

Modernidad, conocimiento y política. Un análisis comparado entre la opción de-colonial y la perspectiva “no moderna”

Matías Paschkes Ronis - *matiasroni@gmail.com*

Centro de Estudios Socio-territoriales, de Identidades y de Ambiente, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín - Grupo de Estudios sobre Acciones en Público, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Recibido: 2-08-2021

Aprobado: 9-12-2021

Resumen: La “crisis de la modernidad” y sus múltiples consecuencias sociales, políticas y ecológicas, son ampliamente reconocidas y asumidas por un sinfín de teóricos sociales que las han caracterizado a partir de distintos modos de adjetivación: de la “modernidad líquida” a la “sociedad del riesgo global”. Sin embargo, dichas críticas sociales suelen apoyarse en la misma base ontológica dualista que define a la modernidad misma. De esta forma la función crítica se choca con sus propios límites.

Este artículo pretende centrarse en el análisis y discusión de dos corrientes teóricas que ponen en tensión el régimen de verdad moderno sustentado en el dualismo: sujeto-objeto, mente-cuerpo, teoría-praxis, naturaleza-cultura, etc. Me refiero a la perspectiva “no moderna” de Latour y la “opción de-colonial” de Mignolo. La pregunta articuladora será: ¿En qué sentido la “crisis de la modernidad” nos permite replantearnos la forma en que practicamos el conocimiento y, consecuentemente, nuestras opciones y formas de concebir la política?

Palabras clave: Modernidad; Conocimiento; Política; Pluriverso.

Abstract: The "crisis of modernity" and its multiple social, political and ecological consequences are widely recognized and assumed by a host of social theorists who have characterized them from different modes of adjetivation: from liquid modernity to the global risk society. However, such social criticisms are usually based on the same dualistic ontological basis that defines modernity itself. In this way the critical function collides with its own limits.

This article tries to focus on the analysis and discussion of two theoretical currents that put in tension the modern regime of truth supported by dualism: subject-object, mind-body, theory-praxis, nature-culture, etc. I am referring to Latour's "non-modern" perspective and Mignolo's "de-colonial option". The articulating question will be: In what sense does the "crisis of modernity" allow us to rethink the way in which we practice knowledge and, consequently, our options and ways of conceiving politics?

Key words: Modernity; Knowledge; Politics; Pluriverse.

1. Introducción

En el presente trabajo pretendo realizar un análisis comparado entre la propuesta teórica de Bruno Latour y la opción de-colonial de Walter Mignolo a partir de tres dimensiones centrales: la problemática de la modernidad, la cuestión del conocimiento y la concepción de la política. Incluiré de forma transversal el trabajo de Mario Blaser "Un relato de la globalización desde el Chaco" (2013), ya que en él se desarrolla la articulación que aquí propongo a partir de una investigación etnográfica realizada con la población yshiro en el Chaco paraguayo. El objetivo es problematizar cada una de estas dimensiones para dar cuenta de su mutua implicación: ¿En qué sentido la "crisis de la modernidad" nos permite replantearnos la forma en que practicamos el conocimiento y, consecuentemente, nuestras opciones y formas de concebir la política?

La idea de este ensayo surgió a partir de la lectura del trabajo de Mario Blaser, quien retoma la propuesta de Elena Yehia (2007) de indagar cómo la Teoría del Actor-Red (TAR) de Latour y la perspectiva de la modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas (MCD) se complementan más allá de sus tensiones. La hipótesis de la autora, que Blaser pone a prueba, es que la TAR y la MCD revelan los puntos ciegos inherentes del otro marco (Yehia 2007:87). El objetivo de los próximos apartados es profundizar esta indagación. Previamente, considero necesario repasar las trayectorias y genealogías teóricas de estas dos corrientes para luego mostrar ciertos puntos de conexión.

Respecto a la TAR, surge a principios de los años ochenta en el *Centre de Sociologie de l'Innovation de la École Nationale de Mines* de París en el cual, Bruno Latour y Michel Callon, comenzaron a elaborar los primeros relatos académicos sobre la

historia de la ingeniería y la administración. La característica distintiva de éstos era su rechazo a los *a priori* sociológicos en el abordaje de la historia de la ciencia, a separar de antemano el contexto social –como algo previamente estructurado– de la esfera de los datos de la ciencia –como verdades en sí–. El objetivo consistía entonces en mostrar su mutua imbricación, mezcla y redefinición conjunta. En estos estudios comienzan a elaborar la noción de *actor-red*. En 1991 Latour escribe su obra *Nunca fuimos modernos*, un ensayo teórico que, partiendo de los resultados de las anteriores investigaciones, busca redefinir la “reseña de la Modernidad” tomando como punto de partida la propia práctica de los modernos. Luego, en el año 2005, aparece la primera edición de *Reensamblar lo social*, obra en la que Latour ofrece una exposición de la orientación metodológica de la TAR para las ciencias sociales. Estos dos trabajos son los que tomaré para la reflexión del presente artículo. La genealogía intelectual en la que se enmarca la TAR es, por un lado, la tradición de la filosofía pragmatista norteamericana (en especial las obras de James y Dewey), la filosofía de las ciencias de Michel Serres (fundamentalmente el concepto de traducción), junto con el pensamiento semiótico de Greimás y Courtes y el “programa fuerte” en sociología del conocimiento iniciado por Bloor (del cual toman el principio de simetría). En lo que respecta a la sociología hay una reivindicación de la obra de Gabriel Tarde–en contraposición a la influencia hegemónica de corriente durkhemiana en la historia de la disciplina– y de la perspectiva etnometodológica de Garfinkel, pues en ambas lo social aparece como un hecho a explicar y no como un factor explicativo.

La opción de-colonial, tal como la reseña Walter Mignolo (2008), se gesta como colectivo de reflexión a partir del encuentro organizado por él mismo junto con Arturo Escobar en Duke/Universidad de Carolina del Norte en el año 2003. El puntapié del mismo fue el debate acerca de las transformaciones necesarias en el proyecto de la “teoría crítica” de Horkheimer para incorporar las nociones de género, raza y naturaleza y, en especial, la cuestión de la modernidad/colonialidad y descolonialidad. Los debates allí introducidos continuaban las reflexiones de Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez y Nelson Maldonado Torres sobre la teoría crítica y los escritos de Frantz Fanon sobre la agencia de “los condenados de la tierra”. En el año 2005, organizado por Maldonado-Torres, tuvo lugar un segundo encuentro en Berkeley, en el cual se introduce la opción de-colonial como una ampliación del marco y los objetivos del proyecto

modernidad/colonialidad. Dicha opción se enmarca en una genealogía diferente respecto de la teoría postcolonial. Mientras ésta se localiza dentro de la corriente intelectual post-estructuralista, aquella encuentra su genealogía en la historia del pensamiento planetario de-colonial, el cual reconoce tres momentos: el primero se sitúa en las Américas, en el pensamiento indígena y el afro-caribeño en el siglo XVI y XVII; el segundo, en Asia y África del siglo XIX colonizadas por el imperio británico y francés; el tercer momento, en éstos mismos continentes, en las luchas de descolonización en el contexto de la Guerra Fría. El objetivo de esta opción es, por lo tanto, releer la Modernidad a partir del afuera constitutivo que su misma violencia colonial produce, buscando al interior de esta energía de descontento la apertura a posibilidades y verdades “otras” que la lógica racional moderna encubrió. De esta forma, pretende dar lugar a una nueva comunicación intercultural como base a la apertura de otra racionalidad.

