

**ALEDO, A.” Reflexiones para una antropología del postdesarrollo”, en *Cultura y Turismo*. Antonio M. Nogués (ed.) Sevilla: Signatura Demos. 2003**

# **Reflexiones para una antropología del posdesarrollo**

**Antonio Aledo Tur  
Depto. Sociología 1  
Universidad de Alicante**

## UN RELATO

En 1997 la Diputación Provincial de Alicante, nos encargó, a un equipo de profesores del Departamento de Sociología de la Universidad de Alicante, del que formaba parte el autor de este artículo, un estudio sobre la oferta turística complementaria en una de las comarcas del sur de la Comunidad Valenciana. Lo que, en un primer momento, era un proyecto de ámbito sectorial terminó transformándose en una propuesta territorial de desarrollo turístico para una comarca en la que la total ausencia de planificación había creado un modelo turístico claramente insostenible tanto desde el punto de vista ambiental como económico<sup>1</sup>.

Fueron numerosos los problemas ante los que el equipo de investigadores nos enfrentamos pero, tal vez, el más importante fue la falta de un acuerdo sobre lo que era o queríamos que fuese el desarrollo turístico de la comarca. Cada grupo implicado en el sector tenía, previamente definido, su modelo turístico a desarrollar en los próximos años. Los promotores y constructores querían seguir construyendo alojamientos turísticos ya que la demanda continuaba creciendo y era un negocio fácil y seguro, por lo menos a corto plazo. Los alcaldes tenían este mismo objetivo: crecer y llenar las siempre exhaustas arcas municipales con los impuestos y gravámenes conseguidos con los planes de urbanización. La población, en general, aceptaba, de buen grado, este rápido crecimiento urbanístico ya que generaba puestos de trabajo en la construcción e ingresos en el sector servicios. Los turistas residentes, dado que en su mayoría eran recién llegados, jubilados del norte de Europa o del norte de España, no encontraban problemas en el desarrollo turístico de la zona del que formaban parte, aunque las encuestas de satisfacción, realizadas por el Instituto de Turismo Valenciano, mostraban unos niveles bastante bajos comparados con otras comarcas turísticas de la Comunidad Valenciana. Por su parte, los partidos políticos en la oposición carecían de propuestas alternativas y tan solo denunciaban el enriquecimiento fraudulento, fuese verdad o no, de los alcaldes que estaban al mando de los ayuntamientos con fuerte crecimiento turístico inmobiliario. Únicamente los grupos ecologistas locales planteaban la paralización del crecimiento urbanístico debido a los impactos ambientales que la presión turístico-inmobiliaria ocasionaba. Por lo tanto, excepto los ecologistas, nadie

---

<sup>1</sup> Agradezco a Jordi Ferrús (área de Antropología, UMH) su amable ayuda en la corrección de este texto.

cuestionaba el modelo turístico inmobiliario de la comarca basado en la construcción de viviendas de escasa calidad y con deficientes infraestructuras y servicios.

Tan solo, en un municipio nos encontramos con una fuerte oposición por parte de la población local a este tipo de actividad turístico-inmobiliaria. Este municipio poseía, entre otros recursos potenciales, una zona dunar de alto valor paisajístico y ambiental, que hasta el momento había sido respetada. Por su parte, la propiedad de la tierra, que era de regadío, estaba fuertemente atomizada. La compra de parcelas para hacer urbanizaciones resultaba extremadamente compleja en este sistema de propiedad minifundial. Además del problema de la atomización parcelaria, los promotores de empresas turístico-inmobiliarias se encontraban con el rechazo de buena parte de los propietarios de vender sus pequeñas parcelas, especialmente si éstos eran mayores.

Durante las entrevistas en profundidad que hicimos a los agentes locales relacionados con el sector turístico, nos reunimos varias veces con el alcalde de esta localidad. El alcalde no entendía lo que ocurría en su localidad. Sus conciudadanos no querían vender sus tierras, ganar dinero, "crecer", convertir a su pueblo en un municipio "moderno". En honor a la verdad, hay que decir que el modelo turístico que el alcalde quería proyectar era diferente al de los otros municipios de la comarca. Era sensible a los problemas estructurales que ese crecimiento turístico conllevaba y dibujaba un modelo turístico ambientalmente sostenible para su comunidad, pero aún así, el rechazo de una buena parte de la población al turismo suponía un importante freno para los planes de desarrollo de la autoridad municipal.

Un día, durante una de las entrevistas que le hicimos, nos contó una "anécdota" muy significativa a este respecto. Acababa de acompañar a un promotor inmobiliario a ver a un propietario de un terreno que estaba magníficamente situado sobre una pequeña elevación desde donde se vislumbraba el cordón de dunas, la pinada que sujetaba su avance y detrás el azul del mar. Era un caluroso día de verano y al propietario de la pequeña parcela donde cultivaba unos pocos árboles frutales y hortalizas le había tocado la tanda de agua de las diez y media de la mañana. A esa hora, en pleno verano en el sur de Alicante, el sol ya aprieta con fuerza. El agricultor se afanaba en hacer los carvallones para conducir el agua por sus pocos bancales. Hundidos los pies en el barro, sin camisa, sudaba profusamente. Hasta allí se acercó el alcalde con el promotor para

intentar convencerlo de que vendiera su parcela de tierra. Ya antes lo había intentado el promotor, por su cuenta, sin éxito. Ahora esperaba que con la ayuda del alcalde pudiera cambiar la negativa del agricultor. Charlaron un poco del tiempo, del calor, de los problemas del agua, de lo poco que se pagaba por los productos agrícolas y, seguidamente, el promotor le ofreció alrededor de treinta millones de pesetas por su parcela. Mientras tanto, el agricultor y dueño de la tierra seguía ocupado en regarla. Según nos contó el alcalde, pocas veces levantó la cara para mirarlos, un gruñido a modo de respuesta era lo más que le podían sacar. El promotor volvió a repetir la cifra de treinta millones de pesetas diciéndole que era mucho dinero, mucho más de lo que valía la parcela y más de lo que le daría las cosechas de, por lo menos veinte años. El campesino dejó un momento la azada, miró al promotor, miró al alcalde y miró la tierra que se empapaba con el agua. Debió mirar hacia el mediodía, hacia el mar y la pinada y dijo tan solo “¿para qué quiero yo treinta millones de pesetas?”. El promotor se quedó sin habla, no podía comprender cómo el campesino rechazaba treinta millones de pesetas y prefería seguir deslomándose y abrasándose sobre aquel trozo de tierra. El alcalde miró fijamente al campesino y comprendió que no había nada que hacer. Se marcharon los dos, el alcalde y el promotor. Uno preguntándose cómo se podía ser tan obcecado para rechazar treinta millones de pesetas y otro quejándose de que, con estos "brutos", el pueblo jamás se desarrollaría.

