

## Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa\*

*Mythification of Development and Mystification of Culture:  
Ethnodevelopment as an Alternative*

Pablo Palenzuela Chamorro

Profesor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y miembro del grupo de investigación GEISA.

Correo electrónico: ppalenzuela@us.es

Fecha de recepción: julio 2008

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2008

### Resumen

Este artículo tiene dos objetivos, el primero develar el contenido ideológico que, desde la academia y desde el “complejo desarrollista”, se ha venido incorporando al concepto de desarrollo. Esto ha conducido a la mistificación esencialista de esta noción hasta elevarla al nivel de dogma de la narrativa de la modernidad. La segunda meta es revisar críticamente la relación entre desarrollo y cultura en el campo del modelo hegemónico del desarrollo para denunciar el carácter etnocéntrico de dicha relación y avanzar las posibilidades y límites del etnodesarrollo como modelo alternativo.

*Palabras clave:* desarrollo, postdesarrollo, etnodesarrollo, antropología comprometida, conocimiento situado

### Abstract

This article has two objectives. The first is to reveal the ideological content that has become part of the concept of development. Whether it originates from academia or from the “developmentalist complex”, this ideology has led to the essentialist mystification of the notion of development, to the point of becoming a dogma in the narrative of modernity. The second challenge is to critically examine the ethnocentric relationship between development and culture in the hegemonic model of development. Its aim is to clarify the limits and possibilities of ethnodevelopment as an alternative.

*Keywords:* development, postdevelopment, ethnodevelopment, engaged anthropology, situated knowledge

---

\* Una primera versión de este artículo, traducida al italiano, ha sido aceptada para su publicación en la revista *Archivio Antropologico del Mediterraneo*, editada por la Università degli Studi de Palermo. La actual redacción, corregida y aumentada, incorpora algunos de los elementos del marco teórico adoptado para la ejecución del Proyecto del Plan Nacional SEJ2007-65746: “La etnicidad como recurso para el desarrollo productivo y para la aplicabilidad de los derechos indígenas del Ecuador”, dirigido por el autor de este artículo.

## Introducción

El desarrollo, entendido como transformación social planificada con la que se pretende, tal como afirmaba Ives Lacoste (1959) “la transformación de una sociedad hacia un estado considerado mejor por sus miembros”, constituye un objeto de análisis tan complejo y poliédrico que desborda cualquier intento epistemológico basado en una sola perspectiva científica. Transformar una realidad social, tensionando las relaciones sociales y activando recursos materiales, tecnológicos, culturales y simbólicos en un marco temporal predeterminado y siguiendo un plan estratégico que comporta múltiples decisiones, exige para su comprensión un enfoque interdisciplinar. Esta necesaria complementariedad de distintas miradas científicas no debe entenderse como un simple sumatorio de aportaciones diversas, sino como una imbricación dialéctica de marcos teóricos, metodologías y técnicas de investigación que comparten un mismo objeto de estudio.

Esta articulación de marcos teóricos encuentra en el análisis sistémico su ámbito de confluencia más apropiado para ir de lo estructurante a lo estructurado y viceversa. Es decir, transitar desde las categorías y normas que regulan la producción social a las prácticas cotidianas, tanto las regulares y repetitivas (*habitus*) como las emergentes y esporádicas para poder explicitar de forma coherente el sentido de dichas prácticas.

Por su parte, un enfoque conflictual resultará imprescindible para analizar el proceso de construcción de las decisiones y de su puesta en aplicación en sociedades fragmentadas en clases sociales, grupos de edad, sistemas de sexo-género, adscripciones étnicas y religiosas, etc. En el caso que nos ocupa aquí, no podemos olvidar que los programas de desarrollo suelen generar nuevas estructuras de participación y de decisión, cuya relación con las formas tradicionales de autoridad y de

regulación de la vida social puede ser convencional o conflictual<sup>1</sup>.

Finalmente, como todo programa de desarrollo deviene un proceso, la perspectiva diacrónica debe estar también presente en la producción de su conocimiento y ese análisis procesual no puede limitarse al periodo temporal estricto definido en la planificación, sino que precisa integrar los procesos históricos, con especial atención el presente histórico.

No obstante, para la producción del conocimiento antropológico sobre el desarrollo existe un ámbito de interés privilegiado: el análisis de las lógicas culturales y de sus modelos de coexistencia o de confrontación. Empíricamente se constata que la mayoría de los programas de desarrollo, especialmente los de la llamada “cooperación internacional”, no son una producción estrictamente autónoma ni autárquica. La globalización hegemónica, tal como la denomina Boaventura de Sousa Santos (2000)<sup>2</sup>, permea actualmente las sociedades locales con su bagaje de discursos sacralizadores del mercado y mitificadores del saber técnico-científico; este último etnocéntricamente construido como superior al saber técnico-popular. Por ello, tanto las relaciones de los miembros del “complejo desarrollista” con los sujetos del desarrollo, así como los productos de ese conocimiento tecnológico, que se

- 1 “El desarrollo, en tanto que relación, supone necesariamente la aparición de situaciones conflictivas entre tradiciones diferentes, a menudo difícilmente compatibles entre ellas” (Sabelli 1993:8) (Traducción del autor).
- 2 “Según de Sousa Santos pueden distinguirse cuatro formas de globalización. El globalismo localizado, proceso por el que un determinado fenómeno local es globalizado, por ejemplo, el proyecto desarrollista propugnado bajo la hegemonía norteamericana y convertido en un programa de alcance universal. Otra forma es el globalismo localizado, que resulta del impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales. Por ejemplo, los proyectos de modernización aplicados localmente, que buscan convertir una sociedad atrasada en moderna. En ambos casos hablamos de procesos de difusión entre centro y periferia y de relaciones de poder” (Gimeno y Palenzuela 2005:38).

incorporan al desarrollo en tanto que recursos ajenos, son portadores y transmisores de categorías culturales distintas, y a veces antagónicas, a las de la cultura local.

