

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

El antiutilitarismo y la descolonización del pensamiento latinoamericano sobre globalización

- Supplément du MAUSS - Perspectives anti-utilitaristes brésiliennes -
Date de mise en ligne : sábado 9 de maio de 2009

Description :

En Amérique latine, il y a un sentiment négatif très fort à l'égard du néolibéralisme, mais il est diffus et imprécis. Il manque, à mon avis, un débat plus rigoureux sur les fondements philosophiques et épistémologiques de la pensée dominante mondiale, ce qui exigerait une discussion sur la nature de l'utilitarisme, sur celle de l'anti-utilitarisme et sur leurs présences ambiguës dans le champ des sciences sociales en Amérique Latine. Si je constate que nous avons beaucoup avancé en ce qui concerne la critique de la colonisation des savoirs et des pouvoirs, c'est loin d'être le cas concernant la discussion sur l'anti-utilitarisme ; celle-ci reste très mal comprise dans les milieux académiques. Pour faire avancer le débat, il me semble qu'il faut articuler les approches théoriques anti-utilitariste et post-coloniale autour d'un but très noble du point de vue politique : la dénaturalisation de l'idéologie néolibérale qui a produit des conséquences néfastes dans la région. Les anti-utilitaristes peuvent offrir aux post-colonialistes des informations singulières sur la nature du capitalisme du marché et sur les issues anticapitalistes ; les post-coloniaux peuvent apporter aux anti-utilitaristes leurs réflexions originales sur l'importance des traditions émancipatrices ; sur les résistances politiques, culturelles et symboliques, toujours vivantes ; et sur les savoirs déconstructionnistes, susceptibles d'aider les antiutilitaristes à organiser une critique universaliste et différenciée. Le fait que je sois adhérent au MAUSS et dirigeant de l'ALAS (Association LatinoAméricaine de Sociologie) a facilité

la rédaction de cette synthèse théorique. P. H. M.

Introducción [1] :

La crisis global implica necesariamente en la socialización, entre las comunidades humanas, de los perjuicios registrados en los balances contables de las grandes empresas capitalistas. El incremento de la acción estatal en apoyo al capitalismo de mercado en momentos de crisis no es una novedad, ya hacía parte de la organización histórica del capital. La novedad, en este caso, es que la crisis global parece caminar para mudanzas importantes en las políticas estatales y en los regímenes de gobernabilidad. Ésta es la postura de Paul Jorion, sociólogo y antropólogo francés que publicó en 2007 un libro sobre el asunto, intitulado *La crisis del capitalismo estadounidense*, considerado por el Senado Francés uno de los libros más importantes de aquel año. En ese libro, el autor anticipa en varios puntos los rumbos de la crisis que ganó grandes proporciones en los Estados Unidos, desde el año 2008. Jorion viene insistiendo en la tesis de que el tamaño de esta crisis global va a implicar en mudanzas importantes en los sistemas políticos nacionales y en las acciones de los Estados, las que no deben conducir, necesariamente, al refuerzo de los regímenes democráticos. En el artículo intitulado *As tramas históricas da crise*, publicado el 17 de marzo de 2009, en el *Periodico del Mauss* (www.periodicodelmauss.org), el autor propone que el proceso de colonización del planeta por la especie humana, que encontramos inscrito en la lógica sin frenos de las empresas, ha superado ahora sus propios límites. Por un lado, se refiere a que los recursos fueron agotados y que el mundo tiene prisa en descubrir cómo se comportará el planeta cuando el agua se torne rara y preciosa y de cómo será estar privado de la cómoda fuente de energía que constituía el petróleo. Por otro lado, las pérdidas causadas por las burbujas financieras cuando éstas rebentaron, superaron de mucho la capacidad de absorción de los Estados y el mundo descubrió las consecuencias a largo plazo de la privatización de los lucros, en el momento en el que anteriormente la práctica salida de emergencia referente a la socialización de las pérdidas había desaparecido del horizonte de posibilidades.

