

**Pensar o fim do desenvolvimento
sem as certezas de extremas outridades¹**

**Imaginar el fin del desarrollo
sin las garantías de radicales otredades**

Eduardo Restrepo²
Tradução de Rosângela Fachel³

Resumo: Neste artigo o autor parte de uma revisão da configuração da ideia de “desenvolvimento” e da posterior crítica a esse conceito alicerçada no contraponto a outridades extremas (indígenas e afro-descendentes – idealizadas ou romantizadas), enquanto representações de modelos ideais/originários de vida e de bem-estar, para abordar o que considera uma limitação dessa discussão: a noção de diferença como outridade extrema com a qual se opera e à qual se apela. E propõe, então, uma nova perspectiva para a crítica ao desenvolvimento que propõe a desoutrização da diferença ao mesmo tempo que a heterogeneização das noções de “nós”.

Palavras-chaves: Desenvolvimento. Outridade. Indígena. Afrodescendente

¹ Nota do autor: Agradeço os comentários e críticas de Eduardo Gudynas e Axel Rojas a um rascunho deste artigo. Este artigo aparecerá em espanhol no livro: *Convergencias y Divergencias: hacia educaciones y desarrollos otros* (Andrea Neira e Tatiana Gutierrez, eds. Bogotá: Centro de Educación para el Desarrollo-Unimuto).

² Doutor em Antropologia (com ênfase em Estudos Culturais) pela Universidade de Carolina do Norte-Chapel Hill. Professor associado do Departamento de Estudios Culturales da Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá – Colômbia. E-mail: eduardoa.restrepo@gmail.com

³ Doutora em Teoria Literária – Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora do Mestrado em Letras – Literatura Comparada da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI/FW. E-mail: rosangela.fachel@gmail.com

O que o intelectual menos deveria fazer é atuar para que seu público se sinta bem: o importante é causar embaraço, ser do contra e até mesmo desagradável.

Edward Said (1996, p. 31)

A ideia, esta mosca inoportuna
Aimé Césaire ([1950] 2006, p. 26)

Introdução

Poucas expressões têm, hoje em dia, força e centralidade comparáveis ao desenvolvimento. Para grande parte das classes políticas, o desenvolvimento continua sendo a referência e o horizonte de suas intervenções. Em nome do desenvolvimento e com a promessa de elevar o padrão de vida das pessoas, as mais diversas políticas, programas e projetos são implementadas. Para rascunhar, implementar e avaliar esses programas e projetos é, frequentemente, mobilizado um exército de especialistas e de técnicos em diversas áreas. Com vocabulários e protocolos extravagantes as intervenções desses especialistas e técnicos, em nome do desenvolvimento, envolvem os mais diversos âmbitos da vida social, fazendo conjecturas desde para poucas semanas até para décadas.

Mas o desenvolvimento não vem apenas desde cima e desde fora promovido por classes políticas, por especialistas e por técnicos, ele também tem sido articulado como demanda desde baixo e desde dentro por parte dos setores subalternizados. Um dos produtos mais *sui generis* de décadas de pensamento desenvolvimentista é o desejo por desenvolvimento, a ânsia de "ser desenvolvido". Sem dúvida, o desenvolvimento tem conseguido interpelar a imaginação e os afetos de certos setores populacionais em nome dos quais é implantado. De uma imposição em nome das pessoas, o desenvolvimento passou a ser uma demanda que parte dessas pessoas.

Essa capacidade de interpelação não resulta, no entanto, de o desenvolvimento ter um significado único e inequívoco para todos. Pelo contrário, na multiplicidade do que se entende por desenvolvimento se articula grande parte de seu poder de estimular os mais heterogêneos mal-estares e de apreender o desejo de bem-estar de diferentes setores da população.

Aliás, partindo do próprio discurso especializado, nada mais ambíguo, nebuloso, incompreensível e variável do que o desenvolvimento. Como parecem indicar suas distintas adjetivações: desenvolvimento integral, desenvolvimento sustentável, desenvolvimento com

perspectiva de gênero, desenvolvimento humano e social, etnodesenvolvimento, desenvolvimento participativo, desenvolvimento local, desenvolvimento de escala humana, entre muitas outras. Todas essas adjetivações expressam críticas aos diferentes modelos de desenvolvimento que são questionados e desaparecem para ressurgir sob novas roupagens, prometendo: “agora sim!”, apresentar os termos e os caminhos apropriados. Esse jogo entre uma permanente reinvenção e uma providencial amnésia faz com que os especialistas e os agentes do desenvolvimento estejam sempre prontos a apregoar e a implementar as "boas novas"... pelo menos por algum tempo, até serem substituídas por outras que serão por sua vez defendidas, entusiasticamente, por outros (ou pelos mesmos) especialistas e agentes.

Nem todos, é claro, se dobram frente ao desenvolvimento. Não são poucas as vozes críticas nem as mobilizações sociais que encontram muitos problemas no desenvolvimento. Alguns considerando que o desenvolvimento ignora as particularidades e aspirações reais das populações e dos lugares aos quais se destina. Outros centrando seus questionamentos nas próprias concepções de desenvolvimento, nas quais reconhecem claras características eurocêntricas. E ainda há aqueles para quem as doutrinações do desenvolvimento simplesmente não são ecológica ou culturalmente viáveis. Nas mais recentes articulações críticas acerca do bem-viver ou viver bem (GUDYNAS, 2014a) são aprofundadas as discussões acerca dos limites do crescimento, do extrativismo e do antropocentrismo, bem como em relação às misérias das promessas de desenvolvimento. Mais do que bem-estar, o desenvolvimento costuma implicar a destruição de mundos naturais e culturais, e o encerramento de outros modos de existência e de relacionamentos. Nesse sentido, mais que pleitear propostas de "desenvolvimentos alternativos" (supostamente mais apropriados às condições ambientais e culturais específicas, mas que ainda seguem sendo apreendidos pela centralidade do desenvolvimento na imaginação teórica e política), o que está em jogo nas conjecturas a respeito do bem-viver ou de viver bem são as alternativas ao desenvolvimento (GUDYNAS, 2014b).

