

VISIONES Y PRACTICAS DE DIFERENCIA ECONOMICO-CULTURAL EN CONTEXTOS POSCOLONIALES¹

Olver Quijano Valencia*

A Isabel Cristina Martínez (†),
A los sueños y los afectos que dejaste por rastro.

Nunca más un “otro” absoluto
A. Escobar (2006)

Es ya frecuente escuchar y leer que un nuevo fantasma recorre el mundo: el de la globalización y, con él, la ideología y práctica del capital corporativo y del mercado mundial, que a su paso dejan, entre otras derivaciones, un agresivo plan de intervenciones no sólo político-militares, sino también morales, psicológicas, jurídicas, productivas, y ante todo una especie de administración biopolítica como ‘nueva’ forma

¹Para efectos de la presente reflexión, lo poscolonial no significa la superación/sucesión contundente de procesos de colonización y por consiguiente la asistencia a un nuevo periodo histórico libre de sujeciones, dependencias, ataduras, condicionamientos, disciplinamientos e intervenciones del otrora Tercer Mundo por actores hegemónicos globales. Lo poscolonial no postula un paisaje libre y desprovisto de “colonialidad global” y de “globalidad imperial”. El “prefijo ‘post’ (Ribeiro G, en Escobar, 2006:256) sugiere la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos (...)” y en consecuencia otras formas de investimento, intervención e interpelación en un espacio-tiempo donde la complejidad, la pluralidad de mundos y existencia y la pérdida de perspectiva de discursos y prácticas con pretensiones universalizantes, omnicomprendivas y totalizantes, son decididamente determinantes. Así, la reflexión instalada en el horizonte de la teoría poscolonial, pretende señalar un esfuerzo en el marco de un “inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura (...) donde la dimensión política y crítica es consustancial. Lo que ha permitido la alteración de los modos académicos de análisis superando las fronteras disciplinarias (Gruner, 2002).

* Candidato a Doctor en Estudios Culturales latinoamericanos en la Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, Magíster en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos, Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos, Contador Público y con estudios en Antropología.. Profesor Asociado Universidad del Cauca Colombia. Autor y coautor de varios libros y ensayos acerca de teoría, educación e investigación contables, antropología, política, sociedad y desarrollo.
E-mail: oquijano@unicauca.edu.co ; olver67@yahoo.com

Quijano Valencia, Olver (2006). Visiones y prácticas de diferencia económico-cultural en contextos poscoloniales. En Javier Tobar/Olver Quijano V (Comp) <i>Discursos y prácticas del desarrollo en el contexto globalocal</i> . Editorial Universidad del Cauca, Popayán Colombia, pag 123-154.
--

de gestión de la vida en su complejidad o una suerte de “dominación de pleno espectro” (Negri y Hard (2004). El fenómeno ha terminado por imponerse como un hecho evidente e inevitable, tanto en la dinámica académica como en la vida cotidiana, convirtiéndose en marco referencial y narrativa o régimen discursivo con efectos de verdad para nuestro tiempo. Tal configuración en la que la vida se convierte en objeto y objetivo del poder en sus diversas manifestaciones, constituye un eslabón del proceso de normalización y disciplinamiento que ha acompañado la historia y evolución de la humanidad, se ha afianzado y cualificado en los umbrales de la modernidad y ha sido decisivo, a su vez, en la emergencia y afianzamiento del capitalismo como sistema económico-social con pretensiones universales y totalizantes.

Esta premisa es compartida y presentada insistentemente por pensadores de gran centralidad en el debate contemporáneo, para quienes el fenómeno globalizador supone y evidencia la “profundización y universalización de la modernidad”, es decir, una intensificación y exacerbación de los principios, prácticas y asunciones de la modernidad, esta vez, en la totalidad de los paisajes, espacios, escenarios e intersticios. Sobre el particular, autores como Anthony Giddens (1994: 15,57,152,163) desde un análisis institucional de la modernidad entendida como “los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales”, plantea cómo “en el mundo en general, hemos entrado en un periodo de alta modernidad que ha roto las amarras de la seguridad de la tradición”. Así, “una de las fundamentales consecuencias de la modernidad, es la mundialización (...) La modernidad es universalizadora”. De ahí que “el periodo que vivimos actualmente es un periodo de gran modernidad”, entonces; “no hemos ido “más allá” de la modernidad, sino que precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización”. Estas derivaciones o consecuencias previstas o imprevistas, suponen no el ocaso de occidente sino su afirmación como actor hegemónico y por tanto (des)ordenador del escenario mundial, por medio de la globalización/profundización de la modernidad y sus (re)configuraciones en términos geopolíticos, epistémico/epistemológicos y existenciales.

Una variante de esta percepción la protagonizan pensadores como J. Habermas, para quien la modernidad consiste y subsiste como un proyecto inacabado e inconcluso que requiere desarrollos para completarse en los espacios y tiempos que nos asisten. La modernidad al constituirse en problema de la historia universal, se asume como patrón en una relación inevitable con la racionalización –modernidad/racionalismo occidental–, la cual no fue posible por fuera de Europa. De ahí que en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, reconozca tal conexión a partir de la premisa weberiana en la cual se indaga acerca de “porqué fuera de Europa “ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de occidente””(Habermas,1989:11). Hoy, la cultura moderna ha llegado como solución al conjunto de espacios socio-culturales y naturales, penetrando los valores de la vida cotidiana; en palabras del autor, “el mundo de la vida está infectado por la modernidad”, lo que denota más que su carácter inconcluso, su condición de imperativo contemporáneo. En suma, “el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado (...). El proyecto pretende reconectar diferencialmente la cultura moderna con la praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales” (Habermas,1991:29).

Al parecer –según estos y otros autores– no existe hoy ningún tipo de movilidad y desplazamiento más allá de la modernidad euro-usa-centrada, pues sus desbordes muestran como “en muchas sociedades, la modernidad es *algún otro lugar* del mismo modo en que lo global es una *onda de tiempo* con la que uno debe encontrarse sólo en su presente”. Ciertamente, a pesar de reconocer cómo la globalización es “un proceso profundamente histórico, desparejo y, hasta podríamos agregar, generador de localidades (...) las diferentes sociedades se apropian de manera distinta de los materiales de la modernidad” (Appadurai, 2001:25). En síntesis, la modernidad y sus dispositivos (desarrollo y modernización) nos habita en todos los lugares, esta vez según este autor, más práctica, vivencial y menos disciplinaria.

