

Poscolonialidad y antiutilitarismo: desafíos de la teoría sociológica más allá de las fronteras Sur-Norte

Postcoloniality and anti-utilitarianism:
challenges of sociologic theory beyond the
South-North borders

Paulo Henrique Martins*

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Resumen

Esta reflexión busca demostrar que en este momento hay giros epistemológicos importantes en los campos sociológicos del Norte y el Sur del planeta que reflejan la superación de la “episteme moderna”, cuyos trazos son aún imprecisos. Creemos que esos giros están a punto de producir un nuevo y más amplio territorio de conocimiento de la realidad cultural, política y social que va deconstruyendo progresivamente los tradicionales imaginarios sobre el Norte y el Sur. Hasta ahora, tales imaginarios se basaban en diversos niveles de reconocimiento producidos por dos factores: uno, la jerarquía de desigualdad que planteaba el Norte como modelo exitoso de la modernidad al legitimar la lógica del capitalismo mercantilista; dos, y como consecuencia de lo anterior, la cultura intelectual de subalternidad generada por dicha jerarquía, que ha llevado a los intelectuales, dirigentes y militantes a copiar las experiencias y tesis del Norte para orientar el desarrollo económico, político y cultural del Sur, incluso el “desarrollo” de la democracia. Frente a ello, múltiples movimientos intelectuales promueven actualmente cambios importantes en las ciencias sociales y humanas, que son estimulados por un punto de síntesis hipervalorado: la globalización. Según nuestra hipótesis, los giros epistemológicos en curso son de diversa naturaleza pero se articulan en una globalización que se plantea desde los orígenes de la modernidad europea. En el Sur, el giro es conducido desde la crítica poscolonial a la subalternidad jerárquica; en el Norte, es producido desde la crítica antiutilitarista que interroga la simplificación de la realidad por parte del modelo mercantilista.

Palabras clave: poscolonialidad, antiutilitarismo, giro epistemológico.

Artículo de reflexión.

Recibido: diciembre 12 del 2009. Aprobado: febrero 18 del 2010.

* Profesor titular de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil). Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo e Científico e Tecnológico de Brasil. Vicepresidente de Alas y miembro de la Asociación MAUSS (Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales), con sede en Francia. pahem@terra.com.br

Abstract

This reflection aims to show that there are significant epistemological turns currently in progress in the sociological fields from the North and the South, that portray the overcoming of “the modern episteme”, whose outlines are still imprecise. We believe that these turns are about to produce a new and wider territory of knowledge about cultural, political and social reality, which progressively deconstructs the traditional imaginaries about North and South. Until now, these imaginaries were based on several levels of recognition, produced by two factors: first, the inequality hierarchy presented by the North as a successful model of modernity, that legitimizes the logics of mercantilist capitalism; second, and as a consequence of the former, the intellectual culture of subalternity generated by such hierarchy, that has lead intellectuals, leaders and activists to copy the Northern experiences and thesis for directing the economic, political and cultural development of the South, and even the “development” of democracy. Facing this, multiple intellectual movements are currently promoting significant changes in social and human sciences, which are encouraged by a hypervalued synthesis point: globalization. According to our hypothesis, current epistemological turns have different natures but are articulated in a globalization raised from the origins of European modernity. In the South, the turn is conducted from the postcolonial critic towards the hierarchical subalternity; in the North, it is produced from the anti-utilitarianism critic that questions the simplification of reality by the mercantilist model.

Key words: postcoloniality, anti-utilitarianism, epistemological turn.

Presentación

El caso de Latinoamérica es emblemático para comprender los cambios de significación en los procesos de construcción/deconstrucción del conocimiento crítico en ciencias sociales y humanas a partir de estos dos imaginarios: Sur y Norte. Desde mi experiencia personal, es claro —desde Latinoamérica y desde Europa— que el Norte y el Sur conocen ontologías diversas pero articuladas en sus fronteras históricas, políticas, simbólicas y epistemológicas, lo que genera esferas de negociación intercultural. En esta dirección, es necesario aclarar el hecho de que Norte y Sur no son sólo puntos geográficos, administrativos, jurídicos y políticos, sino también lugares de producción de cultura¹, fronteras históricas que articulan imaginarios sociales diversos, espacios cartográficos que deben ser considerados en sus expresividades simbólicas y lingüísticas.

Así, entiendo que Norte y Sur no deben ser pensados separadamente, como lo proponen algunos autores que se posicionan a favor de la desobediencia epistémica radical del Sur con relación a la tradición

1. Para Terry Eagleton, la cultura no es únicamente lo que vivimos, sino también para lo que vivimos. Afectos, relaciones, memorias, parentescos, lugares, comunidad son acontecimientos que están más cerca de nosotros que las cartas de derechos humanos o los acuerdos de comercio. Pero esta intimidad puede ser incómoda si no planteamos la cultura en un contexto político. Y eso es válido para la cultura de masas, para la cultura del Estado-nación o para la cultura de la diferenciación que fue explicitada dramáticamente por el colonialismo (Eagleton, 2003, pp. 182-184).

eurocéntrica (véase, p. e., Mignolo, 2008). En verdad, esas propuestas son radicales sólo en apariencia, pues quedan prisioneras de las representaciones geográficas clásicas de la modernidad, aquellas de las fronteras nacionales o continentales. Ellas no integran, por lo tanto, en la crítica teórica, la complejidad operacional de los procesos simbólicos y lingüísticos presentes en la organización de la *episteme*² mundial en la contemporaneidad, procesos que son decisivos para comprender el pasaje de un imaginario global geográfico a otro posgeográfico. Es decir, de un imaginario cartografiado por los territorios de los Estados nacionales a otro que incluye esta cartografía moderna nacional pero que adiciona nuevos mapas de construcción lingüística, cultural, política y económica de la realidad, y que, además, son transnacionales³.

A mí me parece, entonces, que la palabra “desobediencia” es inadecuada para definir la naturaleza de ciertos procesos de cambios disciplinares —y epistemológicos— de diversos niveles de realidad —local, regional, nacional, continental, mundial—, que se refieren más a formas de percepción del mundo que a un juicio de valores, como lo sugeriría el término “desobediencia”. Creo que el término *dislocamiento* que J. Derrida desarrolla desde la discusión sobre la *différence* (Derrida, 1967; Derrida, Laclau y Mouffe, 1996) y que fue integrado en la crítica poscolonial por autores como S. Hall (1992, 2003) y H. Bhabha (2003) es más interesante para designar rupturas epistémicas que acontecen simultáneamente en el interior de los diversos campos de conocimientos modernos (nacionales, corporativos, comunitarios, privatistas). De esa manera, tales rupturas se hacen desde el *dislocamiento* de experiencias intersubjetivas, lo que conlleva el surgimiento de registros discursivos diferentes en donde había sólo un registro primero. En esa dirección, S. Costa sugiere que las teorías poscoloniales ofrecen una contribución inestimable para pensar el sujeto y la diferencia, y para fundamentar “una micro-sociología de las articulaciones culturales” (Costa, 2006, p. 109).

Y es en esa misma dirección como vamos a plantear en este texto que la modernidad es un discurso que se genera desde las rupturas dislocadas entre el pasado y el presente, entre el este y el oeste, y entre los

2. En su raíz griega, la palabra *episteme* significa ‘saber y conocimiento’. Para Foucault, *episteme* tiene relación con las formas que permiten el acceso al conocimiento y a la organización del discurso en determinado momento histórico (Foucault, 2007).
3. En Latinoamérica, por ejemplo, como lo señala G. Restrepo, la fiesta es una referencia central por su construcción cultural: La fiesta parece contraria a todo ahorro, que es un diferir y un diferenciar, es decir, aplazarse y espaciarse espaciándose. En el caso extremo del Potlach, tan bien analizado por Mauss y de tanta pertinencia para dilucidar la crisis sacrificial de Colombia, la fiesta es la expresión agónica y escatológica de un duelo propio de sociedades en las cuales la lucha por el poder se condensa en ese clímax de la guerra concebida como una inmensa fiesta de la muerte, dilapidándose en ambos casos el ahorro social o familiar (Restrepo, 2009, pp. 22-23).

imaginarios diversos de la colonización (latinización, indianización, occidentalización, orientalización, modernización). Me gusta la expresión *dislocamiento epistémico* como estrategia para plantear una metáfora y una situación que involucra al mismo tiempo las dos regiones de construcción de la colonialidad y de la modernidad, Sur y Norte. Y eso significa una articulación dialógica permanente entre los productores de conocimiento de las dos provincias, articulación que se plantea progresivamente en la coyuntura global. Por eso es importante que profundicemos la discusión de los giros epistemológicos del Sur y del Norte.

Poscolonialidad y antiutilitarismo como referencias conceptuales para volver a pensar las fronteras sociológicas del Norte y del Sur

Debemos considerar, desde luego, que el entendimiento teórico y moral de los giros epistemológicos actuales sugeridos no es aún evidente en el interior de las ciencias sociales. La ausencia de evidencias explicativas más sólidas sobre los giros en curso se debe a que ellos suponen necesariamente la construcción discursiva simultánea de una nueva *episteme* formada por las herencias culturales del Norte y del Sur, una nueva praxis reflexiva simultáneamente poscolonial y antiutilitarista. Tales giros suponen también ciertas vivencias intelectuales de las nuevas fronteras culturales y lingüísticas que están organizándose más allá de las antiguas fronteras nacionales. Entonces, la *episteme* posmoderna en constitución se plantea en las fronteras del lenguaje, se configura en los espacios sociolingüísticos que se revelan como las formas apropiadas para esta construcción discursiva, cultural y social posmoderna. Las nuevas fronteras del conocimiento son lugares de conversaciones transnacionales que operan por medios simbólicos sofisticados de traducción de ideas y experiencias que son históricamente diferenciadas en sus orígenes⁴ pero que se conectan en un nivel intersubjetivo compartido de entendimiento y de negociación de lugares, representaciones y construcciones institucionales.