E ainda que eu esteja de acordo com a urgência de deter o desenvolvimento, penso que devemos problematizar também a superficialidade dos questionamentos ao desenvolvimento que se limitam a recorrer a outridades e exterioridades absolutas, algumas das quais costumam ser idealizadas ou romantizadas. Neste artigo, me deterie, então, em uma das

limitações que, a meu ver, podem ser referidas em *certas* críticas ao desenvolvimento: a noção de diferença como outridade extrema com a qual se opera e à qual se apela. Meu argumento é que se queremos promover as possibilidades analíticas e políticas das críticas ao desenvolvimento, se pretendemos desestabilizar os vínculos sutis das relações de poder que nos constituem, é preciso desoutrizar a diferença ao mesmo tempo em que heterogeneizar as noções de "nós".

E ainda que eu pudesse citar múltiplos textos e autores em cujas críticas ao desenvolvimento encontro essa limitação de recorrer a outridades e exterioridade absolutas, prefiro apresentar meu argumento de maneira abstrata e um tanto caricaturada como uma estratégia de argumentação e de provocação. Neste artigo, me interessa mais produzir um incômodo naqueles que têm posicionamentos críticos a respeito do desenvolvimento para potencializar seus pensamentos e práticas políticas do que questionar os pregadores e os agentes do desenvolvimento. Não é o campo dos estudos do desenvolvimento, mas sim o de seus críticos, o que procuro interpelar com essas reflexões.

1. Desenvolvimentismo

Já faz duas décadas que Arturo Escobar publicou seu livro seminal *Encountering development: The Making and Unmaking of the Third World*.⁴ Este livro foi uma contribuição fundamental à crítica do desenvolvimento porque, ao invés de questionar-se sobre como melhorar o desenvolvimento para superar as dificuldades que empiricamente se evidenciam em sua implementação, Escobar aborda o desenvolvimento como uma formação discursiva da qual derivam uma série de dispositivos desenvolvimentistas, bem como objetos e posições de sujeito bem específicos. Mais do que perguntar-se sobre o que não funcionou no desenvolvimento para poder melhorá-lo, a reflexão de Escobar consiste em uma historicização do surgimento do desenvolvimento. Essa historicização evidencia as vicissitudes de como chegamos a ser produzidos pelo discurso do desenvolvimento. Assim, a

⁴ Nota do autor: Traduzido para espanhol, em 1998, sob o título *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Recentemente, foi publicada uma nova edição do livro intitulada *La invención del desarrollo* em cujo prefácio Escobar apresenta um olhar retrospectivo a respeito de seu livro. Nota da tradutora: É interessante dar nota que a tradução do referido prólogo para o espanhol foi realizada pelo próprio Eduardo Restrepo, autor desse artigo.

estratégia política e analítica não é melhorar e aprofundar o desenvolvimento (como se isso fosse possível), mas sim interromper a naturalização com a que geralmente somos pensados a partir do desenvolvimento, evidenciando as narrativas e práticas a partir das quais se desdobrou toda uma orientação dos outros e de si em nome do desenvolvimento.

Nessa transformação dos argumentos do debate a respeito do desenvolvimento, Escobar seguia a inspiração de Michel Foucault e, mais especificamente, de suas apropriações desde a perspectiva discursiva (também conhecido como pós-estruturalismo). A partir desse enfoque se argumenta que o discurso constitui a realidade, ainda que a realidade não seja apenas discurso. Nossa realidade não é, então, algo preexistente ao que viria a se sobrepor um discurso, mas é, sim, constituída pelo discurso.⁵

Escobar desvela a forma como o discurso do desenvolvimento surge após a Segunda Guerra Mundial. Antes não existia desenvolvimento.⁶ Era o progresso, algo bem diferente, que guiava os pensamentos civilizacionais dos setores governantes do mundo desde o Iluminismo até a primeira metade do século XX. O progresso se distingue do desenvolvimento porque não está concebido em termos econômicos, mas sim em termos filosóficos e morais. Não é o discurso especialista do economista nem a teoria da modernização que configuram a ideia de progresso, mas sim o discurso do filósofo, educador e intelectual. Isso não quer dizer que o desenvolvimento surgiu de um dia para o outro, como em um passe de mágica, nem que opera em uma tábula rasa, mas que se configura e justapõe a partir de regimes discursivos prévios, como o do progresso.⁷

⁵ Nota do autor: Desde Foucault, o discurso é considerado como aquilo que foi dito (diferentemente da linguagem enquanto possibilidade de dizer), como um acontecimento efetivamente produzido (um evento), como prática (em suas materialidades). No discurso emergem, se expandem e dispersam certas posições do sujeito (que não são indivíduos), objetos (que não são coisas), conceitos (que não são palavras) e táticas ou lutas. Para aprofundar a noção de discurso em Foucault, veja seu livro *Arqueologia do saber*.

⁶ Nota do autor: Esta é uma das contribuições de Escobar mais difíceis de entender para aqueles que não estão familiarizados com o pós-estruturalismo. É claro, que podemos encontrar a palavra desenvolvimento utilizada de distintas formas antes, e inclusive há alguns especialistas que já falavam em desenvolvimento em termos econômicos, mas a formação discursiva e o aparato desenvolvimentista apenas se desenrolam após a Segunda Guerra Mundial no marco da geopolítica da Guerra Fria.

