

IMAGINAR EL FIN DEL DESARROLLO SIN LAS GARANTÍAS DE RADICALES OTREDADES¹

Eduardo Restrepo²

*Para lo que menos debería estar un
intelectual es para contentar a su audiencia:
lo realmente decisivo es suscitar perplejidad,
mostrarse contrario e incluso displicente.*

EDWARD SAID (1996, p. 31).

Introducción

Pocos términos tienen hoy tanta fuerza y centralidad como el del desarrollo. Para el grueso de las clases políticas el desarrollo sigue apareciendo como el referente y horizonte de sus intervenciones. En nombre del desarrollo los más disímiles gobiernos, programas y proyectos son desplegados, con la promesa de elevar el nivel de vida de las gentes. Un ejército de expertos y técnicos son frecuentemente movilizados en diferentes planos para diseñar, implementar y evaluar estos programas y proyectos. Con unos singulares vocabularios y

¹ Agradezco los comentarios y críticas de Eduardo Gudynas y Axel Rojas a un borrador de este artículo. Texto escrito con base en la presentación realizada en el Ier Congreso Internacional de Educación para el Desarrollo. UNIMINUTO, Bogotá, Colombia.

² Profesor asociado. Departamento de Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: eduardoa.restrepo@gmail.com

protocolos estas intervenciones de expertos y técnicos en nombre del desarrollo involucren los más diversos ámbitos de la vida social, y suponen desde pocas semanas hasta décadas.

Pero el desarrollo no solo viene desde arriba y desde afuera impulsado por las clases políticas, expertos y técnicos, sino que también se ha articulado como demanda desde abajo y desde adentro por parte de sectores subalternizados. Uno de los productos más *sui generis* en las décadas de la imaginación desarrollista es el deseo por el desarrollo, el anhelo de "ser desarrollado". Sin lugar a duda, el desarrollo ha logrado interpelar a la imaginación y las afectividades de ciertos sectores poblacionales a nombre de quienes se despliega. De una imposición en nombre de la gente, el desarrollo ha pasado a ser una demanda *desde* la gente.

Ahora bien, esta capacidad de interpelación no es el resultado de que el desarrollo tenga un sentido inequívoco para todos. Al contrario, en la multiacentualidad de lo que se entiende por desarrollo se juega gran parte de su poder de galvanizar los más heterogéneos malestares, en su poder de capturar el deseo por el bienestar de disímiles sectores poblacionales.

Incluso desde el mismo discurso experto nada pareciera más ambiguo, nebuloso, inasible y cambiante que el desarrollo. Sus distintas adjetivaciones así parecieran indicarlo: desarrollo integral, desarrollo sustentable, desarrollo con perspectiva de género, desarrollo humano y social, etnodesarrollo, desarrollo participativo, desarrollo local, desarrollo a escala humana, entre muchos otros. Todas estas marcaciones son expresión de críticas a los diferentes modelos de desarrollo que se cuestionan y desaparecen para reaparecer con nuevos ropajes, prometiendo, ¡esta vez sí!, los términos y la ruta adecuada. El juego entre una permanente reinención y una providencial amnesia hace que los expertos y funcionarios del desarrollo estén prestos a predicar e implementar las "buenas nuevas" ... al menos por un tiempo,

mientras son reemplazadas por otras “nuevas” que serán defendidas en su momento entusiastamente por otros (o los mismos) expertos y funcionarios.

No todos, por supuesto, se pliegan ante el desarrollo. No son pocas las voces críticas y las movilizaciones sociales que encuentran muchos problemas en el desarrollo. Hay quienes consideran que desconoce las particularidades y aspiraciones reales de las poblaciones y lugares a los que se dirige. Otros centran su cuestionamiento en las concepciones mismas del desarrollo, en las que encuentran claras marcaciones eurocéntricas. Para otros, las prédicas del desarrollo simplemente no son viables ecológica o culturalmente. En las críticas más recientemente articuladas del buen vivir o el vivir bien (Gudynas, 2014a) se profundiza en los límites del crecimiento, del extractivismo y del antropocentrismo tanto como en las miserias de las promesas del desarrollo. Antes que bienestar, el desarrollo suele implicar la destrucción de los mundos naturales y culturales, la clausura de otros modos de existencia y de relacionamiento. De ahí que antes que plantear sus propuestas desde “desarrollos alternativos” (supuestamente más adecuados a las condiciones ambientales y culturales concretas, pero que un últimas siguen siendo capturados por la centralidad del desarrollo en la imaginación teórica y política), lo que se pone en juego en las elaboraciones del buen vivir o vivir bien son las alternativas al desarrollo (Gudynas, 2014b).

Aunque estoy de acuerdo con la urgencia de interrumpir el desarrollo, considero que debemos problematizar también el facilismo de aquellos cuestionamientos al desarrollo que se circunscriben a la apelación a otredades y exterioridades absolutas, algunas de las cuales suelen idealizarse o romantizarse. En este capítulo me detendré, entonces, en una de las limitaciones que, a mi manera de ver, pueden presentarse en *ciertas* críticas al desarrollo: la noción de diferencia como otredad radical con la que se opera y a la que se apela. Mi argumento consiste en que hay que desotrerizar la diferencia al mismo tiempo que heterogeneizar las nociones de “nosotros” si buscamos

catalizar las posibilidades analíticas y políticas de las críticas al desarrollo, si pretendemos desestabilizar los sutiles amarres de las relaciones de poder que nos constituyen.

