

**TESIS DOCTORAL**

**AÑO 2015**

**LA “COMEDIA” DEL DESARROLLO INTERNACIONAL  
EN LA ISLA DE CAMIGUIN (FILIPINAS):  
HISTORIAS ETNOGRÁFICAS SOBRE IMPACTO Y  
SOSTENIBILIDAD**

**ANDRÉS NARROS LLUCH**

**DEA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL**

**-FACULTAD DE FILOSOFIA-**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA (UNED)**

**DIRECTORA: BEATRIZ PÉREZ GALÁN**

**CO-DIRECTORA: FENELLA CANNELL**

## **Dedicatoria**

*A mis padres, por todo ese aliento que me dieron  
en mis siempre cortas visitas a España.....  
allí, en la cocina de mi madre,  
durante esas comidas con sabores a hogar, seguidas de sobremesas eternas.  
Un amor expresado en escucha y aliento,  
que ha sido una motivación única  
a largo de esta aventura que ahora les dedico,  
con el mismo amor que me dieron, esta vez de regreso...  
A Beatriz y a Octavio.*

## **Agradecimientos**

*A todas esas personas que han formado parte de este apasionante viaje. Mis compañeros del School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres, a David Landau, James Martin, Nyna Raget, gracias por hacer más bello este largo trayecto. A Honorio Velasco, Fenella Cannell, Rafael Vicente, David Lewis, David Marsen, David Mosse y John Sidel, a unos por inspirarme a otros, por alentarme. A mi directora, Beatriz Pérez Galán, no solo por dirigir sino también por apoyar y confiar en mi trabajo. A Valentín Martínez, por facilitarlo. A mis amigos de San Pedro...a Josefina, Zoila, Crispina, Aquino, gracias por hacer mi aprendizaje más humano. A aquellos niños de la aldea que después el tiempo convirtió en mis amigos más fieles, a Jessica, Wincelet, Florame, Reymart.... A mis viejos amigos de la cooperación, a aquellos que sabiendo de las profundas limitaciones de dicha industria continúan trabajando al son de sus ideales. Tomás López de Búfala, gracias. Y a una persona muy especial que desde detrás y en silencio, con una sonrisa limpia, infinita, me empujó sin descanso hasta el final del trayecto....A Marika Lacchin.*

# Índice de Contenidos

<b>Introducción</b> .....	10
Objetivos y preguntas de la investigación.....	14
Ámbito empírico.....	14
Itinerario de la tesis.....	27
<b>1) Metodología y técnicas de investigación</b> .....	31
1.1. El proceso de construcción del objeto.....	31
1.2. El trabajo de campo etnográfico.....	37
1.2.1. La entrada en el campo.....	37
1.2.2. Negociación de papeles y roles desempeñados.....	38
1.2.3. Informantes clave.....	44
1.3. Las técnicas de investigación.....	45
1.3.1 Revisión documental del programa SAIL.....	45
1.3.2 Entrevistas en profundidad.....	46
1.3.3 Grupos de discusión.....	46
1.3.4 Fórum-Teatro.....	47
<b>2) Marco Teórico: El desarrollo</b> .....	49
2.1 La antropología y el desarrollo: un encuentro agridulce.....	49
2.2 El discurso del desarrollo.....	50
2.3 Conocimiento local y conocimiento científico.....	57
2.4 Gestión, Planificación y participación.....	64
2.5 El actor y la estructura: .....	70
2.6. Haciendo etnografía del desarrollo.....	76

<b>3) Las formas de poder y sus escenificaciones en la Historia.....</b>	<b>79</b>
3.1 Cartografías del poder en el sudeste asiático: el poder tradicional.....	79
3.2 Cartografías del poder en Filipinas: lenguaje, cognición y representación...	89
3.2.1    Notas metodológicas.....	89
3.2.2    Un barangay en el siglo XVI.....	91
3.2.3    La imposición colonial: amor, lenguaje y negociación.....	97
3.2.4    La komedya como metáfora: celebrando el encuentro colonial....	103
3.3 Cartografías del poder en la isla de Camiguin: escenificaciones locales del poder.....	111
3.3.1. Notas metodológicas .....	111
3.3.2. Historias de la isla.....	112
3.3.2. Celebrando encuentros contemporáneos.....	120
<b>4) El encuentro con SAIL. Negociando y domesticando al desarrollo</b>	<b>128</b>
4.1 Familias, patrones y clientes.....	129
4.2 Votos, pobreza y desigualdad.....	134
4.3 El programa SAIL.....	141
4.3.1 Origen del programa.....	141
4.3.2 Tensiones políticas durante las primeras fases de SAIL.....	144
4.3.3 Las micro-tecnologías del poder en SAIL.....	149
4.4. Arqueología de SAIL: Una aproximación etnográfica.....	153
4.4.1 El proyecto de agua.....	155
4.4.2 El proyecto de ecoturismo.....	164
4.4.3. Domesticando a SAIL: las percepciones locales sobre la “komedya” del Desarrollo.....	174
4.4.3.1 Domesticando el lenguaje del desarrollo.....	175

<i>5) Un alto en el camino</i> .....	185
<i>Bibliografía</i> .....	201
<i>Anexos</i> .....	227
I. Lista de entrevistas, discusiones de grupo y fórum-teatro.....	22
II. Biografía de Placido Reyes por Vicente Elio.....	233
III. Carta de Vicente Elio al Consejo Municipal de Mambajao.....	238

## Índice de figuras

1. Celebración de una komedya en 1899, Rizal, Filipinas. (1999).....	10
2. Mapa del Sudeste Asiático .....	16
3. Mapa de Filipinas. ....	16
4. Isla de Mindanao. ....	17
5. Isla de Camiguin. ....	17
6. Vista del volcán Hibok-Hibok desde San Pedro. ....	19
7. Escenas de la vida cotidiana en el barangay de San Pedro. ....	20
8. Escenas de la vida cotidiana en el barangay de San Pedro. ....	20
9. Un “sari-sari” de San Pedro.....	21
10. Carpintero de San Pedro trabajando bambú.....	39
11. Trabajo con los niños de San Pedro durante el campamento de verano.....	39
12. Cemadar Rodríguez y el investigador en la casa-hostal de San Pedro. ....	41
13. Habitantes de las montañas de Camiguin (Sagay) descendientes de los Manobos y hablantes de la lengua Kinamiguin. ....	113
14. Curandero tradicional de Sagay. ....	114
15. Ruinas de la Iglesia de Catarman. ....	115
16. Karaoke de Camiguin. ....	122
17. Informantes de San Pedro con el investigador en un Karaoke .....	123
18. Espectadores del concurso de talento en San Pedro (2012). ....	124
19. Bailarines de hip hop en la plaza de San Pedro. ....	125
20. Artista ganadora del concurso de talento en San Pedro. ....	126
21. Casa colonial de los Apar en San Pedro. ....	135

22. Cocinando “ <i>lechón baboy</i> ” en casa del Capitan, San Pedro.....	139
23. Mujeres del barangay cocinando para festejar el día del patrón en casa de la Capitana.....	140
24 y 25. Capacitaciones de la ONG filipina. ....	152
26. Vieja placa con el logo de la AECID. ....	154
27. Tanque de agua de SAIL en San Pedro .....	154
28. Uno de los hogar de San Pedro sin acceso a agua. ....	159
29 y 30. Danzas de las celebraciones del Festival de Lanzones, Camiguin.....	165
31. Tienda de artesanía local en San Pedro, Proyecto de ecoturismo. ....	168
32. Productos de artesanía local de San Pedro.....	168
33 y 34. Carretera nueva que cruza la isla de Camiguin.....	173
35 y 36. Visita de la Reina de España a Camiguin para conocer el programa SAIL.....	175



## Lista de Acrónimos

AECID: Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo.

CIWASCO: Camiguin Integrated Water Service Cooperative (Cooperativa de Servicio de Agua Integrado de Camiguin).

NEDA: National Economic and Development Authority (Autoridad Nacional de Economía y Desarrollo).

NSOP: National Statistic Office of the Philippines (Unidad Nacional de Estadística en Filipinas)

ONG: Organización No Gubernamental.

PMU: Program Management Unit (Unidad de Gestión del Programa).

SAIL: Spanish Assistance Integrated Livelihood Program (Programa español de Asistencia al desarrollo).

## Introducción

¿Es el desarrollo internacional una comedia? ¿En qué sentido? ¿Es el título de este trabajo una broma pesada? No, no es una broma. Es sencillamente la mejor forma que he encontrado para definir lo que sucede cuando un proyecto de desarrollo internacional aparece en “escena” en una aldea filipina. El desarrollo internacional opera como una comedia, pero no la clase de comedia que viene a nuestra cabeza en primera instancia, sino como la comedia filipina, aquella vieja “*komedya*” traída por la colonia española a las aldeas rurales del archipiélago desde el 1598.

La *komedya*, el drama de teatro más popular en Filipinas durante cuatro siglos, ofrecía al poder colonial el escenario para ser interpretado. Originariamente española, de la mano de Lope de Vega en el siglo XVI, la *komedya* articulaba en versos romances la vida y amores de los reyes, reinas, príncipes y princesas de los reinos medievales europeos así como sus luchas contra sus enemigos los Moros. Conocida como “Moro Moro” en tagalo y “Linambay” en bisaya, la *komedya* era una representación de los valores feudales en la lengua vernácula pero plagada de palabras en castellano tales como “honra”, “batalla”, “potencia”, “causa”, “criado” o “ejercito”. La *komedya* venía a anunciar la llegada de un nuevo orden. La gente, la audiencia, observaba primero perplejo la representación. Más tarde se familiarizaba con ella. Después la domesticó otorgándole un nuevo contenido semántico y social.

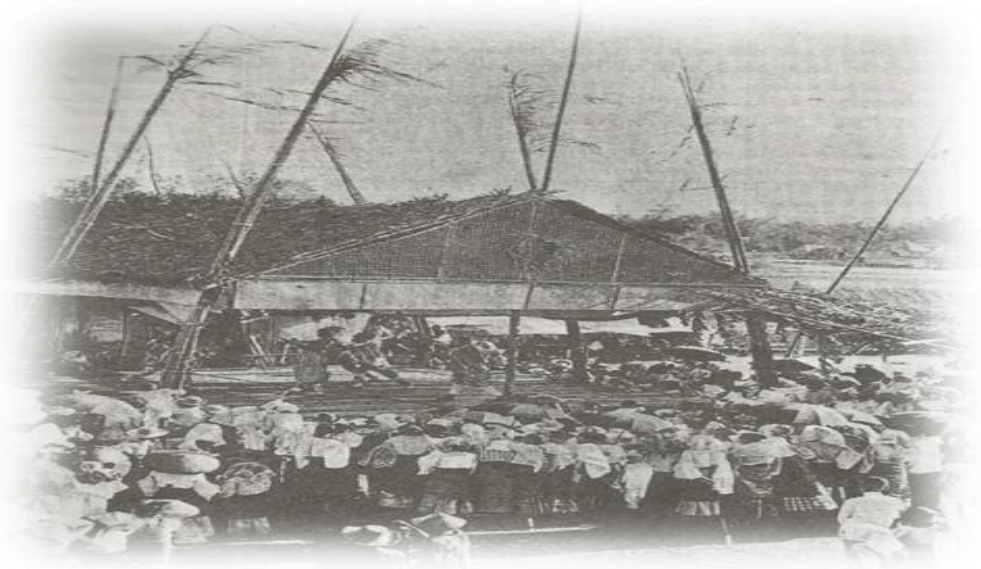


Figura 1. Celebración de una *komedya* en 1899 en la provincia de Rizal, Filipinas.  
Fuente: Tiongson, 1999

En las Filipinas del siglo XXI los proyectos de desarrollo internacional, en general, se adentran en las “pobres” aldeas rurales a través de sus talleres, consultas o capacitaciones. Estos tienen lugar en la iglesia, en el centro comunitario o en el campo de baloncesto (la plaza). Allí, en el escenario aparecen los expatriados expertos que trabajan para las agencias o los técnicos locales que en bisaya (lengua local) pero con un sinfín de términos en inglés representan el nuevo orden diseñado para la aldea. Brillantes logos y carteles con llamativos títulos decoran el escenario. Como pasó con la vieja Komedyá, la gente primero observó, luego se familiarizó con los mensajes para apropiárselos y otorgarles un nuevo contenido cultural. ¿Qué mensajes domesticaron? ¿Cómo? ¿Quién los domesticó? ¿En nombre de qué? ¿Cuál fue el resultado? Estas preguntas representan el marco de trabajo de esta tesis doctoral.

En la isla de Camiguin, en el sur de Filipinas, tuvo lugar el programa “Spanish Assistance Integrated Livelihood” (SAIL) de la Agencia Española de Cooperación Internacional y de Desarrollo (AECID). El programa, durante sus catorce años de ejecución (1990-2004), fue trasladado a los barangays (aldeas rurales) de la isla a través de consultas, capacitaciones y talleres comunitarios. Una aldea de la isla resultó especialmente “beneficiada”. Su nombre es San Pedro. Allí se realizaron proyectos de agua, de ecoturismo, de microcréditos, de desarrollo integral y allí fue donde se realizó esta etnografía. En San Pedro donde recogimos las historias de la gente sobre el impacto y la sostenibilidad de SAIL siete años después de su finalización. Por impacto entendemos en este trabajo aquellos efectos o dinámicas sociales fortalecidas o afectadas por la ejecución de SAIL en el barangay de San Pedro. En el fondo todas estas dinámicas, de una u otra forma, suceden en el marco de lo que hemos llamado en este trabajo “procesos de domesticación”. Por sostenibilidad me refiero a la forma en la que estos efectos han permanecido en el tiempo.

Ciertamente la etnografía en la que se fundamenta esta tesis tiene un cierto tono arqueológico ya que se ha pretendido hallar en las diferentes capas del sustrato social de San Pedro el rastro de SAIL, como hemos señalado, siete años después de su finalización. Como instrumento arqueológico utilizamos la lengua local: el bisaya. Un archivo donde, por un lado, las negociaciones y domesticaciones semánticas y sociales quedan grabadas; un archivo, por otro, que nos permite conocer las bases socio-cognitivas de la gente de la aldea. Una oportunidad entonces para comprender mejor lo sucedido en el encuentro entre SAIL y San Pedro.

Detrás de los modelos de trabajo de SAIL, como en cualquier proyecto de desarrollo, existe la creencia de que a través de la planificación en su forma más racional y científica, el cambio social puede ser dirigido, controlado e inducido. Este cambio además debe evidenciarse en resultados cuantificables. Para tal fin, se aplicaron una serie de técnicas para medir y objetivizar el impacto de SAIL a través de indicadores descontextualizados y, como veremos, vacíos de significado más allá del modelo de racionalidad científica del desarrollo. Los “expertos” españoles que trabajaron en SAIL no fueron formados para facilitar un encuentro cultural sino para imponer una de sus versiones.

*“El desarrollo ha sido –y continua siendo mayormente- un enfoque de arriba abajo, etnocéntrico y tecnocrático, el cual trata a la gente y a la cultura como un concepto abstracto, repleto de datos estadísticos que suben y bajan en las gráficas del progreso. El desarrollo no fue concebido como proceso cultural (la cultura ha sido siempre una variable residual que debiera desaparecer con el avance de la modernización), si no como un sistema de intervenciones técnicas universales que pretenden ofrecer algunas necesidades de una población dada. No es una sorpresa que ese desarrollo se haya convertido en una fuerza destructiva de las culturas del “tercer mundo”, irónicamente en nombre del interés de la gente” (Escobar 1995:44) (traducción propia).*

En el escenario donde sucedió el encuentro de SAIL y la gente de San Pedro el papel y las estrategias de los actores fueron fundamentales. En este trabajo tratamos de evitar interpretaciones que enfatizan lo universal negando lo contextual, para centrar la atención sobre las contingencias de las prácticas de los actores sociales y de la pluralidad de perspectivas (Lewis y Mosse, 2006:5). Rastreando las percepciones, intereses y posiciones de los actores hemos construido una narrativa que va más allá de interpretaciones monolíticas, poniendo el acento en los actores que presidieron este encuentro. Ésta es la base del enfoque que ha dirigido esta investigación. El objeto es rescatar las “transcripciones ocultas” (del inglés, “*hidden transcripts*”) (Scott, 1990), es decir, las percepciones masivamente silenciadas por la “industria del desarrollo”<sup>1</sup>, en este caso representadas por SAIL.

---

<sup>1</sup> Por industria del desarrollo me refiero en esta investigación al entramado de instituciones y estructuras financieras que conforman la ayuda al desarrollo.

