

LA TEORÍA POSTCOLONIAL COMO TEORÍA CRÍTICA GLOBAL

Ina Kerner
Humboldt-Universität zu Berlin

Resumen/*Abstract*

La teoría postcolonial y la teoría crítica a veces son vistas como tentativas teóricas encontradas; aquella asociada con el post-estructuralismo, y esta última con la Escuela de Frankfurt, aquella con una crítica del eurocentrismo en todas sus formas, esta última profundamente enraizada en experiencias europeas y, al menos desde la segunda generación, problemáticamente alineada con tradicionales nociones del progreso. Contra estas yuxtaposiciones, este artículo ofrece una interpretación de la teoría postcolonial como teoría crítica global. Para este fin, se presenta la teoría postcolonial como un proyecto crítico caracterizado por cuatro elementos: primero, su escape del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos, su enfoque en experiencias periféricas y su particular sensibilidad para las relaciones globales de poder que suele conducir a críticas de dichas relaciones y sus efectos; segundo, su autorreflexividad; tercero, esta teoría y los estudios empíricos en ella inspirados trascienden las fronteras de las disciplinas académicas; y cuarto y último, su fomento de resistencia, transformación y cambio. De esta manera, se vincula con el debate político y la acción, adentro y afuera de la academia.

Palabras clave: Teoría postcolonial, Teoría crítica global, Eurocentrismo, Relaciones de poder, Escuela de Frankfurt.

Postcolonial Theory as Global Critical Theory

Postcolonial theory and critical theory are sometimes seen as competing theoretical endeavors: the former is in this case associated with post-structuralism, the latter with the Frankfurt school; the former with a critique of all forms of Eurocentrism, the latter as deeply rooted in European experiences, and, at least from the second generation, as problematically aligned with traditional notions of progress. Against such juxtapositions, in this paper an interpretation of postcolonial theory as global critical theory is put forward. To this end, postcolonial theory is presented as a critical project that is characterized by four features: First, it escapes methodological nationalism and Eurocentrism, and is marked by peripheral experiences and a particular sensibility for global power relations, which often lead to critiques of such power relations and their effects. Second, it is self-reflexive. Third, postcolonial theory, as well as the empirical studies it inspires, transcends the boundaries of academic disciplines. Finally, postcolonial theory aims at resistance, transformation, and change, and therefore links up with political debate and action, inside and outside of the academy.

Keywords: Postcolonial Theory, Global Critical Theory, Eurocentrism, Power Relations, Frankfurt School.

Ina Kerner

Es politóloga y enseña en el Instituto de Ciencias Sociales de la Humboldt-Universität zu Berlin en Alemania. Es autora de “Más allá de la unidimensionalidad: Conceptualizando la relación entre el racismo y el sexismo”, en la revista *Signos Filosóficos* (2009), entre otras publicaciones. Se doctoró en el 2006 con la tesis *Diferencias y poder. Sobre la anatomía del racismo y del sexismo (summa cum laude)*. Sus áreas de investigación son teoría política contemporánea, teoría feminista, teoría política postcolonial, diversidad e interseccionalidad, feminismo global, entre otras.

La teoría postcolonial y la teoría crítica a veces son vistas como tentativas teóricas encontradas; aquélla probablemente asociada con el post-estructuralismo, y esta última con las vertientes anti-post-estructuralistas de la Escuela de Frankfurt. Ahondando aún más esa brecha, aquélla puede ser identificada con una crítica del eurocentrismo en todas sus formas, mientras que esta última es concebida como profundamente enraizada en experiencias europeas (Mignolo, 2011: xxiv, 323), desinteresada en formas de emancipación no eurocéntricas y, por lo tanto, anticuada (Sousa Santos, 2014: ix) o –al menos desde que superó algunas facetas de su anterior escepticismo en este sentido– como problemáticamente alineada con nociones tradicionales del progreso (Allen, 2014). Tomo estas yuxtaposiciones como mi punto de partida para ofrecer una interpretación alternativa; a saber, la teoría postcolonial *como* teoría crítica global. Argumento que el heterogéneo campo de la teoría postcolonial contiene abundantes posturas, conceptos e intuiciones que nos permiten describir y entender críticamente aspectos cruciales de nuestro multifacético mundo globalizado, diverso y, en tantos sentidos, contradictorio. Mostraré que a pesar de que ambos, su alcance geográfico y sus antecedentes políticos y teóricos, son tan claramente distintos a los de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, la teoría postcolonial sí comparte algunos principios claves con su rival teórico. Algunos de estos principios son precisamente los que dan su naturaleza crítica a ambas tradiciones, aunque de manera distinta. Para elucidar por qué sostengo que las teorías postcoloniales constituyen un excelente corpus de trabajo para reflexionar críticamente sobre la condición actual, los graves problemas y un mejor devenir para nuestro mundo globalizado, procedo a través de cuatro pasos. *Primero*, distingo diferentes acercamientos a la teoría política y social globalizada, o global. *Segundo*, dibujo algunas de las principales características de las teorías postcoloniales. *Tercero*, discuto cómo

las teorías postcoloniales pueden ser interpretadas como teorías críticas globales. Para esto, examino ciertas posturas de la teoría postcolonial en relación con cuatro elementos que considero cruciales para la teoría crítica global; a saber, la trascendencia del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos, la autorreflexividad, la transdisciplinariedad, y una agenda emancipadora y transformativa. *Cuarto* y último, argumento por qué un programa de esta naturaleza señala el camino a seguir.

1. Teoría global

Hoy día, la mayoría de la gente reconoce que vivimos en un mundo globalizado. En años recientes, esta realización ha generado varios intentos de globalizar la teoría política y social. Pero sería difícil hablar de consensos sobre qué debemos hacer para, posiblemente, lograr esta meta. Las estrategias aplicadas van desde rastrear flujos globales (Appadurai, 1996; Castells, 1996, 1997, 1998) hasta estudiar la Unión Europea y otras unidades supranacionales, incluidos algunos imperios informales (Beck y Grande, 2006; Grandin, 2007; Stoler et al., 2007; Hardt y Negri, 2000). Abarcan desde exploraciones de las raíces coloniales en el siglo xv de las formas actuales de globalización (Mignolo, 2005), hasta el interés en formas de conocimiento y de vida social y política distintas y distantes (Eisenstadt, 2000; Dallmayr, 2010). Muchas dejan atrás al nacionalismo metodológico o, como dice Nancy Fraser, el “*passé Westphalianismo*” (Fraser, 2008: 71); es decir, la idea que el estado-nación no sólo era, sino que debe ser, el marco natural de toda consideración política y social. En el campo de la teoría política y social esta trascendencia del nacionalismo metodológico está siendo aplicado hoy por tentativas tan distintas como la teoría de globalización (Beck, 1999; Held et al., 1999), el cosmopolitismo (Breckenridge et al., 2002; Appiah, 2007; Benhabib, 2004; Ingram, 2013), y otras formas de lo que se viene llamando cada vez más la teoría política internacional (Fraser, 2008; Young, 2007; Kreide y Niederberger, 2015).