Esta versión monolítica de la globalización como intensificación y ahondamiento moderno, expresa finalmente la ausencia de un afuera de la modernidad, pues al parecer

algunas manifestaciones y hechos múltiples o heterogéneos no son más que formas de producción, gobierno, reacomodo y refuncionalización, siempre inscritas en la narrativa y práctica moderna de occidente. Esta premisa se identifica asimismo en reflexiones brillantes y sugerentes como las registradas por Negri & Hard (2001:202,253) en los últimos años, para quienes pareciera que en el contexto actual “ya no hay más afuera”, y “el espacio de la soberanía imperial es liso”, lo que contradictoriamente presenta la emergencia de nuevas formas de soberanía global (la multitud) que intentan inversiones e impugnaciones, eso sí, desde adentro, no obstante su afirmación acerca de que en medio de la nueva subjetividad, “el objetivo primario no es entrar sino salir de la modernidad”.

Esta suerte de universalización y naturalización de la modernidad tiende a homogeneizar el paisaje no obstante sus variaciones, colores y prácticas –asumidas como casos fronterizos de lo mismo–, las que parecen seguir brotando del euro-usa/etnocentrismo y de su pretensión por racionalizar el mundo de la vida. Dicha prédica no sólo puede encontrarse en muchos intelectuales de derecha, centro e izquierda tanto europeos como norteamericanos, también ha sido alentada y nutrida por pensadores de latitudes otrora tercermundistas, quienes todavía preconizan ideas diversas alrededor de expresiones que hablan de “modernidad periférica”, “modernidad en América Latina”, “modernidad periférica heterogénea”, “modernidades alternativas”, “modernidad plural”, “modernidad reelaborada”, y un largo etcétera, para indicar como “la misma modernidad se presenta aquí no sólo desigual sino también *inconclusa*” (Richard, 1994: 214)². En palabras de García-Canclini, “en nuestro continente los avances de la modernidad, no han llegado del todo, ni a todos”. Estas lecturas a pesar de tener una locación y una perspectiva analítica particular, no logran suscitar contundentes desprendimientos de la

² En este sentido, habría que aclarar, como muchos analistas ya lo han indicado, que algunos de estos esfuerzos intentan desarrollar revisiones críticas de la modernidad en contextos como los latinoamericanos, es decir, de “sus particularidades de constitución y variedades de desarrollo, de sus fallas de programas o incumplimiento de metas, de sus accidentes de transcurso, de sus movimientos resolutivos y disolutivos. Relectura estratégica ya que aquí la modernidad aún no termina de pensarse a sí misma, y sigue – por lo tanto – abierta a nuevas confrontaciones de sentido surgidas de las alternativas del presente que revirtualizan el pasado según apuestas de futuro” (Richard,1994:215)

matriz moderna y del afán universalista de la modernidad, pues contrariamente parecen contribuir a su legitimación y configuración como imperativo incombustible.

Como en una taquilla de un cine o de un gran teatro, Bauman (2004:2-3) utiliza la expresión “localidades agotadas”, para manifestar que en ausencia de espacio disponible, las localidades se han agotado, y en síntesis, “el mundo está agotado”, “no hay un afuera, ni una vía de escape, ni sitio para refugiarse, ni espacio para aislarse y ocultarse” (...) “La globalización” es el término que comúnmente se utiliza para dar cuenta de esa extraña experiencia del “mundo que se agota”. Para este autor, en medio de una sociedad sitiada y de una modernidad líquida, asistimos a un “planeta globalizado, donde no hay un “afuera”, no hay “tierra de nadie” a la cual “los otros” puedan ser deportados”.

Las ya profusas lecturas del fenómeno para América Latina, mayoritariamente se inscriben en tal perspectiva, es decir, en la asunción de la modernidad como calle de dirección única y sin desviaciones sustantivarse ahí que “las culturas en América Latina, en su desarrollo contemporáneo, no expresan un orden –ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni estatal, ni de carisma, ni tradicional, ni de ningún otro tipo– sino que reflejan en su organización los procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una modernidad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización de los mercados simbólicos a nivel mundial”, toda una “auténtica torre de Babel”, “una constelación más de la modernidad occidental” (Brunner,1994:49,70). Esta afirmación es importante en la medida en que destaca el carácter “histórico- estructuralmente heterogéneo” de América Latina, no deja de reconocer la imposibilidad de un afuera de la modernidad, pues lo que existe en tal contexto no es otra cosa que la modernidad no colmada históricamente, o a lo sumo un “caleidoscopio”, una hidra o “monstruo de múltiples cabezas”, que expresan “tiempos culturales trancos y mixtos de pre-post-modernidad” (Achugar, 1994:246-247). Estas manifestaciones parecen hacer parte de las “fuerzas modernas anti-modernas” (Grosfoguel,2006:162) tan jerárquicas, autoritarias y anti-democráticas como la Modernidad eurocéntrica.

Estas son pocas y tal vez algunas de las más representativas voces que hablan de la modernidad como teleología y otras veces como teología, de la cual es (im)posible escapar, pues el paisaje está preñado de su espíritu y (re)definido a las luz de sus asunciones, principios y prácticas. El fenómeno se presenta entonces, como una gran máquina que produce y controla tanto los paisajes biofísicos como socio-culturales, definiendo en consecuencia la subjetividad.

Empero, desde otro tipo no sólo de lecturas, sino de evidencias manifiestas en centros urbanos y distintas ruralidades, así como en voces, susurros y hasta silencios de diversas poblaciones, la realidad latinoamericana y de otros escenarios otrora tercermundistas, paulatinamente se convierten en una especie de “**precipicios de la(s) teoría(s)**”, pues la modernidad y la globalización no sólo son resistidas, adaptadas, travestidas y confrontadas, sino también soslayadas, es decir, el *imago* moderno no determina, por el contrario termina o en su defecto se transforma en otra manifestación. En concreto, frente a la “profundización y universalización de la modernidad” en tiempo y espacios globa-locales, se moviliza la idea y práctica de la **pluriversalidad** y **diversalidad**³ como espacios plurales, donde no solo hoy otros mundos son posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles.