4. Esas nuevas fronteras transculturales son impulsadas por diversos cambios institucionales: económicos, con la emergencia de economías plurales; políticos, con el surgimiento de nuevas formas de participación democrática en la vida local; administrativos, con las reformas de las organizaciones públicas y privadas que posibilitan el surgimiento de redes autopoieticas que amplían los procesos creativos y autónomos, entre otros. Hemos de recordar aquí la importancia de las reformas de los aparatos de Estado con la creación de nuevas modalidades de gestión de políticas públicas, que tienen el modelo del SUS (Sistema Único de Salud) en Brasil como un ejemplo de éxito. Están también los cambios culturales, como la formación de redes de conversación por internet y las asociaciones multiculturales que facilitan nuevos valores, gustos y talentos. Bajo tales cambios institucionales, hemos de señalar la fuerza de las nuevas organizaciones civiles impulsadas por asociaciones voluntarias, como las organizaciones no gubernamentales, las redes culturales transnacionales y los nuevos actores mediadores de redes en los espacios organizacionales y públicos.

Esta valoración de los espacios de construcción del conocimiento posmoderno en los dos lados de las fronteras del imaginario de la modernidad, desde adentro y desde afuera, disloca la relación tradicional espacio-tiempo que tenía el territorio geográfico nacional como referencia histórica en el proceso de producción de conocimiento y de las experiencias técnicas y culturales vitales. La superación de esas fronteras nacionales, articuladas por los Estados modernos, está permitiendo integrar nuevos horizontes cognitivos y emocionales en la producción de las experiencias individuales y colectivas. Desde la mirada europea, ser europeo, blanco y hombre del sexo masculino era una gran diferencia en la constitución de las jerarquías de respetabilidad en el ámbito mundial. Hoy, ser negro, mujer o aimara también hace diferencia, y esta revaloración de lo diferente está en la base de la gran expansión actual de la nueva inteligencia humana sobre el ser humano y sobre la vida. En la modernidad occidental, el conocimiento técnico y científico producido por las culturas del Norte se constituyó en la referencia de verdad, al contrario de las culturas tradicionales, interpretadas como paracientíficas. Esta hipervaloración de las tradiciones científicas, técnicas e históricas del Norte fundamentó la emergencia de una jerarquía de dominación colonial desigual que planteaba el Norte como una experiencia exitosa y el Sur como experiencia problemática. Esta jerarquía fue decisiva para el éxito de las estrategias de subalternización de las otras culturas no-europeas y la devaluación simbólica y moral de las memorias tradicionales de esas sociedades.

Ahora, la ruptura progresiva de esta jerarquía desigual provocada por el surgimiento de los espacios transnacionales y por la liberación de nuevas y antiguas experiencias pasa a valorar la “sociología de las ausencias”, que es relacionada con la expansión de experiencias sociales disponibles, y a valorar la “sociología de las emergencias”, que es relacionada con la expansión de experiencias sociales posibles (Santos, 2008, p. 120). La diferencia y la pluralidad pasan a ser valores centrales para una nueva forma de hacer política (Mouffe, 1996), y el lenguaje aparece como un registro simbólico decisivo para que se articulen los diversos campos semánticos y culturales que están formando rápidamente redes y espacios transnacionales. Antes, la traducción no se revelaba como operador semántico decisivo porque se aceptaba la tesis de que el conocimiento del Norte era verdadero por esencia, y autoexplicativo, un pensamiento iluminado. Ahora, en la medida que el mito se quiebra y que aparecen tensiones importantes en las fronteras del conocimiento mundial, entonces la traducción se revela en su verdadera dimensión constitutiva de la realidad simbólica transnacional e intercultural. Para Santos, la traducción es central para entender los desplazamientos de significaciones y experiencias. Traducción es

el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias de mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no

atribuye a ninguna experiencia ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. (Santos, 2008, p. 124)

Por el término *traducción* deseamos significar, en particular, la emergencia de tecnologías lingüísticas inteligentes que facilitan la apropiación y adaptación de ideas desde experiencias culturales diversas, y en las dos direcciones. Así, la tesis de la orientalización de Occidente de Said (1996) o, entonces, la sostenida por Quijano (2005) sobre la anterioridad de América Latina por la organización de la modernidad europea son ejemplos de esta doble vía ofrecida por el trabajo de traducción y desplazamiento de experiencias y de conceptos⁵. Finalmente, debemos recordar con Bhabha que la dimensión transnacional de la transformación cultural —migración, diáspora, desplazamientos, reubicación— torna el proceso de traducción de cultura en una forma compleja de significación, lo que nos permite plantear una mirada crítica sobre los procesos de dependencia y sobre la sociología del desarrollo (Bhabha, 2003, p. 241).

De hecho, los campos modernos (y ahora también tradicionales) de producción de conocimiento que separaban el Norte y el Sur fueron definidos por las fronteras nacionales y continentales, incluso cuando las teorizaciones buscaban anclarse en ambiciones universales y en explicaciones generales contra la jerarquía colonial. En este momento de la contemporaneidad posmoderna, sin embargo, el avance del proceso de diferenciación social y cultural expresado en la complejidad de la vida cotidiana, en la innovación tecnológica y en el trabajo de individuación psíquico-social está generando nuevas experiencias perceptivas y sensoriales que no se limitan a los horizontes de las experiencias nacionales y de subalternidad. Tales acontecimientos impactan sobre el nacimiento de un campo fenomenológico-hermenéutico inédito que amplía las fronteras del mundo humano. Entre los puntos centrales de este deslizamiento epistémico está el cambio progresivo de una única representación de modernidad y la

5. Tradicionalmente, los procesos de traducción y formación discursiva estaban condicionados por la desigualdad moral producida por la colonialidad económica, política y cultural, lo que reforzaba la dependencia y la subalternidad. Las separaciones producidas por las fronteras territoriales y jurídicas de los Estados nacionales condicionaban fuertemente la producción de las experiencias y las posibilidades de generalización de los recursos perceptivos y cognitivos necesarios para el funcionamiento de los campos de producción de conocimiento. Luego, los procesos de traducción y adaptación de ideas y experiencias eran marcados por culturas subalternas (articulando las nacionalidades a las colonialidades y produciendo el centro y la periferia) que estimulaban la mitificación de los grandes sociólogos europeos y de las grandes teorías explicativas del mundo moderno. Este proceso implicaba la devaluación de estas mismas ideas y experiencias en las provincias subalternadas.

Es necesario decir que tales mecanismos territoriales y nacionales continúan aún influyendo sobre los procesos de construcción del conocimiento. Pero tales dispositivos geográficos son ahora obligados a compartir espacios con dispositivos poseográficos de alta inflexión lingüística y simbólica.

aceptación de varias modernidades con nuevas perspectivas de reflexión y acción. Debemos considerar aquí un punto preciso: por un lado, el hecho histórico de la subalternidad de los campos de conocimiento científico, tecnológico y humanístico del Sur respecto de los campos europeos y norteamericanos en la expansión colonial; por otro lado, la superación de esta subalternidad por deslizamientos continuos de experiencias cognitivas y emocionales, así como por flujos lingüísticos y reflexivos. Es importante recordar que sólo ahora en la actual coyuntura de crisis del modelo eurocéntrico colonizador, como vamos a analizar en seguida, fueron creadas las condiciones propicias para la emergencia de campos epistémicos más independientes en el Sur y en el Norte, campos que se posicionan críticamente con relación a la colonialidad y a la subalternidad.

Debemos señalar que todas esas consideraciones se hacen en un momento de amplias incertidumbres: sobre la vida humana, sobre los efectos de las innovaciones tecnológicas e industriales en el medio ambiente y sobre nuevas modalidades de esclavitud por medio del consumo masivo bajo la coordinación del capitalismo neoliberal. Por eso, esas tentativas actuales de articular los giros epistemológicos de las dos regiones de conocimiento del proceso colonizador requieren la organización de un pensamiento dialógico que conecte las diferencias de miradas y experiencias más allá de las distancias simbólicas y mitológicas construidas por la dominación colonial. El desafío es la fundación de nuevas cartografías fenomenológicas que sean compartidas por productores de conocimiento de las dos provincias, Norte y Sur.

Hacia un pensamiento dialógico que articule el Sur y el Norte como experiencias complementarias de conocimiento

La crítica poscolonial sobre la modernidad desde la “periferia” se distinguió de la producción del “centro” cuando autores importantes inspirados por la trayectoria del Sur lograron aprobar que la modernidad eurocéntrica es sólo una lectura posible de la modernidad. Intelectuales latinoamericanos como Dussel (2005), Quijano (2005), Escobar (2008) y otros explican que, por encima del Iluminismo europeo, debemos considerar la importancia de la conquista de América para el éxito de la modernidad eurocéntrica. Otros intelectuales marcados por las experiencias asiáticas y africanas (Fanon, 1975; Memmi, 2008) señalan la colonización de las sociedades no europeas como marcos importantes de la organización del capitalismo y de la modernidad. En esta dirección, la crítica poscolonial busca probar que la modernidad se hace desde experiencias diversas y articuladas: desde Europa y desde fuera de Europa. E. Said, por ejemplo, explica que al lado de la *occidentalización* planetaria (representación eurocéntrica) hay otro proceso de organización de la modernidad: la *orientalización* del mundo, o sea, una mirada de Occidente desde Oriente (Said, 1996). Estos comentarios producidos por el giro del Sur sugieren que la modernidad es

un proyecto necesariamente intercultural y plural, incluso conectado lingüísticamente, desde su origen, con la experiencia europea.

Tales desarrollos reflejan la importancia para la crítica teórica contemporánea de los giros epistemológicos en curso desde el Sur, que no ocurren aisladamente sino en conexión con otros giros paralelos, en particular, los cambios de los campos de producción del conocimiento en el Norte. La verificación de la presencia de giros simultáneos no debe sugerir una casualidad de poco interés filosófico. De hecho, tal coincidencia apunta a la emancipación de un fenómeno de gran complejidad, un atrayente cultural⁶, es decir, un dispositivo de organización de sistemas complejos que revela la diversidad de miradas comprensivas de los dos movimientos complementarios —del Sur y del Norte— en el proceso de ruptura de la jerarquía colonial⁷.