Para tal fin nos adentraremos en la cultura de los actores, en su tradición, en su historia y en sus formas de conocer, en las formas de poder (de los reinos índicos y de las tribus de montaña) en sus líderes (los “*datus*”<sup>2</sup> y en los “*mandalas*”<sup>3</sup>), en las formas en las que se escenificaba su carisma, la rotación y la movilidad social, en la ausencia de sistema dinástico, en las redes de patrón y cliente, en la bilateralidad de las relaciones de parentesco. Para ello nos ayudamos de los trabajos de Anderson<sup>4</sup> (1985,1990), Geertz (1990), Wolters (1999), Errington (1990), Scott (1976, 1990), Fox (1980), entre otros. Veremos cómo es la gramática social en una aldea en Filipinas, gramática que se teje a través de los valores tradicionales de identidad compartida, deuda y vergüenza (“*kapwa*” “*utang na loob*”y “*hiya*”) y de cómo éstos se relacionan con las fuentes simbólicas del poder. Como subrayan Iletto (1979), Rafael (1988, 2000 y 2005), Cannell (1999) y Ness (1992), estos elementos moldean las relaciones sociales entre el hombre y la mujer, entre el paciente, el mediador y los espíritus, entre el colono y el nativo, entre la komedya y su audiencia, entre el patrón y el cliente. Estos elementos, como veremos en próximos capítulos, también presidirán el encuentro entre el proyecto de desarrollo y sus “beneficiarios”.

Este marco contextual histórico, sociológico y cognitivo nos servirá para interpretar, en clave local, las respuestas de la gente de San Pedro al programa SAIL. Solo así se puede entender su significado. Esta afirmación implica que las complejas fórmulas de la industria del desarrollo para conocer las respuestas de sus “beneficiarios” (indicadores cuantitativos, matrices de gestión, etc...) no expresan las percepciones que éstos tienen del proyecto ni los cambios que el proyecto ha supuesto en sus vidas. En el fondo esas fórmulas no son más que abstracciones descontextualizadas, una especie de “racionalidades sin fronteras” (Mosse, 2005) que tienen como misión, deliberada, ocultar el contexto local.

SAIL fue una experiencia piloto de la cual la AECID quería aprender a trabajar en Filipinas primero y después en el sudeste asiático replicando las lecciones

---

<sup>2</sup> “Datus” término que hace referencia a los líderes políticos de las aldeas en tiempos pre-coloniales.

<sup>3</sup> “Mandala”, término que significa “círculo” en sánscrito, se refiere al modelo político presente en el sudeste asiático. El concepto mandala reta a los conceptos de unidad territorial y política presentes en Occidente ya que estos no tenían territorio, sino que se trataba más bien de un grupo de gentes que seguían a un líder en concreto. De hecho, como señala O. Wolters (1999), en un mismo territorio podían habitar varios mandalas, ya que había gentes que seguían a un líder u a otro.

<sup>4</sup> A interpretación de las relaciones de poder y negociación en el sudeste asiático de la “escuela” liderada por Benedict Anderson (1985, 1990) es desarrollada en Filipinas por Reinaldo C. Iletto (1979), Vicente Rafael (1988, 2000, 2005) y John Sidel (1999).

aprendidas en Camiguin. De hecho, SAIL representa, aún hoy en día, el esfuerzo más significativo hecho por AECID en el archipiélago tanto en tiempo como en presupuesto. Sin embargo, el programa no fue nunca propiamente evaluado<sup>5</sup>. Es decir, lo que sucedió con SAIL en Camiguin continúa siendo desconocido. Las respuestas de sus beneficiarios no han sido documentadas en la lengua del desarrollo. Como defienden Lewis y Mosse (2006) esto representa una notable incongruencia (tan característica de la industria del desarrollo por otro lado). Hablamos de la creciente brecha existente entre el discurso y la práctica. Para revertir esta tendencia hemos de evidenciar la práctica documentando las voces que han sido silenciadas. Hemos, en definitiva, de estar etnográficamente “allí”.

### **Objetivos y preguntas de la investigación**

Esta investigación intentará entender la correlación entre las complejidades sociales y culturales de un barangay y el impacto que el programa SAIL tuvo en el mismo. Por complejidades culturales me estoy refiriendo concretamente a las formas tradicionales de poder local, al sistema de parentesco y al conocimiento local principalmente. Concretamente el estudio intentará contestar a estas tres preguntas:

- ¿Cómo la gente de una aldea rural filipina negocia y se apropia culturalmente (“domestica”) los mensajes de un proyecto de desarrollo una vez que éste ha finalizado?
- ¿Qué papel juegan las dinámicas de poder local en esos procesos de negociación y domesticación del desarrollo?
- ¿Cómo se relacionan estos procesos con la lengua local y sus bases cognitivas?

### **Ámbito empírico**

En la definición del ámbito empírico de la investigación nos encontramos con una primera e inevitable pregunta ¿Cuáles son las fronteras de nuestro objeto de estudio? Por la naturaleza misma de los proyectos de desarrollo y por la diversidad de actores participantes en los mismos, estamos ante un campo con fronteras muy difusas. Un campo dinámico que va más allá de mitos y creencias en desuso. Como dice Angel

---

<sup>5</sup> Solo las dos primeras fases de SAIL fueron evaluadas. La tercera fase del programa nunca lo fue.

Diaz de Rada (2008:1) en la antropología existe “*la creencia de que para estudiar un espacio de relaciones interétnicas es preciso identificar los grupos étnicos que, como grupos empíricos más o menos estructurados de personas, actúan en ese espacio*”.

Siguiendo a Thomas H. Eriksen (1991), en este trabajo pretendemos sustituir substancia por forma, lo estático por lo dinámico, propiedad por relación, y estructura por proceso. Todo ello para evitar la reificación, el materializar o hacer cuerpo un concepto abstracto, dinámico y multiforme. Se trata de aceptar, como defiende Cohen (1978), que la cultura es algo parecido a la naturaleza del mercurio, un fluido que evade el análisis. Al detener su dinamismo interno (para beneficio de nuestros propósitos analítico), lo transformamos. Desde esa perspectiva, entendemos que el campo de estudio de esta investigación es todo aquello que sucede, que “fluye”, en la intersección entre la aldea, la isla y el programa SAIL.

Este estudio etnográfico abarca por lo tanto dos ejes, uno institucional y otro geográfico. El primero se refiere al Programa SAIL, que no solo tuvo lugar en una aldea o isla, sino también en otros tantos lugares donde diferentes actores, de diferentes instituciones, provenientes de diferentes universos culturales, participaron en el mismo. De todos los proyectos que se ejecutaron dentro del programa SAIL, esta investigación se centrará en dos de ellos. El proyecto de agua ejecutado con el gobierno local de Camiguin y el proyecto de ecoturismo ejecutado por un consorcio entre una ONG española y otra filipina. Esto nos permitirá observar y comparar como funcionaron ambos modelos de trabajo en el barangay de San Pedro. El segundo eje se refiere a isla de Camiguin y al propio barangay de San Pedro, del que nos ocupamos a continuación.

### ***La isla de Camiguin y San Pedro***

La isla está situada a unos pocos kilómetros al norte de Mindanao, la gran isla a la que pertenece administrativamente, ambas ubicadas al sur del archipiélago filipino. Bañada por el mar de Bohol también llamado mar de Mindanao, uno de los mares interiores en el país, Camiguin es una isla peculiar. A diferencia de las islas vecinas, nuestra isla se muestra como un pequeño islote de volcanes, montañas y jungla, característica sobresaliente cuando uno la sobrevuela o cuando camina por sus volcanes (ver figuras 2,3, 4 y 5) .

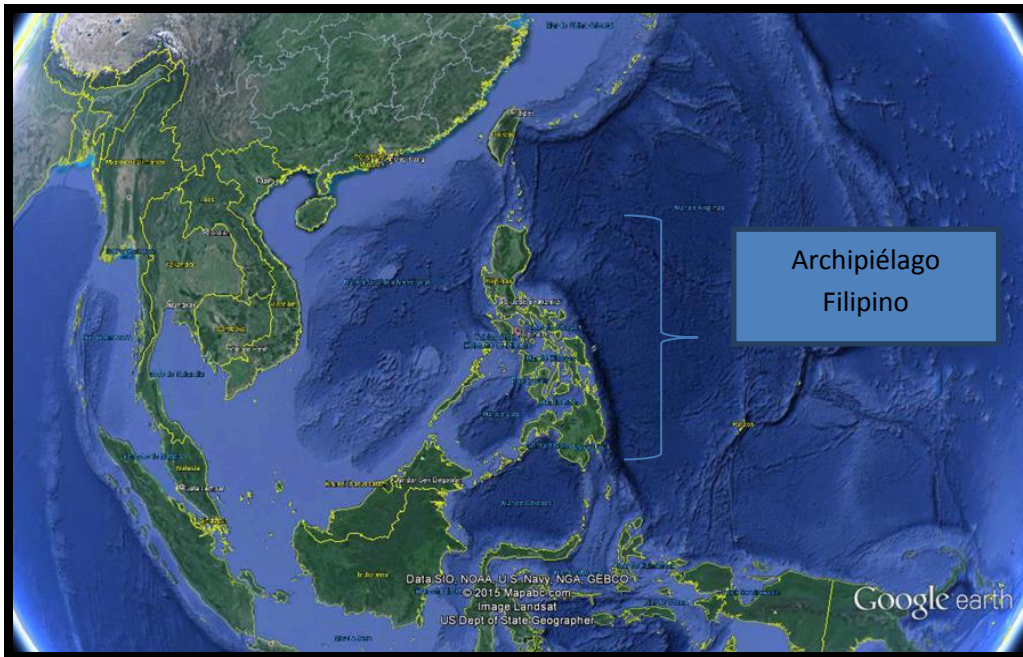


Figura 2: Mapa del Sudeste Asiático. Fuente: Google Earth.

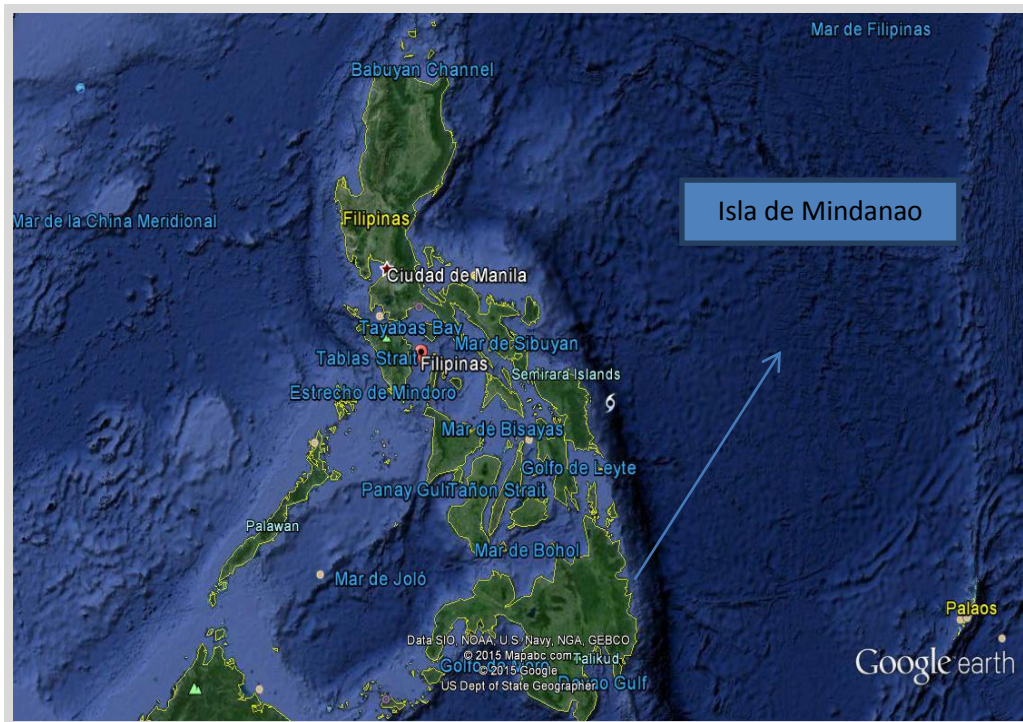


Figura 3: Mapa de Filipinas. Fuente: Google Earth.



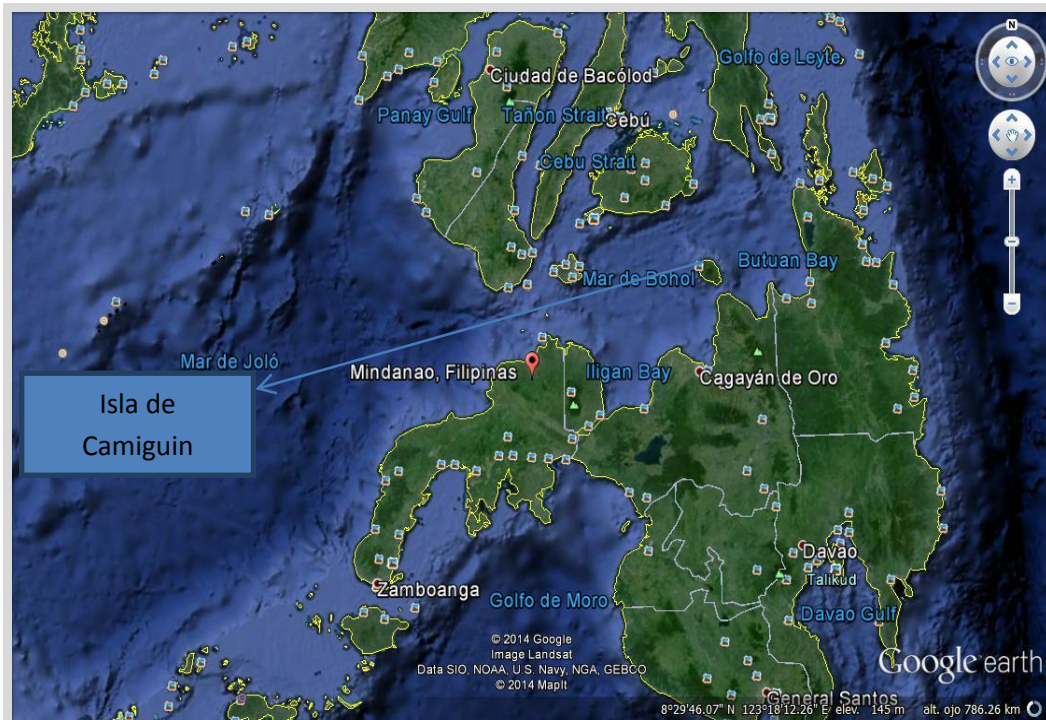


Figura 4: Isla de Mindanao. Fuente: Google Earth.



Figura 5: Isla de Camiguin. Fuente: Google Earth.

Camiguin está formada por cuatro grupos mayores de volcanes, tiene una amplia línea de costa llena de corales con abundante fauna submarina y una tierra volcánica muy fértil que la hace idónea como lugar para habitar. Alberga bosques exuberantes de

bambú, acacias, caoba, mangos, narras, palmeras y toda clase de helechos. Junglas densas por las que a veces es imposible caminar. Zoólogos y biólogos vienen a la isla a estudiar diferentes formas autóctonas tanto en su flora como en su fauna. En la actualidad este lugar es sin duda uno de los destinos ecoturísticos más importantes del país y la principal actividad generadora de ingresos.

Según el último censo del 2010 de la Oficina Nacional de Estadística (National Statistic Office of the Philippines, 2010), en Camiguin habitan 83,807 personas lo que la convierte en la segunda provincia más pequeña de todo el país. La isla se divide en cinco municipios: Mambajao, Catarman, Mahinog Sagay, Guinsiliban (por orden de población) y 58 barangays (distribuidos en los municipios). Mambajao es la capital de la provincia, su corazón comercial, social y político. Es en este municipio donde se encuentran todas las estructuras políticas de la provincia y los departamentos nacionales que tienen presencia en la isla.

En motocicleta, el medio de transporte local junto con el triciclo y el “*jeepney*”, se tarda aproximadamente una hora y media en recorrer la isla a través de su carretera principal, que bordea Camiguin a lo largo de su costa. Hasta el día de hoy no hay carreteras que crucen la isla. Sin embargo, en unos pocos meses terminarán de construir la primera carretera que entre las montañas unirá el municipio de Catarman con Mambajao, la capital de la provincia.