Aunque estos cambios más allá del estado-nación son, sin duda, importantes, sostengo que no son el único acontecimiento que debe ocurrir para que se globalice la teoría política y social, pues es preciso asimismo interrogar minuciosamente al eurocentrismo u occidentalismo metodológico y, eventualmente, dejarlos atrás. Siguiendo a Stuart Hall y Fernando Coronil, conceptualizo al eurocentrismo u occidentalismo metodológico –términos que considero equivalentes– como una perspectiva teórica y de investigación que postula una historia más o menos autónoma para el progreso europeo/occidental, y que declara que los acontecimientos y condiciones europeos u occidentales son la norma global y la vara de medir para todas las cosas. Aquí, Europa y Occidente son conceptualizados como avanzados, pero el resto del mundo es percibido como separado, inherentemente distinto a Occidente y, comparado con él, rezagado (Hall, 1992). Así, en la visión eurocéntrica y en las prácticas representacionales relacionadas con esta visión, el mundo aparece subdividido en unidades delimitadas sin historias relacionales. Luego, las diferencias entre estas unidades se naturalizan y se jerarquizan. Significativamente, esto contribuye a producir y reproducir las relaciones asimétricas de poder sostenidas por el capitalismo global (Coronil, 1996).

Es importante notar que ni Hall ni Coronil sugieren que *cada* pensamiento europeo u occidental fue manifestación del eurocentrismo metodológico. Más bien, enfatizan la existencia, la omnipresencia y los efectos de poder de esas formaciones discursivas. Visto así, queda claro que trascender al eurocentrismo metodológico implica mucho más que sólo darle la espalda a referencias a, y enfrentamientos con, el conocimiento teórico proveniente de Occidente: el conocimiento del Oeste no está *necesariamente* contaminado del eurocentrismo metodológico, y el conocimiento producido en lugares no-occidentales bien lo puede estar debido, en buena medida, a las obras epistémicas del colonialismo. Así las cosas, la tarea que tenemos en frente exige identificar y evaluar críticamente los patrones de argumentación eurocéntricas u occidentales de *cualquier* pensamiento, sin importar su origen; así como en identificar las

teorías que logran liberarse del eurocentrismo metodológico. Al menos para los segmentos occidentales del mundo académico (pero quizá no sólo ellos), esto implica considerar si –y de ser así, cómo– particulares textos y corpus de estudios puedan ser reparados, reinterpretados o, al menos, usados selectivamente, de manera que ellos, o algunos de sus elementos, puedan, en efecto, separarse de los patrones eurocéntricos.

Otra opción, la de recurrir al relativismo cultural, tampoco promete una buena salida. De hecho, el relativismo cultural –desde las nociones de múltiples modernidades (Eisenstadt, 2000) hasta los estudios afirmativos de cualquier aspecto que puede concebirse como inherentemente distinto a Occidente– casi siempre asocia el eurocentrismo metodológico con un *de facto* universalismo etnocéntrico que intenta contrarrestar haciendo valer posturas alternativas, incluida la posición del Otro. Pero al equiparar el eurocentrismo metodológico con el universalismo etnocéntrico, el relativismo cultural subestima la tensión entre los elementos generalizadores y constringentes del primero, pues se complace con sólo señalar que el universalismo occidental fue, en realidad, una generalización de un asunto occidental y, por lo tanto, particular y provincial; una generalización que representa de un modo erróneo, y a menudo intenta reemplazar, modos alternativos de pensar y de ser. Es difícil refutar que el eurocentrismo metodológico suele llegar precisamente a esto; pero es sólo una parte de aquello a que conduce. Yo sostengo que percibiremos la otra parte si seguimos a Hall y Coronil, como sugerí arriba, porque a la luz del concepto del eurocentrismo u occidentalismo ya mencionado, este último no se caracteriza sólo por generalizar un particular (en el transcurso de la cual la particularidad de este particular es ocluida por pretensiones universalistas). Además, el eurocentrismo metodológico es caracterizado por construcciones categóricas de diferencias jerarquizadas. Y estas diferentes construcciones no son, en primer lugar, afirmaciones de pluralismo y diversidad sino, más bien, procesos de restricción y, por lo tanto, manifestaciones del *exclusivismo* en la medida en que organizan una concentración normativa y analítica alrededor del

ser (europeo u occidental) y la exclusión de todos aquéllos que no deben ser considerados iguales. El relativismo cultural, que integra una afirmación del particularismo cultural, tiende mucho más a reproducir este exclusivismo que a desafiarlo.¹ Por un lado, tiende a replicar, y por consiguiente reproducir, las viejas diferenciaciones de grupo eurocéntricas que son la base de todo exclusivismo. Por el otro, suele ejecutar más que impugnar la restricción de los reclamos normativos a un grupo particular. Entonces, es poco probable que desafíe las restricciones en la vida real de los exclusivistas reclamos normativos eurocéntricos a unos pocos afortunados. El relativismo cultural puede con éxito contrarrestar las aspiraciones de generalizar un particular; pero no puede, a la vez, alumbrar la restricción de un universal. Entonces, si el relativismo cultural no resulta ser una solución, dado que sólo ofrece un escape parcial del problema, ¿hacia dónde podemos voltear para encontrar estrategias teóricas que dejen atrás tanto el nacionalismo metodológico como el eurocentrismo u occidentalismo metodológico?

2. La teoría postcolonial

Yo propongo a los estudios postcoloniales como una estrategia que permitirá superar ambas tendencias metodológicas que mencioné arriba. Los estudios postcoloniales en general comprenden un campo diverso de trabajos teóricos y empíricos que pretenden criticar los efectos a largo plazo del colonialismo europeo, así como las consecuencias de formas de imperialismo equiparables o relacionadas. Los estudios postcoloniales se emprenden en relación tanto con las antiguas colonias —o, para usar el término que popularizó Achille Mbembe: las postcolonias (Mbembe, 2001)— como con las antiguas metrópolis. Además, los acercamientos postcoloniales han sido aplicados fructíferamente a países y regiones que no estuvieron involucrados directamente en empresas coloniales como, por ejemplo, Suiza (cf. Purtschert et al., 2012; Purtschert y Fischer-

Tiné, 2015), pero que de algún modo muestran huellas de modos de pensamiento coloniales. Entonces podemos decir que el alcance de los estudios postcoloniales es global y comprende el planeta entero. A pesar de ese enorme rango y las considerables diferencias que marcan este campo académico, sostengo que los estudios postcoloniales comparten tres preocupaciones primarias.

Primero, reconocen que nuestro mundo global y postcolonial, tal como lo conocemos, es realmente el resultado de procesos históricos. Esto implica evaluar y tomar en serio las influencias del colonialismo europeo en las formas de las estructuras políticas, sociales y económicas actuales, junto con los patrones de pensamiento existentes. Aparte, implica contar con, y estudiar, las reactualizaciones contemporáneas del colonialismo e imperialismo. En este sentido, los estudios postcoloniales se oponen a todo intento de despojar de la historia y naturalizar —a través, por ejemplo, de la etnización— las formas de vida o cualquier otra condición. Esto es particularmente aplicable al Sur Global, a las regiones del mundo que en el pensamiento euro-atlántico tienen una larga tradición de ser despojadas de la historia, naturalizadas y, así, fijadas.

