

REDIMIENDO LA PROMESA UTÓPICA DEL DESARROLLO: HACIA UN MUNDO, UNA MUNDIALIZACIÓN, UNA MODERNIDAD

Pieter de Vries

Referencial del texto original. De Vries, Pieter. (2010) Redimir la Promesa Utópica del Desarrollo : Hacia un mundo, una mundialización, una modernidad. In Victor Bretón (ed) Saturno Devora a sus Hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas. Barcelona: Icaria

Introducción

La crítica que se le ha hecho al desarrollo en las últimas décadas desde una perspectiva post-estructuralista ha tenido un fuerte impacto en la antropología del desarrollo, tanto que toda conceptualización del desarrollo en términos de un proyecto de transformación social ha llegado a ser fuertemente desprestigiada. En otro artículo (de Vries 2007) he argumentado que renunciar a la idea del desarrollo equivaldría a traicionar los deseos profundos de cambio social que existen en el Tercer Mundo. El argumento de este artículo es que el aparato del desarrollo funciona como una máquina que por un lado genera toda clase de deseos a través de un imaginario utópico y que por otro lado las banaliza al capturar estos deseos dentro de un dispositivo burocrático y anti-político. El desafío intelectual por tanto sería el de retomar estos deseos por el desarrollo como un primer paso para pensar en estrategias políticas de transformación social. Esta defensa de la facultad de desear el desarrollo implica una crítica de las posiciones postdesarrollistas que sostienen que el desarrollo es parte de un proyecto modernista que está agotado. En este artículo, en contraposición a las tesis post-estructuralista, argumentamos que es importante defender y radicalizar el concepto de desarrollo. Esta radicalización del desarrollo a partir de sus deseos nos lleva a una crítica de nociones como ‘modernidades alternativas’ o ‘alternativas para la modernidad’, nociones que se inscriben dentro del proyecto post-estructuralista en defensa de la diferencia cultural, o la otredad, es decir de ‘otros saberes’ y de ‘otras subjetividades’. La tesis principal de este artículo es que hoy más que nunca, y a pesar de la evidente pluralización de conocimientos e identidades, necesitamos el concepto de ‘un mundo’, de ‘una mundialización’ y de ‘una modernidad’.

En la primera parte del artículo criticamos las nociones de modernidades alternativas/alternativas para la modernidad a partir de un diálogo con el trabajo de Arturo Escobar, uno de los teóricos más importantes en lo que se ha denominado la crítica del desarrollo. En la segunda parte presentamos una crítica etnográfica a la noción del postdesarrollo a partir de un estudio de caso de una comunidad en los Andes centrales peruanos. Finalmente, en la conclusión, elaboramos más a fondo la noción de un mundo, una mundialización y una modernidad.

Primera parte:

Modernidades alternativas y alternativas para la modernidad

Arturo Escobar es conocido en el pensamiento sobre el desarrollo por su aplicación de las ideas de Foucault para criticar epistemológicamente no solamente la genealogía de nociones como progreso, desarrollo y modernidad, sino también para demostrar cómo estos conceptos motivan y conducen al despliegue de un verdadero aparato institucional por medio del cual determinadas prácticas y discursos sobre el desarrollo llegan a ser parte de la vida cotidiana de poblaciones enteras en el Tercer Mundo, en lo que hoy en día es llamado comúnmente ‘el

Sur'¹. La intervención teórica de Escobar representa indudablemente una aplicación muy creativa de la obra de Michel Foucault desde una perspectiva tercermundista: es decir una visión desde la periferia que critica la tradición epistemológica eurocéntrica. No hay lugar a dudas de que esta crítica epistemológica desde 'el Sur' ha cambiado los términos de la discusión sobre el desarrollo. Defender el desarrollo como concepto universal, hoy en día, significa asumir una posición modernista euro-centrista, posición que pocos sociólogos o antropólogos del desarrollo desean asumir.

Escobar es un importante contribuidor a lo que se ha denominado el giro discursivo en la antropología y sociología del desarrollo. Mucho se ha escrito sobre su tesis de que el aparato de desarrollo produce objetos de conocimiento y sujetos de dominación. La propuesta política de Escobar de buscar alternativas para el desarrollo ha conducido a una verdadera avalancha de trabajos en el que la modernidad es reinterpretada como un evento múltiple, con diversas trayectorias e historias. Hoy en día ya no es posible escribir ingenuamente sobre las bondades del desarrollo o sobre la imprescindibilidad de llegar a modernidad. Si bien, siguen existiendo múltiples propuestas de desarrollo, como 'endógeno', 'autónomo', 'sostenible', etc., la discusión suele ser mas sobre la calificación que sobre el concepto en sí. El debate sobre el desarrollo como la modalidad práctica de la transición hacia la modernidad ha sido substituido en buena medida por la discusión entre los que proponen estrategias de desarrollo alternativo o, siguiendo a Escobar, alternativas para el desarrollo.

Hay que entender el giro discursivo en el pensamiento sobre el desarrollo dentro de un contexto histórico y geopolítico determinado. En los años 90, después de la caída del muro de Berlín y la ascendencia del neo-liberalismo como la nueva ideología del capitalismo tardío, la dialéctica entre teoría y práctica, análisis y telos se vio fuertemente cuestionada. Es este el contexto dentro del cual el topos de 'modernidades alternativas' surge. Repentinamente emerge un consenso que dice que el desarrollo no tiene 'telos', que el desarrollo no responde a un conocimiento externo (el del experto), que no es una ciencia sino una práctica que representa un sinfín de conocimientos prácticos y saberes. Más aún, se considera que la modernidad ya había sido realizada, un logro subrepticio que fue posible gracias a la imaginación y la creatividad de los actores sociales (Long 1992). ¿Acaso la teoría del sistema mundo no había demostrado que desde el siglo XVI existía una simbiosis entre centro, semiperiferia y periferia? Lo que faltaba era cuestionar aun más a fondo narrativas totalizadoras que se proponían explicar diferencias geopolíticas, socioeconómicas y culturales. Las diferencias epistemológicas y culturales no son epifenómenos que se pueden entender como el resultado de procesos globales. Las diferencias más bien tienen un status ontológico y cualquier intento de subordinarlas a un esquema de conocimiento más universal es una forma de violencia epistemológica. Es así que entramos en la era de la deconstrucción de las grandes narrativas, en el registro del post-desarrollismo.

Es importante anotar, sin embargo, que la crítica al aparato institucional del desarrollo ya existía antes del trabajo de Escobar. Las perspectivas radicales sobre el desarrollo (muchas de ellas, pero no todas inspiradas por el neo-marxismo) adquirieron cierta influencia en la academia y en ciertas instituciones internacionales. Las teorías (neo)-marxistas y de dependencia planteaban la necesidad de criticar los fundamentos burgueses y capitalistas de los enfoques de modernización que se venían desarrollando desde las metrópolis y que eran adoptados por las agencias internacionales de desarrollo. Dentro de estas visiones radicales el desarrollo era visto como un proceso conflictivo que implicaba tanto un agente histórico (el proletariado, el campesinado, o una élite nacionalista), como una ruptura con el orden impuesto por el centro. Vemos acá el funcionamiento de otra dialéctica entre conocimiento y práctica. Mientras que en las perspectivas de modernización el problema eran los obstáculos (culturales) a la modernidad, reflejadas en patrones de comportamiento e instituciones

¹ Al discutir el trabajo de Escobar sobre desarrollo nos referimos a su texto principal, 'Encountering Development' (1995)

premodernas, en las visiones radicales la dialéctica radicaba en la oposición entre imperialismo y emancipación, centro y periferia, explotación y resistencia, y el papel del análisis sería el de pensar estrategias que permitirían trascender la oposición entre estos términos. En fin, las visiones radicales (neo-marxistas y la teoría de dependencia) pretendían construir un conocimiento que contribuyera a un proyecto político y económico de emancipación social. Las posiciones radicales sobre el desarrollo se inscribían en una metodología dialéctica que comprendía no solamente la noción de contradicción (anti-tesis, antagonismo social), sino también la de resolución (síntesis). El postdesarrollismo de Escobar, como veremos más adelante, acepta el presupuesto antagónico, pero bajo la influencia del pensamiento post-estructuralista de Foucault y Deleuze se opone fuertemente a cualquier noción de resolución (o síntesis), siendo esta vista como un ejemplo del pensamiento eurocéntrico, totalizador, logo y falocéntrico. Esta oposición a toda noción de resolución se traduce a nivel programático en un fuerte rechazo a la idea de emancipación por ser el producto de la ilustración Europea.

El conocimiento, para Escobar tiene dos significados. Por un lado existe el conocimiento en relación con prácticas institucionales de poder, lo que constituiría un régimen de poder-conocimiento. Por otro lado el conocimiento es entendido de manera no logocéntrica: como híbrido, múltiple, corporal, tácito; no como un instrumento con un objetivo determinado, sino como un conjunto heterogéneo de prácticas que permiten al sujeto ‘encontrarse en el mundo’ (Dasein en términos Heideggerianos). El postdesarrollismo de Escobar critica los fundamentos economicistas del pensamiento modernista y propone una visión cultural del conocimiento, como una manera de construir y de reflejar subjetividades diversas, de expresar bien-estar. La pluralización y subjetivización del conocimiento da lugar al concepto de conocimientos diversos, o de ‘saberes’, genealógicamente diferenciados.

Escobar, entonces, asume una posición radical dentro del nuevo giro discursivo en la teoría del desarrollo. Su libro ‘encountering development’ asestaría un fuerte golpe a la creencia en el desarrollo argumentando que no solamente es un remedio falso, sino aun mas, que es la causa de la enfermedad (lo que los griegos llamarían el Pharma Kon). El reto por delante para cualquier estrategia tercermundista sería la liberación del aparato del desarrollo, una liberación que ante todo debería ser epistémica, es decir de estructuras de conocimiento impuestos por Occidente. Esta liberación se daría a partir del accionar de los movimientos sociales, una nueva forma de colectividad que a diferencia del estado-nación tenía la potencialidad de construir modalidades de (auto)-organización caracterizadas por no ser jerárquicas ni autoritarias, y basadas en principios de diversidad cultural.