Nosotros, intelectuales del Sur, tenemos que considerar, entonces, como expresión de la emergencia de este atrayente cultural la crítica teórica anticapitalista que se hace desde el Norte y desde los movimientos antiutilitaristas, particularmente, en paralelo a la crítica deconstruccionista del Sur⁸. Estos movimientos anticapitalistas del Norte deben ser considerados seriamente por los adeptos de la crítica poscolonial, pues el avance de la sistematización de una teoría social crítica pluricéntrica e interdisciplinaria, poscolonial y anticapitalista exige esta articulación entre los dos giros. Requiere la comprensión de éstos como manifestaciones dinámicas de la caoticidad del sistema humano contemporáneo y de su cambio acelerado desde que la producción del conocimiento humanista no se limita más a las fronteras geográficas de la modernidad. En esa

6. La teorización sobre atrayentes fue hecha por Edward Lorenz, meteorólogo y matemático estadounidense, en 1963, que la sistematizó desde la investigación de las ecuaciones de la atmósfera. Para él, atrayente es un mapa caótico que revela cómo un sistema dinámico progresa en el tiempo a través de una rutina repetitiva cuya forma recuerda una mariposa. La metáfora de la mariposa usada para explicar el estadio caótico del atrayente se explica por el hecho de que, inicialmente, las dos trayectorias parecen coincidir, una sobredeterminando la otra, pero, al final de cierto tiempo, la divergencia es obvia (Lorenz, 1993; véase también la página http://en.wikipedia.org/wiki/Lorenz_attractor). Esta metáfora nos parece muy apropiada para explicar lo que pasa con los dos giros epistemológicos que están rompiendo con la jerarquía colonial y emancipando el atrayente cultural. En principio, los giros parecían constituir un único movimiento (el Norte se interpretaba como la proyección futura del Sur). Pero poco a poco se constata que la colonialidad fue construida sobre dos movimientos diferentes que se articulan caóticamente: uno, el eurocéntrico; el otro, el altercéntrico. Ahora los giros se aceleran, amplían el caos del sistema informacional y tecnológico y ofrecen al pensamiento crítico nuevos horizontes de reflexión.
7. B. Santos denomina a estos espacios de traducción “zonas de contacto”, o sea, “campos sociales donde diferentes mundos-de-vida normativos, prácticos y de conocimiento se encuentran, chocan e interactúan (Santos, 2008, p. 130).
8. Tales movimientos están produciendo una crítica deconstruccionista importante del capitalismo eurocéntrico desde su interior (o desde el lado más evidente del atrayente moderno, el de la dominación capitalista).

dirección, el movimiento anticapitalista europeo que está desarrollando una crítica teórica sistemática al neoliberalismo y a la reducción de la compleja actividad humana al cambio económico y mercantil es expresión del giro sistémico que se hace hacia afuera desde el centro de la dominación colonial⁹.

Tales giros no son neutros y requieren una relectura que enfatice su contextualización desde las “zonas de contacto”. Y la crítica antiutilitarista es central para este trabajo de deconstrucción de la *episteme* moderna y de revaloración de los factores contextuales que suelen ayudar en la sistematización de teorías explicativas más genéricas del proceso social y cultural posmoderno que, sin negar el papel del contexto, integra lo global. Es, por ejemplo, el caso de teorizaciones que valoran la integridad de la vida humana, la preservación del medio ambiente o de los derechos a la diferencia y a la visibilidad social y cultural, o la producción colectiva del conocimiento (Bialakowsky et ál., 2009).

Es necesario recordar que debido a la alienación producida por la dominación colonial jerárquica, el trabajo colectivo de recepción de las ideas europeas fuera de Europa y, en particular, en América Latina no conoció una crítica más adecuada. Con posterioridad, gran parte de las generaciones de intelectuales no europeos no ha valorado adecuadamente el sentido antiutilitarista de la tradición sociológica europea, dado el avance de las tesis poscoloniales. Así, muchas ideas europeas fueron asumidas como contenidos históricos incuestionables, listos, autoevidentes, sin consideración de sus limitaciones contextuales e históricas: los actores y las instituciones. Por eso, es de gran importancia en la actualidad que los intelectuales poscoloniales del Sur consideren seriamente el aporte de las teorías antiutilitaristas en la crítica deconstruccionista desde un punto de vista teórico y metodológico.

Desde el punto de vista metodológico, es necesario registrar que la crítica teórica de la recepción de ideas extrañas a las experiencias

9. En un sentido amplio, la semilla de esta crítica teórica antiutilitarista contemporánea está en el origen de la sociología y del pensamiento humanista y en las dificultades de los clásicos para explicar el carácter caótico de la modernidad. Rousseau es una referencia importante de un intelectual que creía en un humanismo asociativo más amplio y no reducible a la libertad individual apriorística —que es herencia de Kant—. En esta dirección, es necesario recordar que gran parte de la tradición sociológica se hizo sobre el esfuerzo de sistematización de una crítica antiutilitarista contra las tesis reduccionistas que buscaban subordinar lo social a la lógica mercantil, como fue propuesto por el pensamiento mercantilista del siglo XVIII en Inglaterra y por autores utilitaristas como J. Bentham. Las tradiciones sociológicas clásicas del Norte de Comte, Tocqueville, Marx, Weber y Durkheim (Laval, 2002), y de otros autores modernos como Parsons, Habermas, Castoriadis, Touraine y Giddens van en esa dirección de reacción a la naturalización de la disciplina económica. Cada uno de esos autores ha articulado sus teorías desde miradas diversas de lo moderno y de lo tradicional, de lo objetivo y de lo subjetivo, de lo útil y de lo inútil, del adentro y el afuera, con el propósito de ampliar la explicación del cambio social moderno.

culturales directamente producidas en los contextos locales debe señalar los límites del trabajo mecánico de conversión gramatical sin consideración del contexto. Esta conversión mecánica de teorías conducida por las academias y por los grupos editoriales fue dominante en el desarrollo de los campos de conocimientos en ciencias sociales en el Sur durante los dos últimos siglos. Pero ahora, cuando la emergencia del atrayente posmoderno permite visualizar la jerarquía desigual y los efectos perversos de la dominación colonial, debemos superar la mirada mecanicista de las zonas de contacto e integrar los aspectos semióticos y simbólicos de la traducción de discursos. Es necesario que las diversidades contextuales sean valoradas como elementos constitutivos de una dialógica igualitarista entre diferentes, lo que exige la consideración de los deslizamientos de significados, como observamos en el trabajo de traducción de las narrativas culturales (Bhabha, 2003; Hall, 2003, y Santos, 2008), pues tal diversidad de niveles interpretativos genera cambios significativos de la percepción del mundo respecto al hombre y la naturaleza, lo que favorece la ampliación de la conciencia humana sobre la vida y el cosmos. En esta dirección, el emparejamiento de posiciones posestructuralistas y antiutilitaristas es importante para evitar y superar los entramados de la mistificación de ideas y autores, y para ayudar a integrar nuevas tecnologías de lectura de la realidad social que valoren los elementos contextuales y diferenciadores sin olvidar sus conexiones dialógicas e igualitarias en las fronteras culturales.

A mí me parece importante, entonces, que la sociología latinoamericana comprometida con la descolonización busque conocer más de cerca esta crítica antiutilitarista que se hace por iniciativa de escuelas críticas del Norte, sobre todo de Francia, pero también de Alemania, Canadá e Italia. Tales ideas son centrales para apoyar el esfuerzo de los teóricos poscoloniales en la deconstrucción del pensamiento colonial, pues la crítica a la modernidad eurocéntrica (poscolonial) debe ir acompañada de la crítica al proceso de mercantilización del mundo (antiutilitarista, desde los dos lados del proceso colonial: el de adentro y el de afuera)¹⁰.

10. Tenemos que reconocer, en esta dirección, que la economía neoliberal no se limita a un mecanismo de dominación económica que se deconstruye sólo desde la crítica económica. Ella es más que eso; constituye la forma más sofisticada de una estrategia utilitarista de colonización de los saberes y las prácticas planetarias, que se disemina en el Sur y también en el Norte. Las políticas de desarrollo son la síntesis de esos procesos colectivos. Ellas han contribuido, al mismo tiempo, a una amplia colonización de los saberes y prácticas comunitarias tradicionales, y a plantear el mito del crecimiento económico. Ese mito floreció desde una jerarquía moral que planteó el modelo eurocéntrico moderno como la utopía central de la modernización, por un lado, y las realidades de las sociedades del Sur como la antiutopía a ser destruida, por otro. Todo esto fue realizado —es conveniente aclarar— en nombre de la creación de un espacio mundial unificado de modernización económica y de liberación de la razón humana técnica e instrumental. La sociedad de consumo de bienes superficiales pareció representar la expresión más perfeccionada de un nuevo estilo de bien vivir, cuando, de

Sin embargo, la búsqueda de universalización de este modelo simplificado de organización de la cultura humana por la razón mercantil, sin consideración de las diversidades históricas, culturales, lingüísticas y ecológicas, generó, necesariamente, la fragmentación de la modernidad eurocéntrica, del desarrollo y del crecimiento ilimitado, y, por otro lado, la aparición de una crítica anticapitalista importante.

Desde la tradición sociológica del Norte, estamos de acuerdo con A. Caillé (1997) sobre la hipótesis de que la resistencia crítica al mercantilismo en Europa no fue lo bastante radical para provocar la deconstrucción del pensamiento neoliberal en el siglo xx. En esta dirección, creemos que la dificultad de la teoría sociológica europea en la organización de una crítica radical a la modernidad se explica por el hecho de que tenía que desarrollar al mismo tiempo la crítica poscolonial. Pero la organización de este doble giro epistemológico requiere considerar, simultáneamente, la crítica desde dentro y la crítica desde fuera, lo cual no me parece que sea una necesidad (y no era evidente, al menos hasta hace pocos años). Por un lado, debe valorarse el avance de la crítica antiutilitarista al reduccionismo mercantilista para que las ciencias sociales y la sociología aparezcan como la base de un imaginario sociohistórico innovador. Los esfuerzos de los grandes sociólogos europeos antiutilitaristas van en esa dirección, planteando la crítica teórica desde el interior del modelo eurocéntrico. Por otro lado, hay que deconstruir el pensamiento hegemónico y el eurocentrismo desde la crítica poscolonial, desde las fronteras de la colonización. Ésta es una crítica que se desarrolla desde las “exterioridades” del modelo moderno hegemónico¹¹.