Aunque pudiera haber citado múltiples textos y autores en los cuales encuentro esta limitación de apelar a otredades y exterioridades absolutas en sus críticas al desarrollo, en este artículo he preferido plantear mi argumento de una manera abstracta y algo caricaturizada como una estrategia de exposición y de provocación. En este artículo me interesa más introducir una molestia entre quienes tienen posicionamientos críticos sobre el desarrollo para potenciar sus imaginaciones y prácticas políticas que cuestionar a los predicadores y funcionarios del desarrollo. No es el campo de los estudios del desarrollo sino el de sus críticos el que busco interpelar con estas reflexiones.

Desarrollismo

Hace ya dos décadas que Arturo Escobar publicó su seminal libro *Encountering development: The Making and Unmaking of the Third World*³. Este libro fue un aporte fundamental a la crítica del desarrollo, ya que en vez de plantearse la pregunta por cómo mejorar el desarrollo para superar las dificultades que empíricamente se evidencian en su implementación, Escobar examina el desarrollo como una formación discursiva de la cual se derivan una serie de aparatos desarrollistas, unos objetos y posiciones de sujeto bien concretos. Antes que preguntarse por lo que no ha funcionado en el desarrollo para poder mejorarlo, la intervención de Escobar consiste en una historización de la emergencia de este. Esta historización evidencia los avatares de cómo hemos llegado a ser producidos por el discurso del desarrollo. Así, la estrategia política y analítica no es mejorar y profundizar el desarrollo

³ Traducido al castellano en 1998 como *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Recientemente se ha publicado una nueva edición del libro, con un prefacio donde Escobar hace una mirada retrospectiva a su libro que lleva el título "La invención del desarrollo".

(como si esto fuese posible), sino interrumpir la naturalización con la que usualmente somos imaginados desde el desarrollo, evidenciar las narrativas y prácticas a partir de las cuales se ha desplegado todo un gobierno de otros y de sí en nombre del desarrollo.

En esta transformación de los contenidos del debate sobre el desarrollo Escobar seguía la inspiración de Michel Foucault y, más específicamente, de sus apropiaciones desde el giro discursivo (conocido también como postestructuralismo). Desde este enfoque se argumenta que el discurso constituye la realidad, aunque la realidad no sea solo discurso. Nuestra realidad entonces no es algo preexistente a lo que vendría a superponerse un discurso, sino que es constituida por este⁴.

Escobar muestra cómo el discurso del desarrollo surge después de la Segunda Guerra Mundial. Antes no existía el desarrollo⁵. Era el progreso, que es bien diferente, lo que orientaba los imaginarios civilizacionales de los sectores gobernantes del mundo desde la Ilustración hasta la primera mitad del siglo xx. Progreso es distinto de desarrollo porque no está concebido en términos económicos, sino en términos filosóficos y morales. No es el discurso experto del economista ni la teoría de la modernización la que conforman la idea de progreso, sino el del filósofo, educador y erudito. Esto no quiere decir que el desarrollo apareció de un día para otro, como por arte de magia, ni que opera en una *tabula rasa*, sino que se ensambla y yuxtapone con regímenes discursivos previos como el del progreso⁶.

⁴ Desde Foucault, el discurso se considera como lo dicho (a diferencia del lenguaje como posibilidad de decir), como un acontecimiento efectivamente producido (un evento), como una práctica (en sus materialidades). En un discurso emergen, se despliegan y dispersan determinadas posiciones de sujeto (que no son individuos), unos objetos (que no son cosas), unos conceptos (que no son palabras) y unas tácticas o luchas. Para profundizar sobre la noción de discurso en Foucault, ver su libro *Arqueología del saber*.

⁵ Esta es una de las contribuciones de Escobar, que es más difícil de entender para quienes no están familiarizados con el postestructuralismo. Por supuesto que la palabra desarrollo se puede encontrar utilizada de distintas formas antes, e incluso algunos expertos hablaban ya de desarrollo en términos económicos, pero la formación discursiva y el aparato desarrollista se despliega solo después de la Segunda Guerra Mundial en el marco de la geopolítica de la Guerra Fría.

⁶ La noción de “progreso” opera bajo un momento histórico muy diferente de la era del desarrollo. Para la elaboración de este contraste, ver Brigg (2002).

Aunque el desarrollo no alcanza ni un siglo de vida, son pocos los ámbitos de la vida social de amplios sectores del globo que no haya colonizado. Con una inusitada fuerza ha devenido central no solo la imaginación de expertos y políticos, sino también ha ocupado el deseo de gran parte de la población en el mundo. Gústenos o no, hoy el desarrollo ha devenido en el significante del bienestar, en un nebulosamente deseado horizonte del estar mejor. El desarrollo no es hoy solo impuesto desde arriba, sino que en muchas ocasiones es el término que aglutina y galvaniza ciertas demandas desde abajo. Los múltiples malestares y dificultades experimentados por las poblaciones son cada vez más interpretados por ellas como carencia de desarrollo, mientras que un futuro anhelado es condensado en torno al significante *desarrollo*.