No sería yo el primero en señalar una cierta ironía en el hecho que pensadores trabajando desde perspectivas poscoloniales opten por utilizar marcos conceptuales provenientes del ‘centro’ para criticar la persistencia de relaciones epistémicas de poder entre el centro y la periferia en contextos postcoloniales. Es bien sabido que Foucault en su obra mostró poco interés en las luchas de los pueblos del Tercer Mundo contra el neo-colonialismo e imperialismo occidental. Probablemente Foucault habría señalado que tenía dudas sobre la apropiación entusiasta e ingenua de estas luchas por conocidos intelectuales franceses (siendo Sartre el más famoso), que esperaban encontrar en estas luchas un sentido y significado que no podían encontrar en su propia praxis intelectual. Siguiendo una lógica de argumentación foucaultiana se podría decir que esta apropiación implicaba la reproducción de representaciones del ‘otro’ postcolonial, que en su opinión, lejos de reflejar las discusiones en la periferia, serían parte de discusiones internas europeas, desconociendo así otros debates y visiones que no podrían ser entendidos dentro del paradigma epistémico europeo. Si algo habría que reconocerle al pensamiento social y filosófico francés sería su capacidad de auto-crítica, y es precisamente Escobar el que utiliza esa facultad para criticar la violencia epistémica que permiten a las metrópolis dominar al tercer mundo.

Escobar, entonces, recurre a la teoría foucaultiana con fines estratégicos. Es decir para criticar, o mejor diríamos deconstruir, las oposiciones binarias que la teoría del desarrollo construía con el fin de crear las condiciones de posibilidad para el despliegue de lo que llamaría un aparato de desarrollo. Ahora bien, la crítica del desarrollo se propone crear espacios para el descubrimiento – entendido como el antónimo de encubrimiento – de ‘lo otro’: otros saberes, otras subjetividades, otras formas de ser, sentir y de desear, en otras palabras ‘otras’ epistemologías y ontologías. El supuesto era que el proyecto de modernidad europea operaba mediante la negación del ‘otro’ y por tanto de la otredad, como una manera de facilitar el uso insidioso de nociones como progreso, desarrollo y tecnociencia. El desprestigio en el que cae la teoría del desarrollo a finales del siglo XX debería ser visto como una crisis de la modernidad occidental. El reto, entonces, sería utilizar el nuevo espacio discursivo creado por esta crisis para romper esta hegemonía, y pluralizar la noción de la modernidad, no como un producto exclusivo de occidente, pero como el resultado de múltiples historias, una de ellas siendo la de occidente (Escobar 2004). Este, en fin, es el contexto geo-político, dentro del cual Escobar elabora sus ideas sobre modernidades alternativas y en el que su trabajo llegó a tener tanto impacto.

En sus trabajos más recientes, Escobar se ha dedicado a elaborar las nociones de postdesarrollo y de alternativas a la modernidad. Eso lo hace nuevamente a un nivel ontológico al proponer la idea de que la modernidad occidental está basada en una visión universal del mundo, mientras que por otro lado las cosmologías indígenas entienden al mundo como un pluri-verso (es decir que no existe un mundo sino mundos múltiples). Estas ontologías indígenas, añade, se verían apoyadas por nuevos discursos biológicos y filosóficos que rompen con las visiones universales, dualistas y dicotómicas de la modernidad occidental (ver para los detalles de la discusión su artículo en este tomo ‘Latino América en el Cruce de Caminos: Modernizaciones Alternativas, Postliberalismo, o Post-Desarrollo?'). Escobar lleva esta discusión ontológica al plano político al distinguir dos proyectos políticos en Latino América: el de ‘modernizaciones alternativas’ y el de ‘alternativas a la modernidad euro-céntrica). Su pregunta teórica es si es posible ‘pensar y moverse más allá del capital como la forma dominante de la economía, la Euro-modernidad como la forma dominante de construir la vida socio-natural, y del estado como la forma dominante de institucionalizar lo social’. El proyecto teórico se centra entonces en la posibilidad de visualizar una era postdesarrollista, postcapitalista y postliberal, en el que el desarrollo no sea el principio central de organización de la vida social, el capital el principio central de organizar la economía y el liberalismo el principio central de organizar la política. Sin embargo, eso no significa que el desarrollo, el capitalismo y el liberalismo dejarían de existir. Al contrario, en un mundo pluriverso estos se verían atravesados por una ontología relacional en el que no existe una separación entre lo social, lo político y la naturaleza. El escenario de esta competencia entre proyectos políticos es la crisis de la modernidad euro-céntrica, y la apuesta de Escobar es que los movimientos sociales, como los representantes de la transmodernidad (las alternativas para la modernidad), se impongan sobre el proyecto modernizante del estado en Latinoamérica.

Vemos acá nuevamente la oposición entre euro-modernidad y Tercer Mundo, pero esta vez ubicada en el plano ontológico y apoyada en nociones filosóficas post-cartesianas (fuertemente influenciadas por el pensamiento de Deleuze). Llama también la atención el rechazo de toda noción de resolución o síntesis, y el convencimiento de que toda forma de existencia implica una co-existencia con otras formas de ser, de pensar y de desear. Y la apuesta es que la crisis de la modernidad occidental posibilite estas nuevas formas de co-existencia.

Cabe señalar, sin embargo, que Escobar no es el primero pensador originario del Tercer Mundo que teoriza la relación entre ‘occidente’ y el tercer mundo en términos de liberación epistémica. Frantz Fanon (1967) desde una perspectiva psicoanalítica décadas atrás ya había

propuesto que el hombre de color (el sujeto dominado del Tercer Mundo) solamente podría liberarse de las cadenas de opresión del hombre blanco (el sujeto dominador del Primer Mundo) por medio de un acto violento. Esta es una visión de la violencia como un acto redimible, una forma de reparación simbólica que permitiría al sujeto del tercer Mundo adquirir autonomía y acceder a una forma propia de historicidad. Sería también una forma de superar un trauma constitutivo del sujeto subalterno, que tiene su origen en el hecho de que este solamente puede pensarse mediante categorías impuestas por la metrópolis.

Ya señalamos que en la teoría del desarrollo ya existía una crítica a la hegemonía de occidente en el pensamiento sobre el desarrollo. Ahora bien, Escobar en su obra le dio un giro radical, tercermundista a esa crítica. No solamente habría que buscar formas de desarrollo alternativo, sino alternativas para el desarrollo - entendida esta como un aparato epistémico occidental - que a su vez reflejaran la existencia de modernidades alternativas/plurales. Es importante destacar también que la crítica al desarrollo y la propuesta de abrir espacios para el reconocimiento de estas modernidades alternativas, o múltiples, es una forma particular de encarar la violencia que caracteriza la relación entre occidente y los 'otros'. Decimos particular, porque la violencia para Escobar es conceptualizada en términos epistémicos, es decir a partir del análisis discursivo de la relación entre un régimen de poder que produce ciertas formas de conocimiento toda vez que destruye otras formas de conocimiento (saberes). El sujeto dentro de este esquema anti-esencialista es a su vez un ente discursivo, caracterizado por identidades múltiples. Para Fanon en cambio, el sujeto del Tercer mundo es producto de una violencia directa, que lo divide y desgarrar, y que crea una conciencia doble, por un lado un sentimiento de resignación ante el mundo como tal, por otro lado resentimiento y resistencia. En otras palabras, mientras que para Escobar la violencia epistémica opera a través de un régimen de poder-conocimiento, para Fanon la violencia del hombre blanco (el colono) tiene un efecto existencial y simbólico en el sentido más cruel posible: directo, divisorio y traumático. El hombre de color solamente podrá liberarse de esta violencia enfrentándose a este trauma, es decir generando una contra-violencia.

La importancia de la historia – como cargadora de un trauma – es mucho más importante para Fanon que para un post-estructuralista como Escobar. Fanon ve las luchas anti-imperialistas y anti-coloniales como una manera de encarar la violencia de las metrópolis, sentidas como un evento tanto simbólico como existencial. Simbólico porque la violencia contra el hombre de color es una manera de encuadrarlo dentro de un sistema jerárquico de dominación racial. Existencial porque esa violencia lo interpela en su propio ser. Las luchas anti-imperialistas se proponían restituir la dignidad al sujeto colonial y era esa restitución que permitiría una forma de resolución histórica. En otras palabras, el reconocimiento de la 'otredad' en la visión de Fanon significaría una ruptura violenta con el pensamiento hegemónico de la metrópolis en contextos de opresión, explotación y humillación. La contra-violencia como un evento inaugurativo radicaría en romper con el habitus de subordinación del sujeto (post)-colonial. Como lo plantearía Fanon esta sería la única manera para el sujeto colonial de constituirse en un sujeto histórico. Cabe anotar que el habitus del sujeto (post)-colonial toda vez que implica un sometimiento a un sistema de dominación externo significa la negación de lo propio. Es decir el sujeto (post)-colonial está preso en una conciencia doble, por un lado aspira a occidentalizarse, por otro lado se ve enfrentado a una realidad que le recuerda que esa aspiración es ilegítima, que él es el 'otro' de occidente. Desear la modernidad occidental implica negar su 'otredad' y por tanto su propia historicidad. Es así que citando una célebre frase de Eric Wolf (1982) se constituyen 'pueblos sin historia', al margen de, y en contraposición a, la modernidad Europea. Esta experiencia de falta de historicidad, o para ser más exacto de ser un epifenómeno de una historia alterna, es lo que crea en el sujeto subalterno un fuerte resentimiento.

Para Fanon lo más importante era superar ese resentimiento, canalizarlo por un camino revolucionario. El era muy crítico de las nuevas burguesías nacionales en el Tercer Mundo y del uso que le daban a la retórica nacionalista, a quienes veía como a ‘negros con máscaras blancas’. La liberación del imperialismo solamente sería posible cuando las masas más pobres, el lumpen proletariado rural y urbano se sublevaran. Fanon en ningún sentido puede ser visto como un precursor de las políticas de identidad postmodernistas (Wallerstein 2009). En su visión las luchas de los pueblos del Tercer Mundo albergaban la promesa de superar las divisiones entre el hombre de color y el hombre blanco (el colono). El no creía en una distinción radical, epistemológica, entre una modernidad occidental y otras modernidades alternativas. Para él existía una modernidad, cuyo representante máximo es el lumpen proletariado del Tercer Mundo, precisamente la parte de la humanidad que es excluida del pensamiento ilustrado occidental. Hay que insistir en que este es un concepto muy concreto de la modernidad: el de una universalidad concreta definida en términos antagónicos a la universalidad abstracta de la modernidad occidental, basada en presunciones de superioridad y exclusividad occidental. En esta visión la modernidad no empieza en Europa, sino en el mundo colonizado, y el actor protagónico no son los pensadores ilustrados del siglo XVII, sino las masas esclavizadas por un capitalismo temprano que inicia con el descubrimiento de América².

