



BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 3

CTX 102 INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA

Kozlarek, Oliver. “Los retos para una teoría social crítica. Hacia una “crítica poscolonial reconstructiva””. Sociológica, n. 92 (2017): 41-68. Acceso el 17 de diciembre de 2020.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v32n92/2007-8358-soc-32-92-00041.pdf>

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Los retos para una teoría social crítica. Hacia una “crítica poscolonial reconstructiva”

Challenges for a Critical Social Theory.
Toward a “Reconstructivist Post-colonial Critique”

*Oliver Kozlarek**

RESUMEN

El artículo parte de la presuposición de que ha habido un cambio importante en la imagen que la teoría social presenta de la sociedad después de 1989: 1. Las teorías sociales actuales proyectan la imagen de sociedades que, a pesar de sus dinámicas internas, ya no esperan cambios importantes; 2. De acuerdo con las teorías sociales actuales nuestras sociedades están fuertemente fragmentadas; y 3. Se encuentran en un proceso acelerado de desinstitucionalización. Estas tendencias son discutidas respecto de sus implicaciones para las teorías sociales críticas; se cuestiona, sobre todo, a la crítica poscolonial. El autor propone distinguir dos vertientes: la crítica poscolonial deconstructiva y la crítica poscolonial reconstructiva; se sugiere que ésta última pudiese rescatar del pensamiento latinoamericano proyectos para transformaciones sociales, políticas y culturales comprometidos con sociedades más justas en las que las personas experimenten mayor autonomía.

PALABRAS CLAVE: teoría poscolonial, teoría crítica, teorías de la dependencia, experiencia, reconstrucción.

ABSTRACT

This article's starting point is the supposition that an important change has taken place in the image of society presented by social theory after 1989. First, current social theories present an image of societies that, despite their internal dynamics, no longer expect important changes. Secondly, these theories consider our societies severely fragmented, and thirdly, that they are going through an accelerating process of de-institutionalization. The author discusses these trends in terms of their implications for critical social theories, questioning, above all, post-colonial criticism. He proposes distinguishing between two currents: post-colonial de-constructivist criticism and post-colonial re-constructivist criticism. He suggests that the latter could cull from Latin American thought projects for social, political, and cultural transformations committed to more fair societies where people would have greater autonomy.

KEY WORDS: post-colonial theory, critical theory, dependence theories, experience, reconstruction

* Profesor e investigador en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán. Correo electrónico: okozlarek12@gmail.com



Ha habido un “giro”¹ importante en los discursos y las teorías de las ciencias sociales. Este cambio no se puede entender correctamente si nos atenemos sólo a transformaciones intra-académicas; es importante verlo en un contexto histórico más amplio.

El impulso histórico que ha provocado las transformaciones a las que aquí me refiero es el conjunto de acontecimientos que se relaciona con el año de 1989 y al cual nos referimos comúnmente como la “caída del muro de Berlín”, el levantamiento de la “Cortina de hierro” o el “fin del socialismo real-existente”.² Sospecho que el impacto que estos eventos han tenido en el pensamiento político y social todavía no se ha contemplado con el detenimiento necesario.

¹ Uso aquí el concepto del “giro” tal como lo explica Doris Bachmann-Medick: “Aunque los cambios de dirección de ninguna manera carecen de precisión respecto de su génesis, ni mucho menos de determinación por cuanto de su efecto, de todos modos, los ‘giros’ dentro del ámbito actual de las investigaciones en las ciencias culturales no presentan irreversibilidad. En ningún caso se trata de vueltas en U completas y generales de una disciplina entera, sino más bien de la formación y el perfilado de ciertos giros y enfoques nuevos que a una disciplina o investigación les permiten hacerse aptos para conectarse interdisciplinariamente. A lo que se llega es al pluralismo metodológico, a transgresiones de fronteras, a adopciones eclécticas de métodos, mas no a la formación de un paradigma que remplace totalmente a otro anterior” (Backmann-Medick, 2006: 17-18).

² El tema ha sido analizado también en un libro reciente: *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, de Razmig Keucheyan. Ahora bien, también encontramos evidencia de estas transformaciones en algunos autores que las acompañaron con sus escritos. Un ejemplo de un autor que reflexiona claramente sobre el impacto de estas transformaciones sobre su pensamiento, así como sobre el pensamiento crítico en términos generales ha sido Bolívar Echeverría (1995).

En este trabajo quisiera adelantar algunas reflexiones en torno a las consecuencias de estos acontecimientos históricos para las “teorías sociales críticas”. Entiendo este término no en un sentido limitado a la así llamada “Escuela de Frankfurt”. Si bien ésta me parece aún hoy ejemplar como ejercicio autorreflexivo de la práctica de la crítica en y a través de diferentes actividades culturales, hay que ver que existen otras teorías críticas, entre ellas algunas que se distancian claramente de esta tradición de Frankfurt.

No obstante, creo que existen algunos aspectos que se espera que todas las teorías críticas debieran compartir. De acuerdo con mi definición habrá que mencionar, en primer lugar, un compromiso con algún tipo de emancipación. Esto presupone por lo menos tres aspectos: 1. Las teorías críticas deberían presuponer que las sociedades son esencialmente modificables; 2. Deben estar conscientes de que las sociedades actuales son principalmente comprensibles y de que las ciencias sociales pueden producir conocimiento que permite explicar sus dinámicas. 3. Finalmente, se debe aceptar que existen tendencias y dinámicas en el interior de las sociedades actuales que apuntan hacia los cambios y las transformaciones deseables, es decir, hacia condiciones de más autonomía y mayor justicia.

Ahora bien, creo que la teoría social después de 1989 en general, y las teorías críticas en particular, se han distanciado de estas presuposiciones. Son tres los aspectos que resaltan en la mayoría de sus expresiones:

1. “1989” no solamente significa desacreditar de manera decidida las ideas marxistas y con ellas las diversas utopías sociales y políticas socialistas, sino también aceptar que el “fin de la historia” –sugerido a principios de la década de 1990 por el politólogo estadounidense Francis Fukuyama– es una realidad.

En sociología esta tendencia se manifiesta en un distanciamiento sorprendente frente a las teorías del cambio so-

cial. Estas teorías no solamente encontraron una expresión en las ya mencionadas ideas marxistas, sino también en forma de las teorías de la modernización que surgieron después de la Segunda Guerra Mundial, así como también en las teorías de la dependencia. Puede decirse que en sus diversas expresiones los paradigmas de la modernidad siempre eran también postulados de cambio social.