Estas consideraciones iniciales 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 para una distribución a la renta más justa y para un mayor respeto a las diversidades culturales? El hecho de que no haya clareza sobre estas interrogaciones sugiere la existencia de un hiato de informaciones entre la evidencia de que la crisis está ampliándose, por un lado, y las proyecciones imprecisas de los nuevos rumbos políticos que serán seguidos por las sociedades mundiales y las latinoamericanas, por otro lado.

Así llegamos a uno de los puntos de destaque de nuestra conferencia, a saber, que este hiato de informaciones entre la evidencia de los hechos en evolución y la ausencia de matrices analíticas necesarias a un mínimo de previsión sobre los impactos de aquellos hechos sobre las estructuras sociales, políticas y culturales locales demuestran la necesidad de giros epistemológicos, como aquél que viene siendo realizado por las teorías poscoloniales, inspiradas por movimientos como los feministas, étnicos y ecológicos que revaloran el *lugar* (BHABHA, 2003; ESCOBAR, 2005) como fuente de crítica anticapitalista y posdesarrollamentista. Por el término *lugar* se entienden, en la crítica poscolonial, las formas de espacios vividos y enraizados que permiten la organización de conocimientos plurales, articulados en la vivencia práctica en comunidades o en redes. El *lugar* aparece como referencia teórica central para desconstruir, principalmente, la estructura dicotómica colonizadora: cultura (racional) X naturaleza (irracional) de modo a permitir la emergencia de diferentes modalidades culturales no coloniales que sólo aparecen cuando se entiende la naturaleza no como algo fuera de la cultura, sino como una modalidad de surgimiento de la práctica cultural no hegemónica.

En verdad, la economía neoliberal constituye la forma más sofisticada de una estrategia de colonización de saberes y de inspiración de políticas desarrollamentistas desorganizadoras de las prácticas comunitarias que son

responsables por las estrategias de anulación de los lugares y luego de las memorias, tradiciones y luchas. Todo esto fue realizado, es conveniente aclarar, en nombre de la creación de un espacio mundial construido por el libre ejercicio de la actividad económica y financiera especulativa, uniformizado y banalizado por la sociedad de consumo de bienes superficiales. Desde esta perspectiva, no es la economía neoliberal, ciertamente, la asignatura científica hegemónica que pueda inspirar tal giro epistemológico pues esto significaría que ésta tendría que desconstruir la visión eurocéntrica de cultura racional y mercadológica que fundamentó su sistematización doctrinaria, para incorporar al Otro que se esconde en las naturalezas humanas y no humanas.

En el giro epistemológico en curso, la revaloración del *lugar* no significa una expresión de nostalgia o de retroromantismo, sino la búsqueda de consolidar modos antiutilitaristas 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 global. Para Bhabha, el *lugar* significa la posibilidad de revisitar la tradición con vistas a introducir nuevas temporalidades sociales y a orientar los embates culturales para las prácticas de solidaridad comunitaria (BHABHA, 2003: 21). Para Escobar, el *lugar* constituye una dimensión de reinención de la ecología política y del posdesarrollamentismo y luego, de reconstrucción del mundo a partir de otras alternativas y otras prácticas (ESCOBAR, 2005: 135).

El crecimiento de las tesis poscoloniales en el interior de las ciencias sociales responde a esta necesidad puesta 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 otro. El *lugar* se revela como la posibilidad de crítica a los procesos culturales uniformizantes y de promoción de un giro epistemológico que se inspira en los nuevos conocimientos locales para favorecer los avances de la ecología antropológica y la sociología fenomenológica. 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*.

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 anticapitalístico. Los nuevos actores, activistas e investigadores, 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 mudanzas en curso estimuladas por la desorganización del imaginario neoliberal colonizador. Es importante que tales acciones favorezcan los nuevos imaginarios anticoloniales *glocales* implicados con la ética democrática y participativa y con las nuevas modalidades de organización económica y social.