⁷ Nota do autor: A noção de “progresso” opera sob a perspectiva de um momento histórico muito diferente da era do desenvolvimento. Para a elaboração desse contraste, ver Brigg (2002).

Embora o desenvolvimento ainda não tenha chegado a um século de vida, são poucos os âmbitos da vida social de grandes setores do planeta que ele ainda não colonizou. Com uma força inusitada, foi se tornado central não apenas no pensamento de especialistas e políticos, como também foi ocupando o desejo de uma parte significativa da população no planeta. Gostemos ou não, atualmente, o desenvolvimento se transformou em sinônimo de bem-estar, constituindo um nebulosamente desejado horizonte de estar melhor. Hoje em dia, o desenvolvimento não é apenas imposto desde cima, mas, em muitos casos, é o termo que aglutina e reativa certas demandas desde baixo. As múltiplas dificuldades e mal-estares experimentados pelas populações são, cada vez mais, interpretadas por elas como falta de desenvolvimento, enquanto o futuro desejado se concentra em torno do significante-desenvolvimento.

Ainda que Escobar não tenha sido o único autor que, nos anos noventa, abordou o desenvolvimento a partir da perspectiva discursiva,⁸ suas contribuições dão ênfase, particularmente, a evidenciar a forma como o Terceiro Mundo é produto do desenvolvimento. O pensamento geopolítico de uma distinção planetária entre Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo está configurado no regime de verdade instaurado pelo discurso e pelo aparato desenvolvimentista. É nessa geografia imaginada que o Terceiro Mundo surge como o outro do desenvolvimento, como o lugar e as pessoas que se tornam objeto das práticas e discursos salvacionistas do desenvolvimento.

2. Tecnologias de outrização e dominação colonial

O livro de Escobar pode ser lido, também, como uma contribuição às análises das tecnologias políticas da produção e administração da diferença como outridade extrema. Seu argumento é que o Terceiro Mundo é produzido em negatividade, como carência e como fracasso à espera da salvação dos especialistas e da institucionalização do desenvolvimento. É

⁸ Nota do autor: Outros importantes autores associados a essa perspectiva discursiva do desenvolvimento são Timothy Mitchell (2002) e James Ferguson (1994). Diante os quais não se poder deixar de pensar que o discurso é algo distinto da realidade, não é exagero insistir que o discurso do desenvolvimento não é simplesmente uma questão de palavras que seriam inadequadas à realidade e, portanto, bastaria mudarmos de vocabulário para transformar o mundo. Pelo contrário, a realidade está constituída e, em algumas dimensões, é inseparável do discurso do desenvolvimento.

o desenvolvimentismo, como regime discursivo e aparato, que produz o Terceiro Mundo como geografia e ontologia da negatividade, da ausência, de um outro extremo.

Escobar aponta como um de seus referenciais teóricos o trabalho de Edward Said em seu famoso livro *Orientalismo*. Said argumenta que o Orientalismo deve ser entendido como um regime discursivo que produziu o Oriente e os Orientais em geografias e ontologias imaginadas como outros extremos do Ocidente. Não é que as pessoas e os lugares a que se refere o orientalismo sejam apenas ficção da imaginação ocidental, pois essas vidas e espaços heterogêneos já existiam desde antes, além e apesar de tal pensamento. O que acontece é que a multiplicidade desses lugares e pessoas é homogeneizada por uma densa rede de narrativas literárias, imagens artísticas e explicações científicas que as produziram a partir de uma extrema distinção ontológica com o Ocidente. Esse pensamento não é apenas um desejo de conhecer, mas também uma vontade de dominação colonial. É uma exteriorização das ordens da administração colonial, embora não seja uma transcrição mecânica e direta destas.

O Orientalismo é um regime discursivo e implica uma dimensão epistêmica, mas também é uma tecnologia de dominação colonial cujo efeito mais imediato é o conhecimento e a submissão do Oriente e dos Orientais. É neste sentido que o orientalismo deve ser entendido como uma ferramenta de Outrizaçã, que essencializa e estabiliza o Oriente e os Orientais ao olhar e vontade de dominação ocidental. O orientalismo tem o efeito de orientalizar certas geografias e ontologias, que passam a ser vistas como um outro extremo do Ocidente. Portanto, o orientalismo é a expressão evidente do ocidentalismo, dizendo mais a respeito de quem o enuncia do que dos lugares e pessoas que supostamente são representadas.

O desenvolvimentismo é pensado por Escobar de maneira análoga ao orientalismo de Said:

Uma elaboração semelhante é apresentada no livro de Edward Said, *Orientalismo* [...], um excelente estudo sobre a criação sistemática do "Oriente" pelos discursos de escritores, autoridades coloniais e acadêmicos, entre outros. Segundo Said, este discurso se baseia em uma distinção ontológica entre Ocidente e Oriente, e é por isso que o "Oriente" é essencializado, sendo a ele atribuído um caráter homogêneo, da mesma maneira como se supõe que o "Terceiro Mundo" deve ter uma natureza homogênea (apesar das enormes diferenças apresentadas pelos países da Ásia, África e América Latina que o compõem). Said também destaca que para o discurso do orientalismo fazer sentido depende mais da cultura que o

produz (os países "desenvolvidos") do que do "Oriente" / "Terceiro Mundo" em si. Da mesma forma, podemos dizer que o Terceiro Mundo é "subdesenvolvido" não só porque se descobriu assim, mas também porque por meio deste discurso de desenvolvimento, se tornou suscetível ao subdesenvolvimento. Em muitos sentidos, o discurso do desenvolvimento é mais um sinal de poder sobre o Terceiro Mundo do que uma verdade sobre ele (ESCOBAR, 1984-85: 397-98)

Assim como Said nos ajuda a entender de que forma o Oriente é produzido pelo Orientalismo e não existe como tal fora desse regime de verdade, Escobar nos convida a pensar no Terceiro Mundo como um produto do desenvolvimentismo. Tanto o orientalismo quanto o desenvolvimentismo são apregoados a partir de discursos salvacionista e civilizatórios, nos quais o Ocidente ou o Primeiro Mundo são naturalizados como horizontes desejados enquanto o Oriente e o Terceiro Mundo emergem como sua negatividade.