Esta última reflexión nos encamina directamente al objeto de este artículo: realizar una revisión crítica de las formulaciones hegemónicas de los conceptos de desarrollo y cultura y avanzar algunas premisas metodológicas para la producción del conocimiento antropológico sobre el desarrollo y, en su caso, para el compromiso de los/as antropólogos/as.

### Mitificación del desarrollo

Empezaremos con una aseveración cargada de obviedad: en el lenguaje cotidiano y en el vocabulario académico los términos y los conceptos utilizados no son neutros. Están cargados de significaciones y de sentidos, a veces contradictorios. Ese carácter polisémico de los conceptos con los que identificamos realidades abstractas, exige un esfuerzo de resignificación, especialmente en aquellos que se utilizan como herramientas básicas en el proceso de producción de conocimiento.

El vocabulario técnico-científico, como constructo social que es, está impregnado de significaciones y de simbologías que tienen mucho que ver con el contexto socio-cultural en el que surge y con los mecanismos de poder a través de los cuales se difunde, con connotaciones que interesa enfatizar y con significaciones que también interesa velar. Proceso que conocemos como “conocimiento situado” o “geopolítica del pensamiento” (Mignolo 2001).

En consecuencia, el análisis de los conceptos debe empezar por su contextualización histórico-social (su posición en la geopolítica del conocimiento) y complementarse con un ejercicio de depuración ideológica para discernir la carga intencional que encierran y alcanzar, a través de ese recorrido, el suficiente nivel de consenso en su significado, lo que posibilitará el debate, tanto científico como político.

Aplicando estas recomendaciones al acervo conceptual de las ciencias sociales tal como hoy están configuradas, es necesario, cuando menos, llevar el análisis regresivo hasta la época histórica que, en la tradición europea, conocemos como Ilustración. Es decir, hasta el periodo liminar entre el antiguo régimen y la edad moderna que sienta las bases filosóficas del pensamiento occidental contemporáneo y consolida el modo de producción capitalista en los siglos XVIII y XIX.

Buena parte del bagaje conceptual que manejamos en la actualidad es deudor de alguno de los dos grandes paradigmas que enterran sus raíces en ese periodo histórico liminar: el liberalismo y el marxismo. Ambos, a pesar de que propugnan dos modelos societarios distintos, comparten, sin embargo, una serie de ideas-fuerza como la creencia en el progreso ilimitado, la inevitabilidad de la modernización, la superioridad apriorística de la civilización occidental, el determinismo tecnológico, etc.

La “sacralización laica” de conceptos como progreso, libertad, razón, técnica, democracia, modernidad, etc., es una estrategia que los convierte en dogmas que se incorporan acríticamente a nuestros esquemas de pensamiento y orientan de forma decisiva nuestra visión del mundo, otorgando un determinado sentido a nuestras prácticas sociales.

El desarrollo –específicamente el concepto moderno de desarrollo y las prácticas que sobre él se vienen realizando desde la segunda mitad del siglo XX– constituye un buen ejemplo de este modelo de construcción conceptual sacralizada, con connotaciones de inevitabilidad y contenido esencialista, indudablemente benéfico<sup>3</sup>. Se ha convertido en “una necesidad social, un deseo consciente, aspiración, intención dirigida en todo momento hacia un cierto objeti-

3 Andreu Viola atribuye a la carga ideológica del concepto de desarrollo su transformación en palabra-fetiché que “ha venido actuando como poderoso filtro intelectual de nuestra percepción del mundo contemporáneo” (Viola 2000).

vo que motiva la acción” (Heller 1986:166). En consecuencia, la idea de desarrollo en su configuración hegemónica actual, que lo asimila a crecimiento económico y lo construye etnocéntricamente como la única vía posible, se convierte en un mitema, en un componente de la narrativa mitificadora de la modernidad (Rist (1996) prefiere identificar el desarrollo como “una creencia occidental”). Pero la paradoja de los mitos es que, siendo falsos en su morfología, son verdaderos en el imaginario social y, por lo tanto, son reales.

La mitificación del desarrollo en nuestras sociedades, tanto en las centrales como en las periféricas del sistema, se expresa a través de discursos retóricos que pretenden, y normalmente consiguen en un alto porcentaje, generar un consenso social sobre la inevitabilidad de un determinado modelo de desarrollo. Expresiones como: “el desarrollo, verdadero desafío de nuestro tiempo”, “la necesidad del desarrollo”, “el derecho inalienable al desarrollo”, “el desarrollo ante todo”, entre otras, no están solo referidas al proceso de activación de potencialidades para el mejoramiento social—lo que podría acercarse a la semántica estricta del vocablo desarrollo—, sino que se vinculan a un concreto modelo de desarrollo, construido desde la racionalidad económica y la lógica social del sistema capitalista. Esa correspondencia con el sistema económico y con las estructuras de poder que definen su regulación (Aglietta 1991) convierte en hegemónico este modelo de desarrollo, tal como lo calificó Gustavo Esteva (2000).

En consecuencia, cualquier otra interpretación alternativa a esa concepción hegemónica, se enfrenta a la enorme dificultad de que su mensaje sea percibido como revocador de los fundamentos de una verdad absoluta, como impugnador de las bases de una construcción mitificada.

Los dos grandes paradigmas a los que antes hacíamos referencia comparten también el lastre de su etnocentrismo. Ambos, liberalismo y marxismo, asumen la apriorística superioridad

del modelo civilizatorio que, desde una triunfante interpretación unidireccional del proceso de evolución social, se nos presenta como el máximo nivel alcanzado en el devenir de la humanidad y, en consecuencia, se nos propone como referente al que todos debemos aspirar.

En el esquema argumental que sustenta esta tesis de la jerarquización cultural se encuentra implícita la correlación estrecha entre un determinado modelo de crecimiento económico (el regulado por el mercado o por la planificación) y una específica configuración cultural (la euro-occidental). De tal forma que cualquier otra combinación hipotética es percibida como ilusoria, utópica, irreal. En su versión actual más extrema, este paradigma, que algunos califican de neoliberal o ultraliberal en lo económico y de “pensamiento único” en lo ideológico, sacraliza el mercado y su expansión como regla unívoca con la que medir los niveles diferenciados de modernidad, es decir, de desarrollo.