En palabras de A. Escobar (2006:11,14) “estamos hablando de mundos en plural, es decir, una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos económicos, (...) de nuevas superficies y espacios de lucha desde donde podrían vislumbrarse críticas y alternativas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada. Estos espacios están profundamente vinculados a la cultura y al lugar, relacionando íntimamente política de la diferencia y política del

³ La diversalidad postulada según Ramón Grosfoguel (2006) por Edward Glissant, se asume como “un universal radical descolonizante anti-capitalista diversal” o un universal concreto que construye un universal descolonizador por medio del respeto y de la integración sin desaparición de las luchas ético-epistémicas particulares contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada, desde una diversalidad de proyectos ético-epistémicos; todo un llamado a construir un universal que sea pluriversal, un universal incluyente que avanza en aspectos como la redistribución, el reconocimiento –aún sin conocimiento- y la descolonización.

lugar”, donde la(s) economía(s), la(s) existencia(s), la(s) epistém(e)s, los sujetos y el poder, se (re)configuran a partir de sus singularidades, proyectos y urgencias, como muestra de que las superficies no son uniformes y homogéneas, y los proyectos con pretensiones totalizantes no logran cubrir los diversos espacios biofísicos y socio-culturales. En el marco de estas apreciaciones enfrentamos procesos de edificación de prácticas de diferencia cultural, ecológica, económica y por tanto existenciales, cuya comprensión requiere de la superación de la canonización epistemológica euro-sacéntrica y por tanto de un nuevo equipamiento cognoscitivo estratégico y defensivo.

II

Las ideas y prácticas derivadas del presunto imperio de las totalidades han dado pie al posicionamiento de la modernidad como forma de sociabilidad y epicentro para la configuración científica, haciendo que en apariencia “no exista un afuera de la modernidad”, y, por tanto, hoy no exista “un afuera del imperio”. Sin embargo, son varias las direcciones en las que se mueve el debate y los hechos, mostrando la complejidad misma de la modernidad, de una parte como narrativa dominante con implicaciones sociológicas, históricas, epistemológicas, culturales con vocación expansionista, que hablan de la “modernidad en singular” y la “modernidad con mayúsculas” y que se expresaría en nuestros tiempos-espacios en una exacerbada globalización. De otro lado, podría afirmarse que el actual panorama ofrece tanto “topografías diferentes de la modernidad” (Herlinghaus/Walter, 1994:11-47), como nuevas-viejas zonas de contacto, confrontación y negociación cultural, que inobservan y/o desbordan los confines de la modernidad ya señalada. Esta tendencia se ubica en los denominados “procesos de descentramiento de la modernidad”, expresada en posturas analítico/hermenéuticas como la posmodernidad, la teoría poscolonial y el programa modernidad-colonialidad⁴. Uno de los principales intereses se centra en planteamientos

⁴ Estos importantes y provocadores procesos de descentramientos de las narrativas intra-europeas y euro-centradas de la modernidad, tienen consecuencias centrales, las que, según Eduardo Restrepo (2003:5-6) son las siguientes: “La primera consecuencia es que no existe una modernidad en singular, sino que

de la postura modernidad/colonialidad, con la que comulgan muchos pensadores latinoamericanos, ya sea para promover “otras modernidades”, “modernidades alternativas (Escobar, 2002) o para aceptar la existencia de “topografías diferentes a la modernidad”, con claras manifestaciones y estrategias epistémico-epistemológicas, políticas y existenciales. De modo general, los planteos de esta perspectiva se mueven entre las premisas siguientes: a).- la pluralización de la modernidad referida a formas en que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y re-integradas en los modos de vida local, resultando en modernidades múltiples, locales y mutantes (Arce y Long, 2000, en Escobar,2005:25); y b).- La existencia de nuevas geografías y/o “topografías diferentes de la modernidad” expresadas en lo ‘periférico’, en los intersticios de los grandes paradigmas, donde hoy se despliegan con fuerza nuevas dinámicas de la cultura” (Herlinghaus, 1997). En general, se trata de (re)conocer la heterogeneidad histórico-cultural-estructural (Quijano, 2004) de nuestro-espacio tiempo en el que algunos segmentos sociales han construido contrarrelatos y cosmovisiones ante la dificultad de las narrativas occidentales para explicar y guiar a la sociedad en su pluralidad y en una especie de simultaneidad de temporalidades y espacialidades culturales diversas.

Estos planteamientos con localizaciones específicas, adquieren relevancia en la medida en que representan los *loci* los cuales se (re)(de)construyen experiencias y prácticas

existen múltiples modernidades y que es pertinente etnografiar e historizar las múltiples prácticas y las disímiles representaciones que constituyen estas modernidades. No hay modernidades incompletas o a medio hacer, no hay una que sea la modernidad verdadera y otras que son modernidades derivadas o diletantes. Al contrario, lo que existen son modernidades en plural. Las diferencias y los contrastes que se encarnan en ellas ameritan ser comprendidas etnográficamente y en los procesos y relaciones de poder que las han consolidado como tales. Entonces la pregunta ya no es ¿cómo llegar a ser moderno?, sino ¿cómo se han articulado las modernidades concretas en los diferentes lugares y bajo ciertas relaciones de poder? La segunda consecuencia, como ya lo sugería, es que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, por lo tanto la unidad de análisis es la modernidad/colonialidad. No podemos analizar un elemento dejando al otro por fuera. La tercera consecuencia, es que desde la diferencia colonial, en tanto afuera constitutivo de la modernidad, se pueden adelantar análisis de la modernidad que son imposibles desde espacio de interioridad. La última consecuencia que resaltaré es que en los análisis de la modernidad, como dice Chakrabarty (2000) se debe “provincializar a Europa”, esto es, hay que entender a Europa como una localización concreta, no pensar que lo que ocurre en Europa es universal, sino entender que son procesos que están articulados necesariamente con decisiones políticas”.

soportadas en las capacidades y potencialidades de actores locales, en medio de un repertorio de formaciones discursivas renovadas, otras lógicas y epistemes prácticas y localizadas, interpelaciones, investiduras del poder, entre otros aspectos que ponen de manifiesto una especie de 'formaciones sociales emergentes', "microambientes de alcance global" (Sasen,2003), modalidades de resistencia, luchas culturales o luchas de interpretación (...), inaugurando y/o afianzando procesos de desplazamiento y desprendimiento; muestra de cómo las partes no necesariamente están supeditadas al todo y cómo es posible pensar-actuar desde la diferencia (Quijano V, 2006:11-12).

