

Cuadernos de Teoría Social

N1.
2015

Editorial

Rodrigo Cordero & Francisco Salinas

Simposio: ¿Existe teoría social en América Latina?

Tensiones y posibilidades de la teoría social latinoamericana.
José Martí y la amistad de la democracia en (Nuestra) América

Alejandro Fielbaum

¿Teoría Social Latinoamericana o desde América Latina? Para
una sociología de la modernidad realmente existente

Ismael Puga

La teoría en América Latina y la incompletud de la
sociología: Comentario a partir de Fielbaum y Puga

Alexis Cortés

Notas

Pierre Bourdieu y América Latina

Omar Aguilar

ISSN 0719-6415 versión impresa
ISSN 0719-6423 versión en línea

Cuadernos de Teoría Social

Año 1

Número 1

Junio 2015

¿Existe teoría social en América Latina?

Editores:

Rodrigo Cordero y Francisco Salinas



www.teoriasocial.udp.cl
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile



Contenidos

Editorial 3
Rodrigo Cordero y Francisco Salinas

Simposio: ¿Existe teoría social en América Latina?

Tensiones y posibilidades de la teoría social latinoamericana:
José Martí y la amistad de la democracia en (Nuestra)
América 9
Alejandro Fielbaum

¿Teoría social latinoamericana o desde América Latina?:
Para una sociología de la modernidad realmente existente 33
Ismael Puga

La teoría en América Latina y la incompletud de la
sociología: Comentario a partir de Fielbaum y Puga 50
Alexis Cortés

Nota

Pierre Bourdieu y América Latina 65
Omar Aguilar



EDITORIAL

Rodrigo Cordero y Francisco Salinas
Universidad Diego Portales

Imaginemos un etnógrafo recién llegado a una comunidad que desea conocer. Es su primer día en el lugar y no entiende el idioma que allí se habla ni las costumbres que rigen la vida cotidiana. ¿Qué hace? Tras mirar a su alrededor, busca agradarse con los nativos y al fracasar en su primera tentativa por comunicarse fluidamente con ellos, seguramente tomará distancia y buscará entre sus pertenencias un lápiz y cuaderno (o algún dispositivo de función equivalente) para tomar algunas notas sobre sus primeras experiencias. La incomodidad inicial se tiende a diluir de un modo algo extraño al refugiarse momentáneamente en las notas que comienza a escribir sobre la vida social del lugar.

Lo ocurrido con el etnógrafo en terreno puede, guardando la distancia, ser tomado como imagen de referencia para describir lo que a menudo ocurre con quien dedica su trabajo cotidiano al oficio de teorizar lo social. Entre los complicados plexos semánticos, normativos y materiales que componen la vida social, la naturaleza de este oficio consiste en comprender los aspectos no comprensibles del mundo, aquellos elementos no inteligibles por medio de las categorías del sentido común o de la ciencia y que, por tanto, escapan a la observación estrictamente empírica y los hábitos de pensamiento en los que cotidianamente reposamos para orientarnos en el mundo. En efecto, el desafío de comprender lo social, requiere establecer cierto grado de distancia reflexiva con el mundo pero en el mundo. Es precisamente la quietud del cuaderno de notas la que permite tomar dicha distancia para plantear preguntas, dirigir la mirada e introducir así una perspectiva sobre los asuntos humanos. El cuaderno proporciona la quietud que es



condición necesaria para el desarrollo de la inquietud intelectual respecto a lo que nos rodea.

Tal como sugiere C. Wright Mills, el *cuaderno* es un medio indispensable para afrontar el desafío intelectual de comprender y describir lo social: tomar notas no sólo “incita a reflexionar” sino que “invita a explicar”. El valor intelectual del cuaderno no reside en pretensión de sistematicidad o unicidad alguna sino que en el carácter fragmentario y heterogéneo de sus notas; ellas mismas son la fuente que permite iniciar un pensamiento más sistemático hacia la inteligibilidad de nuevas relaciones. En el cuaderno convergen sinfín de pensamientos y expresiones que son fruto tanto de pequeñas intuiciones como de grandes obsesiones. Las intuiciones son esenciales al trabajo intelectual que da vida a un cuaderno de notas pues implican una actitud de escucha y alerta que no descarta nada a priori sino que mantiene una apertura al carácter emergente de los fenómenos sociales. La intuición, dicho de otra forma, consiste en brindar atención a aquellas señales tenues que invitan a modificar el rumbo para transitar por calles laterales, sombrías y poco concurridas, en vez de dejarse atraer por las luces de las grandes avenidas que canalizan los flujos que señalan los temas y tendencias del pensamiento disciplinar. Por su parte, las obsesiones son una importante fuente que anima la continuidad de un cuaderno de notas pues indican la fidelidad a un problema, la duración de una inquietud que demanda ser respondida. La obsesión significa, en definitiva, la persistencia de un interés que se resiste a abandonar su objeto y la vocación, siempre cambiante, por contestar una y otra vez la misma pregunta.

En este doble movimiento, proponemos considerar al cuaderno en su sentido más literal como un verdadero “documento de trabajo”. Esto significa, por un lado, entenderlo como un espacio de recolección —un *archivo* que registra y organiza trazos de experiencia—, y por otro, como un método de trabajo —un *taller* que da forma y ritmo al pensamiento, así como alienta el oficio de la escritura—. En tanto archivo y taller, el



cuaderno no puede nunca alcanzar la forma de un producto terminado sino que está destinado a ser un trabajo de composición siempre en progreso. Este destino se revela con particular claridad en el hecho de que si bien algunas de sus ideas y notas logran ver la luz pública como argumentos acabados en una publicación académica, la mayoría de ellas quedan relegadas o incluso olvidadas como esbozos incompletos a la espera de ser retomadas en algún momento futuro.

El propósito de los *Cuadernos de Teoría Social* consiste precisamente en recuperar el *espíritu* de “documento de trabajo” inherente a la forma-cuaderno. A juzgar por las formas de circulación de los productos de conocimiento en el mercado de las ciencias sociales actuales, el documento de trabajo posee un estatus marcadamente inferior en la jerarquía de valores. En su forma más dignificada, el documento de trabajo constituye el paso lógico previo a cualquier publicación: su circulación *ex ante* permite testear ideas, obtener sugerencias y corregir eventuales errores. Pero en su forma más anodina, el documento de trabajo es estrictamente lo no publicable, aquello inconcluso, menor y, por ello, descartable. En cualquiera de estos casos, el documento de trabajo tiende a aparecer en una posición secundaria, residual y subordinada que desvirtúa toda posibilidad de considerar su valor intelectual como espacio donde, estrictamente hablando, se inscribe la posibilidad de nuevo pensamiento.

Ahora, existe una razón adicional de por qué quienes estamos interesados en la reflexión teórica y descripción empírica de lo social deberíamos volver a interesarnos por escribir en y para un cuaderno. Tal como decía C. Wright Mills, hay algo de artesanía intelectual (y no falso romanticismo) en la práctica de llevar cuadernos, sin la cual el ejercicio de reflexión sociológica deviene pura técnica. Es así como nuestro propio objeto de reflexión, la sociedad y sus fenómenos, encuentra una afinidad metodológica en la forma-cuaderno. Si Georg Simmel está en lo correcto al sostener que lo social más que una unidad sustancial es un esfuerzo



relacional y modo de co-existencia, y más que un objeto concreto en sí es un acontecer que constantemente se anuda y desata, la pretensión de conocimiento de lo social requiere cultivar “una particular disposición de la mirada”. Esta disposición consiste en la capacidad de transformar objetos socialmente insignificantes en objetos científicos, o bien en aproximarse a un objeto socialmente significativo desde un punto de vista inesperado. El cuaderno es un medio para agudizar los sentidos, constituye el insoslayable *momento especulativo* de todo pensamiento sociológico que busca delinear lo que hace posible lo social.

Los *Cuadernos de Teoría Social* a los que aquí damos inicio buscan abrir un espacio intelectual para agudizar esta “disposición de la mirada”. Para ello, los *Cuadernos* promueven una comprensión plural, creativa e interdisciplinaria del pensamiento social clásico y contemporáneo, en un diálogo fluido entre la filosofía, la historia, la sociología y la teoría política. Más que suscribir a una perspectiva teórica, tradición de pensamiento o tendencia intelectual particular, los *Cuadernos* suscriben a la prioridad de las preguntas. Esta prioridad remite a un doble atributo de toda pregunta: como *facultad de interrogación*, la pregunta introduce una pausa que interrumpe la continuidad de lo que aparece como una identidad consistente consigo misma; como *condición de posibilidad*, la pregunta constituye una apertura, una cláusula de no clausura que nos priva del sentido de completitud e imposibilita toda pretensión de unidad última de las cosas.

En este primer número hemos querido centrar la atención en una pregunta cuya respuesta parece ser en extremo obvia para quienes trabajamos y hacemos teoría social desde Latinoamérica, al punto que la pregunta misma parece carecer de real sentido e importancia: “¿Existe teoría social en América Latina?” Sin embargo, el abordaje de la *relación* entre las pretensiones de universalidad de las teorías de la sociedad y las particularidades de la realidad latinoamericana apunta precisamente al fundamento de la cuestión: a saber, problematizar la tendencia muy



propia de nuestras ciencias sociales de esencializar el territorio que da forma y fundamento a una “teoría social *latinoamericana*” —pues transforma dicha reflexión en un ejercicio “de”, “sobre” o “para” ese territorio—, así como la actitud de absolutizar el carácter abstracto de la “teoría social general” —pues lleva a subestimar el diálogo con toda reflexión que apele a aspectos trascendentes o universales de la existencia humana en sociedad—. Esta es justamente la tarea que emprenden Alejandro Fielbaum, Ismael Puga y Alexis Cortés en éste número.

Fielbaum toma como caso la mítica figura de José Martí y su concepto de amistad para explorar la forma en que el pensador cubano articula, por medio un registro intelectual bastante ecléctico, un tipo de teoría social *desde* Latinoamérica. Lo interesante del caso de la obra de Martí es que ese *desde* no es nunca un territorio fijo sino que un espacio de enunciación que, dado su carácter históricamente periférico, obliga a pensar de un modo estrictamente cosmopolita. Por su parte, la intervención de Puga pone el acento en una crítica materialista a la corriente de pensamiento decolonial que en la última década ha alcanzado un notable grado de influencia y productividad en las ciencias sociales del continente. Su argumento es que la adopción de tal perspectiva en la sociología latinoamericana conlleva un serio problema: el rechazo a la tradición sociológica que tal movimiento invita reside en una interpretación profundamente “idealista” de la historia de la modernidad que suplanta la materialidad de sus procesos por sus correlatos ideológicos. Ello no sólo limita la comprensión sociológica de Latinoamérica sino que la propia contribución que la sociología del continente puede hacer a la disciplina a nivel global. Finalmente, Cortés elabora un comentario que, a partir de las intervenciones de Fielbaum y Puga, retoma la inquietud de si acaso sigue teniendo sentido preguntarse por la existencia de teoría social en Latinoamérica. Para él la pregunta en sí, y la duda que evoca, es sintomática de las propias autoconcepciones que prevalecen acerca de la producción teórica en América Latina: por un



lado, existen quienes reducen nuestra tradición teórica a una “recepción pasiva” de lo que se produce en los centros; por otro, están los que ven sus límites internos en la preponderancia de cierto particularismo cultural y la instrumentalización política de la cual dicha producción teórica es objeto. A juicio de Cortés, ambas visiones dan cuenta de que el principal obstáculo para la consolidación de una teoría social latinoamericana no está en la ausencia de reflexión teórica o en que ésta sea deficiente en comparación con los desarrollos en otras latitudes, sino que en la falta de conocimiento y comprensión del trabajo realizado por nuestros propios clásicos.

En sintonía con esta discusión, el presente número concluye con una breve *Nota* de Omar Aguilar en torno al vínculo entre Pierre Bourdieu y Latinoamérica. A diferencia de otros clásicos contemporáneos como Luhmann o Touraine, el interés que Bourdieu suscita en Latinoamérica no responde a un vínculo con la formación de estudiantes o con que alguna vez se haya interesado en estudiar esta parte del mundo. Para Aguilar, la incidencia y adopción de la obra de Bourdieu en el continente guarda relación más bien con el hecho de que su propia teoría del mundo social contiene rendimientos afines con la realidad de sociedades periféricas: a saber, está marcada por las “dislocaciones” producidas por los procesos de modernización y por el esfuerzo de hacer inteligible nuestras propias experiencias y trayectorias en dichos procesos sociales.

Como editores agradecemos a los colaboradores de este primer número. Sus contribuciones y excelente disposición al diálogo en relación a pensar la teoría social en el continente son un fiel reflejo del espíritu que da vida a estos *Cuadernos de Teoría Social*.

Santiago, Junio de 2015



TENSIONES Y POSIBILIDADES DE LA TEORÍA SOCIAL LATINOAMERICANA

José Martí y la amistad de la democracia en (Nuestra) América

Alejandro Fielbaum
Universidad Adolfo Ibáñez
| afielbaums@gmail.com |

Resumen

A partir de la pregunta por la posibilidad de la teoría social en Latinoamérica, comprendida como un pensamiento social desde Latinoamérica antes que como una reflexión de, sobre o para Latinoamérica, se presenta la relación entre amistad y política en José Martí. El cubano insiste en la amistad como posibilidad de vincular afectiva y virtuosamente a los hombres, superando así la mera relación utilitaria que abunda, según describe, en la democracia moderna estadounidense. A partir de su lectura de Tocqueville, y particularmente de la importancia que el francés da a la mantención del rol tradicional de la mujer en la sociedad moderna, Martí aspira a constituir un orden político que no solo sea capaz de hacer la guerra al enemigo invasor, sino también de aliar amistosamente a los distintos hijos de la Madre América. Desde allí se concluye afirmando la necesidad de leer la elaboración de la teoría social latinoamericana de modo cosmopolita y discontinuo, desde el supuesto que Latinoamérica no es un lugar ya dado desde el cual se escribe, sino un territorio que autores como el mismo Martí, en la escritura, reinventan.

Palabras clave

José Martí, amistad, política, poesía, pensamiento latinoamericano



Muchas veces se ha aplicado en la historia la frase de "amigo de los hombres"; Martí se la ganó de vivo, y de muerto la retiene en la mano parada.

–Gabriela Mistral

El síntoma y sus incertezas

Me parece que la pregunta “¿Existe teoría social en América Latina?” es, por así decirlo, sintomática. Muestra cierta incomodidad propia del deseo de afirmar una tradición de pensamiento social latinoamericano y, simultáneamente, de cierta duda acerca de lo que se desea afirmar. La pregunta surge de una triste mezcla entre prejuicios e ignorancia que, antes que como dato de la ingenuidad, creo, habría que saber leer como parte de una narración histórica de la teoría social de la que quedan excluidos variados pensadores latinoamericanos. Ciertamente, esto no es algo que pueda achacarse a los editores, a quienes, antes bien, hay que reconocer la sinceridad de la duda y el coraje de instalar una pregunta algo inédita en las universidades chilenas, en las que resulta extraño referir a la teoría social latinoamericana.

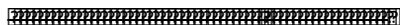
Si afirmáramos, sin ánimo de arribar a certezas definitivas, que sí existe esa tradición, no es porque podamos decir genéricamente, parafraseando a Gramsci (1967: 61), que todas las sociedades filosofan, sino porque quien indague rápidamente en la historia de las ideas latinoamericanas habrá de notar que sí existe una tradición de pensamiento social latinoamericano. Una larga tradición de quienes, retomando al recién citado, han sido intelectuales tradicionales que han instaurado saberes que han acompañado el despliegue de las repúblicas latinoamericanas desde sus primeras décadas, como puede notarlo quien indague rápidamente en tales historias. De hecho, un escritor más



histórico bien podría haber limitado su intervención en este simposio a decir “sí, existe el pensamiento social latinoamericano”, y retirarse.