Sin embargo, pareciera que las teorías de la modernidad actuales han abandonado su compromiso con el cambio social, por lo menos cuando éste se proyecta hacia el futuro. Esto no significa que dejaron de interesarse por el cambio social, pero éste sólo interesa ahora en tanto cambios ya realizados. Un buen ejemplo de ello son las teorías de las modernidades múltiples. Éstas no abandonaron las preocupaciones por el cambio social; sin embargo, se orientaron a investigaciones muy sofisticadas sobre las condiciones y los procesos de las transformaciones de diferentes “civilizaciones” hacia la modernidad que ocurrieron en el pasado; algunos de ellos hasta hace 2,500 años en el así llamado “tiempo axial”.³

2. Otro aspecto que las teorías sociales proyectan después de 1989 radica en la idea de que las sociedades actuales se fragmenten cada día más. Si bien este diagnóstico se basa, en última instancia, no sólo en la emergencia de una mayor sensibilidad acerca de la pluralidad de grupos de actores sociales en las sociedades actuales que se distinguen por sus adscripciones culturales y étnicas, sino también por sus relaciones sociales, preferencias políticas y condiciones económicas, esta tendencia va acompañada teóricamente de la idea de la imposibilidad de identificar rasgos comunes que los actores sociales todavía comparten. Un ingrediente importante en esta fórmula es la convicción de que las sociedades actuales se encuentran en un proceso acelerado de desinstitucio-

³ Me refiero aquí sobre todo a las ideas acerca de las “modernidades múltiples” de Shmuel N. Eisenstadt (2000).

nalización, la cual es vista como consecuencia sobre todo de los procesos de la erosión de los Estados nacionales.

Ahora bien, las teorías que tematizan el fin del Estado nacional empezaron a proliferar especialmente a partir de la década de 1990 y en el contexto del surgimiento de las teorías de la globalización. De hecho, la “globalización” era vista como un proceso desnacionalizante por excelencia. Desde una perspectiva meramente teórica e incluso epistemológica, el declive del Estado nacional permitiría superar el así llamado “nacionalismo metodológico”; se fomentaría la búsqueda de conceptos que permitieran entender lo social en niveles más cerca y más allá del Estado nacional.

Si bien todas las expectativas relacionadas con la supuesta erosión de los Estados nacionales están más que justificadas, la pregunta es si el diagnóstico es correcto. ¿Podemos decir realmente que éstos ya no juegan ningún papel en las sociedades actuales? Existen por lo menos algunas voces que manifiestan lo contrario (Sassen, 2006; Therborn, 2008).

También en un terreno más teórico podemos decir que el llamado a las perspectivas que superan el nacionalismo metodológico no significa, necesariamente, que abandonen la atención en el Estado nacional (Beck, 2002), sino más bien que se destaquen por un interés en recalibrar sus conceptos y categorías para una comprensión más realista del mismo (Chernilo, 2007).

Un punto que me gustaría enfatizar aquí es que el abandono de interés en las condiciones institucionales limita a las teorías sociales críticas. Creo que una crítica efectiva de las sociedades actuales no puede pasar por alto el papel que juegan las instituciones para producir y reproducir las condiciones en que existen.

Es importante reconocer que sociedades más justas, en las cuales las personas experimenten mayor auto-

mía, requieren de ajustes significativos en la manera en la cual operan sus instituciones.

En este sentido, la idea de la supuesta erosión de las grandes estructuras institucionales en las sociedades actuales no sólo indica un error meramente cognitivo, sino también forma parte de una estrategia ideológica neoliberal; no es producto de un debilitamiento real de las instituciones, sino esfuerzos muy exitosos para hacer invisible el alcance real de las prácticas institucionales.

3. Finalmente, cabe destacar que estas transformaciones respecto de la comprensión de lo social abonan a una nueva comprensión de la acción social. Pueden distinguirse aquí dos tendencias: por una parte, aquellas propuestas teórico-sociales que se centran en la acción; por la otra, aquellas que subrayan la importancia de la racionalidad de los actores, tal como se puede observar en las propuestas de la elección racional (*rational choice*). Claro está que ambas tendencias, a pesar de todas las diferencias que entre ellas pudiesen notarse, se resisten a las teorías funcionalistas y, por lo tanto, a posturas que asignan un valor constitutivo de acción a las “estructuras” institucionales de las sociedades modernas. Podemos decir que el tema se centra en la manera en la cual comprendemos el papel de las instituciones; o dicho de otra manera, es posible que el interés por las teorías de la acción que renuncian a las explicaciones institucionales obedezcan a un desprecio que no le conviene a ningún enfoque crítico.

En el presente trabajo me dedicaré con detenimiento a discutir las teorías poscoloniales.⁴ Hasta hace poco tiempo domi-

⁴ Me refiero aquí a todas aquellas teorías que pretenden entender a las sociedades modernas actuales como consecuencias del colonialismo y el imperialismo europeos. Los referentes ya clásicos de la crítica poscolonial son Homi Bhabha, Edward Said y Gayatri Chakravorty Spivak. Ninguno de estos autores viene de la sociología. Sin embargo, actualmente el pensamiento poscolonial cuenta con algunas voces sociológicas importantes. Cabe mencionar, por ejemplo, a Julian Go

nó la opinión de que esta corriente teórica representa una voz menor en el concierto de la teoría social; en la actualidad puede pensarse que la teoría poscolonial tiene potencial para alcanzar el estatus de una de las propuestas para una teoría social crítica más importantes. Especialmente, el actual reclamo por una especie de “sociología global” ha preparado el camino para que la sociología poscolonial salga de la sombra (Kerner, 2016).

En el presente trabajo quisiera adelantar una advertencia: la crítica poscolonial puede correr el riesgo de convertirse en una expresión más de las teorías convencionales actuales si sus autores no logran comprometerse más decididamente con la reconstrucción de experiencias coloniales y poscoloniales, así como con los reclamos políticos y sociales que de ellas se desprenden. Para explicar mi argumento quisiera hacerme valer de una distinción conceptual que introdujo hace algunos años el sociólogo brasileño Sérgio Costa: la de una tendencia de “crítica poscolonial deconstructiva” y otra de “crítica poscolonial reconstructiva”.

Después discutiré con detenimiento el uso actual del concepto de la experiencia en la teoría social. Me parece importante reparar en este concepto porque ocupa un lugar cada día más prominente, tanto en las críticas poscoloniales como en la teoría social en general. Hay otra razón para discutirlo: es posible identificar en su utilización implicaciones socio-ontológicas que son compatibles con las dos tendencias inscritas en la teoría social que hemos diagnosticado más arriba: la renuncia a la idea del cambio social y la idea de la fragmentación acelerada y de la desinstitucionalización.