Tal como se puede apreciar, la TAR y la opción de-colonial se ubican a sí mismas dentro de diferentes genealogías –la primera al interior de la modernidad y la segunda como su “exterioridad constitutiva”– y asumen diferentes objetivos. Sin embargo, considero posible (a la vez que fructífero) un cruce y diálogo entre ambas perspectivas debido a sus puntos en común:

- Ambas perspectivas comparten la necesidad de una relectura y redefinición de la modernidad.
- Esta relectura se constituye a partir de una crítica política-epistémica a la ontología dualista, la cual opone: sujeto-objeto, mente-cuerpo, teoría-praxis, naturaleza-cultura, etc.
- A partir de dicha crítica, ambas perspectivas defienden un pluralismo ontológico.
- Esto las conduce a repensar los modos que adquirió la crítica moderna y, de forma contigua, los modos de emancipación posibles en la actualidad.
- La crítica al dualismo teoría/praxis las lleva a reflexionar sobre la relación entre las prácticas de conocimiento académico y las políticas de representación, a la vez que a darle un valor fundamental a la producción de teoría de los actores sociales.

Considero que la puesta en diálogo y tensión entre ambas perspectivas podrá permitirnos repensar la práctica de las ciencias sociales en general y de la etnografía en particular, en especial lo que refiere a la base ontológica subyacente. Es por ello que en cada dimensión problemática expuesta se abordará dicha cuestión.

2. Modernidad: crisis ontológica

Una palabra que resuena en la sociedad actual es la de crisis, pasados más de treinta años del fin de la guerra fría y del comienzo de lo que pretendía ser el triunfo final del mundo occidental y liberal, las amenazas producto del terrorismo internacional, de las desigualdades sociales, de las crisis económicas, del calentamiento global, de las pandemias, etc. no cesan. Y, lo que parece más preocupante, las respuestas locales y globales frente a estos diversos problemas no hacen más que reproducirlos en forma ampliada. ¿Qué es lo que estaría fallando? Para algunos –los más optimistas– serían los mecanismos institucionales y, por lo tanto, el camino correcto sería su fortalecimiento a través de una profundización democrática (entendida ésta de formas diversas). Para otros –los menos optimistas– las crisis son funcionales a la acumulación capitalista de las elites y grupos económicos concentrados y por tanto no existe salida verdadera que no implique una emancipación social (sin embargo, las estrategias emancipatorias distan de estar claras). Para los últimos –los convencidos– la crisis se debe a la oposición de países y grupos sociales retrógrados que siguen negándose al avance imparable del frente modernizador occidental capitalista y, por lo tanto, de seguir así, es también indefectible el cumplimiento de la hipótesis de Huntington (1997) del “choque de civilizaciones” (la guerra y la violencia quedan más que justificada en esta posición).

Frente a este escenario, varios teóricos sociales, convencidos de que las crisis son inherentes al funcionamiento y la reproducción de las sociedades, intentaron dar cuenta de cómo éstas reconfiguran la misma modernidad. De ahí el surgimiento de diversas formas de adjetivación para explicar los cambios: modernidad reflexiva (Giddens 1997), líquida (Bauman 2002), sociedad del riesgo (Beck 2011), era de la información (Castells 2000), etc. Sin embargo, más allá de los diversos adjetivos y nominaciones, hay un marco de referencia que permanece incuestionado: el de la modernidad misma. Todas estas corrientes teóricas entienden que la ciencia moderna es la que nos brinda la posibilidad

de comprender las diversas crisis que atraviesa la Sociedad y la Naturaleza y, a su vez, la que nos aporta las herramientas técnicas para enfrentar los desafíos actuales.

2.1 Bruno Latour: la doble crisis de la constitución moderna

La perspectiva teórica de Bruno Latour va a embestir directamente esta última afirmación, ya que si hay un signo que marca la época actual es que la ciencia ya no puede defenderse ni siquiera a sí misma, a sus propios valores, por lo tanto: ¿cómo vamos a esperar de ella la solución a la crisis del mundo moderno? Ahora bien, tampoco se trata de descartarla. Al contrario, se trata de defenderla de la forma más racional posible, pues en ella encuentra la clave para comprender la modernidad misma. En la ciencia, y en su espacio concreto: el laboratorio y lo que allí sucede, localiza Latour el corazón de la modernidad, el lugar central para estudiar antropológicamente a los modernos.

Antes de profundizar esta última cuestión debemos responder a la pregunta anterior: ¿por qué actualmente la ciencia no puede defender los valores de la modernidad? Debido a lo que Latour denomina el “fin del paréntesis modernista” (2013:24) o la “crisis del imaginario moderno” (2007) –imaginario sustentado en los principios clásicos de la Revolución Francesa (*liberté, égalité et fraternité*) hacia el que nos llevaría el progreso científico– ejemplificada a partir de dos sucesos ocurridos en el año 1989: la crisis de los socialismos reales, que puso en jaque la gran alternativa política frente a la explotación del hombre por el hombre, y las conferencias sobre el estado global del planeta, las cuales mostraron los límites a la posibilidad de la conquista ilimitada de la naturaleza. Esta doble crisis eco-política pone a su vez en crisis el sistema de coordenadas de los modernos basado en el dualismo Naturaleza y Sociedad, como así también los binarismos a partir de los cuales se fundamentaba la misma objetividad científica: Ciencia y Política, Hechos y Valores. Urge entonces para Latour la necesidad, si queremos defender los valores de la modernidad, de reconocernos de otra forma en ella, de redefinir su sistema de coordenadas y de ofrecer una definición alternativa que haga hincapié en los dos conjuntos de prácticas que caracterizan a los modernos (y no sólo, como hasta ahora, en uno de ellos):

El primer conjunto de prácticas crea, por “traducción”, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura.