Por ello, en un claro ejercicio de mistificación, las otras formas culturales son presentadas, en el mejor de los casos, como residuos arcaicos de un pasado que, aunque esplendoroso en épocas periclitadas, hoy debe dar paso a la incontenible corriente de la modernización que nos hará, a todas y a todos, individuos homologables en lo cultural. No es extraño pues, que las situaciones de pluriethnicidad, no obstante los discursos hipócritas que enfatizan el valor de la diversidad cultural, sean presentadas como rémoras para el crecimiento económico y como contexto intrínsecamente conflictual, que genera inevitablemente violencia.

La pluriculturalidad, confrontada con las estrategias de dominación política y de acumulación económica, se ve sometida a fuertes presiones que buscan su disolución en el seno del referente cultural etnocéntricamente construido como superior. La aculturación forzada, la enajenación cultural, la estigmatización étnica y las prácticas asimilacionistas envueltas

en un halo paternalista, tal como pretendió el indigenismo en América Latina, son algunos de los modelos de intervención cultural presentes en la mayor parte de los procesos de desarrollo implementados en contextos pluriculturales. Esto es lo que Mignolo, siguiendo en ello a Aníbal Quijano (2001), define como “colonialidad del poder”. Es decir, “aquel dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial a través de un sistema clasificatorio que jerarquiza las distintas sociedades y los seres humanos de inferior a superior” (Gimeno y Palenzuela 2005:44).

Este carácter relacional del desarrollo como arena de confrontación cultural lo convierte en territorio apropiado para la producción del conocimiento antropológico. “El desarrollo como relación es cada vez más el objeto de estudio del antropólogo moderno. Es la nueva configuración, confusa, inalcanzable y multiforme de la alteridad” (Sabelli 1993:8). Otros autores van aún más lejos y atribuyen al desarrollo un papel trascendental en el devenir antropológico: “La Antropología del Desarrollo es una de las fuentes posibles de una cierta renovación antropológica” (Olivier de Sardan 1997:46); o también: “Todo estudio antropológico es siempre, inevitablemente, un estudio sobre desarrollo, porque toda sociedad está siempre en desarrollo. Dado que la vida misma es desarrollo, el concepto es inevitablemente tautológico”<sup>4</sup> (Arcand 1998: 147). Por su parte, Arturo Escobar, uno de los autores más reconocidos en este campo, llega a afirmar que “el fenómeno del desarrollo ha proporcionado el marco general para la formación de la antropología contemporánea, como el colonialismo lo fue para el surgimiento de la antropología” (Escobar 1997:497).

Este antropólogo colombiano nos proporciona los dos ejes sobre los que debe pivotar el

acercamiento antropológico a la cuestión del desarrollo:

- a) El que favorece el compromiso activo con las instituciones que fomentan el desarrollo a favor de los pobres (Antropología *para* el Desarrollo)
- b) El que prescribe el distanciamiento y la crítica radical del desarrollo institucionalizado (Antropología *del* Desarrollo).

La crítica radical de los discursos y de las prácticas del desarrollo que propone Escobar debe tener como objetivo “comprometer a los antropólogos con los temas candentes actuales, desde la pobreza y la destrucción del medio ambiente hasta la dominación por motivos de clase, sexo y raza, apoyando al mismo tiempo una política progresista de afirmación cultural en medio de las poderosas tendencias globalizadoras” (Escobar 1997: 502)

La llamada “cooperación internacional al desarrollo”, tanto la implementada desde objetivos estratégicos de extensión del modelo hegemónico como la ejecutada desde la solidaridad entre pueblos, supone una confrontación de lógicas culturales que, bajo los efectos de la ideología dominante, se encuentra atravesada a menudo por criterios etnocéntricos.

Por lo tanto, esta imbricación entre desarrollo y cultura nos obliga, siguiendo los presupuestos metodológicos enunciados al principio, a la disección de ambos conceptos.

En primer lugar, nos interesa dejar sentado que el concepto moderno de desarrollo es, como cualquier otro, una construcción histórico-social. Es decir, su génesis tiene un marco temporal preciso y es consecuencia de un contexto socio-político determinado. “El desarrollo como invención, como experiencia históricamente singular no fue ni natural ni inevitable, sino el producto de procesos históricos bien identificables. [...] Si el desarrollo fue una invención, esto sugiere que puede desinventarse o reinventarse de modos muy distin-

\* Traducción del autor.

4 Esa tautología sólo se mantiene si no se diferencian los campos semánticos de “evolución social” y “desarrollo”, para lo cual hay que incorporar la planificación estratégica como elemento constitutivo y diferenciador del concepto “desarrollo”.

tos” (Escobar 1997:503). Este esfuerzo de deconstrucción del concepto moderno de desarrollo dará paso, según nuestro autor, a la época del postdesarrollo, entendida como:

[...] posibilidad de disminuir el dominio de las representaciones del desarrollo, un intento de abrir espacios para otros pensamientos, para ver otras cosas, para escribir en otros lenguajes. El postdesarrollo se halla en construcción en todos y cada uno de los actos de resistencia cultural ante los discursos y prácticas impositivas dictadas por el desarrollo y la economía (Escobar 2007: 504).

Existe un amplio consenso entre los especialistas en determinar la segunda mitad del siglo XX como el periodo en que se incorpora, al acervo intelectual de occidente, el concepto de desarrollo. Ese momento coincide con el final de la Segunda Guerra Mundial y con el inicio de lo que vino a conocerse como la “Guerra Fría”. Período en que se generó una estrategia de confrontación entre las dos grandes superpotencias del momento, para consolidar sus respectivas áreas de influencia económica y de dominio político e ideológico.

Desde esa polarización entre dos modelos societarios antagónicos (el capitalista y el socialista) se perfilan discursos y prácticas de lo que se empieza a conocer como cooperación al desarrollo, desde uno de los campos, o como internacionalismo socialista, desde el otro. Ambas estrategias, aunque formalmente distintas, responden, antes que nada, a la búsqueda de sus respectivos intereses geoestratégicos y comparten ideas como la del crecimiento económico indefinido (el desarrollo de las fuerzas productivas, para el modelo socialista), el avance inevitable de la modernización y la necesaria homogeneización cultural.