En un primer momento, cuando oímos esta historia en boca del alcalde, participamos de su desconcierto ¡Rechazar treinta millones de pesetas! Con el tiempo, hemos comentado varias veces esta historia intentando ponernos en el lugar del agricultor –al fin y al cabo eso es lo que intentan los antropólogos mediante el enfoque *emic*. Los tres participantes estaban hablando de futuro. Para el promotor, el futuro significaba la ganancia económica que obtendría de vender las viviendas que construiría sobre esa parcela. El alcalde soñaba con un "futuro moderno" para su comunidad. El modelo turístico que había imaginado traería el "desarrollo" a su población todavía anclada en un modelo productivo agrícola y "atrasado". Pero el campesino también tenía su propia idea de futuro, su imaginario sobre su propio destino. La tierra, que probablemente habría comprado en los años cincuenta, cuando era un simple jornalero, no sólo le daba anualmente algún dinero de la venta de las cosechas que obtenía. Y tampoco era simplemente una distracción, ahora que estaba casi retirado. La tierra era parte de su identidad, de lo que había sido y de lo que quería seguir siendo: campesino,

agricultor. Pero era aún más que un elemento de referencia identitario: la tierra le daba felicidad. Él era feliz cuidando la tierra, trabajándola, regándola, viendo crecer los frutales y las hortalizas, mirando el mar y el cielo desde ese pedazo de tierra que era suyo. Parece que la felicidad del campesino era incompatible con los proyectos de desarrollo y crecimiento económico del alcalde y del promotor. ¿Será, siempre, que la felicidad es algo opuesto al desarrollo? ¿Residirá el fracaso del desarrollo en la negación de las emociones, de la felicidad, en su erradicación porque no son *mensurables en términos económicos*? Como afirmaba Roy A. Rappaport, el mundo sobre el que se impone la métrica monetaria no es tan simple y sencillo como la métrica misma (1993:289). La antropología como ciencia que estudia los seres humanos y sus comportamientos colectivos también debe tratar en sus estudios esos elementos de difícil tasación. Para lograrlo podemos seguir el consejo de Nestor García Canclini cuando propone que incluyamos a las personas como principales objetos de los análisis culturales, lo que nos permitiría tomar en cuenta: el *drama, la responsabilidad y la posibilidad de reorientar el itinerario* (1999: 63); *drama*, por el fracaso de los sueños no cumplidos; *responsabilidad*, por que las causas del fracaso no reside en instancias despersonalizadas y en fuerzas sociales reificadas sino en las personas que mueven los hilos, en aquellas elites situadas estratégicamente en el poder; y, por último, en la capacidad de reinventar, de soñar caminos.

En este libro sobre antropología y desarrollo, cabe preguntarse por el papel que nuestra disciplina puede desempeñar en la problemática del desarrollo, cómo podemos colaborar en la construcción de desarrollos más cercanos. En otras palabras, debemos analizar las causas del fracaso del desarrollo, y las responsabilidades de la ciencia, pero también es tarea de la antropología imaginar nuevos caminos en los que los elementos no tasables sirvan de guías y orientación. En definitiva, vamos a tratar de reflexionar sobre cómo la antropología puede colaborar en construir desarrollos más cercanos a las verdaderas necesidades no sólo materiales sino también emocionales de los seres humanos.

## **DESARROLLO Y ESTRUCTURACIÓN**

No obstante, antes de comenzar a desarrollar estos puntos, vamos a exponer los argumentos teóricos que justifican la reflexión ideológica que sustenta este trabajo sobre el desarrollo. La primera idea que cimienta este trabajo incide en la necesidad de

introducir en la práctica antropológica aquello que es de difícil medición u observación; estados del espíritu, deseos y emociones, que son parte del ser humano y de su vida social y que las ciencias sociales, a imitación de las ciencias naturales, han ido eliminando de su agenda. Este primer punto se ampliará, a modo de conclusión, al final del trabajo, pero su filosofía permea toda la reflexión que irá apareciendo a lo largo de las siguientes paginas.

El segundo argumento teórico en el que se basa este discurso es el concepto de *estructuración* de Anthony Giddens (1984) que pretende, entre otras cosas, mediar entre dos enfoques opuestos sobre la praxis social: el estructuralismo y la agencia humana. *El estructuralismo* afirma que la sociedad ejerce una constricción social sobre nuestras acciones; que las estructuras –bien sociales, económicas o culturales- pre-existentes definen o determinan nuestros comportamientos y nuestra capacidad de acción. Los partidarios de la *agencia humana* afirman que la sociedad no es más que la suma de los individuos y sus acciones y que los seres humanos tienen capacidad de determinar el curso de la praxis social, que no somos criaturas de la sociedad sino que somos sus creadores. Por su parte, el concepto de *estructuración* se entiende como que los sistemas sociales son producidos y reproducidos por el uso interactivo que los actores sociales hacen de las estructuras, entendidas como reglas y recursos. Las estructuras son, por lo tanto, el medio y, al mismo tiempo, el resultado de la acción social (Giddens, 1992: 741)

### **El proceso de estructuración y la crítica al desarrollo**

¿Cómo relacionamos estas ideas con el desarrollo? Hace ya algunos años, la *antropología del desarrollo*<sup>2</sup> parece haberse estancado en el debate que se articuló en torno a la deconstrucción y crítica del concepto de desarrollo, y que acabó cuestionando la legitimidad del antropólogo a trabajar en proyectos de ayuda y cooperación. En breve, esta corriente afirmaba *que el desarrollo era un elemento de las estructuras de desigualdad existentes entre países y personas*. Participar en los proyectos de ayuda y cooperación –como hace la antropología para el desarrollo<sup>3</sup>- reforzaba, en última instancia la desigualdad y la dependencia. En esta línea crítica, Arturo Escobar ha

---

<sup>2</sup> La antropología del desarrollo tiene como objetivo desentrañar las prácticas políticas culturales subyacentes al proyecto de desarrollo.

<sup>3</sup> Entendemos *antropología para el desarrollo* como aquella subdisciplina de la antropología aplicada que se dedica a y prepara antropólogos para trabajar dentro de las diferentes organizaciones e instituciones relacionadas con las acciones para el desarrollo.

sugerido que el desarrollo reproduce "*el encuentro colonial*" (Escobar, 1995). Los antropólogos duplican en su trabajo los discursos de la modernización y el desarrollo. De hecho, hay grandes problemas si aceptamos esta afirmación. ¿Cómo podemos desarrollar un compromiso ético en programas de desarrollo si entendemos que participamos en las acciones de producción y reproducción de estructuras desiguales?

### **LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA EN EL DESARROLLO**

Podríamos establecer una comparación entre la crítica que la antropología posmoderna realizó sobre la etnografía clásica y la crítica que la *antropología del desarrollo* ha llevado a cabo. Los antropólogos posmodernos entendían que el discurso etnográfico clásico reproducía las estructuras de desigualdad al hacer al antropólogo occidental agente hegemónico de la producción antropológica. Al igual que en el control de la producción antropológica o etnográfica es el antropólogo quien se sitúa en una posición de poder y se coloca estratégicamente como el único indicado para reconstruir la realidad estudiada, de la misma manera ocurre con el agente de desarrollo, quien por su preparación de experto se designa como la persona indicada para la toma de decisiones, basándose en un saber científico-práctico del que sólo los del Norte disponen. Desde esta lógica, la acción del antropólogo que trabaja en la antropología para el desarrollo irá en beneficio de los países centrales –de donde parte la ayuda para el desarrollo, haciéndose co-partícipe del proceso de reproducción de estructuras de desigualdad.