Vamos a seguir profundizando la presentación de estos dos procesos de producción de la crítica, de tal manera que se haga un balance de los límites y posibilidades de estas tesis. Para mí, la articulación de las ideas antiutilitaristas y poscoloniales no debe limitarse a lo que proponen los estudios culturales posmodernos, que exageran en la crítica de la uniformidad cultural y la defensa del multiculturalismo. Por un lado, las críticas a las prácticas sistemáticas operadas por los colonizadores (borrar las identidades y diferencias culturales) son importantes por el desarrollo de tesis que articulan la colonialidad con temas de razas, de culturas y saberes tradicionales y modernos (Semprini, 1999). Pero, por otro lado, tenemos también que considerar, al lado de esas críticas, otras reflexiones respecto a las tecnologías que producen tales procesos de exclusión. Son

hecho, el consumo utilitario constituyó una estrategia cultural de colonización de las prácticas no capitalistas que fragmentan saberes y memorias. El avance de este proceso de colonización de la vida cotidiana por el consumo alienado continúa en la actualidad, pero sus efectos están estimulando las reacciones en curso en el interior de las ciencias sociales y humanas.

11. Como lo propone F. Julien (2009) al analizar el caso chino, la idea de alteridad no basta para explicar contextos que no están situados en la utopía occidental sino en heteropías diversas. En esta dirección, propone introducir la noción de exterioridades para designar situaciones que no puedan ser contenidas en la utopía.

los casos de los dispositivos que están conectados con las políticas de gobernabilidad coloniales, y que son utilizados para la clasificación de las poblaciones y riquezas materiales, como nos recuerda P. Chaterjee (2003)¹². Esa operación de cartografía de los territorios geográficos fue decisiva para la dominación colonial.

Vamos a centrar, ahora, nuestra reflexión en la presentación de las bases de la crítica antiutilitarista europea, que es aún poco conocida en Latinoamérica, y que también serían poscoloniales en su manera de plantear la crítica anticapitalista. Nuestra creencia es que la asociación de las escuelas críticas del Sur y del Norte puede contribuir a ampliar un entendimiento teórico interdisciplinar, para acelerar los giros epistemológicos de la ciencia social contemporánea y articular, de modo más penetrante, la sociología con la antropología, con la economía plural, con la ecología, con la crítica moral, política y estética, y con otras disciplinas que sean importantes para ampliar las herencias perceptivas, cognitivas, emocionales y fenomenológicas de la modernidad.

**Motivos de la crítica antiutilitarista:
constituirse en clave estratégica para
el avance del pensamiento poscolonial
en las sociedades del Sur**

Sobre el valor moral del utilitarismo

La palabra *utilitarismo* no es muy familiar en el debate teórico en América Latina, aunque, en la práctica, la mayoría de los intelectuales se posicionen como antiutilitaristas, es decir, contra el neoliberalismo y los modelos mercadológicos reduccionistas. Ese extrañamiento sociológico no nos parece un simple accidente, sino el signo de un problema central del proceso de constitución del pensamiento sociológico en Latinoamérica: el de la dificultad de interpretar el capitalismo más allá del reconocimiento de la dominación económica del capital. Esa lectura parcial del utilitarismo ofrecida por el economicismo es importante pero insuficiente, como vamos a demostrar, para revelar los problemas más profundos del neoliberalismo. Lo que va a ser demostrado es sobre todo la expresión de un sistema filosófico planteado desde las tradiciones empiristas e idealistas modernas y que tiene usos prácticos evidentes en la colonización planetaria y eurocéntrica, despreciando las diferencias y eliminando las alteridades.

12. Tales tecnologías siguen una lógica binaria de inclusión y exclusión que es central para la organización de los Estados nacionales y que permiten organizar la colonización según pares de opuestos: blancos / no blancos, civilizados / bárbaros, racionales / no racionales, etc. Tales dispositivos están igualmente en la base de la construcción teórica e ideológica que unificó la derecha y la izquierda alrededor del imaginario del desarrollo y del Estado autoritario interventor, en la segunda parte del siglo xx.

Así, para iniciar esta reflexión, es importante registrar de modo sintético que la crítica económica, aunque importante, es insuficiente para alcanzar el corazón de la actividad capitalista, que es su razón moral. Entonces, respecto al entendimiento del utilitarismo en América Latina tenemos aquí una paradoja: por un lado, hay un sentimiento antiutilitarista difuso y ampliado, pero innegable, en el interior de la sociología latinoamericana, que es sobre todo evidente en este momento de crisis del modelo de dominación eurocéntrico (Wallerstein, 2007); por otro lado, este sentimiento no está traducido en una crítica epistemológica que contribuya a explicar que el neoliberalismo no es un simple sistema de dominación de base económica sino sobre todo la expresión pragmática de una filosofía moral, el utilitarismo, que justifica la explotación y el consumo ilimitado como esencias de la condición humana, lo que es un fetiche.

El utilitarismo es una filosofía moral que valora la organización de la vida social a partir de los ideales de felicidad y buen vivir que se apoyan en criterios cuantitativos favorecidos por el cálculo racional. Hoy por hoy, el utilitarismo constituye el modo dominante entre los modelos de inteligibilidad occidental y su entendimiento es necesario para que la sociología legitime y sistematice una crítica teórica antiutilitarista y poscolonial que valore la fuerza del vínculo social. En esta dirección, es necesario, en primer lugar, comprender, como lo propone M. Freitag (2009), que la filosofía utilitarista surge de las fisuras establecidas en la modernidad entre el apriorismo normativo kantiano de la libertad individual y la idea de totalidad social de Hegel. Para Freitag, el utilitarismo filosófico hace una reducción de las ideas de Hegel y Kant para reforzar el empirismo positivista y la lectura de la ética como producto de la vocación egoísta del ser humano. En el utilitarismo filosófico, nos aclara Freitag,

la libertad subjetiva se presenta esencialmente bajo la forma empírica de la libertad de escoger y su expresión fenomenal es virtualmente racionalizada bajo la forma de un cálculo, desde que quede claro que esta libertad de escoger se realice en un mundo o un ambiente objetivo donde todos los valores que justifican las finalidades de la acción son también reducidos a un denominador común. (Freitag, 2009, p. 3)¹³

De manera amplia, A. Caillé, uno de los fundadores del MAUSS (Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales), ofrece una definición clara de esta idea al afirmar que

13. Según ciertos autores, el utilitarismo no es una invención reciente; tiene sus raíces muy lejos, en la Grecia antigua y en las obras de autores clásicos como Platón, que en *La república* buscaba definir la felicidad a partir de criterios cuantitativos (Caillé, 2005, pp. 203-240). Sin embargo, ganó su expresión más elaborada en la modernidad, por obra de filósofos ingleses como J. Bentham y J. S. Mill, y se tornó un gran sistema ideológico con la expansión del mercantilismo eurocéntrico, una colonialidad de poder que contribuyó a la clasificación de la población mundial de acuerdo con la idea de raza, como lo explicó Quijano (2005).

calificamos como utilitarista toda doctrina que reposa sobre la afirmación de que los sujetos humanos son regidos por la lógica egoísta del cálculo de los placeres y penas, o aun, por el mero interés, y que es deseable que sea así pues no existe otro fundamento posible para las normas éticas distinto a la ley de la felicidad de los individuos o de las colectividades de individuos. (Caillé, 1989, pp. 17-18)

Para este sociólogo francés, el utilitarismo se manifiesta de dos maneras: una positiva y otra normativa. La proposición positiva afirma que los hombres tienden a buscar el placer y a evitar el dolor, y que ellos calculan sus acciones para llegar a este fin. La proposición normativa afirma que pueden ser calificadas de justas y virtuosas las acciones que contribuyen al crecimiento de la felicidad de todos o del mayor número de personas (Caillé, 1995, pp. 4-5). Este autor propone también una tipología de utilitarismos. Hay un *utilitarismo vulgar*, que se preocupa por la felicidad individual y, particularmente, por los intereses materiales como lo más importante de todo; hay un *utilitarismo científico*, que adapta este utilitarismo vulgar a las ciencias sociales y, particularmente, a las ciencias económicas; finalmente, hay un *utilitarismo filosófico*, inspirado en la filosofía moral inglesa, que integra al mismo tiempo el egoísmo y el altruismo, cuando propone que lo más importante es la justicia social, así signifique el sacrificio de la felicidad individual (Caillé, 2005, p. 184). En esta misma dirección, explica también C. Taylor que, para el utilitarismo clásico, el rechazo de todas las distinciones cualitativas es necesario para concebir los objetivos humanos como iguales, y así puedan ser objetos de cuantificación (Taylor, 2005, p. 39).

No creemos que se pueda profundizar en el entendimiento de la colonialidad del saber y del poder en Latinoamérica, si no somos capaces de criticar la construcción moral utilitarista que se basa en la idea del egoísmo humano como motivación de vida y verdad universal válida para todas las culturas y sociedades.

De hecho, el ideal de universalidad fue un elemento del discurso colonizador, y las tentativas de mercantilización del mundo a todo precio se basan en este fetiche de la universalidad de la cultura de consumo. Esta universalización del pensamiento mercantilista eurocéntrico funda la dominación capitalista planetaria. Pero esta universalización esconde jerarquías morales desiguales (Taylor, 2005) que valoran y separan a los humanos por sus condiciones de género, de etnia y de origen geográfico, y, sobre todo, por las capacidades de algunos individuos de apropiarse y de privatizar los bienes materiales —las tierras, el trabajo productivo, los recursos sociales— y los bienes simbólicos —los mecanismos de reconocimiento, los sueños y los deseos— mediante su uso privado y egoísta.