En el modelo capitalista, desde un substrato ideológico fundamentado en el principio de la libertad individual y desde las propuestas teóricas del liberalismo económico, se

constata el creciente desequilibrio entre las economías del centro y las de la periferia. Sin profundizar en las causas históricas de dicho desfase –es decir, obviando la fuerte causalidad de mecanismos como el colonialismo, el intercambio desigual y el monopolio de la tecnología por parte de occidente– se concluye en la conveniencia de implementar una serie de acciones que reduzcan el abismo entre los países desarrollados y los subdesarrollados –para la propia continuidad del sistema económico, y no tanto como reparación de deudas históricas. En este esquema, desarrollo y subdesarrollo son consideradas como realidades autónomas, sólo vinculadas por un criterio de escala o de temporalidad. Serían entonces dos etapas distintas del crecimiento económico que implican distintos niveles de modernización.

La modernización es entendida como un proceso mediante el cual los individuos pasan de una forma de vida tradicional a otra más compleja y tecnológicamente adelantada. Ese tránsito supone el acceso al desarrollo, entendido como:

[...] una clase de cambio social en el que se introducen nuevas ideas en un sistema social a fin de obtener mayores ingresos per capita y mejores niveles de vida mediante la utilización de métodos de producción más modernos y una mejor organización social. A menudo dividimos a los países del mundo en dos campos, de acuerdo con criterios económicos y sociales: los menos desarrollados y los más desarrollados, los tradicionales y los modernos (Rogers y Svenning 1973).

Modernización, desarrollo y crecimiento económico son términos con significación equivalente dentro de ese esquema y cada uno de ellos puede ser evaluado cuantitativamente en función de una serie de indicadores (renta per capita, educación, tecnología, consumo energético, etc.). Tales indicadores determinan el nivel alcanzado por la sociedad en cada una

de las fases de su evolución, es decir, en cada una de las etapas de su crecimiento económico (Rostow 1960).

El riesgo creciente de que muchas de las naciones surgidas del proceso de descolonización en África y en Asia se alineasen con la superpotencia rival —como lo hicieron en su momento Cuba, Vietnam, Mozambique, Angola, Yemen del Sur, Corea del Norte, etc.— así como la inestabilidad de los modelos de dominación política y económica de América Latina, sacudidos por la insurgencia guerrillera en la década de los sesenta, hizo imprescindible extender en dirección norte-sur la política de cooperación al desarrollo que ya se experimentó en el sentido norte-norte con el Plan Marshall, al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

Los acuerdos de Brenton-Woods de 1944 mediante los cuales se crean el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, así como los de Punta del Este de 1962, con los que se pone en marcha la Alianza para el Progreso y el Banco Interamericano de Desarrollo, son los mecanismos institucionales de esa estrategia política, cada vez más, asumida como imprescindible para la reproducción del sistema económico y social. Sistema que se propone como modelo único y de validez universal, que garantizará, mejor que ningún otro, altos niveles de bienestar material y de libertad individual.

Esa línea estratégica, en lo político y en lo económico, se apuntala firmemente con una abundante producción teórica y con una refinada elaboración ideológica. Desde el campo de la ciencia económica —y como respuesta a la pretendida superioridad de la economía planificada socialista que extendía sus beneficios a través del internacionalismo— Walt Rostow (1960) elabora la teoría del desarrollo por etapas en tanto desde la sociología funcionalista Robert Merton (1977) y Talcott Parsons (1966) proponen la teoría de la modernización. Ambas propuestas teóricas, partiendo de la constatación de la eficiencia alcanzada en aquellos países que gozan de altos índices de

crecimiento económico y elevados niveles de modernidad, propugnan la extensión universal de ese modelo a través de un proceso de transferencia desde el centro a la periferia.

Sin embargo, las motivaciones geoestratégicas y los intereses económicos que subyacen a esta política, la cual explícitamente pretende combatir el subdesarrollo, podrían dejar abierto un flanco a la crítica. Por ello, se hace necesario recubrir esos pragmáticos objetivos con una legitimación menos vergonzante. Desde esta posición se entiende la elaboración ideológica que pretende mitificar el desarrollo y la modernización<sup>5</sup>. Los discursos, tanto desde la academia como desde las instancias políticas, van a reiterar una serie de ideas-fuerza que terminarán por construir el desarrollo como algo imprescindible y la modernización como algo irrenunciable. Además, se incorporan, como consustanciales al desarrollo, las ideas de generosidad y de solidaridad. Ideas que, para las instancias del poder, son una muestra del altruismo de los que tienen mucho y cooperan con los que carecen de casi todo; incluso, para algunos sectores de la sociedad civil son la respuesta ética al reconocimiento de la deuda histórica del norte respecto al sur.

En definitiva, desde esta concepción etnocéntrica (nuestro modelo es válido para todos) y economicista, el desarrollo es concebido como el resultado de un adecuado y armónico crecimiento económico que conlleva bienestar y acceso a la modernización. Desde esa lógica, el subdesarrollo no es percibido como la consecuencia directa del desarrollo, resultado del intercambio desigual, tal como denunció en la

5 Ángel Palerm, al analizar los desafíos de la antropología aplicada, denunciaba que “la doctrina del desarrollo de la comunidad dominante en la mayor parte de América Latina, constituye una importación poco afortunada y a veces francamente malévol, de una pseudo-ideología basada en varios mitos culturales norteamericanos”. Para este antropólogo hispanomexicano, “el desarrollo de la comunidad tiene un vicio de origen: el mito del progreso, directamente conectado con la ideología del liberalismo económico” (Palerm 1993:369).

década de 1970 la Comisión Económica para América Latina<sup>6</sup> (Cardoso y Faletto 1969), sino como un lamentable desfase en el crecimiento económico. Por lo tanto, todo programa de desarrollo deberá abordar, por encima de cualquier otro aspecto, la cuestión del crecimiento económico, reproduciendo miméticamente la fórmula tan exitosamente experimentada en las economías capitalistas desarrolladas.