Como acabamos de señalar, en la década de los ochenta tuvo lugar una profunda revisión crítica del concepto y de la práctica del desarrollo y del papel que jugaba la antropología en el desarrollo. Esta revisión partió de dos procesos interrelacionados: en primer lugar, el fracaso de los programas de desarrollo ejecutados en décadas anteriores; en segundo lugar, la aparición de la crítica epistemológica posmoderna (Monreal y Gimeno, 1999: 14). Hemos mencionado que la antropología debe superar el estancamiento que las posiciones más posmodernistas ocasionaron al deslegitimar la aportación de los propios antropólogos en esta materia, así como superar los prejuicios y perjuicios que el paradigma mercantilista ha ocasionado tanto cuando hacemos ciencias aplicadas y en las epistemologías de las que proceden como en las ideologías que las sustentan. Veamos en primer lugar el callejón sin salida al que las posiciones posmodernistas **más extremas** llevaron a la antropología.

Sin la pretensión de desarrollar un juicio sobre la posmodernidad, podríamos señalar que supuso una revisión crítica a los postulados de la modernidad y, por lo tanto, del proyecto modernizador y de su ejecución que es el desarrollo. No obstante, dentro de la crítica posmoderna se pueden distinguir dos enfoques o corrientes. Por un lado, aquella revisión crítica de la modernidad que no cuestionó los postulados básicos de la misma, sino más bien su posterior praxis y la reducción del proyecto de progreso a mero crecimiento económico –el paradigma mercantilista. Tal y como yo la entiendo, esta crítica posmoderna asumió los principios básicos y fundamentales de la modernidad -fraternidad, igualdad, libertad, democracia parlamentaria, fe en el desarrollo científico y tecnológico, etc...-. Así, esta posmodernidad puede ser interpretada como un proceso de reflexión crítica que mejora y redefine los principios de la modernidad sin destruirlo. Por otro lado, surgió otra posmodernidad que, amparándose en unas fórmulas y pretextos estéticos, impulsó un proceso de destrucción, no sólo de aquellos aspectos malsanos de la modernidad sino que arremetió contra esos principios fundamentales del proyecto ilustrado que, anteriormente, hemos señalado. Esta segunda posmodernidad encubrió un movimiento profundamente conservador o anti-progresista, cuyo objetivo no era otro que legitimar la alianza entre una elite intelectual conservadora y una elite político-económica. Esta alianza, liberada de esos principios de justicia e igualdad, promovidos y defendidos por la modernidad en un mundo ya sin ideologías, podría avanzar, sin freno, en la dominación económica mundial, proyecto del que la globalización es su máxima expresión. Cierta antropología posmoderna al centrar su análisis en el **texto** coproducido entre el antropólogo y el informante anuló el **contexto** y, por ende, la posibilidad de criticar las desiguales estructuras en las que el texto era supuestamente co-construido. Por su parte, la antropología del desarrollo inmovilizó al antropólogo ya que lo hacía copartícipe de un discurso, de un texto imperialista y colonialista. El texto y el discurso se vieron más importantes que la acción, las estructuras desiguales de dominación y desigualdad como fuerzas ciclópeas imposibles de ser alteradas. No le quedaba al antropólogo más que la producción de un texto destructor que amenazaba, en su pesimismo teleológico, a la propia antropología.

Por lo que se refiere al fracaso del desarrollo, buena parte del mismo se debe al empleo de un enfoque exclusivamente economicista -bien denunciado por la antropología del desarrollo- que obvió y anuló las variables sociales y culturales -otra

vez el paradigma mercantilista. El desarrollo se consideró exclusivamente como crecimiento económico (Bretón, García y Roca, 1999). La no-inclusión de estas variables "cualitativas" en los proyectos de desarrollo generó graves deficiencias de carácter estructural y, por tanto, los condenaba, de antemano, al fracaso. La experiencia demostró que, en primer lugar, no era posible un desarrollo económico sostenido sin tener en cuenta aquellas otras variables que, si bien no son medibles, sí son transcendentales tanto para el proyecto como para la población receptora. Además, el propio objetivo de crecimiento económico no se consiguió. A pesar de ciertos avances en salud o educación, las diferencias entre pobres y ricos han seguido aumentando y la pobreza continua siendo el estatus social para gran parte de la población mundial. Este fue, por lo tanto, uno de los fracasos y una de las razones de la revisión crítica que se hizo al desarrollo durante la década de los ochenta y de los noventa, y es aquí donde la antropología y los antropólogos pueden hacer sus mayores aportaciones para la empresa del desarrollo, superando el estancamiento al que la antropología posmoderna nos llevó.

No obstante, a finales de los 90, estos mismos antropólogos que iniciaron la deconstrucción del concepto de desarrollo y del quehacer antropológico en esta materia han creído necesario reelaborar su discurso con el fin de legitimar la participación de la antropología en los programas de desarrollo (Viola, 2000a). El concepto de estructuración podría servir para iniciar esta revisión. Es cierto que el desarrollo es un elemento estructurador de la realidad y que refuerza la desigualdad y la dependencia, pero admitir que es, al mismo tiempo, producido y reproducido por la acción social, nos da espacio para su transformación y reformulación hacia formas de *desarrollos* más justas y que beneficien a los ayudados y no a los donantes. El desarrollo, como toda estructura, se construye en el espacio y en el tiempo mediante la acción social. No es estático. Es un producto, que condiciona y que pre-existe pero que, al ser también resultado de la acción social, permite actuar sobre los mecanismos que lo reproducen.

Justo es reconocer que este paso a acometer desde la disciplina antropológica, de imaginar nuevas formulaciones del desarrollo habría sido imposible si la antropología del desarrollo no hubiera sacado a la luz las contradicciones del desarrollo y de la praxis de la propia disciplina aplicada a esta área. Ahora es el momento de utilizar ese rico bagaje. Sin lugar a dudas, participamos en la afirmación de la *antropología del desarrollo* sobre el *fracaso del proyecto modernizador*, del que el desarrollo resultó ser

su intento de aplicación en países no occidentales o en regiones del propio occidente supuestamente atrasadas. El desarrollo, por tanto, debe ser reformulado y reconstruido. En este repensar el desarrollo, la antropología puede desarrollar un papel importante, como intentaremos mostrar más adelante. Para ello, debe escapar del discurso mercantilista en el que, como paradigma central dominante, las ciencias y las políticas se han posicionado, e introducir nuevas formas de conocimiento que incluyan otras variables y desvelen la falsedad de pensamiento único (Gudynas, 1998)<sup>4</sup>. Una de las formas de escapar de este reduccionismo mercantilista es la de reconocer la heterogeneidad semántica del desarrollo, mucho más amplia que la aceptada asimilación a crecimiento económico.