La selección del barangay donde realizar el estudio fue un proceso largo y complejo. El programa SAIL se ejecutó en los veinte barangays más pobres de la isla. De todos ellos era preciso seleccionar uno que reuniera las características más significativas para la investigación, en términos culturales, políticos e históricos). Una aldea donde primero se dieran, de forma conjunta (hibrida), las características propias de una aldea de montaña y una de costa<sup>6</sup>. En segundo lugar, donde el estilo de liderazgo ejercido por el capitán (autoridad de la aldea) fuera representativo de las formas tradicionales y contemporáneas de poder retratadas por Anderson (1990), McCoy

---

<sup>6</sup> Tradicionalmente en Filipinas las poblaciones de montaña son aquellas que han permanecido más aisladas, donde los grupos llamados “indígenas” construyeron su identidad, donde la agricultura era un sistema primordialmente de tala y quema, donde lenguas y dialectos permanecieron a través del tiempo y donde la construcción del estado fue más difícil. Por su lado, las tierras de la costa y de los valles, representaron la cultura del uso extensivo del arroz, donde la formación de reinos y estados se asentó y donde las religiones monoteístas se establecieron (Steingberg, 1987). Esta interpretación de polarización cultural, posiblemente demasiado simplista, ha sido cuestionada por autores como Arnold Molina Azurín (1995), quien señala la existencia de nexos que entre ambas entidades.

(1994) o Sidel (1999). Esto es, un barangay donde su líder ejerciera un tipo de liderazgo carismático fuertemente articulado a través de las redes entre patrón y cliente. En tercer lugar, debía ser un lugar donde el programa SAIL, a través de sus diferentes proyectos, hubiera tenido una presencia significativa. San Pedro, un barangay del Municipio de Catarman, reunía todas esas características.

En San Pedro viven 1.484 personas que habitan en alrededor de 355 casas (NSOP, 2010). La aldea está localizada en las faldas del volcán Hibok-Hibok, el más joven y activo de la isla (ver figura 6).



Figura 6: Vista del volcán Hibok-Hibok desde San Pedro. Fuente: elaboración propia.

El barangay se compone de diferentes barrios o “*puroks*” separados entre sí por bosques de diferentes especies que cubren grandes distancias. En la plaza que ocupa el centro de la aldea es donde se encuentran las construcciones más representativas para la vida social cotidiana: la escuela y el campo de baloncesto con su escenario de múltiples usos (plataforma de cemento construida en uno de los lados de la cancha de baloncesto). Alrededor de la plaza se ubican las casas de la “*principalia*”, entre otros la de la familia Bautista, la de los Rodríguez y, por supuesto, la Iglesia de San Pedro. Varios “*sarisaris*” (tiendecitas de refrescos, snacks y comida) proveen de productos de primera necesidad la aldea (ver figuras 7,8 y 9).



Figura 7: Escenas de la vida cotidiana en el barangay de San Pedro. Fuente: elaboración propia.



Figura 8: Escenas de la vida cotidiana en el barangay de San Pedro. Fuente: elaboración propia.



Figura 9: Un “sari-sari” de San Pedro. Fuente: elaboración propia.

Más abajo de la plaza, calle abajo hacia el mar, está la casa de la capitana y alrededor de ella habitan también algunos de los centros más emblemáticos de la aldea. El nuevo campo de baloncesto cubierto “multiusos” también, como casi todo en Camiguin y en San Pedro, y el centro de día, para niños y para niñas, que están enfrente uno del otro. Siguiendo la misma calle pero en dirección opuesta, hacia arriba, hacia el volcán, se encuentran el pequeñísimo “*barangay Hall*” y el centro de salud. Entre la zona baja y alta de la aldea, esto es entre la plaza y el *barangay Hall*, se encuentran al menos cuatro *karaokes*, a modo de pequeños habitáculos de bambú que pasan desapercibidos fácilmente durante el día pero que reviven cada noche.

En San Pedro la pobreza es ante todo un concepto con una fuerte carga social y emocional, más allá de su obvio aspecto material. Para definirla la gente utiliza términos tales como “*kalisud*” (dificultad, adversidad), “*pag-antus*” (sufrimiento) o “*kapobrehon*” (pobre). Todos ellos tienen un doble sentido; mientras se refieren a una situación de extrema marginalidad en la que no hay dinero si quiera para comprar arroz (“*walay bugas*”), también constituyen una llamada a la compasión de los demás, un gesto de auxilio del cual se espera una respuesta solidaria por parte de los restantes miembros del *barangay*.

En esos términos lo expresaba un humilde agricultor de San Pedro: “*La pobreza que experimentamos aquí es solamente causada por nosotros mismos, si trabajáramos de otro forma no caeríamos en ella. Yo siento tristeza porque no todos somos iguales en la aldea*” (SP-A6-07.12).

La propiedad de las tierras por parte de las grandes familias de la isla, como veremos en el capítulo IV (epígrafe 4.1), es el marco donde se desarrolla la baja actividad productiva de los habitantes de San Pedro<sup>7</sup>. Los pequeños propietarios de tierras de la aldea no pueden competir con la productividad de las grandes haciendas de la isla de Camiguin y Mindanao.

La mayoría de los vecinos poseen una pequeña tierra donde viven y cultivan verduras, camote, maíz, cacao, caña de azúcar. Además, muchos tienen gallinas y sólo unos pocos, aquellos con más fortuna, cerdos que son sacrificados en la semana que se celebran las fiestas del patrón del barangay. Se trata básicamente de una economía de subsistencia ya que la mayoría de los recursos se destina al consumo propio o, en caso de vender, se trata de cantidades mínimas que aportan unos pocos pesos que sirven para comprar principalmente arroz y pescado barato.

La actividad productiva que más beneficio reportó tradicionalmente a Camiguin es el cultivo de abacá, conocida en Filipinas por su calidad. Sin embargo, ésta ha sido sustituida con los años por el cultivo de coco, eje productivo alrededor del cual la economía de la isla gira hoy en día. Las familias que “sufren” menos en San Pedro poseen tierras dedicadas exclusivamente al cultivo de coco, unas hectáreas, de tres a cuatro de media (Dolan, 1991), llenas de palmeras que en tiempos de cosechas necesitan de la contratación de trabajadores temporales para su recolección. Para la distribución de los beneficios de la cosecha de cocos utilizan un sistema proveniente de las haciendas la llamada “*nilima*”: de cada cinco cocos recogidos (lima), tres piezas son para el propietario, dos para el jornalero. Otras familias alquilan pequeñas tierras a sus propietarios para trabajarlas, recoger las cosechas y obtener las ganancias. Normalmente estos “inquilinos” también contratan jornaleros para la recolección.

---

<sup>7</sup> El fracaso de los numerosos intentos de reforma agraria y propiedad de la tierra explica la existencia actual del sistema de haciendas (Dolan, 1991).

Hoy día, el kilo de coco se vende a siete pesos (apenas 20 céntimos de euro)<sup>8</sup> en el mercado de intermediarios que lleva el coco a Cagayan de Oro, donde están las industrias de producción de aceite. Es importante tener en cuenta que el kilo de coco se vendía en este mismo mercado en los años 90 alrededor de 18 a 20 pesos el kilo. Esto hace que sea más beneficioso para el propietario de la pequeña tierra cortar el árbol y vender la madera (lo cual, por otro lado, no está permitido) que vender la cosecha de coco. Mientras tanto, el precio de kilo de arroz, alimento esencial en Camiguin, no para de incrementarse. Así que mientras que el cultivo que genera ingresos reduce constantemente su rentabilidad, el precio del alimento básico de consumo, el arroz, incrementa su precio. La dependencia de la industria del coco es una de las causas que explican la situación de pobreza en una aldea como San Pedro.

Alfredo Bautista, miembro de una de esas familias que menos “sufren” en el barangay, es un delgado anciano de carácter serio y amable al mismo tiempo. Posee una finca de palmeras de coco de 3 hectáreas. Para recoger la cosecha de coco, tres veces al año, contrata a cuatro o cinco jornaleros. Cada mañana temprano durante los meses de cosecha los jornaleros se desplazan hasta la tierra en pequeñas cuadrillas montadas a caballo. Alfredo tiene justo en frente de su casa un “*ganggang*”, un horno donde se quema la pulpa del coco para hacer copra, la materia prima de la que se obtiene más tarde el aceite de coco. Allí es precisamente donde los jornaleros regresan cuando cae la tarde una vez terminada la recolección. Por cada cosecha Alfredo obtiene alrededor de diez mil pesos, unos treinta mil pesos al año, y un promedio de casi tres mil pesos (60 euros) al mes para mantener a un hogar de cinco miembros.

La situación del jornalero, es aún más difícil. En una misma cosecha su ganancia es de poco más de mil pesos (unos 20 euros). Este ingreso no es suficiente siquiera para garantizar el consumo mínimo de calorías necesarias en el mismo hogar de cinco miembros. Así, el jornalero necesita aprovechar cualquier posibilidad de trabajo que surja en el mercado de la aldea para compensar este déficit de ingresos (y de calorías). De modo que lo más frecuentes es que además de cultivar su pequeña propiedad con casaba o maíz, trabaje como carpintero reconstruyendo tejados y muros de las casas de los vecinos, conduciendo una motocicleta que transporte pasajeros de aldea en aldea (“*habal habal*”) o trabajando en proyectos del gobierno local para reforestar los

---

<sup>8</sup> En el 2015, un euro equivale a 50 pesos.

bosques. Todas y cada una de estas posibilidades de trabajo vienen determinadas por las alianzas con el patrón dentro del barangay. Cuanto más favores y apoyo haya mostrado hacia su patrón, más oportunidades de generar recursos tendrá.

La dependencia del patrón y de los precios de coco en el mercado mantiene a mucha gente en San Pedro en una situación muy difícil (*“Kalisod”*), una situación de pobreza-sufrimiento (*“pag-antus”*) en la que la sobrevivencia no está garantizada al margen de las relaciones sociales.

Según información del Gobierno de Camiguin (2010), mientras los precios del coco cayeron hasta un 45%, la producción aumentó un 4%. Filipinas es el país que más coco produce y exporta en el mundo (Tadem, 2012; FAO, 2009; Philippines Coconut Authority, 2013). La industria del coco está fundamentalmente orientada a la exportación. El mercado internacional absorbe el 70% de la producción en la forma de productos con valor añadido, la mayor parte del cual se genera más allá de las fronteras donde los jornaleros cultivan el coco (Philippines Coconut Authority, 2013).

Esta industria obtiene el fruto principalmente de la isla de Mindanao donde se plantan la mayor cantidad de hectáreas de este cultivo (ibid., 2013), en total más de la mitad del país. Por su parte aproximadamente el 60% de la carne de coco (copra) y del aceite de coco que se exporta desde Filipinas proviene de Mindanao (Tadem, 2013). El control de la industria reside en las grandes compañías que operan simultáneamente en varios espacios: en el mercado doméstico de copra y en los procesos de producción y de exportación. La mayoría de estas compañías, que dictan las leyes que rigen este mercado, provienen de fuera de Mindanao y en muchos casos del extranjero en virtud de lo cual colocan a sus directivos en importantes cargos en el gobierno filipino (Turner, 1992). De este modo son capaces de dictar a su antojo el precio del coco que tanto daño hace a los pequeños agricultores de San Pedro.

Además del coco, otras industrias extractivas que operan en Mindanao son la de la madera, el pescado, el cobre y la banana, siguiendo la misma lógica y con idénticas repercusiones: importante impacto medioambiental, expropiación de tierras y el consiguiente desplazamiento de población local (en la mayoría de los casos poblaciones de manobos que han sido forzados a dejar sus tierras). Esta situación es conocida como



el “colonialismo interno” de Mindanao, un proceso según el cual el beneficio que genera la riqueza natural de la isla repercute fuera de ella<sup>9</sup> (Tadem, 2012).

No es de extrañar que el Índice de Desarrollo Humano (IDH) de Mindanao se sitúa muy por debajo de la media de Filipinas, país que ocupaba la posición 97 en el mundo en el 2010 (PNUD, 2011). De hecho, las 14 provincias más pobres de Mindanao desagregadas del resto del archipiélago ocuparían la posición 169 en el ranking mundial en términos de IDH en el mismo año, la misma que Zimbabwe (Manlupig, 2011).

El gobierno filipino establece que una familia promedio de 5 personas en la isla de Camiguin en el año 2013 debe ingresar unos 6.700 pesos (134 euros) para no “sufrir” pobreza. Según el gobierno local un 40% de la población no es capaz de superar esta línea de pobreza. Otras fuentes, provenientes de fuera de la provincia, interpretan que la pobreza tiene un mayor alcance en la isla afectando entre el 45% y el 50% para la primera década del siglo XXI (National Statistics Coordination Board, 2013).<sup>10</sup>

En San Pedro, el sector idóneo para compensar los déficits de los ingresos del coco es el de los pequeños servicios. Los “*sari-sari*” son pequeñas tiendas habilitadas en las mismas casas con bambú y ramas de palmeras donde uno encuentra algo de comida local (“*manok adobo*” –pollo-, “*pancit*” -los noddles locales-, o “*lumi*” -una sopa con fideos y vegetales-) y un sitio para sentarse y comer. También hay productos provenientes de fuera del barangay como cacahuets, galletas saladas, envueltos en bolsas de plástico de colores brillantes. También es frecuente cruzarse con vendedoras ambulantes que con cestas de “*nito*” (mimbre local) en la cabeza ofrecen pasteles de arroz, de banana y deliciosas empanadillas mientras caminan por la aldea, y hacen “*tsika-tsika*” con otras vecinas (conversar, del español “chica”). Solo hay una tienda en San Pedro que ofrezca una variedad de productos más allá de lo que ofrecen los “*sari-sari*” convencionales. Es una especie de “supermercado” (de no más de 15 metros cuadrados) donde se venden utensilios de primera necesidad como material escolar, pequeños recambios para las motocicletas y productos de higiene. La tienda era propiedad de la familia con la que viví la mayor parte de mi trabajo de campo. A mí me

---

<sup>9</sup> Colonialismo económico que acompaña al demográfico (migraciones de población provenientes de Luzón y Visayas), al religioso (la población musulmana de Filipinas reside en la isla de Mindanao) y al étnico (Alejo, 2000).

<sup>10</sup> Según la información de esta Oficina, Camiguin dejó de estar en el grupo de las diez provincias más pobres del país en el 2003. Así que la pobreza aumenta en Camiguin, pero a un ritmo menor que en otras provincias del archipiélago.

gustaba quedarme en la tienda y observar qué era lo que la gente compraba. Me llamaba profundamente la atención el bajísimo poder adquisitivo de mis vecinos. No podían más que comprar muy poca cantidad de cada producto ofrecido. No se vende un cuaderno entero sino que se vende por hojas sueltas. Lo mismo pasa con el champú, el jabón o los cigarrillos.

Son pocos los servicios que el estado ofrece a los habitantes de San Pedro. La guardería, la escuela, el centro de salud y el sistema de agua son, de hecho, las cuatro patas del “aparato estatal” en la aldea. La escuela es solo de educación primaria. Con una sola excepción, todos los maestros provienen de otros lugares de la isla. El centro de salud está gestionado por una mujer de la aldea que realiza los partos, seguimiento de los niños recién nacidos y remite los casos complicados al hospital de la provincia (a 30 kilómetros). La mayoría de la gente no puede afrontar los gastos de salud derivados del transporte hasta Mambajao, el pago de la consulta y los fármacos. Esto explica, en parte, la fuerte presencia de los “*arbolarios*”, curanderos tradicionales cuyo servicio es mucho más barato y, a veces, más efectivo<sup>11</sup>.

Según los rigurosos apuntes de la matrona del centro de salud de San Pedro en 2011 nacieron 33 niños y murieron diez personas. Esta tendencia se mantiene prácticamente en las dos últimas décadas tanto en la aldea como en la isla, con un crecimiento demográfico de 1,26% en dicho periodo (Camiguin Provincial Government, 2007). La pirámide de población de la aldea es anchísima en su base y muy aguda en su vértice superior. La población entre 0-10 años es de 511 (casi un tercio de la población total) mientras que entre 55-65 años solo hay 55 personas.

En Camiguin hay un doctor y una enfermera por cada 35.000 habitantes, duplicando casi, en su coeficiente, la ratio estándar (1 por cada 20.000). Los niveles de malnutrición entre niños han estado creciendo durante la primera década del nuevo siglo alcanzando un 12% al final de la misma (Gobierno de Camiguin, 2010). Todo esto viene a fortalecer el punto de vista de Alex Bautista, uno de mis informantes, sobre el significado de vivir en una comunidad como San Pedro: “*Comunidad es donde vive la*

---

<sup>11</sup> Durante mi trabajo de campo tuve la ocasión de recibir los cuidados del arbolario de mi aldea. Jugando al voleibol me hice un esguince en el tobillo. El tratamiento del curandero consistió en aplicar un masaje en y alrededor de la zona lesionada con aceite de coco. Posteriormente me puso un vendaje (un amigo tuvo que ir a comprarlo a la farmacia de Catarman, municipio más cercano) y hojas de guayabano. El tratamiento me costó cincuenta pesos filipinos, alrededor de un euro.

*gente pobre, los ricos viven en bonitos barrios residenciales en la ciudad” (SP-TS-05.12)*

El reto continuó por garantizar la subsistencia sumado a las escasos servicios ofrece el estado en el barangay, fortalecen aún más las redes de patrón y cliente. Como veremos (capítulo IV), a través de estas redes, la gente esquivó el “sufrimiento”, encuentra protección y cierta estabilidad en sus vidas.