Octave Mannoni, otro pensador que estaba interesado en el tema de subalternidad ofrece una perspectiva psico-analítica para entender la división interna del sujeto (post)colonial (Mannoni 2003). Para eso aplica la fórmula marxista de ideología de una manera novedosa: ‘el sujeto no lo sabe, pero lo está haciendo’. Lo novedoso de su planteamiento es que en esta visión la ideología no está ubicada en el nivel de la conciencia sino en el de la realidad. La pregunta que esta afirmación encierra es, ¿qué es lo que el sujeto en su habitus cotidiano desconoce? La respuesta es que el sujeto postcolonial a pesar de ser muy consciente de los lazos de dependencia que lo unen al hombre ‘blanco’ es cómplice de su propio sometimiento, al negar este conocimiento en su comportamiento práctico. En otras palabras el conocimiento existe a nivel de reflexión pero no cuando se ve interpelado por la realidad (post)colonial. El sujeto (post)colonial es consciente de que está sujeto a relaciones de dominación, pero en la práctica niega (desconoce) ese conocimiento y participa en la reproducción de esas relaciones. En otras palabras, la ideología postcolonial no está en la mente del sujeto sino en la realidad que habita: en su habitus cotidiano el sujeto subalterno participa en toda clase de comportamientos y rituales que apuntalan el sistema de dominación. Esta auto-negación (o desconocimiento) produce sentimientos reactivos, es decir re-sentimientos que se expresan como síntomas de un proceso psico-social.

Es el mérito de pensadores subalternos como Fanon y Mannoni el énfasis que le dan a la negatividad constitutiva del sujeto subalterno y el reconocimiento de que lidiar con ella no significa simplemente ‘cobrar conciencia’ del hecho de la dominación (después de todo esta dominación es manifiesta, evidente y sentida), sino de la importancia de un evento radical para realizar la ruptura con los lazos que unen al sujeto (post)colonial con un sistema de dominación. Este evento, hay que resaltar, tiene como finalidad cambiar los parámetros dentro del cual se construye simbólicamente la realidad, lo que va mucho más allá de instaurar una conciencia correcta dentro de un sistema ideológico determinado. Romper estos lazos, como señalamos, implica un acto violento. Estamos hablando, por tanto, de una (contra)-violencia

² Susan Buck-Morss argumenta que la ilustración europea siempre tuvo una posición ambivalente con respecto a la esclavitud negra. En su libro ‘Hegel, Haiti, and Universal History’ (2009) ella muestra que Hegel estaba muy interesado en la revolución haitiana y que ésta lo inspiró en la elaboración de la metáfora maestro-esclavo. Sin embargo, ni Hegel ni otros filósofos ilustrados de la época clamaron por los derechos de los esclavos negros en América. Aún más, el evento revolucionario haitiano fue excluido de la historiografía revolucionaria de la época. Haití, en fin, representa la verdad escondida de la modernidad occidental. Esta se constituye a partir del soslayamiento de una revolución (negra) que representó las ansias de liberación de lo que más tarde se denominaría el Tercer Mundo.

productiva en la medida que permite al sujeto liberarse de toda suerte de resentimientos productos de la auto-negación. Esta violencia es aún más productiva en la medida en que esta auto-negación presupone un sujeto que en el sentido estricto de la palabra no existe. Estamos hablando por tanto de un clamor de 'ser' basado en un vacío ontológico: el sujeto subalterno se constituye como tal, retroactivamente, es decir sublevándose contra la violencia simbólica y existencial del opresor. Es así que el lumpen proletariado, la categoría social sin lugar en el orden de las cosas, puede irrumpir en el escenario histórico como un agente de emancipación social. Como planteaba Marx, el proletariado es libre porque no tiene nada que perder, sólo sus cadenas. (En el estudio de caso que presentamos en la segunda parte del artículo trataremos estas ideas con más detalle).

El proyecto postdesarrollista de Escobar, en cambio, rechaza toda forma de violencia, y aún más toda violencia basada en sentimientos reactivos (resentimientos). Como buen post-estructuralista Escobar se adhiere a una noción anti-esencialista del sujeto. Es decir el sujeto es una respuesta, o reacción, a un sistema de poder-conocimiento. Las identidades son por tanto profundamente sociales, descentradas del individuo, y por tanto fluidas y fluctuantes. Tampoco vemos mucho interés en procesos históricos. Después de todo el post-estructuralismo se dedica a escribir una historia del presente. El post desarrollismo sospecha de todo proyecto revolucionario de transformación social, y aún más de cualquier proyecto basado en una visión de sociedad construida por una élite intelectual (sea la vanguardia leninista o el intelectual orgánico a la Gramsci). Vemos aquí la influencia del pensamiento foucaultiano que critica todo proyecto de sociedad como un discurso de poder que solamente puede conducir a un nuevo régimen de poder-conocimiento. El post desarrollismo, siguiendo a Foucault, rechaza toda visión dialéctica que se proponga substituir una hegemonía por otra. De lo que se trata es de aprovechar las fisuras en las hegemonías existentes para hacer posible la proliferación de 'otros conocimientos', otras experiencias', sin adjudicarles un papel 'progresivo' o 'reaccionario' dentro de un proyecto de transformación social, es decir de desarrollo, determinado.

Se podría decir que la crítica al desarrollo de Escobar se basa en una visión optimista de lo que significa vivir, ser y desear, es decir que considera, de forma nietzscheana, el resentimiento como una forma reactiva de relacionarse con su propia historia, como una desviación o aberración. El resentimiento como una negatividad ontológica sería inducida por regímenes epistémicos de poder occidentales. Vemos también que el post desarrollismo de Escobar concibe toda forma de 'otredad' como un enriquecimiento, como una forma de ampliar el diálogo de saberes y de romper con hegemonías existentes. Esta es una apuesta de construir transmodernidades (o alternativas para la modernidad) pluriversas, a partir de la ruptura con el régimen epistémico occidental.

¿Pero no es esta una solución quizá demasiado fácil? ¿Después de siglos de opresión y explotación es posible lograr esa liberación epistémica apoyándose en la crisis de legitimidad del aparato del desarrollo, aprovechando el agotamiento del régimen discursivo de modernidad occidental? ¿Es posible tomar distancia con tanta facilidad de las luchas anti-coloniales e anti-imperialistas de generaciones pasadas? ¿Se puede concluir que estas luchas simplemente pertenecen a un régimen discursivo anterior y que el recuerdo de estas luchas no tiene más valor de inspiración para luchas actuales? ¿Alternativamente, no sería válido afirmar que los sujetos poscoloniales cargan con una deuda histórica contraída con sus antepasados, quienes a su vez claman por justicia? Aun hoy en día los sujetos postcoloniales se ven enfrentados con los mismos dilemas que vivieron sus antepasados, toda vez que los pueblos postcoloniales siguen siendo sometidos a las mismas formas de violencia (no solamente epistémica pero sobretudo simbólica y existencial) vehiculadas por las políticas neo-liberales impuestas por los organismos internacionales.

Otro comentario crítico respecto a la apuesta por la transmodernidad pluriversal en el pensamiento postdesarrollista concierne las formas de desear de los sujetos del tercer mundo. Para Escobar el rompimiento con un régimen discursivo hegemónico posibilitaría la capacidad de desear diferentemente, de desear la otredad por encima de la uniformidad, de aprender a aprovechar y por tanto desear la diversidad cultural. Pero volviendo al tema anterior, el deseo del sujeto de desarrollo también es un deseo de justicia, de resolución histórica. El deseo solamente puede ser entendido como una manera de relacionarse con las luchas y derrotas de los antepasados, de lidiar con sus deseos incumplidos. La pregunta que el sujeto del tercer mundo se plantearía dentro de esta economía del deseo, sería “¿valieron la pena las batallas de mis antepasados?”, “¿cuales fueron sus deseos?”, “¿somos capaces de responder a sus deseos?”. En fin, ¿cómo enfrentar los sufrimientos y las pérdidas causadas por la experiencia del imperialismo y colonialismo?

¿Cómo se relacionan estos puntos críticos con el tema de la transmodernidad pluriversal? Para comenzar deberíamos de anotar que este tema se inscribe dentro de lo que un autor como Fredric Jameson (1992) denomina la lógica cultural del capitalismo posmoderno tardío, es decir la lógica de la globalización. Dentro de esta lógica prima el consumo por encima de la producción. Organizaciones basadas en intereses de clase dan lugar a movimientos sociales que se construyen culturalmente a partir de identidades sociales que son cambiantes y fluidas. La línea divisoria entre lo privado y lo público se desfigura. Lo privado, el dominio donde el sujeto construye identidades diversas, se vuelve político. La política se vuelve cultural, y la cultura una arena para lo político. Este es un capitalismo cultural que privilegia el multiculturalismo. Pero no es solamente la diversidad cultural que la lógica cultural de la globalización defiende, pero también la ecología, o la diversidad biológica. Esta es la era de la biopolítica, en el cual lo que está en juego es el planeta, con todos sus seres vivientes, y el desafío político es defender la vida. Esta es la era del fin de la historia, donde cualquier transformación social radical es impensable. Cualquier referencia a las luchas sociales contra el capitalismo es considerada como una forma de nostalgia que solamente puede llevar al totalitarismo. Hoy en día es más fácil imaginarse el fin del mundo como resultado de un desastre ecológico que el fin del capitalismo.

El concepto de transmodernidad se inscribe muy bien dentro de la lógica cultural del capitalismo globalizado (o tardío). Esta lógica multicultural y biopolítica es a su vez producto de un proceso global de unificación de mercados financieros, de mercancías y de capital en el que ‘lo cultural’, como un recurso que puede ser explotado, adquiere un papel dominante. El ejemplo predilecto de transmodernidad de Escobar es el del mundo andino en el que el culto a la *pachamama* forma parte de ‘otra’ forma de construir la relación sociedad-naturaleza, y en el que las mercancías adquieren un aura andina. Pero, ¿qué decir del nuevo capitalismo asiático, con un sistema de valores confucianos que privilegia la disciplina, el honor y el ahorro, pero que es también anti-democrático, jerárquico y autoritario? ¿Y por qué no distinguir transmodernidades claramente dystopicas como el caso de regiones en África que han sido expulsadas del sistema global y donde imperan las guerras tribales, enfermedades como HIV/ AIDS, y que, desde la perspectiva de la transmodernidad occidental, se han convertido en caldos de cultivo para el terrorismo? ¿Y qué decir de la afirmación que el “postcapitalismo” significa ver a la economía como compuesta por una diversidad de prácticas capitalistas, alternativamente capitalistas y no capitalistas?”³. ¿No es este el caso de las economías en zonas excluidas por la globalización, como el de favelas en Brasil donde se ve un patrón de urbanización sin industrialización, donde empresas ‘alternativamente capitalistas’ explotan mano de obra familiar bajo condiciones infra-humanas en beneficio de multinacionales capitalistas, y donde muchos jóvenes forman parte de una economía informal basada en el narco-tráfico y la prostitución?

³ Ver *supra*, Capítulo 1 de Arturo Escobar.