A continuación trataré de explicar lo que entiendo por “crítica poscolonial reconstructiva”. También aquí el concepto de la

y a Gurminder Bhambra. La terminología de lo *poscolonial* no sugiere que la época colonial haya sido superada, porque persisten secuelas del colonialismo que marcan las realidades sociales actuales y sobre todo las maneras para entenderlas. En este sentido, uno de los cometidos más importantes de la crítica poscolonial consiste en deconstruir el eurocentrismo inherente en las teorías sociales convencionales.

experiencia juega un papel central. Sin embargo, éste lo aplicaré ahora en un sentido más bien metodológico. Espero que de esta manera se abra el acceso a un pensamiento político y social fruto de experiencias coloniales y poscoloniales que partía de presuposiciones y consecuencias políticas y sociales diferentes a las que proyectan las teorías sociales actuales. Quisiera recordar dos empresas intelectuales que mantuvieron con vida la posibilidad de los cambios sociales, reconociéndose claramente que éstos solamente se pueden realizar en y a través de transformaciones institucionales: la crítica, y también el “proyecto” de la modernidad que encontramos en la obra de Octavio Paz, y las así llamadas teorías de la dependencia.

DECONSTRUCCIÓN POSCOLONIAL

Hace unos años el sociólogo Sérgio Costa manifestó la necesidad de distinguir entre lo que él llamaba “deconstrucción poscolonial” y “reconstrucción poscolonial” (Costa, 2009). Esta distinción me parece sumamente útil sobre todo en aras de satisfacer la necesidad de superar algunos obstáculos que encuentro en el camino para llegar a una crítica poscolonial que se pueda convertir en una teoría social crítica más completa. Sigo aquí, en principio, a Costa, y espero que mi recuperación de sus ideas no las tergiverse demasiado.

En un sentido más filosófico podemos advertir una afinidad bastante obvia entre la teoría poscolonial y la deconstrucción. Basta recordar el caso más evidente: los vínculos que una de las representantes más famosas del pensamiento poscolonial, Gayatri Spivak, mantiene con la obra de Jacques Derrida. Lo que aquí llamaría la corriente de la “deconstrucción poscolonial” va más allá de este caso. Sobre todo si entendemos aquí “deconstrucción” como una práctica o una metodología, la podremos ver como una suerte de hermenéutica crítica de textos culturales en un sentido muy amplio, incluyendo aquellos textos que se producen en las ciencias sociales y en

las humanidades. En este sentido puede decirse también que el trabajo seminal de Edward Said, *Orientalismo* (1978), representa una expresión clara de la crítica poscolonial deconstructiva.

Es en este sentido metodológico que voy a utilizar aquí el término “deconstrucción poscolonial”, refiriéndome en el contexto de este artículo a una crítica de las relaciones de poder geopolíticas y especialmente a su impacto en la manera en la cual producimos conocimiento en las ciencias sociales y en las humanidades, así como al grado en el que estos procesos han sido dominados por una agenda colonial o poscolonial.

Veo principalmente tres temas que definen la comprensión de la crítica poscolonial a la que me refiero. Los tres remiten a una concepción muy convencional de la modernidad que se expresa de manera paradigmática en las así llamadas teorías de la modernización. De tal manera, la propuesta teórica poscolonial deconstructiva se relaciona íntimamente con el tema de la modernidad. Es posible entender la crítica poscolonial antes que cualquier otra cosa como una crítica de la modernidad (Seth, 2016):

1. Al oponerse sobre todo a las así llamadas teorías de la modernización, las posturas poscoloniales rechazan la idea de que la evolución de la civilización humana estuviera inscrita en los procesos históricos que conducen forzosamente a la modernidad (Bhambra, Mignolo, etcétera). Esta crítica la encontramos en especial en las expresiones genuinamente sociológicas de la corriente poscolonial, pero no se reduce a ella. Como es bien sabido, ya Homi Bhabha sugirió de manera enfática que una crítica de las teorías de la modernización, y consecuentemente de los imaginarios de la modernidad depositados en ellas, representa puntos de partida comunes para cualquier crítica poscolonial (véase: Bhabha, 2000: 257-258; Costa, 2007: 93).

Una de las ideas en las que repara la crítica poscolonial una y otra vez es que la modernidad germinaba primero en Europa y que de allí fue implantada en el “resto” del mundo. En contra de esta comprensión de la genealogía de la modernidad, en las teorías poscoloniales se argumenta que la modernidad representa más bien una condición planetaria que empezó a cambiar la cara del mundo solamente después de que la red intercontinental de relaciones había sido establecida durante el colonialismo.

De acuerdo con esta idea, “modernidad” y “colonialismo” son entonces inseparables. Pensadores “decoloniales” como Walter Dignolo se dedican por esta razón a demostrar que la modernidad tiene “un lado escondido y terrible”, el cual es muy distinto del lado convencional y altamente positivo, que está íntimamente relacionado con “la lógica del colonialismo” (Dignolo, 2011: ix):

La tesis básica [...] es la siguiente: ‘modernidad’ es una narrativa compleja cuyo origen era Europa; una narrativa que construye la civilización occidental, destaca sus alcances y al mismo tiempo esconde su lado oscuro, la “colonialidad”. Colonialidad, en otras palabras, es constitutiva de modernidad. No hay modernidad sin colonialidad (Dignolo, 2011: 2-3).

2. Es a partir de estas consideraciones que también se debe entender la refutación del pensamiento teleológico que la crítica poscolonial dirige en contra de las teorías convencionales de la modernidad, y sobre todo de las teorías de la modernización. Los recursos que la crítica pos y decolonial moviliza en contra de estas ideas se descargan en contra de la “lógica temporal” (Kozlarek, 2014a) que domina en las teorías de la modernidad convencionales. Como consecuencia, la crítica poscolonial ya no está interesada en los procesos de sucesión, sino en el “entrelazamiento” (Randeria, 1999) o en las “conexiones” (Bhambra, 2007) entre las distintas sociedades, culturas o civilizaciones que se encuentran ubicadas en

diferentes partes del mundo, pero que empezaron a formar constelaciones de relaciones políticas, sociales, culturales y económicas durante el colonialismo.