### ***Itinerario de la tesis***

El itinerario de este trabajo de investigación empieza con un primer capítulo dedicado a la metodología y las técnicas de investigación utilizadas. En el primer apartado me ocupé de explicar el proceso de formación y construcción del objeto de estudio. Un proceso largo que, como se verá, va inevitablemente unido tanto a mi experiencia profesional previa como cooperante como a mi identidad de investigador en formación. En el siguiente epígrafe (1.2) describo aspectos determinantes durante la ejecución de la etnografía tales como la entrada en el campo, la negociación de papeles o los roles que me adscribieron mis informantes. Para terminar este capítulo me ocupé de las técnicas utilizadas para la recogida de información.

El segundo capítulo es el marco teórico de este trabajo, el cual trata sobre el desarrollo como un discurso y un conjunto de prácticas, sus premisas y los modelos de trabajo en los que se concreta. En el primer apartado (2.1) introduzco el conflicto existente entre la modernidad que el desarrollo lleva implícito y la posmodernidad de la que hace gala la antropología contemporánea. Me sirvo para ello de las aportaciones más relevantes de autores postestructuralistas, que reconstruyen el discurso del desarrollo (2.2). En el siguiente apartado (2.3) me centro en el encuentro epistemológico entre el conocimiento científico que el desarrollo presupone y el conocimiento local. Me interesan de forma especial los rasgos cognitivos lingüísticos de las lenguas austronesicas (familia a la que pertenece la lengua bisaya). Exploro ciertos rasgos gramaticales y cognitivos que pueden tener algún tipo de correlación con las percepciones locales sobre el liderazgo, el poder y el desarrollo. Posteriormente, en el apartado 2.4, analizo los modelos de gestión y planificación presentes en la industria del

desarrollo derivados de las exigencias políticas de obtener resultados y evidencias cuantificables a través de indicadores.

Siguiendo las aportaciones de Norman Long (1977, 1989, 1992), en el apartado 2.5 giro el foco de atención para observar el papel de la gente, de los actores sociales y de las relaciones que entablan éstos con las estructuras del desarrollo. Para ello presto especial atención a los llamados “mediadores” del desarrollo (del inglés “*brokers*”), a los traductores locales de mensajes que operan en las zonas intermedias que confluyen en el encuentro del desarrollo y que establecen diferentes comunidades interpretativas alrededor del proyecto. En el caso de San Pedro, me refiero a los líderes de la aldea, a los trabajadores del gobierno local, y a los de la ONG, entre otros.

El enfoque utilizado por este autor conocido como “*actor oriented approach*” adquiere relevancia en contextos sociales donde aparecen discontinuidades en las estructuras, donde el encuentro entre formas diferentes de entender el mundo suceden, en esos espacios liminales y fronterizos donde las estructuras parecen diluirse. En palabras del autor (1992), donde discontinuidad y discrepancia de valores, intereses, conocimiento y poder suceden, es necesario prestar atención a los actores/agentes que elaboran las respuestas. Este enfoque no obvia otros asuntos más generales (como la relación entre poder y estructuras) sino que se enfrenta al reto de explicar cómo los actores formulan respuestas diferentes frente a estructuras de poder similares. (Lewis y Mosse, 2006). Es precisamente este campo, como explico en el apartado 2.6, donde las etnografías al desarrollo pueden hacer su principal contribución.

El capítulo tercero de este trabajo se centra en la descripción de las dinámicas de poder en el sudeste asiático, en Filipinas y en Camiguin. A pesar de los vínculos históricos entre Filipinas y España, nuestro conocimiento antropológico e histórico sobre el archipiélago es marginal. De alguna forma, esta ausencia ha sido determinante en este trabajo, el cual lleva en su centro el afán de señalar ese vínculo histórico<sup>12</sup>. Este capítulo no pretende ser un relato exhaustivo de la historia de la región, del archipiélago ni tampoco de la isla de Camiguin, sino una colección a modo de mosaico de hechos históricos que considero tienen un valor significativo relevante en el marco de nuestro

---

<sup>12</sup> Dos elementos centrales en esta investigación fundamentan esa intención. En primer lugar, el programa de desarrollo seleccionado para el estudio de caso es financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores en España a través de la AECID. En segundo, la metáfora cultural sobre la que gira este trabajo es la Komedia, forma teatral exportada por España durante el periodo colonial.

objeto de estudio: las cartografías de las formas tradicionales y contemporáneas de poder, de las negociaciones con sus fuentes simbólicas, de cómo éstas se ponen en escena y se dramatizan y, por último, del papel desempeñado por el lenguaje como instrumento de imposición cultural pero también de resistencia.

En este capítulo conoceremos las formas de parentesco, la ausencia mecanismos de transmisión de poder (de linajes o dinastías), la unidad y complementariedad que protagonizan las relaciones de género en el sudeste asiático (3.1). Asimismo trataremos sobre la movilidad social en términos de ranking o status, la función social de la deuda, la ayuda y la negociación en Filipinas (apartado 3.2). Utilizaremos el lenguaje para rastrear, a modo de archivo arqueológico simbólico, estas tensiones sociales, un lenguaje que se utilizó, también, como instrumento de negociación destinado a revertir la jerarquía de poder (3.2.3). Siguiendo con el análisis simbólico del poder, me adentraré en una de las escenificaciones más características en el contexto histórico filipino: la *Komedya* (apartado 3.2.4), género teatral originado en el Siglo de Oro español que facilitó el encuentro entre lo local y lo foráneo. La evolución de la *komedya* y los efectos que tuvo en su audiencia, los filipinos, nos servirá como metáfora a través de la cual intentaremos entender los efectos que SAIL, su escenografía, talleres y capacitaciones tuvieron en una aldea concreta en la Filipinas contemporánea.

Después llevaremos nuestro análisis de cómo opera el poder al nivel local, a la isla de Camiguin (3.3) para conocer más de cerca sus genealogías y las formas en que se celebran hoy en día las negociaciones simbólicas en relación a lo foráneo. Para ello nos ayudaremos de fuentes escritas, de las orales, y de los silencios llenos de significado. Haremos primero unas notas sobre la metodología de trabajo (3.3.1), después un recorrido sobre el conocimiento histórico existente en y sobre Camiguin (3.3.2) para terminar en la descripción etnográfica de un tipo de celebración contemporánea del poder foráneo (3.3.3).

El capítulo cuarto refleja, quizás en mayor medida, el trabajo de campo realizado en San Pedro. Primero abordamos las formas de poder contemporáneas, las redes que unen a patrones y clientes y el rol de la institución familiar en la política contemporánea (4.1). Esto nos ayudará a comprender las dinámicas de poder en San Pedro, unas dinámicas que se tejen alrededor de la compra de votos, la pobreza y la desigualdad.

(4.2). Como dicen mis informantes, “el sufrimiento” y la “dificultad” del día a día en una aldea filipina. Dentro de ese marco de dificultad, narro la historia del programa SAIL y su “encuentro” con la gente de la aldea (4.3), pero también las tensiones políticas que lo rodearon y la forma en que se gestionó. El siguiente apartado (4.4), describo, siete años después de la finalización de SAIL, las diferentes historias etnográficas que se tejieron alrededor del proyecto de Agua (4.3.1) y el proyecto de ecoturismo (4.3.2) en San Pedro. Finalmente exploro el mundo de las percepciones y las bases cognitivas y gramaticales a través de las cuales SAIL fue domesticado y culturalmente reappropriado (4.3.3). Para ello, haré un especial hincapié en las diferentes interpretaciones de conceptos clave en el lenguaje mismo del desarrollo. La komedya filipina, será la metáfora que nos ayudará a comprender en clave local lo sucedido con SAIL en San Pedro.

En el último capítulo de esta investigación (5) formuló un conjunto de conclusiones, a modo de reflexión final, buscando contribuir a partir del ejemplo analizado al debate sobre el desarrollo desde la antropología. Parafraseando a Escobar (1997), al fin y al cabo, la supervivencia de mucha gente está en juego en este debate.

# 1. Metodología y técnicas de investigación.

## 1.1. El proceso de construcción del objeto

Revisando las notas de mis cuadernos de campo técnicamente esta investigación comenzó en febrero de 2009, con mi trabajo para la obtención del Diploma de Estudios avanzados (DEA), en el departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED en Madrid. Inicié el DEA justo cuando decidí tomar un sabático después de diez años de trabajo en la cooperación internacional. Estaba cansado y frustrado de mi “labor solidaria”.

Mi historia en la cooperación internacional, eje fundamental en el “subconsciente” de esta tesis doctoral, arranca en 1999 nada más terminar mis estudios de sociología en España. En ese año marché a Guatemala para trabajar en el Programa Nacional de Autogestión Educativa (PRONADE), financiado por el Ministerio de Educación de Guatemala. El objetivo era incrementar la cobertura educativa en las áreas rurales del país a través de la participación de los miembros de las aldeas en la gestión de las escuelas. Pasé casi dos años allí coordinando el enfoque comunitario de dicho programa en tres departamentos del país. Mi salida del país fue un tanto traumática ya que se debió a los recortes en materia de educación del entonces recién elegido gobierno de Alfonso Portillo y Ríos Montt<sup>13</sup>.

En el 2001, me “alisté” en una ONG Internacional<sup>14</sup>, la cual me destinó a Filipinas, concretamente a Vigan, un precioso pueblo colonial del norte del archipiélago. Allí trabajé como Jefe del Proyecto de pescadores de la provincia de Vigan. El objetivo de aquel proyecto era capacitar a los pescadores del lugar en el ejercicio de actividades productivas sostenibles para la zona. Los ríos estaban experimentando una dura sequía mientras que los recursos marinos en la costa hacía ya tiempo que habían desaparecido.

---

<sup>13</sup> Alfonso Portillo ganó las elecciones presidenciales de la República de Guatemala en el 2000 con el Partido conservador Frente Republicano Guatemalteco fundado por el General Ríos Montt, quien pasó a ocupar el cargo de Presidente del Congreso. Es importante reseñar que en 2013 Ríos Montt fue acusado y encontrado culpable de genocidio perpetrado contra los indígenas durante el periodo de conflicto armado sucedido previamente bajo su mandato (de 1960 a 1996).  
[[https://www.fidh.org/IMG/pdf/informe\\_guatemala613esp2013.pdf](https://www.fidh.org/IMG/pdf/informe_guatemala613esp2013.pdf)]

<sup>14</sup> En este trabajo se ha optado por guardar la confidencialidad de las ONGs involucradas en el estudio, así como la identidad de sus trabajadores.

Allí pasé casi tres años. Aún recuerdo mis sentimientos al dejar Filipinas. Me fui con la convicción del “trabajo bien hecho” (en términos de gestión del proyecto, relación con las autoridades locales y la población beneficiaria) y con la completa seguridad de haber obtenido el impacto deseado en la gente para la que trabajé. Años más tarde descubriría cuan inocente era esa convicción. Recuerdo también las sensaciones que me causó el hecho de trabajar por primera vez en una organización internacional. Los modelos de gestión de las llamadas BINGOS (del inglés “Big International NGO’s”), el rol del personal “expatriado” como líder de los proyectos (profesional experto que trasladaba su conocimiento a los “beneficiarios” del proyecto), la diferencia de salarios entre el personal expatriado y el personal local<sup>15</sup>, los protocolos centralizados provenientes de Madrid o Paris que el personal de la organización debía seguir, la ausencia de conocimiento histórico y cultural del contexto específico de Filipinas (...).

En aquel momento, esta forma de trabajar hacía por un lado las cosas mas “fáciles” para los extranjeros, pero por otro, era evidente que se trabajaba de un modelo ajeno culturalmente y claramente etnocéntrico. Quiero aclarar desde ahora que las críticas o comentarios que haré sobre esta ONG internacional se refieren a aquellos rasgos comunes de gestión presentes en la industria del desarrollo en general y por lo tanto representativo de un modelo, que es el objeto de la crítica antropológica de esta tesis.

En el 2004, la misma ONG internacional me ofreció ir a trabajar como Jefe de Misión en Irán (término que equivale a director de país, responsable máximo de la organización en el país). Yo, “cooperante intrépido”, acepté tal oferta (de nuevo sin conocer el contexto, su lengua, ni su historia). En ese caso se trataba del terremoto de Bam<sup>16</sup>, una catástrofe humanitaria para la que el entonces presidente Mohamad Jatami abrió las puertas del país a las organizaciones humanitarias internacionales. Mi trabajo consistía por un lado en coordinar la respuesta humanitaria en Bam y, por otro, hacer una serie de evaluaciones de necesidades (“misión exploratoria” en la jerga de la

---

<sup>15</sup> El salario que yo recibía como Jefe de Proyecto era exactamente el doble que el de todo el personal filipino junto.

<sup>16</sup> El terremoto de Bam fue un terrible seísmo que afectó al sureste de Irán durante la madrugada del viernes 26 de diciembre de 2003 destruyendo el 70% de las estructuras de la histórica ciudad de Bam. En este terremoto, de 6,6 grados en la escala de Richter, entre 35.000 y 46.000 personas perdieron la vida (30%-45% de la población de Bam), 50.000 resultaron heridas (50% de la población) y 80.000 quedaron sin hogar (80% de la población).



industria del desarrollo) en la provincia Iraní de Sistan va Baluchestan con el fin de trabajar con los refugiados afganos que viven en dicha zona. Después de un año y medio de duro trabajo, conseguí que la Oficina Humanitaria de la Unión Europea donara fondos para estos refugiados. Este logro supuso una satisfacción enorme entonces. Recuerdo la sensación de haber ganado un “espacio humanitario” en la difícilísima situación política de los refugiados afganos en Irán. Aún no era consciente de mi inocencia como cooperante.

En lo relativo a los modelos de trabajo y su falta de “sensibilidad cultural”, recuerdo las caras de frustración de compañeras y compañeros de trabajo al intentar ejecutar unos proyectos que casi de forma exacta e indiscriminada replicaban unos modelos “estándar”. Técnicos que repetían los modelos de trabajo de Angola en Irán, y los Guatemala en Filipinas y que llegaban a mi despacho con una expresión de cansancio que reflejaba esa tensión: la del proyecto estándar sobre el papel y la realidad singular del terreno<sup>17</sup>.

En 2005, sin intermediarios, me fui a trabajar como Jefe de Misión a Malawi. Iba a ser mi primera experiencia en África. De un día para otro, pasé de vivir en Teherán a vivir en Lilongue, experimentando la misma situación, resultado de no saber nada sobre Malawi. La ONG internacional en este país realizaba un programa nacional de capacitación al Ministerio de Salud en la prevención, detección y tratamiento de la malnutrición. Nada más llegar sucedió la peor hambruna de los últimos años<sup>18</sup>. El país parecía no ser capaz de producir el alimento necesario para su población (principalmente maíz) con lo que en el periodo entre el final del consumo de la cosecha anterior y la recogida de la siguiente, se producía cíclicamente un periodo de hambre. Irónicamente, situaciones como ésta son una oportunidad para las agencias humanitarias no solo en el sentido de acometer su trabajo, sino también de paliar déficits presupuestarios acumulados en otros lugares o en otros proyectos. Dicho de otro modo, una catástrofe humanitaria es además una forma de ingresar fondos para compensar deudas institucionales.

---

<sup>17</sup> Sin duda, este es uno de los retos del trabajo del cooperante, adaptar los proyectos a la realidad cultural e histórica en la que trabajan. Sin embargo, para ello, no reciben ninguna preparación específica.

<sup>18</sup> El país necesitaba 400.000 toneladas de maíz para alimentar a su población durante los meses de hambruna. La malnutrición severa se disparó en todas las provincias (Humanitarian Exchange Magazine).

Dada la severidad del momento, las contradicciones de la acción humanitaria (que empezaron a ser claras) y el estrés “tropical”, en 2008 renuncié a mi cargo<sup>19</sup>, deje África e inicié un periodo sabático, origen del DEA y posteriormente de esta tesis doctoral.

En esos momentos, cuando decidí dejar Malawi, necesitaba sobre todo reflexionar sobre lo realizado y pensar sobre qué hacer en el futuro. Habían sido diez años de trabajo muy intenso como cooperante en Asia, América Latina y África durante los cuales había aprendido un sinnúmero de cosas gracias a todas las oportunidades que la ONG internacional me había brindado.