El segundo, por “purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro. (...) El primer conjunto corresponde a lo que llamé redes, el segundo a lo que llamé crítica (Latour, 2007:28).

Según Latour, la reseña que los modernos hicieron de sí mismos no da cuenta del trabajo de traducción. La paradoja radica en que fue la misma invisibilización de la producción de híbridos la que permitió su proliferación; mientras que “ellos” (los premodernos), dedicados a pensar los híbridos, la prohibieron (2007: 29). El juego argumentativo latouriano concluye en que si “nosotros” (modernos), aunque sin saberlo, somos productores de híbridos, ya no estamos tan separados de “ellos” (premodernos). La Gran División que señalaba una ruptura temporal comienza a resquebrajarse y, consecuentemente, “nuestro pasado comienza a cambiar” (2007:29).

La modernidad es, para Latour (2007), producto de una triple invención que se dio de forma conjunta: es a la vez el nacimiento de la humanidad, los no humanos y un Dios tachado. Es esta triple creación, más su ocultamiento y tratamiento separado, lo que la define. Ya que, una vez creada la división entre el mundo social y el mundo natural, ésta pasó a tomarse como una distinción ontológica.

La Constitución Moderna, que Latour ejemplifica a partir de la controversia entre “sus padres fundadores”(Boyle y Hobbes), separó el “poder científico” del “poder político”. El primero de ellos estaría encargado de representar las cosas, mientras que el segundo se encargaría de representar a los sujetos. Lo que garantizaba esta posibilidad de representación es, en el caso de la naturaleza, su trascendencia: “no son los hombres los que hacen la naturaleza, ella existe desde siempre y siempre estuvo ya presente, lo único que hacemos nosotros es descubrir sus secretos” (2007:57); y, en el caso de la representación política, su inmanencia: “son los hombres y sólo los hombres los que construyen la sociedad y deciden con libertad acerca de su destino” (2007:57). Ahora bien, estas garantías en sí mismas, tomadas por separado, son contradictorias, ya que si la naturaleza es sólo trascendente se tornaría inaccesible, y si la sociedad fuera sólo inmanente, la estabilidad política sería imposible¹. Por lo tanto, según Latour, para entender estas garantías paradójicas y contradictorias en sí mismas, no hay que

¹ Tal como argumenta Donzelot (2007:57), lo social fue una “invención estratégica” en tanto racionalización de una práctica republicana insegura de su fundamento y su horizonte.

tomarlas por separado, sino como una invención conjunta, ya que estas juegan a la vez con la trascendencia y la inmanencia, sirviéndose una a otra como contrapeso. Pero lo que permite su eficacia es una tercera garantía que separa tanto el mundo social del natural, como el trabajo de purificación del de traducción. Esta es la construcción moderna que, a la vez que construye esta asimetría –la dualidad naturaleza/sociedad–, construye una cuarta garantía para evitar el restablecimiento de la simetría: el Dios tachado. Tachar este Dios no significa que el proceso de racionalización moderna –tan bien descrito por Weber– lo haya borrado del mapa, sino más bien que se lo ha dejado en estado de disponibilidad. De esta forma el juego de inmanencia/trascendencia es aplicado al mismo Dios,² que queda disponible en caso de conflicto entre el poder científico y el político.

Lo interesante de la propuesta de Latour es que permite revelar conjuntamente la enorme ventaja de los modernos y también su mayor debilidad. Respecto a la primera, los modernos pueden al interior del mismo argumento invertir sus principios sin apariencia de contradicción. La construcción argumentativa se convierte de ese modo en invencible. Respecto a la debilidad, los modernos al no ver la práctica de traducción que se da conjuntamente con la de purificación, al prohibirse pensar las contradicciones, se ven impedidos de pensarse a sí mismos. Si los “premodernos” se prohíben practicar lo que sus representaciones le permiten, los “modernos” no pueden representarse efectivamente sus propias prácticas, o sea, los híbridos que ellos también producen y que actualmente los desbordan.³ Visibilizar esta imposibilidad intramoderna será central para Latour a la hora de pensar alternativas políticas que permitan afrontar la doble crisis eco-política.

Esta doble crisis produce, a la vez, una crisis ontológica, debido a que resquebraja los dualismos constituyentes de la modernidad. Las consecuencias planetarias producidas por la proliferación de híbridos no pueden ser realmente puestas en escena para su tratamiento si éstos cuasi-objetos/sujetos no pueden ser efectivamente representados. La propuesta de Latour, por lo tanto, reside en invertir la construcción intelectual moderna para darles un hogar, una verdadera entidad a estos híbridos, lo

² Latour explica históricamente este juego producto de la mezcla del trabajo de la Reforma del siglo XVI con las revoluciones científicas y políticas del siglo XVII (Latour 2007).

³ La actual proliferación de la pandemia de coronavirus constituye un excelente ejemplo de “modernidad desbordada” por sus propios productos.

cual requiere un aplanamiento de la base ontológica moderna. Es decir, en vez de tomar como real las dualidades constitutivas y constituyentes de la modernidad, debemos dar cuenta de las performances que preceden a las entidades (sujeto-objeto, naturaleza-cultura, prácticas-representaciones, etc.). Este giro ontológico será fundamental, como mostraremos, al emprender la negociación política o, como la denominará Latour: la práctica diplomática. Según Mario Blaser (2013) esta propuesta rupturista de Latour es central, pero tiene un punto ciego al no dar cuenta del rol de la violencia en este acto performativo. De allí que, en este sentido, la opción de-colonial de Walter Mignolo puede complementar dicho punto ciego, al mostrar como la violencia es una dimensión inherente de la diferencia colonial.

2.2 La opción de-colonial y la violencia del “mito moderno”

Según la perspectiva de la opción de-colonial, si bien la modernidad como categoría se acuña en la Europa del siglo XVIII, ella fue la resultante de un conjunto de cambios que se sucedieron en la totalidad del mundo sometido al dominio europeo desde el siglo XV, en adelante (Quijano 1988). Tal como indica Mignolo (2008), la colonialidad es constitutiva de la modernidad, la cual contiene debajo de su retórica de salvación y progreso una lógica opresiva y condenatoria: la matriz colonial de poder. Estos autores rescatan el lugar fundamental de América en la producción de la modernidad. En especial, la profunda revolución en el imaginario europeo que produjo el descubrimiento de América Latina (Quijano 1988).