Aunque Escobar no fue el único autor que en los años noventa abordó el desarrollo desde el giro discursivo⁷, sus contribuciones hacen un particular énfasis en evidenciar cómo el Tercer Mundo es producto del desarrollo. La imaginación geopolítica de una distinción planetaria entre Primer, Segundo y Tercer Mundos es configurada en el régimen de verdad instaurado por el discurso y aparato desarrollista. En esta geografía imaginada es donde emerge el Tercer Mundo como el otro del desarrollo, como el lugar y las personas que devienen objeto de las prácticas y retóricas salvacionistas del desarrollo.

Tecnologías de otrerización y dominación colonial

Este libro de Escobar puede leerse, también, como una contribución a los análisis de las tecnologías políticas de la producción y administración de la diferencia como otredad radical. Su argumentación

⁷ Otros importantes autores asociados a este giro discursivo del desarrollo son Timothy Mitchell (2002) y James Ferguson (1994). Frente a quienes no pueden dejar de pensar que el discurso es algo distinto de la realidad, no sobra insistir que el discurso del desarrollo no es simplemente una cuestión de palabras que serían inadecuadas a la realidad y que, por tanto, solo bastaría cambiar de vocabulario para transformar el mundo. Al contrario, la realidad está constituida y, en algunas dimensiones, es inseparable del discurso del desarrollo.

es que el Tercer Mundo es producido en negatividad, como falta y como falla a la espera de la salvación de los expertos y la institucionalidad del desarrollo. Es el desarrollismo, como régimen discursivo y aparato, el que produce al Tercer Mundo como geografía y ontología de la negatividad, de la ausencia, de un otro radical.

Escobar señala como uno de sus referentes teóricos el trabajo de Edward Said y su conocido libro *Orientalismo*. Said argumenta que el orientalismo debe ser entendido como un régimen discursivo que ha producido a Oriente y a los orientales en unas geografías y ontologías imaginadas de radicales otros de Occidente. No es que las gentes y lugares a los que se refiere el orientalismo sean solo ficción de la imaginación occidental, pues esos heterogéneos espacios y vidas han existido desde antes, por fuera y a pesar de tal imaginación. Lo que sucede es que la multiplicidad de estos lugares y gentes es aplanada por una densa red de narrativas literarias, imágenes artísticas y explicaciones científicas que las han producido a partir de una distinción ontológica radical con Occidente. Esta imaginación no solo es deseo de saber, sino también voluntad de dominación colonial. No es una exterioridad de los imperativos de la administración colonial, aunque tampoco una transcripción mecánica y directa de estos.

El orientalismo es un régimen discursivo e implica una dimensión epistémica, pero también una tecnología de dominación colonial cuyo efecto más inmediato es el conocimiento y sometimiento de Oriente y los orientales. Es en este sentido que debe ser entendido como una tecnología de otrerización que esencializa y estabiliza a Oriente y a los orientales a la mirada y voluntad de dominación occidental. El orientalismo tiene el efecto de orientalizar ciertas geografías y ontologías, que aparecen como un otro radical de Occidente. Por tanto, orientalismo es la expresión marcada del occidentalismo, dice más de quiénes lo enuncian que de los lugares y gentes que supuestamente son representados.

El desarrollismo es pensado por Escobar de manera análoga al orientalismo de Said:

Una elaboración similar constituye el libro de Edward Said *Orientalismo* [...], un excelente estudio de la creación sistemática de “Oriente” por los discursos de los escritores, autoridades coloniales y académicos, entre otros. Según Said, este discurso se basa en una distinción ontológica entre occidente y oriente, por lo que el “Oriente” es esencializado y se le asigna un carácter homogéneo, de la misma manera en la que se supone que el “Tercer Mundo” tiene una naturaleza homogénea (a pesar de las enormes diferencias que presentan los países de Asia, África y América Latina que lo componen). Said también señala que para que este discurso del orientalismo tenga sentido depende más de la cultura que lo produce (los países “desarrollados”) que de “Oriente” / “Tercer Mundo” en sí. De manera similar, podemos decir que el Tercer Mundo es “subdesarrollado” no solo porque se descubrió que así era, sino también porque, a través de este discurso del desarrollo, se hizo susceptible del subdesarrollo. En muchos sentidos, el discurso del desarrollo es más un signo de poder sobre el Tercer Mundo que una verdad sobre él. (Escobar, 1984-1985, pp. 397-398).

Mientras que Said nos permite entender cómo Oriente es producido por el orientalismo y no existe como tal fuera de este régimen de verdad, Escobar nos invita a pensar el Tercer Mundo como un producto del desarrollismo. Tanto orientalismo como desarrollismo se predicán desde retóricas salvacionistas y civilizatorias donde Occidente o el Primer Mundo son los naturalizados horizontes de deseabilidad, al tiempo que Oriente y el Tercer Mundo emergen como su negatividad.