En este sentido, el prefijo “pos” en “poscolonialismo” puede provocar malos entendidos, ya que no se trata de algo que viene después del colonialismo. Como ya lo hemos visto, la crítica poscolonial se rehúsa epistemológicamente a seguir de cualquier manera la “lógica temporal” de las teorías de la modernidad. Es por esta razón que Robert J. C. Young, incluso, propone que hace falta un nombre diferente para identificar no solamente la profunda crítica epistemológica en contra de la “lógica temporal” que las teorías poscoloniales expresan, sino también para identificar con claridad el problema político sobre el cual estas teorías quieren llamar la atención y que se remite a la distribución injusta del poder geopolítico:

Poscolonialismo –que prefiero llamar tricontinentalismo– nombra a una posición tanto teórica como política que encarna un concepto activo de intervención en [...] circunstancias opresivas. En esta palabra se combinan las innovaciones epistemológicas del movimiento cultural del poscolonialismo con la crítica política de las condiciones de la poscolonialidad. En este sentido, el “pos” del poscolonialismo o de la crítica poscolonial marca el momento histórico de la introducción teorizada de nuevas formas y estrategias tricontinentales de un análisis y de una práctica crítica (Young, 2001: 57).

La concentración del poder en los centros coloniales sería entonces el “lado oscuro” de la modernidad, mientras que la sugerencia de que la “modernización” traería posibilidades iguales a todas las sociedades no representa otra cosa que un engaño ideológico.

3. La distribución de poder, privilegios, etcétera, de acuerdo con coordenadas geopolíticas nos conduce a otro tema de interés que permite entender el funcionamiento de la deconstrucción poscolonial: la importancia que se asigna

a los lugares de origen del pensamiento político y social. En consecuencia, uno de los compromisos en los que esta tendencia del pensamiento poscolonial insiste una y otra vez consiste en identificar los respectivos “lugares de enunciación” que informan las ideas, teorías, discursos o narrativas sobre la modernidad y la globalización.

Una de las energías críticas más importantes de la deconstrucción poscolonial emana de la convicción de la necesidad de demostrar que las ideas producidas en Europa (o en un sentido más amplio, en “Occidente”) son ideas generadas en esta parte del mundo y no son necesariamente universales. En este sentido, hay que entender también el famoso *dictum* de Dipesh Chakrabarty (2002), que insiste en la necesidad de “provincializar a Europa”.

A pesar de la insistencia en la asignación geográfica o geopolítica, de la distribución del poder de la producción de conocimiento debe quedar claro que los “lugares” de los que en este contexto se habla no tienen un carácter estrictamente geográfico, sino epistemológico. Esto significa asimismo que el pensamiento eurocéntrico no solamente se produce en los “centros” de los antiguos imperios coloniales; se puede producir también en los países anteriormente colonizados. Dicho de otra manera: no los lugares geográficos, sino más bien los *standpoints* (puntos de vista) geográficos importan desde esta perspectiva epistemológica. El sociólogo Julian Go lo expresa de la siguiente manera:

Mi punto es que [...] todo el conocimiento viene de perspectivas particulares, es decir, de puntos de vista (*standpoints*). Y cada uno ofrece una verdad parcial. Esto se aplica incluso a aquellas teorías del Norte, basadas en Europa, que tomamos por tanto tiempo como universales. Por ejemplo: las teorías de Marx o Durkheim. El punto es, entonces, reconocer su parroquialismo —es decir, el hecho de que [también estas teorías] dependen de situaciones— como todo conocimiento social y, consecuentemen-

te, expandir nuestros horizontes epistémicos al excavar (*standpoints*) múltiples. De ahí resulta la virtud del punto de vista del Sur para construir una verdadera sociología global poscolonial: necesitamos más mapas, y un punto de vista del Sur nos ayuda a encontrarlos, [sobre todo aquellos] que han sido soterrados durante demasiado tiempo bajo el universalismo eurocéntrico erróneo (Go, 2016: 7).

Creo que Go tiene razón: podemos decir que realmente “todo conocimiento viene de perspectivas y consecuentemente puntos de vista particulares”. Si esto es así, no sería suficiente insistir simplemente en la existencia de *Southern standpoints*; lo que haría falta sería identificar con más claridad sus contenidos. ¿En qué consisten estos puntos de vista del Sur?; ¿cuáles son las preocupaciones que expresan?; ¿cuáles son sus expectativas y cuáles sus proyectos? No obstante que este tipo de preguntas surge de manera bastante natural, es sorprendente que en la crítica poscolonial no encontremos muchas respuestas. Prevalece una especie de “negatividad” o, como dice Touraine, una actitud de “denuncia”.⁵ Ésta es importante para cualquier teoría crítica, pero nunca suficiente.⁶ Podemos decir que la deconstrucción poscolonial se dedica sobre todo a la deconstrucción de los discursos, las teorías, pero no alcanza todavía para recuperar o construir opciones.

Como argumentaré más adelante, la solución pudiera ser complementar la “crítica poscolonial deconstructiva” con aquello que pudiéramos llamar “crítica poscolonial reconstructiva”.

⁵ “[The] sociology of pure denunciation is now spent, despite the books that keep the memory of it alive and despite the remarkable influence that Michel Foucault continues to exercise in nearly every area of social thought. What breathes life into sociology is the increasingly general recognition that the fire of history has not burned out, that we are living in the heat of an ultramodern society and not the chill of a postmodern one” (Touraine, 2007: 189).

⁶ Es interesante recordar que una crítica parecida se ha lanzado también en contra del libro *Orientalismo*, de Edward S. Said. Como es bien sabido, Said reaccionó a ella con la publicación de otro libro: *Culture and Imperialism*, en 1993.

Considero que esta tarea sería perfectamente compatible con las pretensiones que la crítica poscolonial expresa cuando se refiere a la necesidad de recuperar las “experiencias desperdiciadas” (Santos, 2009).

Una clave de lo que estaríamos buscando la encuentro, justamente, en el concepto de la experiencia. Sin embargo, este concepto es ambivalente; puede ser que abra un espacio importante para recuperar las ideas, discursos y narrativas que surgen de la reacción a las diversas situaciones que el colonialismo ha provocado pero, al mismo tiempo, encuentro en este concepto que no solamente es importante en la perspectiva poscolonial porque cada día se hace más patente en la teoría social. En términos generales un problema: puede ser que este concepto transmita ideas sobre las condiciones socio-ontológicas de las sociedades actuales que refuercen las tendencias arriba mencionadas, sobre todo la renuncia a las ideas de los cambios sociales significativos y a la percepción de que las nuestras representan sociedades altamente fragmentadas y desinstitucionalizadas que ya no pueden explicarse adecuadamente. Quisiera demostrar esto brevemente valiéndome del trabajo del sociólogo francés François Dubet, quien ha pensado en el tema con mucha profundidad.