Entonces, casi por azar, intercambié algunos mensajes electrónicos con Malot Ingel, antropóloga y amiga filipina, colega del proyecto para el que trabajé en este archipiélago. Recuerdo consultarle por los proyectos para los que habíamos trabajado juntos. Casualmente, ella acababa de terminar unos estudios antropológicos (2008) sobre el impacto del proyecto de los pescadores de Vigan realizado entre el 2000 y el 2003<sup>20</sup>. Los resultados de su estudio mostraban unos efectos que para nada coincidían con los informes finales, evaluaciones o con mis propias sensaciones como responsable máximo del proyecto. ¿Por qué las actividades realizadas no habían obtenido el objetivo esperado? ¿Dónde radicaba el problema? ¿En las actividades? ¿En los objetivos del proyecto? ¿En las circunstancias macro económicas?

Como resultado de mi formación como antropólogo, el asunto que más me inquietaba era principalmente de índole cultural, sobre la clase de encuentros que habían tenido lugar entre el “proyecto” y los “beneficiarios”, sobre la comunicación que habíamos establecido. La convicción de haber trabajado dentro de unos modelos etnocéntricos me hacía presumir lo peor. Me interesaba especialmente conocer qué tipo de diálogo se daba cuando se encontraban en una misma escena, en un mismo escenario entre esos dos mundos, el mundo de la burocracia del desarrollo y el de los “beneficiarios”. En otras palabras, ¿Cuáles eran las percepciones de los actores locales

---

<sup>19</sup> A esta decisión sin duda contribuyó también mi estado de salud. Padecí una fatiga crónica provocada, según el Médico de Medicina Tropical del Hospital Carlos III de Madrid, dengue, amebas y mucho estrés “tropical”.

<sup>20</sup> Malot Ingel (2008) es autora de dos estudios no publicados: “Boon or bane? The San Pablo fisherfolk’s experience with the livelihood projects” y “Rigat, gawat and other Ilocos poverty words. Looking into the meanings associated with poverty from the point of view of a group of “poor” Iloko fisherfolk”. Ambos estudios fueron de gran ayuda para comprender el impacto del proyecto para los que trabajé y a la vez para dar los primeros pasos de mi trabajo de investigación para la obtención del DEA.

sobre los proyectos propuestos? ¿Qué dinámicas sociales y cognitivas determinaban esas percepciones? ¿En qué se basaban las mías? ¿Cuáles son las bases culturales del discurso del desarrollo que yo había contribuido a reproducir? ¿Hasta qué punto las bases culturales del proyecto eran compatibles con las de la gente para la que estaba concebido? ¿Estaba sucediendo un verdadero diálogo o se trataba de una escena más de imposición y poder de estética post-moderna? (...) Muchas preguntas resultado de otras tantas frustraciones acumuladas.

Decidí entonces que posiblemente la mejor forma de responder a estas preguntas era a través de la antropología. Así inicié mi doctorado en antropología social y empecé por mí (como cooperante), utilizando los instrumentos de la disciplina para colocar un espejo frente a mi propio discurso (aprendido en las canteras de la “industria del desarrollo”) y observar las limitaciones metodológicas del “ejército” del que había formado parte como “soldado humanitario” durante diez largos años.

En el año 2009, mi trabajo de investigación para la obtención del DEA -dirigido por Honorio Velasco- se centró en los esquemas y marcos de trabajo característicos de la industria del desarrollo. Como estudio de caso elegí el proyecto para el que trabajé diez años antes en Vigan, Filipinas. Quería explorar cómo la ayuda a países en “vías de desarrollo” (en este caso Filipinas) proveniente de los “países desarrollados” (en este caso España) se asienta sobre una serie de valores/premisas que habitan entre las oscuras sombras del etnocentrismo. Realicé una revisión de todas las fases de ese proyecto (diseño, ejecución, monitoreo y evaluación) para ir señalando uno a uno esos sesgos etnocéntricos a los cuales terminé llamando “Los agujeros negros de la cooperación al desarrollo”.

Cuando esta investigación llegaba a su fin, me puse en contacto con la ONG internacional para la que había trabajado. Mi intención era ofrecer los resultados de este trabajo a los jóvenes cooperantes que “salían al terreno” para sensibilizarles sobre la importancia de conocer la cultura de los lugares a los que iban a trabajar, sobre la necesidad de cuestionar los esquemas de trabajo, sobre la pertinencia de repensar el ejercicio diario del trabajo de cooperante. En fin, se trataba de ofrecer los resultados de este primer estudio para el fortalecimiento de su trabajo. La respuesta de uno de sus directivos fue clara: *“No queremos que la gente piense que nuestra organización es*

*etnocéntrica*”. Ahí se quedó la historia. Aunque, visto desde otro ángulo, es ahí donde precisamente comenzó la historia de esta investigación.

Gracias a las sugerencias de la que es hoy directora de esta tesis doctoral, Beatriz Pérez Galán, empecé a trabajar en el siguiente paso. Si queríamos seguir avanzando debíamos centrarnos ahora en lo que sucede en las aldeas una vez que la ONG termina sus proyectos, en conocer cuáles son las percepciones creadas, qué dinámicas sociales las promueven, quién se apropia de qué, de qué manera, bajo qué discurso, para qué fines. En fin, se trataba de girar el espejo y poner el foco ahora en la comunidad.

Para completar mi formación en estudios sobre cultura e historia del sudeste asiático tuve la oportunidad de participar como estudiante asociado durante dos semestres en el programa de Estudios de Sudeste Asiático en la School of Oriental and African Studies (SOAS), de la Universidad de Londres. Allí tuve ocasión de acceder a un océano nuevo de información desconocido para mí, principalmente sobre la historia y las formas tradicionales de poder en el sudeste asiático.

Monica Janowsky, profesora en el SOAS de “Cultura y Sociedad en el sudeste asiático” me puso en contacto con Fenella Cannell, profesora de Antropología Social en London School of Economics (LSE) de la Universidad de Londres, una de las más reconocidas especialistas en antropología en Filipinas, quien me invitó a acudir a un seminario de tres meses llamado “Investigating the Philippines”. Más tarde, Fenella Cannell se convirtió en la co-directora de este trabajo.

Todas estas experiencias, clases, conferencias, lecturas, conversaciones fueron de gran ayuda a la hora de enmarcar mi tesis en el debate académico existente. Por un lado profundicé en el SOAS el debate sobre el desarrollo. Tuve entonces la ocasión de compartir mis puntos de vista con David Lewis, David Marsenn, John Pontier y Mark Hobart, entre otros. Por otro lado, tuve la ocasión de adentrarme en el universo de conocimiento antropológico y político sobre la región del sudeste asiático (tanto en LSE como en SOAS). Steven Herber, Monika Janowisky, Fenella Cannell y John Siden fueron grandes maestros.

Así, poco a poco, tanto el marco teórico de la tesis como la propuesta de trabajo de campo empezaron a fraguarse. Las preguntas y los debates planteados se hicieron cada vez más atinados.

En Marzo del 2011 conseguí una beca de investigación por dos años del Ministerio de Asuntos Exteriores de España (del programa MAE-AECID 2011-2013) para realizar el trabajo de campo y la escritura de la tesis en colaboración con el departamento de Antropología Social de la Universidad de Filipinas (UP Diliman). El caso de estudio sería el programa SAIL en la isla de Camiguin. Allí pasé cuatro años, incluido el tiempo de escritura de la tesis. La isla se convirtió en mi nuevo hogar.

## **1.2 El trabajo de campo etnográfico.**

El trabajo de campo, como nos advierten Velasco y Díaz de Rada (2006), es básicamente una interacción social entre el investigador y los actores objeto de estudio. En el marco de esta interacción es necesario conocer e instrumentalizar el rol que ocupa el investigador. Esto es fundamental. Nuestra implicación es ineludible. Considero que no es posible instrumentalizar este conjunto de relaciones sociales sin implicarse en ellas. *“La situación se configura como una tensión de proximidad y distancia, de empatía y extrañamiento, que se mueve de la observación a la participación, del cuestionario a la charla íntima, de la pregunta la respuesta...”* (Velasco y Díaz de Rada, 2006:24).

El conocimiento de esta implicación, la forma que adquiere y los diferentes roles y dinámicas sociales en que se manifiesta en el marco del drama social, es la llamada reflexividad del investigador. El etnógrafo ha de saber que su presencia es social la y lleva consigo unos roles que ha de admitir e interpretar. *“Cualquier posición puede dar lugar a una buena etnografía, siempre y cuando el investigador comprenda el sentido social de su presencia en el campo”* (Velasco y Díaz de Rada, (2006: 103).

Las fases y técnicas del trabajo de campo han sido empleadas con una flexibilidad máxima con el fin de acomodarse a la compleja y heterogénea naturaleza de las relaciones sociales que conforman el trabajo de campo. Tanto las fases como las técnicas fueron siempre complementarias y fueron ocupando posiciones cambiantes en la secuencia del trabajo de campo. La entrada en el campo, la negociación de papeles, los informantes clave, las entrevistas en profundidad, los grupos de discusión, la observación participante y los fórums-teatros se fueron alternando y adecuando a las necesidades cambiantes de la investigación.

### **1.2.1 La entrada en el campo.**

La entrada en el campo siguió el itinerario social que el mismo SAIL había dejado establecido. El hecho de que mi investigación fuera financiada por el mismo donante que financió SAIL, fue la razón determinante para seguir el “itinerario SAIL” como forma de entrada en la aldea.

En primer lugar, me presenté al gobernador de la isla, el cual me presentó a las personas que, desde las oficinas de gobierno local, trabajaron para el programa. Siguiendo esta arquitectura administrativa, poco a poco encontré a las personas que ocuparon cargos de responsabilidad directa en el programa.

El director de la cooperativa provincial de agua creada por SAIL (Camiguin Integrated Water System Co. -CIWASCO-), fue quién me introdujo en San Pedro. Él me presentó a la capitana del barangay y, posteriormente, fue ésta la que me introdujo al consejo de la aldea y a la aldea en general. Así que mi entrada se produjo de la mano de las instituciones locales de gobierno.

### **1.2.2 Negociación de papeles y roles desempeñados.**

Dada mi experiencia trabajando en Filipinas anteriormente y mi formación en antropología, sabía que era muy importante antes de empezar las actividades más formales de la investigación conocer primero la gente de la aldea, compartir experiencias, darme a conocer. Entendí que la confianza entre la gente de San Pedro y yo era un asunto prioritario.

Primero trabajé como voluntario del consejo del barangay ayudando a los preparativos del patrón de la aldea, San Pedro. Durante las primeras semanas de mi estancia en febrero de 2012, ayudé a cortar bambú, pintarlos y colocarlos a lo largo de todo el barangay a modo de banderas de conmemoración de la festividad. También colaboré plantando árboles en los alrededores de la aldea. Más tarde, trabajé ayudando a uno de los carpinteros locales.

Meses después, en Abril, pedí permiso a la capitana del barangay y al director de la escuela para organizar un campamento de verano con los niños al que llamé “*Nagdula, Sayaw ug Tuon*” (Juega, Baila y Aprende). Durante unos meses de trabajo con los niños traté de fortalecer su aprendizaje de inglés a través de juegos y música. Desde un punto de vista personal esta experiencia fue muy intensa y desde un punto de

vista metodológico, sirvió para que la mayoría de la gente de la aldea me conociera y se sintiera cómoda con mi presencia.



Figura 10: Carpintero de San Pedro trabajando bambú. Fuente: elaboración propia.



Figura 11. Trabajo con los niños de San Pedro durante el campamento de verano. Fuente: elaboración propia.

A lo largo de estos meses y gracias a la observación y participación en la vida de la aldea, recogí un sinfín de historias, sensaciones, diálogos y mensajes que no caben en el marco de este trabajo pero que, sin embargo, me ayudarían más tarde a comprender mejor el contexto cultural de mi objeto de estudio. Estos encuentros informales además me sirvieron para orientar y enmarcar las entrevistas en profundidad y el resto de técnicas de recogida de información. Como dicen Velasco y Díaz de Rada (1997), fueron imprescindibles para reconocer temas culturales sobre los que hacer preguntas significativas. Para el archivo de las situaciones y encuentros con más relevancia en términos de significación cultural, me ayudé de un diario de campo.

Los tres primeros meses viví en casa de la capitana del barangay, la cual siempre fue enormemente generosa y hospitalaria conmigo. Sin embargo, pronto entendí que mi estancia continuada en esta casa podría afectar negativamente a la investigación<sup>21</sup>. Podría crear la percepción en las gentes de la aldea que la investigación venía de la mano de la capitana del barangay, hecho que hubiera impedido familiarizarme con el resto de la gente que no pertenecía al “clan” que gobierna el barangay de San Pedro, y que, por tanto, pudiera tener percepciones y discursos diferentes sobre el programa SAIL.

Así, en Abril del 2012 me trasladé a la casa de Cemadar Rodríguez, energética y carismática anciana, antigua maestra de la escuela. Su hogar, gracias a los proyectos de la AECID, se había convertido en un hostel<sup>22</sup> donde los pocos turistas que habían visitado San Pedro podían alojarse.

---

<sup>21</sup> Fenella Cannel también me advirtió del peligro asociado a vivir con las autoridades de la aldea.

<sup>22</sup> Durante todo el tiempo que pasé allí (desde Abril hasta Diciembre del 2012), no se alojó un solo turista.





Figura12: Cemadar Rodríguez y el investigador en la casa-hostal de San Pedro. Fuente: elaboración propia.

En esas mismas fechas seleccioné a mi asistente. En la aldea solo unos pocos hablan inglés, aquellos que más tiempo permanecieron dentro del sistema educativo oficial. El resto de la población, la gran mayoría, habla bisaya (lengua local) y tagalog (la lengua nacional filipina). Yo, a pesar de haber iniciado mis estudios de bisaya en Londres y haberlos continuado tenazmente en Camiguin durante la ejecución de la etnografía, necesitaba una persona que me tradujera el material recogido en las entrevistas, grupos de discusión y otras técnicas. Además, era preciso que esta persona fuera de la aldea, que conociera a la gente y que, a la vez, hablara perfectamente inglés.

En primer lugar seleccioné a Jane, una de las hijas del secretario de la cooperativa y del consejo de barangay. Cumplía con todos los requisitos mencionados. Sin embargo, poco a poco, a medida que el trabajo de campo avanzaba me di cuenta de que se estaba creando cierta tensión con su presencia. Por un lado, las críticas hacia el consejo del barangay y la cooperativa que surgían en las entrevistas y en los grupos de discusión estaban empezando a afectarla. Por otro, su presencia, podía causar silencios u omisiones también. Unos meses después, ella misma quiso dejar el trabajo. La vino a

sustituir Z. Velazquez, la única maestra local en la aldea. Su trabajo fue asombroso, tanto como asistente y como informante clave, sugiriendo nuevos temas a explorar.

Como anuncian Hammersley y Atkinson (1994), nosotros, los investigadores, hacemos parte del mundo que estamos estudiando y hemos de incluir nuestro papel dentro del foco de la investigación. Pero esto no es una limitación, sino una posibilidad ya que solo así podemos explotar sistemáticamente esta participación.

En este sentido tuve que entender y aceptar el papel que la gente en la isla me adscribía. Por parte de las unidades del gobierno local, yo era alguien del gobierno español que venía a evaluar cómo había sido gestionado SAIL. Esto supuso un trato excepcional hacia mí y mi trabajo, colaborativo y siempre respetuoso. Mientras, en el barangay de San Pedro el papel que me adscribieron era el resultado de una concatenación de percepciones en las que mi origen foráneo y específicamente español fue fundamental. Era el único extranjero que había vivido en el barangay. En otras palabras, el único blanco, con pasaporte y moneda extranjera. Esto propiciaba una fuerte carga en términos de intereses, expectativas y posibilidades. Además, el hecho de que investigara sobre SAIL acrecentaba esta percepción. Mucha de la gente “veía” un proyecto entre mis papeles de trabajo. Esta percepción fue tan fuerte que persistió en algunas personas incluso hasta el momento de mi salida de la aldea. Considero necesario hacer explícito este hecho ahora. Para ello traigo dos “escenas etnográficas” que ocurrieron mientras realizaba mi trabajo de campo que ilustran este papel.

En Diciembre del 2011 tuve la ocasión de asistir como invitado a la asamblea anual de San Pedro. Se trataba del evento político más importante del año. El consejo del barangay, encabezado por la capitana, asistía en pleno a una asamblea donde la gente de la aldea sometía a preguntas y sugerencias tanto lo acaecido durante el año como los planes para el año entrante. A la reunión acudieron alrededor de cien personas, en su mayoría mujeres. En una de las aulas de la escuela, a mí y a mi asistente nos sentaron en el mismo lugar donde el consejo lo hacía, separados de la audiencia, enfrente de los asistentes, “enfrentados” a ellos.

