Norte e Sul como Referências para uma Ciência Social global: Transdisciplinar, Antiutilitarista e Pós-Colonial

*Paulo Henrique Martins**

Resumo

O diálogo entre intelectuais do Sul Global e do Norte Global, hoje, é fundamental para uma crítica teórica geral do sistema de poder mundial. Esse diálogo precisa considerar três pontos: uma perspectiva transnacional – para além do eurocentrismo e das escolas nacionais e coloniais –, um discurso transdisciplinar – englobando as diversas disciplinas científicas nas áreas das ciências humanas e também dos estudos sobre a natureza –, e uma articulação estreita entre teoria e prática, entre saberes científicos e mobilizações coletivas, que resgate o papel das experiências na construção das ideias. No entanto, esse diálogo ainda permanece limitado por várias dificuldades que reproduzem mecanismos de colonialidade e de classificação dos saberes globais.

Palavras-chaves: ciência social global, anticolonialidade, novas epistemologias.

*Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris I e Professor Titular de Sociologia na UFPE. E-mail: paulohenriquemar@gmail.com

North and South as References for a Global Social Science: Transdisciplinary, Anti-Utilitarian and Postcolonial

Abstract

The dialogue between intellectuals from the Global South and the Global North today is central to a general theoretical critique of the world power system. This dialogue needs to consider three points: a trans-national perspective - beyond Eurocentrism and national and colonial thinking - a transdisciplinary discourse - encompassing the various scientific disciplines in the areas of the human sciences as well as studies on nature - and a close articulation between Theory and practice, between scientific knowledge and collective mobilizations, that will consider the role of experiences in the construction of ideas. However, this dialogue still remains limited by several difficulties that reproduce mechanisms of coloniality and classification of global knowledge.

Keywords: global social sciences, anticoloniality, new epistemologies.

Norte y Sur como Referencias para una Ciencia Social Global: TransDisciplinaria, Anti-Utilitaristas y Poscolonial

Resumen

El diálogo entre los intelectuales del Sur Global y del Norte Global, hoy en día, es fundamental para una crítica teórica general del sistema de poder mundial. Este diálogo debe tener en cuenta tres puntos: una perspectiva transnacional –más allá del eurocentrismo y de las escuelas nacionales y coloniales–, un discurso

transdisciplinario –que abarca las diversas disciplinas científicas en las humanidades y también estudios sobre la naturaleza–, y una estrecha coordinación entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento científico y las movilizaciones colectivas para rescatar el papel de la experiencia en la construcción de las ideas. Sin embargo, este diálogo permanece limitado por diversas dificultades que reproducen los mecanismos de la colonialidad y la clasificación del conocimiento global.

Palabras clave: ciencia social global, anticolonialidad, nuevas epistemologías.

Introdução: Desafios de uma ciência social antiutilitarista diante da complexidade dos contextos de produção de conhecimento

O diálogo entre intelectuais do Sul Global e do Norte Global ainda permanece limitado por várias dificuldades que reproduzem mecanismos de colonialidade e de classificação dos saberes globais. Uma é a herança do conhecimento eurocêntrico que insiste em considerar a experiência europeia como referência para pensar as ciências sociais em geral, não obstante o fato de que elas são, hoje, largamente “impensadas” (Wallerstein, 2006). Outra dificuldade é a hegemonia da língua inglesa que tende a valorizar a divulgação de autores que dominam esta língua e que, por sua vez, desvaloriza outros que não têm o inglês como idioma nativo (Ortiz, 2004), condicionando, como consequência, a difusão de saberes estratégicos altercêtricos.

Por outro lado, há uma dificuldade mais ampla a ser considerada e relacionada com a hegemonia das ideias utilitaristas e mercantilistas inseridas nas ciências sociais e na sociologia a nível global, aprofundando as outras dificuldades relacionadas ao eurocentrismo e ao domínio da língua inglesa. A nossa tese é que tal problema constitui, hoje, o maior desafio das ciências sociais, em geral, e da sociologia, em particular, limitando a emancipa-

ção de uma práxis teórica ampliada que articule as relações anticapitalistas e anti-imperialistas simultâneas no Norte Global e no Sul Global. Entretanto, a superação de tais dificuldades é necessária para que as relações intelectuais possam contribuir para liberar uma crítica transdisciplinar ampla, antiutilitarista e anticolonial, que gere um novo tipo de ativismo intelectual a níveis global, regional e local.

Para organizar nossa discussão é importante colocar a seguinte pergunta: há, na atualidade, algumas proposições básicas que articulem sociólogos, antropólogos, geógrafos, historiadores, economistas, cientistas políticos e outros na defesa de uma ciência social e humana unificada, e que ponham limites à fragmentação disciplinar? Esta pergunta é importante, pois sinaliza o desafio de produção de saberes complexos e adequados para explicar as mutações dos sistemas sociais nacionais e globais.

Aqui, temos que reconhecer os aportes críticos antiutilitaristas ao denunciar a presença de uma corrente de pensamento que ambiciona constituir a base de uma ciência social geral, a saber, o “modelo econômico”, inspirado no pensamento utilitarista e mercantilista. Num recente congresso na França, em 2015, sobre “os fundamentos não utilitaristas da ciência social”, os críticos asseveram que a ciência econômica não se preocupa em dialogar com as ciências sociais irmãs em busca de seu prestígio, preferindo concentrar-se taticamente em duas variáveis que lhe assegure espaços importantes de hegemonia. Uma dessas variáveis é a teoria da “escolha racional”, que radicaliza o papel das ciências instrumentais, pretendendo constituir-se no fundamento do racionalismo científico; a outra variável é a axiomática do interesse, ou a filosofia utilitarista, propondo que todos os indivíduos são calculistas e egoístas (Caillé, Chanial, Dufoux e Vandenberghe, 2015). Para tais autores antiutilitaristas, a única possibilidade de superar a hegemonia do modelo econômico nas ciências sociais e humanas é adotar um conjunto de proposições que considere em profundidade os aspectos teóricos, epis-

temológicos e também éticos e políticos da realidade, a fim de desmascarar o rosto moralmente problemático do utilitarismo mercantil.

A crítica antiutilitarista sugere que a redução da racionalidade científica a equações matemáticas de soma e diminuição de bens e serviços, sem considerar a complexidade subjetiva e relacional da vida social – emoções, sentimentos, moral, estética e disposições cognitivas de cada ser humano –, constitui uma perigosa simplificação teórica (Caillé e Chanial, 2016). É problemático reduzir as motivações ao egoísmo e concluir que todo ser humano funciona por interesses individualistas sem considerar que também vivemos de dons, de ações desinteressadas, de amor gratuito, de obrigações mutuamente aceitáveis, de liberdade de viver e compartilhar, enfim, que só vivemos relacionalmente (Mauss, 1999; Caillé, 2000; Chanial, 2016).

Mas a crítica antiutilitarista na Europa é insuficiente para desconstruir a ideologia hegemônica na medida em que não associa claramente capitalismo e colonialidade (Quijano, 2003), o que é fundamental para se entender a complexidade do problema e a multidiversidade de ideias e experiências. A perspectiva de um entendimento mais amplo dos processos sociais que nos sugere a questão colonial é importante para se entender os méritos e os limites das contribuições dos clássicos e dos contemporâneos da sociologia moderna. O entendimento mais amplo da tradição sociológica deve contribuir para problematizar a perspectiva eurocêntrica que, de um modo ou de outro, influiu sobre os grandes teóricos contemporâneos. Mas para isso, é fundamental se entender que o universalismo científico pensado desde a experiência europeia é uma ilusão por não considerar a diversidade de experiências reais que fundam o conhecimento teórico e prático (Wallerstein, 2007). As contribuições de autores como P. Bourdieu, L. Boltanski, A. Touraine, N. Elias, J. Habermas, A. Giddens, Z. Bauman, E. Goffman, M. Castells, R. Sennett, entre outros, revelam um rigor lógico inegável, o que parece justificar

a pretensão universalista. Porém, quando consideramos que a arte do pensar está necessariamente vinculada e condicionada pela experiência de cada indivíduo na vida cotidiana, então é necessário relativizar a pretensão universalista. Por um lado, a teoria social moderna produziu um legado conceitual relevante para explicar a modernidade. Não há como negar a importância do marxismo para análise dos conflitos sociais, do weberianismo para a compreensão da ação social ou do durkheimianismo para a revelação das relações sociais como fato social. Os estudos sobre o simbolismo e as subjetividades, sobre as novas identidades e sobre as redes contribuíram, igualmente, para atualizar a compreensão dos movimentos sociais contemporâneos.

Por outro, esse legado da teoria social não pode ser generalizado como se fosse uma legislação universal aplicável em qualquer contexto. Ele tem que ser adaptado, reinterpretado e mesmo revisito quando pensados em outras realidades sociais e culturais. Sobretudo porque as ciências sociais no Norte foram pensadas a partir de um modo de existência do capitalismo fundado na relação capital x trabalho, sendo o marcador de classe social central na organização dos processos de formação da sociedade nacional e da democratização da vida social. Tal leitura da realidade influenciou decisivamente nas representações do sujeito social. Ao contrário, nas sociedades pós-coloniais tal marcador de classe é insuficiente sendo necessário incluir aqueles de raça, de etnicidade, de religiosidade, entre outros, na organização do campo interpretativo e da definição do sujeito social. Isso obriga a se pensar os temas da tradução cultural e linguística de ideias e experiências entre Norte e Sul, pois os modos de organização do que se entende por cidadania republicana são diferentes.

Assim, tais avanços permanecem limitados a uma leitura etnocêntrica da modernidade inspirada no processo europeu e norte-americano enquanto não se considerar que a desconexão entre capitalismo e colonialidade promove uma representação universal idealizada da teoria social moderna que favorece a

pretensão ao universalismo racionalista europeu (Wallerstein, 2007). Pensar o capitalismo sem a colonialidade é observar unilateralmente o problema e sua solução, considerando apenas o olhar de quem está no centro do sistema mundo. Pensar o capitalismo com a colonialidade significa diversificar o olhar crítico para contemplar a diversidade de situações particulares a partir das quais se vive o capitalismo colonial e sua contestação. Esse viés presente na tradição do pensamento ocidental é o que revela o eurocentrismo. Tal preocupação marca o desenvolvimento do pensamento crítico fora da Europa sendo exemplares os dilemas de C. Mariategui (2007), no Peru, ou então de Gilberto Freyre (1998), no Brasil.

A colonialidade reproduz o capitalismo segundo outras variáveis culturais e simbólicas que extrapolam o imaginário do trabalho produtivo dos países centrais. A dialética da relação capital x trabalho é atravessada em outros contextos sociais e culturais não europeus por outros tipos de marcadores, como aqueles de raça, gênero e religião, que interferem diretamente nas representações de mundo e nas lutas sociais. A forma política do republicanismo é contestada pelos modos de dominação oligárquica e pelas resistências de povos tradicionais.

A complexidade do fenômeno capitalismo x colonialidade nos convida a observar que o avanço da crítica antiutilitarista, que se faz dentro do capitalismo hegemônico, deve necessariamente associar-se a uma crítica pós-colonial, que se faz por fora, a partir da periferia do sistema hegemônico, para compreender a modernidade como um processo plural. Esse entendimento têm avançado nos últimos anos e deve ser seriamente considerado (Dussel, 1993; Eisenstadt, 2002; Arjomand e Reis, 2013), pois ele contribui para o resgate dos diversos sentidos, tempos e espaços de resistências contra o imperialismo colonial. Esse alargamento da perspectiva teórica sobre os processos sociais a partir de um entendimento das múltiplas modernidades é fundamental para esclarecer que a crítica geral deve incluir não

somente a experiência que fundamenta a perspectiva científica eurocêntrica, mas igualmente as diversas experiências geradas pela colonialidade e pelos choques culturais a nível mundial. A crítica moral dos antiutilitaristas europeus necessita ser ampliada pelas críticas anticoloniais. A questão não tem somente interesse geográfico, mas é fundamental para se entender a natureza dos conflitos étnicos, religiosos, ambientalistas, de gêneros e nacionalistas dentro da Europa, no presente momento.

É necessário recordar que a crença da superioridade axiológica da economia mercantil sobre as outras instâncias da vida social é um produto do eurocentrismo e da importância das ideias mercantilistas para justificar o imperialismo europeu, no primeiro momento, e o norte-americano, no segundo momento. Tal crença revela um projeto ideológico-político que contribui para valorizar a cultura eurocêntrica, o racionalismo universal europeu e o projeto colonial mercantilista e desvalorizar outras experiências culturais (Wallerstein, 2007). A vida cotidiana na sociedade globalizada continua estimulada menos pela solidariedade e pela amizade e mais pelas atuais formas do consumo e do cálculo utilitarista que estão sendo exacerbadas pelo neoliberalismo. Essa moral pragmática leva os agentes sociais a continuar maximizando seus papéis de cálculos e perdas mesmo que isto signifique desdemocratização e aumento das desigualdades sociais nas sociedades nacionais. A resistência da moral utilitarista e egoísta contra a presença de códigos de ação que favoreça normas coletivas e solidárias, a níveis nacional e transnacional, e a favor das instituições públicas explica a desorganização dos laços societários e comunitários e o aumento paralelo da desigualdade e da violência.

Tal reflexão introdutória nos convida a compreender o esforço coletivo legítimo das ciências sociais no Norte Global e no Sul Global contra a hegemonia do paradigma neoliberal que está contribuindo para avançar a desorganização das solidariedades coletivas. Mas há reações críticas importantes para deslocar a

hegemonia do raciocínio economicista nas ciências sociais, buscando liberar heterotopias sociais sustentáveis a nível social, cultural e ambiental (Martins, 2012; Prada, 2014). Essas críticas aprofundam a importância dos aspectos cognitivos, simbólicos e morais necessários à institucionalização da vida social e que já estavam presentes nos teóricos clássicos como Marx, Weber e Durkheim, entre outros. Essa constatação nos leva necessariamente a repensar o papel das ciências sociais e da sociologia na sociedade global. Temos que entender que a economia mercantil é, sobretudo, uma cultura de poder que limita as perspectivas de sobrevivência e recriação de outros paradigmas, que deveriam valorizar a convivialidade e a solidariedade (Caillé, Humbert, Latouche, Viveret, 2011; Farah e Gil, 2012; Huanacuni, 2013; Unceta, Acosta e Martinez, 2014)¹.

Apesar disso, para o avanço de nossa reflexão é importante saber porque tais críticas teóricas antirreducionistas não estão conseguindo deslocar o pensamento econômico hegemônico e limitar sua influência na vida cotidiana e nas instituições sociais. Se o ser humano se move pela imaginação criativa que inventa a “instituição imaginária da sociedade”, como nos esclarece C. Castoriadis (1975), por que a crítica cognitiva e moral à tirania do

1Prestigiosos economistas como J. Stiglitz (2012), Amartia Sen (2010) e, recentemente, Piketty (2015) denunciam os fundamentos cognitivos do capitalismo e as contradições lógicas dos modelos de desenvolvimento. Na Alemanha, importantes sociólogos já avançam, há alguns anos, na crítica ao entendimento simplificado dos sistemas sociais, políticos e culturais. Para N. Luhmann (1989) a sociedade é um sistema comunicativo e autopoietico mais amplo que o subsistema econômico. J. Habermas (2003) ressaltou a colonização do mundo da vida pelos sistemas econômico e político; A. Honneth (2009a e 2009b) aponta o reconhecimento como uma condição moral que fundamenta a própria existência da economia e dos conflitos entre capital e trabalho. Ao lado do pensamento francês é necessário recordar a importância da crítica antiutilitarista ao reducionismo econômico presente desde a fundação da física social por A. Comte; e tal crítica é reproduzida pela escola sociológica francesa, desde Durkheim e Mauss até os sociólogos contemporâneos. A tese de um novo modelo societário fundada no dom e na convivialidade que substitua a violência destrutiva do mercado se explica desde esta reação da sociologia à ideologia mercantilista (Caillé, Humbert, Latouche e Viveret, 2011; Manifesto convivialista, 2013).

capitalismo de mercado desenvolvida pelos europeus não consegue liberar outros imaginários sociais mais apropriados para um “Bem Viver” (*Buen Vivir*) coletivo e individual, ou seja, para uma experiência de convivialidade que libere modos solidários de vida?

Duas respostas imediatas emergem: uma primeira, que nos parece mais frágil, a saber, que os indivíduos em sua vida cotidiana são inspirados por um utilitarismo prático, por uma luta pela sobrevivência material e que assim sempre será. Ainda que reconheçamos que tal situação existencial seja verdadeira, ela não explica, no entanto, as inovações culturais e históricas que têm levado o ser humano a criar instituições sociais coletivas e antiutilitaristas, sobretudo democráticas, que só existem quando a sociedade impõe regras e valores supraindividuais. Outra resposta, mais sólida, e que desenvolveremos neste texto, é propor que há uma discrepância entre o saber científico acadêmico moderno e o saber prático, a qual se reproduz pela colonialidade das instituições e da vida cotidiana, tanto nos países originariamente colonizadores como nos países colonizados. Nessa hipótese que defendemos, a superação do déficit entre os dois planos de saberes só pode ocorrer por uma crítica sistemática à relação entre capitalismo e colonialidade, de modo tal que seja possível liberar o pluralismo científico e epistemológico dos saberes e experiências violentados pela “ocidentalização do mundo” (Latouche, 1989; Gabbert, 2014).

Parece-nos, então, que a crítica radical ao utilitarismo – em suas versões filosófica, científica, econômica ou prática (Caillé, 1989) –, a fim de liberar outros paradigmas explicativos desta realidade complexa produzida nos rastros do capitalismo e da colonialidade em escala global, exige uma dupla articulação de saberes: entre os saberes científicos e vivenciais, por um lado, e entre os saberes do Norte e do Sul Global, por outro. É necessário liberar outros lugares de produção dos saberes e experiências sobre a modernidade ou as modernidades (Dussel, 1993; Einsensta-

dt, 2002; Arjomand e Reis, 2013), com o intuito de entender a complexidade da lógica capitalista e colonial. Para avançarmos nesta reflexão, precisamos esclarecer as contribuições teóricas a partir do Norte e do Sul, a fim de compreender o enredamento da crítica global contemporânea ao capitalismo colonial e a sua versão neoliberal.

Pensando os avanços da teoria crítica a partir do Norte

A discussão antiutilitarista do modelo econômico hegemônico expressa uma parte importante da crítica teórica no Norte e na França. Por certo, grande parte do esforço da sociologia ao longo dos séculos XIX e XX foi o de organizar um programa antiutilitarista contra a simplificação do *homo economicus*, isto ao menos desde A. Comte com sua trilogia do “Amor, Ordem e Progresso”. No entanto, esclarece A. Caillé, a sociologia não tem conseguido transformar suas posições antimerkantistas em um novo padrão explicativo. Pelo contrário, a própria sociologia de forma progressiva passou a constituir a base de uma “forma de utilitarismo coletivo ou coletivizado” (Caillé, 1989, p. 31-2). Tal contexto foi agravado desde os anos 80 com os avanços do neoliberalismo, reduzindo os espaços de influência dos cientistas sociais e dos sociólogos na formação da opinião pública especializada e na inspiração de uma vida cotidiana mais solidária.

Esse é um contexto dramático no qual a teoria crítica busca com dificuldades aprofundar a relação entre ciência e moral, e, mais especificamente, entre ciência econômica e moral, para deslocar o pensamento hegemônico seguindo o que foi buscado antes por autores como M. Mauss (1999), K. Polanyi (2000) e A. Hirschman (1984). Sem dúvida, a crítica moral do capitalismo é um passo fundamental para a liberação de outras modalidades de contratos da vida coletiva. Ao longo do século XX, a crítica teórica europeia revisou o tema da racionalização do mundo (desde a tradição eurocêntrica) pela valorização das dimensões

estética e cultural. Nesse sentido, foram fundamentais as contribuições dos clássicos da Escola de Frankfurt (Matos, 1996) e da escola sociológica Francesa herdeira de Durkheim (1950) e Mauss (1999); assim como as novas contribuições antiutilitaristas (Caillé, 2009). A crítica da moral tem avançado em autores como o canadense C. Taylor (1989) e o alemão A. Honneth (2009b) que vêm introduzindo o tema do reconhecimento para desmistificar o pragmatismo da racionalidade instrumental. É necessário recordar igualmente os norte-americanos como M. Walzer (2003) e M. Sandel (2013) que têm ressaltado o caráter pluralista da justiça.

A análise moral presente na crítica antiutilitarista busca demonstrar que a motivação da ganância pessoal – a do egoísmo e do egocentrismo –, não é uma condição essencial da natureza humana e, sim, um fundamento de valor e conduta que se baseia no mercantilismo e na filosofia utilitarista inglesa de A. Smith, J. Bentham e J.S. Mill (Mauss, 1995; Caillé, 2005). Contra a visão reducionista da natureza e das motivações humanas ao utilitarismo, os diversos antiutilitaristas sugerem o pluralismo de racionalidades na vida, na economia, na política e no direito. Ao menos na esfera acadêmica é possível dizer que a radicalização da crítica teórica ao fundamentalismo econômico do capitalismo no Norte tem contribuído para estimular – através da ênfase nas contradições morais e cognitivas do capitalismo – as abordagens inter e transdisciplinares englobando diversos campos científicos.

Antes o debate sobre interdisciplinariedade não ambicionava intervenções dos intelectuais sobre a realidade. Isso era bem evidente quando do domínio das teses estruturalistas que não valorizavam seriamente as práticas ordinárias da vida cotidiana. No entanto, com o declive do estruturalismo a partir dos anos 70, aconteceram avanços efetivos na diversificação dos campos teóricos e na busca por uma práxis intelectual articulada aos temas do cotidiano (Dosse, 1997). Por consequência, com a radicalização da crítica teórica, nesse contexto de desorganização

dos paradigmas científicos tradicionais que defendiam a neutralidade científica, tem emergido progressivamente no Norte uma demanda pela articulação, por meio dos códigos cognitivos, morais e estéticos, entre o conhecimento científico e o saber prático da vida cotidiana. Assim, a organização da práxis teórica, nesse contexto de desorganização da modernidade europeia, aparece como ponto decisivo para liberar novas energias sociais e novas heterotopias.

A transdisciplinariedade favorece um giro epistemológico importante que deve ser considerado para a organização de uma crítica teórica mais ampla. Ela revela uma profusa aliança entre disciplinas científicas diversas contra a dominação do modelo econômico e mercantil e a favor de novas possibilidades da teoria social, sobretudo na França, Alemanha e Inglaterra, os mais conhecidos dentro do sistema científico europeu. No entanto, o pensamento crítico demonstra limites para servir como referência conceitual e normativa para os movimentos sociais como houve nos anos 60, por exemplo, de modo a radicalizar as lutas em torno de transformações paradigmáticas². A crítica europeia tem dificuldades de superar o eurocentrismo para explicar as transformações complexas da sociedade global e que interferem na própria modernidade europeia e sua ambição racionalizadora. Os fenômenos recentes das guerras, dos refugiados, da violência e da pobreza anulam grande parte da dimensão normativa e racional da crítica teórica moderna. O problema, como já se disse, é saber como traduzir tal reflexão em ações práticas e numa transformação epistemológica que considere a pluralidade de experiências e saberes fora da Europa.

2 Desafortunadamente, a crise na Europa e a complicada estratégia de formação de uma comunidade continental fundada apenas na união monetária dos países membros têm efeitos aleatórios sobre os rumos democráticos nos países desta região. O eurocentrismo impede o entendimento de que o universalismo racionalista não tem mais efetividade prática e que há uma relação prática entre o anticolonialismo e as novas tendências dos movimentos nacionalistas de direita que são reforçados pela crise na Europa.

Os efeitos do capitalismo global sobre as sociedades nacionais, independentemente de se falar de centro ou de periferia, são um convite para um diálogo mais abrangente que inclua outros centros produtores de conhecimento no debate sobre a crise atual do capitalismo de modo a realçar modos de exploração que não se limitam ao tradicional marco da relação capital x trabalho. Seguramente, uma crítica teórica transdisciplinar e transnacional deveria ser a inspiração de uma agenda ampla para renovar a crítica social nas fronteiras do Norte e do Sul.

Pensando os avanços da teoria crítica a partir do Sul

O trabalho intelectual nas sociedades pós-coloniais tem um duplo confronto teórico: além do enfrentar o problema moral da exploração do capitalismo sobre o trabalho humano, seguindo as pistas sugeridas pelos intelectuais do Norte como foi explanado anteriormente, tem que enfrentar igualmente o problema da colonialidade, que impõe hierarquias de reconhecimento fundadas em categorias de raça, gênero, sexo e religião sem considerar seriamente os contextos locais de produção de conhecimentos. Para nós, os “cidadãos do Sul”, as vicissitudes dessa crítica teórica são complexas na medida em que estamos diante de dois desafios: um, integrar os avanços do pensamento do Norte, que nos ajudam a desenvolver a crítica moral, estética e cognitiva da modernidade ocidental, seguido caminho aberto pela Escola de Frankfurt; outro, desenvolver um pensamento do Sul que nos leve a entender como a colonialidade tem influência sobre as mentalidades, crenças, tradições, rituais e poder, em contextos de violência sistêmica colonial e de desvalorização de saberes e experiências, o que justifica a reação anticolonial.

Ou seja, os desafios de construção da crítica intelectual transdisciplinar nas sociedades pós-coloniais, nos convidam a considerar outros fatores além da crítica ao sistema mercantil que tem sido objeto dos críticos no Norte. A colonialidade é um enig-

ma linguístico que necessita de uma ampla reflexão a partir de “dentro” e a partir de “fora” para ser destruída e para liberar novas práxis coletivas e individuais. A realidade pós-colonial transforma os significados que foram pensados a partir dos contextos europeus e isto obriga os críticos do Sul a criarem zonas de tradução como um “terceiro espaço”, onde se confrontam os sujeitos da diferença cultural (Bhabha, 1994, 2010). Tais zonas expõem um problema gerado na sociedade global: não tanto a oposição entre Estado e sociedade civil, que revela os limites do liberalismo, mas aquela entre capital e comunidade, que abre o entendimento da vida social à complexidade cultural (Bhabha, 1994). As colonialidades constituem um esforço de eliminar a pluralidade de interesses étnicos, religiosos e identitários que, todavia, emergem na atualidade nos movimentos anticoloniais. A anticolonialidade expõe os limites da ideia de não-Estado para explicar a violência, a dinâmica das redes sociais e as novas institucionalidades visto que a ideia de sociedade nacional republicana formada por cidadãos politicamente equivalentes sempre foi um problema nestas sociedades herdeiras da colonização.

Um bom exemplo para ilustrar tais deslocamentos dos discursos e das práxis são os problemas de reprodução do Estado nacional no contexto de colonialidade. Sabemos que o pensamento moderno incorporou a ideia de nacionalismo ao de racionalidade burocrática para fundar novas instituições de poder mais adequadas ao desenvolvimento capitalista e colonial. Por sua vez, as ciências sociais têm naturalizado a ideia de Estado nacional como um avanço inevitável da modernidade e da democracia quase naturalizando a categoria jurídica de cidadania. Ao assim proceder na organização dos fundamentos da ação social, desconsideram o fato que nas sociedades pós-coloniais as estruturas estatais são dispositivos de poder e de dominação que justificam a reprodução do capitalismo tanto pelo regime histórico do capital x trabalho como por outros modos de exploração que se assentam no racismo a fim de justificar o sistema colonial (Quijano, 2003). A ideia de Estado-nação tem contribuído para

limitar ideologicamente os conflitos sociais às relações entre capital e trabalho sem considerar a complexidade das motivações raciais, étnicas, religiosas e de gênero que influem sobre a formação da “comunidade imaginada” (Anderson, 2008). As experiências das sociedades nacionais pós-coloniais demonstram os limites do Estado como modelo de controle político e social das populações na medida em que suas intervenções apenas aumentam a desigualdade e a injustiça social sem conseguir estabilizar a perspectiva de uma cidadania igualitária.

As experiências de nossas democracias, ao menos na América Latina, revelam o caráter conservador dos sistemas de poder e dominação e seus limites para organizar sistemas sociais mais justos e igualitários. O caso latino-americano demonstra que as elites rompem com todas as perspectivas de “comunidades nacionais imaginadas” sempre que as mobilizações coletivas contestam os mecanismos autoritários de regulação da vida econômica, política e social. Tais contextos coloniais valorizam um projeto monocultural de sociedade que se afirma sobre a desconsideração da diversidade étnica e cultural. Assim, a ideia de nação como pluralismo cultural e como ecologia social (Santos, 2008) é vista sempre como ameaça ao sistema colonial na medida em que contesta o discurso oligárquico. Há, logo, uma contradição entre o discurso colonial do poder, que se mira sobre os interesses das minorias brancas, e a complexidade e diversidade cultural das comunidades presentes nos territórios da colonização.

Por isso, a luta anticolonial tem necessariamente que considerar o multiculturalismo étnico que atravessa nossa existência pós-colonial e que se abre a narrativas múltiplas que não se limitam à narrativa da nação uniforme, como fundamento para superar o problema colonial e fundar os princípios da democracia. O estado plurinacional da Bolívia, por exemplo, é uma boa resposta a essa construção imaginária colonial da nação homogênea promovida classicamente pelo nacionalismo europeu (Exeni, 2015). Existem outros exemplos que podem ser destacados, como o dos

zapatistas no México (Lang, 2015) ou dos povos na Colômbia (Houghton, 2015), que refletem as particularidades culturais, sociais e psicológicas das lutas em sociedades marcadas historicamente pela escravidão, pelos massacres das populações originárias e pela destruição ambiental. Tais movimentos de resistências buscam organizar suas identidades a partir do reconhecimento do pluralismo cultural e histórico, escapando da visão ocidentalista do trabalho produtivo seriado e repensando o trabalho como interação com a vida, com o sonho e com a natureza e não como mera obrigação contratual.

O contexto como dispositivo de significados práticos e científicos plurais aparece assim como uma categoria fundamental para a construção imaginária do mundo. Esse olhar contraria a ciência moderna europeia que não valoriza com seriedade a diversidade dos contextos sociais e culturais a partir de onde surge a práxis como condição de validação da verdade científica³. De fato, tal discurso cientificista não soluciona o problema fundamental do sentido da práxis que está relacionado com a possibilidade do ser humano de teorizar e construir saberes através da experiência e aprendizagem (Fals Borda, 1978, 1987; Freire, 2000). A negação da experiência direta do conhecimento leva a uma perigosa dissociação entre a práxis tecnológica e a práxis cotidiana, como explica H. Gadamer. Para ele, essa prática teórica moderna, este “dom de teorizar”, tem facilitado ao ser humano a manter a distância dos objetos diretos de desejo e justificar um comportamento objetivo que é desenvolvido pela produção de instrumentos e pela linguagem (Gadamer, 2006, p. 23-4). No entanto,

3 O método científico ocidental prioriza uma lógica objetivista, seguindo uma tradição racionalista que tem raízes em autores como Descartes, Bacon e outros e que reduzem o campo empírico ao método de observação. A experiência científica se propõe a uma prática que independe da variedade da experiência acreditando que a verdade pode ser demonstrada racionalmente sem relação com as subjetividades e com as emoções estéticas. A racionalidade universalista eurocêntrica busca, assim, limitar a experiência ao que é controlável objetivamente, sem considerar a pretensão, moralmente problemática e questionável, da superioridade técnica sobre as tradições e práticas.

complementa o autor, só o reconhecimento dessa capacidade de criar e fazer pode solucionar a tensão entre o saber teórico e a aplicação prática, inclusive para pensar as possibilidades técnicas e seus usos normativos. Ou seja, a regra de validação da técnica deve ser o fazer e a criatividade e não o contrário. A nós, nos parece que esse comentário é bem apropriado para a reflexão decolonial que avança no Sul, neste momento.

O pensamento do Sul se impõe contra essa pretensão da ciência moderna de construir um saber racional universal que não depende do contexto de ação, inclusive da ação política de teorização. Os críticos acusam essa pretensão ao universalismo racional como uma expressão do eurocentrismo ocidental, isto é, eles esclarecem que esta pretensão revela não um paradigma global, mas um paradigma local que se globalizou (Mignolo, 2003, 2007) e que exauriu sua experiência de emancipação (Santos, 2000). A crítica pós-moderna e pós-colonial considera, portanto, que todo conhecimento é contextualizado e que a negação do contexto na produção da experiência científica só contribui para o desperdício da experiência vivida para valorizar um conhecimento regulado que ignora os aspectos libertadores da experiência social e contextual (Santos, 2000; Mignolo, 2003, 2008). A crítica intelectual e científica que se desenvolve a partir do Sul aprofunda a problematização da relação entre ciência, práxis e mudança social.

Por consequência, todo avanço dos pensamentos pós-colonial e decolonial do Sul sugere valorizar o papel da experiência contextual na produção de verdades, inclusive as científicas, o que contribui para atualizar tradições culturais sociais, estéticas e técnicas que haviam sido abandonadas ou reprimidas por não se adequarem ao método da validação científica moderna como já foi lembrado por B. Santos (2008). A crítica intelectual a partir do Sul considera, portanto, o valor do contexto na produção de saberes práticos, independentemente de referências ao Sul ou ao Norte. Essa discussão tem consequências não só epistemoló-

gicas como também políticas na medida em que o objetivismo científico e universalista, selecionando algumas experiências controláveis e marginalizando outras que não podem ser repetidas, vem favorecendo uma epistemologia colonial que reduz o “outro” a um objeto, a fim de impor a “razão” de uma classe social, de uma “raça” (Quijano, 2003). Assim, a trama não se limita a uma discussão metodológica na investigação da verdade, mas atinge um projeto de poder e dominação colonial que passa a ser rechaçado na medida em que seus usos técnicos indiscriminados geram efeitos destrutivos sobre a vida social, cultural e ambiental⁴.

No Norte, a articulação entre a economia de mercado e o sistema político foi beneficiada pelo contexto do colonialismo planetário, militar, econômico e científico, que assegurou a “universalização” de um paradigma cultural particular e eurocêntrico do mundo (Wallerstein, 2002, 2006, 2007; Cairo e Grosfoguel, 2010). A sociedade nacional imperial pôde constituir-se sobre ondas de riqueza trazidas das colônias (Brand e Wissen, 2013), e o pensamento científico permaneceu beneficiado por financiamentos públicos e privados, e pela disponibilidade de múltiplas informações geradas pelos conquistadores na expansão imperialista (Dussel, 1993; 2001; Mignolo, 2007; Grosfoguel, 2008; 2010). No Sul, ao contrário, o colonialismo tem contribuído para desorganizar os sistemas comunitários e os saberes tradicionais e gerar sociedades nacionais muito desiguais que não chegam a produzir, nem almejam uma cultura nacional unificadora. Desde as informações atuais, podemos propor que a luta pela contex-

4 A crise do eurocentrismo na atualidade não é somente política, administrativa e financeira como sugere uma abordagem superficial dos problemas de organização da comunidade europeia. A crise é sobretudo epistêmica, pois a ciência moderna eurocêntrica não é competente para gerar um saber científico “universal” que seja plural e variado e que ajude a solucionar os problemas sociais, econômicos, culturais e ambientais do modelo de desenvolvimento capitalista dentro do continente europeu. Nesse momento, a razão eurocêntrica serve para refundar a colonialidade dentro da Europa com a hegemonia da Alemanha e para facilitar a dominação do capital financeiro.

tualização de produção científica implica mudanças epistêmicas e epistemológicas importantes no que diz respeito ao entendimento sobre a natureza da ciência e sobre a relação entre a sociedade e a natureza. Tal contextualização revela não só a fragmentação cultural produzida pela colonialidade, mas também as condições de sua superação (Dussel, 2001; 2008).

Portanto, o pensamento do Sul é convidado a considerar agora, no contexto do sistema-mundo integrado, outros fatores que ajudam a liberar aspectos subjetivos e objetivos da realidade como, por exemplo, os direitos à diferença, à diversidade e à sustentabilidade ecológica e social (Gudynas, 2013). Isso significa que o pensamento transdisciplinar no Sul é convocado a observar as particularidades dos contextos pós-coloniais em que se definem as experiências coletivas e individuais. Entender como a colonialidade se atualiza por novos dispositivos de poder, como os meios massivos de comunicação, por exemplo, é fundamental para que os críticos do Sul possam auxiliar os movimentos sociais e culturais na produção de uma práxis teórica decolonial que legitime a liberação de novas e igualitárias heterotopias coletivas (Martins, 2012; 2014). Pluralismo científico é o termo mais adequado para mostrar o novo contexto da ciência. Isso não significa abandonar o método científico moderno, mas, sim, adequá-lo a uma realidade metodológica mais complexa que considera a realidade por suas dimensões objetivas e subjetivas, cognitivas, oníricas e afetivas, e que incorpora a dimensão relacional entre sujeito e objeto como condição técnica necessária a uma ciência plural.

Pensando particularmente nas ciências sociais, podemos afirmar que temos aqui uma práxis científica bidirecional: que valoriza os avanços das teorias do Norte com sua crítica moral e estética à ideologia de maximização de atividades econômicas, por um lado; e que considere igualmente as dinâmicas culturais, históricas, psicológicas e sociológicas próprias de conjuntos sociais atravessados pela colonialidade, por outro. Aqui a crítica

moral e estética não só se refere à desconstrução da ontologia do capitalismo, como também à desconstrução da colonialidade. Para nós, os desafios da organização de sociabilidades e individualidades reflexivas devem considerar as particularidades dos contextos de colonialidade marcados por intolerâncias étnicas, religiosas e de gênero, e desigualdades sociais profundas; pois tais marcas ameaçam seriamente as possibilidades de um pacto social e de cidadania amplo como o que gerou as democracias contemporâneas nas áreas dos colonizadores.

Desafios para um diálogo interdisciplinar atravessando as fronteiras do conhecimento entre Norte e Sul

As perspectivas de organização de um pensamento transdisciplinar, antiutilitarista e decolonial, nos espaços de produção de conhecimentos científicos fora dos centros hegemônicos europeus, como é o caso da América Latina, são importantes para a liberação de um pensamento mais complexo e transversal no mundo da ciência, da vida e entre ambos. Há a exigência de um diálogo entre Sul e Norte que valorize as particularidades contextuais de maneira equivalente e que desmascare o eurocentrismo como ideologia universalista para liberar outros saberes. A tarefa exige considerar o pluralismo geográfico e histórico e a emergência de diversos campos de produção de conhecimentos conectados em redes, porém diferenciados, que atravessam as sociedades nacionais e criam espaços transnacionais importantes, independentemente de falarmos de Sul ou de Norte.

A crítica decolonial não é somente geográfica, mas, sobretudo, cognitiva e moral, envolvendo todos os que estão comprometidos com a desconstrução da ideologia utilitarista hegemônica. A crítica decolonial também vem ocorrendo de modo significativo nos países do Norte devendo ser lembrado a importância do movimento feminista para desconstruir o patriarcalismo ou das mobilizações dos imigrantes. Nessa direção precisamos

reconhecer o valor da crítica contemporânea dos teóricos europeus ao racionalismo iluminista, pois a desconstrução do imperialismo necessita ser produzida também a partir de dentro do sistema hegemônico. As ideias de biopoder e biopolítica de M. Foucault (2008), por exemplo, são importantes para entender que a dominação se passa não só pelas ideias, mas também pelos corpos. Essa clarificação sobre a natureza do micropoder foi decisiva para o avanço da crítica decolonial e para o entendimento de como a raça emerge como dispositivo de controle das populações nos espaços coloniais (Chaterjee, 2004).

A teoria da complexidade é igualmente importante para a crítica decolonial quando demonstra que a ciência moderna se funda em um “paradigma da simplificação” (Morin, 1991), que é incapaz de esclarecer a complexidade dos sistemas sociais contemporâneos. Essas teorias ajudam a entender que o caos global é também produto da simplicidade conceitual da modernidade eurocêntrica que não consegue gerar um corpo conceitual normativo plural que seria fundamental para responder à complexidade da natureza humana e do ecossistema onde vivemos. A excessiva valorização dos interesses econômicos em detrimento das práticas de solidariedade coletiva, que observamos hoje pelo aumento da desigualdade, da pobreza e da violência em diversos continentes, inclusive o europeu, também revela a simplificação da ciência social eurocêntrica moderna.

A crítica europeia também é decisiva para explicar o caos sistemático e moral provocado pelos dispositivos hipnóticos do consumo e do mundo virtual (Baudrillard, 2001), os quais reforçam os dispositivos de colonialidade no plano global. A redução da cidadania ao consumo material leva a uma atualização da colonialidade por meio da naturalização da ganância, por meio da geração de modelos de produção e de consumo que desorganizam a vida comunitária e associativa, as políticas públicas bem como as instituições sociais responsáveis pela socialização coletiva, como a família e a escola.

A complexidade do debate científico no Sul deve considerar então o impacto das lutas anticoloniais e comprometidas com os desafios da decolonialidade dos saberes que se realizam tanto fora como dentro da Europa, a fim de liberar a práxis multicultural que passa pelo reconhecimento do “outro” (Dussel, 1993; Santos, 2008; Honneth, 2009b). Ou seja, o deslocamento das formas de percepção do mundo provocado pelas tensões entre colonialidade e anticolonialidade impõe, além da crítica moral e estética ao capitalismo como é concebida pelo pensamento do Norte, a crítica política e epistêmica do Sul. Assim, precisamos valorizar outros fundamentos filosóficos e epistemológicos que apontem para a articulação das ideias científicas com as práxis dos movimentos e mobilizações coletivas, inspirando a reorganização das instituições sociais básicas como a família, a escola, as ruas, o trabalho produtivo e os rituais que valorizam os laços coletivos. A construção de uma perspectiva transdisciplinar complexa nas sociedades pós-coloniais exige a desconstrução da colonialidade desde o mundo da vida até o campo da ciência e desde esta até o mundo da vida. Para isso, como dissemos, é necessária uma mudança na episteme científica clássica, a fim de liberar epistemologias plurais adequadas às experiências da ciência e do cotidiano, como vem sendo sugerido pelos autores pós-coloniais latino-americanos.

Os limites da categoria conceitual de cidadania republicana, que foi organizada desde a regulação jurídica e moral do trabalho industrial e da divisão liberal entre Estado e sociedade civil na modernidade europeia, é um bom exemplo. Essa categoria se revela insuficiente para responder à complexidade existencial, moral, estética e política dos povos multiculturais e multiétnicos, que não aceitam a violência gerada pela imposição de identidades monoétnicas. A realidade demonstra que as populações e indivíduos não se mobilizam somente para a inserção nas atividades industriais, mas também por uma variedade de formas sociais econômicas que não são organizadas pelo mercado como, por exemplo, as economias solidárias e comunitárias.

A situação caótica gerada pela colonialidade ao longo dos séculos sugere, portanto, a urgência de se repensar o biopoder humano a partir de outras categorias analíticas transdisciplinares e mais complexas que considerem o valor dos contextos variados. Noções como “local”, “memórias”, “natureza”, “emoções” e “sentimentos comunitários” são centrais para deslocar as perspectivas objetivistas tradicionais referentes ao significado das noções de “indivíduo”, “classes”, “trabalho disciplinar”, “cidadania republicana” e outras. A variedade de situações favorece a busca por utopias como destaca o intelectual aymara R. Bautista ao falar sobre a utopia do *Bien Vivir* (bom viver), na Bolívia. Bautista sugere: “recuperar um horizonte de sentido próprio não é retornar ao passado e sim recuperar nosso passado, dotar-lhe de pertencimento ao presente, a partir da potencialização do passado como memória atuante” (Bautista, 2013, p. 22).

Paralelamente, mudar o significado de Europa como centro simbólico de formação do mundo moderno para reconhecer a existência de múltiplos centros e modernidades (Dussel, 1993; 2001; Eisenstadt, 2002) é um caminho difícil, pois implica alterar as representações de reconhecimento mútuo entre colonizadores e colonizados. Implica na desconstrução do sistema hierárquico moral e cognitivo gerado pelo universalismo europeu. Assim, a desconstrução dessa hierarquia (in)moral obriga a todos a inventar novas zonas de fronteiras moralmente igualitárias e diferenciadas para facilitar a emergência de espaços de diálogo transcultural e transdisciplinar. É necessário repensar a divisão internacional do trabalho intelectual que, hoje, separa hierarquicamente a ciência dos colonizadores e as ciências dos colonizados.

Por consequência, os grandes temas da atualidade, como conflitos étnicos e religiosos, migrações, violência urbana, pobreza, desigualdade e corrupção, que ameaçam, inclusive, as democracias clássicas, não podem ser investigados a partir de um monossistema teórico de análise, racionalista e objetivista, que ne-

gligência as particularidades contextuais e históricas e as novas dinâmicas do mundo vivido. Temos de considerar as diversidades de experiências no que diz respeito às memórias, às utopias e às matrizes temporais e espaciais para liberar heterotopias (Martins, 2012), isto é, outros “mundos possíveis”. Para isso, a tarefa de desconstrução do eurocentrismo pela crítica decolonial é fundamental para romper os paradigmas e promover o pluralismo teórico no campo científico e nas zonas de produção do conhecimento transnacional.

As ideias decoloniais não são uma moda teórica passageira, mas o espelho da evidência empírica de que a Europa não é mais a fonte de iluminação filosófica e moral do mundo contemporâneo, o rosto da cultura universal (Wallerstein, 2002). Essa consciência é necessária para iniciar um verdadeiro diálogo pós-colonial nas fronteiras do campo científico e entre a ciência e o mundo da vida. Pois os europeus e norte-americanos, hoje, passam também a sofrer frequentemente os problemas gerados pela colonização planetária, e vivem dentro de seus próprios países os efeitos negativos do desemprego, das migrações, dos êxodos, do cambio ambiental e, enfim, da ausência de perspectivas futuras. Por consequência, fenômenos como a diáspora (Hall, 2011) estão obrigando os europeus a repensarem a colonialidade, pois as ondas de migrações e de refugiados de ex-colônias da Ásia e da África estão se tornando cada vez mais intensas.

Apesar disso, a mudança de mentalidades acadêmicas não se faz de imediato. Não é fácil para um intelectual herdeiro da tradição iluminista ter que renunciar ao racionalismo universalista para reconhecer a limitação histórica e ideológica desta tese, renunciar a pretensa superioridade da racionalidade instrumental da ciência europeia que proporciona prestígio e poder. Não é fácil reconhecer o valor de outras experiências e de outras culturas na produção das ciências sociais e da realidade da vida cosmopolita (Wallerstein, 2007; Mignolo, 2008), pois estas experiências deslocam o poder da ciência ocidental dentro da geopolí-

tica mundial. Tais deslocamentos questionam as perspectivas tradicionais relacionadas com a divisão hierárquica colonial e internacional do trabalho intelectual para integrar, na prática, o pluralismo intelectual e científico. No entanto, essa mudança de atitude é importante para que o Norte e o Sul possam organizar em conjunto um pensamento transdisciplinar antiutilitarista que integre o pluralismo gerado por culturas singulares e diferenciadas. Pluralismo necessário à organização da vida dos indivíduos e dos grupos sociais nas sociedades complexas da atualidade. Os desafios de um pensamento plural, aberto e transdisciplinar, que contemple a contextualização do saber, devem significar a desmistificação de uma ciência universal constituída a partir de uma única experiência cultural.

É um desafio central para nós, herdeiros da experiência colonial, a construção de um pensamento complexo que dialogue com a tradição científica europeia: recusando o simplismo teórico do modelo econômico e incluindo o valor teórico das diferenças históricas e culturais. Não se trata, pois, de buscar organizar um pensamento original complexo contra as tradições científicas modernas, mas de avançar no diálogo transdisciplinar como sugerimos neste texto. É necessário avançar em um debate plural que valorize o desenvolvimento conceitual da investigação científica e também a relação entre a produção da verdade e o relativismo cultural, entre a modernidade e a tradição, entre o colonial e o anticolonial; pois tais tradições são importantes para o avanço de um pensamento reflexivo sobre a vida e a ciência moderna e pós-moderna.

Necessitamos confrontar a violência epistêmica e histórica que a colonialidade gerou sobre as sociedades tradicionais e que se perpetua, ainda hoje, através dos conflitos étnicos, de gênero, de religião e pela desigualdade social brutal. Ou seja, a organização de um campo científico transdisciplinar na América Latina apresenta dois desafios: a organização de um pensamento da diferença, que se articule por dentro e por fora nas diferentes ma-

trizes espaciais e temporais, e a construção de um pensamento da práxis que articule as ideias reflexivas com a mudança social e cultural estimulada pelas utopias libertadoras.

Continuando a discussão proposta, vamos refletir sobre as recentes transformações simultâneas do pensamento crítico no Norte Global e no Sul Global. Esse passo é necessário para alcançar mais claramente os desafios da transdisciplinariedade para o avanço científico.

Intercâmbio de experiências entre o Norte Global e o Sul Global

Considerando o que foi apresentado até este momento, precisamos reconhecer a existência de dois eventos importantes que estão contribuindo para o deslocamento de perspectivas nas ciências sociais e humanas desde o final do século XX. Esses eventos são, um, o giro epistemológico da teoria crítica no Norte e, outro, a emancipação dos campos de conhecimento reflexivo no Sul que incorporam um pensamento plural, transdisciplinar, antiutilitarista e contextual, questionando as subjetividades dominantes, as matrizes de espaço e de tempo, o poder e a linguagem.

Os eventos do Norte:

No Norte, deve ser destacado o giro epistemológico ocorrido no pensamento europeu a partir dos anos 70, com os avanços da psicanálise, da fenomenologia, da linguística, da filosofia política, da filosofia moral, das economias das convenções e das regulações, entre outros. Esse giro deslocou a hegemonia do pensamento estruturalista (Dosse, 1997) que enfatizava muito a prática científica em detrimento do mundo cotidiano. Não obstante, o estruturalismo foi um passo decisivo para a passagem de uma perspectiva mecânica e positivista da vida para outra mais complexa, através da valorização dos estudos sobre o simbóli-

co que influenciaram o avanço do pensamento crítico europeu. O estruturalismo representou uma atualização do positivismo, através da valorização do papel do simbolismo na explicação do mundo, contribuindo para superar o marco simplificado e causalista da mecânica clássica.

Por sua vez, a crítica ao estruturalismo, na direção do que muitos chamam de maneira pouco precisa de pós-estruturalismo, revela o avanço da compreensão do mundo como linguagem geral que se inventa entre o mundo da vida e as ideias científicas através de vários pontos: o corpo, as palavras, a escrita, as emoções, os sonhos. Esse evento tem contribuído para a desmistificação da modernidade como processo histórico evolutivo e linear e para sua reconfiguração como um conjunto de discursos sobre temas diversos (sexualidade, religião, saúde, prisão, etc.), articulados para promover a verdade do poder de uma época precisa.

O deslocamento da ideia de sujeito que resulta da desconstrução da representação linear da história europeia contribuiu para renovar os movimentos sociais e culturais (Touraine, 1984; 1992) e também antigos marcos interpretativos como o marxismo e a psicanálise. Por outro lado, os avanços da linguística e da semiologia têm favorecido a emergência de teorias desconstrucionistas e construcionistas, atualizando as teses de clássicos como Piaget (1973) e de filósofos e sociólogos contemporâneos como Luhmann (1995), Foucault (2008), Deleuze e Guatarri (1992, 1995) e Derrida (1967). Na França, a contribuição da filosofia para as ciências sociais é formidável, inspirando novas teses sobre a relação entre simbolismo, discurso, subjetividade e poder social, que se encontram em autores como Bourdieu (2003), Castoriadis (1975), Serres (1991), Latour (1989), entre outros.

Na Alemanha é possível ilustrar três avanços: a ideia de modernidade como racionalidade comunicativa de Habermas (1984, 1987) é importante para superar a representação da racionalidade como instrumentalização; a ideia de socialização como

processo moral logrado por reconhecimento mútuo de Honneth (2009a e 2009b) é significativa para deslocar o discurso da economia causal como fundamento central da vida social; e a ideia de sistema como mecanismo poético e comunicativo de Luhmann (1995) favorece a compreensão da complexidade das redes virtuais contemporâneas.

A partir do lugar do Norte Global, é necessário sinalizar igualmente o avanço da crítica antiutilitarista na Europa, que se afirma desde os anos 80, contra a hegemonia da filosofia mercantilista inglesa que se baseia na ideia de que todo homem é calculista e egoísta, desvalorizando os fundamentos morais e afetivos coletivos do ser humano (Caillé, 1989; 2000). Contra essa filosofia utilitarista, a crítica intelectual, sobretudo na Europa continental, tem avançado em uma revisão importante dos estudos sobre linguagem, dramaticidade e experiência prática. A crítica antiutilitarista, que tem forte raiz em Comte e Durkheim, foi renovada pelo novo giro epistemológico centrado na linguagem e na esfera relacional. Ao lado de Godbout e Caillé (1992), entendemos que a ideia de contrato social não é o resultado da soma dos atos individualistas, como é sugerido pelo pensamento liberal, mas como decisão coletiva, que é consequência da obrigação do dom – de dar, de receber e de retribuir – entre grupos e indivíduos. O dom é a regra simbólica observada em todas as sociedades humanas (Mauss, 1999), na medida em que valoriza o relacional. Na modernidade, a particularidade do contrato social, esclarece os autores, está no fato de considerar, ao lado das pessoas morais, as pessoas individuais, os indivíduos anônimos, exercendo, assim, lugar estratégico na produção dos pactos sociais. Esse aspecto tem um papel central para entender o caráter das redes de solidariedade e as mobilizações coletivas.

Os avanços do Sul:

Outro fato que tem contribuído para o deslocamento de perspectivas nas ciências sociais e humanas é aquele da emergência

da crítica pós-colonial e decolonial fora da Europa, nas ex-colônias. Aqui, é importante destacar a crítica que se desenvolve por intelectuais de origem ameríndia e latino-americana, inspirados pelo giro epistemológico europeu que ocorre com a revisão do estruturalismo e do marxismo, com as influências da psicanálise, da fenomenologia, da hermenêutica, da teoria da linguagem e do antiutilitarismo na revisão das ideias do sujeito histórico, de poder, de saber e das exigências da prática coletiva.

A crítica teórica no Sul foi beneficiada por tais influências europeias desde os anos 80 do século XX (Radomsky, 2011). A desconstrução da modernidade como discurso histórico único revelou a colonialidade como projeto de poder marcado por uma violência aberta contra outras culturas e sociedades. Ou seja, o pensamento do Sul que se mantinha prisioneiro da perspectiva colonial do progresso histórico e da classificação racial dos colonizados (Quijano, 2003) foi questionado e deslocado pela crítica pós-moderna europeia. A crítica do Sul passou a incorporar, então, as metodologias desconstrucionistas numa tarefa de resgate das tradições reprimidas e na busca por uma explicação das particularidades contextuais. Dito pensamento passou também a integrar novas perspectivas relacionadas com a liberação coletiva a partir dos oprimidos, dos esquecidos, dos subalternos (Santos, 2000, 2008).

A desconstrução progressiva da modernidade europeia como discurso monolítico e evolutivo tem favorecido a liberação do pensamento decolonial, que se lançou na revelação da modernidade como discursos múltiplos (Eisenstadt, 2002). Tal evento tem contribuído para valorizar autores clássicos da crítica pós-colonial que viveram a partir da própria esfera europeia os processos de exclusão racial e nacional, como são os casos de F. Fanon (1965), A. Césaire (2006) e A. Memmi (1997). Os avanços mais recentes da crítica teórica global incluem as contribuições da psicanálise, da linguística, da antropologia, da psicologia e da filosofia política, e valoriza autores que são importantes para

conectar o sentimento pós-colonial não europeu com o desconstrucionismo crítico europeu, como são os casos de H. Bhabha (1994) e S. Hall (1998, 2011). Suas inserções nas universidades da Inglaterra têm contribuído para divulgar o pensamento crítico anticolonial recente, inspirado na dialética entre Sul Global e Norte Global.

A partir das transformações nos sistemas intelectuais não europeus, a crítica à relação orgânica entre capitalismo, imperialismo e colonialidade tem favorecido na Ásia a discussão dos temas da ideologia do ocidentalismo revelada pelas figuras do orientalismo (Said, 1999), da nacionalidade (Chakrabarty, Mukharji e Sartori, 2007; Chatterjee, 2008) e da democracia (Guha, 1983; Chatterjee, 2004; Kaviraj, 2010). A crítica pós-colonial na Índia impulsionou a emergência dos estudos subalternos (Spivak, 1995; Guha, 1997; Dirlik, 1998), que constituem uma importante contribuição para o avanço do giro epistemológico a partir de intelectuais não europeus, atualizando assim as teses de Foucault.

Na América Latina, por sua vez, a crítica pós-colonial está mais centrada na discussão do tema do desenvolvimento que do nacionalismo, ao contrário da Ásia (Martins, 2015). Aqui, é necessário diferenciar a crítica pós-colonial estruturalista da crítica pós-colonial desconstrucionista. Em sua etapa estruturalista, o pensamento pós-colonial tem suas raízes no pós-guerra e se relaciona com a revisão do tema do desenvolvimento periférico a partir de dois pontos: a politização da discussão econômica sobre a deterioração das trocas econômicas internacionais entre países “ricos” e “pobres”, por um lado, e a crítica ao imperialismo que modifica sua expressão política a partir da ascensão dos Estados Unidos no sistema global, por outro. O estruturalismo cepalino (Prebisch, 1949; Furtado, 1970, 1985) estimulou novas ondas teóricas posteriores. Vale lembrar as teorias da dependência que destacam o tema da política (Cardoso e Faletto, 1970; Santos, 1972; Marini, 1973), a tese da colonialidade inter-

na que contribui para revelar os dispositivos internos do poder colonial (Casanova, 2006), a conexão entre marxismo, religião e pobreza que foi ressaltada pelas teologias da libertação (Gutierrez, 1971; Dussel, 1972; Boff, 1989). Tais interpretações que se liberam nas fronteiras linguísticas do Norte e do Sul contribuem para ampliar a crítica pós-colonial, enriquecendo o entendimento de outros elementos não-econômicos – morais, políticos estéticos culturais e religiosos – na reinterpretação da relação entre poder e colonialidade.

Por sua vez, a crítica decolonial latino-americana (Castro-Gómez, 1996; Quijano, 2003, 2009; Lander, 2003; Dussel, 2008; Escobar, 2010) é mais recente, desde os anos 80, e reflete os giros epistemológicos ocorridos na Europa com a emergência de novas interpretações de linguagem para explicar os fluxos históricos e a biopolítica a partir do que se chamou pós-estruturalismo. Assim, a crítica decolonial na América Latina se refere simultaneamente ao giro epistemológico europeu e à crítica pós-colonial de base estruturalista e propriamente latino-americana. Na América Latina a revisão do pensamento crítico tem inspirado os movimentos sociais, ao mesmo tempo em que estes movimentos também intervêm sobre a produção das ideias científicas. É necessário recordar ainda os avanços dos latino-americanos sobre o campo das teorias sistêmicas: o que fez Maturana com a tese da autopoiese, influenciando inclusive o desenvolvimento das ideias de Luhmann. No Chile tem nascido uma importante escola de pensamento sistêmico que é referência para esse debate (Rodríguez e Arnold-Chatalifaud, 2007), oferecendo contribuição importante para a crítica da colonialidade (Martins, 2015).

Ao tempo em que críticas teóricas anticoloniais têm questionado os limites da modernidade ocidental como narrativa central na organização do mundo, houve impactos importantes na consciência coletiva expressa pelas mobilizações sociais: liberação de tradições antes reprimidas e inovações sociais e culturais criativas, envolvendo amplos setores sociais e comunitários. Ou

seja, sob a influência do giro epistemológico europeu contemporâneo, a crítica pós-colonial tem aberto uma nova frente de crítica teórica. Por um lado, continua questionando o tema das relações entre centro e periferia que inspira tradicionalmente as teorias anti-imperialistas e antidependentistas; por outro, busca desconstruir os dispositivos de colonialidade articulados pelo poder colonial contra as populações originárias como as indígenas para liberar discursos e experiências que antes haviam sido oprimidos e obliterados.

Estas reflexões gerais nos ajudam a compreender que a crítica teórica tem avançado a partir dos dois lados, do Norte Global e do Sul Global (Martins, 2012). Por isso, é importante articular as possibilidades e limites que os dois campos de conhecimento oferecem, de modo a favorecer uma perspectiva mais generosa sobre as perspectivas anticoloniais das ciências sociais globais no século XXI, por um lado, e dos desafios teóricos e metodológicos da investigação científica comprometida com um pensamento de transdisciplinariedade, que articule teoria e prática, por outro. Seguindo esses desafios, buscaremos fazer uma sistematização dos passos significativos dos estudos pós-coloniais latino-americanos e os estudos antiutilitaristas europeus. Não sem antes recordar que há um expressivo debate, não só na América Latina, como também na África e Ásia, e que urge por uma discussão comparada mais ampla.

O processo de desconstrução crítica da modernidade a partir do Norte e a partir do Sul

Os estudos pós-coloniais no Sul e os antiutilitaristas no Norte estão avançando dialogicamente no questionamento progressivo do eurocentrismo e do problemático universalismo europeu (Lander, 2003; Mignolo, 2007; Wallerstein, 2007), e em direção a um pensamento mais complexo que atravessa as perspectivas dos colonizadores ocidentais e dos colonizados pelo ocidenta-

lismo (Morin, 2011). A crítica simultânea ao capitalismo e à colonialidade favorece novas possibilidades de diálogos e de produção de conhecimento transdisciplinar entre o Norte e o Sul. A partir do Norte, a crítica problematiza os fundamentos conceituais cognitivos, morais e políticos que baseiam a ganância mercantilista; a partir do Sul, a crítica sinaliza a compreensão contextualizada dos fatores históricos, psicológicos e culturais que influem na experiência vital de indivíduos e coletividades, e que estão associadas à particularidade da relação entre capitalismo e colonialidade. Ainda que existam fortes influências mútuas entre os campos intelectuais, é necessário ressaltar os rumos particulares dos giros epistemológicos.

Se tomamos a crítica antiutilitarista europeia, observamos que ela busca desconstruir o racionalismo iluminista e o utilitarismo mercantilista a partir de três perspectivas:

Em primeiro lugar, “os estudos filosóficos”. Aqui, a fenomenologia desentranha a ideia de experiência e de mundo da vida; a hermenêutica, a ideia de diálogo; a semiologia, a ideia de símbolo e linguagem; e a psicanálise, a ideia de inconsciente e afeto.

Em segundo lugar, estão “os estudos sociais e culturais”. Aqui a sociologia alemã com Weber (1979) e Simmel (1999) desentranha a ideia de intersubjetividade e de ética. Acerca desse debate temos a importante contribuição de Piaget para a sistematização teórica dos processos cognitivos. Por sua vez, o pensamento francês destaca com Durkheim (1950) e Mauss (1999) o valor das crenças, rituais e conflitos simbólicos; e a antropologia inglesa de Radcliffe-Brown (1952) e Malinowski (1976) ofereceu uma grande contribuição para o avanço dos estudos sobre a alteridade cultural.

Em terceiro lugar, “a crítica antiutilitarista” que teve um desenvolvimento particular na França, em primeira instância, com Marcel Mauss (1999) e seus estudos sobre o dom. Mauss influenciou

tanto sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss (1958), sobre a fenomenologia de M. Merleau-Ponty (1945) e de C. Lefort (1978) e sobre a sociologia da transgressão de G. Bataille (1954). Aqui, esse campo transdisciplinar em emergência se apoia nos estudos filosóficos, sociais e culturais (Mauss, 1999; Caillé, 1989) para promover a desconstrução dos seguintes dogmas da filosofia mercantilista inglesa: a) que todo ser humano é essencialmente egoísta, calculista e envolvido nos seus próprios interesses individuais; b) que a esfera econômica e mercantil é mais importante historicamente que as demais, ou seja, a política, a cultura, a moral, a estética e as emoções; c) que a história europeia é uma narrativa universal e superior a outras histórias. Na Alemanha, encontramos ainda uma tradição filosófica humanista representada por autores como Kant e Hegel, contribuindo para uma elucidação sistemática sujeito humano, influenciando as sociologias de Marx e Weber, a Escola de Frankfurt e a sociologia alemã contemporânea.

Por sua vez, os estudos pós-coloniais do Sul buscam desconstruir a colonialidade a partir de três perspectivas:

A primeira perspectiva, “os estudos sociológicos, antropológicos e políticos”. Estes estudos elucidam que o avanço do capitalismo colonial não é só um empreendimento econômico, mas também militar e ideológico e que o domínio do mercado foi possível através de uma violência simbólica, cultural e religiosa ampliada sobre as culturas tradicionais da América Latina, o que vem sendo bem explanado por autores latino-americanos (Dussel, 1993; Wallerstein, 2002, 2006; Quijano, 2003; Mignolo, 2003; Grosfoguel, 2008).

Devemos ressaltar como segunda perspectiva, “os estudos históricos e filosóficos”. Estes estudos ressaltam que a história não segue uma evolução linear a partir dos gregos e dos romanos, tendo sido influenciada por outras tradições importantes sobretudo aquela árabe. Há uma diversidade de memórias e tradições

culturais não-europeias que interferem sobre a fundação da modernidade, o que sugere outras definições de modernidade: transmodernidade (Dussel, 1993, 2001, 2008), outra modernidade (Quijano, 2003 e 2009), globalcentrismo (Coronil, 2003), pluriversalismo (Grosfoguel, 2010).

Finalmente, “os estudos ecológicos e transdisciplinares”, como terceira perspectiva. Estes estudos reavaliam a epistemologia científica moderna de tradição cartesiana, com a incorporação de novas ideias que revalorizam os saberes coletivos, as tradições e memórias culturais e simbólicas violentadas pela colonialidade europeia. Articulam, assim, a passagem da crítica pós-colonial para a crítica decolonial e aprofundam as temáticas da decolonialidade do Saber, do Poder e do Ser, como vemos nas críticas de B. Santos (2000, 2008), de E. Dussel (2008), de A. Quijano (2003, 2009), de R. Grosfoguel (2008), de C. Walsh (2008) e de A. Escobar (2010a; 2010b).

Limites e convergências dos estudos no Sul e no Norte na constituição do pensamento plural e interdisciplinar

Para o avanço desta discussão temos de destacar os limites e convergências dos Estudos Antiutilitaristas (EAU) e Estudos Pós-coloniais (EPC). Com relação aos limites nos EAU, podemos recordar três:

Primeiramente, eles desdobram o dogma iluminista – racionalismo científico – impondo novas interpretações fundadas na crítica sistêmica, moral, afetiva e cognitiva, sem, todavia, conseguir desconstruir o dogma do universalismo eurocêntrico.

Em segundo lugar, questionam o cartesianismo, porém continuam prisioneiros da divisão mecânica do trabalho científico que separa as disciplinas, impedindo a emergência de uma epistemologia ampla da vida; por consequência, reforçam a separação

entre a teoria e a prática, entre o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecido/conhecedor.

Em terceiro lugar, não conseguem oferecer as pistas cognitivas para a reconstrução do pensamento europeu fora do eurocentrismo.

Por sua vez, os EPC também apresentam três limites:

Em primeiro lugar, têm dificuldade para desconstruir e reconstruir os sistemas acadêmicos e os currículos universitários latino-americanos que continuam inspirados no imaginário eurocêntrico. Dessa maneira, não conseguem avançar em uma crítica decolonial reconstrucionista mais efetiva, que libere uma relação política mais fluida entre academia, sociedade, comunidade e ruas.

Em segundo lugar, esses estudos têm dificuldade para articular laços com os sistemas de conhecimento não hegemônicos – comunitários e sociais –, a fim de reorganizar o mundo da vida a partir de novas epistemologias.

Em terceiro lugar, têm dificuldade de construir alianças mais amplas com a crítica pós-colonial, decolonial e antiutilitarista em outros continentes, inclusive na América Latina: alianças Sul-Sul e alianças Norte-Norte.

Com relação às convergências, consideramos a existência de quatro pontos interessantes que revelam as aproximações teóricas dos EAU e dos EPC:

Primeiro, buscam desmascarar a partir de dentro e a partir de fora a ideologia do universalismo racionalista e mercantilista europeu, que estão presentes em autores aqui relacionados como Polanyi (2000), Wallerstein (2002, 2006, 2007), Dussel (1993, 2000), Grosfoguel (2008, 2010), Latouche (1989), entre outros.

Segundo, buscam promover a compreensão da vida humana como uma totalidade social, como vemos em Mauss (1999), Goffman (1967), Habermas (2000), Bourdieu (2003), Taylor (1994) e Lévinas (1993), entre outros, a fim de avançar na crítica aos fundamentalismos teóricos economicistas, politicistas, culturalistas, moralistas e neoliberais.

Terceiro, procuram deslocar as perspectivas analíticas para liberar as múltiplas realidades culturais e sociais - críticas feministas, teorias dos novos movimentos sociais e étnicos, análise do discurso, pensamento pós-abissal de B. Santos (2008), pensamento da dobradiça deleuziano (Deleuze e Guattari, 1992, 1995) e a teoria da interculturalidade de C. Walsh (2008).

Quarto, optam por criticar, com apoio em técnicas de desconstrução e reconstrução conceitual, as categorias de mapeamento teórico e metodológico da realidade, como a arqueologia do saber (Foucault, 2004; 2007), o desconstrucionismo (Derrida, 1997) e a decolonialidade (Quijano, 2003; 2009).

Conclusão: desafios do diálogo científico para uma nova práxis, inspirando a ciência e o mundo da vida

Neste texto, buscamos explorar a importância de uma ciência social complexa, plural, antiutilitarista e transdisciplinar, que possa deslocar a hegemonia do modelo econômico utilitarista para valorizar igualmente os desenvolvimentos epistemológicos, teóricos e metodológicos simultâneos que vêm ocorrendo nas últimas décadas no Norte Global e no Sul Global, no contexto da decolonialidade e da anticolonialidade. Buscamos demonstrar, ainda, que embora esses desenvolvimentos paralelos se façam em forma simultânea, há diferenças importantes entre os dois lados, o que é explicado pelos impactos variados da colonialidade: a partir do centro do capitalismo e a partir de fora. No entanto, os elementos de uma ciência social global transdiscipli-

nar e plural, que inclua as ciências regionais e nacionais, só pode se expressar se considerarmos as complexidades epistêmicas, sistêmicas, conceituais e fenomenológicas que se manifestam desde a multiplicidade de centros de produção do conhecimento científico no Norte Global, no Sul Global e nas zonas de tradução que aparecem entre estes dois lados (Santos, 2008; Martins, 2012).

Finalmente, para que as críticas antiutilitaristas e pós-coloniais avancem em um projeto liberador e dialógico compartilhado, efetivo e transdisciplinar, é necessário considerar um conhecimento integral entre as fronteiras da ciência, da política, da ética e da estética, da teoria e da práxis. É necessário contemplar, por um lado, os discursos, coloniais e decoloniais que organizam o poder e o saber e, por outro, as dimensões práticas de formação do *ethos* social, que organizam as identidades individuais e coletivas. É necessário compreender que a teoria não deve limitar a análise da práxis. Ao contrário, é importante que a práxis (do observador e do observado) inspire a invenção teórica.

Seguramente, não há um plano único de análise da realidade. Ela pode ser analisada a partir de dentro, das práticas diretas dos indivíduos e grupos, e a partir de fora, das narrativas e esferas sistêmicas. O mais interessante é uma abordagem que contemple simultaneamente a práxis do objeto observado e do observador (Maturana, 2006), que não se aprisione numa tipificação das estruturas estáticas e que ajude na descrição das dinâmicas sociais, individuais e institucionais. Nessa direção, é decisivo valorizar as investigações que incluem a abordagem vital e complexa do sujeito (teorias de sistemas, ecologias de saberes, estética e ciências da moral, psicanálise), a experiência pessoal e coletiva (fenomenologia) e a participação dialógica (hermenêutica)

Tal posição, que observamos na aplicação dos estudos do dom (Mauss, 1999; Caillé, 2000), ajuda no avanço de uma trajetória central do trabalho intelectual, isto é, na decolonialidade do

sistema da vida. Através da observação do que circula entre as pessoas morais (individuais ou coletivas) e entre o homem e a natureza é possível perceber as dinâmicas de conflitos e alianças, sobretudo do simbolismo que contribui para a emergência de uma linguagem compartilhada da vida, do poder e do saber.

Como vimos, a América Latina constitui um campo muito especial para a análise do desenvolvimento de novas teorizações sobre a realidade, como demonstram as teorias pós-coloniais e decoloniais; tais teses estimulam novas metodologias investigativas como confirma a herança de Paulo Freire (2000), com sua pedagogia da libertação, ou de Orlando Fals Borda (1978, 1987), com seu método de investigação-ação participativa. Os avanços no campo da ciência penetram o mundo da vida como observamos, através de novas experiências institucionais de produção do conhecimento, a exemplo das universidades indígenas (Mato, 2002), os novos movimentos sociais e culturais (Escobar e Alvarez, 1992) e a revisão da tese sobre desenvolvimento para liberar aquelas do pós-desenvolvimento (Escobar, 2010a, 2010b).

A América Latina é um grande campo de produção teórica da decolonialidade. Mas essa herança se revela mais pelas práticas dos novos movimentos sociais e culturais – indígenas, ambientalistas, feministas, religiosos, entre outros –, que pelo impacto das teorias acadêmicas sobre tais movimentos. Ou seja, a divulgação no seio da sociedade civil e das comunidades organizadas desta tradição científica humanista representada pela crítica decolonial ainda está na sua infância, o que limita sua importância em termos teórico e metodológico para o desenvolvimento das ciências sociais globais. Aqui, seguramente, há um importante desafio a ser discutido por todos envolvidos.

Referências

- ANDERSON, B. (2008) **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras
- ARJOMAND, S. A. y Reis, E. (2013) **Worlds of difference**. London: Sage publications.
- BATAILLE, G. (1954) **L'Expérience intérieure**. Paris: Gallimard.
- BAUDRILLARD, J. (2001) **A ilusão vital**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira.
- BAUTISTA, R. (2013) El nuevo horizonte civilizatorio del "Vivir Bien" In FARAH, I. y TEJERINA, V. (Organizadores) **Vivir bien: Infancia, género y economía Entre la teoría y la práctica**
- BHABHA, H. K. (1994), **The Location of Culture**. London and New York: Routledge.
- _____ (2010) **Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- BOFF, L. (1989) **Desde el lugar del pobre**. Bogotá: 'Ediciones Paulinas.
- BOURDIEU, P. (2003) **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva.
- BRAND, U.; WISSEN, M. (2013) Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuidad de las relaciones sociedad-Naturaleza em el capitalismo In: **Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI**. Quito: Ediciones Abya Yala.
- CAILLÉ, A. (1989) **Critique de la raison utilitaire**: Paris: La Découverte.
- _____ (2000) **Anthropologie du don: le tiers paradigme**. Paris: Desclée de Brouwer.
- _____ (2005) **Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme**. Paris: La Découverte/MAUSS.
- _____ (2009) **Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale**. Paris: La Découverte.
- CAILLÉ, A.; GODBOUT, J. (1992) **L'esprit du don**. Paris: La Découverte.
- CAILLÉ A.; HUMBERT M.; LATOUCHE S., Viveret P. (2011), **De la convivialité: dialogue sur la société conviviale à venir**, La Découverte, Paris.
- CAILLÉ, A.; CHANIAL, P; DUFOIX, S; VANDENBERGHE, F. (2015). Apresentação. **Congreso Los Fundamentos Non-Utilitaristas de la Ciencia Social**. Centre Cultural International de Cerisy.

CAILLÉ, A. y Chanial, P. (2016). **Au commencement était la relation...Mais après?** In *Revue du MAUSS*, n.47.

CAIRO, H. e Grosfoguel, R. (2010). Ramón (Eds.) **Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa**. Madrid: IEPALA, 2010

Cardoso FH y Faletto E (1970). **Dependência e desenvolvimento na América Latina**. Rio: Zahar.

CASANOVA, P. G. (2006). "Colonialismo interno [una redefinición]" In ATILIO A. Boron, JAVIER Amadeo y GONZÁLEZ, Sabrina (compiladores). **La teoría marxista hoy, Problemas y perspectivas**, Buenos Aires: CLACSO.

CASTORIADIS, C. (1975). **L'institution imaginaire de la société**. Paris: Edition de Seuil.

CASTRO-GÓMEZ, S. (1996). **Crítica de la razón latinoamericana**. Barcelona: Puvill Libros.

_____. (2003). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro" In LANDER, E. (Compilador) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO.

CESAIRE, Aimé. (2006). **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal.

CHAKRABARTY, D.; MAJUMBAR, R. y SARTORI, A. (2007). **From the colonial to the postcolonial. India and Pakistan in transition**. Oxford: Oxford University Press.

CHANIAL, P. (2016). Le don comme paradigme des relations interhumaines. **Conferência no Seminário Internacional "Dádiva, cultura e sociedade"**, Rio de Janeiro, Fundação Casa Rui Barbosa, Instituto da América Latina da UFPE, Fundação Osvaldo Cruz.

CHATERJEE, P. (2004). **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EDUFBA.

_____. (2008). **La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

CORONIL F. (2003). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo In Lander, E. (Ed.) **La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

DELEUZE, J.; GUATTARI, F. (1992). **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. (1995). **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34.

DOSSE, F. (1997). **L'empire du sens. L'humanization des sciences humaines**. Paris: La Découverte.

DERRIDA, J. (1967). **L'écriture et la différence**. Paris: Seuil.

DIRLIK, A. (1998). **The postcolonial aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism**. Colorado: Westview Press.

DOSSE, F. (1997). *L'empire de sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte. Durkheim, E. (1950) **Leçons de sociologie**. Paris: PUF.

DUSSEL, E. (1972). **Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación Latinoamericana**, II, Buenos Aires: Latinoamérica Libros.

Dussel, E (1993). **1492: O encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade**. Vozes: Petrópolis.

_____. (2001). "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)" In: MIGNOLO, Walter (org.), **Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo**. Buenos Aires: Ediciones del signo. p. 57-70.

DUSSEL, E. (2008). **Twenty theses on politics**. Durham and London: Duke University.

EISENSTADT, S. N. (2002). **Multiple modernities**. New Brunswick and London: Transaction Publishers.

ESCOBAR, A.; ALVAREZ, S. (1992). **The making of social movements in Latin America**. Boulder/Oxford: Westview Press.

_____. (2010a). **Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes**. Bogotá: Envión Editores.

_____. (2010b). **Una minga para el desarrollo**. Lima: Universidad de San Marco.

EXENI, J. L. (2015). **Bolivia: Las autonomías indígenas frente al estado plurinacional In: ¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa** (Compilación: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo), Quito: Fundación Rosa de Luxemburg/Abya-Yala.

FANON, F. (1965). **Por la revolución africana**. México: Fondo de Cultura Económica. Farah I.; GIL M., 2012, Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia, In MARTINS P. H. et RODRIGUES C. (dir.), *Fronteiras abertas da América Latina*, Editora da UFPE, Recife.

FALS BORDA, O. (1987). "Es posible una sociología de la liberación" y "Por un conocimiento vivencial" In: **Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos**. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

_____. (1978) "Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad

para transformarla”. In Simposio Mundial de Cartagena, **Crítica y política em ciencias sociales**, Bogotá, Punta de Lanza-Universidad de Los Andes, Vol. I, pp. 209-29.

FOUCAULT, M. (2004). **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2007). **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense.

_____. (2008). **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes.

Freire, P. (2000). **Educação como prática da liberdade**. Rio: Paz e Terra; 2000. ISBN 978-85-219-0109-9.

FREYRE, Gilberto. (1998). **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Editora Record, cap. IV, 34ª edição.

Furtado C (1970). **Formação econômica do Brasil**, Rio de Janeiro: Lia Editor.

_____. (1985). **A fantasia organizada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GADAMER, H-G (2006). **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Vozes.

GABBERT, K. (2014). “Hay que dejar de crecer. Acerca del postcrecimiento” In **Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI**. Quito: Ediciones Abya Yala, 2013.

GODBOUT, J. y Caillé, A. (1992) **L'esprit du don**. Paris: La Découverte.

GOFFMAN, E. (1967). **Interaction ritual. Essays of face to face behavior**. New York: Pantheon Books.

GROSGOUEL, R (2008). “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, In **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, 115-47.

_____. (2010). Descolonizar los uni-versalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial In Cairo H and Grosfoguel R (Eds.) **Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América**. Madrid: IEPALA, pp. 147-170.

GUDYNAS, E. (2013). **Transiciones hacia un nuevo regionalismo autónomo In: Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI**. Quito: Ediciones Abya Yala, 2013.

GUHA, R. (1983). **Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India**, Oxford University Press, Delhi

_____. (1997). **A subaltern studies reader (1986-1995)**. Minnesota: Minnesota University; Gutiérrez, G. (1971). **Teología de la liberación. Perspectivas**. Salamanca: Ediciones Sígueme.

HABERMAS, J. (2000). **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1984). **The theory of communicative action. Vol 1. Reason and the rationalization of society**. Boston, Beacon Press.

_____. (1987). **The theory of communicative action. Vol 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason**. Boston, Beacon Press.

HALL, S. (1998) **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

_____. (2011). **Da diáspora**. Belo Horizonte: UFMG.

HIRSCHMAN, A. (1984). **L'économie comme science moral y politique**. Paris: Editions du Seuil.

HONNETH, A. (2009a). **Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica**. Buenos Aires: Katz Editores.

_____. (2009b). **Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editorial 34.

Houghton, J. (2015). Colombia: **El Congreso de los Pueblos. Construir poder popular In: ¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa** (Compilación: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo), Quito: Fundación Rosa de Luxemburg/Abya-Yala.

HUANACUNI F., (2013). Cosmovisión andina y Vivir Bien In Farah I. E Tejerina V. (Orgs.) **Vivir bien: infancia, género y economía. Entre la teoría y la práctica**. La Paz: UNICEF-CIDES/UMSA.

KAVIRAJ, S. (2010) **The imaginary institution of India. Politics and Ideas**. New York/Chichester: Columbia University Press.

UNCETA, K; ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E. (Compiladores) (2014) **Desarrollo, pos-trecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes**. Quito: Ediciones Abya-Yala.

LACLAU, E. (1996). **Deconstruction, Pragmatisme, Hegemony** In Mouffe (edited by Deconstruction and pragmatisme). London: Routledge.

LANDER, E. (2003). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO.

LANG, M. (2015). México: Desde abajo todo, desde arriba nada. La autonomía zapatista em Chiapas y la Otra Campaña In ¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social em América Latina y Europa (Compilación: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo), Quito: Fundación Rosa de Luxemburg/Abya-Yala.

- LATOUCHE, S. (1989). **L'occidentalization du monde** Paris: La Découverte
- Latour, B. (2009) *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.
- LEFORT, C. (1978). **Les Formes de l'histoire**. Paris: Gallimard.
- LEVINAS, E. (1993). **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958). **Anthropologie structurale**, Paris: Plon.
- LUHMANN, N. (1989). La moral social y su reflexión ética. In PALACIOS, Francisco; JARAUTA, Xavier. **Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas**. Barcelona: Anthropos, p. 47-58.
- _____. (1995). **Social systems**. Stanford : Stanford University Press.
- Malinowski, B. (1976). **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- Manifeste Convivialiste. Déclaration d'interdépendance (2013). Paris: Le Bord de l'Eau. Manifesto convivialista. **Declaração de interdependência** (2013). Vários autores. São Paulo: Annablume.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. (2007). **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007
- MARINI RM (1973). **Dialética da dependencia**. México: Ed. Era.
- MARTINS, P. H. (2012). **La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria**. Buenos Aires: CICCUS/ Estudios Sociológicos Editora.
- _____. (2014). Redes sociais: un nuevo paradigma en el horizonte sociológico In: F. Osorio (Org.) **Epistemología y ciencias sociales: ensayos latinoamericanos**. Santiago: LOM ediciones.
- _____. (2015). Sistema-mundo, globalizaciones y América Latina In: A. Bialakowsky, M. Arnold-Chatalifaud y P.H. Martins (compiladores) **El pensamiento latinoamericano: diálogos em ALAS**. Buenos Aires: Teseo/CLACSO/ALAS.
- MARTINS, P.; GUERRA, J. (2013). Durkheim, Mauss e a atualidade da escola sociológica francesa In **Sociologias**. Ano 15, n.34, set.-dez.; ISSN: 15174522
- MATO, D. (compilador) (2002). **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**. Caracas: CLACSO/FACES-UCV.
- MATOS, O. (1996). **Os Arcanos do Inteiramente Outro** - Escola de Frankfurt - Melancolia e Revolução. São Paulo: Brasiliense.
- MATURANA, H. (2006). **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: UFMG.

MATURANA, H. y Varela, F. (2003). **De máquinas y seres vivos**. Sexta edición. Santiago: Editorial Lumen.

MAUSS, M. (1999). **Sociologie et anthropologie**. Paris: PUF.

M.A.U.S.S. Revue du Mauss semestrielle (1995). **Qu'est-ce que l'utilitarisme? Une énigme dans l'histoire des idées**. N.6, second semestre.

MEMMI, A. (1977). **Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador**. 2. de. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PREBISCH R (1949). **El desarrollo económico en la América Latina y algunos de sus principales problemas**. México: Fondo de Cultura.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard.

MIGNOLO, W. (2003). "Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico" In: **Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. pp. 19-60. Madrid: Akal.

_____ (2007). **La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Editorial Gedisa.

_____ (2008). Desobediência epistémica: a opção descolonial e o significado de identidade em política In **Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, Língua e Identidade**, n.34, p. 287-324 Morin, E. (1991) *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF Éditeur.

MORIN, E. (2011). Para um pensamento do Sul. **Anais do Encontro Internacional para um Pensamento do Sul**. Rio de Janeiro: SESC. P.20-35.

ORTIZ, R. (2004). As ciências sociais e o inglês In *RBCS*, vol. 19, n.54, p.5-22Piaget, J. (1973) **Estudos Sociológicos**. Rio de Janeiro: Forense.

PIKETTY, T. (2015). **Le capital au XXI^e siècle**. Paris: SeuilPolanyi, K. (2000) **A grande transformação: as origens de nossa época**, 2. ed.. Rio de Janeiro: Campus Prada, R. (2014). Descolonización y transición. Quito. Ediciones Abya-Yala.

PREBISH, R. (1949). **El desarrollo económico en América Latina y algunos de sus principales problemas**. México: Fondo de Cultura.

QUIJANO, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina In E. Lander (de.), **La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. pp. 201-245. Caracas: CLACSO.

_____ (2009). Colonialidad del poder y subjectividad en América Latina In: Cátedra Latinoamericana Orlando Fals Borda. *Perspectiva del pensamiento social Latinoamericano*. Bogotá: UNAD.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1952). **Structure and function in primitive society, essays and addresses**. London: Cohen & West.

RADOMSKY, G. F. W. (2011). Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento. A crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas In: **RBCS** Vol. 26 n° 75

RODRÍGUEZ, D. y Arnold-Chatalifaud, M. (2007) **Sociedad y teoría de sistemas**. Santiago: Editorial Universitario.

SAID, E. (1990) **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS T (1972) **Dependencia y cambio social**. Santiago: CESO.

SANTOS, B.S. (2000). **A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez Editora.

_____(2008). **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª.edição. São Paulo: Cortez Editora.

SCRIBANO, A. (2011). Teorias sociales del Sur In **Estudios de Sociologia. Revista do programa de pós-graduação em Sociologia da UFPE**. Recife, v.16, p.25-43,jul/dez. 2011.

SEN, A. (2010). **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras.

SERRES, M. (1991). **Le tiers-Instruit**. Paris: Editions François Bourin.

SIMMEL, G. (1999). **Sociologie. Etude sur les formes de socialization**. Paris: PUF.

SPIVAK, G. (1995). Can the subaltern speak? In Ashcroft B, Griffiths G and Tiffin H (editors). **The postcolonial studies reader**. New York: Routledge, pp. 28-37.

STIGLITZ, J. E. (2012). *The price of inequality*, Nova Iorque, W.W. Norton & Company, 2012. Taylor, C. (1994) **Sources of the self. The making of Modern Identity**. Harvard: Harvard University Press.

TAYLOR, C. (1994). **As fontes do self. A construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola.

TAVARES DOS SANTOS, J.V. (2005). “Contribuições da Sociologia na América Latina à imaginação sociológica: análise, crítica e compromisso social” In: **Sociologias**. Ano 7, 2014, pp. 178-243

TOURAINE, A. (1984). **Le retour de l'acteur**. Paris: Fayard.

_____ (1992). **Critique de la modernité**. Paris: Fayard.

VILLASANTE, T.; CANALES, M.; DUARTE, K. y outros. (2012). **Construyendo democracias y metodologías participativas desde el Sur**. Santiago: LOM Ediciones.

WALLERSTEIN, I. (2002). **O fim do mundo como o concebemos**. Ciência Social para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Revan.

_____ (2006). **Impensar a ciência social: os limites dos paradigmas do século XIX**. São Paulo: Ideias e Letras.

_____ (2007). **O universalismo europeu**. A retórica do poder. São Paulo: Boi Tempo.

WALSH C (2008). "(Pos)Coloniality in Ecuador: The indigenous Mouvement's Practices and Politics of (Re)Signification and Decolonization" In MORAÑA M, Dussel Y e Jáuregui. **A Coloniality at large: Latin America and the Poscolonial Debate**. Durham & London: Duke University Press, pp. 506-18.

WALZER, M. (2003). **Spheres of justice**. Nova York: Basic Books.

WEBER, M. (1979). **Sociologia**. São Paulo: Ática.

Recebido em 09/02/2017

Aprovado em 30/06/2017