### **PRAXIS, DISCURSO E IMAGINARIO DEL DESARROLLO**

Paradójicamente, con el momento homogeneizador de la globalización, aparece la heterogeneidad semántica del desarrollo, de los múltiples significados del concepto y de las variadas formas de ejecutarlo (Malgesini, 1997: 61). La complejidad del desarrollo es resultado de su triple configuración. El desarrollo es un programa, un discurso y un imaginario. Es un programa porque pretende iniciar una serie de cambios en los lugares, personas y estructuras sobre las que actúa. Es un discurso porque se explicita en una serie de planteamientos técnicos –el ciclo del proyecto- e ideológicos – que define situaciones y posiciona personas, países y regiones. Pero también es una ilusión, una propuesta de futuro imaginado, en el que unos proyectan para otros, al mismo tiempo que se autodefinen mediante la construcción de la *alteridad*. La interacción conflictiva de los múltiples imaginarios del desarrollo articula la praxis social del mismo. En este sentido, el desarrollo es un proceso de construcción de futuros sociales a partir de imaginaciones estructuralmente desiguales, en el que intervienen múltiples grupos y agentes con diferentes imaginarios. En la praxis se produce el conflicto entre estos grupos, sus imaginados futuros y las posiciones desigualmente estructuradas desde la que parten en su dialéctica por implementar una agenda de desarrollo.

---

<sup>4</sup> Entendemos como *paradigma mercantilista* la expansión y aplicación de la *lógica de mercado* a todos los órdenes de la realidad social.

Tomando los contenidos de este párrafo como elementos de discusión para el trabajo que a continuación se expone, vamos a tratar de desarrollar los temas enunciados en el mismo. Así, primero vamos a tratar de definir el desarrollo como praxis, como discurso y como constructo imaginario. Seguidamente, trataremos de explicar el proceso dialéctico de construcción social del desarrollo. En tercer lugar expondremos el papel que a nuestro juicio debe desempeñar la antropología y los antropólogos en la construcción de nuevos modelos de desarrollo.

### **La práctica del desarrollo**

El desarrollo puede ser definido como un proceso de cambio que actúa tanto sobre comunidades locales, regiones o países. El desarrollo presupone un estado de subdesarrollo sobre el que hay que intervenir para transformar las atrasadas estructuras demográficas, económicas, sociales, políticas y culturales en estructuras modernas. La meta del desarrollo fue la modernización que se entendió como la industrialización, urbanización y democratización de las sociedades no desarrolladas; en definitiva, la occidentalización de las mismas (Viola, 2000b: 16). El modelo al que se dirigió el cambio era foráneo y las fuerzas que dirigieron el cambio eran externas. Los desarrollados han sido agentes de cambio social frente a los subdesarrollados que han recibido, como agentes pasivos, los proyectos y las fuerzas de transformación social.

Se podría afirmar que el desarrollo fue la puesta en práctica del proyecto ilustrado de modernización aplicado en las zonas no occidentales. Este proyecto incluía los principios de libertad, fraternidad e igualdad y el derecho a la búsqueda de la felicidad. La separación iglesia-estado, la mejora de la educación y de la calidad de vida de las clases populares también constituían ejes importantes del proyecto ilustrado. Junto a estos aspectos políticos, sociales y culturales, la industrialización y la urbanización fueron los motores del desarrollo económico para Occidente. Durante siglo y medio, Occidente creció económica y políticamente a una velocidad jamás experimentada anteriormente en la historia por ninguna otra región. Es cierto que el crecimiento fue desigual y que, sobre todo en los primeros momentos, la clase obrera que surgió de la industrialización padeció las consecuencias de la acumulación del capital que la clase burguesa estaba consiguiendo. No obstante la prosperidad económica, el desarrollo tecnológico y el desarrollo de un movimiento sindical, junto con la amenaza de la extensión del comunismo desde la URSS, obligaron a la clase

capitalista a transformar ese primer capitalismo salvaje. En Europa se tendió hacia formas socialdemócratas que, con vaivenes y crisis cíclicas, ha desarrollado un Estado de Bienestar, ha ampliado la clase media y ha conseguido notables avances en la calidad de vida de los ciudadanos europeos-occidentales -con algunas diferencias parecido proceso tuvo lugar en el resto de los países occidentales.

No obstante, el desarrollo de los países occidentales se ha fundado en el subdesarrollo de los países coloniales y en la explotación y degradación de la naturaleza. No se puede entender el desarrollo económico y político de Occidente sin tener en cuenta la rapiña que tuvo lugar en los países coloniales desde el siglo XV. La esclavitud, la destrucción de ecosistemas naturales, la explotación económica y política del sur por el norte; en definitiva, la pobreza estructural y crónica de los países calificados como subdesarrollados está en directa relación con la prosperidad de la que gozamos los habitantes de los países occidentales (Bifani, 1997: 216).

Sin embargo, el concepto y el discurso del desarrollo aportaban una visión distinta del problema. Los países pobres son pobres no por causas históricas debido a siglos de colonialismo y explotación sino porque no **están desarrollados**. Es decir, no han ejecutado correctamente los procesos de modernización (industrialización, urbanización, democracia representativa, desarrollo científico, etc.) que Occidente llevó a cabo durante el siglo XIX. Por lo tanto, la solución al problema era la de **desarrollar** estos países, occidentalizarlos, por lo que se hizo innecesario plantearse el problema de la desigualdad como razón última del subdesarrollo.

### **El discurso del desarrollo**

De esta forma se entiende que el desarrollo no es sólo práctica, es también *discurso* que describe y justifica un pasado, un presente y un *sueño*, un imaginario colectivo sobre cómo tiene que ser el futuro. El discurso, no sólo sirve para legitimar las acciones prácticas de transformación social, es parte intrínseca del proceso al generar, mediante su producción textual, las desigualdades sobre las que pretende actuar. Al afirmar que el discurso del desarrollo construye desigualdades, no estamos negando la existencia real de estas desigualdades socioeconómicas de carácter estructural sino que, el discurso del desarrollo, totaliza culturas y sociedades como subdesarrolladas despojándolas de poder y deposita en los países desarrollados la autoridad de la

transformación socioeconómica de los subdesarrollados; por lo tanto, refuerza, legitima y amplía las estructuras de desigualdad. El discurso del desarrollo es un instrumento de valorización: lo que no es desarrollado es peor que lo que es desarrollado, lo antiguo peor que lo nuevo; en definitiva, lo nuestro y nosotros –los desarrollados- mejor que lo suyo y los otros, los subdesarrollados. El discurso del desarrollo es un elemento principal dentro del proceso de *construcción de identidades* (Picas Contreras, 1999: 289), aunque deberíamos especificar: *dentro del proceso de construcción de identidades posicionadas desigualmente en la estructura social globalizada*; en este caso, de la identidad social de los auto-identificados como *desarrollados* y de los que son definidos –y que al final se termina por aceptarlo- como *subdesarrollados* (Esteve, 1992). En definitiva, la producción del discurso del desarrollo construye identidades, incorpora y legitima una desigual distribución del poder en el mapa mundial y colabora en la producción social de un *tercer mundo*.

### **El desarrollo como imaginario social**

Para finalizar este primer punto nos queda tratar el desarrollo entendido como un imaginario de futuro. Este ejercicio nos permitirá comprender mejor el siguiente punto, el desarrollo como elemento de conflicto social. Dado que el desarrollo es un ejercicio de cambio macrosocial, está, por tanto, dirigido a diseñar nuevos escenarios sociales. Si la arqueología o la historia supone la alegoría pretérita de cómo deberían haber sido las cosas en el presente, el desarrollo, por su parte, es la metáfora de futuro, de cómo deberían ser las cosas. Todo el discurso del desarrollo está cargado de metáforas, de sueños, de escenarios donde tendrían lugar las ilusiones de los ciudadanos. El desarrollo supone la construcción del presente tomando como referencia el porvenir. Cambio, proyecto, ayuda, mejora, etc., etc., son palabras que nos hablan de un imaginado futuro a alcanzar. Las distintas ideologías fundamentan esos nuevos modelos que se proyectan a través de los múltiples discursos del desarrollo. Unas fantasean con órdenes mundiales creados por la mano invisible del mercado, otras estimulan los sueños de igualdad para todos. Muchos ven un futuro globalizado y homogeneizado por las fuerzas de la globalización. Pero otros lo fantasean fragmentado, potenciado por la heterogeneidad y la diferencia. Esos sueños no son compartidos ni consensuados. Estamos ante una pluralidad de futuros muchas veces contradictorios y contrapuestos tanto individual como colectivamente.