Resulta interesante como Blaser (2013), en su trabajo sobre los *yshiro* en el Chaco paraguayo, logra articular la perspectiva de Latour con el rol específico de la violencia producto de la diferencia colonial. Blaser, retomando la cuestión de los imaginarios, comprende a la modernidad como un estado del ser que se logra a partir de la puesta en escena de un “mito moderno” el cual se compone de tres hilos básicos. El primero es la separación entre naturaleza y cultura, en tanto principio generador de un conjunto de pares de opuestos en permanente expansión; el segundo es la temporalidad lineal unidireccional; y el tercero es la diferencia colonial entre modernos y no modernos (2013:24). Dicho mito constituye el relato que la modernidad se cuenta a sí misma como “pura, autogenerada y autocontenida” (2013:30). Tres imaginaciones constituyen para el autor el núcleo básico del relato de la modernidad: Indios,

Naturaleza y Progreso, las cuales están implícitas en la frase, escrita por John Locke: “En el principio todo el mundo era América”. En este imaginario los indios representan el pasado de la humanidad; la naturaleza es concebida como un recurso incompleto, sin voluntad, que el sujeto podía conocer con el fin de moldearla y usarla; y la noción de progreso constituía el mediador que permitía proyectar las propiedades de la naturaleza en los “otros” humanos (los indios), legitimando de esta forma su dominación (Blaser 2013:66-67).

A partir de su trabajo etnográfico, Blaser muestra que, a comienzos del siglo XIX, cuando el mito moderno estaba fuertemente institucionalizado política y epistemológicamente, los “modernos” pudieron establecer relaciones con los *yshiro*. Cualquier respuesta de estos que no se adecuaba al imaginario colonizante era considerada una “anomalía” a corregir mediante una pedagogía violenta que revirtiese la conducta del “indio” hacia su natural sumisión. De allí que Blaser concluye en una “coincidencia hegemónica” entre la violencia pedagógica y el imaginario constituyente de la modernidad “Indios”. Esta “coincidencia hegemónica” jugó un papel central en las primeras intervenciones desarrollistas del Estado destinadas a la integración de la población *yshiro* y constituyó el paradigma de las instituciones (estatales y no estatales) que se conformaron durante esos años en Paraguay: Patronato Nacional Indígena, Departamento de Asuntos Indígenas y la Asociación Indigenista del Paraguay.

La “coincidencia hegemónica” si bien permaneció estable durante décadas, comienza a desmoronarse a partir de 1970, en el contexto de las luchas anticoloniales que tuvieron lugar en el Tercer Mundo, la formación de una red internacional de defensores de los derechos humanos y las movilizaciones alimentadas por las preocupaciones medioambientales (Blaser 2013:100). En este contexto Blaser expone una mutación al interior del mito moderno, a partir de la constitución de nuevas imaginaciones: Pueblos Indígenas, Medioambiente y Riesgo. Al contrario que el núcleo imaginario anterior, aquí hay una reafirmación de la agencia de estas entidades, que dejan de ser objetos pasivos pasibles de ser moldeados por el avance de la civilización. Lo cual se manifiesta en nuevas prácticas gubernamentales y proyectos de desarrollo que ponen énfasis en la promoción de la “participación”, la “autonomía” y el reconocimiento de la “multiculturalidad”. ¿Se puede concluir aquí que este cambio de prácticas supone el final de la violencia? Según Blaser, esta mutación del mito moderno

genera en realidad formas más sutiles de coerción necesarias para seguir protegiendo la (corpo)realidad de la modernidad frente a las nuevas “anomalías” (2013:240), dicho de otra forma, para proteger el universo moderno de las manifestaciones del *pluriverso*.

Por lo tanto, mientras Latour ubica en la propia construcción argumentativa de la Constitución Moderna tanto su fortaleza, producto del balance entre sus garantías, como su debilidad, producto de la imposibilidad de los modernos de pensarse a sí mismos y de dar cuenta de sus propias prácticas productora de híbridos; Blaser, retomando la opción de-colonial, pondrá énfasis en la mutación de los imaginarios que sostienen el mito moderno –basado en la dualidad entre realidad-representación– frente a las “anomalías” que provienen no de las propias prácticas de los modernos sino de los otros mundos/realidades, de los *pluriversos* que el mito moderno no logra contener.

Aquí el papel que cumple la violencia es central, según Blaser y la opción de-colonial, para sostener los imaginarios modernos que, a pesar de resignificarse, a partir de reconocer el multiculturalismo global y las múltiples representaciones del mundo, necesita sostener la existencia de una única realidad. Esta violencia, producto de la diferencia colonial, es tanto política como epistemológica, en tanto reconoce un único régimen de verdad como legítimo. El problema radica justamente en la invisibilización de esta violencia que se postula a sí misma como democrática producto de su apertura cultural. Es por ello que según Blaser es necesario superar el marco de los estudios culturales (que conciben a la cultura como estructura simbólica) y que no solo no pueden dar cuenta de esta violencia, sino que también coadyuvan a su realización. Dicha superación es realizable mediante un *giro ontológico* que comprenda a la cultura como diferencia radical, y que así pueda visibilizar dichos conflictos culturales no como disputas en torno a la representación de una única realidad, sino como conflictos ontológicos, conflictos entre distintos universos. De esa forma, la lucha de los *yshiro* muestra la activación política de “ontologías otras” que desafían el universo moderno y su sistema de dualidades.

Llegado a este punto una cuestión se impone: la relación entre el trabajo académico con el régimen de verdad moderno ¿cómo impacta esta relación en la producción de conocimiento? y en especial, ¿qué consecuencias genera en las formas

en que concebimos tanto la implicación del investigador con la población estudiada como la posibilidad de pensamiento crítico?

3. Conocimiento: giro ontológico

Los diagnósticos analizados exponen el resquebrajamiento de la “Constitución Moderna” tanto por la multiplicación de híbridos (Latour) como por la impotencia de los nuevos imaginarios para contener en su seno las anomalías producto de las manifestaciones del *pluriverso* (Blaser). Esta situación nos conduce a reflexionar sobre la producción científica del conocimiento, en especial desde las ciencias sociales: ¿en qué consiste una explicación social? ¿Cuál es la función de dicho conocimiento? ¿Cuál es el valor y los efectos del conocimiento crítico? ¿Para quién generamos conocimiento y a partir de qué compromisos ontológicos? y, fundamentalmente, ¿desde dónde y cómo podemos generar un conocimiento que permita captar –sin subordinar– las *prácticas de traducción* y las diversas manifestaciones del *pluriverso*?

Tal como lo apunté en la introducción, la TAR y la opción de-colonial comparten una perspectiva acerca de la producción del conocimiento rupturista respecto a la dualidad moderna que separa tanto la teoría de la praxis como la ciencia de la política. Ello las conduce a reflexionar sobre los efectos y consecuencias prácticas del saber producido desde la academia, a la vez que valorar y ser sensibles a la propia producción de conocimiento de los actores sociales.