A partir de uma perspectiva metodológica e teórica confluyente, V.Y. Mudimbe, em *The Invention of Africa* (1988), demonstra como a ideia de África pode ser examinada enquanto invenção associada a um regime de verdade e a tecnologias de subalternidade coloniais. Mais do que supor a ideia da África como um fora ou uma anterioridade do pensamento e vontade da dominação colonial, Mudimbe evidencia a maneira como ela foi constituída por meio de densas tramas de saber e de poder das fantasias e ansiedades da Europa e dos europeus. Isso não significa, é claro, que a África se esgote nessas representações e tecnologias de dominação, mas sim que ela não pode ser tão facilmente separada disto, como algumas narrativas de pureza e outridade parecem sugerir, ou, pelo menos, ansiar.

No que vai se perfilando como uma genealogia das tecnologias de Outrização, os termos África e africanos, bem como Oriente e orientais, ou Terceiro Mundo e terceiro-mundistas, devem ser entendidos como resultado de uma série de políticas de representação e de uma certa vontade de dominação colonial, sendo produzidos a partir do mesmo contexto que produziu Europa. Mais do que uma anterioridade ou uma exterioridade, Europa e Ocidente são também produto do sistema mundo que reclama o lugar de outros extremos que merecem ser salvos, protegidos, civilizados... Este é precisamente o discurso nodal do colonialismo examinado por Stuart Hall em seu texto "O Ocidente e o Resto: Discurso e Poder" ([1992] 2013).

Segundo Hall, a noção de "Ocidente" tem operado como uma estrutura para o pensamento, uma série de imagens e representações, um modelo de comparação e critérios de avaliação. Assim, se produzem certo tipo de conhecimentos, atitudes e concepções, com os quais "[...] sentimentos positivos e negativos são agrupados (Por exemplo, "Ocidente" = desenvolvido = bom = desejável ou "não ocidental" = subdesenvolvido = ruim = indesejável)" ([1992] 2013: 52). O Ocidente e o Resto são duas entidades (co)constituídas: uma não é a anterioridade ou pura exterioridade da outra, pelo contrário, a produção histórica de "Oeste" / "Europa", também, deve ser entendida como parte do mesmo processo que constitui as múltiplas características do "Resto" (HALL [1992] 2013, p. 53).

A identidade do Ocidente é, portanto, o resultado da configuração de sua alteridade extrema: O Resto. Não é simplesmente o resultado de uma referência a processos e características dos países da Europa Ocidental, mas também um significante da diferença em relação a outros mundos que colapsam em sua heterogeneidade em uma Grande divisão ou diferença em relação ao Ocidente. Portanto, o Ocidente está configurado na relação que estabelece com o Resto, que opera como exterioridade constitutiva em uma lógica binária que divide o mundo em duas entidades irredutivelmente contrapostas (HALL [1992] 2013, p. 93).

Em uma análise confluyente à de Hall, o antropólogo venezuelano Fernando Coronil aprofundou os argumentos de Said a partir da noção de ocidentalismo. Mais que uma imagem invertida do orientalismo, o ocidentalismo é entendido por Coronil (1998, p. 130) como a condição de possibilidade do orientalismo, como o lado oculto e naturalizado a partir do qual este é articulado. O ocidentalismo não se refere simplesmente à classificação do mundo desde uma dicotomia Ocidente e não-Ocidente, mas sim à forma como as representações das diferenças culturais produzidas pelo Ocidente se imbricam indissolúvelmente com as práticas de sua dominação mundial (CORONIL, 1998, p. 131). O ocidentalismo é, então, uma estratégia de produção da diferença articulada por meio de uma oposição entre um Ocidente superior e um Outro subalterno. O ocidentalismo é a produção de uma diferença extrema associada às práticas de dominação global do Ocidente. Nesse sentido, Coronil se refere ao ocidentalismo como "[...] conjunto de práticas representativas que participam da produção de concepções do mundo as quais 1) dividem o mundo em unidades isoladas; 2) desvinculam histórias relacionadas entre si; 3) transformam a diferença em hierarquia; 4) naturalizam essas

representações; e, assim sendo, 5) tomam parte, embora inadvertidamente, na reprodução das relações assimétricas de poder existentes"(1998, p. 131-132).

Muito antes do posicionamento da perspectiva discursiva, o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1972) afirmou que o conceito de índio era um produto do colonialismo. Mais que características biológicas ou culturais compartilhadas, para Bonfil Batalla, a categoria de índio denota uma condição de colonizado e faz referência à condição colonial. A grande heterogeneidade das populações que habitavam o que os europeus denominaram de Índias Ocidentais foi categoricamente homogeneizada com a noção de índio que naturalizava o "erro geográfico" dos europeus. Assim, "[...] a estrutura de domínio colonial impôs um termo diferencial para identificar e marcar o colonizado" (BONFIL BATALLA 1972, p. 111). Seguindo a linha de argumentação de Bonfil Batalla, poderíamos propor que a categorização social de "índio" surge no pensamento e na prática da dominação colonial como uma tecnologia de outrização.