Yo espero (al menos, en esto) no ser tan histórico, y reflexionar acerca de ese *sí*. Nos tomará un poco más de tiempo. Uno podría, sin embargo, también dar una respuesta muy breve y limitarse a fundamentar nuestra afirmación con un registro de teóricos sociales latinoamericanos. Para ello, tendríamos que partir recordando el pasado reconocimiento de Malinowski (1987: 3-4) al crucial concepto de “transculturación” desarrollado por Fernando Ortiz en los años 40; luego, pasar por autores de los estudios latinoamericanos que no carecen de vuelo teórico como Renato Ortiz o Carlos Rincón; o, simplemente indicar que varios de los autores más influyentes en la actual teoría social contemporánea son latinoamericanos: los martinicos Frantz Fanon y Édouard Glissant, el jamaicano Stuart Hall, el argentino Ernesto Laclau o los peruanos Danilo Martucelli y Alonso Quijano.

Rápida y lúcidamente, podría objetarse a esta improvisada lista que no basta con haber nacido en Latinoamérica para generar un pensamiento social que pueda llamarse latinoamericano. Más aún, cuando se trata de autores que han escrito sus obras más importantes fuera del continente, generalmente describiendo la vida social sin limitarse a descripciones de Latinoamérica, y en la lengua de los países en los que han escrito¹, al punto que cuando se refiere a la mayoría de los autores recién citados se suele soslayar su nacionalidad. Ciertamente, esto es síntoma de la división internacional de las tareas y las lenguas académicas, a partir de la cual resulta difícil, incluso sumando otros tantos autores al listado antes realizado, referir a un pensamiento social latinoamericano con la misma facilidad con la que solemos hablar, por



¹ Que los autores del Caribe anglófono o francófono se hayan formado en lenguas académicas dominantes, por cierto, no hace esta cuestión más simple, sino todo lo contrario.



ejemplo, de la teoría social alemana reuniendo a Weber, Adorno, Habermas, Luhmann y compañía.

Evidentemente, la discusión que aquí se abre no es exclusiva de la teoría social, sino de las distintas tradiciones culturales en Latinoamérica. A lo largo del siglo XX, la pregunta por la existencia de un arte, un cine o una literatura latinoamericana, por mencionar ejemplos centrales, fue un elemento constituyente de la consolidación de tales formas de producción en el continente. Cuando nos preguntamos por un pensamiento social, sin embargo, la pregunta parece ser más esquiva, pues no es del todo seguro si con pensamiento social indicamos un saber que posea o no pretensión de universalidad. Si la tiene, lo que habría que preguntarse es si han existido pensadores latinoamericanos que hayan aportado con teorías sociales de carácter universal. Si no la tiene, debemos indagar qué pensamientos particulares desde sus posiciones particulares, han trazado los pensadores de las particulares sociedades latinoamericanas, y ver desde allí si podemos inferir la existencia de la teoría social en el continente.

Para avanzar en esta pregunta, quizás sea útil analizar un caso en el que parecemos saber que sí hay pensamiento social. Podemos acudir al ya mencionado ejemplo de Weber y sus connacionales, y preguntarnos si el pensamiento social alemán posee o no un carácter universal. Es obvio que esto podría abrir una discusión eterna debido a todo lo escrito al respecto. Y también porque es probable que no se pueda concluir afirmando ni una ni otra opción, al recordar, por ejemplo, que Weber escribe sobre la modernidad protestante europea para llegar a una teoría general de la racionalización, o que Habermas desarrolla su concepto universalista de acción comunicativa desde la experiencia política del espacio público burgués en las sociedades europeas modernas. En ambos casos, desde cierta experiencia particular, se tematiza cierto concepto que busca ir más allá de los casos particulares.



Quizás la pregunta no es si sus teorías son particulares o universales, sino cómo, a partir de una narración hegemónica de la sociología, los conceptos que se construyen gracias a experiencias particulares adquieren rango de universalidad para pensar en otras experiencias. Es decir, cómo la teoría social alemana deviene teoría social a secas, al punto que sería muy extraño un ciclo de conferencias que preguntase si existe el pensamiento social alemán, o una licenciatura en Sociología que no estudiase a tales autores en los cursos de teoría social. En efecto, hoy suponemos que esa es la fuente de la teoría y que hacer teoría social es hacerlo de ese modo. Entonces podríamos señalar que los autores latinoamericanos antes mencionados serían teóricos sociales porque, de uno u otro modo, cumplen con las normas naturalizadas que hoy impone la sociología para que un autor sea considerado un teórico social. Lo cual significa partir por conocer y discutir con la teoría social de los países que producen teoría de ese modo. Dicho en breve, para que Ortiz sea considerado un teórico social debería discutir con Habermas, pero no a la inversa.

Para saber si hay pensamiento social latinoamericano, por tanto, la pregunta que tendríamos que hacer a los autores latinoamericanos antes mencionados, no es la de si son teóricos sociales o no lo son, sino la de si piensan o no desde experiencias latinoamericanas, tal como los alemanes lo han hecho desde su historia de la modernidad. Ante tal dilema, puede darse una respuesta prescriptiva, que decida qué es o que podría ser un pensamiento social latinoamericano, y determine cuántos de los autores recién mencionados cumplen con los requisitos para ser emplazados allí. Sin embargo, creo que dicha estrategia no es la más interesante. Supone una definición invariante, y algo ingenua, pues apela a cierta identidad propia latinoamericana que surge con la naturalización de las formas mediante las cuales se desarrolla el pensamiento social europeo (por ejemplo, al referir a una eventual “verdadera sociología latinoamericana”). Por lo mismo, me interesa suspender



momentáneamente esa pregunta sobre el *qué* para dar paso a la pregunta, más bien histórica, por el *cómo*.

Las escrituras amistosas de José Martí

Un lector analítico atento ya podría objetar que al preguntarnos por el cómo debe existir un qué acerca del cual preguntarse cómo se da. Me interesa, por ello, partir de un autor del cual no podríamos dudar que ha hecho teoría social, si es que alguien la ha hecho en su tiempo, y de una forma que no podría haberse preguntado por la sociología latinoamericana de acuerdo a los criterios naturalizados de nuestro presente. Me refiero a José Martí, el conocido poeta, ensayista, cronista y político que muere en Cuba, durante la guerra por la Independencia que moviliza buena parte de sus escritos y acciones.

Quien conozca la bibliografía sobre Martí sabe que la monumentalización de su figura, por parte del oficialismo cubano, ha llevado a anacronismos como el realizado por el ya mencionado Ortiz al describir el trabajo martiano como sociológicamente científico (Ortiz 2002). Contra ello, una lectura más precisa permite notar que, como todos los autores del siglo XIX, Martí oscila entre distintos registros de escritura, en los cuales yuxtapone reflexiones teóricas y llamados a la acción que no se distinguen claramente, así como tampoco distingue con claridad, ni desea hacerlo, entre argumentos y metáforas. Ciertamente, esto no se explica porque Martí no haya tenido la inteligencia para hacer tales distinciones. Todo lo contrario, es su lucidez histórica la que lo lleva a operar, simultáneamente, en los espacios de la reflexión y de la acción, desde escrituras mixtas que surgen en el contexto de una modernización periférica que no puede dar por supuesta la distinción entre campos, esferas o sistemas que ha descrito la sociología de la modernidad europea. Que Martí haya sido crucial en la historia política y literaria



latinoamericana no es una paradoja, ni mucho menos una casualidad. Es un claro dato de condiciones históricas y culturales distintas a las de la modernidad europea, a partir de las cuales surge un ejercicio distinto del pensamiento social, justamente desde la crítica a los procesos metropolitanos de modernización y a las teorías que celebran tales procesos. Por ejemplo, al leer a Spencer, Martí cuestiona sus olvidos en relación a las miserias de la evolución europea:

no señala con igual energía, al echar en cara a los páuperos su abandono e ignominia, los modos naturales de equilibrar la riqueza pública dividida con tal inhumanidad en Inglaterra, que ha de mantener naturalmente en ira, desconsuelo y desesperación a seres humanos que se roen los puños de hambre en las mismas calles por donde pasean hoscos y erguidos otros seres humanos que con las rentas de un año de sus propiedades pueden cubrir a toda Inglaterra de guineas (Martí 1991, XV: 392).

Esta crítica no es la de quien, anclado en el esencialismo que sigue habitando buena parte de la crítica latinoamericana a la modernidad, aspire al desarrollo latinoamericano a espaldas de la modernidad europea; un ejemplo reciente de este tipo de lecturas de Martí puede hallarse en Mignolo (2007: 113). Contra ello, el deseo de Martí es el de pensar en distintas historias posibles de modernización, en torno al dato de una colonización que, según diagnostica, impide el desarrollo unitario y lineal de la cultura americana, a diferencia de lo acontecido en Europa. Su crítica al universalismo eurocéntrico, por tanto, no se orienta por una posición particularista, sino en la petición por una lectura de lo humano que asuma la diversidad de procesos históricos, en lugar de imponer moldes ajenos a las circunstancias históricas en las que se desea intervenir. Tal operación, que Martí ve y critica en sus contemporáneos, replica el gesto colonialista de la imposición de otro tiempo en el espacio



componer un cuerpo nuevo reconociendo aquellas partes que Sarmiento llama, no sin melancolía por un pasado local que ha de perderse con la modernidad, a eliminar. Antes bien, para Martí el trabajo político del saber es el de interpretar las distintas partes que luego han de componerse en el híbrido cuerpo *nuestroamericano*³. No basta con la imposición de instituciones modernas, pues resulta necesario también componer los afectos. En otras palabras, la forja del nuevo orden social no puede sino surgir con otra forma, pública y privada, de relación entre los hombres. Es en ese punto donde el concepto de amistad martiano deviene crucial, justamente para pensar una formación de vínculos sociales que, desde los distintos afectos, permitan la composición de un nuevo orden político que cuente con cierta eticidad que selle los vínculos entre los hombres que la legislación moderna puede mediar, mas no asegurar⁴. Quizás la expresión más famosa de la noción martiana de amistad, dada su posterior

³ Contra las imperantes lecturas de Martí como apóstol de la igualdad racial, no está de más explicitar que para el cubano, el orden por venir ha de compatibilizar a los distintos grupos desde la desigualdad que los constituye. Es claro que esto ameritaría un trabajo mucho más extenso. Basta, por ahora, recordar el famoso cuerpo descrito con cabeza blanca y cuerpo indio y criollo (Martí 1991, VI: 18). Es desde esa heterogénea composición que Martí aspira a componer un nuevo cuerpo, desde las jerarquías del saber que autoriza la figura del poeta. En ese sentido, la igualdad ante la ley parece ir acompañada de la desigualdad espiritual que solo podría igualarse, entre algunos, en la amistad. Esto abre, evidentemente, una discusión mucho mayor que habría de pasar por una atenta lectura de *Políticas de la amistad* de Jacques Derrida. En particular, una lectura de la larga historia del concepto de amistad allí tratada, en torno a las relaciones de igualdad en la amistad, y también, especialmente por el afán epistolar martiano, por la relación entre amistad, escritura y distancia. La apelación del cubano a la amistad con el verso (Martí 1991, XVI: 132) podría allí ser de alto interés.

⁴ No está de más destacar que pese a que la bibliografía sobre Martí rara vez ha indagado en este concepto (o, quizás, precisamente por esa ausencia), Silvio Rodríguez ha cantado, al respecto, con su siempre lúcida precisión: "*Martí me habló de la amistad /y creo en él cada día /aun que la cruda economía /ha dado luz a otra verdad*".



musicalización, puede hallarse en uno de los *Versos sencillos*. Allí, Martí dice tener más que el leopardo que posee un monte, puesto que él tiene un amigo (Martí 1991, IX: 122). La amistad, deja entrever, es cuestión de humanos que superan la animalidad, gracias a la amistad como capacidad de compartir los sentimientos y razones. En uno de sus dramas, de hecho, un personaje describe a la amistad como continuación de nuestro ser (Martí 1991, XVIII: 47). La finitud del hombre se trasciende allí en otro igualmente finito, forjando una vida en común en la que la singularidad no se pierde sino que se redobla. Buscando pensar simultáneamente la defensa de la individualidad y la crítica del egoísmo, la chance de la amistad como extensión del sentimiento individual deviene, por tanto, una experiencia crucial para pensar la buena convivencia entre los hombres. Así, en una de sus tantas cartas, Martí considera la amistad como la única dulzura de la vida (Martí 1991, XX: 415). Y en uno de sus apuntes, el cubano vincula tanto al amor como a la amistad al placer que otorga el cese de los dolores.

Ese origen común, sin embargo, se desdobra ante la inexcusable diferencia de sexos que es, para Martí, esencial al amor, en tanto devoción de todas las facultades a un solo objeto del sexo distinto. Es por ello que el amante, sostiene explícitamente, puede arrebatarse el criterio. El amigo, por el contrario, puesto que se vuelve hacia el otro sin perderse, nunca excluye la libertad de criterio (Martí 1991, XX: 114). La amistad, por tanto, brinda la opción de combinar afectos y razones, en una relación de dos que se suman sin restarse del mundo. Contra el interesado mundo moderno que celebra Spencer, Martí presenta la opción de un vínculo basado en el desinterés. Otro *modo del amor* (Martí 1991, I: 295) parece ofrecerse como la única relación afectuosa posible a la distancia que Martí padece y expresa en su larga historia de amistades epistolares. En el marco de una biografía de exilios y desazones, la amistad da a Martí el consuelo de otra forma de relación social, capaz de superar el presente en nombre de la humanidad por venir.



Contra quien pensase que las definiciones provenientes de estos últimos textos, o de las piezas literarias, carecen de validez porque su espacio de exposición no es el de la argumentación sistemática, es importante insistir que Martí pide a tales textos una expresión de sinceridad. Incluso en sus textos más "argumentativos" nunca abandona cierta voluntad figurativa, propia de un ejercicio de la escritura que se plasma en distintos registros de exposición, todos ellos renuentes a cualquier voluntad de sistema. De hecho, en una de sus crónicas, Martí no solo da una definición similar, sino igualmente figurativa de la amistad: "Los corazones no deben estar así, enconados en la pequeñez del mundo, sin más sombra a que acogerse que la de la propia nariz. La vida rebaja, y hay que alzarla. Para todas las penas, la amistad es remedio seguro. Con un amigo, el mundo lo es" (Martí 1991, V: 254).

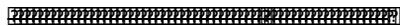
Las amistades de la política

A partir de esta noción, puede leerse la descripción martiana de los afectos existentes en distintas sociedades. La mayor belleza de los griegos, según sostiene, fue el culto a la amistad (Martí 1991, V: 376). La modernización, sin embargo, parece haber hecho a los hombres perder tan preciado secreto. En México, Martí cuestiona que los jóvenes inteligentes esquiven lo que los reúne en común. Como plantas aisladas, desconocen la fraternidad, sin buscarse, amarse o quererse (Martí 1991, VI: 307). Contra ello, el cubano aspira a una nueva política para Nuestra América, capaz de imponer la amistad en el orden de la política. Esto contrasta con la imagen, también proveniente del poema antes citado, que describe al Presidente como quien tiene un jardín y un tesoro, pero ningún amigo. Contra los liderazgos de la oligarquía, rica en bienes materiales y pobre en amistades, Martí busca abrir los procesos revolucionarios a todos quienes sean capaces de sentir la amistad,



superando los egoísmos del mundo moderno. Así, describiendo el crecimiento de la revolución, señala que han dejado de ser hombres para hacerse amigos del hombre (Martí 1991, III: 60). Únicamente así puede forjarse una nueva vida en común, en la que la libertad ya no se reduzca a las instituciones políticas o los intereses individuales, sino que surja del libre y desinteresado vínculo entre hombres capaces de darse por quienes aman. Para Martí, la vida política independiente es la que reúne la posibilidad del amor en el presente y de seguir amándose libremente en el futuro: “Si me preguntan cuál es la palabra más bella, diré que es ‘patria’;- y si me preguntan por otra, casi tan bella como ‘patria’, diré ‘amistad’” (Martí 1991, XX: 510).