Es legítimo entonces plantearnos las siguientes preguntas. ¿No es una paradoja que precisamente cuando el mundo está más unificado que nunca, la ideología de la globalización enfatiza las diferencias, sobre todo las culturales? No sería este el momento de proponer estratégicamente la existencia de una modernidad, globalizada y capitalista, en vez de aceptar la lógica multi-cultural y multi-étnica de la globalización como una ficción que posibilita nuevas formas de ejercer política a nivel global, la biopolítica? Aún más, ¿no sería un desafío recuperar nociones como las de emancipación social, socialismo, solidaridad internacional, e incluso la de desarrollo como conceptos útiles en la lucha contra las nuevas formas de exclusión social que caracterizan las políticas neo-liberales incentivadas por las metrópolis?

Resumiendo, la crítica postdesarrollista se basa en tres componentes. Primero, el respeto por las luchas de los antepasados, lo que nos obliga a reconsiderar los deseos que estos albergaban con respecto al tipo de sociedad que vislumbraban para el futuro. Esto implica una visión de la historia diferente a la post-estructuralista. La historia es mucho más que un discurso que sirve al poder contemporáneo. El recuerdo histórico de las luchas perdidas, de los vejámenes, las humillaciones crea un inconsciente colectivo traumático. La historia como objeto traumático constituye al sujeto del tercer mundo como un ente profundamente dividido. Esta división proviene de la pregunta de cómo lidiar con los deseos de liberación de los antepasados, y más precisamente cómo lidiar con los deseos por el desarrollo que inspiraron luchas en el pasado contra sistemas de dominación. Segundo, el hecho histórico que estos deseos por un tipo de desarrollo anti-imperial fueron frustrados violentamente, especialmente cuando se expresaban a través de formas de lucha organizada. Esta fue la experiencia de los movimientos populares durante las dictaduras en América Latina, de los movimientos obreros, campesinos e indígenas que luchaban por el derecho a una vida digna. Irónicamente en América Latina las luchas contra las dictaduras no condujeron hacia una democratización de la economía. Muy al contrario, la democracia fue redefinida por un orden neo-liberal como un sistema de gobernanza que debería de facilitar la libre circulación de mercancías y del capital (pero no de la mano de obra). Lo que vemos es que el desarrollo como un proyecto de nación ha sido substituido por la globalización como un proyecto multicultural y multi-étnico dirigido contra todo proyecto de desarrollo nacional⁴. Esta transición de un proyecto de desarrollo nacional a un proyecto de inserción global ha sido acompañado por nuevas formas de violencia, existencial y simbólica, como la criminalización de todo movimiento anti-capitalista y la estigmatización de toda forma de pensamiento crítico como potencialmente cómplice con el terrorismo. La violencia del estado y del capital, hoy como ayer, es un problema al que se enfrenta todo movimiento social que busca una transformación radical - en términos de transformaciones en las relaciones de propiedad -, y la pregunta central es como enfrentar esa violencia que, repetimos, más que epistémica es existencial y potencialmente letal.

Finalmente, está el tema del deseo por una resolución de los traumas creados por los fantasmas del pasado, lo que produce el deseo de resolución del trauma histórico, que como dijimos constituye al sujeto del Tercer Mundo como a un sujeto subalterno. El pensamiento postdesarrollista, como vimos antes, define al sujeto dentro del marco de un régimen discursivo que establece las condiciones de posibilidad de lo pensable y lo impensable. El desafío desde una perspectiva post-estructuralista foucaultiana sería explorar los límites y las inestabilidades de tal régimen discursivo que en tiempos contemporáneos estarían marcados por la crisis de la modernidad occidental. Esta crisis posibilitaría 'otras' formas de concebir el mundo, como un pluriverso, y quien sabe, siguiendo la formula de 'alternativas para el desarrollo', incluso pensar en 'alternativas a la modernidad'. Este sería el desafío de los movimientos sociales y en particular de los intelectuales específicos - intelectuales que no pretenden conocer al mundo como un todo, sino que operan desde lugares específicos

⁴ Ver Bretón 2008 para un buen ejemplo de la lógica cultural del desarrollismo contemporáneo.

utilizando conocimientos específicos. Ya señalamos que esta es una posición rotundamente anti-dialéctica. Sin embargo nos encontramos ante una situación mundial en la que muchos movimientos sociales han sido cooptados por intereses estatales y/o internacionales. Por otro lado, los movimientos sociales más significativos tienden a ser potencialmente violentos, como sería el caso de ciertos movimientos fundamentalistas (sean estos cristianos o islámicos), o el de las bandas callejeras de jóvenes, o a alinearse con visiones conservadoras y anti-políticas, como sería el caso de los pentecostalistas.

Es mi hipótesis que estas violencias son producto de la falta de resolución del trauma constitutivo del sujeto subalterno. Lo que nos conduce a la necesidad de repensar la dialéctica, entendida esta como la posibilidad de una resolución histórica. Como señalaba Benjamin, esta no es una pregunta que puede ser respondida por una ciencia de la historia. Más bien, es una pregunta teológica, en el sentido de que la respuesta depende de la capacidad de desear lo imposible.

En la siguiente sección abordo las proposiciones planteadas arriba a partir de un análisis etnográfico de una comunidad en los Andes Centrales del Perú. Para tal fin me apoyaré en el trabajo de Slavoj Žižek, y en particular su interpretación de la distinción lacaniana y deleuziana entre ‘lo actual’, ‘lo virtual’ y ‘lo real’.

Segunda parte

¿Modernidad Andina? El caso de la comunidad de Usibamba

Usibamba es una comunidad localizada a una altura de 3,800 metros en los Andes Centrales del Perú y forma parte de la región alta del valle del Mantaro. El poblado tiene 2.500 habitantes y abarca 3.649 hectáreas de tierra comunal. Fue reconocida como una comunidad indígena en 1939 y más tarde en los años 60 como una comunidad campesina. La historia de la comunidad se caracteriza por la existencia de graves conflictos agrarios que derivaron en dos re-estructuraciones agrarias radicales, durante el gobierno de Belaúnde en 1960, cuando 804 hectáreas de comuneros ricos fueron confiscadas y redistribuidas entre comuneros pobres, y en 1970 durante el régimen militar de Velasco Alvarado, cuando se realizó una distribución total de las tierras agrícolas. Fue también durante esta administración que las tierras de la hacienda pastoral de la Cerro de Pasco Mining Company fueron nacionalizadas, creándose la llamada Sociedad Agraria de interés Social (SAIS) Túpac Amaru. Usibamba es una de las 17 comunidades colindantes que fueron hechas socias propietarias de la SAIS. No podemos entender la posterior historia de la comunidad de Usibamba sin profundizar en el papel de la SAIS en la constitución de un nuevo orden regional.

La SAIS respondía a un modelo de modernización agraria impulsado por el régimen reformista militar. El sector campesino se vería beneficiado por la constitución de cooperativas comunales que recibirían apoyo tecnológico y financiero de la SAIS con el fin de modernizar el sistema pastoral y agrícola. Al mismo tiempo la SAIS ofrecía puestos de trabajo a las comunidades socias. Sin embargo, las comunidades socias, lideradas por Usibamba, nunca aceptaron el modelo corporativo de la SAIS, exigiendo la restitución de tierras que ellos alegaban habían sido usurpadas por las ex-haciendas. Esta lucha entre comunidades socias y la SAIS se agudizaría a fines de los años 1980 cuando el movimiento maoísta Sendero Luminoso declaró la guerra al estado peruano y se propuso terminar, con el fin de ganarse el apoyo de los comuneros en los Andes, con el sistema de las SAIS. Como siempre en la historia de los Andes fueron los campesinos las víctimas de la guerra sucia entre Sendero Luminoso (SL) y el estado peruano. Muchas comunidades de la región se vieron forzadas a desplazarse hacia el valle del Mantaro. No así Usibamba, cuya asamblea comunal declaró que todos los que dejaran la comunidad perderían sus tierras. Sendero Luminoso realizó varias incursiones dentro de la SAIS pasando por tierras de Usibamba. En una de esas incursiones sacrificaron a varias reses y obligaron a los usibambinos a llevarse la carne.

Usibamba fue acusada por el ejército y la SAIS de aliarse con los senderistas con el fin de apropiarse de las tierras. Durante la guerra sucia los senderistas asesinaron a varios gerentes de la SAIS y un cierto número de comuneros fueron desaparecidos por el ejército. La derrota de Sendero no significó el fin del conflicto entre SAIS y comunidades socias ya que estas, bajo el liderazgo de Usibamba, cuestionaron los malos manejos financieros de la SAIS, así como su papel represivo durante el conflicto armado. En efecto, en los años 90 del siglo pasado surgió una nueva generación de líderes comunales muy ambiciosos que después de pasar los principales cargos comunales (incluyendo el de presidente comunal) irrumpen en la política regional. Usibamba es conocida como una comunidad combativa, con un alto grado de organización comunal, lo que se manifiesta en un claro dominio de la estructura comunal sobre todos los pobladores, tanto los comuneros como los no-comuneros. Este dominio es tan fuerte que algunos comuneros se describen a sí mismos como ‘siervos de la comunidad’. El régimen de comunidad en Usibamba también se caracteriza por la existencia de distintas categorías de comuneros, cada una de ellas con distintos derechos y obligaciones. Más adelante veremos que esta imagen de Usibamba como una comunidad combativa, unida y disciplinada, no es totalmente correcta. Argumentaremos que esta es una representación ideológica de la comunidad y que la comunidad está atravesada por toda suerte de contradicciones. Pero antes de eso sería interesante interrogarnos que piensan los usibambinos sobre el desarrollo.

No cabe duda de que la lucha por la tierra es un elemento fundamental para entender las visiones sobre el desarrollo de los usibambinos. Y en efecto, los usibambinos tienen una imagen muy clara de lo que ellos entienden por desarrollo. Al preguntarles que entendían por desarrollo ellos responden ‘un extensionista que les enseñe a cultivar sus tierras’. En breve, que les diga qué tipo de fertilizante y de plaguicida necesitan para aumentar el rendimiento de sus tierras. ¿Cómo entender entonces esta respuesta que a primera vista parece muy modernista? En esta visión no vemos simpatía alguna por alguna noción de desarrollo alternativo, y aun menos por la idea de ‘alternativas para el desarrollo’. Tampoco creo que los usibambinos abrigarían mucha simpatía por la noción de modernidades alternativas. La preocupación de ellos es el acceso a la tierra y las condiciones para trabajarla. Se podría decir que lo que ellos quieren es desarrollo y punto.