Desde un encuadre metodológico y teórico confluyente, en *The Invention of Africa* V.Y. Mudimbe (1988) evidencia cómo la idea de África puede ser examinada como una invención asociada a un régimen de verdad y las tecnologías de sometimiento coloniales. Antes que suponer la idea de África como un afuera o una anterioridad de la imaginación y voluntad de dominación colonial, Mudimbe evidencia cómo se constituye en densos tejidos de saber y de poder, de las fantasías y ansiedades de Europa y los europeos. Esto no significa, por

supuesto, que África se agote en estas representaciones y tecnologías de dominación, sino que no puede desligarse tan fácilmente de estas como algunas narrativas de puridad y otredad parecieran sugerir, o por lo menos anhelar.

En lo que va perfilándose como una genealogía de las tecnologías de otrerización, los términos África y los africanos, así como Oriente y los orientales, o el Tercer Mundo y los tercermundistas, deben ser entendidos como efectos de una serie de políticas de representación y de cierta voluntad de dominación colonial desde donde se ha producido Europa. Más que una anterioridad o una exterioridad, Europa y Occidente son también un producto del sistema mundo que demanda el lugar de unos otros radicales que ameritan ser salvados, tutelados, civilizados... Este es precisamente el discurso nodal del colonialismo que ha sido examinado por Stuart Hall (2013 [1992]) en su texto “Occidente y el Resto”.

Según Hall, la noción de “Occidente” ha operado como una estructura para el pensamiento, una serie de imágenes y representaciones, un modelo de comparación y unos criterios de evaluación. Así, se producen cierto tipo de conocimientos, actitudes y concepciones, con lo cual “[...] sentimientos positivos y negativos se agrupan (por ejemplo, “Occidente” = desarrollado = bueno = deseable o “no Occidental” = subdesarrollado = malo = indeseable)” (Hall, 2013 [1992], p.52). Occidente y el Resto son dos entidades co-constituidas: una no es anterioridad o pura exterioridad de la otra, sino que la producción histórica de “Occidente” / “Europa” debe entenderse como parte del mismo proceso que constituye las múltiples marcaciones de “El Resto” (Hall, 2013 [1992], p.53).

La identidad de Occidente, por tanto, es el resultado de configurar su alteridad radical: El Resto. No es simplemente el resultante de una referencia a procesos y características de los países europeos occidentales, sino también un sentido de la diferencia con respecto a otros mundos que se colapsan en su heterogeneidad en una gran

división o diferencia con respecto a Occidente. Por tanto, Occidente se configura en relación con El Resto que opera como exterioridad constitutiva en una lógica binaria que escinde el mundo en dos entidades irreductiblemente contrapuestas (Hall, 2013 [1992]).

En un análisis confluyente al de Hall, el antropólogo venezolano Fernando Coronil ha profundizado los argumentos de Said a partir de la noción de *occidentalismo*. Antes que la imagen invertida del orientalismo, el occidentalismo es entendido por Coronil (1998) como la condición de posibilidad del orientalismo, como el lado oculto y naturalizado desde el cual este es articulado. El occidentalismo no se refiere simplemente a la clasificación del mundo desde la dicotomía Occidente y no-Occidente, sino más bien a cómo las representaciones de las diferencias culturales producidas por Occidente se imbrican indisolublemente con las prácticas de su dominación mundial (Coronil, 1998, p. 131). Occidentalismo es, entonces, una estrategia de producción de la diferencia articulada en términos de una oposición entre un Occidente superior y un Otro subordinado. Occidentalismo es la producción de una diferencia radical asociada a las prácticas de dominación global de Occidente. En este sentido, Coronil se ha referido al Occidentalismo como “[...] al conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo las cuales (1) separan los componentes del mundo en unidades asiladas; (2) desligan historias relacionadas entre sí; (3) transforman la diferencia en jerarquía; (4) naturalizan dichas representaciones; y por lo tanto (5) intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes” (Coronil, 1998, pp. 131-132).

Mucho antes del posicionamiento del giro discursivo, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla sustentó cómo el concepto de indio era un producto del colonialismo. Antes que unos rasgos biológicos o culturales compartidos, Bonfil Batalla argumenta que la categoría de indio denota una condición de colonizado y hace referencia a la condición colonial. La gran heterogeneidad de las poblaciones que habitaban lo que los europeos denominaron Indias Occidentales

fue aplanada categorialmente con la noción de indio, que naturalizaba el “error geográfico” de los europeos. Así “[...] la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado” (Bonfil Batalla, 1972, p. 111). Siguiendo esta línea de argumentación de Bonfil Batalla se puede plantear que la categorización social de “indio” emerge como una tecnología de otredización en la imaginación y práctica de la dominación colonial.

Más recientemente, Alcida Ramos (2004) ha sugerido el concepto de “indígena hiper-real” para indicar la densidad histórica de la imaginación colonial que sigue operando en gran parte de las representaciones y performatividades de la indianidad. Así, en un momento y contexto determinado, hay una serie de expectativas, imágenes y constreñimientos de lo que es pensable o no como indígena. Estas representaciones de indianidad son expresión más de una sedimentada nostalgia colonial por unos “verdaderos” y “puros” otros que de lo que han sido o son esas poblaciones y geografías.