En el marco de estas tensiones que registra el debate contemporáneo, es prudente advertir que tales giros y (dis)continuidades tienen como antecedentes a la modernidad y sus distintos dispositivos de captura y disciplinamiento –desarrollo, modernización, cientifización-, y se mueven en la discusión sobre la triada globalización, economía y cultura, hoy enriquecida sugerentemente con consideraciones en torno a la diferencia económica, ecológica, cultural y epistémica en consonancia con la pluralización intensa o la evidencia de "mundos plurales".

Examinemos en esta búsqueda y a modo de síntesis lo relacionado con el desarrollo en tanto dispositivo y elemento de disciplinamiento que permite posicionar la idea de la desarrollalización de distintos paisajes socio-naturales y socio-culturales, independientemente de la diferenciación cultural. Como es bien sabido, el desarrollo en tanto ideario, práctica y patrón civilizatorio, está inevitablemente asociado no sólo al discurso occidental de la modernidad, ni al credo formulado por EEUU y Europa durante los años siguientes a la segunda guerra mundial, sino también a la idea de progreso que subyace –a pesar de las posturas que la sitúan en el siglo XVII y XVIII– al mundo clásico y medieval, escenarios histórico-temporales donde el hombre, por naturaleza, inaugura la búsqueda siempre creciente de felicidad y perfectibilidad.

El progreso representa una construcción histórica que especialmente en la Modernidad adquiere matices mayoritariamente económicos, a la vez que se articula a formas de

dominio imperial/colonial propias de un capitalismo mercantil y de una economía abierta desde donde se postula un destino unilineal, direccionado, irreversible, cierto, inevitable y deseable, ubicando a la 'edad de oro' en el horizonte del futuro, hacia donde la sociedad avanza irremediamente. El desarrollo ha estado entonces ligado íntimamente a ideas inicialmente de progreso y, de manera posterior, a la modernización, procesos en los que los pueblos han ingresado al mito de la evolución ascendente, inevitable, necesaria y deseable.

El desarrollo cuyo sustrato descansa en una sobreestimación de lo económico se convierte en discurso, evangelio, estrategia y práctica para el reconocimiento y desconocimiento de la diferencia, proceso en virtud del cual el 'mundo retrasado' será colonizado y salvado. El desarrollo al tener compromisos con la dominación, se convierte en un asunto de geopolítica global, articulado a formas de dominio imperial, moderno y (neo)colonial, a la vez que se constituye en un universo de referencia y en una narrativa maestra capaz de controlar y regular los países y sus recursos; es decir, cumple un papel medular en el dominio imperial y (neo)colonial, instalando de este modo una especie de *naturalización de las relaciones sociales y del poder*, donde la denominada *sociedad liberal de mercado* constituye una tendencia natural de desenvolvimiento histórico y la forma más 'avanzada' y 'normal' de existencia humana, la cual es "colonizada por el discurso y la práctica del desarrollo"; convirtiéndose así en un instrumento poderoso para normatizar el mundo (Escobar,1996:59), para regular al 'otro' extraoccidental.

De esta manera, desarrollo y cultura más que una relación social e histórica, han sido y se comportan como una tensión socio-histórica que cambia en correspondencia con los procesos y proyectos que han pretendido hegemonizarse y posicionarse como totalidades universales. Es decir, la cultura y el desarrollo en tanto conceptos y prácticas móviles, han caminado en consonancia con las formas que han configurado históricamente el poder. Aproximaciones relacionadas con esta perspectiva analítica se encuentran en los trabajos de Arturo Escobar (1996), (1999), (2005), (2006) cuyos propósitos podrían

resumirse en lo siguiente: a).- examinar el establecimiento y consolidación del discurso del desarrollo y su aparato desde los albores de la segunda guerra mundial hasta el presente; b).- analizar la construcción de una noción de “subdesarrollo” en las teorías del desarrollo económico de la segunda posguerra; c).- demostrar cómo funciona el aparato a través de la producción sistemática del conocimiento y el poder en campos específicos, tales como el desarrollo rural, el desarrollo sostenible y mujer y desarrollo; y d).- señalar formas de cómo imaginar un régimen de representación “posdesarrollo”, y de cómo investigar y llevar a cabo prácticas alternativas en el contexto de los actuales movimientos sociales del tercer mundo(Escobar, 1996:32-33).

Escobar nos recuerda en otros de sus trabajos (2002) las teorías y/o paradigmas del desarrollo de gran visibilidad en las ciencias sociales contemporáneas (la liberal, la marxista, y la pos-estructuralista). Para él, el “concepto clave del paradigma liberal, que viene desde Adam Smith, John Locke, Hobbes hasta Milton Friedman o Jeffrey Sachs y los filósofos morales liberales de hoy, es una teoría que se centra en el papel del individuo en la sociedad y en el mercado. El materialismo histórico, por otro lado, se centra en el trabajo y la producción y por lo tanto su cuerpo teórico es completamente distinto al del pensamiento liberal. La teoría posestructuralista, finalmente, se centra en el análisis del lenguaje, las significaciones y las representaciones”. Para estas perspectivas, las grandes preguntas objeto de análisis y debate aluden a ¿cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales individuales?, La teoría marxista hace una pregunta diferente: ¿Cómo funciona el desarrollo en tanto ideología dominante? y, por tanto, ¿cómo puede desarrollarse una sociedad a través de un cambio de ideologías y de relaciones de producción?. El posestructuralismo se pregunta acerca de ¿cómo llegaron Asia, África y América Latina a ser representados como subdesarrollados? y ¿cuáles han sido las consecuencias de ese acto en el lenguaje?.

Asimismo, desde el horizonte de las ciencias sociales que hablan del desarrollo como concepto y práctica, Escobar (2005) relaciona los tres grandes momentos teóricos

surgidos a partir de la segunda guerra mundial, a saber: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con premisas sobre crecimiento y desarrollo, la teoría de la dependencia (años 60 y 70) como crítica de la modernización, no del desarrollo, según la cual el subdesarrollo está causado precisamente por las relaciones de vinculación de los países del tercer mundo con la economía mundial (dependencia externa y explotación interna) y finalmente, las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural (años ochenta y noventa).