Para que los amigos de la patria puedan construir la patria de los amigos es necesaria una nueva figura de la autoridad. A saber, la del escritor que pueda conducir, desde su margen específico de saber, una modernización que dé espacio al desinterés artístico que expresa la posibilidad de una relación no utilitaria con el mundo⁵. El poeta no es solo quien construye la belleza necesaria, sino quien, en ella, expresa los fines que deben guiar la vida de los hombres. Desde cierta distancia ante las presentes formas de la política, el saber poético le dicta su norma, propia de los altos imperativos que exceden los concretos intereses de la política, los que amenazan la amistad. Sin tal saber, surge el riesgo de transformar la política en mera negociación de intereses, en particular, en la siempre interesada esfera de la política internacional. Al asumir aquello, Martí distancia el saber de los desinteresados fines de la política y la ingenuidad de quien desconozca los intereses en sus medios, con los cuales deben cribarse los fines de la amistad. Observador directo de proyectos y fracasos de uniones nuestroamericanas, Martí toma sus resguardos ante cualquier lectura inmediata de la amistad entre naciones.



⁵ Al respecto, dentro de la amplia bibliografía sobre el modernismo, véase, en particular, a Rama (1985).



Antes bien, proyecta la futura unidad mediante la siempre difícil e interesada composición del desinterés. El saber de la política, por tanto, es el de componer amistades y descomponer falsas amistades, en los siempre frágiles equilibrios del interés:

Lo real es lo que importa, no lo aparente. En la política, lo real es lo que no se ve. La política es el arte de combinar, para el bienestar creciente interior, los factores diversos u opuestos de un país, y de salvar al país de la enemistad abierta o la amistad codiciosa de los demás pueblos. A todo convite entre pueblos hay que buscarle las razones ocultas. Ningún pueblo hace nada contra su interés; de lo que se deduce que lo que un pueblo hace es lo que está en su interés. Si dos naciones no tienen intereses comunes, no pueden juntarse. Si se juntan, chocan (Martí 1991, VI: 158).

De este modo, los fines conocidos por el poeta deben ser cribados, de forma necesaria y necesariamente incompleta, por el saber de la política que logra distinguir el verdadero y el falso desinterés. Cuando sucede lo último, y los intereses se confrontan, puede transformarse, en última instancia, la enemistad en guerra. Esta deviene legítima cuando resulta necesaria para permitir la amistad de quienes sí pueden reunirse. Martí, de hecho, refiere al proyecto independentista cubano como una revolución de pericia y amistad (Martí 1991, II: 374). Solo tras ella ha de ser posible la amistad entre los distintos grupos que viven en Cuba, y también la autonomía con la que el país ha de decidir sus amigos y enemigos.

La amistad en América

En particular, lo que preocupa a Martí, proyectando la futura independencia con respecto a España, es la falsa amistad de los Estados



Unidos en Nuestra América. Esto no se debe a una mirada sustancialista que vea una relación inmutable entre tal país y una política imperialista. Con mayor precisión, Martí explica esto históricamente, desde el diagnóstico de la creciente falta de amistad desinteresada en Estados Unidos, la que parece llevar a una relación de amistad igualmente falsa con otras tierras. En su larga estadía en aquel país, Martí cuestiona sus pretensiones imperialistas, tomando una posición ambivalente ante los inéditos procesos de modernización decimonónicos (ver Ramos 2009: 263-392). Contra una lectura simple de las crónicas que Martí escribe desde *las entrañas del monstruo* (Martí 1991, IV: 164), es necesario recordar que él destaca ciertos elementos de la modernidad en Estados Unidos. Por ejemplo, a Walt Whitman, *hombre del pueblo humano* que, antes de amar una familiar en particular, es amigo del mundo en general. Martí celebra en su figura la potencia masculina de la autoafiliación sin mujer (Molloy 1996: 379). Su falta de lazos familiares abre, por lo dicho, la chance de un amor que siempre puede abrirse ante el nuevo deseo:

Él no era familiar, pero era tierno, porque era la suya imperial familia cuyos miembros habían de ser todos emperadores. Amaba a sus amigos como a amadas: para él la amistad tenía algo de la solemnidad del crepúsculo en el bosque. El amor es superior a la amistad en que crea hijos. La amistad es superior al amor en que no crea deseos, ni la fatiga de haberlos satisfecho, ni el dolor de abandonar el templo de los deseos saciados por el de los deseos nuevos (Martí 1991, XIII: 9).

El desarraigo allí celebrado resulta complicado cuando los nuevos deseos ya no son los del desinterés, como en el poeta, sino los de la riqueza, como acontece en el país de Whitman. La pérdida utilitarista de la preocupación por la belleza en los objetos, se replica en la relación entre los sujetos, por la pérdida de la belleza de la amistad. Como bien describe



Avelar (2012: 23), la crítica política anticonservadora de Martí va acompañada de una crítica estética conservadora a la mercantilización. Evidentemente, en Martí esto no es una paradoja, sino un ejercicio coherente de crítica a un emergente mundo capitalista que pierde toda ley que no sea la del interés. De esta forma, el cubano cuestiona la falta de ética y fe en la amistad en este pueblo de gente emigrada, de personas aisladas y cerradas cuyo único goce, según describe críticamente, es el de la riqueza (Martí 1991, X: 226).

Faltos de detención ante la creciente aceleración de la vida, carentes de toda noción de patria o amistad, lo que Martí destaca en los Estados Unidos es lo que lo amenaza. A saber, la exacerbación de la igualdad moderna que surge de un proceso de individuación que pierde los vínculos sociales del amor y la amistad. Andando *lo bello en dominio de todos*, la democratización deviene igualdad mediocre en la que se pierde lo más alto del hombre. Contra la pasada aristocracia del linaje y la presente oligarquía del dinero, Martí ofrece una mirada crítica de los *ruines tiempos* de la sociedad moderna:

La guerra, antes fuente de gloria, cae en desuso, y lo que pareció grandeza, comienza a ser crimen. La corte, antes albergue de bardos de alquiler, mira con ojos asustados a los bardos modernos, que aunque a veces arriendan la lira, no la alquilan ya por siempre, y aun suelen no alquilarla. Dios anda confuso; la mujer como sacada de quicio y aturdida (Martí 1991, VII: 228).

Las amigas de Martí

La figura de la mujer recién citada expresa el doble vínculo de Martí ante la modernidad. Tal como saluda el reconocimiento de sus derechos políticos, cuestiona la pérdida de los valores tradicionales de la madre



(cfr. Montero 2003). La nueva mujer, describe con preocupación, comienza a tomar los roles del hombre. Entre ellos, el de ser, activa y desvirtuadamente, una amiga. Esta transformación choca contra las marcadas posiciones de género que, para Martí, deben conocerse desde la infancia. En el breve prólogo a *La Edad de Oro*, revista escrita por Martí para los niños, el cubano explicita que nunca el niño es más bello que cuando lleva del brazo a su hermana o cuando regala flores a su amiga. Es en ese momento, dice, cuando nace para ser caballero y la niña para ser madre (Martí 1991, XVIII: 301).

A juicio de Martí, tal repartición de los roles debe mantenerse en la adultez. No está de más recordar que cuando él habla de amigas, suele hacerlo para referir a patrias o manos amigas, pero que este hombre de tantos amigos tiene pocas amigas (véase, un ejemplo de este último caso, en Martí 1991, II: 329). En Estados Unidos, por el contrario, narra que sí hay mujeres que son amigas. Así, por ejemplo, destaca con admiración a la esposa del Presidente, quien gusta de recibir amigas en su casa (Martí 1991, XI: 135). Contra quien pudiera pensar que esta tendencia se limita a las élites políticas o al espacio privado, Martí brinda también la descripción de nuevas experiencias de asociatividad femenina, en torno a la organización de caridad “Las hijas del Rey”. Nacida de una conversación de sala, la organización muestra la inanticipable potencia de la asociación entre mujeres:

Fueron diez las primeras que se reunieron para pensar en cómo se remediarían, sin costos ni pompas, tantas desdichas del cuerpo y el alma. Pues que cada una junte diez amigas. Que donde haya diez amigas, quede el grupo. Que cada grupo atienda a propagar el cariño entre los seres humanos, y a endulzar una especie de miseria. Estas diez a buscar empleos a ancianos. Otras diez a confortar por las calles a las mujeres infelices (Martí 1991, XII: 117)



A la pregunta de si esa relación de asociatividad, ligada a una vinculación en la que poca singularidad se expresa, es la de la amistad, habría que sumarle desde la óptica de Martí la de si quien allí se reúne es una mujer. Después de preguntarse sin responder si el modo de vida estadounidense paga a la humanidad su derecho a existir brindando más virtudes que defectos, si su levantamiento aumenta u oprime la libertad, Martí sostiene que en Estados Unidos, de hecho, existe la mujer que se casa para burlar el matrimonio. Pero también, recordando al ya mencionado Tocqueville, existe la mujer superior que es capaz de compatibilizar la cultura moderna con la naturaleza femenina.

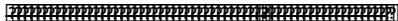
La referencia al autor francés no es casual. Para Tocqueville es la mujer quien forma las costumbres de una y otra sociedad, de modo tal que su análisis de la mujer en la sociedad estadounidense es, aunque breve, crucial en su lectura de la modernización de una sociedad inmigrante a la que el hombre llega, dice el francés, *sin amigos*. Justamente por la ambivalencia ética de tal proceso de individuación, propio de lo que Jaume (2011: 282) bien denomina la dialéctica de la razón democrática de Tocqueville, la mujer debe asumir un rol distinto al de la igualdad entre los hombres. Tocqueville destaca, en efecto, que la diferencia de los sexos se erija como el único límite a las tendencias igualitarias irrefrenables en la sociedad moderna, puesto que mantiene un estricto reparto de funciones económicas y políticas. Al casarse libremente, la mujer adulta cambia sus costumbres manteniendo su espíritu independiente: libremente, decide subyugarse. Mill, de hecho, cuestiona que Tocqueville no note la mantención de los privilegios de la aristocracia del sexo (Mill 1977: 55). El francés nota tal diferencia tradicional, pero la explica desde la nueva modernidad de la mujer que, individualmente, decide sustraerse de la individualización. De este modo, la mujer que comienza a escuchar la política por sobre el espectáculo (Tocqueville 2005: 251), se somete libremente a la necesaria autoridad



conyugal, sin que por ello se deje de valorar su independencia (Tocqueville 2005: 554 y ss. Al respecto, cfr. Mathie 1995; Turner 2008; Winthrop 1986; Wolin 2001: 329-332).

De ese modo, la mujer traza un rol no individualista que permite la reproducción de los individuos. A falta de amistad, mantiene el amor. Martí cataloga de extraña, superior y *casi inefable* a esta mujer, cuyo amor se erige como la única salida posible a una vida sin amistad⁶, y se pregunta si acaso podrá la mujer equilibrar la falta de patria del mundo estadounidense. Solo su corrección podría corregir al casi incorregible mundo moderno:

En las escuelas cosexuales no es la mujer lo que se dice: ni la satisfacción moderada de sus necesidades en el trabajo apaga en ella, antes incita, el deseo de pecar innecesariamente, por lo superfluo del lujo: ni en el bogar es con mucho la compañera



⁶ De descripciones del mismo Tocqueville, en efecto, pueden hallarse las descripciones de la sociedad moderna que más asustan a Martí. Y es que Tocqueville no solo traza un distinto ejercicio de la escritura, como tan sugerentemente ha mostrado Lefort (2007), sino también un análisis, aunque escueto, muy notable de las transformaciones sociales de la literatura. Mientras en la Francia prerrevolucionaria los escritores se sustraen de la disputa política y en la postrevolucionaria los hombres han perdido el hábito de leer (Tocqueville 1993: 163), en la vida mercantilizada de los Estados Unidos no hay buenos escritores. La igualdad democrática parece contravenirse, por tanto, con la libertad espiritual. Uno de los análisis más notables de Tocqueville a este respecto guarda relación, justamente, con la relación entre literatura y matrimonio. Tras señalar la facilidad con la que se legitima el amor ilegítimo en el caso de las uniones forzadas (Tocqueville 2005: 491-492), Tocqueville explica en una nota asociada a dicho pasaje la diferencia entre el desarrollo de la novela familiar europea y su ausencia en los Estados Unidos, destacando cómo la ficción europea elabora el catástrofe matrimonial al excusar a los personajes por sus desgracias (Tocqueville 2005: 713). Tal ficción, evidentemente, resulta imposible en los Estados Unidos. En ese sentido, en la modernización estadounidense no solo se pierde la posibilidad del escritor, sino también de la novela moderna europea que hereda, entre otros, Martí en Latinoamérica.



decorosa y la amiga inteligente que pudiera ser; pero por lo que se ve en conjunto de esta masa de santas y de esclavas, de predicadoras y de favoritas, de andrófobas y de poetisas de pasión, de sacerdotisas del agua y familiares del vino, de mujeres bestiales y ángeles con espejuelos, de bocas rojas y frentes amarillas, sólo en la mujer reside aquí, con la inteligencia que ha de moderarla en un pueblo culto y libre, la virtud robusta que baste a compensar los desórdenes de poder, y la sordidez y rudeza de la vida, a que parece el hombre americano encaminado (Martí 1991, XII: 156).

Así, mientras para Tocqueville la democracia deviene una tendencia moderna que solo puede corregirse dentro los procesos propios de la modernidad estadounidense (Chignola 2014: 113), para Martí resulta necesario sustraerse de esa forma de modernidad y construir otra modernidad, asociada a otra forma de escritura que la del francés. A diferencia de Sarmiento, Martí se vale de Tocqueville para describir los Estados Unidos y pensar lo que no debe ser Nuestra América. A partir de un ejercicio crítico de la distancia, busca diferenciarse de la poca amistosa sociedad estadounidense, abriendo la alternativa de una democracia con otros afectos que los del comercio, incluyendo el amor tradicional a la mujer, en el marco del amor a la patria. En efecto, Martí describe a la patria como una madre (por ejemplo, Martí 1991, VI: 140). Superior a la finitud de quienes se hacen amigos, con ella no hay amistad posible. Es entre sus hijos que han de gestarse los futuros amigos de la patria. Quienes logren construir la democracia de los amigos, con pocas amigas, logran transformar la modernidad, como promesa de futuro, en posibilidad amistosa de libertad e igualdad (Rama 1974: 167).

Martí y la teoría social latinoamericana



Siguiendo el concepto de amistad en Martí, hemos intentado mostrar nada más, ni nada menos, un indicio de la existencia de teoría social en Latinoamérica, en un registro harto distinto de lo que solemos entender hoy por teoría social. Con cierto trabajo conceptual y cierta mirada crítica, Martí observa y contrapone las inciertas sociedades en sus procesos de modernización social. Para mostrar esto, hemos debido atender tanto a argumentos como a metáforas, pasando por distintos registros de su obra, incluyendo los ficcionales. Ello no supone un argumento sustancialista acerca de que la filosofía en Latinoamérica se da en la literatura, sino porque en la historia del modernismo que abre Martí, la literatura no vale menos, como espacio de teoría, que el ensayo. Desde esa posición lateral ante la teoría social, Martí lee y discute con quienes seguimos considerando clásicos de la teoría social, como Marx, Spencer y Tocqueville. Y lo hace construyendo cierto espacio de enunciación que, en el cruce entre unos y otros saberes, teoriza sobre unas y otras sociedades.