Es en ese sentido que Mignolo (2008) describe a la opción de-colonial como una opción en las dos esferas del pensar y del hacer.

La opción de-colonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la “ciencia” y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades. (2008:247).

No presuponer de antemano el objeto ni la realidad a estudiar también constituye uno de los postulados básicos de la TAR –y punto de partida de su crítica a lo que denominará “la sociología de lo social”–. Así, ambas perspectivas se vuelcan, al decir de Mignolo (2008) al enunciante y no al enunciado. Esta postura, veremos, tiene sus consecuencias respecto a la forma de concebir la explicación científica misma: ¿qué

hacen las ciencias sociales si su objetivo ya no es –en el sentido hegemónico del término– explicar “desde” lo social? ¿Cómo constituir el conocimiento crítico entonces?

Las consecuencias de la dualidad moderna entre teoría/praxis y ciencia/política se le presentaron a Blaser (2013) al comienzo de su trabajo etnográfico en tanto dilemas políticos y epistemológicos que él mismo tuvo que enfrentar en su rol (¿doble?) de sujeto “investigador” y sujeto “comprometido” con la población que estudiaba. El problema apareció en un principio como una suerte de división en la propia práctica antropológica. Por un lado, su trabajo con la población *yshiro*, quienes le demandaban al antropólogo “resultados prácticos y concretos” que beneficien a su comunidad y, por el otro, el trabajo académico mismo, que demandaba la producción de explicaciones científicas sobre dicha población. Blaser vislumbró aquí la primera asimetría: mientras él tenía la posibilidad –en principio– de encarnar este doble compromiso, de producir explicaciones científicas para la academia y de ejercer una antropología aplicada en la población *yshiro*, ellos no la tenían. De hecho, las explicaciones producidas para la academia resultaban difíciles de compartir con los *yshiro*, ya que “ellos” comprendían y explicaban de otra forma lo que les sucedía. Blaser, en lugar de entender esta situación como producto de una falsa conciencia de los “nativos”, que les impedía comprender por ejemplo las condiciones materiales y simbólicas en la que estaban envueltos, comenzó a deducir esta diferencia en las explicaciones como producto de la diferencia colonial. Esto lo condujo a pensar a la producción de conocimiento académico como una práctica arraigada en compromisos ontológicos modernos, que implican una asimetría en la producción de explicaciones y una jerarquía de conocimiento. Blaser se pregunta “¿cómo podría producir conocimiento que contribuyera al proyecto *yshiro*, en vez de erosionarlo sin darme cuenta?” (2013:10), si producir conocimiento consiste en explicar y cuando explicamos terminamos forzando la multiplicidad de lo real a encajar en categorías y, de esta forma también, subordinando a las “ontologías otras”, ¿cómo practicar el conocimiento de una forma que, en vez de reproducir asimetrías, articule las diferencias de manera simétrica? ¿Cómo encarar la diferencia radical?

En el caso de Latour, su búsqueda no radica en conocer “las ontologías otras” en los “premodernos”, sino más bien en dar cuenta de esta otra ontología en la práctica misma de los modernos. En otras palabras, en registrar la *no modernidad* práctica de la Constitución Moderna, dar cuenta de la producción y multiplicación de híbridos que los

modernos se prohíben pensar, y darles un lugar, una filosofía, una ontología, en otras palabras: reescribir la Constitución.

¿En qué sentido los modernos se prohíben pensar la producción y proliferación de híbridos? Latour identifica en la historia del conocimiento moderno –en las “grandes filosofías”– tres estrategias tendientes a absorber los híbridos o cuasi-objetos. En primer lugar, la separación entre el polo de la naturaleza y el de la sociedad o el sujeto (las primeras grandes filosofías que reciben su formulación canónica con Kant y Hegel); en segundo lugar, la autonomización del lenguaje o del sentido (semiótica y “giro lingüístico”); y, en tercer lugar, la deconstrucción de la metafísica occidental (a partir de Heidegger). Estos repertorios filosóficos redundan en tres tipos de crítica: naturalización, sociologización y la deconstrucción. Sin embargo, si bien cada una de estas formas de la crítica es poderosa en sí misma resulta imposible combinarlas entre sí y, por lo tanto, ninguna, por sí misma, puede dar cuenta de hechos y objetos que son a la vez reales, narrados y colectivos.

El agujero de ozono es demasiado social y demasiado narrado para ser realmente natural; la estrategia de las firmas y de los jefes de Estado, demasiado llenas de reacciones químicas para ser reducida al poder y al interés; el discurso de la ecosfera demasiado real y demasiado social para reducirse a efectos de sentido (Latour 2007:22)

La cuestión, entonces, es cómo generar explicaciones que integren a los híbridos a la vez que den cuenta del trabajo de purificación. O sea, cómo integrar en una explicación las dos dimensiones de la práctica de los modernos.

La explicación moderna parte de los extremos: naturaleza y sociedad/sujeto, los cuales no requieren explicación, sino que justamente son estas entidades las que funcionan como factor explicativo. En el medio, los objetos híbridos carecen de dignidad ontológica, de competencia, puesto que su función es sólo intermediaria respecto a los extremos: “No hacen más que transportar, vehiculizar, desplazar la potencia de los dos únicos seres reales, naturaleza y sociedad” (2007:120). Latour va a proponer devolverles esta dignidad, al concebirlo no como *intermediarios*, sino como *mediadores*: “actores dotados de la capacidad de traducir lo que transportan, de redefinirlo, de red desplegarlo, y también de traicionarlo” (2007:121). Partir del “Imperio del medio” e ir desde allí a los extremos (naturaleza y sociedad/sujetos) como resultado final, aquello que debe ser

explicado. Esto exige, por lo tanto, ser simétricos, romper con el dualismo naturaleza/sociedad como entidades trascendentes, y dar cuenta de su inmanencia, de su producción conjunta producto del trabajo de los cuasi-objetos y cuasi-sujetos que son los que realizan el trabajo de mediación y de traducción al interior de la red.