Dígame de pasaje, que las resistencias de los economistas neoliberales - que son formuladores estratégicos del discurso globalizador - y de las oligarquías empresariales multinacionales - que impulsaron la idea de un espacio mundial uniformizado - a las reacciones anticoloniales en curso son limitadas a medida en que la complejidad del sistema mundial, regional y localmente diferenciado, exige nuevas y complejas modalidades de gestión. Los economistas neoliberales probaron sus fragilidades teóricas, en cuanto analistas e ideólogos, al no conseguir prever el desarrollo de la crisis que se anunciaba hace algún tiempo, manteniendo un discurso optimista sobre el crecimiento de la economía mundial que no era consistente con los presupuestos de la salud económica y financiera del capitalismo. Los segundos, los megaempresarios multinacionales y sus burocracias, a su vez, condicionados por mentalidades excesivamente autoreferenciadas y delimitadas por la estructura de producción de lucros y privatizaciones, no tuvieron una visión amplia de los fundamentos sociales, políticos y morales de la crisis en curso, tampoco del surgimiento de una reacción social, cultural y política importante, nacida del embate cultural por la diferencia y la revaloración del lugar ecocomunitario.

En verdad, la globalización capitalista ya venía, hace algún tiempo, produciendo su contrapunto histórico, el de la descolonización de los saberes, el que se evidenciaba por la creciente diferenciación social y cultural y por la

revaloración de los nuevos territorios de producción de conocimientos locales articulados al espacio transnacional. En apariencia, las manifestaciones de diferenciación cultural en las diversas sociedades modernas podrían sugerir la sobrevivencia de excesos y atrasos a 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 visa reorganizar los conocimientos locales a partir de prácticas específicas relacionadas con la reinscripción de las tradiciones, por un lado, y de adaptación de los mecanismos y fuerzas transterritorializadas, por otro lado.

Esta reacción política posdesarrollamentista revela el surgimiento de nuevas culturas híbridas formuladas en las fronteras de la globalización del contexto local y de la localización del contexto global, produciendo nuevas generaciones de activistas e intelectuales en los diversos movimientos anticapitalistas como los feministas, ambientalistas, étnicos, entre otros. La revaloración del lugar no más como tradición resistente sino como experiencias híbridas 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 y los fundamentos universalizantes de la globalización capitalista. Experiencias como la del movimiento zapatista en México (FORERO y GARCIA, 2007), la de los pueblos indígenas en Ecuador (DÁVILA, 2003) y la de los *Sem-Terra* en Brasil (GOHN, 2003) son expresiones de formas de acciones colectivas que resisten a la uniformización espacial generada por el capitalismo, recreando nuevas modalidades diferenciadas de organización cultural y política.

En este momento de declinio 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 masa y legitimada por las libres fuerzas del mercado, es necesario que el pensamiento crítico profundice la crítica anticapitalista de manera a permitir la expansión de otros imaginarios de la globalización que reinscriban el *lugar* y las diferencias culturales. Es necesario que se revelen las condiciones para profundizar el giro epistemológico iniciado por las teorías poscoloniales de manera a resignificar más claramente los embates culturales en torno a la reorganización de los lugares ecocomunitarios. 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 términos del sentido común, pero insuficientes en el plano científico y político. La nueva praxis teórica debe establecer los caminos de la desconstrucción del pensamiento hegemónico con vistas a la reconstrucción de un discurso más complejo, plural y contextualizado sobre la globalización, la modernización y la democracia.

Pero el avance de la crítica teórica en el sentido de la desconstrucción del imaginario de la globalización neoliberal presente en la escena de fondo de la crisis global, exige, en paralelo, el esfuerzo de una desnaturalización del utilitarismo, la doctrina filosófica y moral que ha justificado a lo largo de los últimos siglos la identificación de la esencia del ser humano con la motivación para el cálculo egoísta. La hegemonía del utilitarismo, efectivada por la ideología mercantil, terminó incluso influyendo sobre las teorías presentes en el campo de las ciencias sociales, como aquéllas del individualismo metodológico y del *rational choice* que parten del principio de que la acción social se fundamenta en cálculos de ganancias y pérdidas por parte de individuos aislados o en grupos. Tales teorías contribuyen al imaginario colonizador no apenas por negligenciar el valor de la totalidad social (las creencias, las representaciones y las pulsiones colectivas) sino también por desconsiderar la dimensión del *lugar* en la organización de prácticas culturales contextualizadas diversas que condicionan la acción social individualizada, denunciando la falacia de un individualismo ilimitado.