LA “EXPERIENCIA” COMO CLAVE CONCEPTUAL

A pesar de que la “experiencia” parece convertirse cada día más en una clave de la sociología (Wagner, 2008; Santos, 2009), no siempre queda claro a qué se refieren los autores. En varios casos el concepto carece de definiciones precisas. Sin embargo, puede decirse que “experiencia” transmite algunos significados importantes sobre la consistencia de nuestros mundos sociales que no debemos pasar por alto, ya que ellos reproducen los cuadros que diagnosticamos arriba: la idea de que las sociedades actuales no esperan cambios

radicales y la de la fragmentación del tejido social y la creciente dificultad de entender dichas sociedades. Ya hemos visto que esta segunda idea está relacionada con la percepción de la desinstitucionalización. No obstante, según François Dubet ello no significa que la acción social esté ahora desarticulada, sino que se organiza alrededor de patrones de acción locales:

Una concepción totalmente aleatoria de sistemas sociales –que a veces ha sido descrita como “posmoderna”– no puede ser suficientemente satisfactoria por una razón simple: la vida social crea una cierta unidad de prácticas y regula el comportamiento; los actores mismos no se dispersan tanto como las visiones más trágicas del individualismo contemporáneo predicen. [...] Si el principio de la unidad del orden social no radica ni en las estructuras sociológicas funcionales de roles, ni en valores universales que se aplican a todos, debemos buscarlo en la “labor” que otros actores realizan para conseguir este orden –lo que podemos llamar experiencia– (Dubet, 2014: 51).

Para Dubet la categoría de la experiencia se remite también a una transformación en un nivel socio-ontológico:

Lo que nosotros llamamos sociedad ya no puede ser concebida como una unidad funcional integral controlada por un sistema de posiciones, normas y valores; la acción social ya no puede ser entendida como la realización de un rol o de un *habitus* internalizados. Al mismo tiempo no podemos reducir la acción social a un modelo de acción racional, ya que cae en el alcance de órdenes diversos de racionalidad. Confrontar y administrar estas nociones lógicas es lo que yo llamo la experiencia social (Dubet, 2014: 45).

De acuerdo con Dubet, la comprensión de la sociedad como un sistema integral y de la acción social como derivada de este sistema ya no puede funcionar porque dicha comprensión pertenecía a un tiempo en el cual el concepto de la sociedad se arraigaba en el imaginario del Estado nacional. Éste es visto aquí como categoría que remite a la idea de la existencia de un marco institucional fuerte e integral. Para explicar la desintegración de este orden institucional Dubet se refiere a los procesos de la “globalización”:

El hecho de que ya no podemos identificar a la sociedad con un Estado nacional, y con la Sociedad con mayúsculas [...] nos regresa a la globalización, independientemente de cómo decidamos llamarla y de cómo la juzguemos: la expansión continua del capitalismo y del mercado (cuando éste ya no parece estar controlado por el Estado nacional o por la burguesía local); el desarrollo simultáneo de una cultura de masas cosmopolita y el aumento en las afirmaciones de identidades, el desarrollo del principio de la igualdad democrática y el debilitamiento de la soberanía política nacional; la disminución de las formas de socialización institucionales [...]. En teoría este proceso puede ser definido como una separación progresiva de lo que la noción de la sociedad ha tratado de integrar: el mercado, la cultura y las instituciones (Dubet, 2014: 49).

En vez de un *continuum* intacto entre “sistema” y “actor”, el debilitamiento del Estado nacional produce entonces un imaginario que favorece representaciones de una “fluctuación” y una “plasticidad” mucho más complejas. Una de las consecuencias de este desarrollo consiste para Dubet en la necesidad de un cambio en la semántica de las teorías y de los discursos críticos. Esto significa, por ejemplo, que la categoría de “clase” ya no funciona porque los actores sociales no pueden ser identificados con este tipo de adscripciones que remiten a una sola problemática. En las sociedades contemporáneas los actores sociales se encuentran ahora ante la necesidad de lidiar con diferentes regímenes y “lógicas” de acción, ya que ellos no pertenecen a un grupo social o a una clase claramente definidos y no participan en la sociedad de acuerdo con un “rol”.

Esto no significa que ahora la acción social esté completamente desconectada de estructuras objetivas respondiendo solamente a algo similar a una racionalidad interior de cada actor –tal como lo sugieren las teorías del *rational choice*–, sino que el actor se encuentra obligado a lidiar con regímenes objetivos diversos, lo cual hace imposible seguir una sola estrategia o incluso una sola racionalidad.

Esto significa también que ya no se pueden esperar identidades en un sentido clásico. Las subjetividades derivan de la “labor” en diferentes lógicas que los actores sociales aplican

en los procesos de batallar con los retos y los desafíos que se les presentan a lo largo de sus vidas. Es precisamente para poder enfrentar estas condiciones cambiantes –las cuales son tanto una consecuencia de transformaciones institucionales como de cambios de “representaciones sociales” e imaginarios de lo social– por lo cual Dubet (2014: 51) sugiere el uso de la categoría “experiencia social”: “La noción de la experiencia social se esfuerza por definir los mecanismos objetivos de la separación de las diferentes lógicas de la acción –mismas que no ‘pertenecen’ a los actores– y la labor subjetiva de quienes intentan reconstruir la unidad de sus experiencias cuando ésta ya no es dada”.

La justificación de construir una sociología alrededor del concepto de la experiencia revela la convicción de que las sociedades contemporáneas se encuentran en medio de un proceso agresivo de “desinstitucionalización” que libera las potencialidades de los actores sociales y de las identidades.

Sin embargo, el imaginario que una teoría social “experiencial” promueve no es solamente uno de fragmentación y desintegración, sino también uno de ambiciones políticas miopes. Parece que Dubet lo entiende. Por ello sugiere que los procesos de desinstitucionalización producen una energía emancipatoria:

Para muchos individuos y grupos la labor de la experiencia es percibida como una forma de autorrealización, como libertad, y uno necesitaría un grado alto de autoconfianza para verla como una mera astucia de dominación. La mayoría de nosotros, incluyendo a aquellos que critican el individualismo contemporáneo, no desea seriamente el regreso del orden de las instituciones, por ejemplo, de un tiempo en el que la opresión de las mujeres garantizó la estabilidad de la familia, cuando la Iglesia disfrutó el monopolio de la fe, cuando la disciplina normaba a las escuelas y cuando la imposición del concepto de destino de clase hacía “aguantar” la injusticia [...] (Dubet, 2014: 55).

