

MODERNIDAD Y DIFERENCIA¹

MODERNITY AND DIFFERENCE

MODERNIDADE E DIFERENÇA

EDUARDO RESTREPO²

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia³

eduardoa.restrepo@gmail.com

Recibido: 08 de febrero de 2011

Aceptado: 03 de mayo de 2011

Resumen:

En este artículo se busca ofrecer una problematización de la forma cómo ha sido entendida la modernidad, no sólo por quienes la han defendido y hablado a nombre de ella, sino también por quienes conciben que su práctica teórica y política pasa por un cuestionamiento de la misma. El argumento central de este artículo es que la modernidad nunca ha sido, ni nunca podría ser, lo que dice ser. Lo que no significa, sin embargo, que no haya sido poca cosa. Gran parte del imaginario teórico y político contemporáneo se encuentra articulado por una modernidad hiperreal que tiende a obliterar la densidad de múltiples modernidades así como a limitar el principio de legibilidad de la diferencia.

Palabras claves: Modernidad, eventualización, gubernamentalidad, modernidad hiperreal.

Abstract:

This paper aims to call into question the way modernity has been understood, not only by its advocates, but also but those who think its theoretical and political practice must go through a questioning. The core argument in this paper is that modernity has never been, nor could it be, what it says it is. This does not mean, however, it has been some derisible stuff. Much of the contemporary theoretical and political imaginary is articulated by a hyperreal modernity tending to obliterate the density of manifold modernities, as well as to condition the legibility of difference principle.

Key words: modernity, eventualization, governmentality, hyperreal modernity.

¹ Este artículo es el resultado de la investigación financiada por colciencias: «Identities regionales en los márgenes de la nación: Políticas y tecnologías de la diferencia en el Caribe, los Llanos orientales y el Pacífico». Un borrador inicial fue escrito en el marco del seminario «Modernidad y diferencia» de la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana, realizado en el segundo semestre de 2009. Una nueva versión del texto fue sometida a discusión con los estudiantes del Doctorado en Antropologías Contemporáneas de la Universidad del Cauca en Popayán, en el primer semestre de 2010. Agradezco a mis estudiantes de la maestría y del doctorado por sus comentarios y críticas, que han sido indispensables para construir mis argumentos y para identificar muchas de sus limitaciones. Por supuesto, los problemas que aún persisten en el texto son de mi total responsabilidad.

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

³ Profesor asociado. Departamento de Estudios Culturales.



MONTE HERMOSO
Fotografía de Martha Cabrera

Resumo:

Este artigo busca problematizar a forma como a modernidade tem sido entendida, não somente por aqueles que a tem defendido e falado em seu nome, mas também por aqueles que acreditam que sua prática teórica e política passa pelo questionamento dessa categoria. O argumento central deste artigo é que a modernidade nunca foi, e nunca poderia ser, o que diz ser. Contudo, isso não significa que a modernidade tenha sido pouca coisa. Grande parte do imaginário teórico e político contemporâneo encontra-se articulado por uma modernidade hiper-real que tende a obliterar a densidade de múltiplas modernidades, assim como tende a limitar o princípio de legibilidade da diferença.

Palavras chave: Modernidade, eventualização, governamentalidade, modernidade hiper-real.

Si la seducción de los universales noratlánticos [como la modernidad] reside en su poder de silenciar su propia historia, entonces nuestra tarea inmediata es el descubrimiento de esos silencios.

Michel-Rolph Trouillot (2002:2).

Buena parte del pensamiento crítico contemporáneo se articula en torno a un cuestionamiento de la modernidad que aparece como expresión de la expansión y dominación europea. Desde esta perspectiva, la modernidad constituye una manifestación del eurocentrismo, de la imposición de sus particularismos como unos falsos universalismos que obliteran y subsumen las más disímiles expresiones de la diferencia. La modernidad aparece, entonces, como un particularismo europeo que a través de las más descaradas o elaboradas artimañas pretende aparecer como universal. Paralelas a estas críticas a la modernidad, las apelaciones a la diferencia (racializada, etnizada, cultural, sexuada, de género, generación y geopolítica, entre otras) se han ido posicionando cada vez con mayor fuerza en los imaginarios político y teórico contemporáneos. Como lo ha indicado recientemente Cristóbal Gnecco: «[...] muchas agendas de los movimientos sociales están edificadas en una condición explícita de exterioridad al proyecto moderno» (2011:19). La diferencia emerge como articuladora de apuestas y esperanzas referidas a las luchas en torno a un mundo donde quepan muchos mundos (para usar una conocida expresión asociada al movimiento zapatista y al Foro Social Mundial).

No obstante lo valiosas que han sido sus contribuciones para descentrar ciertas premisas y arrogancias, gran parte de los discursos críticos sobre la modernidad y las apologías a la diferencia han desestimado interpretaciones más densas y contradictorias de lo que constituye tanto la modernidad como lo que aparece

como diferencia. En las caricaturizaciones predominantes, no es difícil encontrar apologías a la diferencia que terminan constituyéndose como un discurso de la anti-modernidad, como la simple negación de la modernidad. En sus diferentes expresiones, el discurso de la anti-modernidad se constituye desde el supuesto de que la modernidad debe (y puede) ser desechada en su totalidad, pues la considera como la fuente de innumerables males asociados a las sutiles y abiertas borraduras de la diferencia. Sin embargo, de forma paradójica, estos discursos que abogan por un rechazo en bloque de la modernidad tienden a reproducir la lógica narrativa más convencional de cómo la modernidad ha sido representada.

En este artículo se busca ofrecer una problematización de la forma cómo ha sido entendida la modernidad, no sólo por quienes la han defendido y hablado a nombre de ella, sino también por quienes conciben que su práctica teórica y política pasa por un cuestionamiento de la misma. Siguiendo al antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2002:17), el argumento central de este artículo es que la modernidad nunca han sido, ni nunca podría ser, lo que dice ser. Lo que no significa, sin embargo, que no haya sido poca cosa. Como espero sustentar a lo largo del texto, gran parte del imaginario teórico y político contemporáneo se encuentra articulado por una modernidad y hiperreal que tiende a obliterar la densidad de múltiples modernidades así como a limitar el principio de legibilidad de la diferencia.

Relatos difusionistas

Las conceptualizaciones más convencionales y recurrentes sobre la modernidad han sido articuladas desde lo que podríamos denominar *relatos difusionistas*. En este tipo de relatos, se parte de la premisa de que la modernidad se asocia a una época y un lugar determinados. Es decir, la modernidad no sólo se la sitúa temporalmente sino que también espacialmente, identificándola con un *tiempo-lugar específico*: Europa (Mitchell, 2000:1). El tiempo histórico y el orden geográfico se encuentran interrelacionados, solo se pueden separar analíticamente. En estos relatos difusionistas, la imaginación histórica y la imaginación geográfica son expresión de la fijación de la modernidad en un tiempo y lugar determinados. A partir de esta doble identificación temporal y geográfica, se constituyen los relatos difusionistas que, con ciertas variaciones, plantean que la modernidad se originó en Europa hace unos siglos (dependiendo de los autores varían los «hechos» que marcan esta temporalidad) y desde allí se ha exportado, con mayor o menor éxito, a otros lugares y gentes no europeos.

En este tipo de relato, la modernidad no sólo se produce inicialmente en Europa sino que es, esencialmente, un producto europeo. Aunque producto Europeo, desde un comienzo se encuentra una corriente dominante que ha concebido a la modernidad como universal. Desde esta perspectiva, existe una estrecha la relación entre modernidad, Europa y universalismo. La modernidad aparecía, entonces,

no sólo como el tiempo-lugar de Europa sino que, vías el discurso universalista que se endilgaba, devenía en necesidad universal. En este sentido Wallerstein anotaba como en Europa se produce un discurso en el que «Únicamente la “civilización europea” [...] pudo producir la “modernidad” [...] Y como se decía que por definición la modernidad era la encarnación de los verdaderos valores universales, del universalismo, la modernidad no era meramente un bien moral sino una necesidad histórica» (2007:49).

Que luego de su origen europeo, se lograra desmarcar completamente o no de sus particulares orígenes haciéndose (o no) un verdadero hecho «universal», hace parte de discusiones establecidas hasta hoy por los autores que siguen este tipo relato. No obstante las inclinaciones por concebirla como un universal o no, Europa como el tiempo-origen de la modernidad es un supuesto compartido por todos los relatos difusionistas de la modernidad.

En estos relatos puede identificarse dos grandes variantes con respecto a la predominante posición celebratoria o crítica de la creciente difusión modernidad (tanto en sus orígenes en Europa como después en otros lugares). De un lado, se encuentra una variante celebratoria que concibe este proceso de difusión como una simple expansión de una modernidad esencialmente benevolente y emancipante. Se concibe entonces la modernidad como una especie de salvación de los individuos y de las colectividades. La modernidad es pensada como liberación del peso paralizante e irracional de la tradición y el tutelaje. Del otro lado, se puede identificar una variante crítica que indica que no pueden desconocerse los procesos de colonización y dominación asociados a la modernidad. La modernidad es violencia e imposición, sus manos están ensangrentadas y ninguna retórica salvacionista puede ocultar los cadáveres y las cadenas sobre los que se ha edificado.