Sin embargo, la verdad es que hace mucho tiempo que no llega un extensionista a Usibamba. La última vez que recibieron capacitación agrícola fue cuando estuvieron los técnicos de la misión alemana, en los años 70, experiencia que recuerdan con gratitud. Los últimos años, después de la violencia que azotó la zona en los años 80 empezaron a llegar ONG, pero estas les ofrecían otras cosas, como talleres participativos de género o de planeación estratégica, a cambio de ayuda alimentaria y otros servicios. Los Usibambinos sin embargo nunca se prestaron para participar en actividades que ellos no veían como conducentes a lo que ellos entendían por desarrollo. Es así que a diferencia de otras comunidades, Usibamba nunca aceptó la entrada de ONG que les ofrecen talleres de desarrollo participativo y alternativo. En efecto, los usibambinos siempre insistieron en su deseo por el desarrollo, utilizando un lenguaje modernista que adoptaron del discurso de la reforma agraria en los años 70. El desarrollo, en fin, para ellos significa una promesa que les fue hecha y que no les llegó. Es por eso que en sus relaciones con las agencias de desarrollo insisten en lo que ellos llaman ‘las obritas’, las obras de riego, los caminos, las tecnologías, los insumos que les fueron prometidos y que no les llegaron.

A falta de proyectos de desarrollo que respondieran a sus expectativas los usibambinos se volcaron a toda clase de iniciativas que para ellos significaban el progreso. Fue así que establecieron un colegio tecnológico y que empezaron a invertir en la instalación de un sistema de internet. Desde hace dos décadas un gran número de usibambinos (un 10% de la población masculina) ha estado migrando a EEUU a trabajar como pastores en ranchos de

ovejás. Desde entonces la comunidad cuenta con una fuente adicional de recursos para actividades de desarrollo. El uso de los recursos, tanto naturales como financieros, está sujeto a una contabilidad muy estricta. La dirigencia comunal rinde cuentas todos los años de todo ingreso y todo gasto. Lo mismo sucede con las tierras que son devueltas para la comunidad para fines de redistribución, para lo cual existen libros especiales llamados diccionarios de tierras (Nuijten y Lorenzo 2009 b). Debido a las frecuentes acusaciones contra los dirigentes de la comunidad de que abusan de su poder para beneficiarse a sí mismos o a sus familiares, la duración de las administraciones comunales (presidencia, secretario y fiscales), ha sido recortada a un año. Esto significa que al final del año toda administración tendrá que rendir cuentas ante la asamblea comunal, y estará sujeta a juicio por la próxima dirigencia.

¿Cómo entender entonces este deseo por el desarrollo que a primera vista parece ser excesivamente modernista? Sería ingenuo asumir que los usibambinos no son conscientes de las consecuencias nefastas que los proyectos de desarrollo pudieran tener para sus vidas (riesgos ecológicos, conflictos inter e intra-comunales por el acceso a los nuevos recursos). Ellos también son muy conscientes de los riesgos de relacionarse con actores externos. De hecho, el desarrollo ha significado para ellos establecer una relación conflictiva con un ‘otro’ (el estado peruano desarrollista), llena de tensiones, y muchas veces con un carácter muy violento.

Más arriba propuse la idea de que el aparato de desarrollo funciona como una máquina que genera toda clase de deseos (por mercancías, salud, educación, sentimientos de pertenencia a la nación) que no son cumplidos, como una máquina de deseo que genera expectativas pero que no cumple con sus promesas. El *modus operandi* del aparato de desarrollo es el de generar y banalizar los deseos por el desarrollo. La promesa del desarrollo les fue presentada a los usibambinos a través de los programas de reforma agraria que les prometían incluirlos dentro del proyecto nacional desarrollista mediante la constitución de cooperativas agrarias y la transferencia de tecnologías modernas. Los usibambinos rápidamente se dieron cuenta de que esta forma de incorporación institucional era una manera de no tener que concederles lo que para ellos era la exigencia principal para el desarrollo, las tierras monopolizadas por la ex-hacienda pastoral de la Cerro de Pasco Mining Company. En efecto, los usibambinos siempre siguieron insistiendo en proyectos productivos y en sus necesidades de tierra, oponiéndose al modelo burocrático-corporativista representado por la SAIS, un modelo que significaba la banalización de sus deseos por el desarrollo.

Se podría argumentar que esta oposición al aparato del desarrollo radicaría en un anhelo por una modernidad alternativa, o por alternativas al desarrollo. Nada menos correcto. Los usibambinos no solamente están fascinados por las tecnologías modernas, sino también por los símbolos y los rituales disciplinarios del aparato burocrático-militar. Ellos no son postdesarrollistas románticos que rechazan la modernidad. Ellos se sienten orgullosos de ser peruanos, tanto así que cada asamblea comunal inicia con el canto del himno nacional. Las fiestas patrias son conmemoradas con entusiasmo, y se celebra con desfiles militares en los que participan escolares y colegiales en sus respectivos uniformes, y por comuneros y no-comuneros organizados por barrio, en atuendos hechos específicamente para la ocasión. En efecto, no solamente existe mucha admiración por la disciplina militar, sino también por las prácticas burocráticas de instituciones como el ministerio de agricultura o el catastro. Esto último se refleja en un sistema de registros de tierras y de entradas e ingresos financieros que a primera vista parece muy completo. Esta admiración e imitación de prácticas y rituales de estado pudiera parecer curioso en una región donde el estado peruano tradicionalmente ha tenido muy poca presencia, y cuando la tuvo lo fue por lo general a través de una fuerza militar. No vemos acá un rechazo del proyecto modernista del estado peruano, tampoco una relación de subordinación, más bien una imitación de un orden y una disciplina que tratan de incorporar en el funcionamiento interno de la comunidad. Veremos que esta paradoja – la

imitación de rituales de orden y disciplina del aparato estatal – es sintomática de la existencia de contradicciones profundas en el seno de la comunidad.

Los usibambinos no solamente rechazan las ONG y sus talleres participativos de desarrollo alternativo, sino que tampoco muestran alguna simpatía por el discurso ‘Huanca’ de los nuevos partidos indigenistas que han surgido en los centros urbanos de la región central del Perú. Según este discurso, la región Centro Andina se caracteriza por la existencia de una población Huanca, que mantuvo sus características culturales propias desde tiempos precolombinos. En este discurso los Huancas son vistos como un pueblo orgulloso que nunca se sometió a un poder externo, ni a los incas, ni a los españoles. Incluso en tiempos republicanos la resistencia a la invasión chilena por grupos armados locales (las famosas montoneras) habría sido inspirada por nociones de autonomía e independencia típicamente huancas (Mallon 1995). Los usibambinos definitivamente mantienen una consciencia histórica de la lucha contra los chilenos, pero sin adherirse a estas formas de nacionalismo regional tan en boga en Huancayo, la capital de la región. Sería también falso hablar de Usibamba como una comunidad tradicional que exhibe patrones precolombinos de cooperación andina. Al contrario, la comunidad en Usibamba es, y ha sido siempre, muy disputada y no pocas veces en los últimos años se ha discutido la posibilidad de quitarle atribuciones a la institución comunal, por ejemplo mediante la privatización de las tierras agrícolas. Una pregunta clave, entonces, sería cómo entender la centralidad de la comunidad en las vidas de los usibambinos, hoy por hoy.

Usibamba es conocida en la región como una comunidad unida y disciplinada, única por sus prácticas anuales de redistribución de la tierra. En eso Usibamba es una excepción. En la región la institución comunal experimenta una crisis de legitimidad. Una queja recurrente en algunos poblados en la zona es la pérdida de los valores y de las prácticas comunales. Comunidades aledañas han pasado por procesos de diferenciación socio-económica marcados, y la asamblea comunal ha perdido legitimidad. Los comuneros más pobres se quejan en estos poblados que la comunidad es monopolizada por una élite que mantiene buenas relaciones con comerciantes y políticos regionales. Otras comunidades han dejado virtualmente de existir. Cómo entender, entonces, el vigor de la institución comunal en Usibamba?

Es importante destacar la importancia de la comunidad en la vida de los usibambinos. Es dentro de la comunidad que ellos adquieren un sentimiento de pertenencia. Es a través de la comunidad que pueden reclamar derechos al estado peruano, y que pueden incursionar en la política regional. La experiencia de vivir fuera de la comunidad es para los usibambinos extremadamente frustrante en vista del racismo imperante en el Perú, o en los EEUU para el caso de los migrantes que trabajan en ranchos pastorales. Es a través de la comunidad que los usibambinos construyen nociones de persona. Un buen ejemplo de este sentimiento de pertenencia y construcción de persona a través de la comunidad es la activa participación de migrantes en EEUU en la política comunal. Sin embargo, la comunidad como veremos, está profundamente dividida. Aun más, tendremos que concluir que la idea de solidaridad y consensualidad comunal es una ficción necesaria para los usibambinos. El argumento que queremos elaborar en lo que resta del artículo es que la persistencia de la comunidad se fundamenta en la facultad de desear el desarrollo. En otras palabras, para responder a la pregunta de por qué los usibambinos insisten en una promesa que siempre les fue incumplida y que solamente acarreó relaciones peligrosas con agentes externos, es importante conocer el significado histórico que la comunidad tiene para ellos.

Como mencionamos, la visión de modernidad alternativa huanca no existe entre los comuneros sino entre intelectuales urbanos, muchos de ellos ex-militantes desencantados de partidos de izquierda, que dejaron de creer en un proyecto nacional de desarrollo y que se rebelan contra la modernidad occidental. ¿Porqué entonces esta ortodoxia ideológica en Usibamba, el no querer renunciar a la promesa del desarrollo y el rechazo a visiones de

desarrollo alternativo, o de alternativas al desarrollo, propuestas por las ONG y por los políticos ciudadanos de Huancayo y otras ciudades andinas? Para responder a esta pregunta hay que tomar en cuenta que el desarrollo como utopía no solamente está basado en una noción del buen vivir, sino también en una noción de justicia social, o de conciencia histórica, como señalamos antes. Se trata en fin del sinnúmero de batallas, muchas veces perdidas, que se libraron en el pasado contra gamonales, inversores extranjeros, y el aparato burocrático y militar del estado. Desear el desarrollo para ellos es una manera de revivir esas luchas, de seguir insistiendo en las promesas de una vida mejor, de ciudadanía, de progreso, que les hicieron y que no fueron cumplidas. Es precisamente esa insistencia en el deseo del desarrollo que insta a los usibambinos a seguir pensándose como una comunidad.