Si consideramos las modalidades en las que ha existido teoría social en América Latina mucho antes de la institucionalización de la sociología, podemos avanzar hacia una respuesta más fundamentada de porqué creemos que sí existe teoría social en la región, avanzando hacia saber qué podría significar la teoría social en Latinoamérica. Esta no se entiende, desde lo descrito, cómo teoría social limitada a pensar sobre o para Latinoamérica, o circunscrita a leer o discutir únicamente con autores latinoamericanos. Antes bien, su pertenencia a cierta historia latinoamericana se juega en la expresión de ciertas tensiones en los temas y modos de escribir; en el caso martiano, ello nos ha llevado a observar textos ajenos al canon sociológico y a leerlos junto a su lectura de autores europeos⁷.



⁷ En ese sentido, para mostrar el carácter latinoamericano de los autores antes mencionados, habría que pensar, con detención, cómo la obra de cada cual, y su forma de



Es decir, esta pertenencia consiste en escribir desde Latinoamérica, insistiendo en que ese *desde* no impone fronteras cerradas, sino la necesidad de suturar las fronteras políticas e intelectuales del continente. Y es que el carácter periférico de la enunciación latinoamericana ha obligado a sus intelectuales a pensar de modo cosmopolita, yendo más allá de los limitados universalismos europeos (Santiago 2012: 60). Con ello, se construye cierto espacio de enunciación que no deja de trastocarse, performativamente, con lo pensado. Esto significa pensar, como lo hizo Martí tan influyentemente, desde cierto lugar que el pensamiento reinventa. Por ello, antes que pensar si los autores en cuestión se ajustan o no a una Latinoamérica preexistente, resulta necesario mostrar cómo parte de su ejercicio teórico consiste, precisamente, en reimaginar lo que entendemos por tal nombre y lugar. Por lo mismo, la diversidad de autores del siglo XX que hemos mencionado pueden considerarse autores latinoamericanos porque, y no pese, a que apelan a una Latinoamérica distinta a la pensada por Martí. Puesto que las tensiones sociales que deben pensar son otras, y también son otros los actuales modos de exposición, para retomar la posibilidad de pensar desde América han de hacerlo de otra forma. De ahí que resulte erróneo pensar en una tradición de pura continuidad en la teoría social latinoamericana que permita suponer, por así decirlo, que Martí o Laclau responden a las mismas preguntas. Justamente porque se trata de pensar desde un lugar que está siempre en disputa, la tradición que de allí puede surgir no podría ser lineal, a menos que dejara de disputar ese espacio. Cuando Martí lo hace, brindando el nombre de Nuestra América y una poética y política que busca ser pensada desde los lazos que allí desea rescatar, no solo reinventa su territorio, sino también lo que puede



abordar debates mundiales, expresa ciertas cuestiones relativas a la historia del continente. Los énfasis de Fanon y Hall por la raza, de Laclau por el populismo o de Martucelli por los variados procesos de individuación pueden ser buenos ejemplos al respecto.



significar realizar teoría social desde ahí. Hoy, desde aquí, desde el siempre incierto y poroso aquí, nuestra tarea, no es la de repetir su obra, sino, antes bien, por la amistad que no podemos sino tener con él, con otros amigos y amigas de la teoría, es la de pensar, desde otra sociedad, otras amistades con la política y otras políticas de la amistad.

Agradecimientos

Una versión previa de este artículo fue presentado en el mes de octubre del 2014 durante el primer ciclo de Intervenciones del Núcleo de Teoría Social de la UDP, el cual giró en torno a la pregunta “¿Existe teoría social en América Latina?”. Agradezco la invitación de los organizadores, al igual que los sugerentes comentarios efectuados por Haroldo Dilla.

Bibliografía

Avelar, Idelber (2012). "Hacia una genealogía del latinoamericanismo", *Revista de Pensamiento Político* 2: 19-31.

Bosteels, Bruno (2012). "Martí and Marx". En *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis and Religion in Times of Terror*. Londres, Verso: 29-49.

Chignola, Sandro (2014). "Entre América y Europa. Tocqueville y la historia del concepto de democracia", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 17: 99-114.

Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.

De Tocqueville, Alexis (1993). *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid, Alianza.

_____ (2005). *La democracia en América*. México, FCE.



Gramsci, Antonio (1967). "Cuestiones preliminares de filosofía". En *La formación de los intelectuales*. México D.F., Grijalbo: 61-84.

Jaume, Lucien (2011). "The Avatars of Religion in Tocqueville". En Miguel Vatter (editor) *Crediting God. Sovereignty and religion in the age of global capitalism*. Nueva York, Fordham University Press: 273-284.

Lefort, Claude (2007). "Tocqueville: democracia y arte de escribir". En *El arte de escribir y lo político*. Barcelona, Herder: 139-183.

Malinowski, Bronislaw (1987). "Introducción". En Ortiz, Fernando *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Ayacucho: 3-10

Martí, José (1991). *Obras Completas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Mathie, William (1995). "God, Woman, and Morality: The Democratic Family in the New Political Science of Alexis de Tocqueville", *The Review of Politics* 57 (1): 7-30.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa.

Mill, John Stuart (1977). "De Tocqueville on Democracy in America [I]". En *Collected Works of John Stuart Mill. Volumen XVIII*. Toronto, University of Toronto Press: 47-89.

Mistral, Gabriela (1998). "La lengua de Martí". En *Prosa de Gabriela Mistral*. Santiago, Universitaria: 144-153.

Molloy, Sylvia (1996). "His America, Our America: Jose Marti Reads Whitman", *Modern Language Quarterly* 57 (2): 369-379.

Montero, Óscar (2003). "Martí y la nueva mujer", *Ciberletras* 10.

Ortiz, Fernando (2002). "Martí y las razas", *Caminos* 24-25: 35-51.



Rama, Ángel (1985). *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo, Fundación Ángel Rama.

_____ (1974). "La dialéctica de la modernidad en José Martí". En *Estudios martianos*. San Juan, Editorial Universitaria: 129-197.

Ramos, Julio (2009). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Caracas, Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Santiago, Silvano (2012). "A pesar de dependiente, universal", *Revista de Pensamiento Político* 2: 51-61.

Sarmiento, Domingo Faustino (1993). *Facundo*. Caracas, Ayacucho.

Turner, Jacques (2008). "American Individualism and Structural Injustice: Tocqueville, Gender and Race", *Polity* 40: 197-215.

Villavicencio, Susana (2009). "Sarmiento, lector de Tocqueville". En Patrice Vermeren y Marisa Muñoz (Compiladores) *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje a Arturo A. Roig*. Colihue, Buenos Aires: 315-323.

Winthrop, Delba (1986). "Tocqueville's american woman and "the true conception of democratic progress", *Political Theory* 14 (2): 239-261.

Wolin, Seldom (2001). *Tocqueville between two worlds: the making of a political and theoretical life*. Princeton University Press, Nueva Jersey.



¿TEORÍA SOCIAL LATINOAMERICANA O DESDE AMÉRICA LATINA?

Para una sociología de la modernidad realmente existente

Ismael Puga

Universidad Diego Portales

| ismael.puga@mail.udp.cl |

Resumen

La corriente decolonial ha propuesto un conocimiento específicamente latinoamericano que hable y conozca desde su particularidad histórica y su matriz cultural específica, rechazando el conocimiento sociológico de la modernidad europea como intrínsecamente opresivo en su pretensión universalista. Esta proposición, argumento, se desprende de una interpretación profundamente idealista del proceso histórico de la modernidad, que termina por suplantarse su materialidad por sus correlatos ideológicos. Una interpretación materialista de lo que la modernidad como proceso global ha significado, y del papel que América Latina –y otras colonias– jugaron en él, permite en cambio elaborar una sociología de la modernidad *realmente existente*. En esta modernidad realmente existente, la región no es ni un proceso trunco ni una realidad inconmensurable respecto de “lo moderno”: por el contrario, es expresión especialmente clara y relevante de sus procesos y conflictos característicos. Es precisamente desde allí que la sociología de América Latina no sólo puede contribuir al proyecto moderno de ciencia, sino que jugar un rol crítico crucial en ella.▣

Palabras clave

América Latina, ciencias sociales, colonialidad, crítica, ideología



Introducción

Cuando se habla de teoría social latinoamericana, frecuentemente se hace referencia a ciertos cuerpos de literatura diferenciables pero traslapados: (a) teorías que abordan el problema del (sub)desarrollo o la modernización de la región; (b) teorías que discuten la particularidad cultural o el *ethos* latinoamericano en sí, habitualmente en contraste con la modernidad noratlántica; o (c) autores que, desde un enfoque decolonial, buscan no sólo comprender una modernidad específicamente latinoamericana si no cuestionar las bases epistemológicas de la modernidad occidental y su aplicabilidad a nuestra realidad.

Dado que estos cuerpos de literatura sin duda existen, discutir sobre si existe teoría social en América Latina (como es la invitación de este simposio) refiere lógicamente a una pregunta más tenue. Resta preguntarnos: ¿qué es, y qué debiera ser una teoría social latinoamericana? ¿Cuáles son los criterios en que nos basaríamos para afirmar que la teoría social en América Latina es un campo vivo, productivo? ¿Qué rol debe cumplir?

Si bien el giro puede parecer obvio, permite cuestionar si necesitamos realmente hablar de una “teoría social latinoamericana” o si, más bien, debemos hablar del aporte de América Latina a la teoría social en general. Habitualmente, cuando se discute sobre teoría social en América Latina, la primera alternativa parece darse completamente por sentada.

Esta aparente necesidad de hablar de una teoría social “desde” o “para” América Latina tiene sin duda raíces históricas. Es huella en parte de la idea, hoy severamente criticada, en relación a que América Latina representa en el hemisferio occidental una modernidad incompleta, en falta: un reflejo imperfecto de la modernidad europea. Sea para solucionar esta “falla histórica”, sea para negarla o para invertirla completamente, se requeriría de una teoría social que aborde la situación específica de la



modernidad latinoamericana (o su ausencia). Un objetivo de este escrito será revisar brevemente esta necesidad, las formas en que se ha construido por los científicos sociales latinoamericanos y en que es construida activamente también por la comunidad científica noratlántica. Un segundo objetivo será proponer una alternativa a estas distintas “tareas” que la teoría social de la región se ha impuesto, específicamente desde una perspectiva crítica y materialista.

Hago esta última especificación en parte porque, desde otras posiciones, existen ejercicios similares. Chernilo y Mascareño (2005), por ejemplo, desde la tesis luhmanniana de una sociedad global caracterizada por la diferenciación funcional creciente, critican agudamente la dificultad de la sociología latinoamericana contemporánea para dialogar con un proyecto científico global. Si bien existen muchos puntos comunes entre esta crítica y la que yo quisiera esbozar ahora, existen también divergencias. En particular, comenzaré por afirmar que es efectivamente indispensable para las ciencias sociales en América Latina cuestionar las relaciones de dependencia, despojo y explotación que caracterizan al capitalismo global (y el lugar subalterno de la región en esas relaciones). Y esta es, en general, una noción que los autores que abogan por una “ciencia social latinoamericana” particular, comparten. En cambio, Chernilo y Mascareño identificarán la subordinación de la sociología latinoamericana con agendas de transformación política como una de sus debilidades: una “falta de autonomía”.

Si bien es obvio que las ciencias sociales no pueden cumplir su tarea crítica supeditándose por completo a la agenda de uno u otro actor, desde una perspectiva crítica tampoco parece factible una ciencia social completamente autónoma –ni tampoco existe realmente en otras regiones. En cambio, los otros dos obstáculos identificados por Chernilo y Mascareño (2005: 21–22) resultan mucho más interesantes para ordenar la discusión que sigue.



América Latina como modernidad truncada y como particularidad radical

Los otros dos obstáculos, que de acuerdo a los autores dificultan que la sociología latinoamericana produzca una teoría en diálogo con una “sociedad global”, son: (a) un obstáculo “estructural”, que refiere al carácter incompleto de la modernidad latinoamericana, y; (b) un obstáculo “normativo”, que tiende a enfrascar la teoría social latinoamericana en la particularidad de, ya sea, sus Estados-Nación, o bien, en la de comunidades específicas.

El primer “obstáculo estructural” se refiere a esta idea de “modernidad en falta” que caracterizaría a América Latina. La noción de los pueblos americanos como bárbaros por ser civilizados podemos rastrearla, claramente, hasta la ideología imperial que acompañó la conquista y colonización de América. Lo importante, sin embargo, es que esta noción es central también para las nuevas elites republicanas de América Latina, como ejemplifica especialmente la obra de Domingo Faustino Sarmiento, *Civilización y Barbarie* (1845), donde identifica el desarrollo civilizatorio con la importación de la cultura europea y el progresivo reemplazo de lo autóctono o “bárbaro”.

En torno a la idea de una modernidad truncada, una región a medio camino entre la sociedad tradicional y la moderna, podemos ubicar la figura fundacional de Gino Germani, a Raúl Prebisch y el pensamiento Cepalino, así como en clave más crítica a la *teoría de la dependencia* de Cardoso y Faletto. Si bien el evolucionismo implícito en estas teorías a menudo se caricaturiza de modo simplista, efectivamente implica una noción “negativa” de las sociedades latinoamericanas en tanto versiones “incompletas” o “atrasadas” en relación a una modernidad noratlántica.

No me detendré en la crítica de esta concepción negativa ya que, en las últimas décadas, la reacción contra ella ha sido contundente: a



nivel global, las ciencias sociales han cuestionado la existencia de una ruta monolítica hacia la modernidad, generando diversas tipologías de “estilos de” o “trayectorias hacia” la constitución de diversas sociedades modernas. Un movimiento distinto, sin embargo, es el de teóricos como Aníbal Quijano (1989; 1993; 1999), Walter Mignolo (2002; 2005) o Immanuel Wallerstein (1983; 1987) que, en distintos grados, revalorizarán el papel de América Latina (y otras regiones) en la producción histórica de “la” modernidad como fenómeno global. Mignolo y, particularmente, Quijano son quienes radicalizarán este punto con mayor vehemencia.

Desde una perspectiva materialista, el papel del colonialismo y la consiguiente expansión mercantil y acumulación primaria en la generación de capitalismo moderno es evidente: en gran medida, este es el tipo de trabajo que realiza Wallerstein (1983) –de forma sumamente productiva. En cambio, la perspectiva que seguirán Mignolo y Quijano conduce a la definición de América Latina como un espacio societal *sui generis*, ubicándose entre los proponentes más influyentes hoy de una ciencia social “específicamente latinoamericana”: es decir, mediante la crítica del “obstáculo estructural” de América Latina como realidad en falta, derivan frontalmente en el “obstáculo normativo” de América Latina como particularidad inconmensurable. Es con ellos con los que más me interesa discutir.