Con este entendimiento, a seguir vamos a traer a discusión elementos de la crítica antiutilitarista desarrollada en Europa, sobretudo, en Francia, país donde la crítica al pensamiento mercantilista tiene una tradición firmada dentro de la escuela francesa de sociología y, en particular, en las obras de autores como E. Durkheim y M. Mauss. A nuestro entender las teorías poscoloniales pueden beneficiarse enormemente de la aproximación de las tesis antitutilitaristas, en particular aquéllas desarrolladas por la asociación MAUSS (Movimiento AntiUtilitarista en las

Ciencias Sociales), fundada como organización de interés civil en Francia, en 1981 y que edita la reconocida *Revue du MAUSS*. Es el hiato entre las evidencias de la crisis y los impactos de éstas sobre la realidad socio-cultural y política latinoamericana, que puede ser suplido con esta articulación entre las dos tradiciones importantes de la crítica teórica anticapitalística. En la condición de vice-presidente de la asociación MAUSS y de director de ALAS, entiendo que mi contribución es la de traerles a los participantes de este Pre-Alas, informaciones sobre la crítica antiutilitarista que permitan profundizar el giro epistemológico desencadenado por las teorías poscoloniales.

El utilitarismo y las bases normativas del pensamiento liberal

La palabra utilitarismo no es muy familiar al debate teórico en América Latina, mismo que en la práctica de la mayoría de los intelectuales haya una posición antiutilitarista, o sea, una posición de crítica al neoliberalismo y a los modelos mercadológicos reduccionistas. Sin embargo, tenemos aquí un paradojo: por un lado, hay un sentimiento antiutilitarista difuso y ampliado, pero innegable, en el interior del campo científico, que es sobretodo evidente en este momento de ampliación de la crisis mundial; por otro lado, este sentimiento no está traducido en una crítica filosófica y epistemológica que contribuya para explicar que el neoliberalismo no es un simple equívoco histórico, teórico o moral, sino una narrativa de poder y dominación que se apoya en actores, ideas y valores situados históricamente en la modernidad y legitimados normativamente por una filosofía moral, el utilitarismo. El extrañamiento de la palabra utilitarismo en las ciencias sociales en Latinoamérica esconde la dificultad de comprender que el utilitarismo sea el fundamento moral del modelo neoliberal.

Una conclusión provisoria que podemos lograr de este comentario es que la extrañeza del pensamiento crítico, en las ciencias sociales en Latinoamérica, con relación al termino utilitarismo revela la dificultad de desconstruir teóricamente el modelo neoliberal desde el interior de este modelo, mismo que la crítica avance desde el exterior. 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 desconstrucción teórica. Para P. G. Casanova (2006: 203) 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 desconstrucción. 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 de la dificultad paralela de construir marcos interpretativos vinculados a las prácticas, aunque conectados a la crítica general.

Para avanzar en la crítica epistemológica de forma más amplia poscolonial y antiutilitarista tenemos que superar la comprensión limitada que nos ofrece la crítica conyuntural para explorar en profundidad los fundamentos normativos e ideológicos del neoliberalismo a partir de su movimiento de fragmentación que se revela en la reacción de los movimientos locales. En paralelo a una crítica realizada desde el exterior del campo neoliberal, tenemos que realizar también una crítica desde el interior antiutilitaria - para lograr con éxito la tarea de desconstrucción del imaginario globalizador neoliberal. Ésta es la condición necesaria para que se articule una crítica antiutilitarista y antirreduccionista ampliada, capaz de generar movilizaciones intelectuales, políticas, sociales y artísticas articuladas en torno de un sentimiento y de una praxis glocal que valore el *lugar*, por un lado, y que articule los diversos lugares de producción de modos culturales anticapitalistas a las esferas transterritorializadas. Esta articulación es fundamental a la generación de una cultura política diferenciada, translocalizada y solidaria que pueda servir para estimular las acciones y prácticas necesarias a la ampliación de la democracia y de los fundamentos plurales de la vida social, cultural y económica.

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 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 lucha por la reinterpretación de las relaciones entre los seres humanos y los demás seres vivos en torno de temas como feminismo, ecología, etnia y pluralidad cultural.