La segunda gran preocupación de los estudios postcoloniales es su enfoque en las interdependencias y embrollos globales, históricos y actuales (cf. Randeria, 1999; Bhambra, 2007). De esta manera desafían los supuestos y versiones de desarrollos autónomos, no sólo, aunque particularmente, en Europa. También refutan las teorías de modernización que ubican al motor de la historia mundial exclusivamente en Europa, así como las nociones de múltiples modernidades que, en efecto, reconocen formaciones de alta civilización fuera de Europa pero que, a pesar de esto, siguen enfatizando los procesos mayormente autónomos de las respectivas 'entradas en existencia' de las múltiples modernidades de este mundo.

Tercero, y último, los estudios postcoloniales evalúan y confrontan críticamente las relaciones de poder y las asimetrías entre Norte y Sur. Al hacerlo, se enfocan explícitamente en aspectos discursivos. En este

sentido difieren de algunas de las anteriores versiones materialistas de los asuntos mundiales, aunque algunas de sus aportaciones están siendo reintroducidas gradualmente. Así podemos decir que especialmente desde lo que se ha llamado “el giro materialista” en los estudios postcoloniales (Procter, 2007: 173), estos intentan analizar los aspectos discursivos y materiales —particularmente los económicos— de las relaciones globales de poder en su conjunto.

Apoyándome en estos ricos recursos intelectuales, sugiero un programa teórico que integra las antes mencionadas preocupaciones postcoloniales al tomar en cuenta los tres aspectos; es decir, la historia colonial con sus efectos a largo plazo y sus reactualizaciones, los embrollos globales históricos y actuales y las relaciones de poder globales con sus efectos en un amplio sentido material y discursivo. Dicho programa trasciende el nacionalismo metodológico porque siempre incluye factores globales, incluso cuando estudia y discute los fenómenos más locales: pues estos se evalúan siempre en su contexto potencialmente global. Un programa de este tipo deja atrás al eurocentrismo u occidentalismo metodológico en la medida en que se enfoca críticamente en la construcción, naturalización y jerarquización de las diferencias globales, respecto tanto de las estrategias discursivas como de los aspectos, elementos e implicaciones materiales e institucionales.

3. La teoría crítica global

Contra el trasfondo de este bosquejo de la teoría postcolonial, se sugiere caracterizar a las teorías postcoloniales —que más que otra cosa emprenden una crítica de las relaciones globales de poder— como teorías a la vez globales y críticas. No pretendo en este momento esclarecer cómo las varias maneras en que distintas posturas teóricas han sido plasmadas en el campo de la teoría postcolonial se convergen con, o se divergen de, las creencias centrales de las diferentes generaciones y vertientes de la

Escuela de Frankfurt.² No tomo este rumbo principalmente porque tal empresa dirigiría la atención hacia la filosofía, no a los apremiantes problemas políticos que dieron lugar a las teorías postcoloniales; problemas que considero de suficiente peso como para sugerir que las preocupaciones postcoloniales deben ocupar un lugar prominente en toda agenda de teoría crítica, aunque a la fecha esta condición está lejos de cumplirse. No obstante, sostengo que las teorías postcoloniales sí corresponden a varios de los elementos claves de lo que usualmente se considera característico de la teoría crítica surgida de la tradición de Frankfurt. En este sentido más estrecho, la teoría crítica ha sido descrita como un intento de formular una teoría de la sociedad autorreflexiva, interdisciplinaria y materialista para un fin emancipadora y, por lo tanto, transformativa (cf. Celikates y Jaeggi, 2008: 675), como una autoclarificación de las luchas y deseos de la época, que conduce a programas de investigación y marcos conceptuales que toman en cuenta críticamente los objetivos y actividades de ciertos movimientos sociales y de oposición (Fraser, 1989: 113), o como un programa que pretende la liberación, la igualdad, la justicia, y “todos los demás términos problemáticos que se unen a la libertad”, y que se esfuerza por lograr esta meta al enfrentar tanto el mundo externamente existente como las condiciones del conocimiento teórico en sí. Y es precisamente este último el que la empuja hacia aquellos –a menudo desventajados– cuerpos, relaciones, identidades y contextos que son cruciales en el proceso de formular dicho conocimiento (Calhoun, 1995: xii, 295). Las teorías postcoloniales suscriben todos los aspectos de este programa. Debido a sus específicas raíces históricas, alianzas políticas y orientación teórica lo hacen, además, en una manera por demás globalizada. A este respecto, quiero enfatizar cuatro aspectos que nos permiten leer las teorías postcoloniales como teorías críticas globales: primero, se escapan del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos; segundo, son autorreflexivas y marcadas por experiencias periféricas y una particular sensibilidad para las relaciones globales de poder que a menudo conducen a críticas de esas mismas relaciones y sus efectos; tercero, trascienden

las fronteras de las disciplinas académicas y, por lo tanto, son altamente transdisciplinarias; y, cuarto, pretenden la resistencia, la transformación y el cambio, de manera que se vinculan con el debate y la acción políticos dentro y fuera de la academia. Al leer las teorías postcoloniales a la luz de estos aspectos o, en otras palabras, al dirigirme a estos elementos aprovechando la rica tradición teórica del campo de los estudios postcoloniales, no aspiro a *sintetizar* la postcolonial teoría y la teoría crítica en el sentido de Frankfurt. Más bien, quiero promover un giro hacia la teoría postcolonial para cualquier tarea de producción de teoría crítica global, basado en el supuesto de que la teoría postcolonial contiene una gran cantidad de premisas, conceptos y elaboraciones que prometen ser de mucha ayuda en dicha tarea.

Más allá del nacionalismo y eurocentrismo metodológicos

Como afirmé arriba, las teorías postcoloniales trascienden al nacionalismo metodológico porque se comprometen a mirar las constelaciones globales —coloniales, postcoloniales e imperiales— y a enmarcar hasta los asuntos más locales de manera global. Respecto de la historia, esto implica que cuentan con imperios y las extensiones coloniales de las naciones-estados europeas en ultramar, y que —contra este fondo— críticamente corrigen aquellos estudios y teorías dirigidos a los acontecimientos en países occidentales, metropolitanos *sin* recurrir a la historia global. Ejemplos de tales trabajos abundan. Ann Stoler, por mencionar una autora, presentó una detallada crítica de Michel Foucault porque ignoró la biopolítica colonial en su *Historia de la sexualidad* que, en su opinión, lo llevó a pasar por alto intrincados vínculos entre las políticas raciales y sexuales del siglo XIX y principios del XX, como promover el matrimonio entre blancos para atraer a mujeres solteras metropolitanas a las colonias, o la vigilancia ejercida sobre el mestizaje (Stoler, 1995).