Mais recentemente, Alcida Ramos (2004) sugeriu o conceito de "indígena hiper-real" como forma de indicar a consistência histórica do pensamento colonial que segue operando em grande parte das representações e performatividades da indianidade. Assim, em um momento e contexto determinado, há uma série de expectativas, imagens e restrições a respeito do que é pensável ou não como indígena. Essas representações de indianidade são mais a expressão de uma sedimentada nostalgia colonial estabelecida quanto a "verdadeiros" e "puros" outros do que a expressão do que têm sido ou são essas populações e geografias.

Em um texto ainda anterior ao de Bonfil Batalla, o martiniquense Frantz Fanon (1965) demonstrava como o colonialismo não devia ser entendido apenas enquanto imposição pela força de uma dominação sobre alguns lugares e algumas populações, mas também como um processo complexo que produz, entre outros efeitos, o sujeito colonial: tanto o colonizado quanto o colonizador. A memória, os referentes sociais e os modos de vida das populações colonizadas são violentamente interrompidos pelo processo colonial, que as configura como sujeitos ontologicamente inadequados e inferiorizados, um ainda-não-ser que, de acordo com as retóricas do colonizador, necessitam ser tutelados para serem salvos de si mesmos. O racismo biológico se estrutura como o primeiro momento dessa declarada inferiorização dos colonizados. E com a complexização da dominação colonial, surge o racismo cultural que

desloca a inadequação do sujeito colonizado dos emaranhados de sua biologia para os comportamentos que ele teima em manter. Ambos racismos operam, no entanto, sob a lógica de uma extrema outrização e inferiorização dos colonizados. No pensamento colonial, o negro a partir de seu "esquema histórico-corporal" encarna uma marca de inadequação com relação à humanidade e à civilização, que é corporificada pelo branco europeu. Mais uma vez, em Fanon entenderemos a forma como o colonialismo opera desde uma dicotômica e incomensurável ontologia de nós/eles, de colonizadores/colonizados, de seres /seres em falta.

Em suma, podemos concluir esta seção, afirmando que as tecnologias de outrização engendram a algumas pessoas e geografias como outros extremos. Outros que não apenas são completamente diferentes de um "nós", mas que também se constituem em um lugar de inferioridade do qual precisam ser salvos ... Esses discursos salvacionista foram sendo transformados ao longo do tempo e incluem um amplo espectro que vai desde o céu (com a instituição de uma religião "verdadeira"), passando pelo progresso ou pela civilização (com o iluminismo secular), até o mais recente discurso salvacionista do desenvolvimento próprio do conhecimento especializado (principalmente de economistas).

Oriental, africano, índio, negro, selvagem, subdesenvolvido... se transformaram em configurações de uma série de formações discursivas que os produzem como antípodas do Ocidente, da modernidade, da civilização, da Europa, do desenvolvimento, do homem branco... A nostalgia colonial implica, então, um jogo de frustrações e fantasias dos colonizadores quanto a contrastes evidentes, absolutos e imanentes, com outros extremos que incorporam purezas e exterioridades inequívocas.⁹ A partir dessa nostalgia colonial, a diferença só pode aparecer como outrização, como outridade extrema, em uma dicotômica, incomensurável, insuperável e monolítica oposição nós/eles.

⁹ Nota do autor: Esta nostalgia colonial a partir da qual se desdobraram as tecnologias de outrização estabeleceu dois tipos de alteridades: a do selvagem/selvagem e a do bom selvagem. O selvagem selvagem, incorporado pelas figuras do canibal, da aberração incestuosa ou do sacrifício idólatra de seres humanos, fundamentada na certeza moral do processo civilizatório que costuma ser imposto com a violência de alguns meios em nome de alguns fins salvacionistas. Por sua vez, o bom-selvagem está associado à inocência infantilizada de um estado de plenitude com a natureza e às relações sociais perdidas com a industrialização e a civilização.

3. Desoutrizando diferença

Sobretudo nas últimas quatro décadas foram sendo posicionadas uma série de narrativas e estratégias políticas que procuram reverter a invisibilização e a estereotipização dominantes em torno a sujeitos que corporificam esse lugar de outridade extrema: populações indígenas e afrodescendentes. Processos de dignificação e valorização das trajetórias e das presenças dessas populações colocaram em questão o desprezo que, desde os discursos dominantes da civilização, da modernidade e do desenvolvimento os têm historicamente subalternizado.

É neste marco que foram sendo esboçadas uma série de críticas ao Ocidente, à modernidade e ao desenvolvimento. De fato, os discursos enaltecedores do Ocidente, da modernidade e do desenvolvimento foram submetidos a um escrutínio, que evidenciou o seu forte Eurocentrismo configurado por uma série de "universalidades norte-atlânticas" que constituem as geografias políticas e as geografias da imaginação (TROUILLOT, 2011). A arrogância eurocêntrica que se imaginava a si mesma como encarnação do universal começa a se fragmentar, deixando de estar fora de análise e questionamento.¹⁰ Perante a impunidade epistêmica e moral com a qual, muitas vezes, se apelava ao universal ou à humanidade¹¹ para justificar uma série de intervenções sobre populações em nome de sua salvação ou bem-estar, é cada vez mais comum o ceticismo e o questionamento dos privilégios e relações de poder que essas intervenções tendem a reproduzir.