Cualquiera sea el caso (celebración de la retorica salvacionista o crítica de la violencia constitutiva), desde ambas perspectivas la modernidad es esencialmente una, posee una suerte de identidad esencial, la cual es equiparada en su origen con Europa. En efecto, tanto en la variante celebratoria o crítica, se considera que la modernidad es originada en Europa y luego «trasplantada» por un proceso de difusión a otros lugares y a otra gente fuera de Occidente y Europa. En estos lugares y estas gentes, en su posición de receptores (gustosos o por imposición), la modernidad traída de Europa se «aclimata» con mayor o menor éxito produciendo una especie de «modernidades diferenciales» que, a pesar de todos los esfuerzos, se las supone como copias más o menos exactas, más o menos diletantes de la modernidad paradigmática y verdadera proveniente de Europa. Estas narrativas son evidentes en las conceptualizaciones historicistas de la transición (de la sociedad tradicional a la moderna, de la subjetividad pre-moderna a la moderna, de una ontología no dualista a una moderna) o de la carencia (la definición de la diferencia en negatividad, como ausencia). Desde esta

posición, se contaría con un escenario con la modernidad real y paradigmática en Europa, y una serie de modernidades incompletas, de todavía-no-modernidades, por fuera de Europa. Solo algunas de ellas, con condiciones de excepcionalidad como en los Estados Unidos, habrían logrado una semejanza tal que pueden ser consideradas como modernidades auténticas o completas.

Desde estos supuestos, se considera que hay lugares y gentes modernos, mientras que otros no lo han sido todavía o solo lo son de forma incompleta e inadecuada. Al recordar los febriles debates de mediados de la década de los ochenta en América Latina de si éramos o no modernos, o de si nuestra modernidad estaba todavía demasiado mezclada con tradiciones premodernas o de si habíamos saltado de la premodernidad a la postmodernidad, son fácilmente identificables los supuestos asociados a los relatos difusionistas de la modernidad.

Como lo ha indicado Chakrabarty, los relatos difusionistas de la modernidad operan desde una matriz historicista que sigue el enunciado del tipo: «Primero en Europa, luego en otros sitios» (2008:34). Cabe insistir que ese «luego en los otros sitios» rara vez significa el logro de una autenticidad, sino una copia más o menos fallida, más o menos diletante (y en no pocas ocasiones, incluso monstruosa). Este historicismo asumía que las diferencias jerarquizadas entre sociedades en el espacio debían ser entendidas como etapas de sucesión en el tiempo, donde Europa era el futuro de las otras sociedades y, como corolario, estas últimas representaban el pasado de Europa: «Esta poderosa narrativa transformaba efectivamente una jerarquía global *espacializada* en una (putativa) *temporalizada* secuencia histórica» (Ferguson, 2005:167). En este sentido se transformaba una jerarquización espacial planetaria en una secuencia histórica sucesiva que ineluctablemente llevaba hacia la modernidad. La modernidad hecha una poderosa narrativa teleológica que organizaba la diferencia en una necesaria línea temporal, la modernidad como un *telos* universal.

Otro aspecto de los relatos difusionistas de la modernidad consiste en la subsunción de las trayectorias y existencias de las más disimiles gentes a la historia de Europa (o, lo que es lo mismo, a la Historia). En efecto, este tiempo-lugar de la modernidad equiparado con Europa/Occidente se constituye en el referente que ordena y otorga sentido a su propia exterioridad. Todo lo que pasa por fuera de Occidente es organizado a partir de la historia de Occidente y en relación con él: «Mi preocupación aquí es con la manera en la cual estos desarrollos por fuera de “Occidente” son reorganizados como parte de su propia historia» (Mitchell, 2000:8)⁴.

⁴ Las narrativas históricas convencionales en Colombia ilustran este punto ya que se ordenan indicando un gran periodo que se denomina Prehistoria, que es desde los albores de la presencia humana hasta la «llegada de los españoles». El supuesto historicista es que es con su «llegada» que empieza la Historia. Pero incluso cuando se examinan los discursos de neófitos y expertos (como los arqueólogos), no es difícil encontrar que las sociedades existentes en ese pasado (o mejor los restos arqueológicos que se les endosan y documentos escritos sobre ellas durante la conquista o colonia) se articulan desde una narrativa historicista heredera de un pensamiento evolucionista.

Ahora bien, estos relatos difusionistas de la modernidad no son patrimonio exclusivo de los autores más conservadores. Pensadores críticos como Marx reproducen el supuesto del tiempo-lugar de la modernidad que encuentra en Europa su epicentro. Después de todo, Marx era un hombre del XIX donde la idea de progreso, abiertamente eurocentrada, articulaba el imaginario teórico y político de su época. Para pensadores conservadores o críticos, la equiparación entre modernidad y Europa es tal, que hablar de euro-modernidad sería una redundancia en sus orígenes e innecesaria una vez se haya trasplantado a otros lugares y gentes, porque la matriz de pensamiento en la que operan es entre la modernidad y todavía-no-modernidades o cuasi modernidades.

No obstante, la equiparación de modernidad con Europa dentro de los relatos difusionistas no es un asunto que se limita a las elaboraciones del siglo XIX. Como lo ha argumentado Arturo Escobar (2003:55-60, 2010:190-191), en la caracterización convencional de la modernidad las autoridades más usualmente referidas desde las ciencias sociales y en la filosofía (Durkheim, Weber, Habermas, Berman y Giddens, entre otros) operan en conceptualizaciones eurocentradas e intraeuropeas de la modernidad. En términos de nuestro análisis, el grueso de estas aproximaciones se inscriben en los relatos difusionistas de la modernidad.

Pero no son solo estas aproximaciones más convencionales las que se mueven dentro de estos relatos difusionistas. Algunos de estos relatos son recapturados en planteamientos recientes y suponen complejizaciones tales como el sugerente libro de Bruno Latour, que cuestiona incluso si Europa ha sido realmente moderna. Según Latour (2007:28), lo moderno se refiere a dos tipos de prácticas radicalmente diferentes. De un lado, estarían las prácticas de purificación, esto es, el permanente esfuerzo de separación ontológica de humanos y no humanos, esto es, de la cultura y la naturaleza. De otro lado, estarían las prácticas de hibridación / traducción / mediación, es decir, prácticas que producen seres como mezclas de «naturaleza» y «cultura», de humanos y no humanos. Las dos series de prácticas, entonces, se encuentran constantemente en tensión.

En las primeras Latour considera que opera lo que denomina la «Constitución moderna», la cual hace impensable e irrepresentable el trabajo de mediación de producción de híbridos. Además de esta «Constitución moderna», como resultado de estas prácticas de purificación Latour se refiere a la «Gran división» que establecen entre modernos y no modernos, lo que supone una excepcionalidad de los modernos fundamentada en una división interna que le es propia entre naturaleza y cultura. Los modernos serían los únicos que no confunden naturaleza (realidad) con cultura (representación de la realidad), como lo hacen los no modernos, de lo cual se deriva que sólo los modernos pueden dar cuenta de la realidad tal cual es. Esta gran división no introduce simplemente

una diferencia entre Europa (los modernos) y el resto (los no modernos), sino una excepcionalidad de la primera articulada a sus actividades científicas, su concepción política y moral (Latour, 2007:145).

Como bien lo indica Latour, estas narrativas sobre la modernidad configuradas por la «Constitución moderna» suponen una doble ceguera: (1) que ni siquiera los europeos han sido modernos (o totalmente modernos) y que (2) múltiples disputas desde lugares enunciados como anti-modernos (o postmodernos) no hacen más que reproducir (tomar por sentada) tales narrativas que caracterizan a la modernidad sólo como prácticas de purificación. De ahí que, «Tanto los antimodernos como los postmodernos aceptaron el terreno de sus adversarios» (Latour, 2007:79). Desde el análisis de Latour, entonces, el ser moderno es una especie de acto fallido, una imaginación del mundo y de sí que no se corresponde con lo que se hace y se es: «Nos percatamos entonces que jamás fuimos modernos en el sentido de la Constitución. La modernidad nunca comenzó. Nunca hubo un mundo moderno» (Latour, 2007:77).

A pesar de lo sugerente del análisis de Latour, encontramos que sigue estableciendo una equivalencia de facto entre modernidad y Europa, propia de las retóricas difusionistas. Y aunque no diga nada con respecto a si la fallida modernidad ha trascendido o no los umbrales de Europa, el hecho de que nos muestre que ha sido un acto fallido, que no se ha realizado tal como lo imaginado las prácticas de purificación asociadas al discurso de la «Constitución moderna», no significa que ponga en duda a Europa como el tiempo-lugar de la (fallida) modernidad.

Incluso autores como Foucault, tan perspicaz en sus análisis para tantos otros asuntos, parece operar en este tipo de retóricas difusionistas de la modernidad. Sus ensayos «¿Qué es la Ilustración?» y «¿Qué es la crítica?» son particularmente sugerentes para examinar sus supuestos sobre la modernidad, la cual prefiere concebir en términos de una específica «actitud» o «*ethos*» antes que como un periodo de la historia (Foucault, [1984] 2003: 81). La «actitud de modernidad», Foucault entiende:

[...] un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un *ethos*. Y consecuentemente, más que querer distinguir el periodo «moderno» de épocas «premoderna» y «postmoderna», creo que sería mejor averiguar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se ha encontrado en lucha con actitudes de «contramodernidad» (Foucault, [1984] 2003:81).