¿Cuáles son las consecuencias de esta inversión de la explicación moderna para las ciencias sociales? ¿Qué queda para estas ciencias cuando lo social ya no sirve como factor explicativo? Queda, justamente, la posibilidad de su explicación. La crítica latouriana a la ontología moderna implica una redefinición de lo social que requiere dejar de concebir la existencia de una entidad trascendente, de un dominio específico de la realidad, que puede ser utilizado como un tipo de causalidad para explicar los aspectos residuales que otros dominios (psicología, derecho, economía, etc.) no pueden manejar completamente (Latour 2008:17). Al contrario, es lo social mismo lo que debe ser explicado a partir de la red que articula y asocia elementos heterogéneos que en sí mismos no son sociales. Lo social pasa a ser entendido como asociación, como un movimiento de reasociación y reensamblado. La sociología es así redefinida como una *a-sociología*, una ciencia del rastreo de las asociaciones a partir del seguimiento de las controversias de los actantes. Lo cual significa una segunda consecuencia para las ciencias sociales, puesto que ya no se reduce el estudio a la acción de actores humanos predefinidos, sino a toda la gama de *actantes* (actores sin previa figuración) humanos y no humanos, o sea, a todo lo que tenga capacidad de acción, de generar efectos sobre otra entidad, de traducir, en fin, de convertirse en mediador al interior de la red.⁴

¿Cuáles son las consecuencias para la antropología y para la práctica etnográfica? La propuesta de Latour implica una crítica a las dos vertientes del pensamiento moderno, por un lado el universalismo particularista para el cual solo una concepción cultural (o sea, la moderna y occidental) posee un acceso privilegiado a la naturaleza, mientras que a las otras se las reduce a concepciones mágicas, religiosas, bárbaras, etc.; cómo así también al relativismo cultural, para el cual la naturaleza está presente (y es definida por la ciencia occidental) y las diferentes culturas son reducidas a meros puntos de vista acerca de la realidad. A diferencia de estas concepciones, el principio de simetría

⁴ Vale aclarar que la red no es algo que existe como tal, sino que es un concepto, una herramienta teórica para ayudar a describir de una forma tal que permita desplegar una gama de actores como mediadores, que permita captar el flujo de traducciones, los rastros que dejan los agentes en movimiento.

generalizada, que Latour toma de Bloor, requiere situarse en el “punto de bifurcación” desde el cual se puedan seguir las controversias que caracterizan a los procesos de composición de las entidades que luego aparecen como opuestas, o sea, ver cómo se compone conjuntamente la cultura y la naturaleza. Latour va a encontrar dicho punto en los laboratorios “modernos”, así como el etnógrafo de las sociedades “no modernas” puede encontrarlo, por ejemplo, en las prácticas de los chamanes. Lo esencial es no partir del concepto de cultura –como así tampoco del de “sociedad”– pues esta noción procede justamente de la puesta en paréntesis de la naturaleza: “así como no hay una naturaleza universal, tampoco hay culturas diferentes o universales. Sólo hay naturalezas-culturas y son ellas las que ofrecen la única base de comparación posible”. (Latour 2007:153)

El resultado de la perspectiva de Latour es que al trascender el relativismo cultural termina concibiendo a la Modernidad misma como una ontología más. Blaser retoma esta perspectiva para replantear la forma en que se construye conocimiento antropológico. La práctica de conocimiento académico, asentada –aunque sin explicitarlo– en el mito moderno, concibe al conocimiento científico como una traducción equivalente de una realidad que está allí afuera. Por lo tanto, la antropología moderna se pensó capaz de traducir las representaciones de los “otros” que estudia para, de esa forma, producir explicaciones acerca de “su realidad”. Sin embargo, como muestra Blaser, esta práctica asimétrica de conocimiento termina reproduciendo las asimetrías reales, la dominación hacia los sujetos que estudia, ya que es una traducción que tiende a forzar a unas ontologías a encajar en otras, reforzando el universo más que desplegando *pluriversos*, gestionando las diferencias más que produciendo su apertura.

¿Cómo salir de esta traducción unidireccional que plantea la lógica de la producción de conocimiento moderno? Según Blaser, hay que dejar de traducir para la academia las representaciones que los *yshiro* se hacen del mundo/realidad, para pasar a escenificar la puesta de ese mundo/realidad en el marco de una globalización comprendida a partir de la multiplicación de los conflictos ontológicos. El antropólogo se implica de esta forma en la promoción de mundos y conocimientos otros, en performar el *pluriverso*. Es aquí donde adquiere importancia la narración de relatos como forma de practicar el conocimiento. A diferencia de la distancia objetiva necesaria en el régimen de verdad moderno, el relato implica enredarse uno mismo en la realidad

que narra y a la vez enredar al lector/público. Sumergirse en la red de relaciones que constituyen el mundo/realidad los *yshiro*: su *yrmo*. Conocer pasa a ser una práctica de relatar y relacionar, de poner en escena diferentes tipos de mundos, de no negar sino implicarse en el acto performativo que conlleva toda producción de conocimiento. Tal como postula Mignolo, el pensar es siempre una contrapartida del hacer. Así también, para Latour “explicar” no consiste en una hazaña cognitiva misteriosa, sino en un emprendimiento de construcción del mundo muy práctico, que consiste en relacionar entidades con otras entidades (Latour 2008:51). El informe académico dibuja el trazado de una red, la cual no concluye ahí, sino que él mismo se sumerge en ella. De esta forma se rompe con el dualismo entre ciencia/política, entre cuestiones de hecho/cuestiones de interés y la producción de conocimiento pasa a participar de forma activa en la composición de mundo/s, la pregunta es ¿Qué mundo queremos componer y cómo?

4. Política: pluralismo ontológico

Tal como analizamos en los anteriores apartados, las lecturas que la opción de-colonial y la perspectiva “no moderna” producen sobre la modernidad tienen consecuencias no sólo en el plano del conocimiento, sino también en las formas de concebir la política. En primer lugar, ya hemos visto cómo dichas perspectivas resaltan la continuidad entre el pensamiento y la acción, rechazando el clásico dualismo entre teoría y praxis. Por otro lado, ambas se enfrentan a la dificultosa tarea de elaborar un pensamiento político asentado ya no sobre un universo común, sino más bien sobre la base de un pluralismo ontológico que deriva en un reconocimiento de la coexistencia de una multiplicidad de verdades/mundos. La cuestión que quiero ahora abordar es, una vez redefinida la modernidad ¿cómo entender la política sin una base ontológica común? y ¿de qué forma busca cada una componer lo colectivo, a partir de qué diálogos y de qué negociaciones?

Tanto Latour como Mignolo van a enfatizar la importancia del diálogo y la negociación de valores como base para una recomposición del mundo común, pero mientras el primero va a encontrar esta posibilidad al interior de la “Constitución Moderna”, de sus valores y sus prácticas (tanto las de purificación que ella explicita como las de traducción que oculta), el segundo se va a centrar en aquellos relatos –del pasado y actuales– que ponen de manifiesto la *pluri-versidad* de-colonial, frente a la *uni-*

versidad imperial (Mignolo 2008:255). La reorganización de la episteme-política no puede plantearse para Mignolo al interior de las reglas del juego de los macrorrelatos modernos, ni los de la teología cristiana, ni los de la ego-logía liberal o socialista-marxista. Es necesario para este autor rescatar aquellas experiencias de pensamiento fronterizo que se encuentran, tanto en los primeros virreinos hispanicos del siglo XVI, como en gobiernos nacionales y populares de América Latina, por ejemplo, el de Evo Morales en Bolivia, los movimientos sociales como el zapastismo en México y los sin tierra de Brasil y en los diversos foros como el Foro Social Mundial. Los pensamientos fronterizos surgen como una especie de exterioridad situada al interior de los espacios coloniales, esta situación espacial singular les permite agrietar la supuesta totalidad de la gnosis occidental y generar las posibilidades de apertura hacia otras cosmologías provenientes de tradiciones y memorias (lenguas indígenas, experiencias de la esclavitud, etc.) silenciadas y colonizadas por Occidente.