Ahora bien, ni siquiera los imaginarios son libres. Unas imaginaciones son censuradas por utópicas para, de esta forma, proteger los mecanismos vigentes de reproducción social a escala mundial. Otras son ensalzadas como las únicas narrativas "posibles", el pensamiento único. Pero tras su fachada de hegemonía, corren otras prácticas, otras narrativas, otras formas de imaginar que también son formas de hacer y de vivir. Entre los proyectos y las realizaciones, entre los planes y los sueños están los seres humanos, sus formas de resistencia y su capacidad de adaptarse y adaptar las estructuras. En este proceso, que Giddens llamaría estructuración, la imaginación desempeña el papel de la planificación, y la resistencia el lugar del poder. Por lo tanto, surge el conflicto entre los distintos imaginarios.

### **El proceso dialéctico de construcción social de los desarrollos**

El conflicto se produce tanto durante el diseño de esos futuros imaginados y en la selección de metas y objetivos como en la fase de aplicación práctica del desarrollo. Unos proponen modernizar los países moviéndose hacia economías más terciarias, aumentar el PNB o reducir la deuda externa; otros plantean generar nuevos puestos de trabajo y ampliar mercados creando nuevos consumidores; algunos hablan de calidad de vida, de conseguir unos mínimos dignos para todos y, unos pocos, todavía se comprometen a cambiar, para siempre, las estructuras que refuerzan la desigualdad y la dependencia.

En la relación entre discurso y praxis, los implicados en el desarrollo se encuentran con el problema de la *polifonía*. Los agentes del desarrollo se enfrentan a la tesitura de distinguir "la voz" autorizada y legitimada que señale cuáles son los objetivos de los proyectos, a quién debe ir destinado, qué hacer y qué no hacer. Los miembros de las comunidades receptoras luchan contra el proceso de insonorización o distorsionamiento de sus voces. En muchos casos, no es sólo un problema fónico, como ocurre con las mujeres, es también un fenómeno de ceguera social, de invisibilidad.

En el relato que ha iniciado este trabajo, hemos reflejado los distintos intereses de los grupos sociales que participaban en el sector turístico. ¿Cómo podemos seleccionar al interlocutor válido de la contraparte? ¿Quién debe marcar los objetivos? ¿Quién es el sujeto de la ayuda y cómo podemos seleccionarlo dentro de la compleja red social de la comunidad local? Hay que tener en cuenta que las comunidades no son

estructuras homogéneas. Hasta en las formas más simples de organización social se dan diferencias entre los componentes del grupo. Los procesos de cambios social, asociados a la expansión del sistema mundo, de la colonización y de la modernización, no han hecho más que complejizar y heterogeneizar aún más las comunidades, las regiones y los países. En antropología, este problema tiene su correspondencia en el difícil proceso de selección de informantes. Probablemente, las aportaciones más importantes de la antropología posmoderna hayan sido sus reflexiones sobre este difícil arte de encontrar un buen informante, una buena voz que ayude a construir la etnografía (Rabinow, 1992) En el ámbito de la cooperación y desarrollo, se configura como el problema de seleccionar el portavoz o portavoces de la contraparte.

Si volvemos a nuestro estudio para el desarrollo del sector turístico de esa comarca del sur de Alicante nos preguntamos ¿quiénes eran los destinatarios del desarrollo, de las supuestas mejoras que el desarrollo turístico sostenible de la comarca provocaría? Y ¿quiénes eran las voces autorizadas para representar al conjunto de los supuestos beneficiados? ¿Eran los trabajadores del sector turístico? ¿Serían los empresarios o los residentes? ¿La naturaleza machacada o las generaciones futuras? ¿Quién debía fijar los objetivos y metas del proyecto?: ¿los agentes sociales directamente implicados, las elites económicas y políticas o el equipo investigador? Las técnicas que usualmente utilizamos para la selección de la contraparte, de informantes y de objetivos (tales como las encuestas, los análisis de *stakeholders* o los grupos de discusión) siempre serán instrumentos parciales de análisis de la realidad social de una comunidad y nos darán una visión incompleta de cómo los diferentes grupos sociales se relacionan entre sí y entran en conflicto. Poder y discurso se entrelazan en la praxis del desarrollo: autoridad, legitimidad, práctica y crítica, saber científico, expertización, definición del otro, del cambio social, de la dirección del cambio social; en definitiva discursos que legitiman la acción y en los que la antropología participa.

El antropólogo que trabaja en desarrollo debe ser reflexivo de la heterogeneidad social de las comunidades locales, de la polifonía de voces que interviene y del conflicto que en torno a los proyectos se genera y que el proyecto, al mismo tiempo hace, explícito. También debe ser consciente de que él no es un elemento neutro, aunque el mito de la *expertización* así lo presente. El antropólogo tiene su propia voz y, por tanto su influencia y su participación en el conflicto. Esta revisión del papel del antropólogo

en los programas de desarrollo ha generado una abundante bibliografía, veamos ahora, tras cerca de veinte años de repensarnos, a dónde nos ha conducido ese proceso de autoanálisis.

## **LA ANTROPOLOGÍA EN EL POSDESARROLLO**

Podemos señalar una serie de áreas que la antropología puede desempeñar en el marco del posdesarrollo, centrándose en analizar y resaltar el papel de los factores socioculturales. La primera área sería la del estudio de la organización social. Se centraría en descifrar la estructura social, la división en grupos sociales y cómo se relacionan entre ellos. El análisis social ayuda a comprender la complejidad y heterogeneidad de la comunidad local, facilita y afina la incorporación de voces en el diseño y realización del proyecto (Cernea, 1995: 21). La antropología puede contribuir a mejorar las formas de practicar el desarrollo por su competencia para transformarse en portavoz de "los otros" y ser un canal para la heterogeneidad y diversidad.

Una segunda tarea a desempeñar por los antropólogos -y para la que están especialmente preparados- es la de incluir o canalizar la participación de las poblaciones receptoras dentro del conjunto del ciclo del proyecto. Una de las críticas más comunes que se han hecho a los proyectos de desarrollo ha sido su enfoque *top-down*; es decir, que se diseñaban por las organizaciones de ayuda con poca o escasa participación local. Esta forma de entender el desarrollo no generaba ilusión entre los receptores. No era su proyecto, no lo hacían suyo. Y no era suyo no sólo en términos de propiedad sino en términos de pertenencia cultural. Las construcciones ideológicas que existen en el Norte sobre el Sur se hacían más evidentes que nunca en los proyectos de desarrollo. Los diseñadores incorporaban sus sueños y fantasías pero no las de los receptores. El desarrollo debe ser un imaginario co-construido, en color, plural -y no monolítico y en blanco y negro. La incorporación de esos múltiples imaginarios culturales es una de las tareas más importantes que el antropólogo puede hacer en la empresa del desarrollo.