Esta actitud, que estaría encarnada en la Ilustración (*Aufklärung*), involucra una problematización de la relación con el presente, del modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo (p. 86). Antes que elementos de

una doctrina, tal problematización se refiere a «[...] la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico» (p. 86).⁵ Todo su análisis es llevado a plantear esta actitud, este *ethos*, como una ontología histórica de nosotros mismos: «[...] en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que no son impuestos y prueba de su posible transgresión» (p. 97).

En su conferencia titulada «¿Qué es la crítica?», pronunciada veinticinco años antes del artículo que acabamos de citar, Foucault remonta mucho más atrás de la Ilustración el nacimiento de una «actitud crítica» que sería «específica de la civilización moderna» ([1969] 2003:5). Así, según Foucault:

[...] ha habido en el Occidente moderno (fechado grosera, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, que podríamos llamar actitud crítica ([1969] 2003:4).

La genealogía de esta actitud crítica es situada por Foucault como una reacción al nacimiento de la gubernamentalización. En sus palabras: «[...] esta gubernamentalización [...] bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, de la cuestión de “¿cómo no ser gobernado?”» (p.7). Por tanto, esta actitud crítica es considerada como una reacción a ciertas articulaciones de la gubernamentalización «[...] el arte de no ser de tal modo gobernado» (p. 8).⁶

⁵ Para Foucault el *ethos* filosófico de la crítica permanente de nuestro ser histórico es caracterizado negativamente por (1) el rechazo al «chantaje» de la *Aufklärung* (de estar a su favor o en su contra) y (2) evitar la confusión de identificar el tema del humanismo con la cuestión de la *Aufklärung* (lo que hay es una tensión antes que una identidad entre humanismo e Ilustración). En términos positivos, este *ethos* filosófico de lo que decimos, pensamos y hacemos a través de una ontología histórica de nosotros mismos, se puede caracterizar como: 1) Una actitud límite histórico-crítica (a partir de la arqueología como método y la genealogía como finalidad) que significa un cuestionamiento a lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio mostrando en qué medida es singular, contingente y expresión de constricciones arbitrarias. Por tanto, «[...] esta crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método» (p. 91). 2) Este *ethos* también supone la prueba histórico-práctica de los límites que pueden ser franqueados, es decir, adelantar ciertas transformaciones sobre nosotros mismos. Sobre esto Foucault plantea su preferencia por transformaciones precisas, parciales, a las «promesas del hombre nuevo» (p. 93). Finalmente, 3) estas transformaciones sobre nosotros mismos se adelantan sabiendo que no tenemos acceso (ni nunca lo tendremos) a un conocimiento completo y definitivo de lo que pueden constituir nuestros límites históricos «[...] la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible transgresión se encuentra, ella misma, siempre limitada, determinada y, por tanto, destinada a recomenzar» (p. 93).

⁶ Este juego de la gubernamentalización y la crítica, habría que entenderlo en los siguientes términos: «Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus efectos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad» ([1969] 2003:10-11).

Antes que detenernos en el detalle de los sin duda fascinantes planteamientos de Foucault, para nuestra argumentación es importante llamar la atención sobre el implícito de que la actitud de modernidad (el *ethos* moderno) o la actitud crítica (en su juego con la gubernamentalización) son fenómenos originados en Europa en unos periodos bien particulares. Nuevamente el relato difusionista estaría operando en el sentido de que si esta actitud de modernidad o crítica se encuentra en lugares y gentes distintas a la Europa occidental no parece haber otra explicación de la que fueron trasplantados directamente por los europeos o por iniciativa de los no europeos en una evidente actitud mimética con Europa. En este punto Foucault no parece diferenciarse de las elaboraciones sobre la modernidad más convencionales que hemos comentado.⁷ No obstante, no somos los primeros en indicar este límite

⁷ Partha Chatterjee (1997) pone en evidencia los supuestos coloniales de este análisis de Foucault y del texto de Kant que sirve de base a su discusión.

en su obra. Foucault ha sido cuestionado por haberle atribuido un origen europeo a tecnologías consideradas modernas que una genealogía más amplia puede

ubicar en otros lugares (Mitchell, 2000:3). Otros autores, entre los que cabe destacar a Ann Laura Stoler (1995), ha cuestionado a Foucault por la obliteración de la situación colonial en sus análisis de la emergencia del racismo de estado y la biopolítica así como en sus elaboraciones sobre la emergencia de la sexualidad basadas exclusivamente en el sujeto europeo.

Como ya es claro a esta altura de la argumentación, los relatos difusionistas de la modernidad se encuentran bien extendidos y abarcan disímiles académicos, tanto en Europa como en las periferias, desde hace un par de siglos hasta hoy. Estos relatos han sido, sobre todo en las últimas dos décadas, objeto de un fuerte cuestionamiento. En efecto, múltiples son las críticas realizadas al planteamiento Europa como el tiempo-lugar de la modernidad reproducido en los diferentes relatos difusionistas. Se ha argumentado, por ejemplo, que tales relatos son abiertamente eurocéntricos y no se corresponden con las dinámicas históricas.

Siguiendo esta línea de argumentación, algunos autores han evidenciado desde análisis históricos concretos que algunos de los rasgos considerados como característicos de la modernidad fueron inventados en territorios coloniales mucho antes de que lograran ser introducidos en Europa. Según autores como Chartterje (2008), por ejemplo, la población y la cultura son invenciones producidas en regiones colonizadas antes que en Europa. En la misma dirección argumentativa se puede situar la conocida tesis de Anderson ([1991] 2007) de que la nación como una comunidad imaginada se produjo primero en el continente americano por parte de las elites criollas antes que se introdujera a Europa. Mintz ([1985] 1996), por su parte, muestra como ciertas tecnologías de domesticación de los cuerpos se dan primero en las plantaciones del Caribe antes que en la Inglaterra de la Revolución Industrial.

Todos estos análisis tienen en común que visibilizan el lugar de la periferia no europea, en gran parte en condición de dominación colonial, en una genealogía de la modernidad que había asumido que era resultado de procesos e invenciones intraeuropeos: «Tales cuestiones sobre el papel de la periferia [...] en la genealogía de la modernidad ha mostrado que necesitamos reexaminar muchos de los escritos críticos sobre la modernidad europea que le han dado forma a nuestro pensamiento [...]» (Mitchell, 2000:5).

A pesar de lo valioso de este tipo de análisis histórico que le da un lugar protagónico a la periferia en la genealogía de la modernidad, no se puede dejar de señalar que su riesgo consiste en caer en la simple inversión de la narrativa que localiza el origen de la modernidad en Europa para ubicarla en un lugar cualquiera por fuera de Europa. En su expresión extrema, esto es lo que Wallerstein (2007:65) denomina «eurocentrismo antieurocéntrico». Este tipo de eurocentrismo es una modalidad de occidentalismo ya que simplemente invierte los términos argumentando que la modernidad no es europea sino que es una aspiración común de muchas civilizaciones o que fue antecedida por modernidades en otras civilizaciones mucho antes que en Europa. Lo que se disputa así es la preeminencia en el origen, no el contenido asociado a la modernidad. Wallerstein considera que este antieurocentrismo es eurocéntrico porque «[...] acepta absolutamente la definición del marco intelectual que los europeos impusieron al mundo moderno, en vez de reabrir completamente las cuestiones epistemológicas» (2007:65).⁸

Otra serie de críticas a los relatos difusionistas de la modernidad indican el

⁸ En el mismo sentido, Trouillot anotaba: «Muy a menudo, los críticos del eurocentrismo establecen sus argumentos en términos de una primacía cronológica. Destinan mucha energía demostrando que tal o cual característica, que las narrativas del Atlántico Norte decían habían estado primero en Europa, pudieron haberse encontrado en otros lugares antes de la presencia europea. El error aquí es olvidar que la primacía cronológica es, en sí misma, un principio de la imaginación noratlántica. Esto es, el valor que tiene ser los primeros se deriva de un tiempo particular y privilegiado, y de cómo se asume una historicidad. La existencia de ciertas características sociales afuera de Europa importa menos que la inscripción de esas características en regímenes sociales y políticos en *aquel entonces* y, mucho menos aún, que la inscripción de esas mismas características, como se encontraban en Europa entonces, en las *actuales* narrativas noratlánticas» (2002:231).

anacronismo de sus supuestos. Desde una perspectiva del sistema-mundo o macroestructural, la modernidad no puede ser adecuadamente considerada una invención de Europa ya que ambas (la modernidad y Europa) son co-productas como resultado de la emergencia y expansión del sistema mundo y no sus anterioridades. Plantearse la modernidad como un producto europeo es un anacronismo, el efecto de un «presentismo histórico». Como bien lo sustenta Mitchell: «Ver a la modernidad no como un producto de Occidente sino de sus interacciones

con no-Occidente nos deja aun un problema. Asume la existencia de Occidente y su exterioridad, mucho antes de que las identidades del mundo fueran divididas en este terso dualismo eurocentrado» (2000:3). Tanto Europa como la modernidad

son el resultado de un sistema mundo que las antecede. Europa no es un agente-identidad preexistente que crearía la modernidad, sino uno que ambas son el resultado de un sistema mundo que las antecede y constituye. El punto no sería simplemente introducir a la periferia en la genealogía de la modernidad pretendidamente europea, sino socavar el postulado mismo de que la modernidad es el resultado de entidades geohistóricas como Europa (o la periferia) que se las supone como ya constituidas.