En un texto todavía más temprano que el de Bonfil Batalla, el martiniqués Frantz Fanon (1965) mostraba cómo el colonialismo no debe ser entendido solo como la imposición por la fuerza de una dominación sobre unos lugares y unas poblaciones, sino también como un denso proceso que produce, entre otros efectos, el sujeto colonial: tanto el colonizado como el colonizador. Las poblaciones colonizadas son violentamente interrumpidas por el proceso colonial en su memoria, en sus referentes sociales y sus formas de vida, para ser configuradas como un sujeto ontológicamente inadecuado e inferiorizado, un todavía-no-ser que, según las retóricas celebracionistas del colonizador, requieren de tutelaje para ser salvados de sí mismos. El racismo biológico se articula como el primer momento de esta abierta inferiorización de los colonizados. No obstante, con la complejización de la dominación colonial emerge el racismo cultural, donde la inadecuación del sujeto colonizado se desplaza de los entramados de su biología a la tozudez de sus comportamientos. Ambos racismos operan, sin

embargo, bajo la lógica de una radical otrerización e inferiorización de los colonizados. En el pensamiento colonial el negro encarna desde su “esquemata histórico-corporal” una marcación de la inadecuación con respecto a la humanidad y civilización que es encarnada por el blanco europeo. Nuevamente, en Fanon encontramos cómo el colonialismo opera desde una dicotómica e incommensurable ontología de nosotros/ellos, de colonizadores/colonizados, de seres/seres en falta.

En suma, podremos concluir este aparte indicando que las tecnologías de otrerización producen a unas gentes y geografías como radicales otros. Como unos otros que no solo son absolutamente diferentes de un “nosotros”, sino que se constituyen en un lugar de inferioridad del cual requieren ser salvados. Estas retóricas salvacionistas se han transformado a lo largo del tiempo e incluyen un amplio espectro que va desde el cielo (con la “verdadera” religión), pasando por el progreso o la civilización (con la secular Ilustración), hasta la más reciente retórica salvacionista del desarrollo propia del conocimiento experto (principalmente de economistas).

Oriental, africano, indio, negro, salvaje, subdesarrollado... han devenido en configuraciones de una serie de formaciones discursivas que los producen como antípodas de Occidente, la modernidad, la civilización, Europa, el desarrollo, el hombre blanco... La nostalgia colonial supone, entonces, un juego de frustraciones y fantasías de los colonizadores por contrastes transparentes, absolutos e inmanentes, por unos radicalmente otros que encarnen transparentes puridades y exterioridades⁸. Desde la nostalgia colonial la diferencia solo puede aparecer como otrerización, como otredad radical, en una dicotómica, incommensurable, insalvable y monolítica oposición nosotros/ellos.

⁸ Esta nostalgia colonial desde la que se despliegan las tecnologías de otrerización ha diferenciado entre dos tipos de otredad: la del salvaje-salvaje y la del buen salvaje. El salvaje-salvaje, encarnado en las figuras del caníbal, la aberración incestuosa o del sacrificio idólatra de seres humanos, fundamenta la certeza moral del proceso civilizacional que se suele imponerse con la violencia de unos medios en nombre de unos fines salvacionistas. Por su parte, el buen-salvaje es asociado a la inocencia infantilizada de un estadio de plenitud con la naturaleza y las relaciones sociales que ha sido perdido con la industrialización y la civilización.

Desotrerizando la diferencia

Sobre todo, en las últimas cuatro décadas se ha ido posicionando una serie de narrativas y estrategias políticas que buscan revertir las invisibilizaciones y estereotipaciones dominantes en torno a sujetos que han encarnado por antonomasia este lugar de otredad radical: las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Procesos de dignificación y valoración de las trayectorias y presencias de estas poblaciones han cuestionado el desprecio que, desde los discursos dominantes de la civilización, la modernidad y el desarrollo los han históricamente subalternizado.

Es en este marco que se han perfilado una serie de críticas a Occidente, a la modernidad y al desarrollo. En efecto, las retóricas celebracionistas de Occidente, de la modernidad y del desarrollo han sido puestas bajo escrutinio, con lo cual se ha evidenciado su marcado eurocentrismo, configurado por una serie de “universales noratlánticos” que fundan las geografías de la administración y las geografías de la imaginación (Trouillot, 2011). La arrogancia eurocéntrica que se imagina a sí misma encarnando lo universal empieza a fragmentarse, deja de estar más allá de cualquier examen y cuestionamiento⁹. Ante la impunidad epistémica y moral con la que a menudo se apelaba a lo universal o a la humanidad¹⁰ para desplegar una serie de intervenciones sobre poblaciones en nombre de su salvación o bienestar, cada vez es más común la movilización del escepticismo y el cuestionamiento de los privilegios y relaciones de poder que estas intervenciones tienden a reproducir.

Muchas de estas críticas se han enunciado a partir de una noción de diferencia como otredad radical. Así, los pueblos indígenas y afrodescendientes son imaginados como exterioridades de Occidente,

⁹ Los procesos de fractura de la arrogancia europea y los desentramamientos de la Europa hiperreal como el significante maestro de la Historia y del Conocimiento tienen una larga trayectoria que incluye las críticas postmodernas, así como las iniciativas articuladas en torno a los estudios de la subalternidad, la teoría postcolonial y el giro decolonial.