Sin una discusión sistemática sobre sus fundamentos morales, el neoliberalismo se percibe apenas como una manifestación superficial: la concentración de riquezas, la exclusión social, el autoritarismo, la destrucción de los sistemas comunitarios, entre otras. Pero éste no está comprendido en un modelo histórico y oligárquico de colonialidad que se legitime en un orden filosófico y moral identificado por una comprensión calculadora de la sociedad. Según ciertos autores el utilitarismo no es una invención reciente, tiene sus raíces muy distantes, 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, 203-240). Sin embargo, la obra ganó su expresión más elaborada en la modernidad, por las manos 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 para la clasificación de la población mundial de acuerdo con la idea de raza, como nos explicaba Quijano (2005).

Sin embargo, no creemos que se pueda avanzar fondo en la crítica a la colonialidad del saber y del poder en Latinoamérica, hoy en día, si no somos capaces de criticar la construcción moral utilitarista que se basa en la idea del ser humano esencialmente egoísta como siendo una verdad universal válida para todas las culturas y sociedades. Esta universalización del pensamiento mercantilista eurocéntrico ha contribuido para la dominación capitalista, planteándose desde una jerarquía desigual que valora y separa a los hombres por sus condiciones de género, de etnia y de origen geográfico y, sobretodo, 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.

Así, para efecto de desarrollo de nuestra reflexión nos parece decisivo traer, ahora, algunos puntos específicos referentes al entendimiento del utilitarismo en cuanto moral filosófica para poder avanzar en la organización sistemática de la crítica poscolonial y antiutilitarista del neoliberalismo.

El utilitarismo y el mundo fragmentado

El utilitarismo es una filosofía moral que valora la organización de la vida social a partir de los ideales de felicidad y bien vivir que se apoyan en criterios cuantitativos fornecidos por el cálculo racional. Éste constituye el modo dominante entre los modelos de inteligibilidad occidental. De manera amplia, A. Caillé, uno de los fundadores del MAUSS, ofrece una definición clara de esta idea al afirmar que cualificamos de utilitarista toda doctrina que reposa sobre la afirmación de que los sujetos humanos que son regidos por la lógica egoísta del cálculo de los placeres y penas, o aún, por el mero interés, que es deseable que sea así pues no existe otro fundamento posible para las normas éticas que la ley de la felicidad de los individuos o de las colectividades de individuos (CAILLÉ, 1989: 17-18). Para Caillé, 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: 4-5). Este autor propone también una tipología de utilitarismos. Hay un *utilitarismo vulgar* que se preocupa con la felicidad individual y particularmente con 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 mismo que signifique el sacrificio de la felicidad individual (CAILLÉ, 2005: 184). En esta misma dirección, explica también C. Taylor, que para el utilitarismo clásico la recusa de todas las distinciones cualitativas es necesaria para concebir los objetivos humanos como iguales, pudiendo ser objetos de cuantificación (TAYLOR, 2005: 39).

Para ciertos autores, en particular para los sociólogos norteamericanos como Parsons, Nisbet y Gouldner, la sociología es una materia que nació como una reacción al utilitarismo (LAVAL, 2002: 18-22). De hecho, al menos en la obra de Durkheim hay una evidente preocupación de crítica al utilitarismo. En el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social*, este autor alerta sobre el peligro de liberación de las fuerzas del mundo económico y de que es falso el antagonismo que busca crear entre la autoridad de la regla y la libertad del individuo, pues la propia libertad individual sólo existe como fruto de alguna reglamentación colectiva (DURKHEIM, 2004: VII-VIII). La verdad es que la sociología, mismo considerando estratégica la tarea de oponerse a la tentativa teórica de la economía clásica de reducir al ser humano a la utopía del *homo oeconomicus*, no ha logrado construir una discusión crítica potente para desmistificar y desconstruir el utilitarismo teórico y práctico.