Aunque menos interesado en cuestiones de género que Stoler, pero al igual que ella con un enfoque en las biopolíticas coloniales, con respecto a este último Achille Mbembe ha sugerido que se hable de necropolítica; es decir, de figuras de soberanía que no pretenden —en primer lugar— autonomía, sino que se centran en la “instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas” (Mbembe, 2003: 14). Este autor subraya las situaciones en que la violencia, que usualmente es conceptualizada en la metrópolis como un medio excepcional de la política del estado, se vuelve la norma y se considera que “opera al servicio de la ‘civilización’” (*Ibid.* 24). No sorprende que resulta que tales operaciones dependen fuertemente del racismo, de “la negación racial de cualquier vínculo común entre conquistador y nativo” (*Idem*); razón por la cual Mbembe sostiene que la raza y el racismo son “la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica políticas occidentales, especialmente cuando se trata de imaginar la inhumanidad de, o el dominio sobre, pueblos extranjeros” (*Ibid.* 17). Lo que ambos, Stoler y Mbembe, muestran es que algunas de las categorías precisas usadas para describir críticamente el fenómeno moderno son intrincadamente moldeadas por el provincialismo europeo, por un marco teórico que cubre exclusivamente los asuntos domésticos e ignora aquellas constelaciones, procesos y acciones que esas mismas naciones europeas han producido, introducido y ejercido en sus colonias. Además, subrayan que, a la luz de la historia colonial europea, superar el nacionalismo metodológico implica la necesidad de integrar sistemáticamente en la crítica social y la teoría política una atención al racismo y a los procesos de diferenciación racial. Mbembe incluso llega a afirmar que el impacto de la raza en el pensamiento y la práctica políticas de Occidente superaron el pensamiento clasista, o “la ideología que define a la historia como una lucha económica de clases” (*Idem*). Independientemente de lo que uno pudiera pensar sobre esta afirmación, lo que logra de manera muy convincente es empujar la teoría crítica —que al menos hasta ahora en la tradición de Frankfurt se ha enfocado mayormente en

cuestiones de clase, casi sin tratar sistemáticamente al racismo— precisamente en esta dirección. Claro está que Mbembe no es el único pensador en el campo de la teoría postcolonial quien enfatiza este punto.

Otro autor particularmente relevante en este sentido es Aníbal Quijano, quien en años recientes ganó popularidad con su noción de la “colonialidad del poder” (*coloniality of power*), con la cual quiere decir que las formas contemporáneas del poder político y social están manchadas por modos coloniales de pensar y organizar. Esta noción ha llegado a ser uno de los conceptos claves del pensamiento decolonial, un segmento de las perspectivas postcoloniales que emergió con un explícito enfoque en la historia y las experiencias latinoamericanas.³ A diferencia de Mbembe, Quijano no pone al tema de la raza por encima de clase, sino que conceptualiza a los dos elementos como intrincadamente vinculados. Aduce que el colonialismo europeo estableció un sistema clasificatorio de diferencias naturalizadas para sostener su estructura de poder y para organizar y racionalizar tanto la desigualdad política como la división y explotación del trabajo. Las diferencias generadas por este sistema clasificatorio fueron de tipo racial, étnico y nacional. Hoy, estos supuestos de diferencia, así como las formas de poder y de discriminación social que ellos hacen posible, siguen vivos: tanto al nivel nacional en los países latinoamericanos como a escala global, donde “la gran mayoría de los explotados, dominados y discriminados son, precisamente, los miembros de las ‘razas’, ‘etnias’ o ‘naciones’ en que las poblaciones colonizadas (...) fueron categorizadas durante el proceso formativo del poder mundial (del colonialismo)” (Quijano, 2007: 168s.). Bajo esta luz, Quijano habla asimismo del “capitalismo colonial/moderno eurocentrado como un nuevo poder global”, cuyos orígenes él rastrea hasta un medio milenio, hasta la conquista de lo que hoy es América Latina (Quijano, 2000: 533). Su eje central fue la clasificación racial de la población mundial, su racionalidad, el eurocentrismo. El juego entre “raza” y la división del trabajo llevó a una “sistemática división racial del trabajo” en que ambos elementos se articularon de tal manera que parecían “naturalmente asociados” (*Ibid.* 536s.).

Quijano sugiere una explicación más histórica que natural de cómo Europa logró convertirse en el sitio central del control del mercado mundial. Para él, el surgimiento de Europa fue posible, aparte de su favorable ubicación geográfica, gracias al influjo de metales preciosos y otras mercancías desde América, todas producidas “por la mano de obra no remunerada de indios, negros y mestizos” (*Ibid.* 537). Esto le permite decir que las diferenciaciones raciales fueron, sin duda, indispensables en el establecimiento y funcionamiento de todo el sistema capitalista.

Es importante notar que, aun cuando el enfoque de su análisis es decididamente socioeconómico, Quijano también resalta factores culturales, enfatizando en este sentido la sistemática represión cultural característica de inicios de la colonización de América Latina (Quijano, 2007: 169). Sostiene que esto puso los cimientos de lo que él llama “la colonización de la imaginación”; es decir, el proceso de fijar a la cultura europea como el modelo de la cultura universal (*Ibid.*), que implica la internalización del pensamiento colonial por sujetos en ambos lados de todas las divisiones coloniales. Así, no sorprende que para deshacer esta internalización Quijano propone la “decolonización epistemológica, como la decolonialidad (...) para limpiar el camino hacia una nueva comunicación intercultural (...) como base de otra racionalidad que quizá pretenda legítimamente una cierta universalidad” (Quijano, 2007: 177). En este proceso el pensamiento occidental sería provincializado; es decir, desafiado y suplementado por alternativos sistemas de conocimiento y moralidad, a fin de poder, en algún momento, producir una verdadera inclusión.

Regresando a lo que pudiera significar ‘dejar atrás al nacionalismo metodológico’, y hacerlo desde la perspectiva de la teoría postcolonial, quiero argumentar que el hecho de citar textos seleccionados de Stoler, Mbembe y Quijano trae a la vista, ya, varias estrategias teóricas. Stoler se preocupa mayormente por corregir la producción teórica porque omite la historia colonial. Mbembe, por su parte, contempla la ‘vida posterior’ (*afterlife*) de la política colonial en las postcolonias; mientras que Qui-

jano se enfoca claramente en la esfera global. Concibe a la colonialidad del poder como un fenómeno que llegó a existir con el capitalismo global o, más bien, con sus manifestaciones coloniales e imperiales, y que tiene efectos tanto en el nivel global como en el nacional (en los países de América Latina). Así, en su trabajo lo global y lo nacional parecen intrincadamente entretreídos. Pero la versión de la colonialidad del poder y la naturaleza del capitalismo global de Quijano no sólo deja atrás el nacionalismo metodológico, sino que trasciende asimismo al eurocentrismo metodológico. Evalúa críticamente la construcción de las diferencias globales con todo y sus estrategias de naturalización y sus efectos asimétricos. Además, se dirige directamente al empleo político y a las maquinaciones del eurocentrismo en la historia colonial y, por tanto, la global. De esta manera el eurocentrismo queda desplazado: de ser un principio que potencialmente estructura la metodología y el diseño de teorías, se vuelve su sujeto.