¹⁰ Esta apelación a la humanidad es a menudo glosada patriarcalmente como “Hombre”.

la modernidad y el desarrollo, de forma parecida a como habían sido constituidos por las tecnologías de otrerización. Siguen siendo los otros de Occidente, la modernidad y el desarrollo, aunque ahora se ha cambiado el contenido de esta otredad radical como algo negativo y que debe ser suprimido hacia una valoración y afirmación. Desde esta perspectiva, indígenas y afrodescendientes ya no son el salvaje que requiere ser salvado de sí mismo por Occidente, la modernidad o el desarrollo, sino que aparecen como unas culturas tradicionales y espirituales, con racionalidades económicas y epistemologías otras, sabios protectores de la naturaleza, de la Madre Tierra. Se ha operado, entonces, una inversión de la valoración, pero manteniendo la relación dicotómica.

No pretendo cuestionar lo importante que ha sido este tipo de inversiones para la movilización política de sectores históricamente subalternizados. Tampoco desconozco relevancia de sus efectos desestabilizadores en ciertos contextos en relación con las arrogancias y argucias eurocéntricas. No obstante, considero que en aras de potenciar el filo analítico y político de la diferencia en los procesos y luchas de los sectores subalternizados cabe preguntarse por las limitaciones derivadas de operar desde la simple inversión de los términos manteniendo la lógica dicotómica propia de las tecnologías de otrerización.

Como vimos en el apartado anterior, las tecnologías de otrerización producen un tipo de diferencia privilegiado: la diferencia como otredad radical. Desde esta particular posición, diferencia es equivalente a otredad radical, no es pensable una diferencia que no suponga una antípoda del nosotros como mismidad. Solo unos sujetos o posiciones pueden encarnar tal otredad y, por supuesto, otros sujetos o posiciones siempre están en el lugar de la mismidad, del nosotros. Un esencializado y homogéneo otro como antípoda de un esencializado y homogéneo nosotros supone la sedimentación histórica de las tecnologías de otrerización de formaciones discursivas y de dominación como el orientalismo, el colonialismo y el desarrollismo. Como resultado de las tecnologías de otrerización, el mundo es constituido por

dos entidades monolíticas y radicalmente contrastantes: Occidente/no Occidente, modernos/no modernos, desarrollados/no desarrollados. En este tipo de mundo la diferencia solo puede ser otredad radical. Este mundo claramente dicotómico reproduce la nostalgia colonial de puridades en contraste.

Para potenciar las críticas a Occidente, a la modernidad y al desarrollo no es suficiente con una inversión que reproduce la dicotomía resultante de las tecnologías de otrerización. No basta con invertir las valoraciones de la otredad radical, ya que no solo se asume que esta existe como tal, sino que también se refuerza y reifica la existencia de Occidente, la modernidad o el desarrollo como un monolítico. Es toda la arquitectura esencializante de la otrerización la que urge desmantelar para potenciar novedosos esquemas de politización y de disputa.

Para trascender esta arquitectura esencializante de la otrerización es relevante señalar que no existe tal homogeneidad entre los que se quieren hacer aparecer como los otros radicales de Occidente, de la modernidad y del desarrollo. Hay grandes diferencias entre poblaciones posicionadas como indígenas: algunas habitan ciudades, otras en zonas rurales en las montañas o en las selvas; algunas han mantenido sus lenguas otras no; algunas son grandes conglomerados que pueden llegar a ser mayorías en regiones o países, mientras que otras están compuestas por un puñado de familias. Hay indígenas cosmopolitas que viajan por el mundo, mientras otros se circunscriben a unos cuantos lugares; unos tienen claros diacríticos de diferencia, mientras que los de otros solo algunos y sutiles. Igualmente sucede con los afrodescendientes, que pueden configurar distintivos nucleamientos como los rurales ribereños de la región del Pacífico colombiano hasta presencias más entramadas con otros sectores poblacionales en contextos urbanos como en el Caribe colombiano. No existe algo así como una cultura afrodescendiente o negra compartida por todos los individuos afro, así como las herencias e improntas de la diáspora africana no se circunscriben a gente negra, sino que han pasado a ser constitutiva de disímiles formas de las formaciones sociales regionales y nacionales.

Las distintas experiencias y posicionamientos asociados a las poblaciones posicionadas como indígenas o afrodescendientes, entonces, no están definidas por su exterioridad o puridad con respecto a eso que se imagina como Occidente, modernidad o desarrollo. Si se comparan estas poblaciones con otras campesinas o urbanas, tanto de sectores populares como de los sectores medios, los contrastes no pueden establecerse tan fácilmente. Las competencias tecnológicas, sociales y políticas de unos y otros no nos permiten establecer una línea, de un lado indígena y afrodescendientes y del otro lado poblaciones campesinas y urbanas. Nada de puridades ni exterioridades absolutas, como suele añorar la nostalgia colonial e imperial de unos radicalmente otros: heterogeneidades e impuridades son la constante, no la excepción. Lo que encontramos en los mundos realmente existentes de muchas poblaciones posicionadas como indígenas y afrodescendientes son dinámicos ensamblajes e imbricaciones de rasgos y racionalidades en horizontes de tradicionalidad, pero también provenientes de otras experiencias, algunas de las cuales se asocian claramente con eso que suele indicarse como Occidente, la modernidad y el desarrollo.