Desde estas críticas, entonces, se hace indispensable descentrar la modernidad de su identificación temporal y espacial con Europa. Hay que romper la equivalencia (como anterioridad e interioridad) entre modernidad y Europa. En esta dirección se encuentran, precisamente, aquellos planteamientos que hablan de múltiples modernidades.

Múltiples modernidades

Como resultado del cuestionamiento de los relatos difusionistas de la modernidad, se han ido posicionando una serie de planteamientos que de diversa maneras pluralizan la modernidad. Uno de los modelos más recurridos ha sido el que podríamos denominar como el de las modernidades alternativas o vernáculas. Este modelo parte de enfatizar los procesos de lugarización e indigenización de la modernidad, mostrando cómo incluso la modernidad europea (o la euro-modernidad) es una particular articulación cultural e históricamente situada.

Como lo ha sugerido Trouillot (2002), la idea de modernidad se ha constituido como un universal noratlántico que opera como si fuese un paradigma transhistórico y transcultural, el cual oblitera la particular historicidad y locación de la cual ha brotado. Como uno de los universales noratlánticos, la modernidad encarna determinadas visiones sobre el mundo y establece el «estado correcto» de las cosas: lo bueno, lo malo, lo deseable. No sólo describe como son las cosas del mundo, sino que prescribe como deberían ser. Estos cerramientos epistémicos, morales y éticos, no descartan la existencia de profundas ambigüedades en las narrativas de la modernidad. Por el contrario, es la ambigüedad constitutiva en la que radica parte de la vitalidad este universal noratlántico. En su multiacentualidad se encuentra una fuente que ha garantizado su incomparable éxito en la seducción de las más disímiles subjetividades y en los concomitantes diseños de las sociabilidades (Trouillot, 2002).

Cuestionando esta arrogancia universalista, para el modelo de las modernidades alternativas se hace indispensable romper con el supuesto de que la modernidad es una sola, esencialmente idéntica en todos los lugares y para todas las gentes. En las retóricas difusionistas la diferencia empíricamente observable de las modernidades trasplantadas de Europa a otros territorios se entiende como una

diferencia provisional, un no-todavía. Si no encaja en la idea de provisionalidad, entonces esta diferencia con respecto al paradigma no puede ser sino diletantismo monstruoso. Desde estas retóricas difusionistas modernidades diferentes a la Modernidad (así a secas y en mayúscula inicial porque es un paradigma, esencialmente idéntica) solo tiene cabida como provisionalidad o monstruosidad.

Desde la perspectiva de las modernidades alternativas se plantea que hay diferentes formas de articulación de la modernidad, no simplemente provisionalidades o monstruosidades de la «auténtica» Modernidad. De ahí que argumenten que la europea es sólo una modernidad existente (o un conjunto de ellas), no la encarnación del universal, la expresión incontaminada de su idealidad esencial. De ahí que se entienda la «[...] modernidad como siempre inscrita en la cultura, inevitablemente “contaminada” por la historia [...]» (Kahn, 2001:658). Desde el modelo de las modernidades alternativas se cuestiona tanto la existencia de una única modernidad como la equivalencia de modernidad con Occidente o Europa. Se habla, entonces, de euro-modernidad como una particular formación o actualización del campo entre las modernidades existentes. La euro-modernidad (o, incluso, las euro-modernidades) aparece como una modernidad entre otras, una que no es la encarnación misma de autenticidad y pureza de la modernidad de la cual las otras no serían sino sus diletantes copias. Como argumentan varios antropólogos: «Si [...] la modernidad está siempre y en todo lugar imbricada en circunstancias particulares, entonces la modernidad debe ser pluralizada. No puede haber una modernidad en singular, sino múltiples modernidades» (Kahn, 2001:659).

Ahora bien, esta idea de modernidades alternativas no es solo una categoría académica sino una noción a la que se puede apelar por actores locales en diferentes lugares del mundo. Así, por ejemplo, la idea de modernidades alternativas tiene significados distintos en el imaginario histórico y político en el suroeste y este de Asia de lo que significa en África (Ferguson, 2005). Para las versiones asiáticas de modernidades alternativas «[...] ha sido fundamentalmente sustentada en la posibilidad de un camino paralelo, económicamente análogo a Occidente pero culturalmente diferente» (Ferguson, 2005:173). En África, por su parte, aunque se ha roto con las nociones teleológicas de la modernidad, la modernidad sigue capturando la imaginación colectiva articulada «[...] como un estatus global y una condición política económica: la condición de ser primera clase. Algunas personas y lugares la tienen, otros no; el asunto central concierne a pertenencia y rango» (Ferguson, 2005:175). De ahí que en África se dé un rechazo a las ideas de modernidades alternativas de muchos antropólogos contemporáneos como «[...] un conjunto de maravillosas prácticas culturales diversas y creativas [...]» (p. 175). Entonces mientras en Asia se puede hallar una especie de identificación local con la idea de modernidades alternativas, en África tal posibilidad es problematizada y circunscrita a los culturalismos antropológicos.

Es pertinente subrayar que la perspectiva analítica de Ferguson es etnográfica, esto es, el examen de cuáles son los sentidos y prácticas asociadas a la modernidad por unas gentes y en lugares concretos (p. 166). Lo interesante de su trabajo consiste en invitarnos a considerar que los significados de las categorías que los académicos discuten conceptualmente suelen ser concebidas por las poblaciones locales de formas que no pocas veces nos sorprenden. Desde la perspectiva de los imaginarios históricos políticos de las poblaciones en diferentes puntos del mundo, que se estén pensando a sí mismas desde modernidades alternativas o desde una imaginada y multiacentual noción de modernidad europea es un asunto que requiere ser abordado etnográficamente⁹.

En los últimos años, Arturo Escobar ha venido dándole cuerpo no sólo

⁹ Sobre los problemas y alcances de la etnografía como estrategia de producción de conocimiento para examinar las múltiples modernidades, volveré más adelante.

a la noción de modernidades alternativas sino a la de alternativas a la modernidad. Su reciente libro, *Territorios de diferencia*, tiene como

uno de los ejes articuladores sustentar ambas categorías desde el trabajo etnográfico centrado en el Pacífico colombiano y en el movimiento de social de comunidades negras (Proceso de Comunidades Negras). De un lado, para Escobar (2010: cap. 4) la noción de «modernidades alternativas» implica una pluralización del concepto de modernidad en tanto evidencia la negociación incesante de la modernidad por parte de los grupos locales, por lo que supone un potencial transformador, desde las prácticas de diferencia basadas en lugar, de diseños globales articulados por una noción eurocentrada de modernidad. Por otra parte, el concepto de «alternativas a la modernidad» apunta a una propuesta analítica pero también a un proyecto político-cultural que busca un descentramiento de la euro-modernidad como el centro organizador de la imaginación política y la vida social. Escobar anota que el significado de alternativas a la modernidad refiere a

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

De cierta manera la noción de «modernidades vernáculas» sugerida por Stuart Hall ([2000] 2010) se mueve en un registro bastante parecido al elaborado por Escobar con la idea de modernidades alternativas. Para Hall, las modernidades vernáculas serían ese conjunto disperso de las modulaciones locales «desde abajo» que traducen, desvían y rearticulan los imperativos de la tecnomodernidad occidentalizadora. Estas modernidades vernáculas «Constituyen la base para una

nueva clase de «localismo», que no es particularista de manera autosuficiente sino que surge dentro de lo global sin ser simplemente un simulacro de ello mismo [...]» (Hall, [2000] 2010:590).

Como hemos visto, la idea de modernidades alternativas supone una pluralización del análisis histórico y contemporáneo de las posibles articulaciones de la modernidad. Desde esta perspectiva, por tanto, se refiere a modernidades en plural en vez de a la modernidad en singular. Esto no es un mero desplazamiento gramatical, sino una transformación en la conceptualización articuladas por los académicos pero también del imaginario histórico y político que constituye nuestro presente. Aunque desde esta perspectiva la modernidad no es equivalente a euro-modernidad, esto no quiere decir que la relación entre modernidad y Europa es una cualquiera. No se puede desconocer que, por lo menos desde finales del siglo XVIII, gran parte de los proyectos de colonización y de dominación europea (dentro y fuera del continente europeo, por europeos nacidos en Europa o sectores dominantes que se imaginan a sí mismos europeos) se han hecho en nombre de su supuesto privilegio civilizacional articulado como modernidad universal.¹⁰

El modelo de las modernidades alternativas implica la provincialización de

¹⁰ Sobre este punto volveré más adelante.

Europa y sus articulaciones de la modernidad (Chakrabarty, 2008).