Pero las teorías postcoloniales trascienden al eurocentrismo metodológico también de otras maneras, muchas de ellas marcadas por, o activamente aducen y abrazan, las experiencias marginalizadas y periféricas a las cuales suelen atribuir una particular sensibilidad respecto de las relaciones globales de poder, recursos que son usados para criticar dichas relaciones de poder y sus efectos. El pensador decolonial, Walter D. Mignolo, por ejemplo, recurre a lo que él llama el ‘pensamiento de frontera’ (*border thinking*), una forma de conocimiento que reflexiona críticamente sobre los efectos dañinos del colonialismo o, más ampliamente, de la modernidad colonial. Según Mignolo, el pensamiento de frontera es el trabajo de teóricos y movimientos sociales conectados a aquéllos que están sujetos a los estándares de modernidad, que son para él siempre también los estándares de colonialidad. Así, el pensamiento de frontera está inherentemente entretreído con perspectivas subyugadas o epistemológicamente subalternas. Sostiene que “...las alternativas a la epistemología moderna acaso pueden surgir únicamente de la epistemología *moderna* (occidental)” (Mignolo, 2000: 9). En contraste, el pensamiento de frontera implica y combina dos elemen-

tos: primero, el reclamo conceptual y la resignificación que contrarrestan la violencia epistémica que el conocimiento moderno/colonial produjo; y, segundo, la *interculturalidad* en el sentido de la pluralidad epistémica, que en muchos países de América Latina exige reconocer los sistemas de conocimiento indígenas.

Chandra Mohanty, una de las más prolíficas escritoras feministas en el campo de los estudios postcoloniales, se interesa menos que Mignolo en las formas de pensamiento no occidentales. No obstante, para ella también las condiciones de vida, las perspicacias, los intereses y las luchas de “las comunidades más marginalizadas”, en este caso las de las mujeres, deben ser el ancla y punto de partido de estudios de lo que ella considera los problemas más apremiantes de nuestro tiempo; a saber, los que son producidos por el capitalismo global (Mohanty, 2003: 231). Aduciendo que esas mujeres tienen un “privilegio epistémico” o, en otras palabras, “...la vista más inclusiva del poder sistemático”, Mohanty sugiere que debemos estudiar la estructura del poder “desde abajo” (*study up*), no “desde arriba” (*study down*). Propone tomar analíticamente a “la macropolítica de la reestructuración global” para iniciar el análisis crítico al examinar, precisamente, “la micropolítica de sus últimas luchas anticapitalistas [de las mujeres marginalizadas]” (*Ibid.* 231ff.). Finalmente, el grupo dedicado a los estudios subalternos, originalmente una colectiva de historiadoras del sur de Asia, pero con seguidores en América Latina (Rodríguez, 2001; Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997), el Caribe (Meeks, 2007: 46-51), y Sudáfrica (Lalu, 2008a; Lalu, 2008b), empezó por contrarrestar un giro elitista en la historiografía de la India al enfocarse en la política del pueblo (Guha, 1988); otro caso de comenzar el análisis crítico desde abajo, no desde arriba.

Claramente, otorgar un privilegio epistémico a cualquier grupo de actores corre el riesgo de romantizar o incluso esencializar. Mignolo, por ejemplo, parece sugerir que las perspectivas epistemológicamente subalternas son, casi por definición, mejores que las modernas o coloniales, y que la pluralidad epistémica siempre constituye un paso hacia adelante;

aunque al parecer ignora el hecho de que la resistencia también puede tomar formas fundamentalistas. No obstante, quizá no sea coincidencia el que la teoría postcolonial no nació dentro del establecimiento académico de los países europeos, sino en colonias y postcolonias, y en manos de autores que, de una manera u otra, habían experimentado la vida en contextos que pudiéramos llamar periféricos respecto de la escala global.

Autorreflexividad

La teoría crítica siempre ha enfatizado que no puede eximirse a sí misma, ni a sus cimientos, de su propio escrutinio crítico. Como ya mencioné, analiza no sólo lo social y lo político, sino también las condiciones del conocimiento teórico, incluyendo su propia producción de ello. Es en este sentido que se dice autorreflexiva. Pero, ¿qué significa realmente este énfasis? Eduardo Mendieta argumenta que para cumplir su autoasignada tarea de autorreflexividad la teoría crítica necesita convertirse en lo que él llama una “cronotopología”. Esto lo lograría “...al clarificar las maneras en que toda teoría opera con ciertos supuestos sobre el espacio y el tiempo,” y al pensar en “...cómo [ella misma] ha fallado en analizar apropiadamente sus propias mistificaciones de los espacios y tiempos a partir de, y sobre, las cuales teoriza” (Mendieta, 2001: 178). Según Mendieta, nuestro mundo contemporáneo se caracteriza por una severa desigualdad global que representa un tremendo desafío para la comunidad planetaria; ya que se precisa de iniciativas de cambio estructural, no sólo con el propósito de lograr la inclusión social y política de aquéllos que hasta ahora han sido excluidos o convertidos en “otros”, sino para asegurar que ocurra mucho menos exclusión y procesos de otredad en el futuro (*Ibid.* 176). Contra este fondo, Mendieta sostiene que la teoría crítica que se niega a participar en modos cronotopológicos de autorreflexividad no sólo corre el riesgo de volverse anacrónica, sino el de convertirse en “...un velo, incluso una apología, para un mundo

desgarrado entre sectores que se separan y distancian rápidamente: los pobres que se vuelven más pobres, y los ricos que se enriquecen cada vez más” (*Ibid.* 178). Se puede decir, entonces, que las cronotopologías obligan a los teóricos a dar cuenta del contexto de su teorización y del contenido teórico y la agenda que de allí surgen. Casi sobra decir que Mendieta aduce que los programas teóricos que *no* analizan lo que para él es el problema más apremiante de nuestra condición actual —la severa desigualdad global— son, por no decir más, acrílicos.

Pero hay que mencionar otro aspecto de su noción de cronotopología; a saber, su insistencia en evaluar el espacio y el tiempo en conjunto, pero sin reducir el uno al otro, acompañado de su advertencia (*caveat*) de que hay que evaluarlos como elementos producidos socialmente y, a la vez, como medios de producción de las órdenes sociales (*Ibid.* 179s.). Este punto es especialmente importante para la teoría crítica global porque, según él, tomar en serio a la globalidad respecto de la cronotopología demanda evaluaciones de la “heterocronotopología”; es decir, de las diferentes formas de la producción del espacio-tiempo, así como del empleo del espacio y el tiempo a fin de producir diferencia y otredad (*Ibid.* 182). Respecto del primero, lo más importante es reconocer que las construcciones de diferencia y otredad también son procesos socialmente anidados y, como tales, pueden variar entre un contexto y otro. Respecto del segundo, se sugiere una referencia directa a Johannes Fabian, quien acuñó el término “alocronismo” y habló de la “negación de coetaneidad” en relación con las sociedades no occidentales por la antropología occidental (Fabian, 1983: 32). Según Fabian, el alocronismo coloca a las sociedades en una escala de espacio-tiempo imaginaria que indica sus respectivas distancias desde el presente euro-atlántico. Combina el tiempo y el espacio o, en palabras de Mignolo, traduce a la geografía en cronología (Mignolo, 2011: 152). Así, la diferencia se produce por medios espaciotemporales; aquéllos que se consideran diferentes son construidos como si habitaran el pasado.