Tras una serie de rezos católicas, agradecimientos y presentaciones (fue aquel el momento en que la capitana del barangay me presentó formalmente a mis nuevos

vecinos), la asamblea dio comienzo. El marido de la capitana, M.Apar<sup>23</sup>, empezó hablando sobre la construcción del nuevo campo cubierto de baloncesto. Añadió que San Pedro era el barangay que estaba recibiendo más fondos del gobierno provincial gracias la construcción de la nueva carretera que pasa por la misma. En ese momento habló del éxito de los proyecto de SAIL y de la necesidad de pagar los préstamos adquiridos con el programa de microcréditos. Seguidamente, una vez hecho estos breves comentarios señaló que el tema más importante a discutir en la asamblea era el diseño y organización de las fiestas del barangay las cuales se celebran cada año en el mes de Febrero.

Fue este tema el que ocupó casi la totalidad de la reunión. La gente propuso actividades, discutió su originalidad, sus presupuestos y viabilidad. Era evidente que el tema encendía el interés de los vecinos. Después de un largo “toma y daca” entre los asistentes y las autoridades locales, se decidió que lo más conveniente era hacer una disco el día de la víspera de la festividad (“*bispera*” en bisaya) y un concurso de talentos el día del patrón de San Pedro, siempre y cuando el cura estuviera de acuerdo con el plan. El consejo subrayó la idea que estas actividades, además de ser ocasión de júbilo y entretenimiento, debían ser también una forma de ingreso financiero para el barangay. Cuando llegó el momento de discutir cuales iban a ser los premios para los ganadores del concurso y de donde debían provenir los fondos, alguien de entre los asistentes, recuerdo muy bien su rostro, sugirió que debía ser yo el que donara los fondos para los premiados. Con la astucia y sofisticación que siempre he encontrado en la aldea a la hora de negociar, la capitana me preguntó, con todos los asistentes como testigos, con cual de los premios me gustaría contribuir. Sorprendido, miré a mi asistente, inquiriendo con los ojos su opinión. Pronto me di cuenta que no tenía otra opción que ofrecerme como sponsor de la fiesta. Acepté y finalmente ofrecí pagar el tercer premio, para desilusión de muchos. A cambio, me ofrecieron ser uno de los jueces del evento, lo que acepté con menor resignación.

Unos meses después, en septiembre de 2012, cuando ya la gente sabía de mí, de mi propósito en la aldea, cuando ya tenía numerosos “amigos”, algunos de los cuales se convertirían en informantes y otros en confidentes, tuve otra experiencia reveladora en el mismo sentido.

---

<sup>23</sup> Capitán del barangay de San Pedro por 13 años, miembro del consejo y líder de la aldea.

Durante la organización de uno de los fórum-teatros para recoger información para esta investigación quise invitar a gente que no conociera de primera mano, gente que viviera en esos barrios de montaña apartados donde los ingresos eran aún menores y donde los servicios de agua, de educación y salud prácticamente no habían llegado.

Una vez hecha la selección de participantes, delegué en mi asistente la tarea de invitarles. Cuando ella se desplazó a las casas de los participantes no explicó ni el motivo de la actividad ni del estudio. Sencillamente les dijo que acudieran a una actividad organizada por el español, que había comida y refrescos. El día de la actividad, me encontré con grupo de gente que me había visto pero que no me conocía y que desconocía el motivo de la convocatoria. Este accidente alteró definitivamente el objeto inicial del fórum provocando una serie de “efectos no previstos”. A lo largo de las diferentes dinámicas que hicimos durante ese día, detrás de cada escenificación, dibujo o declaración anidaba la premisa de que la actividad era el comienzo de un nuevo proyecto del gobierno español. Ni más ni menos. Después del fórum, el cual no quise interrumpir dado el repentino interés que encontré en el mismo, tuve que ir de casa en casa deshaciendo el equívoco y explicando que no había proyecto de desarrollo en mi bolsa de trabajo.

### **1.2.3 Informantes clave.**

La selección de informantes, como toda la etnografía, fue un proceso progresivo y dinámico, pero no obstante, siempre posterior al conocimiento de las segmentaciones socialmente significativas obtenidas de la interacción, la adopción de roles y asimilación de rutinas en la aldea (Velasco y Díaz de Rada, 1997:112). Las segmentaciones sociales significativas giraban alrededor de las siguientes variables: beneficiario/no beneficiario de SAIL; status socio-económico; pertenencia o no a la red de patrón-cliente/facción;

La muestra de la etnografía intentó capturar todas estas segmentaciones. A medida que avanzaba el trabajo de campo, unas personas más que otras, se iban ofreciendo como informantes, gente que se acercaba a mi para “descargar” información relevante, mensajes tan sutiles como determinantes para el devenir de la investigación. Gente con la que desarrollé, también progresivamente, lazos más allá de la lógica y metodología etnográfica.

En relación a los informantes y a la muestra perteneciente a la parte más institucional de esta investigación, tuve la suerte de poder acceder a casi todos los actores relevantes involucrados en el programa SAIL tanto de la AECID como del gobierno de la provincia de Camiguin, como de las ONG's que participaron, así como a diferentes actores pertenecientes a las cooperativas y fundaciones que se crearon durante y tras el Programa (SAIL Foundation y CIWASCO). Esta serie de entrevistas tuvieron lugar en Manila, Mambajao (capital de la provincia de Camiguin), Catarman (municipio al que pertenece la aldea) y en San Pedro. También accedí vía Internet a informantes de la AECID o de la ONG española que estando trabajando en otros lugares en la actualidad. Todos ellos me ofrecieron generosamente tiempo y esfuerzo para contestar a mis preguntas.

### **1.3. Las técnicas de investigación:**

#### **1.3.1. Revisión documental del programa SAIL.**

SAIL fue aprobado en la Primera Comisión Mixta de Cooperación Hispano-Filipina que se celebró en Noviembre de 1990 (MAEC, 2000). Este Programa se extendió en diferentes versiones (SAIL I, SAIL II, SAIL III y proyectos con las ONG's) hasta 2005. A lo largo de esos quince años el programa fue documentado en forma de actas de las diferentes comisiones mixtas hispano-filipinas, propuestas de proyectos, informes intermedios y finales, informes de evaluación, que fueron conformando poco a poco una narrativa, un discurso objeto de análisis. Este material al que me referiré como las “transcripciones públicas” del proyecto<sup>24</sup> fue de vital importancia.

Sin embargo, es necesario precisar que dado que SAIL finalizó en 2005, no todos los informes estaban disponibles. Los documentos revisados son los que las unidades del gobierno local de Camiguin aún guardaban en sus archivos. La AECID en Filipinas también me facilitó documentos sobre el programa SAIL. Mientras que la AECID en Madrid no conservaba ningún documento sobre el programa. Según el personal encargado del archivo, suponía una gran dificultad encontrar los documentos sobre un programa tan “específico” como el de Camiguin.

---

<sup>24</sup> Siguiendo la lógica de James Scott (1990), “public transcripts” se refiere a toda la documentación o información oficial, producida y distribuida por los aparatos de poder del conocimiento. En nuestro caso concreto, se refiere a los documentos oficiales existentes sobre el programa SAIL.

### **1.3.2 Entrevistas en profundidad**

Las entrevistas en profundidad en San Pedro comenzaron una vez que me familiaricé con las gentes de la aldea, con sus formas de vida, con sus redes de patrón y cliente que marcaban el ritmo de la vida cotidiana. Esto sucedió aproximadamente en Mayo del 2012. Las entrevistas se realizaron mayormente en las casas (“*balay*” en bisaya), lugares de trabajo (“*opisina*”), o en los campos de cultivo (“*yuta*”) de los entrevistados. Contaron con una pequeña guía, una grabadora y la ayuda de mi asistente. Estas entrevistas fueron grabadas en bisaya y posteriormente transcritas y traducidas conjuntamente entre ambos. Por su parte, las entrevistas a los actores con educación formal se realizaron en inglés y en español. Lo mismo ocurrió con los académicos entrevistados de la Universidad de Filipinas, entrevistas que tuvieron lugar principalmente en Manila.

En el Anexo I de esta tesis ofrezco una lista de las entrevistas señalando el nombre y puesto (en el caso de los entrevistados de la Universidad de Filipinas) puesto (trabajadores de las instituciones que participaron en SAIL) y posición social (en el caso de la gente barangay de San Pedro). Considero que esta es la mejor de las posibilidades para guardar el anonimato de las declaraciones y puntos de vista expresados sobre el programa SAIL por los trabajadores como por ciertos beneficiarios del mismo. Los nombres utilizados son ficticios ya que la confidencialidad para estos grupos es importante. No así para los académicos de la Universidad de Filipinas en Manila que no estuvieron implicados directamente en el programa y que son identificados por sus nombres reales.

### **1.3.3 Grupos de Discusión.**

Los grupos de discusión (conocidos también como grupos focales) tuvieron lugar principalmente en San Pedro con algunas familias de la aldea. Estas discusiones se realizaron principalmente sobre el programa SAIL, sobre temas concretos relacionados con la reducción de la pobreza, el papel de las unidades de gobierno local en el programa, etc. Frecuentemente, varias de estas discusiones derivaron en “discusiones colaterales”, que para el investigador-moderador de las mismas, resultaron casi siempre de gran interés. También se realizaron grupos de discusión entre los miembros del consejo del barangay así como los miembros de la ONG filipina. Al igual

que con las entrevistas, los grupos de discusión fueron grabados y traducidos posteriormente con la ayuda de mi asistente.

Como afirma Cannell, el filipino no realiza descripciones generales o abstractas sobre su propia cultura. De tal modo que una investigación en ese contexto *“ha de seguir el rastro de pequeñas afirmaciones, momentos, rumores, metáforas y bromas”* (1999:183). Considero que las discusiones de grupo propiciaban el ambiente idóneo para “provocar” este tipo de “señales”.

Algunas de las personas presentes en estas discusiones fueron también entrevistadas de forma individual. En algunas ocasiones, sus posiciones y opiniones se vieron afectadas por el hecho de estar en grupo. Este era precisamente uno de los motivos para la realización de las discusiones. Contrastar, ver en que cambiaban esas opiniones, aclarar el complejo juego de “humos y espejos” que suceden cuando los informantes participan en este tipo de consultas de grupo (Mosse, 2005).

#### **1.3.4. Fórum-Teatros**

Mucha de la información que más me ha interesado a lo largo de esta investigación no podía recogerse a través de entrevistas o discusiones de grupo. Vivir en un barangay de Filipinas *“fue como vivir en un medio encantado y lleno de gestos ancestrales, modos cuya significado excedía a las palabras con las que la gente se refería al mismo”* (Cannell,1999:187) (traducción propia).

Para rescatar este mar de información diseñé con la ayuda de Rosalie Zerrudo (artista, psicóloga y trabajadora comunitaria filipina especializada en teatro comunitario por la Universidad de Nueva York), unos encuentros grupales singulares en los cuales los participantes expresaban sus opiniones, puntos de vista y emociones a través de su cuerpo, del juego y finalmente del lenguaje.

Los forum-teatros son un tipo de teatro creado por Augusto Boal en los años 60<sup>25</sup> como parte del llamado “Teatro del oprimido” basado en una dramaturgia simultánea y plural. Durante la representación tanto los actores como los miembros de la audiencia pueden parar la actuación, concretamente en aquellas escenas en que consideran que el actor ha sido, de alguna forma, oprimido. La audiencia entonces sugiere diferentes posibilidades o actuaciones para los actores con el propósito de cambiar el resultado de la opresión, de la realidad social del oprimido. Esta forma teatral representa un intento de deshacer la clásica repartición de roles entre audiencia y actores, abrir el espacio para el espectador para que éste tome parte en la interpretación y, por último, para que este pueda ofrecer sus propias contribuciones en el drama que se está representando. En definitiva, desde el punto de vista de esta investigación, me permitió rescatar las “transcripciones ocultas” (Scott, 1990) de los actores de San Pedro en relación a SAIL.

Los participantes de los dos fórums-teatros que organizamos en San Pedro eran un pequeño grupo perteneciente a aquellas gentes que más “sufrían” las dificultades de la vida en la aldea. Pequeños agricultores, clientes de condición más humilde, carpinteros, etc. En ambas sesiones asistieron los mismos participantes.

Todas las actividades de los fórums-teatros fueron grabadas en cámara de video y más tarde escrupulosamente traducidas y analizadas. Considero que la información proveniente de estas dinámicas es de gran importancia para la investigación. De hecho, quizá las discusiones más interesantes a las que he asistido se produjeron después de la realización de estos juegos de comunicación corporal. Los participantes se encontraban en un momento de confidencialidad y júbilo que propició complejas discusiones posteriores.

---

<sup>25</sup> Para mas información véase: <http://theatreoftheoppressed.net/>



## 2. Marco teórico: El Desarrollo.

### 2.1. La antropología y el desarrollo: Un encuentro agridulce.

El desarrollo es uno de esos conceptos provenientes de la filosofía moderna, con el que la postmodernidad actual nos “empuja” a tener una relación un tanto compleja. No existe una sola forma de entender, interpretar o relacionarse con el desarrollo. Existen muchas y cada una de ellas subraya a la vez que oculta diferentes aristas del mismo. Se trata de uno de esos grandes mitos modernos que sobreviven en la postmodernidad, una de esas construcciones que habitan en el centro de nuestra forma de entender, clasificar y relacionarnos con el mundo. Ferguson (1990) lo compara con el concepto de “civilización” en el siglo XIX o el de “dios” en el XII.

La relación de la antropología de hoy en día con el desarrollo tampoco es fácil. Son muchas las razones que podrían hablarnos de tales dificultades y tensiones. Quizá la modernidad que habita en el centro del concepto del desarrollo por un lado y la fuerte impronta que la postmodernidad, posestructuralista y deconstructivista<sup>26</sup> ha dejado en la antropología por otro, es un buen argumento para entender esta difícil relación que ambas mantienen. Como sugiere Escobar *“el desarrollo ha de ser visto, desde una antropología postmoderna, como un capítulo de la modernidad, entendiendo a ésta como un fenómeno cultural e históricamente determinado”* (1995:11) (traducción propia). Y este enfoque no encaja con esa modernidad que habita dentro del desarrollo ya que se legitima a través de pretensiones de universalidad.

La tensión referida anteriormente entre modernidad y postmodernidad, entre antropología y desarrollo, se ve reflejada a lo largo de este capítulo, el cual discurre entre tensiones conceptuales: la difícil relación entre conocimiento científico y conocimiento local; la relación entre el mito de la gestión y la planificación en la industria del desarrollo y el cambio social; el análisis de estructuras (y discursos) y el de los actores y sus estrategias; o, sobre la utilidad y la relevancia de una etnografía del desarrollo en este marco de tensiones epistemológicas y políticas.

Olivier de Sardan (2005:198) apunta que el conocimiento duda y que la acción necesita creer. Esta es la tensión que una investigación destinada a la acción ha de

---

<sup>26</sup> Los trabajos de Michael Foucault, Edward Said empiezan a tener una influencia clara en la antropología del desarrollo en los años 80 y 90.

soportar. Esta tesis, articulada sobre la tensión existente entre mis años de trabajo en la industria del desarrollo y los que he dedicado a la reflexión antropológica, trata de conectar, como señala Pérez Galán (2012), la antropología académica (sus etnografías y sus críticas) con el desarrollo como práctica institucionalizada.

Desde esa perspectiva, considero que la antropología ha de explorar diferentes formas de convertir sus cuestionamientos en preguntas prácticas y útiles al desarrollo. Y, a su vez, éste último ha de buscar legitimidades en los planteamientos antropológicos e integrarlos en su discurso y en sus prácticas. Para Escobar *“cada vez es más evidente, al menos entre aquellos que no tienen voz, que el proceso de deconstrucción del desarrollo ha de ir acompañado de propuestas que faciliten nuevas formas de ver y actuar. No hay necesidad de decirlo, pero este aspecto es crucial ya que la supervivencia de mucha gente está en juego”* (1995:16) (traducción propia).

## **2.2 El discurso del desarrollo.**

Si las palabras hacen los mundos, las tensiones sobre su significado no son solo una cuestión semántica, existe tras ellas una dimensión social y política. El pensamiento posestructuralista interpreta el desarrollo como un discurso que legitima el poder, una creación narrativa que obedece a una experiencia históricamente singular, una nueva versión del “encuentro colonial” por el cual los pueblos del Tercer Mundo son objetivados, ordenados y controlados (Escobar en Pérez Galán, 2012:16). Un sutil proceso de resultado totalizante mediante el cual la realidad social viene a ser constituida. Como señala Mosse (2005:4):

*“Como el dominio colonial, los modelos racionales del desarrollo consiguen un control cognitivo y una regulación social; potencian la capacidad estatal y aumentan la autoridad burocrática; reproducen jerarquías de conocimiento (el científico por encima del indígena) y modelos de sociedad (la que desarrolla por encima de las que va a desarrollar); y atomizan, subyugan, silencian lo local mientras corren un velo sobre sus estos efectos políticos mediante discursos técnicos que naturalizan la pobreza, que objetivan a los pobres y despolitizan el desarrollo”* (traducción propia).