Desde la perspectiva antiutilitarista, que emerge de la crítica al utilitarismo, no es la economía neoliberal, ciertamente, la asignatura científica hegemónica que pueda inspirar los cambios necesarios en esta coyuntura de la crisis del sistema-mundo. Esto significaría que el neoliberalismo

tendría que deconstruir la visión eurocéntrica de cultura racional y mercadológica que fundamentó su sistematización doctrinaria. Habría que incorporar la diversidad cultural, sobre todo los pueblos colonizados, que necesitan reorganizar sus memorias y saberes para que se presenten de modo coherente en su diversidad y en la construcción no sólo de una economía-mundo, sino también de una modernidad-mundo participativa. El poder hegemónico no se deconstruye sólo desde su interior, sino desde una crítica que articule el interior y el exterior. Así, los megaempresarios multinacionales y sus burocracias, condicionados por mentalidades excesivamente autorreferenciadas y delimitadas por la estructura de producción de lucros y privatizaciones, no tienen una visión amplia de los fundamentos sociales, políticos y morales de la crisis de regulación en curso. No tienen tampoco conciencia del surgimiento de una reacción social, cultural y política importante, nacida en las últimas décadas del embate cultural por la diferencia y la revaloración del lugar ecocomunitario. Los grupos dominantes sólo privilegian una mirada desde el interior del proceso de dominación, y no puede ser de otra forma.

Sin una discusión vertical sobre sus fundamentos morales, la crítica al neoliberalismo se percibe apenas como una manifestación superficial: la concentración de riquezas, la exclusión social, el autoritarismo, la destrucción de los sistemas comunitarios, entre otros. Así, es necesario hacer la conexión entre este modelo sociohistórico y cultural y los sistemas de dominación oligárquicos presentes particularmente en las sociedades poscoloniales, para comprender los fundamentos del neoliberalismo como estrategia general de colonización planetaria pero adaptada a diversos contextos. Este entendimiento del proceso colonial es decisivo para que empecemos con la deconstrucción crítica de sus fundamentos históricos y para anular los impactos morales negativos de la violencia epistémica colonial.

Este hecho nos lleva a comprender que hay necesidades de cambios importantes en la política y la economía mundiales, pero principalmente en los dispositivos que sirven para agenciar los imaginarios de la modernización y del desarrollo. O sea, hay un avance efectivo en reacción al neoliberalismo, como lo prueban las teorías poscoloniales, pero poco se discuten en Latinoamérica los fundamentos morales del pensamiento hegemónico utilitarista a partir de una crítica contextualizada, lo que es indispensable para su deconstrucción teórica. Nos recuerda P. G. Casanova (2006, p. 203) sobre este tema que el trabajo de desestructuración de las palabras concierne al colonizador y al libertador, pues, muchas veces, las redes semánticas locales son limitantes y no facilitan el trabajo general de deconstrucción. En esta dirección, el autor explica que “la comunicación se facilita cuando se interpreta la palabra en concreto y según quien la diga. Se prueba, cuando se vinculan términos y conceptos con acciones colectivas”. O sea, muy probablemente esta dificultad de avance en la crítica antiutilitarista en América Latina resulta tanto del impacto de la violencia epistémica como

de la dificultad paralela de construir marcos interpretativos vinculados a las prácticas, aunque conectados a la crítica general.

Sobre la reacción antiutilitarista

La crítica al capitalismo desde el Sur se basó, en general, en un esfuerzo de réplica de las directivas epistemológicas emanadas del marxismo europeo, sin considerar seriamente la importancia del factor *contexto* para la recepción de las teorías exógenas. Por un largo periodo del siglo xx, la reacción antiutilitarista fue condicionada por los límites disciplinarios, cognitivos y morales de los colonizados. Hubo, claro, esfuerzos de avance en cuestionamientos más profundos, si pensamos en el trabajo de Mariátegui, con la adaptación del marxismo a la realidad peruana, o de Gilberto Freyre, con la adaptación de la antropología cultural a la realidad de los trópicos brasileños. Pero tales contribuciones no fueron suficientemente fuertes para una reacción antiutilitarista que integrase en la praxis política dos factores centrales: los roles de las creencias y tradiciones locales, por un lado, y el impacto de la violencia epistémica del proceso colonizador sobre la conciencia crítica de los colonizados, por el otro.

La reducción de la discusión poscolonial a la explotación económica es importante pero teóricamente insuficiente y epistemológicamente estrecha. Los rumbos problemáticos de la reacción política y cultural al capitalismo lo prueban. El balance de los movimientos sociales indica que es necesaria, para articular esta discusión, una crítica del capitalismo desde la praxis, y para eso es decisivo el rol de la contextualización teórica de ideas y experiencias a través de tecnologías de traducción, pues la lucha por la propiedad de los bienes de producción y de vida, y contra la explotación del trabajo, central en la crítica marxista, no es evidente desde el punto de vista semántico. Las luchas de los oprimidos no es una operación de movilización política mecánica ofrecida por la pobreza. Sin embargo, ellas exigen contextualización de la operación de traducción, comprensión aguda de los modos como cada individuo y grupo social vive y se representa la explotación en lo cotidiano. En la perspectiva poscolonial, constatamos que la colonización provocada por el capitalismo no tuvo sólo efectos materiales en cuanto a los beneficios económicos, sino que provocó también procesos de devaluación moral y cultural importantes, y de destrucción de las dignidades de comunidades diversas en África, Asia y América. Así, la superación del sentimiento de inferioridad producido por la violencia epistémica sobre las poblaciones locales colonizadas es un factor decisivo para la reacción anticapitalista, antes y ahora. Y la contextualización de ideas y prácticas, y su recepción por parte de los colonizados es una exigencia epistemológica central para poder interpretar la naturaleza de las reacciones en curso en América Latina.

En esta dirección, la revisión del pensamiento clásico, incluido el marxismo, por parte de los intelectuales antiutilitaristas europeos en este momento (MAUSS, 2009) prueba la importancia de la contextualización como dispositivo simbólico de traducción entre narrativas producidas

en diversas situaciones geográficas, así como en situaciones temporales variadas. En situación de colonialidad, debemos considerar igualmente, al lado de los aspectos económicos, otros factores relativos a los modos particulares de organización del poder, del ejercicio de la dominación, de organización de lo político y de las prácticas culturales. Se tendrían que considerar principalmente las modalidades mediante las que la jerarquía de dominación colonial contribuye a violentar y destruir las culturas locales, y a alienar a las poblaciones de los territorios colonizados. Es decir, tenemos que hacer simultáneamente la crítica de la dominación colonial y la crítica antiutilitarista, en diálogo permanente con los campos humanistas europeos, norteamericanos y otros centros que están articulando una revisión importante de la violencia epistémica colonial, como, por ejemplo, India¹⁴.

Estas consideraciones son importantes para pensar los rumbos de las sociedades latinoamericanas en el contexto de la crisis mundial. Las mudanzas en curso ¿sugieren el refuerzo de tradiciones oligárquicas y autoritarias? O de modo contrario, ¿pueden facilitar la emancipación de regímenes democráticos participativos que contribuyan con una distribución de la renta más justa y un mayor respeto de las diversidades culturales? El hecho de que no haya claridad sobre estos interrogantes sugiere la existencia de un hiato entre la evidencia de que la crisis es un acontecimiento histórico significativo, por un lado, y, por el otro, las proyecciones imprecisas de los nuevos rumbos políticos que seguirán las sociedades mundiales y las latinoamericanas.

-
14. En las condiciones de colonialidad, la crítica del capitalismo debe incluir también otro punto: la dependencia mitológica de los intelectuales del Sur con relación a los del Norte. Esa dependencia contribuye a que las ideas sean asimiladas acríticamente sin consideración efectiva sobre los usos de esas prácticas teóricas para explicar la praxis de los movimientos sociales y culturales y los desafíos de la acción pedagógica y mediadora. La dependencia refleja también el efecto de la violencia epistémica en el plano de la producción intelectual, simbólica y cultural. Pero, como estoy proponiendo desde el inicio de este artículo, me parece que las condiciones históricas y epistémicas de la producción del conocimiento en las periferias poscoloniales están cambiando rápidamente en la dirección de reconocimiento del atrayente posmoderno y de la unificación de los giros epistemológicos. Se trata de la formación de un campo epistémico transterritorial que está atrayendo los campos de producción de conocimientos modernos que son marcados por los límites geográficos dados por la jerarquía de dominación colonial (cuyos ejes son los del colonizador y los del colonizado) y por los territorios de las sociedades nacionales. Así, esta coyuntura actual es muy favorable a la generación de procesos culturales globalizados y al surgimiento de nuevos espacios transterritoriales (Martins, 2009b; Mato, 2002), que constituyen un nuevo atrayente que revela la colonización como una mariposa. Cada una de sus alas es expresión de uno de los dos aspectos de la dominación colonial: el colonizador y el colonizado.

Articulando la reacción antiutilitarista y la poscolonialidad

El emparejamiento metodológico de las escuelas críticas del Sur y del Norte puede favorecer un avance importante del pensamiento crítico en América Latina desde dos puntos: desde adentro y desde afuera. Desde las exterioridades, la crítica de frontera al utilitarismo privilegia los efectos caóticos que el modelo neoliberal produce sobre las instituciones sociales y culturales, en general, y sobre las de América Latina, en particular. Desde el interior del modelo europeo, esta crítica ilumina el carácter etnocéntrico e históricamente localizado del neoliberalismo, para demostrar que las tentativas de universalizar la economía de mercado como institución es un equívoco teórico con importantes perjuicios prácticos (Martins, 2008).

Por un lado, debemos reconocer que la crítica poscolonial obviamente no puede deconstruir teóricamente el modelo neoliberal desde el interior, pues le falta “l'apprentissage au coeur” del capitalismo europeo¹⁵, considerando, por ejemplo, la vivencia de ciertas experiencias como el significado histórico del movimiento obrero y de la lucha de la izquierda intelectual europea con relación al bonapartismo y la supervivencia a las grandes guerras y al nazismo. En la dirección contraria, le falta a la crítica antiutilitarista la memoria de lo que significó la violencia política y moral de la colonización sobre las estructuras simbólicas y culturales de las comunidades de origen en las áreas ocupadas por el proceso colonizador.