La antropología es un esfuerzo en colocarnos en el lugar del otro y ese intento debe ser incorporado en todo el ciclo del proyecto pero muy especialmente a la hora de seleccionar unos objetivos que sean deseables y aceptables en los términos culturales de la comunidad receptora. De esta manera, el estudio cultural que hacen los antropólogos permite internarse en la cosmología propia de la comunidad y en la estructura de

significados con los que otorgan sentido a la realidad que les rodea. El análisis cultural reduce las disonancias y contradicciones que surgen entre los donantes y los receptores (Cernea y Kudat, 1997), entre los imaginarios de unos y de otros. En definitiva, la antropología puede jugar un papel fundamental en el esfuerzo por adaptar diferentes objetivos y, en especial, diferentes construcciones culturales sobre lo que es importante, lo que es necesario, lo que es vital; es decir lo que es desarrollo. Los proyectos tienen que ser social y culturalmente apropiados, relevantes y hacer protagonistas, durante todo el ciclo del proyecto a los directos beneficiarios de la ayuda. El antropólogo puede actuar de intermediario cultural entre las grandes agencias para el desarrollo y las organizaciones no gubernamentales y los beneficiarios o poblaciones locales.

El estudio del cambio social impulsado por el desarrollo es otra de las áreas para la antropología. Debemos tener en cuenta que, aunque la antropología del desarrollo es una nueva subdisciplina, el conjunto de fenómenos y procesos que habitualmente se asocian al desarrollo han estado, desde hace mucho tiempo, atendidos por los antropólogos. Si bien es cierto que ha habido una antropología ahistórica, que visionó las culturas estudiadas como imágenes estáticas de un pasado esencializado; también es cierto, que otra corriente de la antropología estuvo interesada en estudio del cambio social. La Escuela de Manchester, asociada a los estudios urbanos africanos, se interesó por los vínculos relacionados con el colonialismo y la urbanización. También numerosos antropólogos se han venido interesando por la incorporación de las sociedades campesinas a las economías de mercado, especialmente en Latinoamérica. Y otros se han interesado por los procesos de cambio que generaban la incorporación de nuevas tecnologías en las economías industriales. Todas estas tradiciones aportan unos recursos teóricos importantes para la comprensión de los procesos de desarrollo con una mirada antropológica.

La antropología puede ayudar a comprender y analizar los procesos de cambio económico, social y cultural generados por las acciones y la industria del desarrollo. Como proyecto, el desarrollo incluye la necesidad de un crecimiento económico imprescindible para aquellas poblaciones humanas que no cubren sus necesidades básicas. Los cambios económicos estimulados por el desarrollo van asociados a cambios sociales; por ejemplo: el desarrollo provoca cambios en la propiedad de los medios de producción, tanto de la tierra, como de la tecnología, cambios en el estatus de

los campesinos y de las mujeres, cambios en el comportamiento producidos por el *efecto demostración* asociados al desarrollo turístico, etc. Asimismo, el desarrollo conlleva un cambio cultural, entendido aquí como un cambio en las mentalidades y en las cosmovisiones tendente hacia una homogeneización cultural, hacia la desaparición de la diversidad cultural y a la imitación de la forma de vida occidental. Dado que la cultura es el objeto de estudio de la antropología y la cultura cambia –de forma rápida y por fuerzas exógenas- en las comunidades y países receptores, es necesario una antropología que analice esta faceta del desarrollo

No obstante, debemos estar prevenidos contra lo que podríamos llamar el mito de la *congelación cultural*; es decir, contra esa de fantasía que visiona a las *otras culturas* como esencias ahistóricas, inamovibles e intocables; contra esa tendencia prepotente la cual imagina que cualquier cambio en un elemento cultural provocaría la desaparición de la cultura afectada. La *congelación cultural* ha sido criticada acertadamente por Headland (1997) al señalar los defectos del paradigma estructural-funcionalista. A estos argumentos habría que añadir el de la imposición de un presente para "los otros" imaginado desde el Norte. Por ejemplo, si bien, el mito del *Buen Salvaje Ecologista*<sup>5</sup> -como parte de esa construcción mítica que es la *congelación cultural*- ha permitido a ciertos grupos indígenas presentar una imagen pública "ecológicamente benigna" y ganarse el apoyo de la opinión pública occidental para sus

---

<sup>5</sup> El *Mito del Buen Salvaje Ecologista* describe a las culturas indígenas como poseedoras de una sabiduría ecológica que les induce a comportamientos sostenibles basados en actividades productivas que alteran lo mínimo posible el medio ambiente y con una conciencia biocéntrica que les hermana con la naturaleza. R.F. Ellen (1982) muestra el error del "*primitivismo ecológico*"; es decir, la creencia de que el aparente balance en que ciertas culturas viven con sus entornos es debido a su ideología, que podríamos denominar *ecocéntrica*. Es cierto que buena parte de los pueblos cazadores-recolectores y numerosos pueblos que practican la agricultura itinerante no sobrepasan la *capacidad de resistencia* de sus ecosistemas y, por lo tanto, sus impactos sobre el medio ambiente son escasos o débiles. No obstante, Ellen afirma que no es debido a una ideología ecológica sino por una serie de factores que no tienen una orientación directamente conservacionista, como algunos autores pretenden afirmar (GUHA y GADGIL, 1993). Entre estos factores que fundamentan una relación de sostenibilidad entre las sociedades pre-industriales y sus ecosistemas, los antropólogos han destacado:

- El mantenimiento de una baja densidad demográfica; el factor clave que explica que estos pueblos se mantengan por debajo del nivel de resistencia del ecosistema reside en el control demográfico que es ejercido por las guerras –muy frecuentes entre los pueblos neolíticos- y la práctica del infanticidio, especialmente el femenino (HARRIS y ROSS, 1987).
- Su constante movilidad; su estilo de vida nómada reduce el impacto temporal de los asentamientos y de las prácticas productivas.
- Su limitado desarrollo tecnológico; que en parte es consecuencia de su nomadismo que impide que los outputs obtenidos sean muy elevados.

demandas políticas, también resulta cierto que los posiciona “esencialísticamente” en un estado atemporal y pre-moderno que autoriza a las diferentes fuerzas de los países desarrollados que actúan en el Sur a “guiarlos” en un mundo cada vez más globalizado y competitivo. Esta guía –con niveles variados de coerción- refuerza las estructuras de dominación y dependencia.

Por lo tanto, cabe preguntarse cómo o en qué se diferencia la antropología de otras ciencias sociales al acercarse al estudio del desarrollo, una vez que se ha abandonado ese enfoque congelado de las culturas. La antropología moderna no se distingue de otras ciencias sociales por haber escogido un objeto de estudio distinto, exótico, peculiar, marginal, etc. La antropología se singulariza por la forma en que se aproxima al objeto de estudio. Podemos apuntar cuatro cualidades que distinguen a la antropología: la observación participante, el análisis holístico, las comparaciones transculturales y el esfuerzo empático. Estas cuatro características esenciales de la antropología deben ser también herramientas principales de los antropólogos que trabajan en temas de desarrollo.