Como veremos más adelante, sería falso describir a la comunidad como una institución armónica que representa los intereses de todos los comuneros. Existen contradicciones socio-económicas entre los usibambinos, tanto comuneros como no-comuneros. Muchos usibambinos migran a los Estados Unidos de Norte América y ganan fuertes sumas de dinero, adquieren mucho prestigio, y por tanto la posibilidad de sustraerse a las reglas de la comunidad ha incrementado. Estos cambios son vistos como una amenaza para la comunidad. La comunidad opera como una arena de luchas y de negociación en la que se discuten problemas relacionados con temas como la re-distribución de la tierra, la relación conflictiva con el estado, la financiación y participación en obras comunales y de desarrollo, etc. Pero la negociación se da dentro de un marco muy estricto de orden y disciplina comunal. El proyecto de comunidad en si no está sujeto a negociación.

Hay una paradoja entonces en la lealtad de los usibambinos hacia el concepto del desarrollo. Por un lado ellos se sienten traicionados por las agencias desarrollistas del estado peruano y de cooperación internacional (el aparato del desarrollo) que los abandonaron cuando más las necesitaban. Por otro lado el concepto de desarrollo les permite persistir en sus deseos de justicia social. En este sentido los usibambinos toman el discurso del aparato del desarrollo muy en serio. En términos teóricos podríamos decir que, a diferencia de los postdesarrollistas que se adhieren a una noción discursiva del lenguaje, los usibambinos son realistas, incluso literalistas en lo que se refiere al sentido del lenguaje. El desarrollo para ellos no es un aparato discursivo, sino una promesa que existe y que debe de ser cumplida mediante obras de infraestructura, asistencia tecnológica, etc., y toda traición a esta promesa debe de ser condenada. Para ellos el desarrollo es uno, así como la modernidad, o la globalización.

Pero como señalamos, el deseo por el desarrollo no se restringe a los objetos-cause de deseo (las obritas) que ellos reclaman. Estas evocan algo mas grande, la (im)-posibilidad de resolver la relación traumática con el estado y el aparato del desarrollo. Es la facultad mimética del deseo que le confiere un valor utópico al desarrollo. El objeto de desarrollo por tanto revela y al mismo tiempo encubre el deseo: revela la posibilidad del deseo y encubre la imposibilidad de alcanzarlo. En este sentido los usibambinos son unos realistas-utópicos. Ya vimos que el deseo por el desarrollo es alimentado por la adopción de toda clase de rituales de estado, que funcionan como significantes de orden y disciplina. ¿No existe algo más contradictorio que adoptar los rituales de un aparato burocrático y militar que no solamente los ha traicionado sino que también los ha amenazado y violentado? ¿Cuál es entonces la lógica de persistir en un deseo que ha sido la causa de tantos sufrimientos? La única respuesta es que esta insistencia es un clamor por justicia social y por reparación histórica. En otras palabras el desarrollo les permite a los usibambinos desear 'lo imposible'. Y por extraño que parezca, este deseo de lo imposible es clave para la sobrevivencia de los usibambinos. Es precisamente la discrepancia entre la promesa utópica y la realidad decepcionante del desarrollo que les permite desear un futuro mejor. Y sin esa facultad de desear el desarrollo la comunidad, como veremos, estaría condenada. El desarrollo, como toda utopía, es tanto una

imposibilidad -en caso contrario no sería una utopía- como una condición de posibilidad para el futuro de Usibamba como comunidad. Veremos que esta discrepancia produce toda clase de tensiones y conflictos que solamente pueden ser resueltos a través de la construcción de un régimen disciplinario comunal.

El régimen disciplinario de la comunidad

Como señalamos la imagen de Usibamba como una comunidad consensual y unida, donde existe una distribución equitativa de la tierra y poca diferenciación socio-económica no es correcta. Ya vimos que muchos comuneros que migran a EEUU acumulan sumas considerables de dinero que utilizan para construir casas y poner negocios (por lo general de transporte) en Usibamba o en otras localidades de los Andes Centrales. Mas bien, lo que existe es un régimen disciplinario que hace toda clase de demandas a toda la población usibambina, sean estos comuneros o no, migrantes o no-migrantes, a cambio del derecho a acceder a recursos de la comunidad durante las redistribuciones anuales de la tierra. Más adelante veremos que la efectividad práctica de este régimen disciplinario no es muy grande. Como no hay suficiente tierra para repartir, la comunidad solamente puede imponerse radicalizando sus demandas, exigiendo de los comuneros y los no-comuneros una lealtad incondicional a la comunidad. Los usibambinos se quejan mucho de lo que ellos llaman ‘la servidumbre comunal’, pero no se rebelan contra ella. Efectivamente, los usibambinos pueden sentir orgullo de servir a una institución que en otros momentos ven como un ente autoritario y arbitrario.

Para entender esta situación contradictoria es importante destacar que ser comunero es un status que se adquiere a través de una muestra de compromiso con la comunidad, y que hay diferentes categorías de comuneros. Un comunero tiene que mostrar una fuerte dedicación a la comunidad a través de participación en faenas (obras comunales) y comités comunales (los cargos). De esa manera el comunero va construyendo ‘un récord’, que a su vez le da derecho a recibir tierras durante las redistribuciones anuales. Para los no-comuneros siempre existe la opción de entrar en la comunidad, siempre y cuando demuestren las correspondientes aptitudes. Sustraerse a la hegemonía de la comunidad, sin embargo, es muy difícil, incluso para la categoría de ‘no-comuneros’. Más adelante explicaremos porqué.

A continuación describimos a grandes rasgos las distintas categorías de comunero en términos de derechos y obligaciones diferenciados con respecto a la comunidad (Gilvonio 2009). De esa manera responderemos a la pregunta de cómo se sostiene el régimen disciplinario de la comunidad sobre las distintas categorías de comuneros.

- Un comunero *activo* está obligado a seguir cargos, es decir se le exige una membresía activa en la comunidad (asambleas, faenas, cargos y responsabilidades oficiales). De esa manera va acumulando un récord y gana derechos a la tierra. Los migrantes pueden seguir siendo comuneros activos, siempre y cuando paguen las multas. Los comuneros activos van acumulando un récord, es decir derechos a tierras hasta un máximo de 5 has. de riego y 12 has. de secano.
- Un comunero activo se jubila después de 25 años de servicio y obtiene el status de *pasivo*. Se le libera de la obligación de ocupar cargos pero tiene que devolver parte de sus tierras. En las asambleas comunales tiene derecho a participar en las discusiones pero no tiene derecho a voto.
- Los *no-comuneros* o *comuneros no-agrícolas* son pobladores no comuneros. Por lo general son personas que no son originarias de Usibamba (es decir no son hijos de comuneros) y que no tienen interés en unirse a la comunidad por tener compromisos fuera de la comunidad (migración, carpintería, etc.). Los no-comuneros tienen derecho a una

parcela urbana. Están obligados a participar en faenas y comités, pero con menor intensidad que en el caso de comuneros activos.

Como señalamos, durante los últimos años han aumentado las quejas por las reglas cada vez más estrictas que la comunidad impone y el monto creciente de las multas. Para comenzar, existe la prohibición de vender en mercados de otros pueblos, y una obligación muy estricta de participar en faenas, y asociaciones. Incluso la participación en fiestas y desfiles en días festivos es obligatoria, so pena de multa. También se han estado aumentando las multas que los comuneros migrantes a EEUU tienen que pagar a la comunidad por no participar en faenas, cargos, etc. Segundo, existen fuertes contradicciones entre comuneros jóvenes y viejos, activos y pasivos. Los viejos acusan a los jóvenes de ser perezosos y los jóvenes a los viejos de ser egoístas. Los jóvenes demandan reforzar el sistema de redistribución de tierra cuando un comunero se jubila o se muere. Los viejos ven en eso una negación de sus esfuerzos y de su derecho de dar la tierra en herencia a sus hijos (de Vries y Gilvonio 2001). Tercero, en los años 90 aumentó fuertemente la migración de usibambinos a EEUU donde trabajan en ranchos como pastores de ovejas. Actualmente uno de cada 10 usibambinos varones está ‘en el norte’. Los comuneros migrantes adquieren mucho prestigio gracias a su mayor poder adquisitivo como resultado de los ahorros en dólares que hicieron durante su estadía en ranchos pastorales en EEUU. Como respuesta a la fuerza económica de los migrantes que vuelven, la comunidad les demanda pruebas constantes de su lealtad, pidiéndoles que financien obras y fiestas comunales (Nuijten 2009 a). Además la asamblea comunal ha decidido subir las cuotas que estos tienen que pagar para obtener el permiso de dejar la comunidad, y les impone toda clase de multas por su ausencia. Finalmente, existen contradicciones entre comuneros y no-comuneros (de Vries y Gilvonio 2001). Los no-comuneros se quejan de las humillaciones a las que son sometidos por la comunidad que les obliga a participar en faenas, sin concederles los derechos de participar en la toma de decisiones sobre proyectos que les conciernen (como construcción de caminos, el mercado, etc.).

En conclusión, la comunidad se encuentra en un impasse debido a su imposibilidad de responder a las demandas de tierra de los comuneros jóvenes y a la creciente diferenciación socio-económica causada en gran parte por la migración a EEUU. La respuesta de la asamblea comunal ha sido imponer reglas cada vez más estrictas, junto con la exigencia de una lealtad absoluta a la comunidad. Eso ha llevado a la constitución de un auténtico régimen disciplinario. Los comuneros se quejan de este régimen, pero al mismo tiempo están orgullosos de la fuerza de la comunidad y su capacidad de defenderse ante amenazas externas (el estado peruano, la SAIS, el poder de los migrantes). Si bien la comunidad es disputada, su legitimidad no es cuestionada, lo que se refleja en la autodenominación ‘siervos de la comunidad’. A continuación veremos que ante la imposibilidad de implementar las reglas de la comunidad existe mucho espacio para negociación. Veremos que esta discrepancia entre la ‘actualidad’ de la comunidad y el deseo de orden y justicia comunal que la asamblea comunal transmite, ocasiona fuertes divisiones, no solamente a nivel comunal pero también a nivel individual.

Los tres registros de la comunidad

Para entender esta discrepancia, o impasse, nos apoyamos en la distinción deleuziana entre los registros de lo actual, lo virtual y lo real, y en particular en la lectura lacaniana que Slavoj Žižek hace de esta distinción (Žižek 2003). ‘Lo actual’ de la comunidad se refiere a la ‘realidad cruda’ de la comunidad, que difiere marcadamente de la imagen sobre la comunidad que los comuneros proyectan, o la imagen que otros tienen de ella. Para comenzar las multas que se imponen a los que infringen las reglas de la comunidad pueden ser muy altas pero finalmente siempre se puede negociar. Por lo general el infractor paga según su capacidad de

pago. Si bien todo hijo de comunero tiene derecho a la membresía de la comunidad, y todo comunero desarrolla un récord que le permite acceder a más tierras, la práctica es que la asamblea adjudica la tierra que queda disponible por jubilación o muerte de un comunero a sus hijos. (Es por eso que los usibambinos dicen que no conocen un sistema de herencia, sino de preferencia). Por otro lado, no solamente existe mucho espacio de negociación, pero los registros de tierras no son completos. Es decir no existe una correspondencia exacta entre los registros y la distribución de la tierra, lo que significa que muchas de las negociaciones que se hacen sobre papel encubren la existencia de relaciones de propiedad ‘de facto’ que se sustraen a la autoridad de la asamblea comunal (Nuijten y Lorenzo 2009 b).