Esta provincialización significa mostrar la situacionalidad, contingencia y heterogeneidad de diversas tecnologías e imaginarios conceptuales, sociales y políticos asociados a Europa que se quieren presentar como deslocalizados, necesarios y universales. Este movimiento de provincialización supone poner en evidencia el efecto estructurante del predominio de una idea de Europa (que no necesariamente se corresponde con las Europas existentes) como sujeto-agente de todas las historias (incluyendo las supuestamente articuladas desde posiciones de sujeto subalternas). Con esta aproximación se busca examinar cómo «[...] “Europa” sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias [...] [T]odas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar “la historia de Europa” [...] en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones de sujeto subalternas» (Chakrabarty, 2008:57).

Varios han sido los cuestionamientos realizados a la idea de modernidades alternativas o vernáculos. En primer lugar se ha argumentado que los análisis de las modernidades alternativas o vernáculos radica todavía, aunque de manera mucho más sutil que en las retóricas difusionistas, en el supuesto de son una especie de variaciones de un subyacente modelo que les serviría de común denominador (Grossberg, 2010:61). Como lo han indicado varios autores (Escobar, 2010; Grossberg, 2010; Mitchell, 2000), el riesgo de la idea de modernidades alternativas o vernáculos consiste en que, a veces de manera tácita, se conserva el modelo de una noción de modernidad subyacente en la diversidad

de sus expresiones. Modernidades alternativas o vernáculas tiende a reproducir una subyacente y fundamental modernidad como modelo o esencial, a partir de la cual se establecería la multiplicidad de modernidades realmente existentes. Si en las diferentes versiones de modernidades alternativas o vernáculas se mantiene una subyacente modernidad como una especie de trascendente, la pregunta sería, entonces, ¿qué tan *alternativas* o que tan *vernáculas* son las modernidades alternativas o vernáculas?

El cuestionamiento opuesto ha sido también formulado. Para autores como Kahn (2001) sí, como argumentan las modernidades alternativas o vernáculas, la modernidad es siempre en plural ya que no se puede desvincular de los contextos históricos y culturales en los modalidades cuales se articula (incluyendo a las de modernidad europea), de esta multiplicidad radicalmente contextual no podría destilarse algo así como una «modernidad pura» a no ser que se recurra a una noción extremadamente formal y procedimental de lo que significaría en últimas modernidad. Pero ya en este caso, habría perdido sentido hablar de modernidad tanto como adjetivarla con un apelativo nacional o regional: «Si la modernidad [...] no puede abstraerse del contexto y su singularidad, ¿es en últimas de alguna utilidad hablar de la modernidad? ¿Por qué hablar de una modernidad griega, asiática, islámica en cualquier caso si lo singular es inimaginable? Nada en absoluto se puede obtener mediante la adición del término ya que no puede tener sentido por sí mismo» (Kahn, 2001:659).

Ante tal grado de relativización contextual de lo que puede ser considerado como modernidad, entonces se diluye cualquier posibilidad de una generalización significativa del término que implique conservar algo de su relevancia analítica: «La insistencia del etnógrafo en la primacía del contexto, al relativizar y pluralizar la modernidad, nos lleva a rechazar cualquier entendimiento general y singular de la modernidad y nos invita a abandonar el concepto como atrapado en una contradicción sin esperanza» (Kahn, 2001:659). Esta línea de argumentación crítica, para plantearla en otras palabras, es algo así como: si cualquier cosa puede ser una modernidad alternativa o vernácula, entonces nada es modernidad realmente.

Lo curioso del cuestionamiento de Kahn es que aparece en parte como reacción a un artículo escrito por otros dos antropólogos, Harri Englund y James Leach, que había sido publicado un año antes en la misma revista y en el que estaban problematizando también la idea de múltiples modernidades. La crítica de estos autores radicaba en que las formulaciones de múltiples modernidades, muchas de ellas basadas en estudios etnográficos en sociedades no occidentales, a menudo estaban asumiendo irreflexivamente una teoría de la modernidad que implicaba una serie de meta-narrativas. Por meta-narrativas Englund y Leach (2000) refieren a ciertos supuestos de orden filosófico que estaban implícitos en la teoría de la modernidad con la que se operaba y desde los cuales se interpretan las más variadas

realidades sociales y culturales. En otras palabras, con una idea prefabricada de la modernidad se estaban interpretando las disimiles realidades sociales, que en su variabilidad eran consideradas entonces como múltiples modernidades. La paradoja consiste en que al querer descentrar la modernidad del lugar y del tiempo de Europa como un gesto de desestabilización del etnocentrismo, lo que estaban haciendo era realmente reforzarlo al mantener fuera del examen la meta-narrativa de la modernidad con la que estaban interpretando las más variadas prácticas y contextos sociales (Englund y Leach, 2000). Como lo clarificaba uno de los autores, «[...] nosotros advertimos contra la total adopción de una teoría de la modernidad sin darse cuenta del poder de las meta-narrativas que contiene para organizar la producción del conocimiento» (James Leach en Kahn, 2001:668)¹¹.

Otra crítica a la pluralización de la modernidad que se haya a la base de las

¹¹ Contrario a abandonar la teoría de la modernidad que organiza el campo de investigación, Kahn considera que el problema radica en la particular teoría que ha orientado estos estudios. De ahí que sugiera apelar a una tradición crítica para contar con una teoría de la modernidad heurísticamente relevante para el trabajo etnográfico. En este punto me distancio de la propuesta de Kahn que supone que apelando a la teoría crítica de la modernidad tendríamos la certeza de distinguir la modernidad como un proceso socio-histórico claramente identificable frente al cual podemos contrastar finalmente las múltiples modernidades.

modernidades alternativas o vernáculas proviene de quienes consideran que si no se habla al mismo tiempo de asimetrías y desigualdades en términos del sistema mundo y de las formaciones nacionales y sociales concretas, se puede caer fácilmente en una especie de culturalismo que simplemente reemplaza con una nueva terminología seductora vocabularios políticamente incorrectos como los asociados a los

términos de subdesarrollados o pre-modernos: «[...] Poco importa si seguimos utilizando el término modernidad en la modalidad individual o plural, si no prestamos atención a los mecanismos de dominación y la gobernabilidad que operan en el orden mundial moderno» (Welz, 2004:15).

Tal vez uno de los esfuerzos intelectuales más sostenidos en la última década por evidenciar las relaciones de poder global que se asocian con la modernidad se encuentra en la inflexión decolonial. Con inflexión decolonial me refiero a un colectivo de argumentación, principalmente de académicos latinoamericanos, que basados en la noción de colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano y en la idea de primera y segunda modernidad del filósofo argentino Enrique Dussel han planteado una crítica de la modernidad desde la colonialidad¹².

De una forma resumida, se pueden resaltar tres críticas a las ideas de modernidad

¹² Esta es una presentación muy apretada de las críticas a la modernidad elaboradas desde la inflexión decolonial. Para una exposición de las fuentes, categorías y cuestionamientos a esta corriente, ver Restrepo y Rojas (2010).

convencionales realizadas desde la colonialidad. La primera, que la modernidad nace con el sistema-mundo en el siglo XVI y no unos siglos después como tiende a ser considerado

las narrativas convencionales sobre la genealogía de la modernidad (en general, ligada a procesos de orden económico, social y político en Europa como la Reforma, la Ilustración, la Revolución Industrial y la Revolución francesa). Desde el siglo XVI se gesta lo que estos autores denominan el sistema mundo moderno/colonial por lo que la modernidad hay que remontarla a la conquista de las Indias Occidentales, problematizando las narrativas intraeuropeas de la genealogía de la modernidad. La segunda crítica consiste en que la modernidad es solo la cara visible y amable de un sistema mundo, asociada a una retórica salvacionista, que oculta su lado oscuro y de violencia: la colonialidad. Para estos autores, no hay modernidad (un nosotros moderno, paradigma de humanidad) sin colonialidad (un ellos no moderno, seres inferiorizados y dispensables). Por eso, desde su perspectiva, no hay modernidad sin colonialidad, ambas se constituyen mutuamente, son una unidad en diferencia. Con esto, cuestionan las narrativas eurocéntricas de la modernidad. Finalmente, argumentan que la colonialidad del poder es un patrón global de dominación que emergió con el colonialismo europeo, pero que se mantiene hasta nuestros días. Entre otros procesos, este patrón ha racializado a las poblaciones del mundo y jerarquizado territorios y recursos en aras de su explotación al servicio de la acumulación capitalista tendiente principalmente al beneficio de Europa y los eurodescendientes. Así cuestionan las retóricas salvacionistas de las narrativas convencionales de la modernidad.

En una línea independiente a las críticas de la inflexión decolonial, encontramos una serie de trabajos sobre el Caribe con un bagaje histórico muy fuerte que hablan de modernidades denegadas. Estas modernidades denegadas son formas de ser modernos que son impensables como modernas por parte de las narrativas convencionales de la modernidad, pero que en su existencia significan un cuestionamiento radical a estas narrativas. En su artículo «Moderno de otro modo», Michel-Rolph Trouillot argumenta que la modernidad siempre ha sido estructuralmente plural (requiriendo un Otro y un Allá, una heterología) e históricamente plural (una alter-ego, un moderno de otro modo): «La modernidad como una estructura requiere un otro, un alter, un nativo, de hecho, un alter-nativo. La modernidad como un proceso histórico también crea su alter-ego, tan moderno como Occidente, sin embargo, moderno de otro modo» (2002:6). De ahí que esos otros de la modernidad, que no son reconocidos como tales, son modernos de otro modo en múltiples prácticas y subjetividades como las que analiza Trouillot para los esclavizados en el contexto de la plantación en el Caribe. De ahí que: «La modernidad crea a sus otros: múltiples, multifacéticos, multidimensionales. Lo ha hecho desde el primer día: *nosotros* siempre hemos sido modernos, modernos diferentes, contradictoriamente modernos, modernos de otro modo, pero modernos, sin duda» (Trouillot, 2002:233).