A diferencia de otras vertientes de la teoría crítica, la teoría postcolonial usualmente está consciente del alocronismo de las combinaciones de

geografía y cronología. Se esfuerza no sólo por no reproducirlos, sino por evaluarlos críticamente. De hecho, suele ser caracterizado por una visión relativamente clara de su propia ubicación espacio-temporal o, en otras palabras, de la cuestión de “quién habla por quién, y quién habla sobre o acerca de quién” (Mendieta, 2007: 87). A menudo es, en efecto, una “visión que mira hacia atrás” precisamente a aquellos actores y procesos que han sido instrumentales para la creación de representaciones alocronistas de Occidente y del Resto, el Occidente y su/s otro/s (*Ibid.* 94).

Mendieta recomienda fuertemente que todas las teorías críticas hagan algo que la teoría postcolonial ha hecho desde siempre; a saber, reflexionar sobre su propia contextualidad y el establecimiento de la agenda que de ella resulta, así como evaluar críticamente el alocronismo; es decir, las construcciones espacio-temporales de la otredad. Esto lo lleva a enfocarse mayormente en el *contenido* de la teorización crítica. Pero yo diría que hay otro aspecto de la autorreflexividad respecto de la teoría postcolonial como teoría crítica global que es de particular importancia, un aspecto *metodológico*. En este sentido, el trabajo de Sanjay Seth es particularmente esclarecedor. De acuerdo con Seth, la reflexividad es una de los elementos definitorios de las teorías postcoloniales. De hecho, sostiene que estas últimas están “...tan interesadas en las categorías a través de las cuales las explicaciones y narrativas son elaboradas, como en la producción de esas mismas explicaciones y narrativas” (Seth, 2014: 315). A este respecto, los estudios en este campo interrogan la particular gramática de esas explicaciones y narrativas. Partiría desde la premisa de que la mayoría de los conceptos de la ciencia social actuales —es decir, modernos— tiene genealogías claramente anidadas en las tradiciones intelectuales y religiosas de Europa. Afirmaría que esos conceptos —como tierra o trabajo— precisaron de ser traducidos antes de poderse aplicar efectivamente a contextos no europeos; con la *caveat* de que incluso esos actos de traducción probablemente no podrían ofrecer un entendimiento pleno, ni siquiera casi completo, de dichos contextos. Finalmente, aduciría que los conceptos de la moderna ciencia social demostraron,

de hecho, tener sólo una limitada significatividad en Europa, con sus numerosas características ‘amodernas’ (*Ibid.* 316s.). En otras palabras, la teoría postcolonial reconoce la historicidad de nuestro conocimiento, pero lo hace de manera no teleológica; dejándonos a reconocer que nuestras categorías intelectuales son construcciones sociales en el sentido de que son producidas histórica y culturalmente, aunque “sin ninguna razón apremiante de considerarlas superiores a las que se derivan de una historia diferente” (Seth, 2013: 139).

Dado lo anterior, se puede decir que la teoría postcolonial está consciente de, y se dirige a, el provincialismo y los límites analíticos de mucho del pensamiento moderno; particularmente en cuanto a su aplicación a nivel global. Pero, además, la teoría postcolonial alumbró los potenciales efectos de poder —algunos quizá preferirían decir: violencia epistémica (Spivak, 1988: 280s.)— del pensamiento moderno, incluidas las categorías analíticas que utiliza y de que depende. De esta manera, la teoría postcolonial es reflexiva en un sentido analítico y con respecto al papel social y político, la función y los efectos de la teoría y de otros modos de la producción del conocimiento.

Transdisciplinarietà

Al igual que los estudios empíricos en ellas inspiradas las teorías postcoloniales trascienden las fronteras de las disciplinas académicas. Su rango de cobertura es particularmente amplio, pues abarca desde temas epistémicos y culturales hasta políticos y socioeconómicos. Aparte, se esfuerza cada vez más por combinar todos estos. Comparada con la tradición de la Escuela de Frankfurt —a menudo caracterizada como dedicada predominantemente a producir una teoría materialista de la sociedad— la teoría postcolonial, cuya institucionalización académica ocurrió primero en el campo de los estudios literarios, y que desde sus inicios se sumergió fuertemente en la teoría literaria, introduce de manera decidida a la

cultura. Esta tendencia refleja sus más fundamentales puntos teóricos, especialmente la deconstrucción, su énfasis en las formas epistémicas de violencia, y la analítica foucaultiana de los mecanismos de poder y de los efectos del conocimiento, que se aplican productivamente en los análisis del discurso colonial en la tradición del seminal estudio del orientalismo de Edward Said (Said, 1979).

Pero, como mencionamos arriba, se ha dicho que la teoría postcolonial ya experimentó un giro materialista. Claramente va creciendo su aceptación en las ciencias sociales, al menos en sus márgenes, y así va entrando en contacto y en intercambios con el contenido y la metodología de esas disciplinas. Es de esta manera que los aspectos epistémicos y discursivos de las relaciones globales de poder quizá logren entrar en los debates sobre política y planeación de las ciencias sociales, como en el caso del pensamiento post-desarrollo, un amplio corpus de trabajo en que las contribuciones de la teoría postcolonial son aplicadas críticamente para evaluar los efectos de poder –intencionados y no intencionados– que dan forma a la arena de la ayuda al exterior (Rahnema y Bawtree, 1997; Saunders, 2003; Ziai, 2007; Kapor, 2008). O, como en el caso del pensamiento decolonial en la obra de Aníbal Quijano que vimos arriba, los acercamientos de tipo economía-política –por ejemplo, la teoría de dependencia– se combinan con evaluaciones críticas de los efectos de poder del eurocentrismo, de las clasificaciones raciales y de la represión cultural. Como consecuencia, los acercamientos materiales y culturales al poder global y la desigualdad entran en diálogo y se combinan; es poco probable que formas de un fuerte, incluso estático, economismo sean encontrados en el campo de la teorización postcolonial.

Aparte de trascender las fronteras de las disciplinas académicas, las teorías postcoloniales también los desafían y estiran; usualmente al integrar métodos y materiales que son nuevos para ellos. Si vemos, por ejemplo, el trabajo hecho en la intersección entre la teoría política postcolonial y el pensamiento político comparativo, que implica asimismo contemplar estudios que analizan críticamente el pensamiento político

surgido de las postcolonias, encontramos obras que de maneras innovadoras introducen métodos etnográficos como entrevistas y la observación participativa en el campo donde más bien predominaba siempre una orientación textual en la teorización crítica política y social (Iqtiidar, 2011). Y hay varias otras maneras en que los investigadores que se esfuerzan por superar el eurocentrismo metodológico crean nuevas metodologías que, de una manera u otra, alteran los modos tradicionales de la producción del conocimiento: haciendo investigación ‘desde abajo’, como se bosquejó arriba, y cada vez más intentos de integrar “otros” conocimientos, por ejemplo, el indígena (Smith, 2012; Sousa Santos, 2014).

