



¿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 enfasca 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, sino 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.