Lo que vemos, entonces, es un impasse de la comunidad que se refleja en la existencia de dos lógicas comunitarias. Por un lado está la hegemonía de la comunidad como una institución regimentada y autoritaria que impone toda clase de reglas y multas y que responde a la demanda de orden y justicia de la colectividad de comuneros, y por otro lado la existencia de prácticas de negociación entre comuneros que siguen una lógica de alianzas familiares. Estas son dos lógicas opuestas de comunidad a las que los usibambinos se adhieren: la lógica de ‘lo virtual’ y la de lo ‘actual’. Dentro de la lógica de ‘lo virtual’ exigen que la asamblea comunal imponga orden y haga valer su autoridad y critican las prácticas corruptas de comuneros que resuelven sus problemas en negociaciones al margen de la comunidad. Esta lógica, o registro como lo llamaremos más adelante, representa el lado utópico de la comunidad: el deseo de igualdad y de justicia). Por otro lado, dentro del registro, o lógica, de lo ‘actual, al verse enfrentados a la severidad de las decisiones de la asamblea, los comuneros recurren a las mismas prácticas de negociación que critican y que a su juicio subvierten la autoridad comunal. Esta lógica, o registro, corresponde con la ‘actualidad’ de la comunidad, es decir la posibilidad de negociar todas las reglas.

Este impasse se refleja en el mismo discurso de los comuneros que por un lado se quejan de que la comunidad los explota (lo actual), y por otro lado muestran orgullo en declarar que ‘son siervos de la comunidad’ (lo virtual). Este impasse apunta a lo que denominaremos ‘lo real’ de la comunidad, que representa un registro que trasciende tanto ‘lo actual’ (los intereses pragmáticos) de la comunidad y el dominio de posibilidad de la comunidad (lo virtual). En efecto, ‘lo real’ representa ‘la imposibilidad constitutiva’ de la comunidad: el hecho de que la comunidad solamente puede reproducirse radicalizándose y re-inventándose. Veremos más adelante que la reinvención de la comunidad acontece en momentos traumáticos como fueron las reestructuraciones totales de la tierra en tiempos pasados.

Es importante insistir en que el conflicto entre autoridad y negociación no se puede entender como una relación funcional, es decir entre un discurso de autoridad y una serie de prácticas informales que permiten la reproducción (funcional) de la comunidad. Al contrario, acá nos encontramos ante dos lógicas comunales opuestas, cada uno con su propio discurso y prácticas que produce contradicciones irresolubles en el seno de la comunidad. En otras palabras, la clave para entender la comunidad no es la discrepancia entre realidad e ideología, sino la existencia de conflictos que generan distintos discursos y prácticas (o realidades).

Pero antes nos plantearemos una pregunta clave para el análisis del impasse de la comunidad: ¿porqué los usibambinos siguen apostando por la comunidad? ¿No sería más fácil deshacerse de ella ante los conflictos que esta genera? Esta ha sido la respuesta de muchas comunidades en la región que solamente existen de nombre. En efecto, los usibambinos se han visto enfrentados a esta posibilidad. Este fue el caso cuando el estado peruano les propuso un programa de privatización de tierras que les daría la facultad de dar en herencia sus tierras a sus hijos. Los pasivos respondieron con mucho entusiasmo ante esta opción, quejándose de la falta de compromiso de las nuevas generaciones de dirigentes comunales. Irónicamente los mismos comuneros que lucharon por la reestructuración total de la tierra durante la reforma agraria en 1973, como respuesta a la creciente diferenciación socio-económica, mostraron

interés en un programa estatal que tenía como fin destruir los principios colectivos comunitarios por los que ellos lucharon. Vemos acá la contradicción entre el registro ‘actual’ de los intereses pragmáticos de los comuneros (en especial los mayores), y el registro ‘virtual’ de la posibilidad, es decir de la promesa de justicia y de igualdad.

La verdad es que estos programas de privatización de tierras después de generar mucho entusiasmo, son rechazados por la asamblea comunal, como una manera de ‘dividir y desautorizar a la comunidad’. ¿Cómo entender entonces la centralidad de la comunidad para los usibambinos? Primero, como ya señalamos, la comunidad da un sentido de pertenencia a los usibambinos en un sistema globalizado que los margina. Segundo, la comunidad se compromete a dar tierras a todos los hijos de los comuneros, independientemente de la situación económica de sus padres. En este sentido la comunidad representa un deseo de justicia social profundo entre los usibambinos. Tercero, y este es un elemento fundamental para el análisis, ‘la reinención de la comunidad’ es una respuesta a esta demanda de justicia social. Es decir, la comunidad se reinventa a través de eventos fundacionales que como veremos son profundamente traumáticos. En otras palabras, la comunidad hay que entenderla como un síntoma que refleja traumas y contradicciones históricas que no han sido resueltos. Es este el registro de ‘lo real’ que expresa la contradicción fundamental de la comunidad y que la insta a radicalizarse.

A continuación definiremos los tres registros de comunidad y exploraremos sus consecuencias para entender cómo la comunidad produce ‘sujetos de comunidad’:

1. El registro de ‘lo virtual’, que corresponde al deseo de solidaridad, de pertenencia y de justicia social. Este lado virtual de la comunidad se refleja en una insistencia en el deseo por el desarrollo a pesar de la traición del aparato del desarrollo. Este es el registro de la utopía.
2. El registro de ‘lo actual’: la ‘actualidad’ de la política cotidiana basada en los intereses pragmáticos familiares y que se refleja en las negociaciones en las cuales se adulteran las reglas que impone la asamblea comunal y que dan lugar a toda suerte de acusaciones sobre los ‘malos manejos’ de los dirigentes comunales.
3. El registro de ‘lo real’ de la comunidad: las contradicciones que subyacen a la ‘imposibilidad constitutiva’ de la comunidad, pero también la lealtad al evento fundacional o milagroso que dio nacimiento a la comunidad, como una promesa de justicia social.

De los tres registros el más enigmático es el tercero. ‘Lo real’ se manifiesta en las contradicciones entre ‘lo virtual’ y ‘lo actual’, que como señalamos, no puede ser visto como una relación funcional. Para comenzar hay que insistir en que lo real no es la realidad, muy al contrario, corresponde a lo que no tiene cabida en la realidad, lo que la realidad no puede aceptar, o para ponerlo en términos coloquiales, lo que es ‘más real’ que la realidad. Dentro de la topología de ‘lo virtual’ y ‘lo actual’, ‘lo real’ se encuentra dentro de la intersección entre los primeros dos. Por un lado ‘lo real’ corresponde a la imposibilidad de ‘lo virtual’, de la utopía’, por otro lado apunta a la posibilidad de trascender la lógica utilitaria y pragmática de las negociaciones familiares (‘lo actual’) mediante la lealtad a la promesa y el deseo de solidaridad, justicia social y desarrollo. Se trata no simplemente de una serie de valores que no pueden ser realizados en la práctica, sino de una lealtad a un evento fundacional y traumático que convoca estos deseos.

Más adelante profundizaremos en este evento traumático, pero de momento quisiéramos mostrar cómo esta contradicción constitutiva construye a un sujeto dividido, que oscila entre la lealtad a la promesa de justicia social y desarrollo y el seguimiento de sus intereses personales. Es esta división que produce a un sujeto usibambino que puede estar orgulloso de servir a una autoridad y que al mismo tiempo se queja de las imposiciones de esta autoridad.

En términos lacanianos (Žižek 2003) podemos hacer una distinción entre el sujeto del enunciado y el sujeto del enunciamiento. El sujeto del enunciado es el sujeto como se ve a sí mismo a través de los ojos del ‘Otro’, con mayúscula, el depositario de la autoridad, que en este caso sería la comunidad. El sujeto del enunciamiento denota al sujeto como este se ve a sí mismo a través del ‘otro’, con minúscula, es decir la relación inter-subjetiva con otras personas, que en este caso serían los otros usibambinos, comuneros o no. El sujeto del Otro en el caso de Usibamba es el sujeto que se siente interpelado por una autoridad que le recuerda sus compromisos con la comunidad, que lo insta a ser leal a los principios de solidaridad. El sujeto del ‘otro’ es el sujeto que tiene el capital social para sacar provecho de situaciones imprevistas que se presentan en la comunidad, el sujeto pragmático que conoce sus intereses, que compete, negocia. La contradicción entre estas dos posiciones de subjetividad produce un sujeto dividido que oscila entre la lealtad a los deseos colectivos de la comunidad, y la voluntad de defender sus intereses personales y de sentirse reconocido por su familia y otros comuneros.

En términos de la distinción que hicimos entre ‘lo virtual’, ‘lo actual’, y ‘lo real’, el sujeto del enunciado sería el sujeto virtual, el sujeto que cree en la utopía, y el sujeto del enunciamiento el sujeto actual, el agente de la lógica de las prácticas sociales. ¿Cuál es entonces el sujeto de ‘lo real’? El sujeto de ‘lo real’ corresponde con el carácter dividido del individuo, lo que produce al ‘dividuo’, es decir la imposibilidad del (in)dividuo de construir una subjetividad estable, homogénea. Es lo que antes llamamos la oscilación del individuo entre los deseos virtuales (por el desarrollo por la comunidad) y el conocimiento práctico de lo actual. Para ser precisos el sujeto de lo Real se ubica en la intersección de dos posiciones de subjetividad, representadas por el sujeto del enunciado y el sujeto del enunciamiento. El sujeto de lo Real, por tanto, es el nombre de esa imposibilidad. Al mismo tiempo hay que insistir en que el sujeto de lo Real tiene un fundamento muy ‘real’, en el sentido como señalamos de un evento traumático que es ‘más real’ que la misma realidad, tan ‘real’ que la realidad no la puede aceptar. La siguiente pregunta, entonces, es ¿cuál fue el evento traumático que constituye al sujeto de lo Real en Usibamba?