Frente a esta construcción ideológica, que es claramente hegemónica al estar sustentada en unas determinadas estructuras de poder, nosotros entendemos el desarrollo como *un proceso planificado de transformación social integral que un grupo social decide<sup>7</sup> poner en marcha a partir de la definición endógena de prioridades y objetivos, activando los recursos internos e incorporando los externos apropiados, teniendo en cuenta la especificidad de los procesos histórico-culturales y la sustentabilidad de los ecosistemas.*

## Cultura y etnicidad

Por su parte, el término cultura, también es ampliamente utilizado, no sólo en el léxico científico y académico (especialmente en el campo de la Antropología Social, de la que constituye uno de los conceptos centrales), sino también en el político y en el comunicacional. Dentro de sus múltiples significaciones, la más extendida, aunque también la más restrictiva en cuanto a su contenido, es aquella que identifica cultura con formación letrada. Así, un individuo con gran cultura sería aquel que posee una vasta formación académica y un amplio bagaje de conocimientos humanísticos.

Dentro de ese campo de significación encontramos una serie amplísima de referencias sectorializadas. Así, hablamos de “cultura literaria”, “cultura musical”, “cultura histórica”, etc. Esta hiper-utilización del término cultura se posiciona en torno a la bipolaridad “cultura letrada-cultura iletrada”, negando, en la práctica, la existencia de esta última, de tal forma que un individuo analfabeto no poseería cultura alguna.

Otra de las acepciones, también bastante extendida, identifica la cultura con una serie de contenidos culturales visibles y objetivables: lengua, folklore, rituales, vestimenta, artesanías, habilidades, etc., dejando fuera todo el espacio de la producción inmaterial o intangible: valores, creencias, mitos, símbolos, etc. En este caso, la cultura es referida a conjuntos sociales, sean pueblos, etnias, naciones, etc.

En el seno de la Antropología Social, disciplina que se especializa en el análisis de la diversidad cultural y en su comparación, no existe un claro consenso sobre la definición de cultura. De hecho, en la década de 1970, el antropólogo Robert Murdock recopiló más de 300 definiciones de cultura, elaboradas por los antropólogos en menos de un siglo de historia de su disciplina.

Para nosotros, una definición operativa de cultura, es decir, una herramienta conceptual que nos sirva para identificar, y al mismo tiempo, diferenciar a un colectivo social, debe incorporar, de forma articulada y dialéctica, tanto los aspectos de la realidad material como los elementos de la realidad ideacional. Es decir, lo económico y lo simbólico, lo cotidiano y lo trascendente, las condiciones materiales de existencia y la cosmovisión construida y compartida a través de un proceso histórico de continuidades y rupturas, normalmente desarrollado sobre un mismo territorio<sup>8</sup>.

Desde esta interpretación, la cultura compartiría su campo semántico con la etnicidad,

6 La CEPAL de Santiago de Chile, ocupó un lugar protagónico en el desarrollo de la Teoría de la Dependencia, no obstante no podemos dejar de mencionar las aportaciones de otros autores como Immanuel Wallerstein, Samir Amín, Celso Furtado y Gunder Frank, entre otros.

7 O no decide, puesto que la opción del “no-desarrollo” es tan legítima como la decisión de transformación social planificada.

8 Acorde con nuestra definición, compartimos la siguiente afirmación de M. A. Couillard (1993:228):

entendida ésta en su doble e inseparable componente de:

- a) Etnicidad objetiva: conjunto de marcadores que los individuos adquieren por su inserción en un contexto cultural determinado y que se transmiten mediante el proceso de socialización.
- b) Etnicidad subjetiva o conciencia de etnicidad: proceso reflexivo mediante el cual los individuos se reconocen como partícipes de una configuración cultural diferenciada respecto a otras.

La etnicidad es, por tanto, un constructo histórico y social, que no puede restringirse, tal como lo hace una cierta posición etnocéntrica, a aquellos grupos sociales cuya cultura es diferente a la considerada hegemónica. Constituye pues un referente de identificación colectiva y, al mismo tiempo, un elemento de diferenciación contrastiva. Funciona sobre un eje relacional ellos-nosotros y se reproduce a través de un proceso dinámico de selección discrecional de marcadores que se verifican, en cada momento histórico, como más eficientes para la continuidad de los grupos étnicos en el marco, siempre cambiante, de relaciones interétnicas y de esquemas de dominación social.

Las relaciones interétnicas, sobre todo en el seno de las sociedades jerarquizadas, se materializan normalmente sobre un esquema asimétrico, aunque no haya nada que legitime en esencia la construcción de la desigualdad a partir de la diferencia. Sería posible, por tanto, la coexistencia armónica de distintas etnicidades en marcos sociales y políticos pluriculturales. Sin embargo, los esquemas de

dominación, derivados de la estructura clasista de nuestras sociedades, utilizan la etnicidad del grupo dominante como un recurso efectivo para apuntalar su estrategia de acumulación de poder económico y político; al tiempo, que elaboran propuestas ideológicas de estigmatización y de exclusión social del “otro”. En esos contextos pluriétnicos jerarquizados, la etnicidad, en este caso la subordinada, puede funcionar también como recurso eficiente para construir sobre ella estrategias de resistencia social frente a los esquemas de dominación.

Víctor Bretón, desde una interpretación constructivista de la etnicidad que compartimos, lleva varios años afrontando en el Ecuador el desafío *de* “explicar cuáles fueron las circunstancias que, en las postrimerías del siglo XX, posibilitaron la visibilización de la etnicidad como estrategia reivindicativa de una parte muy importante de la población rural pobre del callejón interandino ecuatoriano” (Bretón 2001:2). Esta percepción no esencialista de la etnicidad es también compartida por el antropólogo peruano Rodrigo Montoya cuando relaciona los siguientes componentes de la identidad étnica:

1. La conciencia individual y colectiva de una pertenencia.
2. El dominio de las raíces y de la tradición del grupo como condición para una creación cultural permanente.
3. El orgullo que esta pertenencia produce.
4. La existencia de un consenso mínimo sobre un proyecto colectivo común para el futuro.
5. *La capacidad de crear cultura con los recursos internos e incorporando recursos externos dentro de la matriz cultural básica del grupo\** (Montoya 1986:322).