Muitas dessas críticas foram enunciadas a partir de uma noção de diferença como outridade extrema. Assim, os povos indígenas e afrodescendentes são pensados como exterioridades do Ocidente, da modernidade e do desenvolvimento, de forma semelhante à maneira como haviam sido constituídos pelas tecnologias de outrização. E continuam sendo os outros do Ocidente, da modernidade e do desenvolvimento, ainda que agora o conteúdo dessa outridade extrema tenha mudado de algo negativo e que deveria ser reprimido em

¹⁰ Nota do autor: Os processos de fratura da arrogância europeia e os descentramentos da Europa hiper-real como viga mestra da História e do Conhecimento têm uma longa trajetória que inclui as críticas pós-modernas, bem como as iniciativas articuladas em torno dos estudos da subalternidade, da teoria pós-colonial e do "giro decolonial".

¹¹ Nota do autor: Este apelo à humanidade é, muitas vezes, grafado patriarcalmente como "Homem".

direção a sua valorização e afirmação. Nesta perspectiva, os povos indígenas e afrodescendentes já não são mais os selvagens que precisam ser salvos de si mesmos pelo Ocidente, pela modernidade ou pelo desenvolvimento, mas aparecem como culturas tradicionais e espirituais, com diferentes racionalidades econômicas e epistemologias, sábios protetores da natureza e da mãe terra. Foi realizada, então, uma inversão de valores, mas se manteve a relação dicotômica.

Não pretendo questionar o quão importante foi esse tipo de inversão para a mobilização política de setores historicamente subalternizados. Tampouco ignoro a relevância de seus efeitos desestabilizadores em certos contextos em relação à arrogância e à argúcia eurocêntrica. No entanto, acredito que com o intuito de potencializar o alcance analítico e político da diferença nos processos e lutas dos setores subalternizados devemos nos perguntar sobre as limitações derivadas de operar a partir da simples inversão dos termos, mantendo a lógica dicotômica das tecnologias de outrização.

Como vimos na seção anterior, as tecnologias de outrização produzem um tipo de diferença privilegiada: a diferença como outridade extrema. A partir desta posição particular, a diferença é equivalente à outridade extrema, não é pensável uma diferença que não suponha uma antípoda do nós como nós-mesmos. Apenas alguns sujeitos ou posições podem incorporar essa outridade e, é claro, outros sujeitos ou posições estão sempre no lugar do nós-mesmos, do nós. Um outro essencializado e homogeneizado como antípoda de um nós igualmente essencializado e homogeneizado supõe a sedimentação histórica das tecnologias de outrização de formações discursivas e de dominação como o orientalismo, o colonialismo e o desenvolvimentismo. Como resultado das tecnologias de outrização, o mundo é constituído por duas entidades monolíticas e extremamente contrastantes: Ocidente / não Ocidente; modernos / não modernos, desenvolvidos / não desenvolvidos. Nesse tipo de mundo, claramente dicotômico, que reproduz a nostalgia colonial de purezas em contraste, a diferença só pode ser uma outridade extrema.

Para potencializar as críticas ao Ocidente, à modernidade e ao desenvolvimento não é suficiente uma inversão que reproduz a dicotomia resultante das tecnologias de outrização. Não basta inverter os valores da outridade extrema, uma vez que não apenas se assume que esta existe como tal, mas também se reforça e reifica a existência do Ocidente, da

modernidade ou do desenvolvimento como um todo monolítico. É toda a arquitetura essencializante da outrização que precisa urgentemente ser desconstruída para potencializar novos esquemas de politização e de debate.

Para transcender esta arquitetura essencializante da outrização é relevante destacar que não existe tal homogeneidade entre aqueles que alguns querem fazer parecer como os outros extremos do Ocidente, da modernidade e do desenvolvimento. Há grandes diferenças entre as populações identificadas como indígenas: algumas habitam em cidades, outras em áreas rurais, nas montanhas ou nas florestas; algumas mantiveram suas línguas, outras não; algumas estão em grandes grupos e podem chegar a ser majorias em regiões ou países, enquanto outras são compostas por um punhado de famílias. Existem indígenas cosmopolitas que viajam pelo mundo, enquanto há outros que estão circunscritos a alguns lugares; alguns têm claros sinais de diferença, enquanto outros têm apenas alguns e sutis. O mesmo acontece com os afrodescendentes, que podem configurar distintas nucleações, como os ribeirinhos rurais da região do Pacífico colombiano, até presenças mais imbricadas com outros setores da população em contextos urbanos, como o do Caribe colombiano. Não existe algo assim como uma cultura afrodescendente ou negra compartilhada por todos os indivíduos afros, assim como as heranças e as impressões da diáspora africana não se limitam a pessoas negras, mas se tornaram constitutivas de dissímeis formas das formações sociais regionais e nacionais.

As diferentes experiências e posições associadas às populações reconhecidas como indígenas ou afrodescendentes não estão, então, definidas por sua exterioridade ou pureza em relação ao que se imagina como Ocidente, modernidade ou desenvolvimento. Se essas populações forem comparadas com outras populações rurais ou urbanas, tanto nos setores populares como nos setores médios, os contrastes não poderão ser tão facilmente estabelecidos. As competências tecnológicas, sociais e políticas de uns e outros não nos permitem estabelecer uma linha que separe de um lado indígena e afrodescendente e de outro as populações rurais e urbanas. Nada de purezas ou exterioridades absolutas, como costuma ansiar a nostalgia colonial e imperial na busca por outros extremos: heterogeneidades e impurezas são a regra, e não a exceção. O que encontramos no mundo real de muitas populações reconhecidas como indígenas e afrodescendentes são combinações dinâmicas e imbricamentos de traços e racionalidades em horizontes de tradicionalidade, mas também

advindos de outras experiências, algumas das quais estando claramente associadas ao que normalmente é indicado como Ocidente, modernidade e desenvolvimento.