En sectores denominados como populares o campesinos también se encuentran diferencias sustanciales con respecto a lo que se imagina como Occidente, modernidad y desarrollo. Al igual que en poblaciones posicionadas como indígenas y afrodescendientes, entre estos sectores se pueden trazar importantes concepciones espiritualizadas de su existencia y cotidianidad, se pueden identificar importantes racionalidades económicas o prácticas espacializadas que no responden a las lógicas y expectativas asociadas a Occidente, la modernidad o el desarrollo. En muchos sentidos escapan, interrumpen y no encajan en ese supuesto nosotros homogéneo de la mismidad de Occidente, de la modernidad o del desarrollo. El hecho de que no sean posicionados como indígenas o afrodescendientes no los hace entonces pertenecer automática y tersamente a un monolítico Occidente, la modernidad y el desarrollo.

La diferencia, entonces, no es una otredad radical sino multiplicidad, gradaciones de diferencias antes que un gran contraste; no es tradicionalidad y ancestralidad sino heterogeneidad, impuridad

e interioridad. Es más adecuado pensar en diferencias en plural que en una gran diferencia como otredad radical en singular. Es más sugerente pensar en las múltiples positivities, yuxtaposiciones y contrariedades que en una esencial y monolítica antípoda de Occidente, la modernidad y el desarrollo. Este gesto de desotrerizar la diferencia abre la posibilidad de entender las diferencias como pluralidad y multiplicidad, desestabiliza las clausuras esencialistas de pensar desde una homogenizada (y a menudo idealizada) diferencia.

Heterogeneizando el nosotros

El correlato de la desotrerización de la diferencia es el de heterogeneizar la mismidad del nosotros. Si algunos pueden estar de acuerdo con la desotrerización de la diferencia, son más bien pocos los que pueden pensar a la modernidad, por ejemplo, no como una sino como múltiple. No obstante, eso es precisamente lo que en las últimas décadas vienen argumentando diversos autores (Eisenstadt, 2000; Inda, 2005; Grossberg, 2010). Antes que una modernidad, lo realmente existente son modernidades históricamente situadas articuladas desde unos ideales normativos de la Europa hiperreal (Chakrabarty, 2008). Muchas de estas modernidades, incluso, son modernidades desmentidas (Fischer, 2004). Para referir a una conocida expresión (Latour, 2007), no es tanto que no hayamos sido modernos, sino que la modernidad no es lo que dice ser (Trouillot, 2002)¹¹.

Un argumento análogo puede elaborarse para interrumpir la esencialización que a menudo refiere a Occidente o al desarrollo como una homogeneidad absoluta. Debido a su necesaria lugarización y situacionalidad, los Occidentes o los desarrollos realmente existentes son diversos histórica y geográficamente y, no en pocas ocasiones, pueden ser bien contradictorios. Mi argumento no es inscribir la pluralidad al plano de la expresión en el sentido de que cualquier realidad fenoménica es multiplicidad pero que, por debajo de esta heterogeneidad, más allá de las apariencias, se mantendría un núcleo duro, transcendental, algo

¹¹ Para una argumentación más detallada al respecto, ver Restrepo (2010).

así como una metafísica platónica, que garantizaría una unidad última de Occidente o del desarrollo. Suponer una identidad esencial y trascendente que sería garante de un homogéneo Occidente o el desarrollo es precisamente uno de los efectos de las tecnologías de otrerización.

Los occidentes realmente existentes se articulan, experimentan y despliegan de formas sustancialmente diferentes dependiendo de los variados momentos y contextos. Las élites parisinas o los sectores medios neoyorkinos no son occidentales de la misma manera que las clases populares en Barranquilla o en La Paz. Esto no significa, como en el relato historicista se pretende argumentar, que en algunos lugares y para algunas gentes Occidente no-es-todavía pero algún día lo será plenamente, mientras que para otros lugares y gentes lo ha sido desde hace tiempo. Además de interrumpir este relato historicista, es importante tener presente que no se "es" Occidente de la misma manera, los privilegios que suele suponer no son idénticos ni están al margen de disputas y subalternizaciones al interior de quienes han sido interpelados como occidentales.

En esta línea de argumentación, con una intensión polémica, uno pudiera preguntarse hasta dónde algunas poblaciones que son consideradas no occidentales o no europeas son de disímiles y sutiles maneras también Occidente o Europa. Si pensamos en Occidente y Europa no como un lugar físico, sino como una configuración hiperreal que por un juego de positividades y negatividades estructura prácticas, imaginaciones y relaciones sociales concretas, entonces sí se puede pensar que tales poblaciones son también occidentales y europeas, aunque lo sean de otra manera (como nos lo recuerda Trouillot para las sociedades negras del Caribe).

El desarrollo, por su parte, se ha caracterizado por sus cambiantes y contradictorias narrativas, así como por la variedad de sus prácticas y efectos. Las configuraciones del desarrollo no se perfilan como una simple y tersa homogeneidad. Al contrario, es la contrastante multiplicidad lo que parece encarnar el desarrollo. Los países y

gentes que son imaginados como desarrollados solo en el plano de la abstracción matematizada pueden ser realmente equiparables. Esta gran diferencia también se halla en los dispositivos y narrativas desarrollistas que suelen cambiar cada década de aglutinante articulador (integral, sostenible, con enfoque diferencial, a escala humana...), para no mencionar las más evidentes diferencias en los registros más concretos y locales en los que se despliegan sus inscripciones y efectos en las poblaciones a partir de disímiles programas y proyectos de desarrollo.