Por lo que se refiere a la observación participante, en numerosas ocasiones, los proyectos de desarrollo se diseñan sin el adecuado conocimiento del contexto local en donde se van a ejecutar. La observación participante permite, en buena medida, depurar los proyectos, sus objetivos, sus fines, y sus metodologías. La observación participante ayuda a solventar los problemas de la polifonía de voces que aparecen en los proyectos de desarrollo, la selección de informantes, el análisis de la estructura social local, las relaciones entre los diferentes grupos, etc. Asimismo, la observación participante permite la inmersión cultural de los agentes de desarrollo. Los programas de desarrollo actúan sobre determinados aspectos de la sociedad y la cultura local (o estatal) pero estos elementos (tierra, empleo, recursos naturales, etc.) poseen una variedad semántica que debe ser introducida en el proyecto y la observación participante constituye el instrumento más cualificado para cumplir con este objetivo.

Por su parte el análisis holístico es imprescindible en todo proyecto de desarrollo. El análisis holístico propone incluir las variables ambientales, tecnológicas,

económicas, sociales, culturales, ideológicas y, en especial, las relaciones existentes entre estas variables. Resulta imprescindible para el buen diseño de los proyectos de desarrollo que todas estas variables se tengan en cuenta, a fin de que desaparezca el enfoque que prima lo tecnológico o lo económico. Es cierto que, cada vez más, los proyectos de desarrollo están más sectorializados y sus objetivos son más concretos y específicos; no obstante, esta misma especificación de objetivos hace más necesario el enfoque holístico por la interrelacionalidad de los elementos que conforman la cultura. Todo proyecto debe incluir un estudio de los efectos que su ejecución va a producir no sólo en el área, esfera o actividad seleccionada sino en el resto de componentes socioculturales; de ahí la importancia del análisis holístico que ayuda a determinar las *externalidades* que la ejecución del proyecto puede originar.

Los libros de antropología del desarrollo están plagados de ejemplos de errores cometidos por no tener en cuenta las características socioculturales de la comunidad local. Las comparaciones trans-culturales permiten beneficiarnos de la experiencia de otros proyectos, comparar distintas formas de hacer y pensar en desarrollo y generar una imaginación antropológica aplicada a la práctica del desarrollo. Comparar no es trasladar e imponer, pero es un ejercicio de precaución y prevención imprescindible dado que las ciencias sociales trabajan con unos márgenes de error o de probabilidad superior a las ciencias "duras".

Por último, la antropología es una ciencia empática ya que el antropólogo participa afectivamente de una realidad ajena<sup>6</sup>. La empatía es parte del enfoque *emic* y de la participación del antropólogo en lo observado y de su cohabitación con los observados. Una vez que el antropólogo es consciente de este proceso interno puede utilizarlo en su beneficio y en el beneficio de las personas relacionadas con su trabajo etnográfico o antropológico. Por un lado, la empatía nos facilita la admisión y aceptación en el mundo vital de otros; la empatía produce cercanía emocional y este sentimiento es percibido por los pretendidos informantes y nos facilita el acercamiento a sus vidas. Por otro lado, la empatía permite introducir elementos de difícil

---

<sup>6</sup> Para unos esta empatía reduce la científicidad de la antropología mientras que para otros aumenta su capacidad de conocimiento del otro. Lo cierto es que cierto grado de empatía es inevitable cuando se realiza observación participante. La empatía antropológica es producto y parte del proceso de inmersión cultural. Las técnicas etnográficas permiten reducir el sesgo que un alto grado de empatía puede producir en el antropólogo.

cuantificación en el ejercicio antropológico, bien sea de carácter descriptivo-analítico o bien aplicado. ¿Cómo podemos llegar al mundo del otro si no hacemos un esfuerzo empático por acercarnos no sólo racional sino también emocionalmente a su mundo vital? ¿Cómo podemos establecer objetivos y metas si no conocemos qué es lo que verdaderamente desean, esperan y sueñan?

Si la antropología es un esfuerzo intelectual de acercamiento a los otros, este intento es más imprescindible cuando nos encontramos haciendo antropología para el desarrollo. Durante años, nos han enseñado a excluir de nuestra acción científica las emociones, tanto las que podrían despertarse en el investigador porque sesgarían la investigación como las de los informantes porque, supuestamente, no son racionales. Pero ¿cómo puede haber un ejercicio científico y cómo se puede hacer antropología aplicada sin tenerlas en cuenta? ¿No será que las hemos ocultado porque no son medibles ni mercantilizables, aún más por que las emociones van en contra del mercado, ya que nos hablan de cosas que no tienen precio? Des-subjetivamos no para hacer nuestro trabajo más científico sino porque favorece una determinada cosmovisión y una determinada forma económica -la capitalista-occidental.

Así se explica que no nos planteemos la felicidad como un objetivo, como el principal objetivo, de los proyectos de desarrollo. La felicidad es mucho más que el aumento del PNB, o de los puestos de trabajo, más que la crítica al imperialismo y a la dominación del Norte sobre el Sur. La felicidad exige unas condiciones materiales pero éstas son siempre definidas en términos culturales y las emociones y los sentimientos también establecen esos niveles de necesidad. No estoy proponiendo un enfoque desmaterializado del desarrollo. Sabemos que no puede haber búsqueda de la felicidad cuando no se dan las condiciones mínimas para una vida humana digna. Pero dentro de esas exigencias las hay medibles y no medibles, económicas y políticas, sociales y culturales, emocionales. Y todas son importantes. Y si no las incluimos no es porque estemos haciendo un ejercicio científico *elegante y refinado*, eso es parte del disfraz, sino que estaremos desempeñando el papel que el mercado ha otorgado a los científicos sociales (Hobart, 1993).

## CONCLUSIÓN

El desarrollo es un proceso, no una estructura permanente, por lo que cabe su redefinición. A través de la práctica social podemos y debemos adaptarlo a las verdaderas necesidades de los que piden nuestra cooperación. La antropología del desarrollo ha sacado a la luz que los antropólogos podemos participar en procesos que reproducen y legitiman el colonialismo, la dependencia y la desigualdad, pero hay espacio para la reformulación del desarrollo. El propio proyecto antropológico de comprensión del ser humano ofrece cualidades para ese nuevo imaginario. La inclusión de los factores sociales y culturales demandado tanto por los que reciben la ayuda como por las agencias de desarrollo son parte de ese proceso de estructuración en el que se juega con las estructuras y con la capacidad de los seres humanos de modificarlas. Sin embargo, no es suficiente. La inclusión de las emociones, de los dramas, de los sueños e imaginarios deberán formar parte del proceso de reformulación o, de otra forma, despojaremos a la práctica del desarrollo de su elemento humanizador. El objetivo del desarrollo debería ser proporcionar los medios adecuados para que las personas pudiesen buscar su felicidad- entendida ésta como un acto heroico porque puede que sea imposible conseguirla -y, por ello es deseable. Si ponemos la felicidad como meta cualificamos el discurso y la práctica y como empresa heroica la consideramos proceso, construcción, intento. La imaginación ejerce una función principal en el proceso de estructuración.