Por consecuencia, el utilitarismo económico, sistematizado a partir el siglo XVIII por varios intelectuales, sobretudo ingleses, amplió su presencia a través de la economía clásica, participando activamente del imaginario del desarrollo occidental y de la colonización del planeta. Por eso, se observó en Francia, desde los años ochenta del siglo XX, la presencia de varias corrientes sociológicas antiutilitaristas que renovaron la tradición crítica sistematizada por Durkheim y Mauss. Estas corrientes, más conocidas como posestructuralistas están desarrollando una crítica sistemática contra el dogma liberal clásico del *homo oeconomicus* egoísta que fue renovado por el neoliberalismo en las últimas décadas. Entre estas corrientes, hay que destacar aquella representada por la asociación MAUSS (Movimiento AntiUtilitarista en las Ciencias Sociales) que busca establecer un paradigma alternativo antiutilitarista a partir de la revaloración del don, este sistema de obligaciones primarias que fue sistematizado por M. Mauss en el famoso *Ensayo sobre la dádiva* de 1924. Para estos teóricos el don es una clave importante para hacer la crítica a la dicotomía cultural y a la naturaleza que favoreció la elección de la cultura eurocéntrica como una cultura superior desde el punto de vista de la raza, de las costumbres y de la técnica y justificó la empresa colonizadora como una acción moralmente justificable de los civilizados contra los bárbaros. En mi punto de vista, que estudio el don hace varios años, hay un campo muy fértil para explorar esta tesis a partir de una perspectiva poscolonial.

Así, hay un doble aspecto a considerar tanto para la ciencias sociales como para la sociología en Latinoamérica a fin de articular la crítica poscolonial y la antiutilitarista: por un lado, tenemos que hacer la crítica adecuada al neoliberalismo de manera a desconstruirla, por otro, tenemos que adecuar esta crítica teórica a los contextos de sociedades y culturas que fueron colonizadas, que lucharon por la revisitación de sus tradiciones y que desearon la valoración de sus especificidades históricas y culturales para la construcción de nuevos modelos de sociedades en el interior de los procesos transterritorializados. Sin embargo, no hay como lograr una crítica antiutilitarista y poscolonial si no se plantean dos críticas en paralelo: la crítica al reduccionismo económico y la tentativa de someter la política y la democracia a la lógica capitalista y la crítica a la idea fragmentada de naturaleza (naturaleza como irracionalidad) que contribuyó para reducir al ser humano a una figura biomecánica simplificada que funciona por una motivación simplista, la del egoísmo y la del interés materialista. Esta segunda crítica es fundamental a la desconstrucción del prejuicio racial, analizado por Quijano, según el que las culturas de los pueblos colonizados serían inferiores a las de los colonizadores.

La rediscusión de la naturaleza y del local: elementos de la crítica antiutilitarista y poscolonial

Me gustaría señalar que la adopción, de parte de los pensadores utilitaristas, de criterios cuantitativos para definir la motivación básica de los humanos para la acción social revela un entendimiento limitado de la idea de naturaleza que se identifica como el opuesto a la racionalidad iluminista. Así, en la modernidad capitalista la naturaleza pasó a incluir una serie de elementos interpretados como oscuros e irracionales: el ambiente físico y cósmico, los animales, las culturas no europeas pero también el cuerpo, las emociones y los deseos. Hubo, nos explica Le Breton (1990), una operación de desvaloración de los sentidos de manera a hiperdimensionar las tecnologías visuales de control social que no integran la importancia de la experiencia y de los sentimientos a la representación objetivista de lo que entendemos por cuerpo (BRETON, 1999).

Esta visión fragmentaria de la naturaleza es utilitarista por considerar que el progreso humano depende de la capacidad que el hombre posee de maximizar el cálculo racional en el dominio de cierta naturaleza, definida equivocadamente como situada fuera del dominio de la cultura. Esta visión utilitarista busca maximizar la racionalidad cultural eurocéntrica y minimizar la presencia de la naturaleza irracional, o sea las luchas por visibilidad política de los grupos feministas, de los movimientos ecológicos, étnicos etc. Para el pensamiento utilitarista, la naturaleza no se define por sus dimensiones cósmicas, oníricas, pulsionales, emocionales, afectivas y políticas, sino por sus aspectos externos, morfológicos y funcionales. Esta observación es válida igualmente para la naturaleza humana que está definida por separaciones físicas cuyas distancias son calculadas por criterios morfológicos (el color de la piel), materiales (la cantidad de riquezas), étnicos, familiares, sexuales, religiosos y culturales (prestigio ofrecido por la familia, por la escuela, por los diplomas etc.). La naturaleza humana no está valorada por la fuerza del carácter, los talentos innatos, las sensibilidades singulares, las vocaciones por el amor, la compasión y por acoger al mundo como celebración comunitaria y abierta a la diferencia.