Por consiguiente, desde la valoración de la etnicidad como recurso ambivalente en el seno

---

“La cultura (entendida como visión del mundo) ofrece unos parámetros que otorgan un sentido a las experiencias de los actores sociales. Propone valores que organizan la vida cotidiana y definen los desafíos importantes de la vida en sociedad. A estos valores corresponden prácticas específicas que los actualizan en la vida cotidiana” (Traducción del autor).

---

\* Las cursivas son del autor de este texto.

de estrategias sociales antagónicas<sup>9</sup>, podemos abordar ya la articulación entre cultura y desarrollo, en los distintos modelos (hegemónico o alternativos) de transformación social.

### Desarrollo hegemónico y etnodesarrollo

El modelo de desarrollo, que hemos calificado como hegemónico –tanto desde el punto de vista de su proliferación como por la correlación de fuerzas sobre la que se sustenta– entiende la diversidad cultural como un freno, como una dificultad objetiva que interfiere negativamente en la correcta aplicación de los procedimientos desarrollistas, los mismos que se suponen homologables a todo marco social y cultural. Por ello, su propuesta en lo cultural está orientada hacia la aculturación forzada de la sociedad receptora en el menor tiempo posible. Es decir, conseguir transformar una cultura autónoma en una cultura enajenada, tal como afirma el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1982).

Para alcanzar ese objetivo se acude con frecuencia a la colaboración, o directamente a la cooptación, de los especialistas locales y de los líderes autóctonos, cuya misión sería la intermediación entre los contenidos culturales del desarrollo exógeno y las categorías étnicas propias, consideradas éstas últimas como lastre para el crecimiento económico. Para el cumplimiento de esta misión espuria también se recurre a los antropólogos y a otros profesionales de las ciencias sociales. En este caso, además de encargarles un diagnóstico que identifique las presuntas resistencias culturales al programa de desarrollo, se les solicita también una labor de convencimiento de los colectivos sociales para que acepten, sin reticencias y con gratitud, modificar sus pautas culturales y su sistema de valores, adaptándolos al que se pro-

pone como indiscutiblemente superior. De esta forma lo expresa Sabelli: “la función que habitualmente se atribuye a estos estudios es proporcionar una especie de caución antropológica a los programas de intervención (cuya finalidad está determinada *a priori*) o, en el mejor de los casos, poner a disposición de los ejecutores/decidores un cierto número de informaciones útiles para la consecución de sus objetivos”<sup>10</sup> (1993:50).

Desde esta perspectiva, este tipo de desarrollo se nos manifiesta no sólo como un desafío económico, sino como una cuestión fundamentalmente política. Podemos comprobar que está atravesado por relaciones de poder que, en la mayor parte de los casos, ni siquiera es necesario imponer explícitamente, sino que son consentidas desde la internalización de los esquemas ideológicos que proponen una superioridad incuestionable de lo que viene de fuera.

La puesta en práctica de este modelo hegemónico, aplicado profusamente durante las últimas décadas, ha tenido en múltiples ocasiones resultados perversos, relacionados con la aculturación forzada, pero además con la degradación irreversible de los ecosistemas y la desestructuración de formas de convivencia social hasta entonces eficientes. “Todo programa de desarrollo económico que no tenga en cuenta el contenido real de las representaciones tradicionales que una sociedad se ha hecho sobre su entorno y sus recursos, se expone a los mayores sinsabores. Así lo atestiguan los numerosos fracasos sufridos en los llamados países subdesarrollados” (Godelier 1990:57).

Cuando el crecimiento económico se sacraliza como valor absoluto, todos los demás aspectos de la vida social deben subordinarse a

9 Para una mayor fundamentación de esta interpretación de la etnicidad ver Michel y Koonings (1996) y Koonings y Silva (1999).

\* Traducción del autor.

10 No obstante, aceptada esta perversión habitual del rol del antropólogo en el desarrollo, compartimos plenamente la siguiente afirmación de una antropóloga comprometida como Laura Thompson: “Los programas de desarrollo y los proyectos informados por antropólogos, son sin duda mejores que los que no lo están” (1976:42).

él. René Dumont, en su renombrado libro *Pour l'Afrique, j'accuse: le journal d'un agronome au Sahel en voie de destruction* (1986) recoge una larga serie de desastres ecológicos derivados de los efectos de la cooperación al desarrollo en ese continente.

La constatación de esos resultados negativos ha dado origen a propuestas, no sólo teóricas, sino también prácticas, de modelos alternativos de desarrollo (ecodesarrollo, género en desarrollo, desarrollo con identidad, etc.). Dentro de su diversidad, estas propuestas comparten básicamente un enfoque endógeno frente a la externalidad del modelo dominante, una opción por la integralidad frente a la sectorialización economicista, una preocupación por la sustentabilidad frente a la depredación de los ecosistemas, una transversalidad del género para hacer del desarrollado una arena de empoderamiento, una convicción; en definitiva, comparten la idea de que es posible un desarrollo sin renunciar a las propias categorías culturales.

De todas las propuestas alternativas al modelo hegemónico, la que aborda de forma más integral la relación entre desarrollo y cultura es la del *etnodesarrollo*. Elaborada por una comisión de intelectuales y dirigentes indígenas latinoamericanos en la reunión de San José de Costa Rica de 1981, fue sistematizada posteriormente por el antropólogo mexicano Bonfil Batalla que lo define así: "Proceso de transformación social sustentado por la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones" (1982:133).

El etnodesarrollo niega, por tanto, la validez universal del modelo hegemónico y pretende compatibilizar el acceso a mejores condiciones materiales de existencia con el reforzamiento de la identidad cultural. Este modelo alternativo tiene como condición *sine qua non* el control cultural del proceso por parte de

las sociedades que deciden transformarse, sin que ello conlleve la enajenación cultural. Para poder ejercer dicho control cultural, que es inevitablemente control político, son necesarios una serie de prerequisites, tanto políticos, como jurídicos y culturales. La primera de esas premisas, es la conquista y el reconocimiento de la capacidad de autodeterminación sobre su propio destino que deben alcanzar los grupos étnicos que, desde ese momento, funcionarían como sujetos colectivos de derechos.