En suma, tampoco podemos asumir el nosotros esencializado derivado de las tecnologías de otrerización. Ese “nosotros” de Occidente, la modernidad o el desarrollo como una entidad homogénea y transparente, requiere ser cuestionado para que se puedan vislumbrar con más claridad las relaciones de dominación y de sujeción que se despliegan también a “su interior”.

Conclusiones

Esta elaboración de desotrerizar la diferencia y heterogeneizar el nosotros, busca potenciar las críticas al desarrollo desde concepciones situadas y contextuales de las disímiles disputas y existencias sociales, no solo desde las supuestas garantías de las otredades radicales. Mientras nos paremos en una idealizada otredad para cuestionar el desarrollo, las críticas y alternativas al desarrollo se perderán de una aproximación más densa analíticamente y contundente en sus materializaciones prácticas para su interrupción. Suponer que son los (imaginados) indígenas o afrodescendientes los únicos o privilegiados lugares-sujetos desde los que se confronta el desarrollo es dejar por fuera a amplios sectores poblacionales que no encajan en estas categorizaciones pero que de múltiples maneras contienen prácticas, conocimientos y relaciones que no se subsumen tersamente en los designios desarrollistas. También es achicar y aplanar los múltiples horizontes de existencia y de experiencia de quienes pueden ser considerados como indígenas y afrodescendientes: como si el lugar prefabricado por las tecnologías de otrerización fuese su ineluctable destino.

Mi argumento no es que desde las experiencias de las poblaciones indígenas o afrodescendientes no se encuentren valiosas fuentes para cuestionar los supuestos y prácticas desplegadas desde el desarrollo, sino que al hipostasiarlos como el único o el privilegiado lugar o el sujeto de estos cuestionamientos supuestamente por su exterioridad y otredad radical con respecto a Occidente se socava sustancialmente su filo crítico y su posibilidad de articular alternativas al desarrollo que interpelen a amplios sectores poblacionales. La interrupción del desarrollo como supuesto paradigma de bienestar y horizonte de existencia requiere también del cuestionamiento de las garantías analíticas de las apelaciones a unos otros radicales y, sobre todo, a sus supuestas armónicas relaciones con la “naturaleza” y de idílicos mundos comunitarios de unos radicales otros de Occidente.

Como lo indicaba Said en el texto que sirve de epígrafe a este artículo, probablemente este argumento sea uno que no contente a ciertas audiencias, generando perplejidad entre quienes parecen haberles endosado a unos otros radicales el lugar de imaginar el fin del desarrollo.

Referencias

- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.
- Brigg, M. (2002). Post-development, Foucault and the colonisation metaphor. *Third World Quarterly*, 23(3), 421-436.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: TusQuets Editores.
- Coronil, F. (1998). Más allá del occidentalismo: hacia categorías neohistóricas no-imperialistas. En S. Castro-Gómez & E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo*,

- poscolonialidad y globalización en debate* (pp. 121-146). México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Eisenstadt, S. E. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1-29.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (1984-1985). Discourse and power in development: Michel Foucault and the relevance of his work to the Third World. *Alternatives* 10(3), pp. 377-400.
- Fanon, F. (1965). Racismo y cultura. En *Por la revolución africana* (pp. 38-52). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferguson, J. (1994). *Anti-Politics Machine. "Development" and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Fischer, S. (2004). *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, M. (2002). *Arqueología del saber* (Trad. Aurelio Garzón del Camino). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Grossberg, L. (2010). In Search of Modernities. En *Cultural Studies in the Future Tense* (pp. 259-294). Durham: Duke University Press.
- Gudynas, E. (2014a). *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. Bogotá: Jardín Botánico.
- Gudynas, E. (2014b). El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa". En G.C. Delgado Ramos (Ed.), *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 61-95). México D.F.: CEIICH-UNAM.

- Hall, S. (2013 [1992]). Occidente y el resto: discurso y poder. En R. Soto Sulca (Ed.). *Discurso y poder* (pp. 49-113). Huancayo: Melgraphic.
- Inda, J. X. (2005). "Analytics of the Modern: An Introduction". En J. X. Inda (Ed.). *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics* (pp. 1-20). Malden: Blackwell Publishing.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Mudimbe V. Y. (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge*. London: Indiana University Press.
- Ramos, A. (2004). *Pulp fictions del indigenismo*. En A. Grimson, G. Lins Ribeiro & P. Semán (Eds.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 357-390). Buenos Aires: Prometeo libros.
- Restrepo, E. (2010). Modernidad y diferencia. En *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Said, E. (1996). *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Said, E. (2004[1978]). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Trouillot, M. (2011). *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-CESO.
- Trouillot, M. (2002). The otherwise modern. Caribbean lessons from the savage slot. En B. Knauff (Ed.). *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies* (pp. 220-237). Indiana University Press.