La definición de naturaleza iluminista se apoya en una operación de disociación entre naturaleza y cultura que es problemática como lo explican varios antropólogos que estudian las culturas de los lugares (ESCOBAR, 2005; STRATHERN, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Esta concepción despierta críticas importantes como la del antiiluminismo de Rousseau y sus discípulos en épocas pasadas, y la de los movimientos feministas, ecológicos y antiutilitaristas, en general, en el momento presente. Los utilitaristas se apoyan en un naturalismo iluminista que entiende que el desarrollo de la razón humana es el camino para la superación del dilema entre el bien y el mal. En esta dirección, el eurocentrismo y la cultura tecnológica occidental fueron valoradas como manifestaciones de la cultura humana superior y las culturas locales en áreas colonizadas fueron reducidas a expresiones tradicionales y antimodernas. El principal problema del naturalismo iluminista es que éste tiende a definir la cognición como una capacidad existente fuera de los contextos locales, lo que es falso como lo demostraron Maturana y Varela. Para estos autores, la cognición es siempre una experiencia que acontece en una escena histórica y que la teorización debe siempre considerar nuestra existencia, nuestro saber y nuestra praxis (MATURANA Y VARELA, 1987: 25).

De esta manera, el utilitarismo no trata de una filosofía equivocada sino fragmentada. O sea, éste no considera al ser humano en su integralidad sino a partir de una mirada que valora las superficies de la vida social y que desvalora los aspectos psicológicos, espirituales y dialógicos que existen necesariamente más allá de la estructura socio-funcional de la vida humana. Por valorar sólo una parte del ser integral (Wilber, 2007), esta filosofía moral contribuye para estructurar representaciones fragmentadas de las sociedades modernas. Estas representaciones partidas corresponden al suelo fértil donde prosperó esta figura psicológica típicamente moderna que es el individuo egoísta e incapaz de desarrollar una comprensión compleja del ser vivo.

Así, la crítica antiutilitarista de los modelos colonizadores, incluso y sobretudo el neoliberalismo, debe pasar también por la desconstrucción de las nociones dicotómicas de cultura y naturaleza que el pensamiento colonizador moderno planteó, teniendo como escena de fondo la tradición biocartesiana de la ciencia. El éxito de esta crítica antiutilitaria depende, sin embargo, de dos puntos que deben ser considerados: uno de ellos tiene relación con la consideración de que la naturaleza no es algo exterior al ser humano, sino la fuente privilegiada para sentir el mundo de manera total como lo propone Merleau-Ponty (1999) en su *Fenomenología de la Percepción*. Desde este punto de vista, la

naturaleza es un modo de producción de la cultura, o sea, las diversas naturalezas son expresiones de las diversas maneras de cómo el ser humano busca construir culturalmente el mundo a partir de formas denominadas preexistentes que le permiten desde su contexto y tradición imaginar su mundo y proyectar sus racionalidades culturales. A este respecto Taylor recuerda la importancia de la crítica romántica antiiluminista rousseauiana como referencia, aunque ésta deba ser actualizada por la crítica política y moral contemporánea para contestar los nuevos rasgos culturales. Para el autor, el sujeto con profundidad es un sujeto con capacidad expresiva, esto es, con capacidad de autoarticular expresivamente la realidad desde su interioridad y de vivir sentimentalmente esta expresividad (TAYLOR, op. cit., 499-500).

En esta dirección, las culturas producen diferentes concepciones de la naturaleza, incluso la idea de humanidad, lo que depende directamente de la revaloración del *lugar*, como lo sugiere Escobar (2005). Desde este punto de vista, los seres humanos están arraigados a la naturaleza y el conocimiento local es una exigencia que se hace presente necesariamente mismo en los espacios desterritorializados (ESCOBAR, 2005: 143). El autor complementa que el *lugar* como la cultura local puede ser considerado el Otro de la globalización, de manera que una discusión del lugar debería ofrecer una perspectiva importante para repensar la globalización y la cuestión de las alternativas al capitalismo y la modernidad (ESCOBAR, op.cit: 150).