Como dice Arjun Appadurai (1999) la imaginación es un crisol para el trabajo cotidiano de la supervivencia y la reproducción. Es el lugar donde se encuentran los asuntos relacionados con la riqueza y el bienestar, los gustos y deseos, el poder y la resistencia. Pero ese lugar para la imaginación del que habla Appadurai no se limita a los escenarios locales. La globalización ha ampliado los horizontes del imaginario a una escala jamás pensada anteriormente. Una de las principales funciones de la imaginación es la de articular lo global y lo local, crear formas nuevas, capaces de acomodar las estructuras culturales locales dentro del marco de la globalización en un proceso de estructuración globalizado. De otra forma, los intentos de resistencia están destinados al fracaso.

El agricultor de nuestro relato hizo su análisis de coste-beneficio, no fue un ser irracional que actuó sin una contabilización. Contó y sumó, pero lo que sopesó no fue

exclusivamente dinero; midió también sensaciones, emociones, identidades, sueños de pasado y sueños de futuro. Y calculó, calculó en términos de felicidad y el resultado no fue el que el mercado esperaba. Sin embargo, su heroica oposición a las fuerzas del mercado a larga estaba condenada a fracasar. Cuando muriera, la partición hereditaria del ya minifundio haría inviable la explotación de la propiedad y los herederos, de buen grado o no, tendrían que vender la tierra.

El esfuerzo antropológico de acercarnos a los otros no supone asumir por entero su imaginario, sino ayudar a construir imaginarios viables, con futuro, que mejoren la vida de las personas y aumenten su felicidad. La imaginación consiste en combinar con inteligencia los elementos que tenemos a nuestro alcance y hacerlo de una forma armónica. En la era de la globalización, la imaginación debe servir para emplear las potencialidades locales en el marco global. En el caso que estamos poniendo como ejemplo, la imaginación no debería actuar sólo como resistencia sino como alternativa. La adaptación de lo que tenemos, en este caso, la agricultura de secano a las nuevas demandas sociales de consumo más ecológico, podrían armonizarse mediante propuestas de desarrollo de una agricultura ecológica cuyo mercado no hace más que crecer. La combinación imaginativa de lo local –la cultura del secano- con lo global – las nuevas demandas postmaterialistas en los mercados de las sociedades avanzadas- articularían procesos de desarrollo, de innovación pero sin causar una fractura, tal y como el desarrollo turístico inmobiliario ha originado en la comarca<sup>7</sup>.

Tenemos ante nosotros tres imaginarios. Dos están estancados en el pasado y un tercero hace una arriesgada para el futuro. El imaginario del empresario y del alcalde se basa en el mito del crecimiento ilimitado. El imaginario del campesino se queda anclado en un modo de producción económicamente no viable. El tercer imaginario propone tomar el riesgo de ampliar los escenarios más allá de lo local y, por lo tanto, transformar la identidad sin perderla. Las nuevas fórmulas de desarrollos, el posdesarrollo debe situarse en esa tercera vía. Debe aceptar dos desafíos. El primero supone aceptar la idea de que con-construimos las estructuras y, por lo tanto, las podemos modificar, pero esas estructuras han ampliado su ámbito más allá de lo local. La imaginación es ahora más necesaria que nunca porque esas estructuras se han convertido en flujos y su escala las

---

<sup>7</sup> Seguimos las propuesta alternativas de Arturo Escobar cuando señala que “las teorías del posdesarrollo y la ecología conforman un escenario esperanzador” (2000: 172).

ha vuelto invisibles. Sólo imaginándolas podemos hacerlas mentalmente manejables. El segundo desafío consiste en pensar en términos de felicidad y no de objetivos meramente económicos. Pensar en la felicidad significa acercarnos más a los otros, que pasan de ser objetos a sujetos; significa introducir las emociones, lo que no es medible ni mercantizable en la negociación del desarrollo; significa aceptar las fantasías y los sueños por lo imposible de la meta.

Para finalizar esta reflexión son adecuadas las ideas de Roy A. Rappaport en uno de sus últimos escritos (1993). Rappaport podía simpatizar con el intento de construir una ciencia neutral pero reconocía la imposibilidad de la misma dado que nuestro objeto de estudio son otros seres humanos como nosotros. Destacaba que más allá de nuestro rol de antropólogos somos seres humanos que se relacionan e intiman con los otros y que debemos, por encima del interés científico, preocuparnos por ellos, por su bienestar y por su felicidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, A.  
1999. "La globalización y la imaginación en la investigación", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº160.
- BIFANI, P.  
1997 (3ªed.) *Medio ambiente y desarrollo*. Méjico. Universidad de Guadalajara.
- BRETON, V, GARCIA, F y ROCA, A.  
1999. *Los límites del desarrollo*. Barcelona. Icaria
- CERNEA, M.  
1995. "Social orgnization and development anthropology", en *Enviromentally sustainable development studies and monographies* nº 6: 1-38..
- CERNEA, M y KUDAT.  
1997. "Social analysis for investment projects", en *Enviromentally sustainable development studies and monographies* nº 18: 3-19.
- ELLEN, R.  
1982. *Environment, subsistence and system*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ESCOBAR, A.  
1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princenton: Pricenton University Press.  
2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar", en A. Viola (coord.) *Antropología del desarrollo*. Barcelona: Paidós.
- ESTEVA, G.  
1992. "Development", en W. Sachs (ed.) *The development dictionary*. Londres: Zed Books.
- GADNER, K y LEWIS, D.  
1996. *Anthropology, development ad the post-modern challenge*. Londres: Pluto Press.
- GIDDENS, A.  
1984. *The constitution of society*. Berkeley: University of California Press.  
1992. *Sociología*. Madrid: Alianza Universidad.
- GUDYNAS, E.  
1998. "globalizacion, políticas sociales y medio ambiente", en *Tareas*, Revista Centro Estudios Latinoamericanos CELA, nº 98: 23-44.
- GUHA, R. y M. GADGIL.  
1993. "Los hábitats en la historia de la humanidad", en M. González de Molina y J. Martínez Alier (eds.) *Historia y Ecología*. Madrid: Marcial Pons.
- HARRIS, M. Y ROSS, E.B.

1987. *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid: Alianza.

HEADLAND, T.N.

1997. "Revisionism in ecological anthropology", en *Current Anthropology*: 605-630.

HOBART, M.

1993. *An anthropological critique of development*. Londres. Routledge.

MALGESINI, G.

1997. "¿Qué entendemos por desarrollo", en *Desarrollo, maldesarrollo y cooperación al desarrollo*. Zaragoza: Gobierno de Aragón- Centro Pignatelli.

MONREAL, P y GIMENO J.C.

1999. *La controversia del desarrollo*. Madrid: Los libros de Catarata.

PICAS CONTRERAS, J.

1999. "La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo", en Víctor Bretón, Francisco García y Albert Roca (eds.), *Los límites del desarrollo*. Barcelona: Icaria.

RABINOW, P.

1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.

RAPPAPORT, R.A.

1993. "The anthropology of trouble", en *American Anthropologist*, vol 95, nº 2: 295-303.

VIOLA, A.

2000a. "Antropología, desarrollo y post-estructuralismo. Entrevista con Arturo Escobar", en *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*. Invierno 1999-2000: 145-160.

2000b. *Antropología del desarrollo*. Barcelona: Paidós