El análisis de Quijano está construido sobre una distinción básica al interior del proyecto moderno, afín pero no idéntica a la distinción entre modernidad y modernización. Quijano distingue entre un proyecto moderno de razón instrumental, asociado claramente al mundo anglosajón, y un proyecto moderno de razón histórica que asocia principalmente a Francia y el sur de Europa. La hegemonía británica y luego norteamericana marcarían la dominancia de la racionalidad instrumental en la modernidad global, que equipararía modernidad con modernización técnica-capitalista y desecharía el horizonte emancipatorio de la razón histórica (Quijano 1989: 153). Es precisamente



en el marco de esa ideología dominante que América Latina, con su modernización tardía, sería concebida injustamente como mero “recipiente” (Quijano 1989: 148) de proyectos modernizadores más que como sujeto de su propia transformación. La modernización impuesta a América está vacía de premisas emancipatorias, e inclusive el socialismo sólo llega a la región en su versión burocrática y carente de utopía: como stalinismo (Quijano 1989: 154). Para Quijano, es esta modernidad anglosajona-capitalista la que no llega a realizarse cabalmente en América Latina: y, en efecto, precisamente porque el capitalismo ha sido débil aquí, no ha podido expulsar por completo a la razón histórica que fue derrotada en todo el globo (Quijano 1989: 156).

Quijano reconstruye así el proceso de construcción de la modernidad como una confrontación entre ideas y racionalidades. Al abordar el rol de América Latina en la modernidad, en lugar de centrarse en los procesos de expansión mercantil, Quijano se enfrasca en demostrar, por un lado, la fortaleza del movimiento iluminista temprano en América Latina (Quijano 1989: 150) y, por el otro, en atribuirle un rol “revelador” a la experiencia de encuentro radical con el otro que la conquista de América implicó. Dicha revelación sería crucial en la formulación del ideario moderno como pensamiento orientado hacia la utopía social. Así, para Quijano el encuentro con las formas de organización social autóctonas de América producirá en los europeos la esperanza de un “futuro dorado”, la posibilidad de realizar la razón histórica (Quijano 1989: 149), aunque lamentablemente

su misma condición de dominantes les impidió [a los europeos] ver que en la cultura de los dominados, los ‘indios’, se encontraban muchos de los elementos con los que se construiría la racionalidad europea desde sus principios (Quijano 1989: 167. Traducción propia).



Como mínimo, de acuerdo a Quijano el encuentro con los pueblos americanos habría producido en Europa el imperativo de estudiar, explicar y dudar de las ideas existentes (Quijano 1993: 141), pero aún más: América Latina habría entregado a Europa, desde su particularidad excepcional, los indicios de que una refundación racional del vínculo social era pensable. Esta argumentación se erige, por supuesto, sobre la base de un excepcionalismo particularista radical, lo que Chernilo y Mascareño (2005: 21) llaman una “reificación de lo propio”. En el caso de Quijano, el objeto primario de este excepcionalismo son las formas de sociabilidad de las culturas andinas que encerrarían, en su visión, una racionalidad que no es ni individual-privada ni estatal-pública. Se trata en cambio de una racionalidad social-privada que habría impactado fuertemente al pensamiento utópico moderno europeo; allí estarían desde siempre-ya implícitas las categorías de democracia, solidaridad y reciprocidad. Esta racionalidad estaría a la base de las formas de socialización popular en el Perú aún hoy y constituiría la base de una posible superación del conflicto entre capitalismo y modernidad (Quijano 1989: 163-5).

Si bien es fácil caricaturizar la visión idílica que Quijano dibuja sobre la sociabilidad de las comunidades andinas, el autor no cae en la fantasía de un legendario comunismo incaico sin clases ni dominación y critica explícitamente las consecuencias autoritarias del relativismo cultural (Íbid: 165–166, 172). Aun así, el argumento construido para sostener la “modernidad propia” de América Latina es la de un particularismo radical y excepcional. Desde este particularismo, por supuesto, toda pretensión de conocer que no sea interna se convierte en una imposición autoritaria. La ciencia latinoamericana debe actuar desde lo que Mignolo llama un “paradigma otro”. Aunque Mignolo llega a formular las implicaciones epistemológicas del particularismo latinoamericano, nuevamente es Quijano quien hace más explícitas las



diferencias que harían la región incomprensible desde fuera. Al respecto, voy a destacar brevemente tres puntos especialmente relevantes.

El primero es el problema del tiempo. Ya Gino Germani había observado que, en América Latina, convivían distintas estructuras sociales, instituciones y, en general, formas de sociabilidad que en cambio en la modernidad europea pertenecerían a épocas distintas. Estas asincronías marcaban la “dualidad estructural” de la región (Germani 1971). Quijano dirá entonces que la concepción occidental, lineal de la historia no resulta apropiada para entender América Latina: aquí el tiempo es a la vez “simultaneidad y secuencia”, lo que deriva en un pensamiento y en una modernidad radicalmente diferente en la cual “el pasado es o puede ser una experiencia del presente, no su nostalgia” (Quijano 1989: 158).

El segundo elemento es, probablemente, el concepto más influyente acuñado por Quijano: la *colonialidad del poder*. En América Latina, su historia colonial está inscrita en todas las relaciones y estructuras sociales: la distribución de identidades producida merced de la dominación colonial, la de indios, negros, criollos y mestizos

sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género (Quijano 1999: 140).

El tercer elemento se deriva de los anteriores, operando al nivel de los intelectuales latinoamericanos, y afectando entonces directamente la forma en que producimos conocimiento. La dualidad estructural por un lado -la asincronía permanente de nuestras sociedades- y, por el otro, “las condiciones ricas, variadas y densas de los elementos que forman esta cultura, cuyas oposiciones no han sido completamente fusionadas en nuevos significados y consistencias que puedan ser articuladas de forma



autónoma”, marcarían a nuestros intelectuales con una “dualidad permanente” en su estilo, en “su sensibilidad e imaginación” (Quijano 1989: 156). Por una parte, el ejemplo arquetípico de esta dualidad sería para Quijano la obra de Mariátegui: un marxista que también es un no-marxista, un cristiano lector de Nietzsche, defensor de una dimensión metafísica de la vida. El pensamiento de Mariátegui, asegura Quijano, sólo puede entenderse *en América Latina* porque sólo en las tensiones de nuestra región esta forma de pensamiento pudo “descubrirse” (Quijano 1989: 157). Por otra parte, esta dualidad y ambigüedad explicaría que las grandes obras que han logrado captar “lo latinoamericano” vengan principalmente de la literatura y el ensayismo, y no de las formas rígidas de las ciencias sociales tradicionales: por ello es que el *Ariel* de Rodó, o el realismo mágico de García Márquez, han hecho más por la autocomprensión de América Latina que sus sociólogos.

Desde estos tres elementos, así como desde la idea de que en América Latina existiría una forma de racionalidad moderna excepcional (lo social-privado), ausente ya en la modernidad noratlántica, Mignolo cuestionará entonces la posibilidad de un conocimiento de América Latina que no sea el que brota de su propia particularidad. Surge así la propuesta de un “paradigma otro”: una forma de pensamiento que renuncie a los “universales abstractos” del liberalismo, el marxismo o el desarrollismo (Mignolo 2005: 128): desde esta perspectiva, todo universalismo es autoritario, ya que implica necesariamente una incomprensión y una asimilación de realidades que son, esencialmente, irreducibles a un lenguaje común.

¿Cuáles son, entonces, las bases para esta teoría social propiamente latinoamericana? De acuerdo a Mignolo, si la epistemología de la ciencia moderna “corre en paralelo con la historia del capitalismo, la epistemología no puede ser separada o limpiada de la complicidad entre universalismo, racismo, y sexismo. Aquí es donde la diferencia colonial epistémica sale a la superficie” (Mignolo 2002: 78). Por lo tanto,



el “paradigma otro” renuncia al autoritarismo del universalismo: busca la descolonización epistémica, no dentro de la modernidad, si no “en su externalidad” (Mignolo 2005: 128). En esa renuncia, el objetivo mismo de conocer sistemáticamente lo social parece abandonarse. Mignolo ni siquiera considera necesario buscar la elaboración de un paradigma que siga “la ley de la coherencia”, ya que la idea no es “transformar la diferencia colonial en un ‘objeto de estudio’ (...) sino pensar desde el dolor de la diferencia colonial” (Mignolo 2005: 132-133).

El idealismo decolonial y la modernidad realmente existente

A partir de lo expuesto, quisiera proponer que el esfuerzo de Quijano por reivindicar el carácter específicamente moderno de las sociedades latinoamericanas resulta finalmente en un particularismo radical que termina por negar la posibilidad de un diálogo efectivo entre las ciencias sociales de la región y un proyecto global de comprensión de la sociedad moderna. Esta imposibilidad se radicaliza y bordea el irracionalismo en la formulación de Mignolo. Mi propuesta es, sin embargo, que este particularismo radical no conduce en ningún caso a “descolonizar” la posición de América Latina en el conocimiento de lo social: por el contrario, tiende a reificarla por completo al anclarla en un conocimiento que sólo cobra sentido desde su posición subalterna.

Ahora bien, ¿es posible cuestionar radicalmente la idea eurocéntrica de modernidad sin refugiarse en la incomensurabilidad de la posición latinoamericana? ¿Y es posible hacerlo al tiempo que se enfatiza la crítica de las relaciones de dependencia y despojo global que caracterizan al capitalismo contemporáneo? Mi parecer es que sí, pero se requiere una matriz de análisis completamente distinta a la que desarrollan estos autores.



Como mencioné antes, Quijano explica el desarrollo de la modernidad europea como el despliegue de racionalidades, de sistemas específicos de ideas en la vida material de las personas. Así, la primacía del cálculo instrumental y la acumulación por sobre los principios fundantes de la revolución francesa parece tener más que ver con la hegemonía británica y su “cultura pragmatista” que con las dinámicas internas de la producción capitalista. El fortalecimiento de las redes de apoyo y cooperación entre pobres urbanos que Quijano llama lo “social-privado” tienen raíces más fuertes en la organización incaica precolonial que en la necesidad de adaptarse a un sistema excluyente. De modo similar, de acuerdo a Mignolo, para la expansión del capitalismo “fue *necesaria* la ideología colonialista, para homogeneizar al planeta e integrar a las poblaciones a las ideologías (...) de la modernidad europea” (Mignolo 2005: 136–7). Pareciera así que la conquista de un continente completo dependió del “espíritu de la época” o de las convicciones imperiales de las potencias dominantes, cuando desde una perspectiva materialista parecería más razonable *explicar* el surgimiento y la reproducción de las ideologías coloniales (como la concepción moderna de raza) a partir de la expansión de los mercados europeos.

No se trata, por cierto, de asumir un economicismo mecanicista. Sin embargo, ignorar los procesos materiales concretos es precisamente lo que lleva a reificar la diferencia entre la “modernidad noratlántica” y el atraso social latinoamericano. Cuando Quijano desarrolla las diferencias entre la sociabilidad latinoamericana y la de la modernidad europea, la “sociabilidad europea” aparece prístina, se define a partir de *las ideas* de la modernidad: sean las ideas de la razón instrumental, que todo lo somete al cálculo pragmático; sean las ideas de la razón histórica, que se orienta a la búsqueda de una sociedad utópica; o sea el conflicto etéreo entre estos dos sistemas de pensamiento. El problema es, por cierto, que esa modernidad no es la *modernidad realmente existente*: ni en Europa, ni en los Estados Unidos, ni en ninguna parte. América Latina es,



efectivamente, una realidad social sumamente ambigua, dual, compleja, que no cabe completamente en los moldes rígidos del ideario moderno. Ahora bien, las potencias capitalistas noratlánticas también lo son: están en permanente conflicto entre la presión modernizadora del capitalismo y otras fuerzas históricas. En efecto, esta dualidad puede encontrarse en la reflexión de todos los clásicos europeos del pensamiento social: para Durkheim, la sociedad tradicional no es el “exterior” de la nueva sociedad moderna, la solidaridad mecánica no desaparece con el surgimiento de la sociedad desarrollada, si no que se convierte en un momento de ella; para Marx, la expansión de la lógica capitalista choca constantemente con el peso de las sociedades históricas, buscando su homogenización en un proceso sumamente conflictivo.

Paradójicamente, esta reificación de la modernidad noratlántica en la que se basan tanto Quijano como Mignolo es la misma que, en el ámbito de las ciencias sociales, justifica la relegación del pensamiento latinoamericano a un lugar específico y subalterno. Desde allí se justifican una serie de “distinciones fundamentales” entre la realidad del “capitalismo desarrollado” y la de América Latina y otras regiones, que presionan hacia la invalidación de la ciencia social desarrollada fuera de los grandes centros como aporte a la comprensión de las sociedades modernas en general: y, por lo tanto, que refuerzan la exclusión de un punto de vista subalterno en el marco del capitalismo global.

No es posible hacer un listado completo de estas “distinciones fundamentales”, características societales de América Latina que harían supuestamente inviable el diálogo entre su conocimiento y el de otras realidades modernas. Existen por cierto algunas bastante burdas y de poca incidencia, como la creencia extendida de que América Latina es todavía mucho más rural que Europa o los Estados Unidos, cuando la realidad es que existen configuraciones de lo urbano y lo rural sumamente heterogéneas *al interior* de cada una de estas regiones. Pero hay otras, particularmente importantes, que merecen mayor discusión: el desacople



entre los estados nacionales y la multiplicidad de identidades y pertenencias sociales, la asincronía o la dualidad estructural, la hiper-individualización y la fragilidad del orden institucional, la democracia formal y su inestabilidad, la falta de autonomía de los distintos universos institucionales. Voy a referirme brevemente a las dos primeras para explicar en qué sentido son distinciones arbitrarias.

El desacople entre las estructuras políticas del Estado-Nación y una historia colonial que involucra múltiples y porosas identidades “nacionales”, raciales, etc., es un fenómeno crucial en la realidad de América Latina: una característica de la región. Efectivamente, como afirma Quijano, las distinciones entre indios, negros, mestizos y “criollos” aún moldean las relaciones sociales al interior de las supuestas unidades nacionales, aunque lo hacen en configuraciones sumamente diversas. El hecho de que estas identidades estén moldeadas por una historia colonial, sin duda, las dota de significados específicos cuyo peso no puede ser ignorado.

Por otra parte, la idea de que en la modernidad noratlántica existe un acople armonioso entre las identidades de los individuos y el desarrollo de los estados nación es una ficción mayor. Para el caso de los Estados Unidos, que comparte también una historia colonial, esto es relativamente evidente: en Europa, sin embargo, tampoco existió nunca tal acople. En la mayoría de las potencias de Europa occidental conviven, en efecto, grupos que no sólo poseen tradiciones e historias diferenciadas, si no que poseen jerarquías más bien claras, establecidas por largas historias de dominación y control económico y territorial. Así como en Sudamérica, la delimitación de los estados nacionales europeos fue un proceso caótico, con vencedores y vencidos, que hasta hoy implica una correlación importante entre la posición de clase y la cultura de origen de los connacionales. La inmigración desde las antiguas colonias desde la postguerra no ha hecho más que incrementar la relevancia de la intersección entre sexo, etnia y clase en Europa: prácticamente no existen



sociedades capitalistas donde la clase sea una categoría completamente disociada de identidades étnicas o nacionales.

El problema de la asincronía en América Latina ya ha sido mencionado en extenso: se trata de una figura particularmente relevante en la definición que los mismos latinoamericanos tienen de sus sociedades. Sin embargo, tampoco es real que en la modernidad noratlántica el pasado sólo exista “como nostalgia”, como afirma Quijano: cuando Marx escribió sobre cómo los hombres “conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para (...) representar la nueva escena de la historia universal” (Marx 1972: 10) hablaba sobre la moderna Francia. Pero más allá del peso que la historia y variados conflictos centenarios puedan seguir teniendo en Europa, lo cierto es que formas tradicionales de sociabilidad siguen profundamente vivas en todas las variantes de la modernidad. El peso de la religión, por tomar un ejemplo arquetípico de fuerza social anterior a la modernización capitalista, difícilmente podría ser ignorado en los Estados Unidos, la principal potencia occidental. La marca de las distintas formas de cristianismo sobre las normas sociales y los hábitos de los europeos sigue siendo evidente y generando diferencias notorias incluso entre ciudades cercanas, y en muchos países siguen teniendo una fuerza considerable como instituciones. Por contraparte, y más allá de los estereotipos, existe una enorme diversidad en la intensidad y composición de la religiosidad en América Latina.