La recomposición del mundo común en, como dicen los zapatistas, “un mundo donde quepan muchos mundos” requiere para la opción de-colonial reorganizar las categorías del pensamiento moderno en un diálogo conflictivo con las cosmologías otras. De esta forma, así como Waman Puma a principios del siglo XVII no se opone al cristianismo, sino que, al contrario, argumenta a partir de él, pero provocando, al interior del mismo juego argumentativo, desplazamientos que le permiten rearticarlo con los principios indígenas del “buen vivir”, esto también se visualiza en los argumentos democráticos de gobiernos recientes como el de Evo Morales en Bolivia. Lo importante para Mignolo es no entrar en una oposición enmarcada en las mismas reglas de juego (por ejemplo, la oposición de izquierda y derecha), sino abrir la posibilidad de desplazarlas, de mantener la diferencia irreductible sin caer tampoco en la conformación de “nuevas esencias puras y auténticas”. De esta forma se podrá dar paso a una comunicación intercultural que constituya la base para la conformación de otra racionalidad.

En el caso de Latour, la cuestión de la política se abre a partir de su reflexión sobre la modernidad y su crítica a la noción de sociedad. Ya analizamos –en el primer apartado– la centralidad del debate entre Hobbes y Boyle, el cual resultó en la constitución definitiva de lo que le corresponde a la Ciencia –la representación de los no-humanos– y lo que le corresponde a la Política –la representación de los humanos–.

El Leviatán es la figura del mito hobbesiano que vino a resolver el problema imposible de la representación mediante la fusión de la multiplicidad inmanente en una unidad virtual, total y trascendente. Para Latour, las ciencias sociales, producto de su compromiso originario con el proyecto modernizador puesto en marcha en el siglo XIX, tendieron a confundir este problema de la representación política con el de la composición de lo colectivo. El concepto de Sociedad se constituyó de esta manera en un atajo al problema político, en un ensamblado prematuro (al igual que su par Naturaleza) que terminó bloqueando la compleja tarea que supone “reensamblar lo social”.

En la actualidad, para Latour, debido a la proliferación de los híbridos, el proyecto modernizador se ha puesto en cuestión y el concepto de Sociedad (entendido a la manera de la “sociología de lo social”) impide el trabajo necesario de recolección de las nuevas entidades y bloquea la subsiguiente pregunta: *¿podemos vivir juntos?* (2008:354). En síntesis, para esta perspectiva, si existe la sociedad no hay política posible (2008:349). Pero tal como muestra la TAR, las ciencias sociales no solo tienen la tarea de desplegar las asociaciones, sino también deben abordar la cuestión ontológica de la unidad de este mundo común. El problema de “la sociología de lo social” para Latour fue que quiso resolver los dos problemas al mismo tiempo.

En la obra *Investigación sobre los Modos de Existencia* (2013), Latour se encarga de la segunda tarea. Luego de desplegar los híbridos, y de mostrar la práctica de traducción invisibilizada en la Constitución moderna (anteriores obras e investigaciones), el autor realiza un “giro diplomático” para dar una visión positiva y emprender así el trabajo de negociar una nueva constitución. De esta forma concentra su atención en los conflictos de interpretación producto de los diversos valores de verdad que están en el interior de las sociedades modernas. Según él, en estas sociedades la experiencia de cada uno de estos valores se distingue de su “reseña institucional”. Una nueva Constitución, por lo tanto, requiere negociar esos valores al interior de nuevas instituciones. Sin esta negociación al interior de la modernidad no va a haber oportunidad de ir hacia los otros no modernos. Pues la proliferación de híbridos y la crisis ecológica y política resultante, ponen en crisis la metafísica moderna a partir de la cual los valores que sostuvimos ya no se pueden defender. Los valores modernos no pueden resistir los ataques, por lo tanto, urge ofrecer una visión diferente de estos y

dar más lugar a otros valores que no tenían un lugar en la Constitución moderna: “Si se trata de ecologizar y no ya de modernizar, probablemente sea posible hacer cohabitar una mayor cantidad de valores en un ecosistema cada vez más rico”. (Latour 2013:27)

Renegociar el “nosotros” es el paso previo necesario para vincularnos con los otros. Lo cual supone poder apreciar la pluralidad de valores, de modos de existencia, al interior de la misma modernidad. Ir hacia un pluralismo ontológico implica ir de la Economía y de la Sociedad a la ecología, lo cual provoca costos de nuevo tipo:

Todas las debilidades de los diálogos abortados sobre la diversidad de culturas, sobre la pluralidad de los mundos, sobre la composición futura de un mundo común, sobre los universales que habría que extender es porque nadie paga el precio ontológico de su apertura de espíritu. Palabras diferentes, una única realidad. Pluralismo de las representaciones, el monismo del ser, consecuencia inutilidad de la diplomacia y retorno a la violencia (2013:35).

Estas mismas dificultades son las que señala Blaser en su crítica a varios relatos rupturistas –entre ellos, el del multiculturalismo presente en el Foro Social Mundial–, los cuales, según sus palabras, no llegan a performar plenamente lo que enuncian como programa de acción (Blaser 2013:39). La apuesta política de este autor es lo que denomina “diálogo fronterizo” el cual, si bien se basa en la noción antes desarrollada de Mignolo de “pensamiento fronterizo”, más que buscarlos en relatos que ya se encuentran en la frontera, busca que dicho pensamiento florezca entre quienes se ubican del lado moderno de la misma. El vehículo para aproximarse a ese diálogo es lo que Blaser denominará como “ontología política” –y en posteriores artículos retomando el concepto de Stengers (2014) denominará como “cosmopolítica” (Blaser 2016)– un campo de estudios centrado tanto en las negociaciones que dan existencia a las entidades y que constituyen una ontología particular, como en los conflictos que surgen entre los diferentes mundos u ontologías.