Este autor insiste en mostrar como no todo lo que emerge en la triada modernidad, globalización y desarrollo se conforma y corresponde con el credo y el libreto del capitalismo. Así, Escobar postula positiva y sociopolíticamente al Tercer Mundo como “fuerza subversiva, no alineada”, desde donde siguiendo a Nandy (1989), es posible “crear un espacio al margen de la actual civilización global para una ecología política del conocimiento que sea plural y novedosa”. En este sentido, aspectos como la hibridación pueden servir para la contrastación de evangelios, universos de referencia y narrativas maestras y el repertorio de formaciones discursivas renovadas y prácticas de vida que van más allá del desarrollo y prometen, a su vez, consolidar otros constructos teóricos y otras formas de organizar perspectivas en favor de la vida. Esta concitación desemboca en la idea del postdesarrollo, la “era del postdesarrollo” postulada por autores como Rist (1997), Rahnema y Bawtree (1997), Escobar (2005) (2006) y subsidiariamente un sinnúmero de pensadores que preconizan desde prácticas de lecturas renovadas, la posibilidad más que de una era o un estadio temporal concreto, un horizonte teórico, político y crítico de gran significación en torno a la diferencia económico-cultural, en la que el desarrollo ya no es el principio orientador y medular de la vida socio-cultural.

El postdesarrollo, producto de la intensa discusión presenciada en la década de los noventa alrededor del fracaso del desarrollo en sus prácticas y en su arquitectura discursiva, se postula como una importante reacción al influjo economicista, monolítico y monoteísta, incapaz de protagonizar el paso definitivo centrado en el sujeto y la diferencia y no en el algoritmo. Podría decirse que el énfasis del postdesarrollo se hace por la necesidad de crear, ampliar, visibilizar y movilizar otras representaciones y

significaciones que desborden el desarrollo como evangelio, así como destacar otros actores, otros lugares y procesos en los que la vida se gestionan al margen de los evangelios desarrollistas y economicistas; esfuerzos que a su vez dan cuenta de discursos, epistemes y epistemologías que rompen con la canonización de las ciencias modernas. En este empeño se ubican análisis y prácticas emanadas de nuevas herramientas de análisis como la teoría feminista, el postestructuralismo, los estudios culturales en sus diversas manifestaciones, los estudios ambientales, la crítica poscolonial y de la subalternidad, entre otras, desde donde se hacen aproximaciones críticas al fenómeno bajo la contribución interdisciplinaria que centra su atención en la economía política, la ecología política y el análisis cultural.

Producto de estas contribuciones son las posturas que hablan de la heterogeneidad del desarrollo o de éste como manifestación socio-histórica el que inobserva el *telos* occidental y se configura a partir de las singularidades y urgencias particulares. Igualmente, se aprecia la existencia de “*un abanico más amplio de formas de vida posibles*” (Appadurai,2001), que en el Tercer Mundo, y especialmente en América Latina, se inscriben en un emergente y efervescente proceso de revalorización, revitalización y reforzamiento de las identidades y de múltiples lógicas, por las cuales se construye y se otorga sentido al mundo, al sistema-mundo. En este horizonte y de manera reciente, por ejemplo en América Latina, se da gran visibilidad a prácticas y procesos que revelan múltiples formas de resistencia activa al desarrollo como muestra de lo que está ocurriendo en muchas comunidades. “Innumerables trabajos han caracterizado los modelos locales de economía y el ambiente natural que han sido mantenidos por los campesinos y las comunidades indígenas, en parte arraigados en el conocimiento y prácticas locales. La atención que se le ha otorgado a la hibridación cultural, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de las prácticas que se originan en muchas matrices culturales y temporales, y la medida en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales y prácticas económicas” (Escobar, 2000:127). La intensificación y profundización de este tipo de

experiencias representa un reto y una tarea novel, no sólo para establecer y develar las formaciones discursivas y las prácticas de vida-lugar, sino también para valorar la diferencia cultural en el debate global-local, donde las narrativas maestras y los universos de referencia han mostrado su incoherencia, insuficiencia, debilidad, ineficacia e inestabilidad en tanto tecnologías del poder y dispositivos normalizadores (Quijano V, 2002:128).

En esta dirección, y en especial en el propósito y la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos –economías-, de reivindicar procesos de transformación del capitalismo en los lugares y de mostrar la impertinencia del tratamiento de diversas formas de relación bajo la codificación y canonización euro-usacéntrica y económica, se agita la reflexión y la práctica acerca de la diferencia cultural, ecológica y económica, como expresión de la existencia de otros espacios/superficies , de otros actores y de otro tipo de actuaciones en pro de la (re)olución y agencia de conflictos existenciales, epistémico-epistemológicos, ecológico-distributivos, políticos y culturales. En estas elaboraciones ya no importan tanto las totalidades y las narrativas maestras –modernidad, globalización, desarrollo-, sino los procesos que emergen del retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

Estos nuevos-viejos giros con alto potencial interpelador propios de la heterogeneidad histórico-estructural que caracteriza la constitución de nuestra sociedad, dan cuenta de serias implicaciones en torno a reconocer la existencia de investimentos internos en el horizonte (neo)colonial de la modernidad, el capitalismo y la globalización, como en la conformación del poder colonial/moderno e imperial, los que a su vez muestran en particular en el mundo de la economía y el desarrollo cómo “se puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto significa repensar la diferencia desde la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia” (Escobar,2006:90). Es desde este horizonte analítico y existencial donde se evidencia la invisibilización de prácticas y discursos con anclaje en la diferencia

económica por parte de la economía (neo)clásica, se abordan el examen a la(s) economías(s) no como esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino como constructos socioculturales o en su defecto se muestran cierto tipo de relaciones sociales enmarcadas forzosamente bajo el canon y la codificación económica parroquial de occidente, en donde lo social y lo político se hace economía y la economía se circunscribe a la financiarización.

III

La economía, ciertamente ha representado una manifestación más del proyecto moderno/imperial/colonial, desde donde se concibe como disciplina y práctica totalizante, universal y, por tanto, totalitaria y “profundamente reaccionaria” (Negri/Hard, 2004:184), en tanto ha desconocido e invisibilizado otras singulares expresiones económicas, o en caso extremo, las ha reducido a expresiones del mismo mapa. Así, otras realidades económicas han sido soslayadas o tratadas como inmaduras, inferiores, subordinadas, residuales, subdesarrolladas y al margen de las tendencias económico-desarrollistas y capitalogocentrista modernas que hoy recorren a modo de políticas (neo)liberales estándar los distintos paisajes biofísicos y socio-culturales.