Con estos dos ejemplos no he querido afirmar que la relevancia de la intersección entre nación, etnia y clase, por un lado, o de las instituciones tradicionales por el otro, sean idénticas o equivalentes en América Latina y en Europa o los Estados Unidos. Es evidente que América Latina posee una historia particular en la que algunos de estos aspectos cobran una expresión especialmente vigorosa, y que su posición poscolonial configura una realidad social diferente. El punto es, más bien, que el tipo de conflictos de los que hablamos no son conflictos “no-



modernos”, ni que impliquen una inconmensurabilidad final. En efecto, lo que propongo es que son conflictos especialmente modernos.

Con especialmente modernos me refiero, más concretamente, a que son conflictos característicos del despliegue del capitalismo sobre sociedades históricas que ya tenían, *todas*, una historia. Si entendemos el capitalismo como una fuerza hoy global, y por tanto homogenizante, que interactúa con diversas particularidades sociales, lo que es específicamente moderno es, en efecto, el conflicto entre esta lógica global y estas diversidades.

Consideraciones finales

Si tomamos en serio la idea de trabajar sobre la modernidad realmente existente, y no sobre los idearios de la modernidad europea en sus distintas variantes, podrá verse que, de hecho, el estudio de América Latina presenta un caso privilegiado para comprender esta modernidad históricamente efectiva: en especial, para comprenderla de forma crítica. Si tomamos los ejemplos anteriores y observamos su evolución en Europa, no veremos un declive constante y armonioso de los conflictos involucrados en la medida en que avanza la “modernización”: por el contrario, veremos cambios abruptos que coinciden con la reorganización del capitalismo como sistema global. La producción de identidades nacionales modernas, la reducción de las formas tradicionales de acción social, la generación de burocracias especializadas como las que hoy conocemos, etc., son procesos aún vigentes, y que en las grandes economías noratlánticas se han nutrido de la enorme captación de recursos a partir de distintas fases de relaciones de intercambio desigual con otras regiones. En otras palabras, en ningún capitalismo la modernización ha “desvanecido” estos conflictos, los ha desplazado sí hacia donde sus contradicciones se expresan con mayor fuerza, donde se



encuentran la mayor parte de sus masas de explotados y excluidos. La modernidad realmente existente es la que opera, en toda su complejidad, en América Latina y otras regiones subalternas, allí es donde se expresa más descarnadamente, pero no bajo lógicas que sean desconocidas para el capitalismo central.

En otras palabras, no se trata en ningún caso de ignorar las particularidades del contexto latinoamericano. En efecto, ningún análisis social –y mucho menos desde una perspectiva materialista– puede darse el lujo de no estar cuidadosamente situado en la historia concreta de los actores que estudia. Sin embargo, la particularidad de los casos debe ilustrar el diálogo entre el análisis de las sociedades históricas con la teoría social: no oscurecerlo. La particularidad de América Latina no es, entonces, la de una modernidad esencialmente distinta: es más bien una expresión particularmente transparente de los conflictos de la modernidad global, y en ella debiéramos ser capaces de encontrar y describir mecanismos y procesos que en otras latitudes podrán expresarse, a menudo, de formas más atenuadas. La tarea, entonces, más que fundar una ciencia social particular e inconmensurable, más que hacer teoría social específicamente latinoamericana, es disputar el espacio en que se define cómo es y cómo funciona esa única modernidad global en la que hoy, se quiera o no, estamos todos materialmente envueltos. Y para ello, cuestionar la reificación de la modernidad noratlántica es un paso central, además de uno completamente inconsistente con la construcción de una particularidad igualmente reificada en la que refugiarnos.

Bibliografía

Chernilo, Daniel y Mascareño, Aldo (2005). "Universalismo, particularismo y sociedad mundial. Obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina", *Persona y Sociedad* 19 (3): 17–45.



Germani, Gino (1971). *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Buenos Aires, Paidós.

Marx, Karl (1972). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Moscú, Progress Publishers.

Mignolo, Walter (2002). "The geopolitics of knowledge and the colonial difference", *South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57–96.

Mignolo, Walter (2005). "Un paradigma 'otro': Colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico", *Dispositio* 25 (52): 127–146.

Quijano, Anibal (1989). "Paradoxes of Modernity in Latin America", *International Journal of Politics, Culture, and Society* 3 (2): 147–177.

Quijano, Anibal (1993). "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America", *Boundary 2* 20 (3): 140–155.

Quijano, Anibal (1999). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Dispositio* 24 (51): 137–148.

Wallerstein, Immanuel Maurice (1983). *Historical capitalism and capitalist civilization*. Londres, Verso.

Wallerstein, Immanuel (1987). "World Systems Analysis". En Anthony Giddens, Jonathan H. Turner (Eds.) *Social theory today*. Cambridge, Polity Press: 309–324.



LA TEORÍA EN AMÉRICA LATINA Y LA INCOMPLETUD DE LA SOCIOLOGÍA

Comentario a partir de Fielbaum y Puga

Alexis Cortés

Universidad Alberto Hurtado

| cortes.alexis@gmail.com |

En el célebre ensayo que el intelectual cubano Rafael Fernández Retamar escribió sobre el Calibán (2004), la reflexión se inicia con una pregunta que un periodista de izquierda realiza al autor: “¿Existe una cultura latinoamericana?”. Para el cubano la pregunta conlleva un presupuesto que se traduce básicamente en: “¿Existen Uds.?”. Este cuestionamiento encuentra cierto eco cuando los sociólogos latinoamericanos nos interrogamos sobre si existe la teoría social en el continente, o si acaso es posible hacer sociología en América Latina y al mismo tiempo contribuir a su desarrollo teórico. Tal como acreditan las contribuciones de Alejandro Fielbaum e Ismael Puga en el presente número, la respuesta es más difícil de lo que aparenta. Frente a la expectativa de una respuesta positiva a la demanda señalada, ambos polemizan con las tradiciones intelectuales que han replicado de modo negativo a esta inquietud.

Alejandro Fielbaum propone una lectura sumamente original de la figura de José Martí, interrogando su legado intelectual para repensar la teoría social en nuestro continente. Consciente de las operaciones de monumentalización que ha sufrido tanto por el oficialismo cubano como por los detractores al régimen, Fielbaum busca ir más allá de esas apropiaciones, evitando caer en una nueva monumentalización del



independentista cubano, esta vez como un precursor inesperado de la teoría sociológica en América Latina. Invitándonos a reflexionar desde otros registros y formatos de producción de conocimiento, Fielbaum nos presenta la figura de un intelectual que cuestiona a la sociedad moderna desde una posición de observador/protagonista de las transformaciones sociales de su tiempo. Ésta, a su vez, dialoga y polemiza con algunos de sus contemporáneos que pasarán a ser considerados como clásicos de nuestra disciplina, tales como Marx o Tocqueville. José Martí tempranamente habría iniciado el ejercicio de crítica a los procesos metropolitanos de modernización, pero con la virtud de cuestionar los intentos de imposición de un universalismo colonial no desde una posición particularista ni esencialista sino, más bien, desde el rechazo a la aplicación de moldes ajenos que no consideran los procesos históricos y las formas sociales existentes en los países de Nuestra América. Lo humano debe asumir la diversidad de procesos históricos que lo componen y, en dicho esfuerzo, Martí no sólo piensa su sociedad periférica sino que también teoriza sobre la sociedad metropolitana. La respuesta a si existe teoría en América Latina, no sólo se replica positivamente, sino que además se afirma que ésta existe incluso antes de la institucionalización de la propia disciplina sociológica.

Para Ismael Puga, la cuestión es más cómo la sociología en América Latina aporta a la teoría social en general antes que si existe una teoría social latinoamericana. Polemizando con la perspectiva post-colonial y –particularmente– con Aníbal Quijano, Puga propone cuestionar la idea eurocéntrica de modernidad, así como las lógicas de dependencia que el capitalismo contemporáneo produce, pero sin caer en un esencialismo radicalmente latinoamericano. De lo que se trata es de no confundir las ideas que se tienen de la modernidad con los procesos materiales concretos que la configuran. Comprender y analizar la modernidad “realmente existente” supone, por tanto, concentrarse menos en sus idearios y más en los procesos materiales que la presionan. De esta



manera, reparar en las contradicciones provocadas por el impulso homogeneizador de una de las principales fuerzas de la modernidad, el capitalismo, frente a las diversas particularidades sociales del mundo, ayuda a evitar la fetichización de las trayectorias particulares a la modernidad y a guiar por senderos más provechosos la teorización en este lado del mundo.

Las reflexiones de Alejandro Fielbaum e Ismael Puga son lo suficientemente provocadoras para enriquecer enormemente el debate sobre el quehacer teórico en América Latina. Tomando en consideración ambas perspectivas y estimulado por la polémica que cada uno desarrolla, expondré a continuación mis propias consideraciones sobre este tópico, al alero de la siguiente interrogante: ¿tiene sentido continuar preguntándose por la existencia de teoría social en América Latina?

Para algunos, de lo que se trata es de construir una sociología sin apellidos. Así, más que afirmar la existencia de una sociología latinoamericana, asiática o africana, lo que interesa es la sociología en su dimensión más universal y cosmopolita. El objeto es la sociología en cuanto tal, alejada de los particularismos regionales o de otro tipo. En esa dirección camina la reflexión de Daniel Chernilo y Aldo Mascareño (2005), para quienes la incapacidad de nuestra teoría de contribuir al desarrollo de esta sociología desparticularizada está condicionada por tres obstáculos epistemológicos: uno estructural, caracterizado por la comprensión de América Latina como una versión limitada e incompleta de la modernidad europea (sociología de la incompletud); uno normativo, marcado por el nacionalismo (y/o regionalismo) metodológico y la búsqueda de un *ethos* particularista; y, finalmente, la falta de autonomía del campo sociológico, cuyo quehacer terminó reducido al de una tecnología de la transformación social al servicio de programas políticos particularistas.

Ante la pregunta sobre la existencia de teoría social en América Latina, Chernilo y Mascareño responden de manera provocadoramente



negativa. Lamentablemente, el desafío teórico que ellos plantean ha sido escasamente recogido por los sociólogos latinoamericanos. Salvo algunas excepciones (Caba y García 2014; Cortés 2012 y el propio texto de Puga en este número), no se ha hecho justicia al potencial que ese artículo podría tener para repensar y reactualizar la pregunta sobre nuestra teoría.

Si uno se toma en serio el desafío de avanzar hacia una sociología cosmopolita desprovista de apellidos, ¿es posible hacerlo sin al mismo tiempo invisibilizar lo que Bourdieu (1999) llamó el “Imperialismo de lo Universal”? Es decir, aquella forma de producción de conocimiento desde los centros hegemónicos que redundaba en una fetichización de la trayectoria de los países centrales. O bien, sin ser vigilantes ante lo que Connell (2012) ha definido, desde otras coordenadas, como la geopolítica de la producción de conocimiento dentro de la cual la “teoría” ha pasado a ser lo que se realiza en los “centros”, mientras que la especialidad de nuestra sociología en la periferia sería más bien aportar material “empírico” que luego es usado para confirmar o corregir esas teorías.

La pregunta sensible es ¿cómo desechar la fetichización de las trayectorias centrales sin que ello signifique abandonar la aspiración cosmopolita de la sociología? Desde la perspectiva de los estudios post-coloniales, esto sería imposible, pues la idea de cosmopolitismo sería necesariamente etnocéntrica. El desafío, por tanto, sería más bien construir otra *episteme* que supere el eurocentrismo.

Discrepando parcialmente de las vertientes post-coloniales, para otros autores, lo que se podría entender como un “cosmopolitismo atlántico”, sería una especie de cosmopolitismo imposible, en la medida que generalizaría una trayectoria particular hacia la modernidad como una guía universal para todos los pueblos. Por lo mismo, la propagación de esta imagen particularizada de lo global no nos debería hacer renunciar a toda idea de cosmopolitismo. Oliver Kozlarek (2004; 2014), por ejemplo, propone pensar un “cosmopolitismo crítico”, cuyo propósito es reinstalar la pregunta sobre lo que tenemos en común los seres



humanos sin perder de vista los problemas concretos que la modernidad global impone a las diferentes regiones del mundo. El desafío consiste en reconocer estas diferencias sin caer en un relativismo radical. La modernidad aparece así como una conciencia de la dimensión mundial de los asuntos humanos, donde lo propio es visto como un incompleto y no como un alma inmutable que deviene absoluto. Estaríamos hablando de un cosmopolitismo “más pluralista, contextual y minimalista” (Pelfini 2013: 14), con mayor capacidad de dar cuenta de la complejidad, diversidad y desigualdad de la sociedad mundial.

Estas perspectivas se pueden traducir al oficio de los teóricos sociales. Tal como sugiere José Maurício Domingues, el desafío es avanzar hacia formas de teorización general pero con sensibilidad a los contextos locales, o sea a partir de un punto de vista semi-periférico (en el caso brasileño), pero no colonizado: hacer teoría sociológica (más que teoría latinoamericana) de la modernidad, pero con especial referencia a América Latina (Domingues 2009b). Una inquietud similar se plantea Christian Lynch (2013) para el caso de ciencia política brasileña: ¿Por qué la producción teórica en este campo se la identifica como “pensamiento político” y no como “teoría política” propiamente tal? ¿No existe acaso en esa distinción la expresión de un complejo de inferioridad periférico que atribuye a los politólogos locales una menor capacidad de rigurosidad y sistematicidad a la hora de teorizar los asuntos políticos?

Quisiera aprovechar estas interrogantes para plantear el asunto acerca de ¿cómo autoconcebimos nuestra producción teórica desde la sociología? Sin duda, la cuestión no es sólo la actitud que tengamos en relación a nuestra reflexión teórica futura, pues también se engarza con la manera cómo nos posicionamos frente a las tradiciones teóricas producidas en nuestro propio continente. Una opción es rescatar el potencial teórico de autores que provienen de los extra-muros de la sociología; así lo hace Fielbaum (en este número) con José Martí o Kozlerek (2014) con Octavio Paz. Pero cómo nos posicionamos frente a



los autores del propio campo de la sociología y, en consecuencia, qué papel puede cumplir la “vieja” teoría elaborada en América Latina. Para abordar esta inquietud, una alternativa posible consiste en adoptar el giro decolonial. Es decir, la opción consciente de descolonización teórica, política y epistemológica del mundo, superando la colonialidad global del saber que persiste en diferentes niveles de la vida (Mignolo 2014; Quijano 2000). La posibilidad de una “epistemología otra” (Germana 2010) que este programa oferta reside en romper con los centros hegemónicos, así como también con la autoridad de nuestros propios “clásicos”, que habrían sido contaminados por el “etnocentrismo” de la episteme occidental.

El primer problema que identifiqué en esta perspectiva, es que reduce nuestra propia tradición teórica a una recepción pasiva de la producción de conocimiento de los centros. Al hacerlo, niega la actitud antropofágica que ha primado en algunos autores que se han apropiado crítica y creativamente de otras tradiciones teóricas para comprender a América Latina y para ampliar la misma teoría. Kozlarek (2014) reconoce en la crítica poscolonial una función correctiva en los debates sobre la modernidad pero, al mismo tiempo, toma distancia del intento de igualar la modernidad con una de sus operaciones singulares: la colonialidad. El riesgo es que el intento de inversión de la operación eurocéntrica nos lleva a una forma más sofisticada de particularismo y, al mismo tiempo, nos impulsa a negar el potencial emancipatorio que la propia modernidad porta en su seno al menos como promesa (Domingues 2009a).