Asimismo, es preciso alcanzar un determinado nivel de etnicidad subjetiva (conciencia de etnicidad) que supere los efectos de la estigmatización y consiga percibir la etnicidad como recurso eficiente.

El etnodesarrollo, no debe entenderse como una propuesta autárquica y esencialista que renuncia a la incorporación de recursos externos ante el temor de sus efectos contaminantes. Muy al contrario, está sustentado en el principio de que el corpus de conocimientos teóricos y tecnológicos acumulados por las distintas culturas a través de la historia, debe considerarse como un patrimonio común de la humanidad, aunque ello no signifique que todos y cada uno de esos conocimientos puedan mecánicamente transponerse a todos los contextos socioculturales. Se trataría, en definitiva, de incorporar al proceso de etnodesarrollo aquellos recursos externos que fueran "culturalmente apropiados". En este caso, el término "apropiados" encierra una doble significación. Por una parte, debe traducirse por recursos útiles, convenientes, adaptables al proceso de desarrollo decidido; pero también, deben entenderse como recursos que pasan a ser controlados, poseídos y sometidos al control cultural del grupo.

El etnodesarrollo, a pesar de lo que a primera vista pudiera pensarse, no es una propuesta culturalista, sino netamente política. En primer lugar, porque exige un cambio sustancial en la correlación de fuerzas sobre la que se sostiene la jerarquización interétnica. En segundo lugar, implica un largo proceso de

disolución de los mecanismos de exclusión social, acompañado de la elevación del nivel de conciencia de etnicidad. Se trata, en definitiva, de conquistar un marco de negociación con otras instancias que se traduzca en el reconocimiento por parte de ellas de la soberanía del grupo étnico en la toma de decisiones que afecten al proceso de desarrollo decidido “desde dentro”.

El desafío que supone esa estrategia es importante. Se trata de quebrar una dinámica históricamente construida sobre mecanismos de exclusión social y de negación de derechos colectivos. Transformar actitudes de sumisión, de consentimiento y de infravalorización de las propias capacidades, en posiciones de autoestima y de reconocimiento de la validez de la propia etnicidad como recurso eficiente y no sólo como referente sentimental de adscripción. Es una tarea cuyos resultados no pueden ser inmediatos.

### Antropología comprometida y conocimiento situado

Sin embargo, las condiciones de pobreza y de extrema pobreza en que viven la mayor parte de las poblaciones subalternas no permiten, en muchas ocasiones, posponer la intervención hasta que las condiciones necesarias para la práctica del etnodesarrollo estén dadas. Esa urgencia en la acción puede llevar a aceptar acríticamente cualquier vía de solución que parezca ofrecer resultados inmediatos. En esos casos, el modelo hegemónico de desarrollo se presenta como la solución más tentadora, incluso para aquellos que postulan formalmente un desarrollo respetuoso con las peculiaridades culturales de los beneficiarios<sup>11</sup>.

11 El “etnodesarrollo”, al igual que otras propuestas conceptuales y/o de acción surgidas desde el campo antihegemónico: “capital social”, “sostenibilidad”, “género en desarrollo” etc., ha sido objeto de una sutil manipulación por parte de las instancias neoliberales que siguen promoviendo el modelo hegemónico de

Incluso la cooperación solidaria, basada en altas dosis de generosidad y altruismo, no está vacunada contra las tentaciones del etnocentrismo. Actitudes paternalistas y asistencialistas están presentes en muchos proyectos de desarrollo como manifestaciones inconscientes de una presunta superioridad cultural y tecnológica. Las urgencias de la precariedad y el deseo de obtener resultados inmediatos pueden llevarnos a forzar el proceso de toma de decisiones, dejando para los verdaderos actores el mísero papel de la mendicidad y la gratitud.

La verdadera cooperación debe ser solidaria y democrática, antes que generosa. Es decir, debe estar basada en el reconocimiento del derecho democrático fundamental de los pueblos a decidir su futuro y a manejar su presente. La ignorancia (respecto a la cultura letrada) y la falta de capacitación (en relación a la tecnología del saber técnico) no pueden ser coartadas para suplantar, en el proceso de toma de decisiones, a los sujetos sociales. En ese caso, estaremos practicando un “populismo desarrollista” que, si bien puede desmarcarse formalmente del modelo hegemónico externalizado y etnocéntrico, contribuirá en el fondo a acentuar las situaciones de enajenación cultural.

Si el desarrollo es una cuestión eminentemente política y una arena de confrontación de lógicas culturales, la producción del conocimiento antropológico sobre el desarrollo debe incluir, además de un marco conceptual adecuado y una etnografía relevante, un compromiso político del antropólogo. Compromiso que sin renunciar al necesario distanciamiento sobre el objeto de estudio, “debe sacar a la luz los marcos locales de producción de culturas y de identidades, de prácticas económicas y ecológicas que no cesan de emerger en comunidades de todo el mundo” (Escobar 1997:504). Desde una posición cercana

desarrollo, pero ahora con un fraseología *à la page*. Para una constatación rotunda de este tipo de estrategia mixtificadora véase el análisis que hace V. Bretón (2001) de PRODEPINE, un proyecto de desarrollo con “capital social” del Banco Mundial en Ecuador.

Sabelli propone que las prácticas de desarrollo deben convertirse en “prácticas de reconstitución” para que, una vez desterrada *nuestra* visión de *nuestro* desarrollo y su proyección más allá de *nuestra* civilización, “intent[emos] percibir las otras formas sociales sin prejuzgar el sentido que ellas dan a su propia existencia social e histórica” (1993:17). Por su parte, Juan Carlos Gimeno y Pilar Monreal señalan que “el acercamiento al desarrollo desde la perspectiva del análisis cultural que proporciona la antropología consiste en hacer preguntas acerca de los significados del desarrollo, sobre la producción del conocimiento y la ignorancia, acerca de quién decide y quién tiene el control sobre el uso de los recursos y si ese control es coercitivo o persuasivo” (1999:18).