Por eso, es necesario articular los campos de conocimiento geográficos en el campo posgeográfico. Sin esa tarea política y cultural, la teoría poscolonial no va a lograr integrar con efectividad la importancia de la crítica antiutilitarista en temas como progreso, desarrollo, ilimitación, crecimiento (Latouche, 2009). Por otro lado, planteamos también que la dificultad de los críticos antiutilitaristas europeos para superar el eurocentrismo se explica por el desconocimiento relativo de la crítica poscolonial, ya sea la crítica que se plantea desde las exterioridades de los espacios de poder y de saber modernos, ya sea la que se produce desde los límites de las fronteras del conocimiento y de la experiencia entre el Norte y el Sur (Martins, 2009a, 2009b).

Sin embargo, es importante considerar en este registro que las reacciones antiutilitaristas en Europa no fueron producto solamente de utopías, sino también de heterotopías, de creencias e ideas no previstas en la utopía moderna occidental. El sueño con otra vida, otro mundo, está en la base de la crítica anticapitalista presente en el movimiento obrero, en el movimiento feminista y en todas las movilizaciones sociales y culturales importantes en los dos últimos siglos en Europa que cuestionan la naturaleza antropocéntrica y patriarcal del modelo colonial. Debemos, pues, comprender que dentro del imaginario hegemónico del Norte hubo resistencias exitosas que son espejos para la construcción de la crítica mundial

15. La idea de “aprender au coeur” significa, literalmente, ‘aprender con el corazón’; “apprentissage au coeur” es aprendizaje con el corazón.

intercultural, poscolonial y antiutilitarista. De la misma manera, debemos recordar que las luchas anticoloniales no fueron desarrolladas contra la cultura europea y sí en contacto con ella, como nos enseñan intelectuales sensibles como F. Fanon (1975), médico francés negro que vivió en Argelia, o A. Memmi (2008), intelectual tunecino que vivió en Francia.

Hasta ahora, los giros epistemológicos del Sur y del Norte estaban condicionados, por un lado, por el proceso de colonización planetario, que subordinaba el Sur al Norte; por el otro, por la dependencia de los campos de conocimiento de las realidades nacionales, lo que constituía también un obstáculo para la integración de los saberes. Un nuevo y más amplio giro epistemológico aparece como un giro transnacional. Así, hay reacciones diversas en curso que revelan la ampliación de la conciencia crítica de los actores, intelectuales y militantes, desde una situación, al mismo tiempo, poscolonial y antiutilitarista. Esta simultaneidad no es casual, pero refleja la complejidad de los nuevos dispositivos tecnológicos de construcción del conocimiento mundial, entre ellos, el internet y las redes virtuales y presenciales.

Así, la crítica poscolonial debe considerar la importancia del aporte antiutilitarista para el avance de la teoría crítica del capitalismo contemporáneo y de la colonización eurocéntrica, lo que permitirá el surgimiento de una nueva cartografía de saber, de carácter transnacional y abierto. Tales procesos comprensivos, teóricos, morales y tecnológicos son indispensables para repensar los límites de la globalización. La profundización de esta discusión sobre la nueva teoría crítica plantea de inmediato riesgos teóricos y prácticos respecto a una nueva ambivalencia constitutiva del trabajo sociológico, que, por un lado, se expresa en la complejidad cultural, psicológica y política de la sociedad civil, y, por otro lado, revela la fuerza de los procesos de individuación que están provocando fuertes reorganizaciones de los movimientos sociales desde las periferias. Esas reorganizaciones de las luchas se abren hacia estructuras reticulares y creativas como las redes sociales (Bringel y Echart, 2009; Scherer-Warren, 2008), lo que provoca el nacimiento de prácticas colaborativas inéditas que significan la valoración de lo social por el individuo (Arnold-Chatalifaud, Thumala y Urquiza, 2007); ellas cuestionan el sentido de la política nacional para incorporar desafíos típicos de los espacios transnacionales.

Sin embargo, la importancia estratégica de la articulación epistemológica de la crítica poscolonial y la antiutilitarista no surge mecánicamente; resulta de la necesidad de ruptura de esas miradas críticas parciales —los intelectuales del Norte miran la colonización planetaria desde adentro, los del Sur desde afuera— en pro de la emergencia de zonas de contacto ampliadas donde se formulan nuevas experiencias de traducciones que llamamos de *lugar*. Esto se formula en las zonas de contacto, donde el campo geográfico es redimensionado por el campo posgeográfico. El territorio geográfico no desaparece pero es resignificado por el posgeográfico. En consecuencia, expresiones importantes para la sociología política como *internacional*, *nacional* y *local* no se refieren más directamente a

una memoria física, al ambiente del barrio de la infancia de cada uno, por ejemplo, sino a una memoria formada por imágenes múltiples y por valores culturales ampliados y mezclados por recuerdos que se refieren a hechos diversos como la experiencia de socialización, las migraciones y los “sueños vivos” producidos por la televisión y el cine. Los nuevos lugares son importantes para la emergencia de los intelectuales mediadores, como vamos a discutir en seguida; igualmente, para explicar la naturaleza de la “vida local” en comunidades de campesinos en la zona rural (Gohn, 2008); de los movimientos de “cuarta ola”, en este caso, los indígenas de Bolivia (Trejo, 2006), o de los migrantes brasileños en las periferias de Boston y en los Estados Unidos (Sales, 1999).

La importancia del lugar como posibilidad de nuevos registros discursivos y experiencias

Uno de los puntos de nuestro ensayo que nos parece importante para la comprensión de los giros en curso y para las sistematizaciones y aproximaciones de las dos escuelas críticas es la investigación de la relación entre la falencia del mito del desarrollo y la superación de las miradas nacionales a lo largo de los procesos de las transformaciones económicas, tecnológicas, políticas, culturales, afectivas y morales desde esta coyuntura transnacional.

En esta dirección, debemos recordar que el giro de las tesis antiutilitaristas se inspira en la denuncia de los perjuicios provocados por los esfuerzos de universalización de la moral y del egoísmo devaluando principios más sólidos como aquellos de la solidaridad colectiva. Su ampliación actual se explica por la necesidad de integrar factores morales y culturales, y el origen de lo que se llama economía de mercado y su doctrina, la economía liberal. Los clásicos de la sociología europea buscaron demostrar esa tesis, pero la coyuntura no fue adecuada para una crítica ampliada como se constata en este momento.

Por otro lado, el giro de las teorías poscoloniales (que se construyen desde el contexto de la vivencia de la colonialidad) y descoloniales (que desconstruyen el saber colonizador) se manifiesta en la reacción a la exclusión de tradiciones no eurocéntricas y en la revaloración de movimientos como los feministas, étnicos y ecológicos, entre otros. El mito del desarrollo (Escobar, 2005b, 2008; Martins, 1992) enfatizó una mirada económica de la modernización desde los intereses de las clases y oligarquías dominantes, sin considerar la complejidad de la práctica y de los saberes acumulados por distintas tradiciones culturales. La falencia del mito expone su limitación comprensiva y explicativa, y, sobre todo, la peligrosa disociación entre crecimiento económico, político y ético. Así, la crítica poscolonial y descolonial, además de señalar los límites epistemológicos y morales del desarrollo (crítica antiutilitarista), avanza en demostrar la limitación etnocentrista del conocimiento moderno de base europea, ampliando las miradas de la modernidad desde sus exterioridades y fronteras.

La novedad epistémica generada por la convergencia de campos de saberes y de giros epistemológicos es la consecuencia de la superación de la colonialidad del saber y, de igual manera, es la raíz de nuevos espacios de producción de conocimiento transterritorial. Tales cambios expresan la complejidad de las nuevas prácticas sociales y el surgimiento de modalidades creativas de redes sociales y culturales, que trascienden las fronteras de la colonización para proponer experiencias y saberes transculturales, y que, además, cabalgan sobre las tradiciones y reinventan la novedad (Mato, 2004). Aquí debemos llamar la atención sobre otra novedad generada por el proceso de desterritorialización y reterritorialización de los saberes: la importancia de un nuevo tipo de intelectual que llamamos *mediador*, que se materializa desde las nuevas zonas de contacto y moviliza los lugares. Este intelectual tiene como función central articular los diversos lugares o redes que se organizan en zonas diversas: locales, nacionales e internacionales; presenciales y virtuales.

En este contexto de formación de espacios transnacionales, el *lugar* no es más que un espacio de producción de la vida que se define por su objetividad geográfica; es también un espacio simbólico que revela la complejidad de las dinámicas intersubjetivas y transnacionales. El lugar aparece como el espacio original de enunciación de la crítica anticapitalista y posdesarrollista, de construcción de la resistencia epistémica, política y cultural, de vivencia de la alteridad (Bhabha, 2003; Escobar, 2005b; Hall, 1998) y la externalidad (Julien, 2009). Por el término *lugar* se entienden, en la crítica poscolonial y antiutilitarista, las formas de experiencias vividas y enraizadas que permiten la organización de conocimientos específicos y plurales, articulados en la vivencia cultural y práctica (Escobar, 2005a, p. 134). Costa desarrolla una crítica a las generalizaciones teóricas, como la de globalización, que me parece significativa como ejemplo de la importancia de referirse a los descentramientos lingüísticos y experimentados. Según él, el término *diáspora* es más representativo de la deslocalización. Le gusta, igualmente, la expresión “Atlántico negro”, de Paul Gilroy, que tiene la ventaja de evitar la totalidad y considerar con seriedad “las tensiones entre las dinámicas nacionales e internacionales” (Costa, 2006, p. 123).

El *lugar* aparece como referente teórico central para deconstruir el mito del espacio universal y unificado por la economía de mercado o por las tecnologías de redes alimentadas por los intereses mercantilistas¹⁶. El espacio unificado por el mercado fue, en apariencia, una síntesis mayor de la modernización humana hasta la falencia del desarrollismo. Ahora, aunque el neoliberalismo continúe constituyéndose como el pensamiento hegemónico, las reacciones políticas, sociales y culturales permitidas por los giros epistemológicos avanzan en su deconstrucción formal y moral. En verdad, la modernización capitalista es solamente la manera como el

16. De hecho, tal mito contribuyó a esconder la presencia de una modalidad de dominación espacial legitimada en el imaginario eurocéntrico, que, a su vez, ayudó a ampliar las desigualdades sociales, culturales y económicas.

capitalismo buscó colonizar las culturas no capitalistas institucionalizando una estructura dicotómica colonizadora. Por un lado, una cultura racional y superior, la europea; por el otro, las otras culturas no europeas, imaginadas de manera equivocada como inferiores racional, cognitiva y culturalmente.