Finalmente, estas consideraciones relativas a la crítica y a la dicotomía entre cultura y naturaleza se reproducen a través de diversas dicotomías que en conjunto contribuirán para la colonización planetaria: entre hombre y mujer, entre europeos y no europeos, entre blancos y negros, entre objetividad y subjetividad, entre tradición y modernidad. Cada una de esas dicotomías fueron objeto de una evaluación moral de base jerárquica, reflejando el modo propio de la colonización planetaria. En este momento de la crisis global, ciertamente el trabajo de desconstrucción de la colonización debe pasar necesariamente por la crítica a tales dicotomías lo que implica esta aproximación necesaria entre la crítica poscolonial y la crítica antiutilitarista, la crítica desde el exterior y la crítica desde el interior del capitalismo occidental. De esta manera, creemos ser posible contestar el hiato de informaciones a que nos referimos al inicio de este texto, entre la evidencia de la crisis en evolución y la falta de matrices teóricas más complejas para generar interpretaciones más adecuadas de las amplias movilizaciones sociales, culturales y políticas que se desarrollan en los diversos contextos en Latinoamérica.

Paulo Henrique Martins : Profesor titular da Universidad Federal de Pernambuco (Brasil); Investigador del CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) de Brasil; Miembro de la directiva de ALAS y Vice-Presidente de la Asociación MAUSS (Movimiento AntiUtilitarista en las Ciencias Sociales), con sede en Francia.

Bibliografía :

- Bhabha, H. (2003) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG;
- Breton, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. São Paulo: Papirus;
- Caillé, A. (1989) *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*, Paris: Agalma/La Découverte;
- (1995) Présentation In *Revue du MAUSS semestrielle: Qu'est-ce que c'est que l'utilitarisme? Un énigme dans l'histoire des idées*, n.6, 2. semestre;
- (2005) *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques d'autres*, Paris: La Découverte/MAUSS
- Casanova, P.G. (2006) La comunicación em las ciências sociales y los conceptos profundos In P.G. Casanova y M.R. Rosenmann (Coordinadores) *La formación de conceptos en ciencias y humanidades*. Mexico: Siglo XXI;
- Dávila, F.R. (2003) Estado y movimientos étnicos em Ecuador In J. Seone (Compilador) *Movimientos sociales y conflicto em América Latina*. Buenos Aires: CLACSO;
- Durkheim, E. (1999) *Da divisão do trabalho social*, São Paulo: Martins Fontes;

- Escobar, A. (2005) O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In E. Lander (Organizador) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso;
- Goñi, M.G. (2003) *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Editora Vozes;
- Forero, E.S. y García, E.G. (2007) La resistencia pacífica del EZLN en tiempos de globalización In Telleschi, T. y Carero y Forero, E.A.S. (Coordinadores) *Espacio y tiempo en la globalización: Una visión de la transparencia en la información*. Universitá de Piza/ Comisión Estatal para el acceso a la información Pública del Estado de Sinaloa-Mexico;
- Laval, C. (2002) *L'ambition sociologique*, Paris: La Découverte/MAUSS;
- Martins, P.H. (2009) Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y democracia participativa en el cotidiano de América Latina In P.H. Martins e R. Medeiros (Editores) *América Latina e Brasil em perspectiva: debates do Pre-Alas do Recife*; Recife: Editora da UFPE;
- Maturana, H. y Varela, F. 1987: 25) *The tree of knowledge*, Boston: Shambala;
- Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes;
- Quijano, A. (2005) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina In E. Lander (Organizador) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso;
- Strathern, M. (2006) *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp;
- Taylor, C. (2005) *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Edições Loyola;
- Viveiros de Castro, E. (2002) *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cossac & Naify;
- Wilber, K. (2007) *Uma teoria de tudo*. São Paulo: Cultrix.

[1] Congreso PRE-ALAS: Pensamiento crítico y alternativo en el contexto de la globalización; 22 y 23 de abril de 2009, Toluca, Mexico;