Vínculos políticos

El último punto a tratar respecto de la teoría postcolonial como teoría crítica global es su interés emancipador y transformativo y sus múltiples vínculos con la acción y el debate políticos fuera del dominio académico, vínculos que son dobles. Primero, en especial la vertiente política y social de la teoría postcolonial está claramente influenciada por, y participa críticamente en, las obras de los pensadores anticoloniales, muchos de los cuales fueron, de hecho, también escritores y activistas o políticos. Uno de los más destacados es Frantz Fanon, pero figuras como Mahatma Gandhi, Aimé Césaire y José Carlos Mariátegui también merecen mención en este respecto.⁴ Casi sobra decir que las luchas para lograr la liberación de la dominación colonial pueden, y deben, ser descritas como luchas emancipadoras. Los teóricos postcoloniales quizá recurren a textos de los movimientos anti-coloniales por sus propios intereses históricos, pero usualmente los emplean porque consideran que las revelaciones que ofrecen son relevantes y ayudan en la tarea de entender, y lograr desafiar, ciertos elementos de nuestra condición actual. Esto es el caso especialmente del pensamiento decolonial, que se basa en

la premisa de que actos serios de decolonización aún no han ocurrido, al menos no en las Américas (aunque no sólo allí). Pero también es aplicable a aquellos segmentos de la teoría postcolonial que reconocen claramente el final formal del colonialismo europeo, pero que consideran que su principal tarea consiste en evaluar críticamente sus reliquias, su vida posterior y sus reactualizaciones.

El segundo vínculo entre la teoría postcolonial y la acción y el debate políticos no académicos que debemos mencionar surge allí donde los estudios postcoloniales son tratados fuera de la arena académica. La teoría postcolonial influye en, y hace intercambios con, movimientos políticos y artísticos en las metrópolis. Ejemplos son las iniciativas ciudadanas en Alemania por re-trabajar críticamente el pasado colonial de sus ciudades (ej. *berlin-postkolonial*, *freiburg-postkolonial*, *hamburg-postkolonial*), los debates actuales sobre reparaciones de los daños coloniales y la devolución de restos humanos y obras de arte de los archivos, colecciones y museos europeos a las postcolonias donde nacieron; incluyendo importantes exhibiciones de arte como *documenta 11*, organizada por Ekwui Enwezor, o la comunidad activista antirracista *Kanak Attak* (<http://www.kanak-attak.de/ka/about.html>).

Además, al menos algunos segmentos de la teoría postcolonial pueden ser vistos como formas de práctica emancipadora en sí; por ejemplo, allí donde pueden interpretarse como intervenciones en la colonialidad del discurso (público), sea en la forma del racismo explícito o implícito, variedades del eurocentrismo y occidentalismo, u otras.

4. Conclusión

He argumentado que la teoría postcolonial constituye un corpus de teorías críticas, a pesar de que difieren de sus contrapartes más continentales en aspectos importantes. Primero, por su perspectiva global, su postura crítica respecto de todas las formas de eurocentrismo y occidentalismo,

así como su enfoque en la historia colonial con sus efectos a largo plazo, y sus reactualizaciones, incluyen en la agenda de la teoría crítica asuntos –como el racismo, el eurocentrismo y la desigualdad global– que rara vez son analizados por la vertiente de la teoría crítica que opera en el marco del nacionalismo metodológico. Segundo, la naturaleza específica y postcolonial de la autorreflexividad de las teorías postcoloniales las lleva a reflexionar críticamente sobre lo espacio-temporal y, por lo tanto, sobre los supuestos contextuales que subyacen a sus propios trabajos. Aparte, reflexionan críticamente sobre las implicaciones del eurocentrismo metodológico más ampliamente y, en un intento de superarlo, exigen actos de traducción, así como iniciar toda investigación desde una perspectiva globalmente marginalizada y no una globalmente poderosa. Tercero, las teorías postcoloniales incluyen explícitamente en la teoría crítica preocupaciones y una metodología que, a la fecha, son examinadas y aplicadas mayormente en el campo de los estudios culturales. Entre las más importantes están el poder del discurso colonial, y la metodología nombrada que varía desde el análisis del discurso hasta la etnografía. Cuarto y último, la teoría postcolonial se vincula tanto con la lucha anti-colonial como con formas de activismo actuales y postcoloniales.

Sostengo que este programa cuatripartito tiene el potencial de inducir cambios de perspectiva notables que vean hacia el futuro. Los puntos de partida temáticos y las líneas de investigación de las teorías postcoloniales son precisamente *no* exclusivamente patologías, constelaciones o coyunturas que moldean la vida social y política del mundo euro-atlántico; aunque se dirigen, indudablemente, a este contexto al enfatizar la necesidad de incluir sistemáticamente cuestiones de racismo en el campo de las temáticas de la teoría crítica social y política. Pero, además, se enfoca en asuntos y relaciones globales, en problemas evidentes en diferentes regiones del Sur global, o en ambos. Al hacerlo, desafían las relaciones globales de poder y la bifurcación analítica (Go, 2013), o la tajante diferenciación entre el Occidente y el Resto (Hall, 1992), que estructura mucho pensamiento eurocéntrico.

Con su interés crítico en lo que ocurre afuera del mundo euro-atlántico, las teorías postcoloniales además desafían el antemencionado exclusivismo normativo que en buena medida da forma al pensamiento eurocéntrico: la restricción de (fuertes) reclamos normativos a Europa o al resto de Occidente: es decir, a partes del mundo relativamente privilegiadas. Es sólo cuando se vence este exclusivismo que se logra descubrir las múltiples formas de desigualdad que por tanto tiempo han moldeado la constelación global (en Occidente) por lo que son; es decir, escandalosas y no normales o, incluso, naturales. Ésta tal vez no sea una precondition del cambio, pero es más probable que lo fomente que lo impida. Y dicho cambio podría ser exactamente a lo que la teoría crítica global debería aspirar.

Notas

¹ El particularismo y el exclusivismo no son iguales, ni siquiera cuando acompañan a, o aparecen disfrazados de, la retórica universal. En esos casos, el particularismo reclama el valor y la aplicabilidad universales de algo que es, en realidad, particular; ej. impulsado por el etnocentrismo u otras normas y supuestos contexto-específicos. El exclusivismo, en contraste, explícitamente limita sus reclamos “generales” a un en-grupo específico, como los europeos o los varones blancos, usualmente negándoles a los excluidos el status de seres humanos plenos, o ciudadanos totalmente iguales.

² Sobre los autores en el campo de la crítica teoría que han seguido el legado de la Escuela de Frankfurt y explícitamente retomado las nociones y consideraciones postcoloniales, mayormente para dirigirse a las ambivalencias, o dialécticas, del pensamiento ilustrado europeo, véanse McCarthy (2009), Buck-Morss (2009), y Allen (2016). Thomas McCarthy rastrea los patrones racistas e imperiales del pensamiento en textos clásicos de la Ilustración, especialmente en obras de Kant y Mill. Susan Buck-Morss examina el papel de la revolución haitiana en la filosofía de Hegel, particularmente su dialéctica amo/esclavo. Amy Allen evalúa críticamente las nociones de progreso en las obras de Habermas, Honneth y Forst. Varios textos tardíos de Iris Marión Young también abordaron nociones postcoloniales; por ejemplo, sus análisis del papel del federalismo Iroqués en el desarrollo del sistema político de los Estados Unidos. Sobre este punto, véase Young (2007) y Levy (2011).