Para eso hay que ir atrás en la historia, al tiempo de la segunda reestructuración. Según los usibambinos esta se hizo con el apoyo del estado. Pero la verdad es más compleja. Lo que ocurrió fue que se generó una alianza entre los sectores pobres de la comunidad y el ejército peruano contra los ‘ricos’ que fueron obligados a someterse a la nueva hegemonía de la comunidad a punta de pistola. Este evento atravesó las relaciones familiares que generaban lazos de unidad entre la categoría creciente de comuneros con poco acceso a la tierra, y la categoría de ricos que monopolizaba la mayor parte de la tierra. Este fue un evento sumamente traumático que los usibambinos evitan recordar, pero cuya memoria surge a veces cuando se emborrachan. Se trata entonces de una mentira pública, que no puede ser enunciada, pero que persigue a los usibambinos en sus pesadillas.

Slavoj Žižek (s.f.) caracteriza muy bien este evento llamado Comunidad cuando declara,

‘Ser miembro de la comunidad no es cuestión de identificarse sencillamente con una tradición simbólica explícita. Se llega a ser miembro solo cuando uno asume la dimensión espectral que sostiene a la tradición, los fantasmas muertos en vida que persiguen a los vivientes, la historia secreta de las fantasías traumáticas transmitidas ‘entre las líneas’, a través de los vacíos y las distorsiones de la tradición simbólica explícita’.

Es esta historia oculta de la alianza de los pobres con el ejército peruano, el enemigo tradicional de toda comunidad andina, que constituye este gesto violento que hizo posible la reestructuración de la comunidad. Parafraseando a Žižek (s.f.) se podría decir que “la fidelidad a este Evento violento y fundacional es solamente posible al NO confesar, no simbolizar este evento: efectivamente, es este estatus ‘reprimido’, Real, del Evento que le da a la comunidad una vitalidad sin precedentes.

Conclusión:

Un mundo, una modernidad y una mundialización

Este artículo empezó con el planteamiento de que es importante defender e incluso radicalizar el concepto de desarrollo por razones éticas y políticas. Después de la caída del muro de Berlín todo proyecto de transformación social radical ha sido desprestigiado. Esta visión transformadora del desarrollo ha sido considerada como parte de un proyecto emancipatorio moderno que se ha agotado. El desprestigio de la modernidad como un proyecto universal se ve reflejado en la sociología y antropología del desarrollo en la popularidad del tópico de ‘modernidades alternativas’, o ‘alternativas a la modernidad’. El tópico de modernidades alternativas plantea que existen múltiples proyectos y visiones de desarrollo que responden a experiencias culturales diversas, algunos dirían incluso inconmensurables. Existen teóricos, de los cuales Arturo Escobar es quizá el más importante, que desde una visión postdesarrollista foucaultiana proponen una ‘alternativa a la modernidad’ (o transmodernidad) utópica, en la que co-existen pacíficamente distintas formas de conocimiento (epistemologías) y distintas maneras de ser, o ‘estar en el mundo’ (ontologías). Escobar en sus planteamientos privilegia el papel de los movimientos sociales como los nuevos escenarios dentro del cual esta transmodernidad puede ser pensada. Otros, desde una perspectiva (neo)-liberal, alimentan la pesadilla de modernidades alternativas no-complementarias, incluso conflictivas, distinguiendo entre las que son liberales y democráticas de otras que serían intolerantes, fundamentalistas, autoritarias y potencialmente genocidas.

La crítica foucaultiana al desarrollo y el tópico de modernidades alternativas hay que verlas dentro de un contexto geo y bio-político. Después de la caída del muro de Berlín, el ocaso del socialismo burocrático, y la ascendencia de la globalización neo-liberal la legitimidad del aparato del desarrollo se vio fuertemente socavada. Esta falta de legitimidad se vio reforzada por el surgimiento de nuevas formas de control biopolítico que se superponen a regímenes de poder territoriales (el estado-nación) y que funcionan mediante una relación directa con el cuerpo y la vida.

En contraposición a estas visiones postdesarrollistas, sean foucaultianas o neo-liberales, argumentamos que sigue existiendo un fuerte deseo por el desarrollo, especialmente en el Tercer Mundo, y que este deseo representa nociones universales de emancipación y justicia social. La universalidad del concepto de desarrollo radica, no en seguir una ruta pre-establecida de desarrollo, tampoco en adoptar modelos actuales o del pasado, sino en la defensa de la facultad universal de luchar por un mundo mejor, por una modernidad justa, por una mundialización no excluyente. Se trata por tanto de una universalidad concreta que parte de los deseos y traumas de los sujetos del Tercer Mundo. Cuando hablamos de una universalidad concreta, por tanto, pensamos en la capacidad de desear y de luchar, desde el reconocimiento de la diferencia, por ‘otro mundo’, o mejor dicho por ‘un mundo otro’. Vivimos en un planeta mundializado donde la diferencia ha cobrado un valor fundamental en nuevos procesos de mercantilización (turismo, música, estilos de vida). La realidad de este mundo multicultural es que la diferencia cultural más que una utopía se ha convertido en la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson 1992). El reto, entonces, es pensar la unidad a través de la diversidad, en vez de la diversidad a través de la unidad.

Con tal fin nos apoyamos en el pensamiento de teóricos subalternos como Frantz Fanon y Octave Mannoni que desde una perspectiva psicoanalítica plantean la necesidad de responder a la violencia del colono occidental con una contra-violencia liberadora. Esta contra-violencia lejos de ser un indicador de particularismos culturales responde a un deseo universal de emancipación.

En la segunda parte del artículo aplicamos estas proposiciones a un estudio de caso de una comunidad campesina en el Perú, Usibamba, donde se ve claramente la radicalización del deseo por el desarrollo. Los usibambinos muestran poco interés en nociones de diferencia

cultural, desarrollo alternativo o alternativas a la modernidad. Lo que ellos quieren es que se les cumpla la promesa del desarrollo. La insistencia en el deseo por el desarrollo es fundamental para la sobrevivencia de la comunidad como una forma de organización social que da un sentido de pertenencia y que representa nociones de justicia social y de igualdad. Renunciar a la promesa del desarrollo significaría para ellos negar las luchas del pasado contra el latifundismo, el ejército y el aparato estatal, una lucha que estaba motivada por la promesa de nación y de desarrollo. Vimos también que la insistencia en la promesa del desarrollo (el deseo de justicia social y de resolución histórica) ha permitido a los usibambinos reconstituirse como comunidad, a pesar de toda suerte de divisiones y tensiones. La comunidad como expresión de un anhelo de justicia social fue conceptualizada como una ‘imposibilidad constitutiva’, es decir como un proyecto de justicia social y de colectividad en un contexto de divisiones y competición. Demostramos que este proyecto emancipatorio está fundamentado en un trauma primordial, que tiene origen en la forma como se logró la redistribución total de la tierra en los años 70: gracias a una alianza entre comuneros pobres y el ejército peruano contra un grupo de comuneros que había estado monopolizando el acceso a la tierra. Lo que llamamos la imposibilidad constitutiva de la comunidad, es decir de anhelos por justicia social y reparación histórica, es expresada por los comuneros cuando (re)-claman - a veces en forma de queja pero otras como un motivo de orgullo - de que son siervos de la comunidad. Esta imagen de servitud a un proyecto emancipatorio de justicia social simboliza muy bien el impasse del sujeto de desarrollo. Renunciar a la promesa por el desarrollo no solamente significaría traicionar las luchas de sus antepasados, pero también renegar de un deseo que les es fundamental.

Esto nos llevó a concluir que la obsesión de los postdesarrollistas con ‘lo otro’, las otras subjetividades, los otros saberes, las otras formas de desear, etc., finalmente niega el trauma primordial que constituye al sujeto del Tercer Mundo: el hecho de que el subalterno es sujeto de una violencia que, más que epistémica, es simbólica y existencial. Eso nos obliga a enfocar en lo que no cambia: la persistencia de sistemas de dominación imperiales y postcoloniales en un mundo postmoderno y globalizado. No renunciar al deseo del desarrollo representa tanto una posición política – des(en)cubrir las múltiples formas, económica y culturales, a través de las cuales el capitalismo tardío domina – como una posición ética.

Concluyendo, hoy más que nunca, y a pesar de la evidente pluralización de conocimientos e identidades en un planeta mundializado, necesitamos el concepto de ‘un mundo’, de ‘una mundialización’ y de ‘una modernidad’. Es decir la crítica al postdesarrollismo es al mismo tiempo una defensa del concepto de ‘una humanidad’, de nociones de solidaridad y de justicia social compartidas. Eso no significa regresar a posiciones humanistas ingenuas, desconociendo el papel de ideologías humanistas en la generación de desastres ecológicos, humanitarios, etc. Lo que proponemos es no definir lo humano en términos de logros culturales y tecnológicos (la visión Whig de la historia), tampoco en términos de una voluntad de poder (la visión Nietzscheana), pero en términos de un trauma constitutivo, el trauma de ser humano, que nos persigue y nos enfrenta a los sufrimientos de nuestros antepasados.

Bibliografía

- Bretón Solo de Zaldívar, V. (2008) “From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador”. *Journal of Agrarian Change* 8(4), pp. 583-717
- Buck-Morss, S. (2009) *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press
- De Vries, P. (2007) “Don't compromise your desire for development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the anti-politics machine”. *Third World Quarterly* 28 (1) pp. 25-43.

- De Vries, P. and Gilvonio, M. (2001) *Debating property: property relations and the cultural construction of community in Usibamba, Central Andes of Peru*. In: A. Zoomers (ed.) *Land and sustainable livelihood in Latin America*. Amsterdam: Royal Tropical Institute. pp. 107-124.
- Escobar, A. (1995) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Escobar, A. (2004) "Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements". *Third World Quarterly* 25 (1) pp. 207-230
- Fanon, F. (1967) *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press
- Gilvonio, M. (2009) *Construcción Cultural de Comunidad y Migración Internacional en Usibamba*. Tesis doctoral Wageningen University
- Jameson, F. (1992) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press
- Mallon, F. (1995) *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Perú*. Berkeley: University of California Press
- Mannoni, O. (2003) "I Know Well, But all the Same". In Rothenburg, M. , Žižek, S., Foster, D. (Eds.) *Perversion and the Social Relation*. Durham: Duke University Press
- Nuijten, M. and D. Lorenzo (2009 a) "'Né pour être esclave': migration transnationale des bergers d'une comunidad andine". *Anthropological Journal of the Canadian Anthropology Society* 51: 67-80.
- Nuijten, M. and D. Lorenzo (2009 b) "Ruling by record: the meaning of rights, rules and registration in an Andean Comunidad". *Development and Change* 40(1): 81-103
- Santos, de Sousa, B. (n.d) *Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges*. In www.eurozine.com.
- Wallerstein, I. (2009) *Reading Fanon in the 21st Century*. *New Left Review* 57 (3), pp. 117-125.
- Wolf, E. (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Žižek, S. (2003) [Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences](#). London: Routledge.
- Žižek, S. (n.d.) *A Glance into the Archives of Islam*. lacan.com/zizarchives.htm.