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

Antes de terminar este aparte de las múltiples modernidades,¹³ es pertinente

¹³ Además de los autores ya mencionados, entre la literatura más sociológica que empieza a elaborar la idea de múltiples modernidades, ver Eisenstadt (2000), Kaya (2004), Martin (2005) y Wagner (2000).

subrayar que la pluralización del análisis de la modernidad no se ha circunscrito a la idea de las modernidades alternativas o las modernidades vernáculas. Más

allá de esta idea, nos encontramos con trabajos que proponen lo que podríamos denominar como otras modernidades. La diferencia radica en que mientras las conceptualizaciones de las modernidades alternativas o vernáculas suponen a la euro-modernidad como la formación a la que se transforma, modula y resiste desde localidades o prácticas de diferencia basadas en lugar, la idea de otras modernidades va mucho más allá al mostrar que la euro-modernidad ha sido sólo una manera de modernidad ya que han existido, a veces antes e independientemente de Occidente, otras modernidades.

Las otras modernidades, entonces, no son variaciones o modulaciones de la euro-modernidad (como en las modernidades alternativas o vernáculas), sino que son modernidades genealógica y ontológicamente otras. Los recientes planteamientos de Grossberg (2010) ilustran este modelo. Grossberg parte de sugerir que debe rechazarse:

[...] una única narrativa de la modernidad, incluso una narrativa linear fracturada a través de la cual la modernidad se mueve, ya sea suavemente o con rupturas, en una serie de estados. No es un asunto de variaciones, no importa cuán grandes, en torno a una serie de temas, ni un proceso continuo de hibridación de alguna formación originaria (2010:268).

El cuestionamiento a la hibridación de alguna forma originaria de modernidad puede ser leído como una distancia con las nociones de modernidades alternativas que mantienen un núcleo original estable (la modernidad a secas) desde el cual se define lo que es alternativo (las modernidades alternativas). De ahí la serie de

preguntas que introduce: «¿Cómo empieza uno a cuestionar la táctica discursiva en la que la euro-modernidad siempre se rehace a sí misma de un singular universal a lo universal singular? ¿Cómo pensar en la categoría de la modernidad como algo más que un universal singular? ¿Cómo podría uno multiplicar modernidades como algo más que las variaciones híbridas dentro de esa singularidad?» (p. 268).

Uno de los puntos de apertura de la idea de otras modernidades radica en que se esquiva reproducir la lógica de la euro-modernidad en su negatividad: «[...] Quiero evitar la reproducción paradójica de la lógica negativa de la euro-modernidad. La cuestión —están estas otras posibilidades fuera de, o son otras de, la modernidad misma— puede muy rápidamente convertirse en una diferencia negativa euro-moderna» (p. 286).

La propuesta de Grossberg es la de comprender la modernidad como diferentes formas de ser moderno, como otras modernidades: «Propongo que la modernidad es, antes que nada, el producto de una maquina estratificante que produce una nueva serie —un diagrama— de formas de pertenecer al y en el tiempo y en el espacio [...]» (p. 272). Este diagrama está constituido por cuatro aparatos articulados en términos de dos ejes (una doble diferencia): la temporalidad vivida (cambio y evento) y la espacialidad vivida (espacio institucional y el espacio de la vida diaria). La euro-modernidad sería una forma (o una serie de ellas) de la realización de este diagrama, pero no la única posibilidad ni de hecho la única (ni la primera) que históricamente se ha existido. Para Grossberg no sólo existen diferentes configuraciones de la modernidad por fuera de Occidente sino que hay formas distintas de euro-modernidad, siendo la «modernidad liberal» una de ellas. Su propuesta es la de pensar la modernidad como múltiple, incluyendo la posibilidad de que existan modernidades radicalmente otras. De ahí que doblemente critique a las teorías de las modernidades alternativas como a los que consideran que existe una realidad alternativa a la modernidad: «Las teorías de las modernidades alternativas toman estos diagramas por sentado, sin reconocer que constituyen sólo una modernidad posible. Las teorías de la realidad alternativa asumen que las formas específicas en que operan las máquinas para producir la euro-modernidad son necesarias y universales, que son constitutivos de cualquier modernidad» (Grossberg 2010:261).

A pesar de lo sugerente de su análisis, considero que Grossberg sigue cayendo en el problema de pretender elaborar una definición abstracta de la modernidad (en este caso un diagrama a la Deleuze) en la cual la euro-modernidad sería solo una materialización pero no su paradigma desde el cual las modernidades alternativas serían pensables. Para superar este escollo que a mi manera de

¹⁴ La noción de eventualización y lo que significaría como cuestión de método, la retomo de Foucault. Para un análisis más detenido sobre esto, ver Restrepo (2008).

ver nos mantiene atrapados en elucubraciones filosóficas una opción es lo que se puede denominar eventualización de la modernidad.¹⁴

Eventualización de la modernidad

Cuando Trouillot argumenta que quizás la modernidad nunca ha sido lo que dice ser, está abriendo una duda radical sobre cómo se ha pensado la modernidad: «[...] la modernidad nunca fue, y nunca podría ser, lo que dice ser» (2002:17). Siguiendo esta duda sobre las narrativas que la modernidad ha enunciado sobre sí, considero que el problema fundamental de las retóricas difusionistas, pero también del grueso de trabajos que pretenden pluralizar la modernidad, consiste en que asumen una idea sustancialista de la modernidad.

En efecto, una de las dificultades con las maneras cómo han sido abordada la modernidad o las modernidades consiste en que buscan establecer una definición sustancialista (cuando no esencialista) de la modernidad como una o como múltiple. Una definición sustancialista trata de identificar un contenido concreto o abstracto que le otorgue una identidad sustantiva a la modernidad (como una o como múltiple) y la diferencie tajantemente de la no-modernidad, que establezca de una vez y para siempre el orden de interioridades y exterioridades, de anterioridades y posterioridades. Esta forma de entender la modernidad me gustaría denominarla abordajes sustancialistas.

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

De hecho los criterios a los que se ha apelado para establecer *qué es* la modernidad cubren un amplio espectro según los autores, las disciplinas, los momentos y las disputas que se encuentran en juego: los hay referidos a las dimensiones epistémicas, económicas, sociológicas, éticas y ontológicas. Cuando me refiero a la modernidad hiperreal no quiero decir que no exista, ni que no tenga efectos en las materialidades del mundo. Al contrario, ha colonizado la imaginación teórica y política de tal forma que incluso los discursos que aparecen como disidentes o críticos los tienden a reproducir y a reforzar.

Para evitar los encantos de la modernidad hiperreal, propongo seguir un abordaje que no sea sustancialista, es decir, que no se pregunte de antemano qué es (o no) la modernidad (o modernidades) siguiendo una estrategia definicional sino que, desde una estrategia eventualizante, considere qué se ha enunciado y hecho

histórica y etnográficamente en nombre de la modernidad (o en su contra). Un abordaje de los discursos efectivamente pronunciados y las prácticas articuladas en lugares y por gentes concretas en nombre de lo que se ha supuesto como modernidad. Un gesto eventualizante constituye la alternativa a los callejones sin salida sustancialistas. Antes que la búsqueda de la verdad-verdadera o de la autenticidad última de lo que establecería la modernidad (como una o como múltiple), la eventualización tendería al examen de las modernidades como singularidades múltiples, como acontecimientos que debe comprenderse en sus propios amarres y contextos.

Una vez abierta la posibilidad analítica de concebir a la modernidad de una forma no sustancialista, el análisis histórico específico de cómo ha sido articulada efectivamente no puede desconocer que en la modernidad *de hecho* ha operado como un «deseo civilizatorio» estrechamente ligado a la expansión de lo que aparece como «Occidente», a la producción misma de la arrogancia imperial europea y, más recientemente, la estadounidense. Pero esto no debe hacernos perder de vista que este proyecto no necesariamente se agencia desde el contenido que se le otorga a priori desde cualquier modernidad hiperreal. En nombre de la modernidad de hecho se han articulado agendas, discursos y tecnologías que escapan a los deseos de los académicos con sus definiciones pulcras basadas en modernidades hiperreales. En nombre de la modernidad, por ejemplo, los indígenas kogi de la Sierra Nevada desplazaron comisiones hasta Bogotá para pedirle al gobierno escuelas a mediados del siglo pasado.

Lo que me gustaría invitar a pensar es que *no existe una identidad esencial de la modernidad* que puede ser rastreada antes (o más allá) de que surjan las problematizaciones, las tecnologías de intervención, las disputas y las subjetividades (en plural) que la constituyen. Por eso, antes que operar en el discurso filosófico que define la modernidad en abstracto, desde una perspectiva metafísica (como el de una supuesta «ontología moderna» o «subjetividad moderna»), es más acertado prestar atención a examinar etnográfica e históricamente cómo en determinados momentos y en diferentes escalas se articulan, con mayor o menor éxito, ciertos proyectos civilizatorios en nombre de la modernidad como una problematización que cuyos contenidos y términos no están definidos de antemano ni son siempre los mismos, pero de la cual se derivan unas tecnologías de gobierno de poblaciones, se establecen unas formaciones discursivas y se generan las condiciones de posibilidad de la producción de ciertas posiciones de sujeto y de configuración de subjetividades.