En efecto, el eurocentrismo epistémico ha definido a la economía como una disciplina universal, disciplinaria/reaccionaria y profundamente autoritaria, enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de occidente; por tanto, “la disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica, social y cultural que en el transcurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos” (Ferraro, 2004:9). Lo que conocemos como economía es pues, “una forma de construcción social de la realidad, una forma de “leer” la realidad social” (Heilbroner, 1990:103 en Batista, 2006), “una construcción del mundo y no una verdad objetiva, incuestionable acerca de él. La Economía es un discurso que construye una imagen particular de la economía” (Escobar,

1995:61-62). Es esta particular visión del mundo o esta economía la que ha hecho imposible el análisis y (re)conocimiento de otras realidades cuyo anclaje radica en la diferencia económico-cultural.

No obstante, la antropología económica muestra cómo la economía no es una esfera autónoma y separada de la sociedad y cómo contrariamente la cultura termina siendo un modelador o determinante de la economía, en la que “ningún objeto o cosa tiene existencia o movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle ... y la producción es un momento funcional de una estructura cultural (Sahlins,1988:170). En palabras de Gudeman (1986) la economía es un sistema cultural, los procesos de subsistencia están culturalmente moldeados y los seres humanos en todas partes configuran su vida material. La economía se entiende como cultura y es desde esta premisa como ya no la economía sino las economías deben estudiarse a partir de sus contextos y singularidades, en las cuales seguramente las categorías occidentales no sólo dificultan su entendimiento sino que seguramente lo imposibilitan.

En esta perspectiva pueden inscribirse trabajos de autores como Gudeman (1986), Sahlins (1988), Bird (2004), Ferraro (2004), Batista (2006), Escobar (2006), (Gibson-Graham, 2006), etc, para quienes, en síntesis: 1).- la disciplina económica no es universal y responde a los cánones epistemológicos y morales de occidente, 2).- la visión y el “punto ciego” de la economía no permite (re)conocer la existencia de otros discursos y prácticas económicas como productos socio-históricos., 3).- la economía y aún los negocios, son formas específicas y concretas de desenvolvimiento socio-cultural, y, por tanto, ligada a espacios, tiempos y relaciones de determinado tipo., 4).- el uso de la teoría económica occidental dificulta, complica, distorsiona y tal vez no posibilita el estudio y comprensión de otras economías, y, 5).- no en todas partes se pueden ver hombres y mujeres económicos, ni todos los campos y espacios de la actividad sociocultural son mercados.

En tal sentido, a manera de ejemplo y frente a la emergencia de nuevas-viejas formas de agencia que hoy integran otros procesos, y concretamente en la relación economía y cultura evidenciados por la antropología económica, pienso en cómo la(s) economías(s) “otras”, parafraseando a Nurit Bird-David (2004), no parten de esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino que son “modelos generados en otras partes, sobre esquemas tomados del mundo social y humano. Así, siguiendo a la autora en mención, son expresiones distantes de la predominante economía neoclásica enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de occidente, donde las propuestas-modelos son universales o totalitarios, mientras que los otros son locales, en su lengua y su alcance. En esta perspectiva no sólo se inscriben propuestas indígenas (caso comunalidad o Ayllu en Bolivia, reciprocidad en Colombia, prosperidad agrícola Vs ancestralidad en Africa, etc), sino también algunos modelos rurales (caso Colombia) y aún variantes de la economía occidental que asumen “entrar y salir” del mercado como entidad no determinante, demostrando cómo “no hay “economía”, sino “economías” que varían espacial y temporalmente o que la economía es social o culturalmente construida” (Batista,2006:11)⁵.

Pro toda vez que la complejidad de este campo de estudio se incrementa, los esfuerzos desplegados por la antropología económica han sido igualmente puestos en cuestión, pues “la mayoría de los antropólogos provienen de una cultura burguesa cuyas nociones ideológicas centrales se inscriben en y son reproducidas por la teoría económica neoclásica. Bajo la vigilancia y el asidero intuitivo de esta teoría económica predominante en Occidente, se ha desarrollado la antropología económica”

⁵ Uno de los ejemplos de enorme singularidad tiene que ver con propuestas que postulan el tránsito de la eco**N**omía a la eco**S**imía, cuyo sustrato es el sistema de intercambios en el marco de triángulos vitales sin la mediación del dinero. Debo estos planteamientos a Guaira Miguel Calapy, dirigente indígena de Cotacachi, expresados en una charla que sobre Economías sin dinero, desarrolló sugerentemente en la sesión del 24 de agosto de 2005 en el marco del doctorado en Estudios Culturales universidad Andina Simón Bolívar Quito (E)).

Sin duda, los intentos por tratar de entender las economías bajo los cánones de la teoría (neo)clásica, han dejado un balance inquietante el que podría según Bird-David (2005:101,105) resumirse de la siguiente forma:

“los antropólogos han utilizado predominantemente la teoría económica neoclásica sin impugnar la atención que la teoría prestaba al individuo y a su tropo esencial, el ‘hombre racional y en necesidad’. La adaptaron a sus casos, por ejemplo, ampliando los objetivos del individuo motivado por la necesidad para incluir el prestigio, tener a otros como deudores, y la excelencia en las actuaciones ceremoniales. O, puesto que a menudo trabajaban a partir de situaciones no monetarias, se centraron en el ‘tiempo’ como un ‘recurso escaso’ que debe ser asignado entre los objetivos que compiten entre sí y utilizado como común denominador del valor. O, tratándose de situaciones en las que las personas suelen obedecer a la tradición, teorizaban sobre la toma de decisiones, y la elección entre valores, que quedan implícitos en lo que, a primera vista, parece ser sencillamente seguir la tradición”⁶