Em setores denominados como populares ou em áreas rurais também são encontradas diferenças substanciais com respeito ao que é imaginado como Ocidente, modernidade e desenvolvimento. Da mesma forma que em populações reconhecidas como indígenas e afrodescendentes entre esses setores podem ser traçadas importantes concepções espiritualizadas de sua existência e de seu cotidiano, e podem ser identificadas importantes racionalidades econômicas ou práticas espacializadas que não respondem às lógicas e às expectativas associadas ao Ocidente, à modernidade ou ao desenvolvimento. Em muitos sentidos escapam, interrompem e não se encaixam nesse suposto nós homogêneo do nós-mesmos do Ocidente, da modernidade ou do desenvolvimento. O fato de que não sejam reconhecidos como indígenas ou afrodescendentes não os faz automática e mansamente pertencerem a um monolítico Ocidente, à modernidade e ao desenvolvimento.

A diferença, portanto, não é uma outridade extrema, mas sim multiplicidade, gradações de diferenças mais do que um grande contraste; não é tradicionalidade e ancestralidade, mas sim heterogeneidade, impureza e interioridade. É mais apropriado pensar em diferenças no plural do que em uma grande diferença como outridade extrema no singular. É mais sugestivo pensar nas múltiplas positivities, justaposições e contrariedades do que em um antípoda essencial e monolítico do Ocidente, da modernidade e do desenvolvimento. Este gesto de desoutrizar a diferença abre a possibilidade de entender as diferenças como pluralidade e multiplicidade, desestabilizando os encerramentos essencialistas de pensar a partir de uma homogeneizada (e muitas vezes idealizada) diferença.

4. Heterogeneizando o nós

O correlato da desoutrização da diferença é a heterogeneização da unidade do nós-mesmos. Se alguns estão de acordo com a desoutrização da diferença, são bem pouco os que podem pensar a modernidade, por exemplo, não como uma, mas como múltipla. Contudo, isso é precisamente o que vários autores (ver EISENSTADT, 2000; INDA, 2005; GROSSBERG, 2010) têm discutido nas últimas décadas. Mais que uma modernidade, o que realmente existe são modernidades historicamente situadas articuladas a partir de ideais normativos da Europa

hiper-real (CHAKRABARTY, 2008). Muitas dessas modernidades, inclusive, são modernidades desmentidas (FISCHER, 2004). Para referir a uma expressão bem conhecida (LATOURE, 2007), não é que jamais tenhamos sido modernos, senão que a modernidade não é o que diz ser (TROUILLOT, 2002).¹²

Um argumento análogo pode ser elaborado para interromper a essencialização que muitas vezes refere o Ocidente ou o desenvolvimento como uma homogeneidade absoluta. Devido à sua necessária localização e situacionalidade, os Ocidentes ou os desenvolvimentos realmente existentes são histórica e geograficamente diversos e, não poucas vezes, podem ser bastante contraditórios. Meu argumento não é inscrever a pluralidade no plano de expressão no sentido de que qualquer realidade fenomênica é multiplicidade, mas que sob essa heterogeneidade, para além das aparências, se manteria um núcleo duro, transcendental, algo assim como uma metafísica platônica, que garantiria uma unidade última de Ocidente ou do desenvolvimento. Supor uma identidade essencial e transcendente que seria a garantia de um Ocidente homogêneo ou o desenvolvimento é justamente um dos efeitos das tecnologias de outrização.

Os ocidentes reais se articulam, experimentam e desdobram de maneiras substancialmente diferentes, dependendo dos variados momentos e contextos. As elites parisienses ou os setores médios nova-iorquinos não são ocidentais da mesma forma que as classes populares em Barranquilla ou em La Paz. Isso não significa, como no relato historicista se pretende argumentar, que em alguns lugares e para algumas pessoas o Ocidente ainda-não-é, mas algum dia será totalmente, enquanto que para outros lugares e pessoas já é há algum tempo. Mas além de suspender esse relato historicista é importante ter em mente que não se "é" Ocidente da mesma maneira, os privilégios que se costumam supor não são idênticos nem estão à margem de disputas e subalternizações no interior daqueles que são interpelados como ocidentais.

Nesta linha de argumentação e com uma intenção polêmica, alguém poderia perguntar até que medida algumas populações que são consideradas não-ocidentais ou não-europeias são também de maneiras diferentes e sutis o Ocidente ou a Europa. Se pensarmos em

¹² Nota do autor: Para uma argumentação mais detalhada consultar Restrepo (2010).

Ocidente e Europa não como um lugar físico, mas como uma configuração hiper-real que por um jogo de positivities e negatividades estrutura práticas, pensamentos e relações sociais concretas, então sim, se poderia pensar que essas populações também são ocidentais e europeias, ainda que o sejam de outra maneira (como nos lembra Trouillot para as sociedades negras do Caribe).

O desenvolvimento, por sua vez, tem se caracterizado por suas narrativas mutantes e contraditórias, bem como pela variedade de suas práticas e efeitos. As configurações do desenvolvimento não se perfilam como uma simples e suave homogeneidade. Pelo contrário, é a contrastante multiplicidade que parece incorporar o desenvolvimento. Os países e as pessoas que são pensados como desenvolvidos apenas podem ser realmente equiparados no plano da abstração matematizada. Esta grande diferença também é encontrada nos dispositivos e narrativas desenvolvimentistas que costumam mudar de aglutinante articulador (integral, sustentável, com foco diferencial, em escala humana...) a cada década, para não mencionar as mais evidentes diferenças nos registros mais precisos e locais, nos quais se desdobram suas inscrições e efeitos sobre as populações a partir de diferentes programas e projetos de desenvolvimento.