Así, sólo la crítica dialógica antiutilitarista y descolonial permite la emergencia de diferentes modalidades culturales no coloniales que aparecen cuando se entiende a las culturas no europeas no como parte de una naturaleza inferior, sino como la condición propia de existencia de la humanidad en su diversidad epistémica. De esa manera, la crítica a la idea antropocéntrica de una humanidad (inspirada por el eurocentrismo) superior a todas las cosas y enemiga de la naturaleza (lo femenino, la ecología, etc.) debe ser planteada por el pensamiento descolonizador, plural y transcultural; pensamiento que revalore, como lo propone Castro-Gómez (2005, p. 184), la idea de totalidad sin caer en el esencialismo, la idea de complejidad del sistema-mundo sin volver a las categorías binarias eurocéntricas. En esta crítica anticapitalista, el lugar es la posibilidad de la emergencia de una conciencia reflexiva colectiva que revalore la dignidad del otro, movilizándolo igualmente un nuevo tipo de derecho humano basado en la justicia social, el don y el reconocimiento, y con la elección de nuevas modalidades solidarias de la política y de la vida pública.

En el giro epistemológico anticapitalista en curso, la revaloración del *lugar* no significa una expresión de nostalgia o de vuelta al romanticismo, sino la búsqueda de consolidar modos antiutilitaristas y descolonizadores de agenciamiento de la cultura plural y de la vida comunitaria participativa en el contexto *glocal*, es decir, de la globalización del contexto local y de la localización del contexto global¹⁷. El crecimiento de las tesis poscoloniales en el interior de las ciencias sociales responde a esta necesidad planteada por la revaloración del *lugar* —de los espacios de producción de la crisis, por un lado, y de los espacios de las nuevas movilizaciones sociales y culturales, de las acciones de las minorías articuladas, por otro¹⁸—. El *lugar*

17. Para Bhabha, el *lugar* significa la posibilidad de visitar la tradición con vistas a introducir nuevas temporalidades sociales y a orientar los embates culturales hacia las prácticas de solidaridad comunitaria (Bhabha, 2003, p. 21). Para Escobar, el *lugar* constituye una dimensión de reinvencción de la ecología política y del posdesarrollismo, y luego, de reconstrucción del mundo a partir de otras alternativas y otras prácticas (Escobar, 2005, p. 135).

18. También se puede hablar de un giro hermenéutico en las relaciones entre los campos intelectuales situados en los países del centro y la periferia del capitalismo mundial, a partir de las nuevas posibilidades de diálogo que se establecen con la revaloración del lugar como práctica del conocimiento glocal (global y local). Ciertamente, tales giros deben redundar en un horizonte previsible y en reformas institucionales y de prioridades de investigación, tanto en el ámbito académico como en el seno de los movimientos sociales y culturales que favorezcan un imaginario anticapitalista. Los actores, activistas e investigadores implicados con la justicia social tienen la responsabilidad de desarrollar contextos analíticos adecuados para orientar las tareas de movilización de base y de creación de nuevos dispositivos institucionales y administrativos necesarios para impulsar las

se revela como la posibilidad de crítica a los procesos monoculturales, de promoción de un giro epistemológico que se inspira en los nuevos conocimientos locales y de revisitación de la cultura para favorecer los avances de la ecología antropológica y la sociología fenomenológica.

La globalización capitalista ya venía, hace algún tiempo, produciendo su contrapunto histórico, el de la descolonización de los saberes y la emergencia de nuevas modalidades de luchas sociales y culturales. La fragmentación de la idea de un espacio eurocéntrico universalizado y concentrado por el mercado generó progresivamente su contrario: la creciente diferenciación social y cultural y la revaloración de los nuevos territorios de producción de conocimientos locales articulados a los espacios transnacionales. En apariencia, las manifestaciones de diferenciación cultural en las diversas sociedades modernas podrían sugerir la supervivencia de excesos y atrasos que deben ser superados por la uniformización cultural planetaria, tenida como irreversible. Pero, en la práctica, esta diferenciación es la base de una reacción cultural localizada, de fuerte potencial político anticapitalista, que se dirige a reorganizar los conocimientos locales a partir de prácticas específicas relacionadas con la reinscripción de las tradiciones, por un lado, y la adaptación de los mecanismos y fuerzas transterritorializados, por el otro.

La revaloración del lugar ya no como tradición resistente sino como experiencias complejas en las fronteras de lo público y lo privado, de lo local y lo global, de lo nacional y lo internacional, de la sociedad y la naturaleza, pasó a asumir la forma de nuevos conocimientos locales anclados en la práctica *glocal*, que constituye la semilla para cuestionar el mito del desarrollo eurocéntrico y los fundamentos universales de la globalización capitalista. Experiencias como la del movimiento zapatista en México (Forero y García, 2007), la de los pueblos indígenas en Ecuador (Dávila, 2003) y la de los Sam-Terra en Brasil (Gohn, 2003) son expresiones de formas de acciones colectivas que se resisten a la uniformización espacial generada por el capitalismo, recreando nuevas modalidades diferenciadas de organización cultural y política. En términos de política pública, experiencias como aquella del Sistema Único de Salud (sus) en Brasil (Pinheiro, Ceccim et ál., 2009; Pinheiro y Martins, 2009) revelan las amplias posibilidades de éxito de las reformas estatales actuales.

En este momento de declinación de este imaginario mercantilista de la globalización, es decir, de construcción de una sociedad globalizada espacialmente unificada por la perspectiva de una cultura de consumo de masas y legitimada por las libres fuerzas del mercado, es necesario que el pensamiento crítico profundice la crítica teórica, de modo que permita la expansión de otros imaginarios de la globalización que reinscriban el *lugar*

mudanzas en curso estimuladas por la desorganización del imaginario neoliberal colonizador. Es importante que tales acciones favorezcan los imaginarios anticoloniales glociales relacionados con la ética democrática y participativa y con otras modalidades de organización económica y social.

y las diferencias culturales, y que favorezca la emergencia de modalidades diversas y complejas de gestión y de participación. Es necesario que se revelen las condiciones para profundizar el giro epistemológico iniciado por las teorías poscoloniales, con el fin de resignificar más claramente los embates culturales en torno a la reorganización de los lugares ecomunitarios. Ésta es una exigencia de praxis teórica importante para permitir que los intelectuales, activistas y mediadores de redes se desprendan de meros discursos emocionales generados por reacción al capitalismo, que son legítimos en cuanto al sentido común, pero insuficientes en el plano científico y político. La nueva praxis teórica debe establecer los caminos de la deconstrucción del pensamiento hegemónico con vistas a la reconstrucción de un discurso más complejo, plural y contextualizado sobre la globalización, la modernización, la democracia y la gestión pública.

La reorganización del lugar —de espacios diversos de enunciación de saberes y poderes equitativos— exige también que sean discutidos los factores morales y expresivos en sus perspectivas teóricas y metodológicas, como lo sugieren algunos sociólogos contemporáneos (Scribano, 2008). Es decir, es necesario favorecer reflexiones que amplíen los horizontes sociológicos y que contribuyan a aclarar las nuevas fronteras culturales, simbólicas, cognitivas y emocionales de la producción de conocimiento.

Conclusión

El antiutilitarismo, lo poscolonial y los nuevos intelectuales mediadores

Para avanzar en la crítica epistemológica de forma más amplia —poscolonial y antiutilitarista—, lo vimos, tenemos que superar la comprensión limitada que nos ofrecen las miradas parciales del antiutilitarismo y de la poscolonialidad para penetrar en profundidad en los fundamentos morales, normativos e ideológicos del neoliberalismo. En paralelo a una crítica realizada desde el exterior del campo neoliberal, desde la mirada poscolonial, tenemos que realizar también una crítica desde el interior —antiutilitaria— para lograr con éxito la tarea de deconstrucción del imaginario globalizador neoliberal.

Ésta es la condición necesaria para que se articule una crítica ampliada, capaz de generar movilizaciones intelectuales, políticas, sociales y artísticas conectadas en torno a un sentimiento y a una praxis “glocal”, que valore el *lugar* producido en las nuevas zonas de fronteras, por un lado, y que articule los diversos lugares de producción de modos culturales anticapitalistas con las esferas transterritorializadas, por el otro. Esta articulación es fundamental para la generación de una cultura política diferenciada y solidaria que pueda servir para estimular las acciones y prácticas necesarias para la ampliación de la democracia y los fundamentos plurales de la vida social, cultural y económica en las grandes metrópolis y en las áreas rurales, en la universidad y en la calle.

Hay signos en este momento de reacciones antiutilitaristas y anticolonialistas en Latinoamérica, que manifiestan, me parece, esta convergencia

de un diálogo posmoderno y posestructuralista abierto a la política y al diálogo crítico, y que revelan la fuerza de los nuevos lugares. Pero esas reacciones son aún limitadas para explicar la complejidad del sistema mundial, regional y localmente diferenciado, y para proponer nuevas modalidades de gestión, de participación y de concepción de otro mundo posible. Así, la crisis impone el avance de este pensamiento crítico intercultural y la construcción de estrategias políticas antihegemónicas innovadoras que amplíen la reflexividad crítica de los actores locales, nacionales y transnacionales y reorganicen los imaginarios del Sur y del Norte. La crisis impone la consideración de los nuevos actores que están articulando la organización del lugar desde varios puntos de reflexión y de vinculación. A estos nuevos actores los llamamos *mediadores*. Ellos son importantes para la organización de las zonas de contacto transnacionales —así nunca hayan abandonado su barrio— y para ampliar la reflexividad crítica y colectiva.