La modernidad es lo que se ha hecho en nombre (o en contra) de la modernidad (¡así de sencillo y de complejo!). Por tanto, establecer la frontera entre lo moderno y lo no moderno no se puede definir por la especulación intelectual de un erudito, sino por el trabajo de terreno y de archivo desde una perspectiva eventualizante y

contextual. De lo se trata, entonces, es de rastrear cómo el poder de esta idea (que no es nunca una) ha operado en diferentes amarres y contextos. Esta pluralización radical de la modernidad, no significa la disolución de la especificidad de los proyectos civilizatorios articulados en su nombre (la cual es un punto de llegada de las investigaciones no uno de partida de solipsismo filosófico) ni, mucho menos, desconocer que en tanto proyecto civilizatorio se ha constituido generalmente (pero no necesariamente) en una interioridad considerada superior y legítimo frente a una exterioridad que se supone en su diferencia como inferior.

En tanto proyecto civilizatorio lo que aparece como modernidad puede ser examinado como *experiencias históricas singulares*, experiencias que no suponen teóricamente ningún contenido distinto de los que efectivamente (y, no en pocas ocasiones, contradictoriamente) se han articulado en lugares y por gentes concretas. Según Foucault ([1983] 2009:57), una experiencia histórica singular comprende tres ejes: el de la formación de los saberes, el de la normatividad de los comportamientos y el de la constitución de los modos de ser del sujeto. En tanto proyecto civilizatorio, entonces, lo que aparece como modernidad amerita ser entendida como una formación discursiva asociada a unas tecnologías de gobierno de poblaciones y de constitución de sujetos y subjetividades. En tanto formación discursiva la modernidad está constituida por el universo de los enunciados y los silencios que configuran la regularidad de la dispersión de unos objetos, conceptos, posiciones de sujeto y disputas que han hecho pensable y visible de ciertas maneras realmente existentes a la modernidad. Los discursos expertos han sido un importante componente de esta formación discursiva, y así deben entenderse muchos de los análisis producidos por los filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores y demás. Las racionalidades y veridicciones de la modernidad hacen parte esta formación discursiva.

En tanto tecnologías de gobierno, la modernidad es un referente con múltiples asociaciones en nombre del cual se han movilizado formas de gestionar e intervenir colectivos concretos de gentes. Algunas de estas tecnologías han adquirido la forma de gubernamentalidad y biopolítica, del gobierno sobre la vida de las poblaciones. No obstante, considero que aunque históricamente es un hecho que se han desplegado a nombre de la modernidad estas tecnologías de gobierno de ello no podemos derivar la conclusión que estas tecnologías definen la modernidad más allá del momento y lugar en que ésta es articulada a través de aquéllas. Lo que hay es una multiplicidad contextualmente existente, no una identidad trascendente o un esencialismo de estas tecnologías de gobierno como indicadores de modernidad.

Finalmente, la modernidad refiere a menudo a la constitución de ciertos sujetos y subjetividades explícitamente articuladas como sus componentes o condiciones. No sobra insistir que estos sujetos o subjetividades no deben ser entendidos

como transcendentales (aunque frecuentemente se representen como tales), ni su articulación en nombre de la modernidad o como modernas significa que estén definiendo en sí a la modernidad ni, mucho menos que donde quiera que les encontramos, entonces tenemos modernidad. Hacen parte, más bien, de las experiencias históricas singulares hechas posiciones de sujeto y subjetividades.

Por lo argumentado, no existe una identidad esencial de la modernidad que puede ser rastreada antes de que surjan las problematizaciones, las tecnologías de intervención, las disputas y las subjetividades (en plural) que la constituyen. Por eso, antes que operar en el discurso filosófico que define la modernidad en abstracto, desde una perspectiva metafísica, es más acertado prestar atención a examinar etnográfica e históricamente cómo en determinados momentos y en diferentes escalas se articulan, con mayor o menor éxito, ciertos proyectos civilizatorios en nombre de la modernidad como una problematización que cuyos contenidos y términos no están definidos de antemano ni son siempre los mismos, pero de la cual se derivan unas tecnologías de gobierno de poblaciones, se establecen unas formaciones discursivas y se generan las condiciones de posibilidad de la producción de ciertas posiciones de sujeto y de configuración de subjetividades.

Este procedimiento eventualizante de la modernidad ha sido ya explícitamente formulado en la introducción de Jonathan Xavier Inda a la compilación *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Inda parte de afirmar que una orientación antropológica de la modernidad significa pensar «[...] la modernidad no en términos abstractos sino de manera tangible como un objeto etnográfico. En otras palabras, en vez de buscar formular una explicación grandiosa y general de la modernidad, se proponen analizar sus manifestaciones concretas» (Inda, 2005:1). Igualmente, plantea la relevancia de una analítica de la modernidad como un arte de gobierno que incluye tres dimensiones: las razones, las técnicas y los sujetos (Inda 2005:6-11). De ahí que haya que examinar etnográficamente en estas tres dimensiones de la «voluntad moderna de gobernar» que se materializan en prácticas específicas (p. 11).

Los trabajos de Paul Rabinow (2003) sobre antropología de la contemporaneidad con su llamado a la relevancia analítica de pensar en términos de problematizaciones, pero también los estudios que se encuentran en la compilación referida de Jonathan Xavier Inda o los que se hallan en el libro colectivo de Timothy Mitchell (2000), pueden ser leídos igualmente como contribuciones a la consolidación de una estrategia eventualizante de la modernidad. Pudiera indicar muchos otros trabajos en esta dirección, alguno de los cuales como el de Ferguson (2005), he discutido en las anteriores páginas. No obstante, el argumento por una eventualización de la modernidad no pareciera ser tan radicalmente novedoso como a primera vista pudiera pensarse.

Quisiera terminar este aparte identificando algunas posibles críticas que se podrían hacer a la eventualización de la modernidad. La primera implica retomar una discusión que sugerimos con respecto a cómo hacer una etnografía/historización de la modernidad desde una perspectiva eventualizante sin proyectar ideas prefabricadas de «modernidad», instaurando así una estela de visibilidades y silencios. Recordemos que las críticas de Englund y Leach (2000) a ciertos trabajos de las modernidades alternativas versaban sobre los efectos de las asumidas «meta-narrativas» de la modernidad en la orientación del trabajo etnográfico constituyendo lo que empíricamente aparece como «modernidad», con todos los peligros de las proyecciones etnocéntricas. Por su parte, y a pesar de sus diferencias, los trabajos comentados de Kahn (2001), Fischer (2004) y Trouillot (2002) sugieren que las conceptualizaciones convencionales de modernidad (al igual que sus retóricas historicistas) obliteran unas modernidades que devienen en silenciadas por la práctica etnográfica o que han sido modernidades denegadas (mas que impensadas, impensables) en la imaginación histórica. Los tres autores abogan, entonces, por la adecuación del principio de inteligibilidad (ya sea mediante la apelación a la teoría crítica de la modernidad en Kahn, o la redefinición misma de la imaginación histórica europea de la modernidad en el caso de Fischer y Trouillot).

Frente a esta doble problemática considero que hay dos situaciones posibles. La primera, como en el caso examinado por Ferguson (2005), en la cual nos enfrentamos ante discursos de la modernidad explícitos donde se halla el término de modernidad operando en los actores locales asociado a una serie de significados y de prácticas. En esta situación la eventualización pasa por comprender en los diferentes actores locales (no sólo los «nativos», sino los actores que operan localmente) las racionalidades articuladas al término de modernidad, pero también las tecnologías y subjetividades que despliega.

La otra situación es mucho más complicada para un análisis eventualizante de la modernidad. Como vimos Fischer y en Trouillot argumentan que cuando se toma seriamente el lugar del Caribe ciertos enunciados y experiencias que los europeos identifican para sí mismos como criterios de modernidad se encuentran operando de otro modo en los descendientes de africanos debido a las particulares las relaciones de poder y a su posición subordinada en el sistema mundo. A mi manera de ver, para el problema que estamos considerando, las implicaciones de su análisis consiste en que hay que repensar cómo la imaginación historiográfica europea ha entendido la modernidad ya que las obliteraciones de ciertas experiencias y prácticas son parte de las mismas racionalidades, tecnologías y subjetividades de esta euro-modernidad. En este sentido, la estrategia eventualizante consiste no en proyectar una idea prefabricada de modernidad (una modernidad hiperreal) para dar sentido

de otras historias y lugares, sino entender como racionalidades, técnicas y subjetividades concretas que explícitamente se imaginan como modernidad implican modernidades denegadas en poblaciones que le son subordinadas.