La pregunta que debemos hacernos es: ¿estamos viviendo realmente en un mundo en el cual las personas tienen más libertades que en épocas anteriores?; ¿cómo se pudiesen

medir estas libertades? No es aquí el lugar de discutir sobre estas preguntas, pero podemos contemplar que los imaginarios y las representaciones de un debilitamiento de las instituciones y de un aumento de las libertades relacionados con la supuesta desinstitucionalización pudiesen ser parte de una gran ilusión.

Una “sociología de las experiencias”, tal como la adelanta Dubet, pudiera conducir a una interpretación equivocada de las realidades sociales al desviar la atención de las instituciones. Este tipo de distracciones serían no únicamente falsas (Sassen, 2006; Therborn, 2008), sino también políticamente ingenuas.

Esto no significa que el concepto de experiencia sea solamente engañoso. Por el contrario, considero que especialmente en el contexto de la crítica poscolonial éste tiene mucho sentido. Sin embargo, veo un problema en las implicaciones socio-ontológicas de este concepto que en una obra como la de Dubet se hacen explícitas. Propongo, entonces, distinguir el criterio de experiencia en este sentido socio-ontológico de otros usos. En lo que sigue quisiera delinear brevemente a qué me refiero: trataré de esbozar un programa de investigación que quisiera llamar “crítica poscolonial reconstructiva”, en el cual parto de un uso del concepto de experiencia diferente.

CRÍTICA POSCOLONIAL RECONSTRUCTIVA

El argumento que en este artículo defiende es: la deconstrucción de los discursos y teorías eurocéntricos debe ser complementada por esfuerzos de encontrar, descubrir, maneras diferentes de concebir al mundo político y social que todos compartimos, sin reprimir las experiencias diferentes que diversos grupos de actores sociales hemos tenido con este mundo.

Veo en los intentos de lo que hoy se llama “sociología global” un movimiento decidido en esta dirección (Kozlarek,

2014a: cap. 11), que pretende transformar a la sociología en una empresa en la cual las diferentes voces de nuestro mundo encuentran expresión. En años recientes una contribución importante en este nuevo campo ha sido la de la socióloga australiana Raewyn Connell. Cabe mencionar, especialmente, su libro *Southern Theory* (2007), en el que la autora pretende demostrar que “[...] sociedades colonizadas y periféricas producen pensamiento social *acerca del mundo moderno* que tiene tanto poder intelectual como el pensamiento social metropolitano y más relevancia política” (Connell, 2007: xii; énfasis en el original). Connell está interesada en ejemplos de la teoría social académica, pero reconoce también que “[...] la teoría emerge de las experiencias en la periferia en muchos géneros y estilos” (2007: ix). En otras palabras: la investigación interesada en recuperar experiencias coloniales y poscoloniales no debe limitarse a los textos producidos en el interior de las instituciones académicas. Debería reparar también en las obras elaboradas en otros ámbitos intelectuales, así como en los movimientos sociales (Kozlarek, 2014b, 2016).

Por otra parte, recientemente se ha protestado en contra de la mera “acumulación” y “adición” de experiencias. Gurinder Bhambra explica:

La acumulación de “otras” voces en el campo anteriormente dominado por voces particulares solamente fortalece las teorías que establecemos con base en este conocimiento. Debe reconocerse, sin embargo, que estos silencios no pueden ser tematizados simplemente añadiéndolos a las comprensiones preexistentes [...]. Nuevas comprensiones históricas no pueden ser agregadas a las preexistentes sin cuestionar la legitimidad y la validez de los parámetros –históricos y éticos– anteriormente aceptados (Bhambra. 2007: 148).

Bhambra tiene razón: sería importante convocar a modificar las ideas dominantes en la teoría social. Su propuesta para una sociología poscolonial “reconoce la pluralidad de interpretaciones y selecciones posibles no tanto como “descripción”, sino como una oportunidad por reconsiderar lo que previa-

mente pensamos conocer” (Bhambra, 2016: 347). En nuestro contexto es interesante que este autor hable de “reconstrucción”. Ahora bien, ¿qué significa “reconstrucción” para ella?; ¿qué es lo que pretende “reconstruir”?

Si entiendo bien sus ideas, la reconstrucción se refiere, antes que nada, a un trabajo historiográfico. En la obra aquí citada, Bhambra discute el tema del Estado nacional. Claro está que este tema no le interesa desde una perspectiva meramente historiográfica; es notorio que ella quiere entender el origen de algunos de los conceptos centrales de la teoría social “europea” y la revisión de los procesos históricos que se sedimentan en ellos le permite reparar en realidades que en las justificaciones convencionales y eurocéntricas los mismos se pasan por alto.

En el caso del concepto del Estado nacional, Bhambra subraya la importancia que el imperialismo ha tenido no solamente para la formación y consolidación de los Estados nacionales en Europa, sino también para la formación del concepto como un tema clave para la teoría social. La “reconstrucción” es entonces histórica y conceptual al mismo tiempo. Considero que lo importante es que la *motivación* que Bhambra sigue es la pretensión de la “deconstrucción” de las teorías y de los discursos eurocéntricos. La reconstrucción historiográfica y conceptual representa, entonces, una estrategia que complementa a la deconstrucción poscolonial del pensamiento eurocéntrico.

Indudablemente, este trabajo es muy loable (Kozlarek, 2000), pero percibo que hemos llegado a un momento en el cual la teoría social crítica debería volver a ser más propositiva. Propongo lo que llamaría “crítica poscolonial reconstructiva”, entendiéndose por “reconstrucción” un método filológico.

En este sentido, nos valemos del concepto de la experiencia. Sin embargo, esta palabra tendría ahora un significado diferente e invita a una práctica distinta. Mi concepto de experiencia pretende no tanto decir algo acerca de las condiciones socio-ontológicas, como lo vemos en la obra de Dubet, y tam-

poco se quiere limitar a excavar las sedimentaciones históricas de los conceptos europeos; me interesa el concepto de experiencia en un sentido que encontramos en la Escuela de Frankfurt, sobre todo en la obra de Walter Benjamin, y, aunque en menor grado, también en la de Theodor Adorno (Jay, 2005).

Desde esta perspectiva, el concepto de experiencia es relacional en un sentido doble: por una parte, se refiere a las relaciones que los seres humanos establecemos con el “mundo”, la naturaleza y, por otra, se refiere a las interacciones entre los seres humanos, ya que “experiencia” se puede entender como algo que se constituye a través de las relaciones humanas; se trata de una práctica social y, más concretamente: como práctica social la “experiencia” opera a través de la narración (Kozlarek, 2014a).