En la práctica, es fundamental que la crítica teórica poscolonial se sensibilice con la importancia de integrar con más objetividad y claridad en su crítica feminista, ecológica, étnica y multicultural las diversas manifestaciones antiutilitaristas y poscoloniales. Son los casos de las acciones que se desarrollan en el presente momento en los diversos lugares, tales como las acciones solidarias de ayuda mutua, de economía solidaria, de democracia participativa, de rehumanización de la salud, de tecnología adecuada a los diferentes contextos ecoculturales, y también los casos de luchas diversas por la reinterpretación de las relaciones entre los seres humanos y los demás seres vivos, en torno a temas como el feminismo, la ecología, la etnia y la pluralidad cultural. Pero no basta sólo con valorar las experiencias, hay que valorar también los actores que organizan las experiencias movilizadas, en general, por un espíritu de solidaridad colectiva.

En este contexto de innovación epistemológica, se observa el surgimiento de redes de sociabilidades solidarias en diversos niveles de acción política y cultural. La aparición de los mediadores es fundamental para explicar que las nuevas movilizaciones presentan una estructura mezclada entre el interés del grupo respecto a las diferencias sociales y las individuales. De esa manera, ellos pueden contribuir de forma inestimable a organizar las experiencias de autonomía y de reflexividad de las redes. Tales intelectuales mediadores son representativos de esas nuevas conexiones de grupos, en los planos presencial y virtual, al no estar directamente comprometidos con las instituciones partidarias o de mercado. Ellos contribuyen a revelar la complejidad de las nuevas exigencias organizativas del saber y del poder, y a denunciar la fragilidad del intelectual disciplinario moderno, prisionero de dogmas simplistas, como el caso de los economistas neoliberales y su relación con el entusiasmo mercantilista.

Este nuevo tipo de intelectual cumple una función central por la mediación política y simbólica de las reacciones anticapitalistas en el interior de los espacios transterritoriales. Muchas veces, este nuevo tipo

de intelectual mediador es simplemente la renovación de las modalidades antiguas de construcción de liderazgos. Pero, en general, su labor apunta a nuevas configuraciones de prácticas intelectuales legitimadas por la diferencia y la búsqueda de la igualdad. En general, ellos se legitiman no en función del dogma disciplinario y de modelos abstractos, como fue el caso de los economistas liberales, sino en función de la exigencia de experimentar y conducir las tensiones emancipadoras de las redes en diversos niveles, local, nacional y transnacional. Sin embargo, ellos aparecen como agentes políticos innovadores que pueden ser estimulados por la búsqueda de objetivos más amplios y focalizados en una comprensión integral de la vida humana en los nuevos espacios de diálogo entre el Sur y el Norte.

La focalización en la integralidad significa que tales mediadores, en razón de la exigencia de la práctica mediadora en forma de red en zonas de contacto transnacionales —generadas por el avance de las rupturas epistemológicas y nuevos acuerdos entre el poscolonialismo y el antiutilitarismo—, son invitados a considerar los factores económicos en relación con los factores políticos, sociales, culturales, emocionales y ambientales. Los mediadores constituyen, finalmente, una posibilidad de superación de los dilemas entre individuo y sociedad, entre macro- y micro-, entre subjetividad y objetividad, pues son ellos quienes motivan la expansión de las propias zonas de contacto articulando en su imaginario, en su cuerpo y en su praxis las expresiones contradictorias y visionarias del nuevo diálogo epistemológico y de la nueva episteme del mundo plural.

Bibliografía

- Arnold-Chatalifaud, M., Thumala, D. y Urquiza, A. (2007). Colaboración, cultura y desarrollo: entre el individualismo y la solidaridad organizada. En M. Arnold-Chatalifaud y D. Thumala (eds.), *Colaboración, cultura y desarrollo*. Santiago: Ediciones MAD / Fundación Soles.
- Bhabha, H. (2003). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Bialakowsky, A., Franco, D., Lusnich, C. et ál. (2009). El encuentro de saberes en la coproducción de conocimiento en salud mental y trabajo. En P. H. Martins y R. Medeiros (eds.), *Perspectivas da América Latina*. Recife: Editora da UFPE.
- Bringel, B. y Echart, E. (2009). Movimentos sociais e democracia: os dois lados das “fronteiras”. *Caderno CRH*, vol. 21, n.º 54. *Dossier: Movimentos sociais e política* (organizado por B. Bringel y Espiñeira).
- Caillé, A. (1989). *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*. Paris: Agalma / La Découverte.
- Caillé, A. (1995). Présentation. *Revue du MAUSS: Qu'est ce que c'est que l'utilitarisme? Une énigme dans l'histoire des idées*, 6 (segundo semestre).
- Caillé, A. (1997). *A demissão dos intelectuais: A crise das ciências sociais e o esquecimento do facto político*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Caillé, A. (2005). *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques d'autres*. Paris: La Découverte / MAUSS.

- Casanova, P. G. (2006). La comunicación en las ciencias sociales y los conceptos profundos. En P. G. Casanova y M. R. Rosenmann (coords.), *La formación de conceptos en ciencias y humanidades*. México: Siglo XXI.
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciências sociais, violência, epistémica e o problema da “invenção do outro”. En Lander (org.), *In a Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: Clacso Livros.
- Chatterjee, P. (2003). *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: Edufba.
- Costa, S. (2006). *Dois Atlânticos: Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Dávila, F. R. (2003). Estado y movimientos étnicos en Ecuador. En J. Seone (comp.), *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, J., Laclau, E. y Mouffe, C. (1996). *Deconstruction and pragmatism*. New York: Routledge.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. En Lander (org.), *In a Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: Clacso Livros.
- Eagleton, T. (2003). *A idéia de cultura*. São Paulo: Editora Unesp.
- Escobar, A. (2005a). O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? En Lander (org.), *In a Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: Clacso Livros.
- Escobar, A. (2005b). El postdesarrollo como concepto y práctica social. En Mato (org.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Escobar, A. (2008). *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Fanon, F. (1975). *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem.
- Forero, E. S. y García, E. G. (2007). La resistencia pacífica del EZLN en tiempos de globalización. En T. Telleschi y E. A. S. Forero (coords.), *Espacio y tiempo en la globalización: una visión de la transparencia en la información*. México: Universidad de Pisa / Comisión Estatal para el Acceso a la Información Pública del Estado de Sinaloa, México.
- Foucault, M. (2007). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freitag, M. (2009). Symbolisme et reconnaissance: Au dela de l'holisme et individualisme. *Revue du MAUSS Permanente* (consultado el 31 de mayo del 2010 en <http://www.journaldumauss.net>).
- Gohn, M. G. (2003). *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Gohn, M. G. (2008). Abordagem teórica no estudo dos movimentos sociais na América Latina. *Caderno CRH*, vol. 21, n.º 54. *Dossier: Movimentos sociais e política* (organizado por B. Bringel y Espiñeira).
- Hall, S. (1992). *A identidade cultural na pós-modernidade* (2.ª edición). Rio de Janeiro: DP&A.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

- Julien, F. (2009). Entrevista: Redescobrir a China. *Cult*, 141, año 12 (consultado el 31 de mayo del 2010 en www.revistacult.com.br).
- Latouche, S. (2009). La décroissance comme projet politique de gauche. *Revue du MAUSS*, 34.
- Laval, C. (2002). *L'Ambition sociologique*. Paris: La Découverte / MAUSS.
- Lorenz, E. (1993). *The essence of chaos*. Seattle: University of Washington Press.
- Martins, P. H. (1992). Prophétie économique et le mythe du développement en Amérique Latina: le cas du Brésil (tesis doctoral). Universidad de París I, IEDES.
- Martins, P. H. (2008). De Lévi-Strauss a MAUSS —Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais—: itinerários do dom. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23, pp. 105-130.
- Martins, P. H. (2009a). Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y democracia participativa en el cotidiano de América Latina. *Revista Convergencia*, 51, pp. 17-44.
- Martins, P. H. (2009b). Redes Sociais: ente o simplismo da ideologia utilitarista e a complexidade das mudanças sócio-históricas contemporâneas. En Martins y Medeiros (orgs.), *América Latina e Brasil em Perspectiva: debates do Pré-Asas Recife*. Recife: Alas / Editora da Ufpe.
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En D. Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: FLACSO / Universidad Central de Venezuela.
- Mato, D. (2004). Actores globales, redes transnacionales y actores locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil. En Mato (org.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cossac & Naify.
- MAUSS (2009). *Que Faire, que Penser de Marx aujourd'hui?*, 34 (segundo semestre).
- Memmi, A. (2008). *Retrato do colonizado procedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, 34, pp. 287-324. *Dossiê: Literatura, língua e identidade*.
- Mouffe, C. (1996). *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva.
- Pinheiro, R., Ceccim, R. B., Koifman y Mattos, R. A. (2009). *Enseñar salud: la integralidad y el sus en los cursos de nivel de grado en el área de la salud*. Buenos Aires: Teseo.
- Pinheiro, R. y Martins, P. H. (2009). *Avaliação em saúde na perspectiva do usuário: abordagem multicêntrica*. Rio de Janeiro, Recife: Cedesc / Uerj / Ufpe.
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander (org.), *In a Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: Clacso Livros.

- Restrepo, G. (2009). *Fiesta, caridad y ahorro: variaciones sobre un tema: pentecostés y justicia en el umbral de los bis-centenarios de la independencia* (inédito). Bogotá.
- Said, E. (1996). *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sales, T. (1999). *Brasileiros longe de casa*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. S. (2008). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- Scherer-Warren, I. (2008). Redes de movimentos sociais na América Latina: caminhos para uma política emancipatória. *Caderno CRH*, vol. 21, n.º 54. *Dossier: Movimentos sociais e política* (organizado por B. Bringel y Espiñeira).
- Scribano, A. (2008). *El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Semprini, A. (1999). *Multiculturalismo*. São Paulo: Edusc.
- Taylor, C. (2005). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Edições Loyola.
- Trejo, G. (2006). Etnia e mobilização social: uma revisão teórica com aplicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina. En J. M. Domingues y M. Maneiro (coords.), *América Latina hoje: Conceitos e interpretações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Wallerstein, I. (2007). *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo.