

# Interrogando las fronteras del conocimiento sociológico: globalización, descolonización y don

*Paulo Henrique Martins<sup>1</sup>*

## **Resumen**

*América Latina está siendo reconstruida como un espacio post-geográfico y transnacional. Esta reinterpretación por nuevos intelectuales intérpretes de las culturas se hace simultáneamente desde adentro y desde fuera y se desarrolla paralelamente al surgimiento de “zonas de contacto” que operan las traducciones de ideas. La resolución de esa situación de colonialidad reproducida en la globalización del conocimiento y dentro de las zonas de contacto exige necesariamente una crítica teórica que sea simultáneamente anti-utilitarista y post-colonial y que se apoye en un método deconstruccionista. Así, en este artículo se sostiene que el don maussiano asociativo puede ejercer el papel de operador lingüístico estratégico para la deconstrucción de los dispositivos coloniales productores de desigualdades culturales y morales al mismo tiempo que puede ser central para la liberación de nuevas energías sociales y culturales en el interior de las zonas de traducción.*

**Palabras clave:** don, descolonización, “zonas de contacto”.

---

1 Profesor titular de Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil); Vice-presidente de la Asociación Latino Americana de Sociología (ALAS); Vice-presidente de la Asociación MAUSS (Movimiento Anti-Utilitarista de las Ciencias Sociales) con sede en Francia; Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil.

**Abstract**

*Latin America is being rebuilt as a post-geographic and transnational space. This reinterpretation by new intellectuals is simultaneously made from within and outside, and is developed in parallel with the resurgence of "contact areas" that operate the translation of ideas. The resolution of the situation of colonialism reproduced in the globalization of knowledge within the contact areas necessarily demands a simultaneously anti-utilitarian and post-colonial theoretical critique, supported on a deconstructive method. Hence, this article holds that the gift in Mauss's sense can play a role as a linguistic operator, strategic for deconstructing colonial devices as producers of cultural and moral inequalities, being at the same time key for liberating new social and cultural energies within the areas of translation.*

**Key words:** gift, decolonization, "contact areas".

## **La globalización del conocimiento y los nuevos desafíos de la crítica sociológica**

La idea de un pensamiento crítico latinoamericano es más una utopía que una realidad, o sea, la América Latina es una realidad en construcción entre la colonialidad y la resistencia postcolonial, como vamos a explicar en este texto. Para algunos, la idea de Latinoamérica como una unidad utópica está vinculada a la acción del sociólogo Pablo González Casanova, cuyo resultado fue la creación, hace cincuenta años, del Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma del México), que es referencia académica para pensar el tema.

Por otro lado, hoy, la discusión sobre América Latina como una realidad sociohistórica que reconstruye las utopías para facilitar el surgimiento de un sistema continental articulado no puede más limitarse al marco geográfico moderno que inspiró las descripciones de las poblaciones y recursos productivos en el proceso de formación de las sociedades nacionales en Latinoamérica. Creemos, en verdad, desde la observación de los cambios de dispositivos actuales de producción de lo local (Escobar, 2005), que América Latina está siendo reconstruida como un espacio post-geográfico y transnacional (Mato, 2004; Martins, 2009). Esto no elimina las referencias de la

sociedad nacional sino que la reconfigura desde nuevos marcos lingüísticos, semióticos y culturales.

En el campo del saber, tal reconstrucción de los espacios de producción de las experiencias revela lo que Zygmunt Bauman ha explicado a través de la formación y emergencia de los intelectuales intérpretes, conectados con los procesos de traducción entre culturas. Estos intérpretes substituyen a los intelectuales legisladores que eran los constructores del saber de la dominación (Bauman, 2010). Esta reinterpretación de Latinoamérica por los nuevos intelectuales intérpretes de las culturas se hace simultáneamente desde adentro y desde fuera y se desarrolla paralelamente al surgimiento de “zonas de contacto” que operan las traducciones de ideas como vamos a explicar enseguida. Por el momento, es importante que profundicemos este fenómeno de reinención simbólica e histórica de América Latina desde el contexto de surgimiento de un orden global complejo.

En esta dirección, nos explica el antropólogo indio, Arjun Appadurai, que existe una separación importante entre la globalización del conocimiento –que avanza muy rápido a través de las nuevas tecnologías, por ejemplo– y el conocimiento de la globalización –que sigue limitada pues exige una cartografía amplia de las diferencias culturales. Appadurai sugiere, luego, que la globalización del conocimiento está produciendo nuevos espacios de producción del saber fuera de las sociedades del Norte, lo que se refleja en el conocimiento de la globalización. Observa, por ejemplo, cómo la antigua división del trabajo intelectual moderno fundado sobre la elección del “Occidente” como productor de teorías, y del que se denominó “Tercer Mundo”, y como proveedor de datos para las “fábricas de teorías del Norte” no funciona desde hace tiempo de manera satisfactoria (Appadurai, 2005: 5-6).

Anteriormente, el pensamiento se basaba sobre zonas geográficas limitadas, en las últimas décadas se ha abierto mediante “procesos geográficos” en los cuales la organización de las actividades humanas se orienta por diferentes tipos de acciones, de interacciones y de cambios –comercio, viajes, guerras, entre otros– que van más allá de las fronteras nacionales (que limitaban el conocimiento a una cierta experiencia nacional).

Este fenómeno sugiere que la complejidad de los campos de producción de conocimiento a nivel mundial revela dos puntos importantes: una variable cuantitativa –el aumento del número de universidades e investigadores en los países del Sur– y una variable cualitativa –el giro epistemológico más allá de los territorios nacionales modernos–, lo que significa la presencia de una pluralidad de campos de producción de saberes teóricos y prácticos que se refieren a otros contextos (Martins, 2009). Por consecuencia, la producción de saberes en el Sur pasa a dialogar más democráticamente con los centros de saberes del Norte a través de los “procesos geográficos”, manifestando un hecho obvio: experiencias diferentes deben significar prácticas de producción de conocimientos igualmente distintas aunque conectadas (Martins, 2011). Así, las nuevas regiones del conocimiento, como las de Latinoamérica que están siendo producidas desde la globalización del conocimiento, pasan a constituir ejes importantes por la generación de conocimientos inéditos en el interior de una globalización que se diversifica.

Tales cambios borran las *descripciones* intelectuales tradicionales de fronteras nacionales, de base geográfica –en que se basaban las experiencias cognitivas y la razón instrumentalista sobre el mundo–, para generar nuevos territorios transnacionales e interdisciplinarios, donde se produce el pensamiento crítico del Sur, por ejemplo. En esos nuevos espacios pasan a circular una generación de intelectuales creados en condiciones distintas de los contextos en que se basaron las experiencias cognitivistas en la modernidad nacional y eurocéntrica. Los nuevos intelectuales –artistas, periodistas, militantes, diplomáticos y activistas– son intérpretes de un mundo parcialmente desplazado, habitado por lenguas variadas y productores de narrativas inéditas fabricadas desde experiencias culturales diversas.

Desde estas reflexiones podemos sugerir, sobre todo pensando en el caso latinoamericano, que el avance de la crítica sociológica a la colonización planetaria y el interés de definición de los pasos de la descolonización cultural y política deben considerar ciertos puntos centrales:

- a) La globalización del conocimiento y el conocimiento de la globalización están contribuyendo a la aparición de espacios inéditos de producción

de sociabilidades y de saberes, o sea, las zonas lingüísticas interculturales e interdisciplinarias que se plantean en las fronteras imprecisas de las culturas y lenguas nacionales. Tales espacios inéditos transnacionales revelan los límites de las culturas nacionales, que no pueden generalizarse desde cierto punto pues ellas se chocan con las fronteras de otras culturas. Stuart Hall da continuidad al concepto de Mary Louise Pratt y denomina a estos espacios “zonas de contacto” para señalar “la co-presencia espacial y temporal de sujetos que antes estaban aislados por discontinuidades geográficas e históricas pero donde las trayectorias se cruzan ahora”. De acuerdo con Hall, estas zonas de contacto inauguran un enfoque dialógico pues ellas permiten mirar cómo el colonizador produce el colonizado y vice-versa (Hall, 2006: 31).

En el caso de las relaciones entre las sociedades del Norte y del Sur, la expansión de esas zonas se encuentra directamente conectada a la emergencia de fronteras culturales articuladas por estados nacionales y también por el fenómeno de la diáspora que nos recuerda Hall (2006). La diáspora se revela progresivamente uno de los más importantes movimientos sociales y culturales de la actualidad, contribuyendo a deconstruir la jerarquía tradicional entre sociedades del Norte y del Sur. Ella revela que la crisis de la modernidad capitalista está presente no solo en los pueblos del Sur sino también en las grandes metrópolis del Norte. La diáspora explica la formación de comunidades de vinculaciones transterritoriales que contestan las creencias modernas colonialistas para imponer la necesidad de la organización de nuevos mecanismos de regulación que sean multiculturales y democráticos.

Esta es una observación importante pues la emergencia de tales zonas no es de poca importancia política. Al contrario, revela un hecho que revitaliza la política y la experiencia asociativa. Tales zonas se amplían muchísimo con las posibilidades de las tecnologías virtuales y con el surgimiento de nuevos territorios de conversación como el internet. Esas zonas –físicas y virtuales– funcionan desde dispositivos de traducción culturales generados por diversidad de miradas y experiencias y que favorecen la aparición de inteligibilidad recíproca entre mundos diversos: disponibles y posibles.

Hay experiencias que fueron rechazadas en la modernidad y que presionan ahora las intersubjetividades y que de Sousa Santos entiende como la base de una sociología de la “ausencia”; hay igualmente experiencias que presionan para la novedad y que son la base de una sociología de la “emergencia” (de Sousa Santos, 2008: 123). Eso significa que la traducción es también un dispositivo que produce inclusiones, exclusiones y transmutaciones<sup>2</sup> en este proceso de organización de los nuevos territorios llamados zonas de contacto<sup>3</sup>.

Según Bhabha (2003: 241), el proceso de traducción cultural es una forma compleja de significación y la cultura es ella misma una estrategia de sobrevida de la experiencia de traducción. La traducción es un dispositivo muy importante para comprender la naturaleza de esas zonas de contacto lingüístico que se forman en las fronteras culturales como fue explicado en el inicio de este texto. En tales zonas, la traducción juega un papel central pues se trata de desplazar dispositivos de agenciamiento cultural y social de una zona a otra de la experiencia teórica y de la experiencia práctica del cotidiano, restituyendo al final, por modalidades diferenciadas de organización cultural, la coherencia de los hechos sociales.

- 
- 2 Analizando la situación del Caribe, Stuart Hall recuerda que “cada movimiento social y cada desarrollo creativo en las artes del Caribe en el siglo XX empezaron por este movimiento de traducción del encuentro con las tradiciones afrocaribeñas o de sus inclusiones” (Hall, 2006: 40). Eso significa que la traducción es una trama de resignificación que se materializa con las transformaciones culturales de las sociedades planetarias a lo largo de los siglos pero que conoce una aceleración importante en las últimas décadas.
  - 3 En lo que respecta entonces a las sociedades que fueron objeto de la colonización es absolutamente necesario pensar en la emergencia de nuevas traducciones sociológicas que revaloricen todo lo que fue excluido y rechazado, por un lado, y toda la producción socio-histórica y cultural que debe nacer de manera original, por otro. Si consideramos, por ejemplo, el campo académico, constatamos que hay un crecimiento significativo de la producción científica y de congresos y reuniones organizadas desde los países del Sur. Y si es verdad que el dominio del inglés aparece como un dispositivo de organización de la hegemonía del antiguo Norte, es también verdad que otras lenguas como el español y el chino se amplían constituyendo, igualmente, vehículos poderosos para la emergencia del campo crítico contra-hegemónico y de la formación de una opinión pública transteritorial.

- b) Por otro lado, como la globalización económica reproduce una jerarquía desigual de poderes e informaciones, se observa que esta desigualdad también es reproducida en las nuevas zonas de contactos interculturales e interdisciplinarias. O sea, las zonas son innovaciones sociológicas importantes para la crítica de la colonialidad, pero ellas no se presentan automáticamente como un dispositivo crítico. Consideremos un ejemplo: al analizar la presencia del inglés en la organización de los campos científicos y, en particular, de las ciencias sociales, podemos observar cómo tales dispositivos pueden contribuir para reproducir mecanismos de colonialidad cuando no son objeto de crítica teórica consistente. Es evidente que la hegemonía del inglés como dispositivo lingüístico devalúa otras lenguas y refuerza posiciones conservadoras de los actores académicos norteamericanos, posiciones por las cuales los méritos científicos quedan supeditados a sistemas de control de las publicaciones que reproducen mecanismos de dominación académicos que a su vez reproducen oligarquías conservadoras.

Así, la globalización económica refuerza la situación de colonialidad en los nuevos espacios de producción del conocimiento incluso los que son focalizados por las sociedades del Sur, lo que puede perpetuarse cuando no es objeto de una crítica descolonial poderosa. Las jerarquías de desigualdad en las zonas de contacto tienen dos fuentes complementarias: una, más tradicional, heredera de la colonización; otra, más contemporánea, heredera de la globalización económica que produce nuevas modalidades de colonialidad a través del poder del consumismo.

Así, la situación tradicional de subalternización de los pueblos del Sur encuentra en la globalización económica desigual contemporánea la vía necesaria para su actualización y contestación política. La novedad es que las zonas de contacto transnacionales pasan a reproducir las contradicciones del capitalismo desde dentro y fuera, desde el Sur y desde el Norte. Por consecuencia, el fenómeno de la colonización planetaria no se limita a las sociedades del Sur sino pasa también a diseminarse en las sociedades del Norte. Así, las grandes metrópolis de Europa y

Estados Unidos se presentan como escenarios de importantes peleas entre actores históricos autóctonos y actores inmigrantes.<sup>4, 5</sup>

Hemos de considerar finalmente que los mecanismos productores de desigualdades no son necesariamente impuestos desde fuera. Casi siempre los intelectuales intérpretes nacionales que organizan las traducciones reproducen de modo inconsciente los registros jerárquicos desiguales heredados de la antigua división colonial del saber entre, por un lado, las naciones occidentales colonizadoras y, por otro, las sociedades colonizadas. La reproducción del sistema de reconocimiento desigual se basa sobre códigos de distinción culturales como los de conexiones lingüística, étnica, religiosa, de género o de nacionalidad.

La novedad aquí se revela al nivel de la autonomía de los campos de conocimiento responsables de la producción de saberes. Antes, esos campos eran entendidos sobre todo como dispositivos de reproducción de saberes coloniales y de la afirmación de la dependencia material y simbólica de las “periferias” con respecto a los “centros”. Ahora, esos campos se presentan como redes de profesionales más organizados y que proponen la independencia del pensamiento emancipando una estética barroca por la cual los márgenes pasan a constituirse en centros relativamente autónomos en la producción de la experiencia cultural. Pero en la práctica esta novedad representada por el surgimiento de una pluralidad de centros de producción de conocimientos no basta todavía para estimular praxis teóricas verdaderamente anti-utilitaristas y anti-colonialistas.

---

4 J. Rémy interpreta estos conflictos de origen colonial en la sociedad francesa contemporánea como manifestación de una “deuda en exceso” de las poblaciones subalternas con respecto a la situación de colonialidad (Rémy, 2008). Reflexionando sobre la situación de los inmigrantes en Francia el autor observa que ellos se encuentran endeudados de doble manera: socialmente endeudados desde un punto de vista socioeconómico –los obreros respecto a los patrones– y desde un punto de vista postcolonial –los extranjeros respecto a los franceses originarios de Francia. Según Julien, esta deuda postcolonial nunca fue verdaderamente considerada por los movimientos de tradición obrera (Rémy, 2008: 220).

5 Tal reflexión es importante para demostrar que la situación colonial no es sólo una cuestión que moviliza tanto a las sociedades del Norte como a las del Sur. Esto contribuye a borrar las fronteras culturales entre el Norte y el Sur. O sea, la diáspora contribuye a amplificar el problema colonial y la lógica desigual en todas las sociedades planetarias.

Por consecuencia, los mecanismos de traducción global continúan reproduciendo de manera generalizada las desigualdades de prestigio entre centros de producción de saberes a pesar de las retóricas. Así, un intelectual universitario masculino de color blanco y que habla inglés continua “naturalmente” siendo más distinguido que una intelectual universitaria mujer, musulmana, negra que sólo habla inglés. Casi siempre esta distinción provocada por dispositivos de reconocimiento se reproduce también en las escenas culturales y científicas de los países del Norte.

La resolución de esa situación de colonialidad reproducida en la globalización del conocimiento y dentro de las zonas de contacto exige necesariamente una crítica teórica que sea simultáneamente anti-utilitarista y post-colonial. Esta superación debe suceder en dos frentes: por la crítica a la mercantilización del mundo y por la crítica a la colonialidad. Por otro lado, esta crítica debe apoyarse sobre un método deconstruccionista a ser empleado en el trabajo de desnaturalización de nociones, conceptos y creencias que sustentan jerarquías desiguales dentro de las sociedades nacionales e, igualmente, dentro de los nuevos espacios hermenéuticos transterritoriales.

Para nosotros, la organización de un pensamiento contrahegemónico que sea competente para confrontar la ideología utilitarista simplificada de base mercadológica, exige un método deconstruccionista del conformismo dominante. Un método que lleve a los actores intérpretes que están produciendo las zonas de contacto transnacionales a entender el carácter ilusorio y mistificador de la idea que todo hombre es esencialmente egoísta y que el mundo es sólo la lucha de hombres y mujeres egoístas por el acceso al consumismo ilimitado. La efectividad de tal método depende directamente de su posibilidad de mapear las prácticas del cotidiano y de poner en destaque los dispositivos que facilitan y/o inhiben la emergencia del reconocimiento y de la solidaridad en redes en las zonas de contacto.

Este método debe igualmente funcionar como dispositivo de traducción cultural reconocido universalmente entre los actores que construyen diferentes procesos culturales y políticos. Para nosotros tal método tiene un nombre preciso: don o dádiva. Pues el don es el único dispositivo de

traducción que permite observar la circulación de los objetos en varios registros: del material y del simbólico; de la cultura, de la política y del económico; de la colectividad y del individuo<sup>6</sup>. El don maussiano<sup>7</sup> puede ejercer bien, nos parece, el papel de operador lingüístico estratégico para la deconstrucción de los dispositivos coloniales productores de desigualdades culturales y morales al mismo tiempo que puede ser central para la liberación de nuevas energías sociales y culturales en el interior de las zonas de traducción.

## **El don maussiano asociativo: un operador cultural apropiado por la democratización de las zonas de traducción**

La operación de traducción por el don exige considerar algunos aspectos: en primer lugar, el don plantea una posición de universalidad –es la sabiduría universal, propone Mauss– pero, en la práctica, se dobla a las diferencias culturales, luego se dobla a la diversidad. En segundo lugar, el don valora las relaciones persona a persona en contextos específicos, lo que constituye un recurso importante para anular los procesos de despersonalización de las redes en las zonas de contacto y que contribuyen a la emergencia de sistemas autoritarios. El don favorece la amistad y la solidaridad, lo que es decisivo para el desarrollo de redes democráticas. En tercer lugar, el don puede aclarar el rol de los sentidos político, afectivo, moral y cultural que circulan entre los actores en la realidad cotidiana y en los campos interculturales, contribuyendo así a desnaturalizar la dominación y favorecer la liberación de un pensamiento reflexivo anticolonial.

Esta comprensión del don como operador simbólico y lingüístico exige que se considere la tensión entre, por un lado, la universalidad del don

---

6 El don o dádiva es el sistema tripartito de donar, recibir y retribuir que fue sistematizado por Marcel Mauss en su texto clásico “Ensayo sobre el don” de 1924 (Mauss, 1999).

7 El don maussiano es la modalidad de don que valora los cambios asociativos entre individuos iguales y diferenciados. La Revista del MAUSS (*Revue du MAUSS*), editada en Francia, desarrolla una gran producción crítica del neoliberalismo desde el abordaje del don maussiano.

como trama teórica válida para todas las sociedades históricas y, por otro, la relatividad del don como práctica de cambio propia a cada contexto social y cultural.<sup>8</sup> En el caso de las sociedades post-coloniales, esa flexibilización del don entre lo universal y lo particular ocurrió a través de las discontinuidades históricas nacidas de tres niveles culturales distintos: aquel entre sociedades cristianas y no cristianas, aquel entre sociedades democráticas y no democráticas, y aquel entre sociedades colonizadoras y colonizadas.

En esa dirección, el don constituye un operador simbólico y lingüístico adecuado para la articulación democrática de diferentes espacios de producción de culturas pues él se conecta tanto con los hechos sociales instituidos como con los desafíos de la simbolización de la socialidad (Karsenti, 1994: 93), que son planteados desde los tres niveles señalados. Por consecuencia, peleando simultáneamente sobre el plano de lo concreto y de lo simbólico, de lo micro y de lo macro social, la dádiva constituye una clave teórica apropiada para el avance en la comprensión de nuevos procesos de construcción de saberes y de formación de territorios culturales transnacionales.

Para el avance en esta discusión es necesario considerar con Mauss que el debate sobre la dádiva se relaciona siempre con su posibilidad de existencia universal, como sistema simbólico que inspira las diversidades culturales. Si creemos en la célebre frase de Mauss sobre la universalidad del don, podemos comprender la complejidad del simbolismo en la trama cultural. Según Mauss, el don es universal pues “de una punta a otra de la evolución humana no hay dos sabidurías. Que adoptemos luego como principio de nuestra vida lo que siempre fue un principio y que siempre será: salir de sí, donar libremente y obligatoriamente; no hay riesgo de engañarse” (Mauss, 1999: 265).

---

8 Según B. Karsenti, el don tiene una función simbólica decisiva que favorece la caracterización en su generalidad y la especificación de su figuración originaria en tal o tal cultura. M. Mauss (1999), lo recuerda, incentiva a los sociólogos a investigar ciertos hechos sociales totales en sus dimensiones concretas. Por la valorización del don como operador simbólico que organiza redes simbólicas, continua él, Mauss identificó “lugares de observación particularmente fecundos donde se disuelven las oposiciones entre lo individual y lo colectivo y donde la eficacia particular de las dinámicas de socialización contribuye a circunscribir las individualidades e integrarlas plenamente a la totalidad colectiva que les corresponde (Karsenti, 1994: 94).

Por otro lado, es necesario igualmente considerar que esta universalidad es variable en el plano de lo concreto y que ella conoce adaptaciones territoriales particulares y originales según los diversos contextos sociales, culturales e históricos y de la variedad de zonas de contacto. Hay varias modalidades de donaciones, unas más paternalistas y otras más confluentes. En las sociedades latinoamericanas, por ejemplo, podemos relacionar dádivas particulares: la dádiva comunitaria no-cristiana que basa la lógica cultural de los pueblos originarios de la región, la dádiva patrimonialista cristiana que fue implantada por los colonizadores y la dádiva asociativa moderna que emerge con la vida urbana y ciudadana y que involucra los anónimos en el ciclo de cambios, como nos lo aclaran J. Godbout y A. Caillé en el libro clásico sobre la dádiva (Godbout y Caillé, 1992).<sup>9</sup> Es también interesante señalar que la donación de órganos o la ayuda voluntaria a los oprimidos abren el sistema a nuevas modalidades asociativas, lo que es central para la discusión de la descolonización del don no reflexivo y paternalista y para explicar el avance de los nuevos movimientos de solidaridad colectiva en curso contra la dominación colonial.

Sobre las relaciones entre don y traducción es necesario diferenciar el don en general –que es universal y se encuentra en todas las sociedades por modalidades jerárquicas justificadas casi siempre por el elemento religioso– y el don maussiano asociativo en particular –que es propio de la modernidad occidental basándose en relaciones de género igualitarias, siendo por eso importante para pensar las prácticas democráticas. Tal modalidad de don inspira históricamente los logros de los movimientos sociales contemporáneos en particular el del movimiento feminista.<sup>10</sup>

- 
- 9 Aquí es importante registrar que en las sociedades no europeas el don conoció modalidades particulares y desconocidas por los europeos, como es el caso del don sacrificial no-cristiano que era ritual central para la comunidad tupinambá en Brasil. Los viajeros que conocieron los hábitos de las poblaciones locales en las zonas de colonización, como es el caso de Hans Staden, confirman el rol del don sacrificial en la construcción del sentido comunitario en esas sociedades.
- 10 El movimiento feminista cambió el carácter vertical tradicional de las relaciones de género marcadas por la fuerza del patriarcalismo permitiendo la expansión de nuevas fórmulas de cambio entre hombres y mujeres, más igualitarias. Este cambio político e histórico del sistema del don tuvo impactos importantes en otros sistemas de cambio de la vida social, como los de sexo o de etnicidad.

Pero la recepción del don maussiano por los actores implicados con los procesos de democratización del cotidiano no es simple. Las tradiciones religiosas, las herencias culturales, las interpretaciones lingüísticas, las memorias de luchas y la organización del poder son factores culturales que influyen claramente y de modos diversos la operación de traducción y de uso de la noción de don, muchas veces inhibiendo la manifestación de las prácticas igualitaristas y solidarias. De hecho, la universalidad de la dádiva conoce adaptaciones importantes en cada cultura según los imperativos de los códigos semióticos. Así, por ejemplo, la palabra “don” en el imaginario luso-hispánico es inmediatamente significada por la imagen de la caridad católica y no es fácil demostrar a la opinión pública que el don puede tener otros significados que atañen a la democracia, por ejemplo.

Para evitar esas trampas que impiden la posibilidad de un debate más transparente del significado del don asociativo para la crítica descolonial, es importante articular el debate anti-utilitarista al debate post-colonial. A nosotros nos parece estratégico organizar nuevas construcciones discursivas hábiles para revelar los misterios del don en el proceso de colonización y de imposición de una cultura europea en las sociedades del Sur y esto pasa necesariamente por la crítica conjunta del capitalismo y del colonialismo. Esta acción crítica puede contribuir, por ejemplo, a revelar el don negativo desigual que sobrevive aún y que sirve para legitimar la dominación autoritaria en algunas sociedades del Sur e igualmente en sociedades del Norte.

Este trabajo puede igualmente revelar los esfuerzos hechos por las poblaciones subalternas como los indígenas y los afrodescendientes para liberar el don de amistad y de solidaridad y desbloquear los mecanismos de perversión del don, que fueron organizados por la dominación colonial.<sup>11</sup>

En segundo lugar, tenemos otro principio: el don es también particular. Esto significa que su presencia universal es siempre condicionada por

---

11 La contribución contemporánea del MAUSS (por sus siglas en inglés, Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales) y también de los intelectuales maussianos al debate postcolonial es importante porque reconoce que el don es un hecho universal (un hecho social total). Esto significa que siempre existió como regla de la vida y de las comunidades humanas, independientemente de que hablemos de las sociedades europeas o de las sociedades no europeas.

los imaginarios socio-históricos y culturales de cada sociedad:<sup>12</sup> el potlatch es diferente del sacrificio humano, que es diferente del trabajo voluntario que es distinto de la asociación espontánea. En tercer lugar, es importante subrayar que el don cambia de posición a partir de los choques culturales provocados por la conquista imperial sobre las poblaciones locales y a través de la represión del don comunitario tradicional en los tiempos modernos. Este tercer punto es fundamental para la comprensión de la trama de la colonización y de la formación cultural e histórica de las sociedades coloniales y post-coloniales y, en otra dirección, para la crítica teórica que buscamos desarrollar en este artículo a través del debate del rol del don como operador cultural en las zonas de contacto.

La trayectoria del M.A.U.S.S. (Caillé, 2009) nos ofrece respuestas aclaradoras para la crítica teórica general del capitalismo pero le falta reflexiones más sistemáticas sobre la cuestión colonial y post-colonial. Así, el debate sobre las zonas de contacto es importante para acercar la crítica anti-utilitarista y la crítica descolonial en el campo académico y para aclarar el entendimiento de las fronteras que separan y que vinculan el pensamiento académico y el pensamiento militante y activista. Hay mucho para intercambiar a este respecto, pero en lo que nos interesa aquí estamos obligados a constatar que existe una dificultad clara sobre la dirección de la traducción de tesis anti-utilitaristas en las sociedades post-coloniales y en Latinoamérica en particular, lo que se explica, nos parece, por un entendimiento inadecuado del don como dispositivo de mediación lingüístico.

---

12 La presencia del don cambia de acuerdo con las diversidades sociales e históricas del proceso colonizador. Si comparamos, por ejemplo, la sociedad de castas de la India, las sociedades agrícolas de África y las sociedades tecnológicamente complejas de la América española en la época, constatamos fácilmente estas diferencias. Aquí, Mauss tiene también razón cuando considera que la universalización del don depende directamente de la capacidad de cada uno para asumir riesgos e igualmente para considerar que hay siempre los individuos que no quieren conocer la experiencia de salir de sí mismo y, eventualmente, conocer la posibilidad de engañarse. Eso explica que en algunas sociedades el don espontáneo entre iguales fue bloqueado por las diferencias de prestigio social relacionadas con la dominación, con las castas, con las naciones y con las tribus. En el lugar del don espontáneo aparecieron las experiencias de don jerárquicos y legitimadores de la dominación en los sistemas de prestaciones mutuas.

Se trata sobre todo de fundar prácticas discursivas necesarias a la revalorización de actores, de experiencias, de memorias y de deseos que fueron rechazados tradicionalmente por los colonizadores o que no han encontrado condiciones prácticas necesarias a su emancipación. Aquí, el don aparece como un operador fundamental en esta tarea de ruptura paradigmática y también epistemológica pues uno de los problemas centrales para el avance en esta dirección es la dificultad de las fuerzas sociales post-coloniales de desconstruir la dominación simbólica y cultural desde el interior de la lógica colonizadora y jerárquica.

El ejemplo más expresivo es representado por las dificultades del pensamiento del Sur para desmitificar el mito del desarrollo y para establecer la crítica política de la ideología del crecimiento ilimitado; tal crítica es todavía indispensable para la revalorización de otras referencias culturales e históricas así como por la concepción de otros proyectos de sociedad más solidarias.

### **Algunas conclusiones provisionarias sobre la importancia del don como operador cultural en los procesos transnacionales**

Para nosotros la tarea inmediata es aclarar la importancia del don como traducción para el avance de la lucha democrática en las nuevas zonas de contacto en el contexto de la crisis de la modernidad. Los estudios sobre el simbolismo pueden ayudarnos a comprender que hay siempre desvíos, resistencias, impedimentos respecto de narrativas que manifiestan nuevas experiencias intelectuales y prácticas. Si los problemas avanzados por la difusión del don no son sólo técnicos, debemos buscar en otro lugar explicaciones válidas, lo que nos lleva de inmediato a pensar la traducción con relación a la frontera que separa la lógica de la difusión y la lógica de la recepción. Si pasamos del plano de la observación técnica al de la recepción del don, podemos sacar, de hecho, esquemas de clasificación de la realidad y de los discursos que esconden procesos particulares de construcción del

poder, de la nación y de la vida social en los nuevos espacios transnacionales que, como lo explicamos al inicio, no recusa el factor nacional, sino que lo redimensiona en un espectro de experiencia más amplio.

Desde el punto de vista de la recepción hay tramas teóricas, hermenéuticas, culturales y también arqueológicas que explican las resistencias, desvíos, continuidades y discontinuidades encontradas en los esfuerzos de traducción cultural por el don en las nuevas zonas de contacto. Antes, en la modernidad, estas tramas no eran muy problemáticas pues la recepción de las ideas europeas para la organización del pensamiento de la modernización y del desarrollo parecía natural. Bastaba hipotéticamente copiar las experiencias de los países desarrollados a medio término para pensar la inclusión imaginaria dentro de los grupos de los “avanzados”. Pero, hoy, en este momento de deconstrucción del mito del desarrollo (Latouche, 1989 y 2009; Escobar, 2005) y de reconocimiento de la caoticidad de la modernidad (Bauman, 1991), las ideas tradicionales de la modernidad no tienen el mismo poder de persuasión. Así, es necesario considerar siempre la trama de la traducción en las nuevas zonas de contacto, para explicar las dificultades puestas por las jerarquías desiguales a la emergencia de comunidades discursivas democráticas.

Finalmente, es necesario subrayar que todos esos modos de vivir la recusa del don no son secundarios. Al contrario, ellos iluminan los problemas concretos de funcionamiento del don como operador simbólico y lingüístico interdisciplinario en la difusión de ideas y experiencias de democracia participativa y vivida en el cotidiano territorial y en particular en las zonas de contacto. La democracia participativa y experiencial es sobre todo la encarnación del espíritu del don en la política pues la democracia sólo puede revelarse como discurso universal fundado sobre el derecho a la integridad humana cuando se funda sobre experiencias particulares de gratuidad y solidaridad de unos para otros, respetándose las diferencias y las diversidades de individuos, grupos y redes sociales.

## Bibliografía

- Appadurai, Arjun  
 2005 *Globalisation*. 4a. edic., Durham y Londres: Duke University Press.
- Bauman, Zygmunt  
 1991 *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.  
 2010 *Legisladores e intérpretes*. Río de Janeiro: Zahar.
- Bhabha, Homi  
 2003 *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.
- Caillé, A.  
 2009 *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*. Paris: La Découverte.
- de Sousa Santos, Boaventura  
 2008 *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2ª. edic. São Paulo: Cortez Editora.  
 2010 *Introdução a uma ciência pos-moderna*. Río de Janeiro: Graal Editora.
- Escobar, Arturo  
 2005 “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento” en: Lander, E. (coord.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Godbout, J.; Caillé, A.  
 1992 *L'esprit du don*. París: La Découverte.
- Hall, Stuart  
 2006 *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.
- Karsenti, B.  
 1994 *Marcel Mauss. Le fait social total*. París: PUF.
- Latouche, S.  
 1989 *L'occidentalisation du monde*. París: Agalma/La Découverte.  
 2009 *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. Sau Paulo: Martins Fontes.

- Martins, Paulo H.  
 2009 “Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y culturales y democracia participativa en América Latina” en: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 16, núm. 51, septiembre-diciembre, pp.17-44.
- 2011 “La crítica anti-utilitarista en el Norte y su importancia para el avance del pensamiento poscolonial en las sociedades del Sur” en: *Política y Sociedad. Revista de Sociología Política*, vol. 10, núm. 18, abril, pp.111-132.
- Mato, Daniel  
 2004 *Políticas de igualdad y diferencias sociales en tiempo de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Mauss, Marcel  
 1999 *Sociologie et anthropologie*. 8a. edic. París: PUF.
- Rémy, J.  
 2008 “Jeunes issus de l’immigration et domination poscoloniale: la dette en trop” en: Chanial, P. (dir.) *La société vue du don: Manual de sociologie anti-utilitariste appliquée*. París: La Découverte, pp. 215-228.
- Staden, Hans  
 2007 *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre: L&PM.