Si las teorías sociales no son solamente representaciones fieles de las realidades sociales, y tampoco petrificaciones inconscientes de hechos históricos sobre los que nos instruye una historiografía más o menos positivista, entonces deberíamos tomar en serio su carácter narrativo (Levine, 1995) y, consecuentemente, experiencial. Dicho de otra manera: las teorías sociales son *constitutivas* de experiencias.

La reconstrucción poscolonial que sugiero trata de reconstruir las experiencias poscoloniales descritas en los textos –académicos o no académicos– que encontramos en las sociedades poscoloniales en América Latina, por citar un ejemplo.

En el caso de América Latina es importante reconocer en este sentido la importancia de la tradición ensayística. En ella encontramos un tipo de obras que no solamente compite con las ambiciones teóricas de los textos producidos académicamente, sino que manifiesta claramente su carácter narrativo. En varias ocasiones he argumentado en favor de una consideración más sistemática de las obras de algunos ensayistas –como la de Octavio Paz– en la sociología (Kozlarek, 2014a, 2015, 2016).

Lo que llama la atención es que las experiencias que se constituyen a través de las teorías sociales en América Latina –aunque posiblemente también en otros contextos poscoloniales (Seth, 2016)–, se cantan en clave de la modernidad (Miller, 2008). Aspecto que se evidencia claramente en la obra de Octavio Paz.

En la obra de Paz no solamente se manifiestan ideas genuinamente sociológicas que aportan a una comprensión sociológica de la modernidad; en ella también se revela una reflexión sofisticada sobre la condición colonial, así como aquello que pudiéramos llamar la “condición poscolonial” de su país. No es el momento para entrar detalladamente en estos argumentos (Kozlarek, 2016), pero sí quisiera insistir en la necesidad de *reconstruir* este tipo de experiencias, mismas que se encuentran sedimentadas en la tradición del pensamiento latinoamericano poscolonial. Y algo más me parece importante: puede ser que en algunas reflexiones del pensamiento latinoamericano podamos encontrar *proyectos* que por alguna razón han sido truncados, pero que pudiesen servir hoy, por lo menos, como inspiraciones.

Muy importantes en el “proyecto” de Octavio Paz han sido siempre las instituciones. Es posible que esta convicción lo haya conducido a buscar alianzas políticas e institucionales cuestionables. No obstante, debe quedar claro asimismo que para él un verdadero cambio político y social es solamente posible si éste involucra también una transformación a través de las instituciones.

Otra experiencia poscolonial que una crítica poscolonial reconstructiva pudiera recuperar la encuentro en las llamadas teorías de la dependencia. Puede decirse que éstas eran todavía teorías de la modernización y, como tales, herederas de los múltiples problemas conceptuales y teóricos de éstas (Knöbl, 2001). En este sentido, también es comprensible el rechazo por parte de la crítica poscolonial. Así se expresa sobre el tema, por ejemplo, el sociólogo Ramón Grosfoguel:

Los dependentistas desarrollaron un enfoque neomarxista de economía política. La mayoría de los análisis dependentistas privilegió los aspectos económicos y políticos de procesos sociales a costa de las determinaciones culturales e ideológicas. La cultura se percibía como instrumental para los procesos de acumulación capitalista. Los dependentistas reproducían en muchos aspectos algo del reduccionismo económico que había sido criticado en los enfoques marxistas ortodoxos. Ello condujo a dos problemas: primero, a una subestimación de las jerarquías coloniales/raciales de América Latina; y, segundo, a un empobrecimiento analítico de las complejidades de los procesos político-económicos (Grosfoguel, 2000: 366).

Si los problemas que Grosfoguel enumera son reales, nos deberíamos preguntar si no había nada rescatable en las teorías de la dependencia. Considero que uno de los aspectos realmente recuperables de estas teorías era su insistencia en las transformaciones sociales y políticas y su convicción de que éstas deberían darse a través de las instituciones. En este sentido, el juicio de Grosfoguel de que las teorías de la dependencia representan una suerte de “reduccionismo económico” no parece correcto. En comparación con las ideologías neoliberales actuales, los dependentistas justamente *no* pensaron que los mercados resolvieran todo, sino –como el propio Grosfoguel concede– que se requiere de un esfuerzo político. El desarrollo económico debe ser organizado políticamente a través del Estado (Larrain, 2000).

Este tipo de ideas me parecen rescatables –en un mundo en el cual incluso las teorías críticas reproducen las imágenes de sociedades inmutables en las cuales las instituciones políticas son virtualmente inexistentes–. Es posible que las instituciones no hayan desaparecido, sino que sean invisibles para la mayor parte de los ciudadanos de las sociedades actuales, simplemente porque actúan únicamente para algunos pocos. Es posible que esta situación exija teorías críticas que más que nunca se piensan en las instituciones, porque éstas se encuentran en muchos países de la Tierra “secuestradas” por grupos cada vez más exclusivos.

CONCLUSIÓN:**LAS TAREAS PARA UNA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA**

He dicho que las representaciones actuales de lo social que se producen y reproducen mediante las ciencias sociales, sobre todo la sociología, han pasado por una transformación importante después de 1989. El intento radical de eliminar todos los vestigios del pensamiento marxista condujo a la teoría social a proyectar imaginarios de las sociedades actuales como realidades que ya no esperan cambios significativos. Además producen imágenes de sociedades altamente fragmentadas en las que las instituciones pierden sus funciones integradoras y en las que, por lo tanto, dejan de existir lógicas macrosociológicas que pudiesen entenderse claramente.

Una de las consecuencias en sociología es la proliferación de estudios empíricos que tratan de problemas muy locales y particulares. Ahora bien, la pregunta que en este artículo me interesaba más es sobre los efectos para las teorías sociales críticas. He concentrado mis reflexiones en las teorías poscoloniales porque pienso que es a través de ellas que se empieza a expresar una nueva corriente del pensamiento crítico fuerte, mismo que se instala cada día más decididamente también en la sociología.

El problema sobre el que quería llamar la atención es que la teoría poscolonial, sobre todo en su vertiente de lo que llamo la “crítica poscolonial deconstructiva”, puede compartir algunas de las presuposiciones de las teorías sociales en términos generales. Es probable que ésta también cultive una extraña falta de preocupación por los posibles cambios sociales y una peligrosa “ceguera” respecto de las instituciones sociales.