En otras palabras, la labor de la antropología económica no ha logrado escapar de la matriz y el horizonte en la cual se inscribe la economía y los modelos económicos occidentales, pues aunque las lecturas critican los “modelos universales” y rechazan la aplicabilidad-utilidad de la teoría económica fuera de los sistemas económicos basados en el mercado (Batista,2006:15)), se sigue pensando desde el adentro de la economía en tanto constructo occidental, lo que no facilita una lectura acertada del fenómeno (social?, cultural?, económico?...) en contextos diversos y extremadamente singulares. De esta manera, distintas formas existenciales, relacionales y vitales han sido vistas bajo la codificación económica, es decir, ajustada al modelo en el que siempre aparecen los

⁶ Estas apreciaciones se ubican en el debate protagonizado entre formalismo y sustantivismo como parte de los momentos o perspectivas que sobre el particular se ha registrado en los umbrales del siglo XXI. Según Bird-David (2005) “El primero está asociado con las conocidas polémicas entre formalistas y sustantivistas que alcanzaron su auge a finales de los años 60. Esta polémica es actualmente objeto de análisis para la historia de la antropología económica (donde se incluye, desde luego, cómo la polémica allanó el camino a la actual inquietud de los culturalistas por el ‘hombre racional’) o incluso como tema para un análisis cultural propiamente dicho. Esta polémica ya no puede considerarse como el eje del estado del arte en antropología económica, pues en el curso de los últimos tres decenios, la disciplina la ha superado con creces. El segundo enfoque ha adoptado como estructura organizativa la división entre las economías capitalista y tribal y, dentro de las últimas, las divisiones entre ‘modos de subsistencia’ de diversos géneros ecológicos (cazadores recolectores, horticultores, ganaderos y campesinos; como lo ha hecho parcialmente Sahlins, 1972, and Plattner, 1989). En el complejo marco del mundo contemporáneo, las economías se encuentran estrechamente interconectadas (una tendencia que cobra impulso, y cuyos orígenes se remontan al siglo XIV, y tal vez incluso antes, Wolf 1982). Las comunidades culturales interactúan estrechamente y se influyen mutuamente”.

hombres y mujeres económicos, muestra de cómo modelos o expresiones (no)modernas terminan siempre haciendo parte del mismo mapa⁷. Ciertamente, “el proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas del mundo. Se puede hablar de un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica alrededor de ejes eurocéntricos” (Escobar, 2006:88).

La teoría económica de uso recurrente y hegemónica es una forma cultural occidental particular de asumir la economía, la que a su vez soslaya otras formas de pensar y practicar la realidad económico-cultural e integra/reduce diversas manifestaciones relacionales al repertorio capitalocéntrico. Repensar la economía en lo concreto y en sus lugares de producción se presenta como imperativo, toda vez que, parafraseando a Escobar (2006, 178), los sujetos en sus espacios existenciales pueden llegar a crear economías locales a través de prácticas socio-culturales articuladas estratégicamente en occidente pero que no tienen nexos parentales o no son familiares con él. Una de estas manifestaciones y proyectos hace alusión a la necesidad de configurar “visiones y lenguajes de economía diversa”, donde el lugar se asume como “la posibilidad de entender las economías locales como lugares con identidades y capacidades económicas altamente específicas y no como simples nódulos de un sistema capitalista mundial” (Gibson-Graham, 2006:9)⁸.

⁷ Esta tendencia se registra no sólo en el campo de la economía, pues cómo claramente lo ha señalado el profesor Julián Sabogal (2004:15): “En la vida social de América Latina, como en *Cien Años de Soledad*, muchas cosas carecían de nombre y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo. Era preciso bautizarlas para conocerlas, pero la inmensa mayoría de los científicos sociales latinoamericanos, en vez de cumplir con su tarea de bautistas, como era su obligación, resolvieron tomar una ruta más cómoda llamando las nuevas cosas con viejos nombres europeos. Pero la complejidad latinoamericana no se avino jamás con la simplicidad de las categorías en las que han pretendido atraparlas”

⁸ Concretamente, el proyecto de estas geógrafas inscrito en el horizonte de “construcción de economías comunitarias en el lugar” se identifica como el proyecto “Mujer y políticas del lugar” y tiene como sustrato los siguientes elementos: 1).- La desconstrucción de la hegemonía del capitalismo para dar entrada a un espacio discursivo sobre la extensión y diversidad de la actividad económica no capitalista en todo el mundo., 2).- La producción de un lenguaje de la diferencia económica para ampliar el imaginario económico, haciendo visibles e inteligibles las diversas y proliferantes prácticas que la preocupación con el capitalismo ha obscurecido., 3).- El difícil proceso de cultivar sujetos (nosotros y otros) que puedan desear y habitar espacios económicos no capitalistas, como una visión de la “economía comunitaria”

En efecto, el capitalismo al no ser estrictamente monolítico y uniforme, también es de algún modo transformado y muchas veces desustancializado como expresión de innumerables prácticas de diferencia –política, económica, epistémica–, no constitutivas del capitalismo global y totalizante, que evidencian la necesidad de desoccidentalizar nuestro imaginario y nuestras prácticas, así como de provincializar a Europa y sus legados, para dar mayor cabida a las crecientes luchas por la diferencia.

Estos propósitos recogidos en procesos de indagación que involucran esfuerzos académicos y además políticos, se inscriben en una de las áreas que largamente han permanecido fuera de varios proyectos⁹, como es la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos –economías/ecosimías–, en correspondencia con el hecho de que el plan del capital enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación en la que permanentemente se generan investimentos, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital. En este horizonte se sitúa el potencial que encierra el cúmulo de luchas por la defensa de la diferencia y las distintas lógicas de producción cultural y de prácticas socio-económicas y políticas.

En los casos del post-desarrollo, las economías, las ecosimías y en general los hechos, discursos y prácticas de diferencia económico-cultural, como ya lo han advertido algunos de los defensores más visibles del primer caso, se trata de opciones para pensar más allá del desarrollo y de (re)crear y posicionar otras representaciones, otras lógicas, así como otros discursos y prácticas no sólo en torno al desarrollo y la economía, sino también sobre cultura, ecología y política. En síntesis, se trata como lo habrían postulado varios autores de “heurísticos para re-aprender a ver y re-determinar las realidades de

como un espacio ético y político del devenir y, 4).- la práctica de construcción de economías comunitarias en el lugar (Gibson-Graham, 2006:3).