Ahora bien, considero que examinar en términos de colonialidad ese espectro de las modernidades denegadas no sólo puede tener un efecto mucho más destabilizador para las narrativas modernas convencionales, sino que también es metodológicamente más adecuado a un procedimiento eventualizante. Retomo esta idea de las propuestas de la inflexión decolonial, pero evitando caer nuevamente en un análisis desde la modernidad o colonialidad hiperreales¹⁵. Desde la etnografía y la historización situadas y contextuales, la colonialidad visibilizaría las obliteraciones, las violencias, las exterioridades y los impensables constitutivos de racionalidades, técnicas y subjetividades articuladas en torno a la modernidad.

Otra posible serie de críticas de sobre la eventualización de la modernidad consistiría

¹⁵ No sobra anotar que la idea de colonialidad como usualmente se entiende desde la inflexión decolonial tiende a reproducir una modernidad hiperreal. Para una crítica de este aspecto de la inflexión decolonial, ver Restrepo y Rojas (2010).

en que este tipo de procedimiento significaría pluralizar hasta tal punto la modernidad que el término dejaría de ser significativo (a la Kahn), que todo sería entonces modernidad

desconociendo las prácticas y racionalidades no modernas o que se diluiría una visión más estructural y de totalidad de la modernidad y sus (devastadores) efectos.

Kahn tiene razón que un enfoque como el que sugerimos no parte de una definición sustancialista de la modernidad. Pero de esto no se deriva que entonces la modernidad carezca absolutamente de sentido. Al contrario, el sentido que Kahn tiene en la cabeza siguiendo a la definición de tradición crítica de la modernidad (un proceso histórico-social identificable allá-afuera-en- el-mundo) está asociado a una articulación de racionalidades, técnicas y subjetividades. Pero habría que recordarle a Kahn que si en Europa la modernidad no ha sido (Latour), desde la perspectiva de otras latitudes la modernidad nunca fue lo que dice ser (Trouillot) o dice ser otra cosa (Ferguson). Preguntarse por los sentidos situados, no es negar que la modernidad tenga sentido. Es simplemente negarle un sentido trascendente basado en los filósofos europeos, como le gustaría a Kahn.

Por su parte, frente a lo no moderno o a un afuera de la modernidad el asunto es más complicado. Entiendo el punto que hacen autores como Blaser (2009), De la Cadena (2010) y Escobar (2010), de la relevancia de comprender la fuerza política, epistémica y existencial de ontologías radicalmente diferentes (denominadas por ellos como ontologías relacionales) de la racionalidad instrumental con la que el proyecto civilizacional euro-moderno dominante ha operado. Ellos se refieren a estas ontologías relacionales como no modernas y las encuentran expresadas, por ejemplo, en las prácticas y subjetividades de poblaciones

indígenas y afrodescendientes en América Latina. También entiendo su crítica al planteamiento de ciertos académicos de la globalización de que hoy no existe sino modernidad sin afueras sustanciales es otorgarle desde la teoría un poder constitutivo absoluto a este proyecto civilizacional euro-moderno que, cuando se lo examina etnográfica e históricamente, es evidentemente bien limitado.

La eventualización de la modernidad no supone que todo es modernidad. Al contrario, es necesario examinar contextualmente cuáles son las racionalidades, técnicas y subjetividades que se articulan desde la apelación a la modernidad. Desde esta perspectiva, no sólo se ensancha lo que no es modernidad (incluso para los sitios y poblaciones que se consideran como indiscutible y absolutamente modernos), sino que también se puede pensar desde trabajos concretos que los «afueras» no son la única fuente de heterogeneidades y de disensos con racionalidades euro-modernas dominantes. Sin embargo, este tipo de enfoque es posible si eventualizamos los «afueras» y los «adentros» de la modernidad. Lo cual implica abandonar las garantías de las definiciones substancialistas, sobre todo aquellas caricaturizantes de la modernidad para atribuirle las responsabilidades por los males y desesperanzas del mundo contemporáneo. La eventualización de la modernidad no necesariamente se articula como anti-modernidad. Más que modernos y no modernos en bloque desde distinciones basados en una modernidad hiperreal, una perspectiva eventualizante de la modernidad como la que aquí he defendido argumentaría que aunque no necesariamente se sea, se es y no moderno al mismo tiempo pero siempre de diferentes formas.

Finalmente, la posible crítica sobre los efectos de la eventualización de la modernidad con respecto a que diluiría una visión más estructural y de totalidad de la modernidad. Refiriéndose a la pluralización de la modernidad derivada de los crecientes estudios antropológicos de la modernidad, Arturo Escobar plantea este cuestionamiento en los siguientes términos:

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 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, mientras denegamos a la modernidad cualquier lógica y dominación cultural coherente?* (2010:221; énfasis en el original).¹⁶

¹⁶ Sin destapar la caja de pandora de la relación entre capitalismo y modernidad, me gustaría mencionar de pasada que no hay una equivalencia entre los dos. Considero que Marx tiene razón cuando considera que el capitalismo es una relación social que se articula como modo de producción global, lo cual no significa que el capitalismo sea solo «economía». El capitalismo es tan hecho cultural, como lo es la modernidad y ésta última suele implicar transformaciones en las corporalidades, espacialidades, subjetividades, tecnicidades que tienen su dimensión económica. Entonces la equiparación de capitalismo con economía y modernidad con cultura es bien problemática.

Escobar tiene razón en su preocupación por los efectos fragmentadores y hasta celebracionistas que pueden derivarse de ciertos análisis antropológicos que apelan a la idea de múltiples modernidades. No obstante, considero que al enfatizar la heterogeneidad y situacionalidad en los análisis eventualizadores de la modernidad, de esto no se sigue necesariamente que se desconozca las relaciones de poder y jerarquización en y entre las formaciones de modernidad concretas, ni que se pase por alto los efectos estructurantes ciertas racionalidades, tecnologías y subjetividades que apelando a unas modernidades eurocentradas se han asociado a un proyecto civilizatorio global.

El punto es no confundir eventualización con un procedimiento que solo explore las heterogeneidades, las singularidades, supuestamente contraponiéndose a los análisis que buscan comprender los efectos de las configuraciones y totalidades. Nuevamente es Chakrabarty quien subraya el doble movimiento analítico que estaría en juego en la eventualización de la modernidad: «[...] reconocer la necesidad ‘política’ de pensar basándose en totalidades y, a la vez, desmontar contantemente el pensamiento totalizador poniendo en juego categorías no totalizadoras» (2008:52). En suma, como bien lo planteaba Néstor García Canclini «[...] nos negamos a admitir, sin embargo, que la preocupación por la totalidad social carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad» (1989:25).

Bibliografía

Blaser, Mario. 2009. “Political ontology. Cultural studies without cultures?” *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-896.

Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: TusQuets Editores.

Chatterjee, Partha. 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.

Chatterjee, Partha. 1997. *Our modernity*. Sepsis-Codesria.

De la Cadena, Marisol. 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.

Eisenstadt, S.E. 2000. “Multiple Modernities”. *Daedalus*. 129 (1): 1-29.

Englund, Harri y James Leach. 2000. “Ethnography and meta-narratives of modernity”. *Current Anthropology*. (41): 225-248.

Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*. Popapán: Enviación Editores.

- Escobar, Arturo. 2003. «“Mundos y conocimientos de otro modo”. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano». *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- Ferguson, James. 2005. “Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Developmen”. En: Ania Loomba *et al.* (eds.), *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, Michel. [1983] 2009. *Gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. [1984] 2003. «¿Qué es la ilustración?» En: *Sobre la Ilustración*. Clásicos del pensamiento 154. Madrid: Editorial Tecnos.
- Foucault, Michel. [1969] 2003. «¿Qué es la crítica?» En: *Sobre la Ilustración*. Clásicos del pensamiento 154. Madrid: Editorial Tecnos.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gnecco, Cristóbal. 2011. «Antropologías en entredicho: propuestas desde el fondo de la subalternidad». En: Michel Trouillot, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayan: Universidad del Cauca-Ceso.
- Grossberg, Lawrence. 2010. “In Search of Modernities”. En: *Cultural Studies in the Future Tense*. pp. 259-294. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart. [2000] 2010. «La cuestión multicultural». En: Stuart Hall, *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 257-286. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Inda, Jonathan Xavier. 2005. “Analytics of the Modern: An Introduction”. En: Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics*. pp. 1-20. Malden: Blackwell Publishing.
- Kahn, Joel S. 2001. “Anthropology of modernity”. *Current Anthropology*. 42(5): 651-680.
- Kaya, Ibrahim. 2004. “Modernity, Openness, Interpretation: a Perspective on Multiple Modernities”. *Social Science Information*, 43(1): 35-57.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI editores.
- Martin, David. 2005. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Haunts: Ashgate.
- Mintz, Sidney [1985] 1996. *Dulzura y poder*. México: Siglo XXI.
- Mitchell, Timothy. 2000. “The stage of modernity”. En: Timothy Mitchell (ed), *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rabinow, Paul. 2003. *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press.

- Restrepo, Eduardo. 2008. «Cuestiones de método: “eventualización” y “problematización” en Foucault». *Tabula Rasa*. (8): 111-132.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca-Universidad Javeriana.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2002. “The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot”. En: Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. pp. 220-237. Indiana University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Wagner, Peter. 2000. “Modernity —One or Many?”. En: Judith Blau (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology*. Oxford: Blackwell.
- Welz, Gisela. 2004. “Multiple Modernities. The Transnationalisation of Cultures”. Working papers, Research Group Transnationalism.