Las bases de esta forma de entender el desarrollo vienen de la mano de Foucault (1979), concretamente de su estudio *“Disciplina y Castigo; el origen de la prisión”*, en el que afirma que aunque las instituciones correctoras no han logrado su objetivo, sí han sido exitosas en la creación de un tipo de criminalidad nueva, unos criminales que habitan en un medio en el que el poder les define, supervisa y controla. La prisión, a pesar de no reformar, ha tenido éxito en la producción de una sociedad normalizada y disciplinada. Se trata en definitiva, de la producción de unos resultados no “deseados” que obedecen o se derivan de estructuras más amplias de poder.

En la misma línea, Said (1979:3) define la relación entre Occidente y Oriente bajo el concepto acuñado como Orientalismo, el cual, *“es un estilo occidental de dominación, reestructuración y autoridad sobre oriente....sin examinar el Orientalismo como un discurso no se puede entender la enorme y sistemática disciplina por la que la cultura europea ha gestionado y producido el oriente político, sociológico, ideológico, científico, imaginario”* (traducción propia).

Una de las grandes aportaciones de Foucault y Said es la de mostrarnos al desnudo los procesos por los que el poder se impone en la modernidad, un complejo y sutil proceso de máscaras que operan en la producción del conocimiento. En el campo más específico de la antropología aplicada al desarrollo, quizá las mayores contribuciones provienen, entre otros, del antropólogo norteamericano Ferguson y del colombiano Escobar.

Las circunstancias históricas que dan origen al discurso del desarrollo sucedieron en el periodo después de la segunda guerra mundial, momento en el que confluyen en el mundo occidental: *“el interés y la preocupación por controlar el comunismo, la aceptación ambivalente de la independencia de las antiguas colonias europeas, el interés económico en el acceso a las materias primas provenientes de las excolonias”*. (Escobar, 1995:39) (traducción propia). En este marco se crea el concepto de “Tercer Mundo”, un “mundo” que implícitamente hace referencia a otros, a un “primero” (Europa y Estados Unidos) y a un “segundo” (el área de influencia soviética); un concepto, pues, puramente relacional. Así emerge una nueva estrategia de relacionarse y con ella aparece el concepto de pobreza como un problema social contemporáneo (dos tercios de la población mundial son definidos como pobres que anhelan lo que las personas de los países occidentales tienen); así nace, por último, el

desarrollo (itinerario por el que el “Tercer Mundo” ha de convertirse en “Primer Mundo”, eso sí, sin pasar por el “segundo”).

El Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y las Naciones Unidas, instituciones fundamentales de la nueva “matriz” del desarrollo, son las que obtienen el principio de autoridad en la incipiente relación entre los diferentes “mundos” que habitan el “mundo”. Las Naciones Unidas tiene la legitimidad moral, profesional y legal para nombrar y definir la existencia tanto de los “problemas” del subdesarrollo, como de las “estrategias” para lograr el desarrollo. Las instituciones encargadas de los préstamos económicos que financian esas estrategias, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, llevan consigo el símbolo del capital y el poder.

Como hizo Mudimbe (1998) en su trabajo sobre los discursos que representan a África, y Mohanty (1991) sobre las definiciones existentes sobre la mujer en el Tercer Mundo, el posestructuralismo cuestiona dónde y quiénes han producido el conocimiento sobre el desarrollo, sobre el hambre, el analfabetismo o la seguridad alimentaria. Y señalan las condiciones de desigualdad que rodean ese proceso. Esto explica la prevalencia de un conocimiento sobre otro.

*“La mayoría de la gente de Occidente hoy en día (y otras tantas partes del mundo) tienen gran dificultad a la hora de pensar sobre las situaciones y gente del Tercer Mundo en otros términos que no sean aquellos producidos por el discurso del desarrollo. Estos términos, tal y como sobrepoblación, la permanente amenaza del hambre, pobreza, analfabetismo, operan como los significantes más comunes, estereotipados y delimitados por los significados del desarrollo. Las imágenes de los medios de comunicación sobre el Tercer Mundo son el mejor ejemplo de las representaciones del desarrollo” (Escobar, 1998: 8) (traducción propia).*

Se trata de un marco interpretativo, el desarrollo moderno, del cual es aún hoy en día difícil zafarse cuando observamos las dinámicas sociales existentes en África, Asia o América Latina. Dinámicas dispares y diferentes que homogenizamos bajo la tipología de “Tercer Mundo”. Durante mis años de trabajo en Asia, África o América Latina, recibí un sinnúmero de visitas de colegas de las organizaciones para las que trabajaba, amigos y familiares. Casi sin excepción, sus comentarios sobre la realidad social que veían se formulaban en términos de pobreza y subdesarrollo, nunca en

términos de historicidad y especificidad cultural. Este marco actúa como unas lentes sin las cuales no vemos nada. Un discurso totalizador, homogeneizador y universalista que ocasionó, después, un océano de críticas que poco a poco lo desplazaron fuera de su órbita etnocéntrica.

Una de las características más llamativas de este discurso, como señala Ferguson (1990), es como se desvincula de la arena política y cultural reformulándose bajo una exquisita apariencia de neutralidad, independencia y cientificidad, que están presentes en la carta de principios de todas las ONGs internacionales para las que he trabajado. Sin embargo, todo discurso, independientemente de su certeza a la hora de describir la realidad, tiene consecuencias sociales y políticas reales. No se trata entonces de demostrar qué cierto es un determinado discurso, sino cómo se relaciona éste con las estructuras de poder y qué se deriva de su existencia.

Esta es la idea que defiende el famoso estudio de Ferguson (ibid.) “*The anti-politics machine*”, un análisis sobre los programas del Banco Mundial en Lesoto. Siguiendo el enfoque de la prisión de Foucault (1979), Ferguson argumenta que tal y como la prisión ha fracasado en el intento de reformar, el desarrollo fracasa en el intento de reducir la pobreza. Este fracaso aparente en la consecución de su objetivo, sin embargo, es un éxito en relación a la función real del desarrollo, que trata de extender el poder del estado y el mercado, eso sí, despolitizando dicho ejercicio de poder. El Banco Mundial construyó un discurso sobre Lesoto que se basaba en cuatro pilares; la situación de la gente como “aborigen”, un país de actividad agrícola, donde existe un espacio establecido para la economía nacional y la gobernabilidad. Todo un reordenamiento teórico que para el autor nunca tuvo nada que ver con la realidad de la gente que habitaba en el país y que, sin embargo, sirvió como marco a partir del cual se diseñaron las intervenciones. La maquinaria de los programas de desarrollo ejecutados en ese país sirvió para fortalecer el papel del estado y expandir su presencia en nombre de la pobreza.

Este análisis sobre el discurso del desarrollo que los antropólogos empezaron a hacer en la década de los 90, tuvo que enfrentarse a la industria. Ésta instrumentalizaba el conocimiento antropológico tratando, como apunta Pérez Galán (2012:19), de sustituir los sistemas de organización social y económica tradicionales por otros modernos; capacitar técnicamente para el uso de nuevas tecnologías; conceder

préstamos y fomentar el cambio de valores (derechos humanos, individualismo, mercado y democracia). Este enfoque asumía parte de su credo, es decir, adoptar la racionalidad que caracteriza lo “moderno”, produciendo, como afirman Lewis y Mosse (2006:3), un conocimiento normativo, prescriptivo, predictivo, útil y capaz de ser utilizado por la industria para aumentar su eficacia.

Sin embargo, como hemos señalado, cuando el posestructuralismo entró en los estudios del desarrollo, vino para cuestionarlo a través de su discurso. Así los procesos internos que lo producen adquieren una relevancia especial. Se trata de una especie de micro fenómenos, pequeños, singulares, sutiles, casi imperceptibles, que a modo de hormigas tejen la compleja y pegajosa red del discurso.

Entonces las prácticas documentales de las agencias y las organizaciones internacionales del desarrollo (las propuestas de los proyectos, los informes, los informes de evaluación, etc...) requieren de una atención especial, porque no son procesos precisamente inocuos. Las políticas de donantes gubernamentales están basadas en las exigencias de gestión y en las evidencias y resultados de naturaleza cuantitativa. Creando puentes entre el marco externo y el interno, entre gobiernos, organizaciones internacionales, empresas y aldeas del “Tercer Mundo”, bajo la apariencia de ciencia, neutralidad y espíritu humanitario, los expertos del conocimiento del desarrollo, con sus documentos imponen una realidad sobre otra, una lengua universal sobre otra vernácula. Una tensión que el profesional del desarrollo ha siempre de estar dispuesto a soportar si quiere trabajar en su industria.

En ese debate sobre el discurso tenemos que hacer hincapié en la terminología, en las etiquetas, en las tipologías que se vierten sobre las poblaciones objeto de esta industria; pequeños agricultores, pescadores tradicionales, trabajadores sin tierra, población más vulnerable, comunidades, beneficiarios, etc. Toda esta retahíla de términos da vida a una estructura descontextualizada. Sirva como ejemplo mi propia experiencia profesional como cooperante.

Durante el periodo 2000-2003, como he mencionado en la introducción, trabajé en un proyecto de desarrollo sostenible en Filipinas dirigido a los “pescadores”. Bajo esa etiqueta, se hacía referencia a la gente que vivía de la pesca, obtenía sus ingresos y se dedicaba exclusivamente a ella (especialización). Sin embargo, durante la ejecución del proyecto nos dimos cuenta que esta población sencillamente no existía. Los

llamados “pescadores”, eran también agricultores, trabajadores de la construcción, conductores de triciclos, etc. Estas etiquetas “extraviadas” nos dicen más sobre las necesidades de gestión de las instituciones del desarrollo que sobre la gente que pretenden describir. Como afirma Escobar (1995:110):

*“Uno de los mecanismos que operan aquí es que la vida integra de una persona es reducida a una sola característica o rasgo; en otras palabras, la persona es convertida en un “caso”, en un “tipo”. Que esto sea más un reflejo de como las instituciones construyen “el problema” es muy pocas veces señalado. Así, la dinámica entera que genera la pobreza rural es reducida a resolver un determinado “número de casos” los cuales aparentemente no tienen conexión con las causas estructurales y mucho menos con las experiencias compartidas entre la gente del área rural” (traducción propia.)*

Trabajando en Filipinas, Malawi o Irán, en más de una ocasión me di cuenta, alarmado, de no conocer la historia de vida de ninguno de “mis beneficiarios”, o las razones concretas por las que había pasado a formar parte de la categoría de “pobre”. Solo conocía la etiqueta a la que hipotéticamente pertenecían y los indicadores cuantitativos que pretendían definirla. A partir de ahí yo elaboraba mi discurso sobre ellos. Así, la gente es referida por las categorías que ocupan dentro del discurso, por ejemplo: “desarrollo rural/pequeño agricultor”; “igualdad de género/mujer”; “malnutrición/niño desnutrido”. Se trata, en terminos Foucault, de trasladar a la población a campos de visión controlados y supervisados (1979). El discurso del desarrollo cartografía gente dentro de los parámetros de poder, control y vigilancia. Escobar (1995:53) lo explica con claridad:

*“La coherencia en los efectos que el discurso de desarrollo logra es fundamental para su éxito como forma hegemónica de representación. La construcción del pobre o del subdesarrollado como categoría universal, sujeto preconstituido, basado en el privilegio del que los representa; el ejercicio de poder sobre el Tercer Mundo hecho posible gracias a esta homogenización discursiva, la cual legitima la supresión de la complejidad y diversidad del Tercer Mundo, de tal forma que un habitante de las chabolas de la Ciudad de México, un agricultor de Nepal o un nómada Tuareg pasan a ser idénticos entre ellos como pobres y subdesarrollados...” (traducción propia).*

Esta continua creación de categorías y etiquetas no solo se aplica en referencia a los “beneficiarios” de los proyectos, sino también a los modelos de trabajo, las metodologías, o los enfoques que utilizan en sus programas. Estoy hablando de categorías tales como “enfoque participativo”, “empoderamiento” o “fortalecimiento comunitario”. Para W. Sachs (1996:6), *“El discurso del desarrollo está hecho de un tejido de conceptos claves...Cada uno de ellos cristaliza un conjunto de supuestos tácticos que refuerzan la visión occidental del mundo”*.

Como dicen Cornwall y Brock (2005) en su estudio *“¿Qué hace la palabrería por la política del desarrollo?”*, nadie que trabaje en la industria del desarrollo puede escapar del uso de dichos términos. Rossi (2004), en la misma línea, apunta la necesidad de utilizar esos términos, de ponerse el “uniforme”, si un determinado mensaje quiere ser escuchado y, por supuesto, si un proyecto quiere ser financiado.

Estos términos forman lo que Ernesto Laclau (1996) llama cadenas de equivalencia, un complejo proceso en el que las palabras se combinan en cadenas semánticas que conjuntamente evocan un determinado grupo de significados. En el momento en el que una palabra pasa a formar parte de una cadena, el significado que adquiere queda fijado por aquellas connotaciones que van en armonía con la cadena, es decir, con las demás palabras, marginando, o castigando, otros significados. Así que el significado de estas cadenas de palabras radica en la conexión semántica entre las mismas. Solo por dar un ejemplo de este proceso, las cadenas de equivalencia en las que “participación”, “reducción de pobreza” y “empoderamiento” han sido incluidas también términos tales como “transparencia” o “gobernanza”. De esta forma, y sometidos a esta regla de equivalencia y homogenización, la jerga del desarrollo adquiere un único color a lo largo de toda su secuencia. Pero para ser políticamente correcto, sin duda hay que utilizarlas. Según Cornwall y Brock (2005: 1046):

*“Esta palabrería es tremendamente útil en las declaraciones políticas ya que son ciertamente ambiguas. Su propensión a acoger dentro diferentes significados las hace políticamente perfectas, protegiendo a aquellos que las utilizan de ataques ofreciendo la posibilidad de consenso semántico a actores extremadamente dispares”* (traducción propia).

Pero el uso de esta jerga agranda la distancia entre el “experto” y el “beneficiario”. Un proceso de violencia simbólica en términos de Bourdieu (1988). Un



discurso que trasciende su específica historicidad y se convierte en un monstruo totalizador del que solo unos pocos cuestionan las premisas y procesos que esconde. Se trata de una pauta más de exclusión, una fuerza interna, en la misma industria del desarrollo, que excluye a unos (los “beneficiarios”) y ciega a otros (los “expertos”).

### **2.3 Conocimiento local y conocimiento científico.**

Hobart (1993) señala que en la industria del desarrollo parte de una premisa; la existencia de una racionalidad compartida. En el encuentro del desarrollo el conocimiento científico se “bate” con el conocimiento local, con aquellas formas cognitivas que habitan más allá de sus fronteras. La relación que entablan estos tipos de conocimientos en dicho encuentro es fundamental desde todos los ángulos. Por ello, considero necesario para el propósito de esta investigación revisar algunos de los fundamentos científicos occidentales (provenientes muchos de ellos de una sociología y antropología clásicas) en los que se fundamenta el desarrollo, y desde ahí comprender su relación con otros tipos de conocimiento que, con frecuencia, como veremos, proceden de epistemologías diferentes.

La relación entre la teoría y práctica en la ciencia occidental, cuando se aplica al campo del desarrollo, entra, como señalamos, en conflicto. Hobart (1993:3) abordó este debate apuntando la necesidad de reconsiderar esa relación. En primer lugar, en palabras del autor, porque es una dicotomía engañosa ya que implica una relación jerárquica sin considerar que el proceso de teorización tiene, en sí mismo, sus propias prácticas. Y en segundo lugar porque esa posición de superioridad se asienta en unas premisas de una teoría idealista de la racionalidad y una epistemología naturalista, la cual, no se ajusta a los procesos de cambio social. De esto se deriva una cualidad del conocimiento que conforma el discurso del desarrollo que debemos tener siempre presente; las teorías del desarrollo son mucho menos empíricas de lo que se cree ya que se pueden obtener experiencias diametralmente inversas sin poner en peligro el paradigma en su conjunto.

Como señala Long (1977:26) la teoría de la modernización asume la evolución unidireccional del cambio social y no se basa en el análisis de casos reales sino en la idealización de un tipo socio-cultural entre los muchos existentes. Los conceptos de sociedad “moderna” o “tradicional” son, como recuerdan Escobar (1995) y Hobart

(1993) construcciones vagas, ambiguas y faltas de aplicación práctica. Sin embargo, el desarrollo, definido de forma teleológica con los supuestos de la parte dominante, propone el conocimiento científico como medio para realizar la transición entre lo tradicional y lo moderno. Un conocimiento que forzosamente opera homogeneizando y cuantificando lo que es cualitativamente diferente y que pavimenta así una visión lineal de la historia de la humanidad.