³ Para un panorama general, véase Rivera Cusicanqui y Barragán (1997), Castro-Gómez y Mendieta (1998), Rodríguez (2001), y Moraña et al. (2008).

⁴ Para un panorama general, véase Kohn y McBride (2011).

Bibliografía

- ALLEN, A., (2014). Reason, power and history: Re-reading the Dialectic of Enlightenment. *Thesis Eleven* 120: 10-25.
- , (2016). *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- APPADURAI, A., (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.
- APPIAH, K.A., (2007). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Nueva York-Londres: Norton.
- BECK, U., (1999). *What is globalization?* Cambridge: Polity.
- BECK, U. y Grande, E., (2006). *Cosmopolitan Europe*. Cambridge: Polity.
- BENHABIB, S., (2004). *The Rights of Others. Aliens, Citizens and Residents*. Cambridge-Nueva York: Cambridge UP.
- BHAMBRA, G.K., (2007). *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Houndmills-Basingstoke-Hampshire: Palgrave MacMillan.
- BRECKENRIDGE, C., Bhabha, H., Pollock, S., et al., (2002). *Cosmopolitanism*. Durham-Londres: Duke UP.
- BUCK-Morss, S., (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- CALHOUN, C., (1995). *Critical Social Theory*. Oxford-Cambridge: Blackwell.
- CASTELLS, M., (1996-1997-1998). *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Massachusetts-Oxford: Blackwell.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y Mendieta, E., (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Angel Porrúa.
- CELIKATES, R. y Jaeggi, R. (2008). Kritische Theorie. En: Gosepath, S., Hinsch, W. y Rössler, B. (eds) *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berl: De Gruyter, 675-680.
- CORONIL, F., (1996). Beyond Occidentalism. Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology* 11: 51-87.
- DALLMAYR, F., (2010). *Comparative Political Theory. An Introduction*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- EISENSTADT, S.N., (2000). Multiple Modernities. *Daedalus* 129: 1-29.
- FABIAN, J., (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia UP.
- FRASER, N., (1989). *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____, (2008). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge-Malden: Polity.
- GO, J., (2013). Entangling Postcoloniality and Sociological Thought. *Political Power and Social Theory* 24: 3-31.
- GRANDIN, G., (2007). *Empire's Workshop. Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*. Nueva York: Holt.
- GUHA, R. (1988). On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. En: Guha R. y Spivak G.C. (eds) *Selected Subaltern Studies*. Nueva York-Oxford: Oxford UP, 37-44.
- HALL, S. (1992). The West and the Rest: Discourse and Power. En: Hall, S. y Gieben, B. (Eds.) *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity, 276-320.
- HARDT, M. y Negri, A., (2000). *Empire*. Cambridge/M.-Londres: Harvard UP.
- HELD, D., McGrew, A., Goldblatt, D., et al., (1999). *Global Transformations*. Stanford: Stanford University Press.
- INGRAM, J., (2013). *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. Nueva York: Columbia UP.
- IQTIDAR, H., (2011). *Secularizing Islamists? Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud-Da'wa Pakistan*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- KAPOOR, I., (2008). *The Postcolonial Politics of Development*. Londres-Nueva York: Routledge.
- KOHN, M. y McBride, K., (2011). *Political Theories of Decolonization. Postcolonialism and the Problems of Foundations*. Oxford: Oxford UP.
- KREIDE, R. y Niederberger, A., (2015). *Internationale Politische Theorie. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler.
- LALU, P., (2008a). *The Deaths of Hintsa: Postapartheid South Africa and the Shape of Recurring Pasts*. Cape Town: HSRC Press.
- _____, (2008b). When was South African history ever postcolonial? *Kronos (Belville)* 34: 267-281.
- LEVY, J.T., y Young, I.M., (2011). *Colonialism and Its Legacies*. Lanham-Plymouth: Lexington.
- MBEMBE, A., (2001). *On the Postcolony*. Berkeley-Los Ángeles: UC Press.
- _____, (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15: 11-40.

- MCCARTHY, T., (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge UP.
- MEEKS, B., (2007). *Envisioning Caribbean Futures. Jamaican Perspectives*. Kingston: UWI Press.
- MENDIETA, E., (2001). Chronotopology: Critique of Spatiotemporal Regimes. En: Wilkerson W.S. y Paris J. (Eds.) *New Critical Theory: Essays on Liberation*. Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford: Rowman & Littlefield, 175-197.
- _____, (2007). *Global Fragments. Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory*. Albany: SUNY Press.
- MIGNOLO, W., (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP.
- _____, (2005). *The Idea of Latin America*. Malden-Oxford: Blackwell.
- _____, (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham-Londres: Duke UP.
- MOHANTY, C.T., (2003). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham-Londres: Duke UP.
- MORAÑA, M., Dussel, E. y Jáuregui, C., (2008). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham-Londres: Duke UP.
- PROCTER, J. (2007). Culturalist Formulations. En: McLeod, J. (Ed.) *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Londres-Nueva York: Routledge, 173-180.
- PURTSCHERT, P. y Fischer-Tiné, H., (2015). *Colonial Switzerland. Rethinking Colonialism from the Margins*. Nueva York-Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- PURTSCHERT, P., Lüthi, B. y Falk, F., (2012). *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: Transcript.
- QUIJANO, A., (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology* 15: 215-232.
- _____, (2007). Coloniality as Modernity/Rationality. *Cultural Studies* 21: 168-178.
- RAHNEMA, M. y Bawtree, V., (1997). *The Post-Development Reader*. Londres-Nueva York: Zed Books.
- RANDERIA, S. (1999). Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: Rösen, J., Leitgeb, H. and Jegelka, N. (eds) *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt/M.-Nueva York: Campus, 87-96.
- RIVERA CUSICANQUI, S. y Barragán, R., (1997). *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Saphis-Aruwiyiri.
- RODRÍGUEZ, I., (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham-Londres: Duke UP.

- SAID, E., (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage.
- SAUNDERS, K., (2003). *Feminist Post-Development Thought: Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Representation*. Londres: Zed Books.
- SETH, S., (2013). "Once Was Blind but Now Can See": Modernity and the Social Sciences. *International Political Sociology* 7: 136-151.
- _____, (2014). The Politics of Knowledge: Or, How to Stop Being Eurocentric. *History Compass* 12: 311-320.
- SMITH, L.T., (2012). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres-Nueva York: Zed.
- SOUSA Santos, B.d., (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Boulder-Londres: Paradigm.
- SPIVAK, G.C. (1988). Can the Subaltern Speak? En: Nelson C. y Grossberg L. (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 272-313.
- STOLER, A.L., (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham-Londres: Duke UP.
- STOLER, A.L., McGranahan, C. y Perdue, P.C., (2007). *Imperial Formations*. Santa Fe: SAR Press.
- YOUNG, I.M., (2007). *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*. Cambridge-Malden: Polity.
- ZIAI, A., (2007). *Exploring Post-Development: Theory and Practice, Problems and Perspectives*. Londres-Nueva York: Routledge.



Recepción: 22 de febrero de 2016
Aceptación: 22 de junio de 2016