De esta forma, tanto la perspectiva de Latour, como la de Mignolo y la articulación realizada por Blaser, a pesar de sus diferencias, dan cuenta de una noción amplia de política basada en la multiplicidad y el pluralismo ontológico como única vía para abordar los diversos conflictos modernos y como única forma viable de (co)existencia.

5. Conclusión

En el recorrido hasta aquí realizado pudimos visualizar las consecuencias que las lecturas de la modernidad de Latour y Mignolo producen tanto en la forma de concebir el conocimiento como la política. Las tres dimensiones analizadas se encuentran atravesadas fundamentalmente sobre la base de una crítica ontológica que pone en crisis los dualismos constituyentes de la modernidad y todas las alternativas epistémicas y políticas fundamentadas en ellos. Ahora bien, mientras el primer autor centra sus investigaciones al interior de la modernidad misma, indagando los propios límites internos, producto de lo que su propia Constitución invisibiliza, y buscando una “salida diplomática” que a la vez que conserve el potencial moderno (los valores de la objetividad, de una sociedad libre y la capacidad de extender su red) rechace lo que bloquea su propia reflexividad (la asimetría, la invisibilización de las prácticas de mediación y la “Gran División” exterior); Mignolo y Quijano comprenderán el estudio de la modernidad sólo en relación con su contraparte: la colonialidad. La salida no radicará en una esencialización de “los otros” sino en la posibilidad de una comunicación intercultural tal como se muestra posible en ciertos pensadores y movimientos sociales “de frontera”.

Resta analizar una cuestión que dejaré abierta a futuros trabajos, un interrogante que, dependiendo de su respuesta, podría considerarse un límite a la posibilidad de articulación entre las dos perspectivas analizadas. Me refiero fundamentalmente a la triple cuestión de lo universal, la racionalidad y el poder. ¿En qué sentido la opción de-colonial y la TAR consideran la cuestión de lo universal y qué consecuencias produce frente a la idea de la racionalidad y el poder? Me atrevo a sugerir que dicho punto marca la diferencia crucial entre ambos enfoques, una diferencia que también es ontológica.

La opción de-colonial, si bien es crítica frente a la teoría postcolonial – ya que no pretende basarse en autores occidentales postestructuralistas, sino buscar una genealogía en los pensadores de frontera–, no logra despegarse en el fondo del postestructuralismo en tanto busca, partiendo de la diferencia entre modernidad/colonialidad, que se abra la diferencia radical, lo impensable en el marco de esa estructura (o “lo real” en términos lacanianos), lo de-colonial, y que a partir de esa diferencia se pueda dar lugar a la creación (en el marco de la tensión y el conflicto) de una nueva racionalidad que pueda pretender universalidad. Quijano en ese sentido

considera que lo que malogró las promesas liberadoras de la modernidad fue la “instrumentalización de la razón”, cito *in extenso* la cita que Mignolo hace de Quijano:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de la totalidad del conocimiento. Lejos de esto, es necesario *desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres*. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (Quijano, 1992. Citado en Mignolo 2008:250-251).

Podemos ver aquí una idea de racionalidad y poder que se basa en una idea de universalidad/totalidad. Para Quijano y Mignolo el problema no está en la razón moderna en sí misma sino en su vínculo espurio con el poder colonial, poder que se visualiza como violencia epistémica y política impuesta por Occidente. Entonces, según ellos, hay que ser críticos a esta violencia en tanto ejercicio del poder, para pasar a reconocer la multiplicidad de universos (pluriversos) y luego construir una racionalidad “otra”, a partir de una nueva comunicación inter-cultural que pueda pretender alguna universalidad (Mignolo 2008:253).

Latour, quien fuera criticado por Blaser y Yehia por no dar cuenta de la violencia, en realidad se coloca en otra posición: la no moderna, y por lo tanto simétrica. No es que no visualiza el poder, sino que lo entiende al interior de la red de mediadores. El poder deja de estar en un lugar trascendente y es colocado en la madeja de vínculos y flujos que trazan el entramado de la red. La idea de la universalidad/totalidad queda entonces al interior de la misma, la cual tiene capacidad de extenderse, agrandar su escala pero que siempre deja espacios vacíos. La propuesta de una ontología plana es la invitación que hace Latour a los modernos –en tanto ontología regional entre otras ontologías– para no buscar la razón y el poder como totalidades trascendentes. La crítica a la colonialidad del poder desde esta perspectiva más que basarse en una distancia crítica que permita visualizar el poder ejercido por Occidente frente a los “otros”, tendría que dar cuenta primero de como los modernos pudieron extender su red a partir

de la división humanos-no humanos, y a partir de una proximidad crítica visualizar como fueron desplegándose hasta llegar a la “segunda Gran División” que marcó su diferencia y relación con los “no modernos”. La pregunta acerca de qué hizo tan poderosos a los modernos –así con la pregunta acerca de por qué su poder se encuentra hoy en crisis– se debe dar, en esta perspectiva, al interior de la Constitución moderna misma. Latour más que colocarnos en el horizonte del diálogo inter-cultural, vuelve un paso más atrás, a la necesidad de un diálogo intra-moderno serio (y por lo tanto simétrico), paso previo a todo diálogo con los “otros”. Es más, paso que si se da correctamente transformaría completamente nuestra idea de quienes somos “nosotros” y por lo tanto a qué “otros” buscamos.

6. Referencias

- Bauman, Z. 2002. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck U. 2011. Teoría de la sociedad de riesgo. En Giddens A., Bauman Z., Luhmann N., Beck U. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Blaser, M. 2013. *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- . 2016. “Is another cosmopolitics possible?”, en *Cultural Anthropology*, 31(4), pp. 545-570.
- Donzelot, J. 2007. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Callén, B; Domènech, M; López, D; Rodríguez, I; Sánchez-Criado, T. y Tirado, F. 2011. Diásporas y transiciones en la Teoría del Actor-Red. *Athenea Digital*, 11(1), 3-13. Recuperado de: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/852>
- Castells, M. 2000. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I La Sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.
- Corcuff, P. 2013. *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

- Escobar, A. 2012. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Wale 'keru Revista de investigación en cultura y desarrollo*. N° 2, Recuperado de: <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Giddens A. 1997. Vivir en una sociedad postradicional. En Beck U., Giddens A. y Lash S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza editorial.
- Huntington, S. P. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- . 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- . 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Mignolo, W. 2008. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa* N° 8, pp. 243-281. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf>
- Quijano, A. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política ediciones.
- . 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, VI (2), pp. 342-386. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Stengers, I. 2014. "La propuesta cosmopolítica", en *Revista Pléyade*, N° 14, pp.17-41
- Yehia, E. 2007. 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*. Bogotá - Colombia, N° 6, pp. 85-114, enero-junio 2007. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a05.pdf>