Tal como señala Fielbaum en su artículo, la agenda decolonial de esta crítica latinoamericana a la modernidad padece de un esencialismo revigorizado, pues aspira a un desarrollo latinoamericano de espaldas a la modernidad europea. Según Puga, con ello se reifica la posición cognitivamente subalterna de América Latina y, en vez de “descolonizar”, se perpetua la operación contraria mediante la afirmación de un particularismo radical. En los países que han iniciado un proceso de



superación de las lógicas neoliberales, esta problemática se ha reflejado, en parte, en la controversia entre “pachamánicos versus modernos” (Escobar 2011). El embate intelectual a este programa tuvo su inicio con la provocadora crítica de Pablo Stefanoni a partir del caso boliviano:

La pose de autenticidad ancestral puede ser útil para seducir a los turistas revolucionarios en busca del «exotismo familiar» latinoamericano y más aún boliviano (al decir de Marc Saint-Upéry) pero no parece capaz de aportar nada significativo en términos de construcción de un nuevo estado, de puesta en marcha de un nuevo modelo de desarrollo, de discusión de un modelo productivo viable o de nuevas formas de democracia y participación popular [...] Aunque parece profundamente radical, su generalidad «filosófica» no da ninguna pista sobre la superación del capitalismo dependiente, el extractivismo o el rentismo, ni sobre la construcción de un nuevo estado, o la necesidad de formas «post peguistas» de hacer política. (Stefanoni 2011: 261; 264)

Si consideramos la ya referida necesidad de superación de los obstáculos epistemológicos de la teoría en América Latina, expuesta por Chernilo y Mascareño, la búsqueda de un *ethos* particularista desde un nacionalismo/regionalismo metodológico, podría considerarse precisamente como uno de los principales obstáculos del programa poscolonial-decolonial. Sin embargo, la crítica planteada por Chernilo y Mascareño alcanza también a buena parte de la tradición de reflexión sociológica que se pregunta por lo que es propio de América Latina. Así se hace presente, por ejemplo, en la reflexión sobre el *ethos* cultural latinoamericano fundamentalmente barroco y católico que se opondría a la racionalidad tecnocrática de los procesos modernizadores identificados con el desarrollismo (Morandé 1987). Sin embargo, tal como evidencia la



crítica de Jorge Larraín al modernismo barroco como trayectoria propiamente latinoamericana a la modernidad, la pregunta por la identidad no necesariamente debe responderse mediante la sistematización de discursos identitarios ahistóricos que fetichizan la diferencia y se sustentan en juicios de pureza acerca de la esencia inmutable de la cultura (Larraín 2005).

Ahora, la comprensión de las particularidades de América Latina, tal como señala Puga, puede ser comprendida desde la clave de las trayectorias de la modernidad sin esencializar la diferencia cultural. El propósito debería ser contribuir a transparentar y ampliar la descripción de conflictos de la región como fenómenos que más bien son propios de la modernidad *realmente existente* en el mundo global. Así lo han leído autores como José Nun (2001), quien afirma que los procesos de marginalización que se generalizaron en América Latina durante el desarrollo del capitalismo dependiente, actualmente han llegado a los países centrales; o Marcelo Neves (2007; 2008), quien describe un paradójico proceso de periferización del centro por la ampliación de las lógicas del constitucionalismo simbólico propias de trayectorias periféricas, generalizando dinámicas de sub y sobre integración o de sub y sobre ciudadanía.

En adición al obstáculo normativo, la falta de autonomía del campo sociológico ha sido señalada en más de una ocasión como un límite para el desarrollo de nuestra disciplina. Por ejemplo, para Martucelli y Svampa (1993) el campo intelectual tendría una suerte de hipersensibilidad en relación al contexto social, lo que le daría un carácter volátil a los modelos teóricos empleados en estas latitudes. En efecto, más bien lo que prevalece es la influencia que las circunstancias sociológicas ejercen sobre la sociología misma. En sus palabras:

No son las “escuelas” las que responden y analizan, reelaborando en términos propios a cada paradigma, los problemas sociales



cambiantes, sino que son los problemas sociales los que dirimen las orientaciones –y no sólo los temas- de la sociología. De ahí, sin duda, que a pesar de las fronteras disciplinarias existentes en las distintas ciencias sociales (fronteras reforzadas por la profesionalización creciente de las carreras y por la existencia de departamentos autónomos desde hace dos o tres décadas) exista una suerte de humus común entre varias áreas, más definidas por la impronta de la situación, y la voluntad de incursionar en esa realidad, que por evoluciones científicas fuertemente autónomas. (Martucelli y Svampa 1993)

Efectivamente, nuestros países han sido una especie de laboratorios para la reflexión sociológica. Las convulsiones políticas y sociales de nuestras sociedades han tenido repercusión en el quehacer teórico de los científicos sociales. Sin embargo, tal como han mostrado las investigaciones de Fernanda Beigel (2013) y Eduardo Devés (2004), más bien los circuitos académicos han vivido momentos de expansión y contracción de su autonomía. La circulación de intelectuales, muchas veces causada por el exilio, fue uno de los factores que contribuyó a la modernización del sistema de educación superior en el continente y a su internacionalización. Precisamente, el interés político de esos investigadores estimuló el desarrollo de teorías y estudios empíricos de gran valor para el campo, tal como las teorías de la dependencia (Cardoso y Faletto 2003), el estructuralismo cepalino (Prebisch 1963), el colonialismo interno (González Casanova 2006) o la marginalidad (Vekemans y Silva 1976).

Ahora bien, ¿tiene sentido identificar como un obstáculo para el desarrollo de la sociología en nuestra geografía la permeabilidad de la disciplina a las problemáticas que emergen desde la sociedad, cuando recientemente han habido esfuerzos significativos por parte de organizaciones como la *International Sociological Association* para



promover un acercamiento entre estas dos esferas a través del retorno a una “sociología pública” (Burawoy 2005)? En materia de “imaginación sociológica” (Wright Mills 1995), la sociología latinoamericana siempre ha gozado de buena salud y la misma puede ser asumida como una fortaleza para su progreso antes que como una traba.

En relación al obstáculo estructural que experimentaría la disciplina, podemos analogarlo a lo que Marcos Roitmann (2008) llama la “maldición” de América Latina. Es decir, una concepción que piensa nuestra trayectoria histórica como un desvío de lo correctamente moderno, como un punto de fuga inapropiado y, por tanto, maldito. Desde esta perspectiva, la sociología sobre América Latina no puede sino aparecer como una sociología de la incompletud. La pregunta que inmediatamente cabe hacernos: cuando hablamos de incompletitud, ¿hablamos de un déficit de la realidad o un déficit de la teoría? En mi opinión, los autores latinoamericanos en general han visto el déficit más bien en la teoría, de manera tal que el punto de partida de sus reflexiones ha sido la incompletud de la sociología, antes que una sociología de la incompletud de la realidad latinoamericana. Con ello, han tomado prestado aparatos analíticos de los “centros”, pero al mismo tiempo mostrando sus limitaciones y yendo mucho más allá de ellos.

Así lo hizo Medina Echavarría (CEPAL 1963) con su concepto de Porosidad Estructural, mostrando que la sociedad tradicional era mucho más adaptativa y dinámica que lo que la teoría weberiana suponía (Morales 2010). El mismísimo Gino Germani (1973) es otro ejemplo, aunque de él se ha construido una imagen de simple aplicador de las categorías parsonianas. Sin embargo, cuando el autor italo-argentino incorporó las variables pautas parsonianas a sus análisis, no sólo ya había construido su lectura de América Latina, sino que además Parsons era sólo una de las tantas influencias intelectuales que Germani utilizará creativamente para proponer su propia teoría de la modernización (Blanco 2006). Su teoría lo llevará a afirmar cuestiones tan relevantes



como la importancia de la acción electiva (Domingues y Maneiro 2004) o a comprender el populismo argentino en su especificidad: a saber, no como una mero profascismo del sur, sino como un movimiento político sustentado en las clases trabajadoras que contribuye a su posicionamiento como un actor político relevante.

Para reconstruir esta historia, podríamos incluso ir más atrás al trabajo de Gilberto Freyre (1946), que en los años 30 en *Casa Grande y Senzala*, ya nos habla de otra modernidad construida sobre la sociabilidad de la Casa Grande de las Haciendas azucareras. Lo que allí primaba era un equilibrio de antagonismos producto de la miscegenación de las razas; por más que ese planteamiento haya contribuido a crear el mito de la democracia racial brasileña, qué duda cabe de que estamos ante un pensamiento sumamente original y creativo. Ahora, podríamos volver al presente y considerar el trabajo de Aldo Mascareño (2010), quien aunque partidario del quiebre con la tradición sociológica latinoamericana, ha mantenido la actitud de pensar a partir de la tradición sociológica universal pero también más allá. De hecho, su teoría de la diferenciación social concéntrica cuestiona varios de los supuestos de la teoría de sistemas más ortodoxamente luhmanniana (Cortés 2014).

Con todo, si hubiera que demostrar la existencia de una maldición o señalar un desafío epistemológico que obstaculiza fuertemente la consolidación de una sociología latinoamericana que no rehúya la teorización, me parece que sería el desconocimiento, la falta de lectura y la incomprensión de nuestros propios clásicos. Las versiones rupturistas contemporáneas que aspiran a hacer una *Tabula Rasa* teórica han contribuido a aumentar la brecha que nos aleja de esos pensadores. Pareciera que queremos ver más allá sin usar los hombros de ningún gigante, al mismo tiempo que cada cierto tiempo algún autor nos anuncia que en realidad él es el gigante y los otros, nada más que falsos profetas. No se trata de usar a los autores del pasado para explicar el presente sin mediaciones, sino de dialogar con ellos de modo tal que podamos aguzar



nuestros propios lentes para interpretar América Latina contribuyendo al mismo tiempo al patrimonio teórico global.

Bibliografía

- Beigel, Fernanda (2013). "Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento", *Nueva Sociedad* 245: 110–123.
- Blanco, Alejandro (2006). *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Intelectuales, Política y Poder*. Buenos Aires, Eudeba.
- Burawoy, Michael (2005). "Por una sociología pública", *Política y Sociedad* 42 (1): 197-225.
- Caba, Sergio, y García, Gonzalo (2014). "La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento", *Polis (Santiago)* 13 (38): 45–66.
<http://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200003>
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo (2003). *Dependencia y Desarrollo en América Latina: Ensayo de Interpretación Sociológica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- CEPAL (1963). *El Desarrollo Social de América Latina en la Postguerra*. Buenos Aires, CEPAL.
- Chernilo, Daniel y Mascareño, Aldo (2005). "Universalismo, Particularismo y Sociedad Mundial: Obstáculos y Perspectivas de la Sociología de América Latina", *Persona Y Sociedad* XIX (3): 17–45.



Connell, Raewyn (2012). "A iminente revolução na teoria social", *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27 (80): 09–20.

<http://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300001>

Cortés, Alexis (2012). "Modernización, dependencia y marginalidad: Itinerario conceptual de la Sociología Latinoamericana", *Sociologias* 14 (29): 214–238. <http://doi.org/10.1590/S1517-45222012000100009>

Cortés, Alexis (2014). "A partir y más allá de Luhmann: Especialización concéntrica y sub/sobre integración en América Latina", *Andamios* 11(24): 289–312.

Devés Valdés, Eduardo (2004). "La circulación de las ideas y la inserción de los científicos económico-sociales chilenos en las redes conosureñas durante los largos 1960", *Historia (Santiago)* 37: 337-366.

Domingues, José Maurício (2009a). "Global Modernization, 'Coloniality' and a Critical Sociology for Contemporary Latin America" en *Theory, Culture & Society*, 26 (1): 112–133.

<http://doi.org/10.1177/0263276408099018>

_____ (2009b). *La modernidad contemporánea en América Latina*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Domingues, José Maurício y Maneiro, María (2004). "Revisitando Germani: A interpretação da modernidade e a teoria da ação", *DADOS* 47(4): 643–668.

Escobar, Arturo (2011). "Pachamámicos» versus «Modérnicos", *Tabula Rasa* 15: 265–273.

Fernández Retamar, Roberto (2004). *Todo Calibán*. Buenos Aires, CLACSO.

Freyre, Gilberto (1946). *Casa Grande & Senzala* (5th ed., Vols. 1–2). Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.



Germana, César (2010). "Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano", *Nómaditas* 32: 211–221.

Germani, Gino (1973). *Política e Sociedade numa época de transição: Da sociedade tradicional à sociedade de massas*. Sao Paulo, Mestre Jou.

González Casanova, Pablo (2006). "Colonialismo interno [Una Redefinición]". En A. Borón, J. Amadeo y S. González (Editores) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO: 409-434.

Kozlarek, Oliver (2014). *Modernidad como conciencia del mundo*. México, Siglo Veintiuno Editores.

_____ (2004). "Teoría y método para una crítica comparada de la modernidad", *Nueva Sociedad* 194: 38–51.

Larraín, Jorge (2005). *¿América Latina Moderna? Globalización e Identidad*. Santiago, LOM.

Lynch, Christian (2013). "Por que pensamento e não teoria?: a imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970)", *Dados*, 56 (4): 727–767. <http://doi.org/10.1590/S0011-52582013000400001>

Martucelli, Danilo y Svampa, Maristella (1993). "Notas para una historia de la sociología latinoamericana", *Sociológica* 8 (23).

Mascareño, Aldo (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado.

Mignolo, Walter (2014). "Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien", *Sociedade E Estado*, 29 (1): 21–44. <http://doi.org/10.1590/S0102-69922014000100003>

Morales, Juan Jesús (2010). "José Medina Echavarría y la sociología del desarrollo", *Íconos* 36: 133–146.



Morandé, Pedro (1987). *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Madrid, Encuentro Ediciones.

Neves, Marcelo (2008). *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo, Martins Fontes.

_____ (2007). *A Constitucionalização Simbólica*. São Paulo, Martins Fontes.

Nun, José (2001). *Marginalidad y Exclusión Social*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Pelfini, Alejandro (2013). "Del Cosmopolitismo "Atlántico" al Cosmopolitismo Minimalista. La subjetivación de América Latina en una Modernidad Plural", *Devenires*, XIV (28): 13–38.

Prebisch, Raúl (1963). "Exposición del Doctor Raul Prebisch, Director Principal a Cargo de la Secretaría Ejecutiva de la CEPAL, en la Primera Reunión Plenaria del Décimo Periodo de Sesiones, Realizada en Mar del Plata el 6 de mayo de 1963", *Desarrollo Económico* 2 (4): 151–166.

Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (Editor) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO: 201-246.

Roitman Rosenmann, Marcos (2008). *Pensar América Latina. El Desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires, CLACSO.

Stefanoni, Pablo (2011). "Adónde nos lleva el pachamamismo", *Tabula Rasa* 15: 261–264.

Vekemans, Roger y Silva, Ismael (1976). *Marginalidad, Promoción Popular y Neo-Marxismo*. Bogotá, CEDIAL.

Wright Mills, Charles (1995). *La imaginación sociológica*. Santiago, FCE.



