



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 rehuya la teorización, me parece que sería el desconocimiento, la falta de lectura y la incompreensión 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*. Bueno 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, CEDIAI.

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