Em suma, tampouco podemos assumir o nós essencializado que deriva das tecnologias de outrização. Esse "nós" do Ocidente, da modernidade ou do desenvolvimento, como uma entidade homogênea e evidente, precisa ser questionado para que possamos vislumbrar com mais clareza as relações de dominação e subalternidade que se desdobram também em "seu interior".

Conclusões

Essa proposição de desoutrizar a diferença e heterogeneizar o nós visa potencializar as críticas ao desenvolvimento a partir de concepções localizadas e circunstanciais das diferentes disputas e existências sociais, e não apenas a partir de supostas certezas de outridade extremas. Enquanto nos apoiarmos em uma outridade idealizada para questionar o desenvolvimento, as críticas e alternativas ao desenvolvimento perderão a possibilidade de uma abordagem mais complexa e contundente nas tentativas de levar a cabo sua interrupção. Supor que os indígenas ou os afrodescendentes (imaginados) são os únicos ou os

privilegiados lugares-sujeitos a partir dos quais o desenvolvimento é confrontado é excluir amplos setores populacionais que não se encaixam nessas categorizações, mas que de muitas maneiras contêm práticas, conhecimentos e relações que não se submetem tranquilamente aos projetos desenvolvimentista. E também é diminuir e unificar os múltiplos horizontes de existência e de experiência daqueles que podem ser considerados indígenas e afrodescendentes: como se o lugar pré-fabricado pelas tecnologias de outrização fosse seu destino inelutável.

Meu argumento não é negar que a partir das experiências das populações indígenas ou afrodescendentes se encontrem valiosas fontes para questionar os pressupostos e práticas desdobrados a partir do desenvolvimento, mas sim que ao pensa-los como o único ou o privilégio lugar desses questionamentos, supostamente por causa de sua exterioridade e outridade extrema em relação ao Ocidente, se compromete substancialmente seu viés crítico e sua capacidade de articular alternativas ao desenvolvimento, que interpelem amplos setores populacionais. Retirar do desenvolvimento sua suposta condição de paradigma de bem-estar e horizonte de existência implica, também, no questionamento das certezas analíticas do apelo a alguns outros extremos e, acima de tudo, a suas supostas relações harmônicas com a "natureza" e dos mundos idílicos comunitários de alguns outros extremos do Ocidente.

Como indica a citação de Said que serve de epígrafe para este artigo, provavelmente meu argumento não irá satisfazer a determinados públicos, gerando perplexidade entre aqueles que parecem haver encarregado a alguns outros extremos o lugar de pensar o fim do desenvolvimento.

Resumen: En este artículo el autor parte de una revisión de la configuración de la idea de "desarrollo" y de la posterior crítica a ese concepto, basada en el contrapunto con otredades radicales (indígenas y afrodescendientes – idealizadas o romantizadas), como representaciones de modelos ideales / originarios de vida y de bienestar, para abordar lo que considera una limitación de esa discusión: la noción de diferencia como otredad radical con la que se opera y a la que se apela. Y propone entonces una nueva perspectiva para la crítica al desarrollo que propone la des-otrización de la diferencia al mismo tiempo que la heterogeneización de las nociones de "nosotros".

Palabras claves: Desarrollo. Otredad. Indígena. Afrodescendiente.

Referencias

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* (9): 105-124.
- Brigg, Morgan. 2002. Post-development, Foucault and the colonisation metaphor, *Third World Quarterly*, 23 (3): 421-436.
- Césaire, Aimé. 2006. “Discurso sobre el colonialismo” y “Cultura y colonización”. En: *Discurso sobre el colonialismo*. pp. 13-75. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: TusQuets Editores.
- Coronil, Fernando. 1998. “Más allá del occidentalismo: hacia categorías neohistóricas no-imperialistas” En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coord.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. pp 121-146. México: Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa.
- Eisenstadt, S.E. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus*. 129 (1): 1-29.
- Escobar, Arturo. 2012. *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- _____. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press.
- _____. 1984-1985. Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World. *Alternatives*.
- Fanon, Franz. 1965. “Racismo y cultura”. En: *Por la revolución africana*. pp. 38-52. México: Fondo de Cultura Económica.

Ferguson, James. 1994. *Anti-Politics Machine. "Development" and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.

Grossberg, Lawrence. 2015. *We All Want to Change the World. the paradox of the u.s. left a polemic*.

Grossberg, Lawrence. 2010. "In Search of Modernities". En: *Cultural Studies in the Future Tense*. pp. 259-294. Durham: Duke University Press.

Gudynas, Eduardo. 2014a. *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. Bogotá: Jardín Botánico.

_____. 2014b. "El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa". En: Gian Carlo Delgado Ramos (coord.). *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. pp. 61-95. México: CEIICH-UNAM.

Hall, Stuart. 2013 [1992]. "Occidente y el resto: discurso y poder". En: Ricardo Soto Sulca (ed.), *Discurso y poder*. pp. 49-113. Huancayo: Melgraphic.

Inda, Jonathan Xavier. 2005. "Analytics of the Modern: An Introduction". En: Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics*. pp. 1-20. Malden: Blackwell Publishing.

Latour, Burno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI editores.

Mitchell, Timothy. 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Ramos, Alcida. 2004. "Pulp fictions del indigenismo". En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (eds.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Pp. 357-390. Buenos Aires: Prometeo libros.

Restrepo, Eduardo. 2010. "Modernidad y diferencia". En: *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Ciesas-Envió-Wenner Gren, Bogotá.

Reygadas, Luis. 2015. Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico. En: Cristina Oehmichen (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en ciencias sociales*. pp. 91-118. México: UNAM.

Said, Edward. 1996. *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós

_____. [1978] 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Trouillot, Michel. 2011. *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Ceso.

_____. 2002. "The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot." En: Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. pp. 220-237. Indiana University Press.