NOTA

Pierre Bourdieu y América Latina

Omar Aguilar

Universidad Alberto Hurtado

| oaguilar@uahurtado.cl |

Pierre Bourdieu fue probablemente uno de los últimos exponentes de una sociología que se ha vuelto hoy cada vez más escasa dentro de las orientaciones teóricas dominantes. La suya era una sociología que se inscribía de manera clara y nítida en la tradición sociológica clásica, y no me refiero a una sociología del siglo XIX sino a aquella tradición para la cual la sociología era antes que nada una disciplina fundamentalmente científica, cuyo objeto era un ámbito de fenómenos claramente delimitados, irreductibles a otras perspectivas, y en la que el esfuerzo conceptual se traducía en una teoría general y de alcance universal. En este sentido, comparte con la sociología clásica esas mismas convicciones que podríamos identificar como el componente ilustrado de la sociología. Este último rasgo explica que el propósito de la sociología de Bourdieu haya sido el correr los velos y sacar a la luz los mecanismos ocultos de producción y reproducción del mundo social. Como lo dijo el propio sociólogo francés, “estamos conducidos en nuestras prácticas y nuestras opiniones por ‘mecanismos’ profundamente escondidos, que la ciencia debe descubrir” (Bourdieu 1997: 66). Esta ciencia que revela cosas ocultas, que saca a la luz esos mecanismos ocultos, es por ello mismo una ciencia que incomoda, como lo afirmó en múltiples ocasiones, una ciencia esotérica, justamente en el sentido de ser una ciencia de lo oculto.



Hoy en día pocos teóricos de la sociología parecen compartir estas convicciones de Bourdieu en el campo sociológico. No sólo hay manifiestos rechazos a las teorías de carácter general y con pretensión de universalidad sino que, además, se pone en duda la existencia de un dominio como aquel sobre el cual la sociología, como ciencia de la sociedad, pretende tener competencia (Latour 2008). Aunque el propio Bourdieu se haya opuesto al universalismo de teorías como las de Luhmann y Habermas (Bourdieu 1995), no cabe duda que la suya fue una teoría con alcance general y cuya pretensión de universalidad estaba al menos implícita. Sobre lo primero, el propio Bourdieu formuló lo que a su juicio correspondía a las leyes generales de los campos sociales, base de su teoría de la sociedad (Bourdieu 1990: 135). Sobre lo segundo, el mismo Bourdieu llamó a evitar las lecturas particularizantes que se hacían de su propio trabajo de investigación, a propósito de la conferencia sobre *La Distinción*, que dio en Japón en 1989 (Bourdieu 1997: 11).

Esta conjugación de una dimensión crítica de la sociología y una pretensión eminentemente científica parece reunir lo que en el desarrollo de la sociología en América Latina conocimos como dos tradiciones opuestas: la sociología de orientación crítica y la de orientación científica (Solari, Franco y Jutkowitz 1976) y da cuenta de cómo la propia práctica científica de Bourdieu pretendió romper con los dualismos que suelen dividir al campo sociológico. A este respecto, no es de extrañar que la teoría de Pierre Bourdieu sea una de las que mayor interés suscita todavía entre los sociólogos latinoamericanos pese a que muchos de sus más connotados discípulos en Europa tomaron distancia de ella. Ciertamente, parece ser que sus ideas acerca del mundo social tienen más “fieles” en América Latina que en la propia Francia, muy a pesar que su relación con esta región fue prácticamente nula (Baranger 2008; 2011).

En efecto, y a diferencia de sociólogos como Touraine, Giddens, Habermas o Luhmann, quienes mantuvieron diversos grados de aproximación a América Latina, ya sea como objeto de estudio o como



espacio para la difusión de sus propias ideas y aportes científicos, Pierre Bourdieu nunca visitó América Latina ni tampoco investigó sobre las sociedades latinoamericanas. Entre las pocas instancias que tuvieron sociólogos y estudiantes de sociología latinoamericanos de poder escucharlo directamente, se cuentan las dos ocasiones en que en el mes de junio de 1999 dictó una teleconferencia transmitida en la Universidad Autónoma Metropolitana de México, en el marco de la Cátedra Michel Foucault; y pocos días después la que dirigió a estudiantes y académicos de las universidades de Buenos Aires, de Córdoba y de la Universidad de Chile. El tema que abordó en esta última fue “El sociólogo y las transformaciones recientes de la economía en la sociedad”, en la que a propósito de una pregunta formulada por un estudiante chileno, reivindicó una vez más el carácter de la sociología como una ciencia que “crea problemas” razón por la cual existe un cierto odio hacia ella.

No obstante el interés que suscitó la sociología de Bourdieu y que todavía suscita más de diez años después de su muerte, la suya es una sociología que aunque parece haber tenido una gran resonancia en la región, nunca contó con una institucionalización desde la cual poder difundir en los países latinoamericanos sus ideas y visiones teóricas sobre el mundo social. Desde luego, no existe en América Latina ningún centro académico reconocidamente identificado con las posiciones teóricas de Bourdieu desde el cual hubiese operado alguna forma de difusión de su pensamiento. Tampoco hay alguna universidad para la cual la sociología de Bourdieu constituya la forma predominante de enseñar el oficio de sociólogo, como sucede por ejemplo con algunas universidades en México y Chile, identificadas con la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

De acuerdo a las investigaciones del profesor Baranger (2008; 2011), tampoco es posible afirmar que Bourdieu haya formado a sociólogos latinoamericanos al modo que lo hiciera Touraine, por ejemplo. Si bien ha habido algunos sociólogos que siguieron algunos de



los seminarios dados por él, no logran conformar una masa crítica como para que pudiera articularse en torno a ella un proyecto de institucionalización de las orientaciones teóricas del sociólogo del *Collège de France*. De manera que no es por la vía de la consolidación de una escuela de pensamiento que se puede explicar el auge que tuvo la sociología de Bourdieu en América Latina.

Tampoco ocurrió con su teoría lo que sucedió con la teoría de Talcott Parsons en los años sesenta, cuando de la mano del sociólogo Gino Germani, aquella fue utilizada como fundamento para la teoría de la modernización latinoamericana (Germani 1971). No ha habido en América Latina un trabajo sistemático semejante en el que la teoría del mundo social de Bourdieu haya servido para una formulación teórica y un proyecto de transformación social como lo fue la versión conocida de la teoría de Germani en la región. Lo mismo se podría afirmar de la difusión que tuvo la sociología weberiana a través del trabajo de José Medina Echavarría, quien no se limitó simplemente a ser el traductor de Weber sino que integró la sociología weberiana a una interpretación del desarrollo latinoamericano que fue parte fundamental de la discusión teórica en los años sesenta (Medina Echavarría 1959). Desde luego, tampoco ocurrió con Bourdieu nada parecido a lo sucedido con la obra de Marx en América Latina, la que tuvo un desarrollo peculiar, consistente con la particularidad del propio desarrollo capitalista en la región.

Ahora bien, ciertamente que no se puede medir la influencia de las ideas científicas según la proximidad física ni teórica de sus autores con determinadas regiones del mundo. Hacerlo sería caer en uno de los reduccionismos a los que el propio Bourdieu ponía en alerta a sus lectores, como lo es el reducir la dinámica de un campo a determinadas individualidades, o en este caso, reducir la obra a un autor sin considerar el sistema de relaciones en las que éste está inserto. Tal como lo sostenía el propio Bourdieu en 1966, en el primero de sus trabajos que fue publicado en América Latina, “la relación que un creador mantiene con



su obra y, por ello, la obra misma, se encuentran afectadas por el sistema de las relaciones sociales en las cuales se realiza la creación como acto de comunicación, o, con más precisión, por la posición del creador en la estructura del campo intelectual [la cual, a su vez, es función, al menos en parte, de la obra pasada y de la acogida que ha tenido]" (Bourdieu 1967). Así entonces, para entender el porqué del interés que aún parece existir por la obra de Bourdieu en muchos científicos sociales latinoamericanos, y especialmente entre los estudiantes de ciencias sociales, en un mundo en el que la pretensión teórica es más bien vista con desconfianza, hay que buscar en la posición que asumió Bourdieu en el campo sociológico, la afinidad que logra generar con sociólogos situados más bien en la periferia del campo de circulación de las ideas.

Al respecto, creo que ha sido su capacidad de asumir posiciones rupturistas con el modo convencional de entender el quehacer científico en ciencias sociales lo que le ha significado un reconocimiento entre quienes se sitúan en posiciones subordinadas dentro del campo sociológico a nivel internacional. Contrariamente a aquellos sociólogos que representaron a fines del siglo XX las posiciones dominantes en el campo de la teoría sociológica, Bourdieu siempre reivindicó el carácter empírico de su sociología. Nunca se definió a sí mismo como un "teoricista", al modo que lo fueron Parsons, Habermas, Giddens o Luhmann. Sin embargo, y como lo he dicho antes, tampoco renunció a la pretensión de construir una teoría de carácter general y con una tácita pretensión de universalidad. De este modo, y aunque no se autocomprendiera como un teórico de la sociología, no cabe duda que la suya es una de las mayores contribuciones teóricas que vieron la luz a fines del siglo recién pasado.

Desde este punto de vista, la sociología de Bourdieu tiene con qué encantar a moros y cristianos, por decirlo coloquialmente. Vale decir, satisface las exigencias de quienes valoran las complejas elaboraciones teóricas, a la vez que satisface las de quienes no entenderían el quehacer



científico sin la necesaria indagación empírica. En el campo sociológico, ambas dimensiones del quehacer sociológico solían encontrarse disociadas o, en el mejor de los casos, articuladas de tal modo que la propia división del trabajo científico colocaba a unos en la posición de teóricos de la sociología y, a otros, en la de investigadores de la sociología. En este sentido, la de Bourdieu es una sociología con grandes ambiciones pero con la suficiente humildad como para conjugar adecuadamente el momento empírico con el momento teórico.

Por otro lado, hay algo más en la sociología de Bourdieu que resulta atractivo para quienes viven, trabajan y reflexionan desde una modernidad periférica. Me refiero a lo que el propio Bourdieu ha reconocido como impronta de su sociología y a la que parece asignarle un papel significativo en las adhesiones que su obra genera:

Mi problema principal es tratar de entender lo que me ocurrió. Mi trayectoria puede describirse como milagrosa, supongo; es la ascensión a un lugar al que no pertenezco. Y para poder vivir en un mundo que no es el mío debo tratar de entender ambas cosas: qué significa tener una mente académica, cómo es creada, y al mismo tiempo lo que se pierde al adquirirla. Por eso, incluso si mi obra es una suerte de autobiografía, es una obra dirigida a los que tienen una misma clase de trayectoria, la misma necesidad de entender (Bourdieu y Eagleton 2003: 302).

Esta reveladora afirmación de Bourdieu apunta a uno de los aspectos que permitirían entender la afinidad que se suscita entre su obra y buena parte de quienes se dedican a las ciencias sociales. Se trata de una sociología que ofrece no sólo una explicación del mundo social sino que a la vez permite hacer inteligible nuestra propia experiencia y trayectoria como agentes. Vale decir, el porqué a una teoría como la de Bourdieu muchos



le encuentran tanto sentido, obedece también al hecho de que ella constituye una vía para la propia auto-objetivación y con ello a la comprensión de aquellos mecanismos ocultos que vuelven inteligible el conjunto de acontecimientos aparentemente fortuitos y aparentemente singulares que marcan nuestras propias trayectorias sociales. Y en sociedades para las cuales las desigualdades, los abusos, la violencia abierta y larvada de los poderosos, constituyen experiencias cotidianas a las que difícilmente alguien puede escapar, una teoría como la del sociólogo francés ofrece volver inteligible justamente aquello que resulta incomprensible, aquello cuyas explicaciones, tanto del sentido común como de la ciencia social convencional, muchas veces terminan formando parte de los mismos mecanismos sobre los que se sostienen tales desigualdades.

De este modo, cuando Bourdieu muestra cómo tras trayectorias exitosas lo que pareciera ser resultado de méritos individuales no es más que el resultado de privilegios sociales; o cuando muestra cómo tras aquello que en la sociedad se considera como resultado de una necesidad inherente a las cosas, lo que hay es un mero arbitrio social; o cuando muestra cómo lo que pareciera ser resultado de la libre voluntad individual no es sino consecuencia de fuerzas que nos gobiernan sin siquiera darnos cuenta de ello, lo que sucede es que el mundo social nunca vuelve a ser el mismo para uno. De alguna manera, se termina por perder aquella inocencia, a veces tan extendida, entre quienes se forman como científicos sociales. Y en sociedades en las que la propia experiencia parece avalar la “universalización de la sospecha”¹, una sociología como la de Bourdieu encuentra terreno fértil para su expansión.



¹ Esta expresión la utiliza Luhmann para referirse a la dimensión normativa de la sociología (Luhmann 1996: 251) 



Se ha criticado la teoría del *habitus* de Bourdieu como una teoría que resulta hoy extemporánea debido a que fue formulada a partir de experiencias de sociedades en tránsito a la modernidad (Archer 2007) o a partir de sociedades menos diferenciadas que las sociedades contemporáneas (Lahire 2001). Tanto los estudios en Cabilia como sus estudios en el Bearn, muestran experiencias marcadas por el carácter tradicional de esas sociedades y la dislocación provocada por los procesos modernizadores. Pues bien, justamente cabe preguntarse si acaso las propias sociedades latinoamericanas no han sido ellas mismas sociedades que han experimentado procesos modernizadores que han producido la dislocación de sus modos de vida y cuyas trayectorias como naciones no son tan distintas de aquellas clases de trayectoria que una teoría como la de Bourdieu permite entender mejor. En este sentido, una teoría del mundo social como la que elaboró alguien cuya trayectoria lo llevó hacia un mundo al cual no pertenecía y en el que nunca se sintió del todo cómodo, es probablemente una teoría que tenga más sentido para quienes están situados justamente en una posición homóloga tanto en el campo intelectual como en el mundo social. Así entonces, no es de extrañarse que, pese a la corriente contraria, una teoría de la sospecha como ésta, concite aún una importante adhesión en nuestra propia modernidad periférica.

Bibliografía

Archer, Margaret (2007). *Making our Way through the World*. Cambridge, University Press.

Baranger, Denis (2008). "The Reception of Bourdieu in Latin America and Argentina" en *Sociologica* 2: 1–19.



Baranger, Denis (2011). "Bourdieu en las ciencias sociales latinoamericanas: un análisis preliminar de las ponencias presentadas en el ALAS 2009". Ponencia presentada en el *XXVIII Congreso de Sociología de la ALAS*, 6-11 de septiembre de 2011. UFPE, Recife-PE.

Bourdieu, Pierre (1967). "Campo intelectual y proyecto creador" en Jean Pouillon et al. (eds.) *Problemas del estructuralismo*. México, Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México, Grijalbo

Bourdieu, Pierre (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.

Bourdieu, Pierre (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México, Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre y Eagleton, Terry (2003). "Doxa y vida cotidiana: una entrevista" en Žižek, Slavoj (compilador) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Germani, Gino (1971). *Política y sociedad en una época en transición*. Buenos Aires, Paidós.

Lahire, Bernard (2001). *L'homme pluriel. Les resorts de l'action*. Paris, Hachette.

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.

Luhmann, Niklas (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. México, Universidad Iberoamericana.

Medina Echavarría, Javier (1959). *Aspectos sociales del desarrollo económico*. Santiago, Editorial Andrés Bello.

Solari, Aldo; Franco, Rolando; Jutkowitz, Joel (1976). *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México, Siglo XXI.

Cuadernos de Teoría Social es una publicación bi-anual en papel y digital realizada por el *Núcleo de Teoría Social* de la Universidad Diego Portales. Todo contacto debe realizarse a: cuadernos@mail.udp.cl

Editores

Rodrigo Cordero, Universidad Diego Portales

Francisco Salinas, Universidad Diego Portales

Consejo Editorial

Daniel Chernilo, Loughborough University

Sebastián Guzmán, Universidad Nacional Andrés Bello

Aldo Mascareño, Universidad Adolfo Ibáñez

Margarita Palacios, Birkbeck, University of London

Simon Susen, London City University