He tratado de complementar la crítica poscolonial deconstructiva por lo que he llamado “crítica poscolonial reconstructiva”, entendiéndose ésta como un esfuerzo filológico de reconstruir “experiencias” coloniales y poscoloniales sedimentadas en diversos géneros de textos. Considero que de esta manera es posible encontrar proyectos políticos, sociales y culturales

propositivos, cargados de energías utópicas y de una clara comprensión de la necesidad de realizar cambios profundos en las sociedades.

De ninguna manera quisiera sugerir que los ejemplos a los que me refiero aquí –el pensamiento de Octavio Paz y la Teoría de la Dependencia– son propuestas que se pudieran recuperar tal como fueron articuladas hace varias décadas. Sin embargo, creo que lo que en estos ejemplos encontramos son voluntades político-sociales de las que las teorías sociales críticas actuales carecen. Especialmente me parece rescatable la convicción de la necesidad de realizar cambios sociales que pasan a través de las estructuras institucionales.

Hace unos días llegó a mis manos un artículo que expresa una preocupación parecida. En él su autor, Pablo Ospina Peralta, identifica como uno de los problemas más acuciantes en las sociedades latinoamericanas actuales el agotamiento del potencial de impulsar transformaciones políticas y sociales significativas incluso en países en los que prevalecen gobiernos considerados de izquierda.

Una pregunta importante en este contexto sería si las teorías críticas –y no solamente en América Latina– se han desviado también de sus objetivos más importantes: los de proporcionar ideas para proyectos políticos y sociales alternativos. Espero que este artículo contribuya a reconsiderar esta necesidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHMANN-MEDICK, Doris (2006). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburgo: Rowohlt.
- BHABHA, Homi (2000). *Die Verortung der Kultur*, Tübinga: Stauffenburg Verlag.
- BHAMBRA, Gurinder K. (2007). *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Nueva York: Palgrave-Macmillan.

- BHAMBRA, Gurinder K. (2015), "Global Sociology in Question". En *Global Dialogue*, <<http://isa-global-dialogue.net/global-sociology-in-question>> (consultado el 12 de mayo de 2015).
- BHAMBRA, Gurinder K. (2016). "Comparative Historical Sociology and the State: Problems of Method". *Cultural Sociology* 10 (3): 335-351.
- BECK, Ulrich (2002). *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2002). "Europa provinzialisieren. Postkolonialität und Kritik der Geschichte". En *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts und Kulturwissenschaften*, editado por Sebastian Conrad y Shalini Randeria, 283-313. Nueva York-Frankfurt del Meno: Campus.
- CHERNILO, Daniel (2007). *A Social Theory of the Nation State. The Political Forms of Modernity beyond Methodological Nationalism*. Londres-Nueva York: Routledge.
- CONNELL, Raewyn (2007). *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in the Social Sciences*. Crow Nest, Nueva Gales del Sur: Allen & Unwin.
- COSTA, Sérgio (2007). "Vom Nordatlantik zum *Black Atlantic*. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik". Bielefeld: transcripción.
- COSTA, Sérgio (2009). "Found in Networking? Geisteswissenschaften in der neuen Geopolitik des Wissens". En: <<http://www.internationale-geisteswissenschaften.de/content.php?contentId=35>> (consultado el 7 de febrero de 2009).
- DUBET, François (1994). *Sociologie de l'expérience*. París: Seuil.
- DUBET, François (2014). "Society and Social Experience". En *Multiple Experiences of Modernity. Towards a Humanist Critique of Modernity*, editado por Oliver Kozlarek, 45-58. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- EACHEVERRÍA, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista.

- EISENSTADT, Shmuel N. *et al.* (2000). "Multiple Modernities". *Dædalus* 129: 1-29.
- Go, Julian (2016). "Southern Solution. The Futures We Want: Global South" En: <<http://futureswewant.net/julian-go-southern-solution/7>>. (consultado el 15 de junio de 2016).
- GROSFOGUEL, Ramón (2000). "Developmentalism, Modernity and Dependency Theory in Latin America", *Nepantla: Views from the South* 1-2: 347-374.
- JAY, Martin (2005). *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.
- KERNER, Ina (2016). "La teoría poscolonial como teoría crítica global". *Devenires* VIII (34): 157-185.
- KEUCHEYAN, Razmig (2013). *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*. Londres: Verso.
- KNÖBL, Wolfgang (2001). *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerswist: Velbrück.
- KOZLAREK, Oliver (2000). *Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne* (Universalidades, eurocentrismo, logocentrismo. Crítica al pensamiento disyuntivo de la modernidad). Frankfurt del Meno: IKO-Verlag.
- KOZLAREK, Oliver (2014a). *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- KOZLAREK, Oliver (2014b). "Experiences of Modernity and the Modernity of Experiences". En *Multiple Experiences of Modernity. Toward a Humanist Critique of Modernity*, editado por Oliver Kozlarek, 9-41. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KOZLAREK, Oliver (2015). "La sociología de Octavio Paz como sociología cultural crítica". En *Teoría e historia de la sociología en México. Nuevos enfoques y prácticas*, editado por Laura Moya, 303-333. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.
- KOZLAREK, Oliver (2016). *Postcolonial Reconstruction. A Sociological Reading of Octavio Paz*. Nueva York-Berlín: Springer.

- LARRAIN, Jorge (2000). *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity.
- LEVINE, Donald N. (1995). *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- MIGNOLO, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Durham-Londres: Duke University Press.
- MILLER, Nicola (2008). *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals Imagine the Future: 1900-1930*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- OSPINA Peralta, Pablo (2016). "El final del progresismo". *Nueva Sociedad* (agosto). En: <<http://nuso.org/articulo/el-fin-del-progresismo/imprimir/>> (consultado el 24 de septiembre de 2016).
- RANDERIA, Shalini (1999). "Geteilte Geschichte und verwobene Moderne". En *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, editado por Jörn Rüsen, Hanna Eitgeb y Norbert Jegelka, 87-96. Frankfurt del Meno: Campus.
- SAID, Edward W. (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.
- SAID, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Vintage Books.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur*, 98-159. Ciudad de México: Siglo XXI.
- SASSEN, Saskia (2006). *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- SETH, Sanjay (2016). "Is Thinking with 'Modernity' Eurocentric?" *Cultural Sociology* 10 (3): 385-398.
- THERBORN, Göran (2008). *From Marx to Post-Marxism*. Londres: Verso.
- TOURAINE, Alain (2007). "Sociology after Sociology". *European Journal of Social Theory* 10 (2): 184-193.
- WAGNER, Peter (2008). *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*. Cambridge-Malden: Polity.
- YOUNG, Robert J. C. (2001). *Postcolonialism. A Historical Introduction*. Londres: Blackwell.