⁹ Uno de tales proyectos ha sido sintetizado por el profesor Arturo Escobar a través del “programa de investigación modernidad/colonialidad”, el cual a pesar de registrar importantes desarrollos, presenta la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos –economías– como una de las áreas que todavía permanece por fuera de dicha iniciativa.

comunidades de Asia, África y América Latina. (...) Un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes” (Escobar, 2006:173), en medio de la proliferación de los márgenes y donde las minorías se comportan como conjuntos “difusos” no numerables, no axiomatizables (Deleuze y Guattari,2000:473).

Los interrogantes que podrían iluminar futuras reflexiones y trabajos de mayor envergadura hacen alusión a sí, es posible en medio de la diversidad cultural/epistémica y ante las multiplicidad de miradas y lecturas, insistir exclusivamente en las expresiones paradogmáticas de la ciencias sociales modernas o contrariamente, los procesos sociales emergentes, los distintos modos de acción y relación con el mundo, y en síntesis las multiplicidades de fuga o de flujo, pueden configurar horizontes y vectores de insurgencia epistémico, económica, ecológica y cultural, donde no sólo la impugnación sea axial, sino ante todo donde la existencia sea nuestra gran posibilidad y la vida se contraponga a la canonización occidental de la economía y el desarrollo. En estos términos, se hace imprescindible el abordaje de procesos de desprendimiento de la modernidad/colonialidad y del capitalismo para posibilitar el emprendimiento de nuevas-viejas formas de agencia-resistencia en el contexto de los discursos y prácticas de diferencia económico-cultural o de otras formas de relación en tanto asaltos frontales al capitalismo global y totalizante.

Cajibío, Cauca, Colombia, mayo de 2006

Referencias

Achugar, Hugo. 1994. "Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia". En Herlinghaus, Hermann y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín.

Bauman, Zygmunt. 2004. *La sociedad sitiada*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Appadurai, Arjun. 2001. *La Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce-Fondo Cultura Económica, México.

Batista Medina, José Antonio. (2006). "Economía cultural: elementos para un análisis cultural de lo económico y para una crítica de la economía (ortodoxa). En Revista Porik An, Universidad del Cauca, Popayán.

Bauman, Zygmunt. "El imperio del individuo". Entrevista a Zygmunt Bauman. En: <http://www.forociudadano.com/ideas/BaumanImperioIndividuo.htm>

Brunner, José Joaquín. 1994. "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana". En Herlinghaus, Hermann y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2000. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, 4ª. Edición, Valencia.

Escobar, Arturo. 2005a. Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia. Icanh – Universidad del Cauca, Popayán.

Escobar, Arturo. 2005b. "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social". En MATO, Daniel (coord). *Políticas de economías, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de ciencias económicas y sociales, Universidad Central de Venezuela.

Escobar, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo". El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. En Tabula Rasa. Revista de humanidades. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No 1.

Escobar, Arturo. 2002. Globalización, modernidad y desarrollo. En: Corporación Región (ed). *Planeación, Participación y Desarrollo*, Medellín: Corporación Región.

Escobar, Arturo. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En: Lander, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina.

Escobar, Arturo. 1999. *El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Cerec – Icanh, Bogotá

Escobar, Arturo. 1996. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá.

- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. FLACSO Ecuador – Abya Yala.
- Giddens, Anthony. 1994. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza editorial, Madrid.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". En Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal, Madrid.
- Grunner, Eduardo. 2002. "Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad".
En:<http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca2.php?palabra=Estudios%20poscoloniales>
- Gudeman, S. 1986a. *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Taurus, alfaguara S.A., Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen (1991). "Modernidad versus postmodernidad". En VIVIESCAS, Fernando (comp). Colombia: el despertar de la modernidad. Foro nacional por Colombia, Bogotá.
- Herlinghaus, Hermann. 1997. "Entre posmodernidad latinoamericana y postcolonialismo angloamericano", in: *Diálogos de la Comunicación*, Lima, 49.
- Herlinghaus, Hermann y Mónica Walter (comp). 1994. *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin.
- Gibson-Graham, J.K. 2006. "La construcción de economías comunitarias: las mujeres y la política de lugar". En W. Harcourt y Arturo Escobar, eds. *Mujer y Política de Lugar*. En imprenta, México: UNAM.**
- Negri, Toni y Michael Hardt. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Edic. Debate, Barcelona.
- Negri, Toni y Michael Hardt . 2001. *Imperio*. Ediciones desde abajo, Bogotá.
- Quijano, Aníbal. 2004. "¡Qué tal, raza!". En Boletín Río Abierto No 11, <http://rioabietoperu.org/boletin/11/articulo9/htm>
- Quijano, Aníbal. 2000a. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Journal of world-systems research*, VI, summer/fall. P 342-386, New York.

Quijano, Aníbal. 2000c. “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. En módulo “Conocimiento y globalización neoliberal”, doctorado en estudios culturales latinoamericanos, Universidad Andina “Simón Bolívar”, 2005, Quito (E).

Quijano, Aníbal. 1989. “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”. En Sonntag Heinz (Editor). *¿Nuevos tiempos, nuevos contenidos?*. *Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. UNESCO, editorial Nueva Sociedad, Caracas.

Quijano Valencia, Olver. (2006). “Recorre la civilización el mismo camino del sol?. Crítica poscolonial, racismo e insurgencia epistémico-existencial”. Ponencia presentada en el seminario “pensamiento crítico contemporáneo”, marzo 6 al 9 de 2006, Cochabamba Bolivia.

Quijano Valencia, Olver. (2005). “De la cancelación a la producción y exaltación de la diferencia”. En: *Avances de investigación económica, administrativa y contable*. Sello Editorial Universidad de Medellín.

Quijano Valencia, Olver. (2002). *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural al desarrollo*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán Colombia.

Rahnema, Majid y Victoria Bawtree (edit). 1997. *The post-development reader*. Londres, Zed books.

Restrepo, Eduardo. 2003. “Modernidades, subalternidades y escuela: a propósito de las antropologías del mundo”. Conferencia en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

Richard, Nelly. 1994. “Latinoamérica y la postmodernidad”. En Herlinghaus, Hermann y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin.

Rist, Gilbert. 1997. *The history of development*. Londres, Zed books.

Sabogal Tamayo, Julian. 2004. *El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual*. Plaza & Janes editores – Universidad de Nariño, Bogotá.

Sahlins, Marshall. 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona.

Sassen, Saskia. 2003. *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Edición Traficantes de sueños, Madrid.