La producción de conocimiento sobre el desarrollo debe tener en cuenta que todo conocimiento está siempre “situado” dentro de la geopolítica del pensamiento<sup>12</sup>, por lo tanto, “la capacidad de hacerse oír y de ser escuchados depende del lugar que ocupemos dentro de la geopolítica del pensamiento, unas sociedades se consideran sujetos de conocimiento mientras que otras quedan relegadas como meras sociedades que producen culturas para ser estudiadas, es decir, simples objetos de estudio” (Gimeno y Palenzuela 2005:47).

En definitiva, una antropología crítica y comprometida, que pretenda “no tanto el conocimiento por el conocimiento, sino el conocimiento para la acción o la intervención” (Sabelli 1973:77), debe incorporar las condiciones sociales de la producción de los datos y de su utilización en la toma de decisiones, contribuyendo con ello al proceso de descoloniza-

ción intelectual<sup>13</sup> desde la interculturalidad bien entendida. Es decir “tomar en serio que el conocimiento no es uno y universal para quien quiera ingresar a él, sino que está marcado, y está marcado por la diferencia colonial”<sup>14</sup>.

## Bibliografía

- Aglietta, Michel, 1991, *Regulación y crisis del capitalismo: la experiencia de los Estados Unidos*, Siglo XXI de España, Madrid.
- Arcand, B., 1988, “La fin du développement ou le développement malgré tout?. Débat”, en *Anthropologie et Sociétés*, No. 1, Vol. 12.
- Baud, M. y K. Koonigs, 1996, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Ed. Abya-Yala, Quito.
- Bonfil Batalla, G., 1982, “El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en VVAA, *América Latina: Etnocidio y etnodesarrollo*, FLACSO, San José de Costa Rica.
- Breton, V., 2001, “Capital social, etnicidad y desarrollo: Algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos”, en *Revista Yachaikuna*, No. 2, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito.
- Cardoso, F.H. y E. Faletto, 1969, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México.
- Couillard, M. A., 1993, “Genre, culture et développement”, en VVAA, *L'égalité devant soi*, CDRI, Ottawa.

12 “La ‘historia’ del conocimiento está marcada geohistóricamente y además tiene un valor y un lugar de ‘origen’. El conocimiento no es abstracto y des-localizado. Todo lo contrario. [...] La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, ‘acceder’ a la epistemología de la modernidad”. Walsh, Catherine, “Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. Disponible en

<http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm>. Tomado de Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, editores, 2002, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, UASB/Abya Yala, Quito.

13 “Considerar el pensamiento generado por el movimiento indígena como teóricamente válido y útil para comprender la situación histórica, social y política del país (Ecuador) y de la región permite volver de revés las geopolíticas de conocimiento a consecuencias descolonizantes” (Walsh 2002).

14 *Ibidem*.

- De Sousa Santos, B., 2000, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Ed. Desclée, Bilbao.
- Dumond, R., 1986, *Pour l'Afrique, j'accuse: le journal d'un agronome au Sahel en voie de destruction*, Ed. Plon, París.
- Escobar, A., 1997, "Antropología y Desarrollo", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 154.
- Esteva, G., 2000, "Desarrollo", en A. Viola, compilación, *Antropología del Desarrollo. Teorías y Estudios Etnográficos en América Latina*, Paidós, Barcelona.
- Gimeno, J. C. y P. Monreal, 1999, *La controversia del desarrollo. Crítica desde la antropología*, Ed. Los Libros de la Catarata y IUDC/UCM, Madrid.
- Gimeno, J.C. y P. Palenzuela, 2005, "La globalización: un desafío para la antropología", en Gimeno y Palenzuela, coordinadores, *Culturas y desarrollo en le marco de la globalización capitalista*, Ed. ASANA y FAAEE, Sevilla.
- Godelier, M., 1990, *Lo material y lo ideal*, Ed. Taurus, Madrid.
- Heller, A., 1986, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona.
- Koonigs, K. y P. Silva, editores, 1999, *Construcciones étnicas y dinámica socio-cultural en América Latina*, Abya Yala, Quito.
- Lacoste, Y., 1959, *Les pays sous-développés*, P.U.F, París.
- Merton, R., 1977, *Sociología de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mignolo, W., 2001, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ed. El Signo, Buenos Aires.
- Montoya, R., 1986, "El factor étnico y el Desarrollo Andino", VVAA, *Estrategias para el desarrollo de la Sierra*, Univ. Nacional Agraria/Centro de Estudios Rurales Andinos, Cuzco.
- Olivier de Sardan, J. P., 1997, *Anthropologie et développement*, APAD-Karthala, Marsella.
- Palenzuela, P., 1999, "Etnicidad y modelos de auto-organización económica en el occidente de Guatemala", en K. Koonings y P. Silva, editores, *Construcciones étnicas y dinámica socio-cultural en América Latina*, Ediciones ABYA-YALA, Quito, pp. 53-76.
- Palerm, A., 1993, "Antropología aplicada y desarrollo de la comunidad", en A. Palerm, editor, *Planificación regional y reforma agraria*, Ed. Universidad Iberoamericana, México.
- Parsons, T., 1966, *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid.
- Quijano, A., 2001, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en E. Lander, editor, *La colonialidad del poder: eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Perspectivas Latinoamericanas, UNESCO, Caracas.
- Rist, G., 1996, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.
- Rogers, E. L. y M. Sevenning, 1973, *La modernización de los campesinos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rostow, D. W., 1960, *Las etapas del crecimiento económico*, F.C.E, México.
- Sabelli, F., 1993, *Recherche anthropologique et développement*, Maison des Sciences de l'Homme, París.
- Thompson, L., 1976, "An Appropriate Role for Postcolonial Applied Anthropologists", en *Human Organisations*, Vol. 35.
- Viola, A., 2000, "Introducción", en A. Viola, compilador, *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Paidós, Barcelona.
- Walsh, C., 2001, "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano", en *Boletín ICCI Rimay. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, No. 25, Año 3, Quito.