Desde la teoría de la modernización, la sociedad y la cultura son contempladas como un obstáculo para el cambio. Esta afirmación presupone a las relaciones sociales como una entidad separada del concepto de progreso o desarrollo ¿Cómo puede concebirse el “desarrollo” si éste no viene de lo social y de lo cultural? ¿Es acaso un “apósito” independiente de las prácticas sociales? Quizá, como apunta Mark Hobart (1993:19), lo que resulta más sorprendente de todo esto, en el marco de una epistemología que pretende representar el mundo con precisión y neutralidad, es la escasez con la que este tipo de enunciados son impugnados.

Tras el bastidor de esta escena habitan las metáforas. Lakoff y Johnson (1986), Fernández (2006) y Velasco (2007) nos enseñan que el conocimiento se basa en metáforas y, además, se estructura a través de ellas (como forma de simplificar las complejas realidades que nos rodean). Nuestras percepciones, conceptualizaciones, motivaciones y acciones constituyen las bases de nuestras experiencias en el mundo y es ahí donde habitan y funcionan las metáforas (Lakoff y Johnson, 1986). Nuestro sistema cognitivo está plagado de ellas. Existen multitud de conceptos que son complejos y abstractos cuyas líneas de definición no están claramente señaladas (emociones, ideas, el tiempo, el espacio, etc.). Velasco (2007), por ejemplo, ilustra la metáfora de la vida como camino y las biografías como trayectos. Capturamos y procesamos estas complejidades a través de otros conceptos de más fácil asimilación cognitiva (orientaciones espaciales, objetos, etc.). Es un ejercicio de proyección de una cosa simple sobre otra más compleja; la metáfora es básicamente una proyección. La necesidad cognitiva de entender la complejidad del mundo que nos rodea nos conduce a la construcción metafórica de nuestro sistema conceptual, un sistema que no es más que una estructura de metáforas articuladas entre ellas, una estructura de proyecciones. En todos los aspectos de la vida, definimos nuestra realidad metafóricamente y así actuamos sobre las bases de la misma.

El concepto de desarrollo en sí es una metáfora<sup>27</sup>. Si desvinculamos este concepto de las anclas que le aferran a otras metáforas, este concepto queda perdido a la deriva, libre. ¿Desarrollo, de qué? ¿Hacia dónde? ¿Desarrollo o desarrollos? Y si lo vinculamos a “proyecto”, nos encontramos con una metáfora que se asocia con otra en busca de una mayor coherencia cognitiva ¿Es que estamos proyectando? ¿Quién está proyectando? ¿Conforme a qué? ¿Es el desarrollo una proyección hacia adelante (moderno) que nos separa del pasado (tradicional)? Desde este punto de vista, un proyecto de desarrollo no es más que una construcción metafórica de la modernidad.

Foucault (1979) señaló que los criterios que constituyen lo que es conocimiento y lo que no, lo que es excluido y lo que es digno de saber, implica actos de poder. Vitebsky (1993) señala que para la parte ganadora en el encuentro del desarrollo, el conocimiento deja de ser local para convertirse en universal; sin embargo, el conocimiento derrotado, pierde su estatus y deja de ser conocimiento. Hobart (1993:20) con cierto grado de ingenio enuncia que “*el crecimiento del conocimiento trae consigo, irremediablemente, la posibilidad del incremento de la ignorancia*” (traducción propia). Así que a medida que crece el conocimiento científico también lo hace los conocimientos que se marginan y con estos últimos, la ignorancia. Argumento, que cuando menos hemos de tener presente. Sin embargo, Clammer (2002: 53), advierte del riesgo de una dinámica de oposición entre conocimiento local y científico, ya que esta fallaría en reconocer las formas en que las culturas locales utilizan, asimilan y transforman ciertos elementos del conocimiento científico y viceversa.

El conocimiento, más allá de las fronteras de la ciencia occidental, se convierte en una actividad práctica, situada, un conocimiento constituido por una historia de prácticas contextualmente especificadas. Richards (1993) nos habla del conocimiento como “performance” en África Occidental, entendiendo éste como un ejercicio de creatividad social que se manifiesta a través, por ejemplo, de las respuestas que los agricultores producen frente a los constantes retos de la agricultura y el cambio climático.

El conocimiento local no es tanto un diseño como un resultado de la adaptación a los constantes cambios. Richards (ibid.) muestra como en ese “performance”, los

---

<sup>27</sup> En la presente investigación, la metáfora es protagonista. Utilizaré una metáfora para llevar luz sobre los procesos sociales que se derivan de un proyecto de desarrollo específico en contexto cultural e histórico dado, del cual, por cierto, extraigo la metáfora en cuestión.

factores sociales (quién trabaja la tierra, cuántos, qué recompensa social obtienen, el papel de la música y la danza durante las jornadas de cultivo) tienen la misma incidencia en la productividad de las cosechas que los factores puramente técnicos (tipo de semillas, u otras sugerencias provenientes de los estudios, etc.). De esta forma, sugiere, los investigadores occidentales expertos en agricultura están dirigiendo su atención en la dirección errónea ya que andan persiguiendo las lógicas combinatorias de rotación de semillas cuando lo que importa son los ajustes secuenciales a cambios impredecibles.

Douwe Van Ploeg (1993) señala que la construcción del conocimiento científico sigue una dirección opuesta a las prácticas locales de los agricultores de los Andes. Allí, las condiciones climáticas dadas son interpretadas como el punto de salida de la selección y adaptación de los diferentes genotipos de semillas, mientras que para el sistema de conocimiento occidental (el de los “expertos” del desarrollo), el genotipo es el punto de partida para el que una serie de fenómenos y condiciones son exigidas a posteriori. En otras palabras, el conocimiento local es inductivo, mientras que el conocimiento científico es deductivo. Así, se entiende con facilidad como el segundo representa una forma de imposición (obviando el contexto) mientras que el primero no encuentra la forma de convalidarse ya que, sencillamente, no es lo suficientemente adaptable a las exigencias de estandarización. No funciona sin contextos.

Según estos antropólogos, el tiempo, el calendario local, es re-convertido en el encuentro del desarrollo. De un indefinido discurrir al son de los cambios medioambientales el tiempo pasa a ser una categoría definida y cerrada por líneas divisorias. Con él, el trabajo también transmuta, de la habilidad de afrontar y explotar circunstancias específicas, cambiantes y en cierta medida impredecibles, a la habilidad de aplicar procesos generales y estandarizados a circunstancias específicas.

El conocimiento local es simultáneamente holístico y segmentado. Cohen (1993) se adentra en las razones que hacen al conocimiento local un conocimiento segmentario en la Isla de Whalsay, en el norte de Escocia. La razón es sencilla. La aldea, lo que muchos llaman la comunidad, está segmentada, no es el aglomerado monolítico de personas que muchos creen que es. Por tanto, de la misma forma que un símbolo común conlleva un sinfín de percepciones, existe una multiplicidad de conocimientos, un universo fragmentado en galaxias de percepciones.

El conocimiento, según Cohen (1993: 40) es articulado de tal forma que permite la dialéctica entre el todo y la parte, con la clara funcionalidad de evitar el conflicto. Así se desarrolla una ambivalencia, un tipo de ambigüedad que hace que los miembros de la “comunidad” pueden asentir sin comprometer sus propios intereses. Se trata de un conocimiento que se aloja en diferentes versiones, lo cual explicaría el escepticismo de sus miembros ante las formas más absolutas o generales de conocer. Un conocimiento por tanto que manifiesta la disparidad de sus versiones bajo las máscaras y metáforas del consenso. Esa ambivalencia no solo vincula a los miembros del grupo, sino también a los diferentes campos del conocimiento.

Lock y Symes (1996) sugieren que altos niveles de conocimiento compartido reducen la necesidad de un alto nivel de códigos lingüísticos explícitos de información. En aquellos grupos donde hay una baja diferenciación social a la vez que una alta posibilidad de intercambios de roles (fluidez social), los actores sociales se comunican en un marco de compartido de presuposiciones y fundamentos.

El conocimiento local es producto del sistema cognitivo que produce, también, la estructura gramatical de la lengua “vernácula”. Según Goicoechea (2005), detrás de la cognición existe una combinación de factores socioculturales que lo modulan. La correlación entre estos factores socio-culturales, cognitivos y gramaticales será elemento central en esta investigación. El lingüista Delancey (1990), como tantos otros, defiende que es la estructura del pensamiento lo que el lenguaje codifica. Para Boroditsky (2013) la lengua refleja la forma en que nos relacionamos con el universo, la forma en que lo capturamos. En este sentido, son muchas las características y diferencias gramaticales de la familia austronesia, en las cuales me gustaría ahora adentrarme.

Una de las características que más han llamado la atención a los estudiosos de este grupo lingüístico es la ergatividad. Según Dita (2010), se trata de un rasgo gramatical que aparece en  $\frac{1}{4}$  de las lenguas del mundo. Se trata de la existencia de una sola marcación para los pronombres, un único tratamiento para el sujeto de las frases intransitivas y el objeto paciente de las transitivas. Esta característica es inexistente en las lenguas indoeuropeas (acusativas) donde el sujeto de las frases transitivas e intransitivas recibe el mismo tratamiento.

Dubois (1984), en su estudio sobre ergatividad, afirma que este rasgo lingüístico reta las concepciones básicas clásicas de la gramática como disciplina. En la mayoría de las lenguas indoeuropeas la distinción acusativo-nominativo existe para diferenciar el rol que juegan cada uno de los pronombres. Pero esta diferenciación no existe en las lenguas ergativas. Esto es lo que lleva a Dubois (ibid. ) a defender la necesidad de replantearnos el concepto mismo de “sujeto”. ¿Qué es lo que vincula al sujeto de una frase intransitiva con el objeto pasivo de una transitiva? ¿Por qué un mismo tratamiento para ambos? Para Dubois (ibid) es precisamente las bases de esta pregunta lo que hay que replantearse. Es el mismo concepto de “sujeto” el que nos fuerza a tratar la ergatividad como algo no natural, lo cual obviamente supone un gran sesgo a la hora de comprender este fenómeno por otro lado tan común y frecuente en las lenguas del mundo. Según Dubois (1984) se ha de empezar evitando la contraposición entre agente y paciente, y en su lugar buscar un “continuum” que los vincule en lugar de separarlos.

Este “continuum” nos lleva a otro; el existente entre las formas pasivas y activas en muchas de las lenguas austronesias. Según Tanangkingsing y Shuafan (2007) existe una estructura de continuidad entre ambas formas a la vez que una ausencia de la categoría, propiedad o definición de la forma pasiva. Son tres criterios los que podrían definir la forma pasiva; la ausencia del foco en el agente; la frecuencia (menor) con la que aparece en el texto o en el discurso; y la alteración del orden de la frase. Pero resulta que estos tres rasgos aparecen de forma general entre lenguas de esta familia lingüística.

De hecho, en general, en las lenguas pertenecientes a la familia austronesia existe una marcada falta de atención al agente ya que la estructura, el orden de la frase, prioriza el verbo primero, seguido del objeto paciente y después del sujeto agente (VOS). Estos dos últimos pueden rotar (VSO). En todo caso, el verbo siempre en primer lugar. Esta estructura lejos de ser poco frecuente es el orden natural en el que los hablantes capturan lo que sucede a su alrededor. Una tendencia u orientación hacia el sujeto paciente y hacia los efectos de la acción en detrimento de la atención hacia el sujeto activo.

Otro de los rasgos lingüísticos/cognitivos que ha llamado la atención a los estudiosos de las lenguas austronesia es la duplicación. Se trata de la repetición de un mismo vocablo o de parte del mismo (normalmente de su raíz). Según Blust (1998), la

duplicación tiene diferentes funciones. Puede ser icónica, pero también puede señalar plural, intensidad o duración, aplicaciones todas motivadas por una congruencia simbólica con el mundo de la experiencia<sup>28</sup>.

Para Blust (1998), la duplicación se ha utilizado primordialmente para vincular a los instrumentos con las acciones, al nombre con el verbo. Entendemos aquí como instrumentos los artefactos culturales manufacturados para un objeto preconcebido (la acción en sí). El concepto de instrumento incorpora a veces una combinación, un par (por ejemplo, el lápiz y el papel con el fin de escribir). Pues bien, existe una tendencia en las lenguas indoeuropeas a ver el miembro activo del par (el lápiz) como el instrumento, mientras que en las lenguas austronesias “invierten” esta percepción para centrarse en lo que para nosotros es el pasivo, el papel. En bisaya, como en otras lenguas de la región, tanto el papel como la acción de escribir se dice “*sulat*”. Este es solo un ejemplo que sirve para describir la centralidad que otorga al sujeto paciente y los efectos que el mismo recibe<sup>29</sup>.

Estos son algunos ejemplos de cómo la gramática representa procesos de cognición. Veremos en el capítulo IV de esta investigación cómo estos rasgos gramaticales se relacionan con las formas de conocimiento local y poder en nuestro campo de estudio.

Aquí nos interesa subrayar lo siguiente: que el conocimiento local es moldeado por el entorno sociocultural; que está vinculado a un contexto específico, a un tiempo y a un espacio, donde la gente lo construye a través de sus prácticas; que es un conocimiento creativo, una especie de “*performance*”; que es segmentario a la vez que cohesivo, metafórico a la vez que ambiguo, susceptible siempre de diferentes interpretaciones; que es producido y exteriorizado por las gramáticas de las lenguas vernáculas, locales que a su vez representan las bases cognitivas de los actores sociales.

Si el conocimiento local tiene estos rasgos, entonces hemos de tener una cuestión siempre presente: no podemos usurparlo de su sujeto, de las personas, de los

---

<sup>28</sup> Por ejemplo, “*soroy*” en bisaya significa andar. Pero si uno dice “*soroy-soroy*”, implica que se está dando un paseo con la única intención de júbilo. El significado de la duplicación dependerá en gran medida del contexto en la que se produce originando a veces, incluso, cambios semánticos radicales. De hecho, “*daog*” significa ganar y “*daog daog*”, exactamente lo contrario, perder.

<sup>29</sup> En bisaya se utiliza “*ilok*” para referirse tanto a la axila como a las cosquillas. Según Blust (1998), la asociación que se encuentra detrás de este tipo de duplicación refleja una estructura conceptual en la que la relación entre la axila y el acto de las cosquillas es paralela a la relación del peine y el acto de peinar.

actores sociales, del contexto específico. El conocimiento local es un atributo de los actores, no un universo poblado de extraviadas abstracciones donde habitan teorías e ideas sin dueño. Por tanto, para conocerlo, hemos de mirar, observar y escuchar a sus portadores quienes lo expresan día a día a través de prácticas sociales.

#### **2.4 Gestión, planificación y participación.**

La gestión es otro de los grandes mitos que habitan en el desarrollo. Los modelos de gestión y planificación utilizados en las organizaciones que trabajan en esta industria llevan implícita la creencia que el cambio social puede ser diseñado y controlado a través de las lógicas que operan en la “gestión”. Los expertos del desarrollo creen en la idea de que los “pobres” pueden discurrir en el camino del progreso a través de una buena planificación. Como dice Mosse (2005:233) finalmente “los proyectos no son más que proyecciones”. Metáforas, añadiría yo.

Como hemos visto en el apartado anterior, el conocimiento de las agencias donantes y organizaciones del desarrollo sobre el terreno promueve y extrapola universales mientras que margina contexto, cultura e historia. Como dice el sociólogo Beck (2014), *“cuanto más global sea el control de la información, más desaparecerá la conciencia del problema”*. Los modelos de gestión centralizados, provenientes de ese conocimiento científico, tratan de universalizar no solo los procesos de gestión interna, sino también los supuestos procesos de cambio social de los grupos para los que trabajan.

Así, en las secuencias lineales establecidas en el marco de un proyecto de desarrollo, el grupo “beneficiario” se desplaza de un estado a otro a medida que se otorgan recursos para la ejecución de actividades, las cuales se transforman en resultados y éstos, a su vez, en la consecución de los objetivos planteados en el mismo. Este itinerario lineal necesita de un periodo de ejecución. Así, nos encontramos la esquizofrénica noción del tiempo, la tensión existente entre la concepción del tiempo del proyecto en el marco de su gestión (orientación de corta duración dirigida por las exigencias políticas que demandan resultados inmediatos), y la concepción del mismo en la práctica de una aldea y del cambio social ¿A cuál de estos dos universos se refiere el tiempo establecido en un proyecto?



Más y más las organizaciones del desarrollo trabajan con los mismos modelos de gestión y planificación que utilizan las empresas privadas. Dentro del sector, a este proceso se le llama “proceso de profesionalización”. Durante mis diez años de trabajo como cooperante, recibí un sinnúmero de cursos de formación sobre nuevos instrumentos o modelos de gestión y de comunicación dentro de la organización. Absolutamente ninguno trataba sobre cambio social desde un punto de vista local (histórico o cultural).

Quizá el famoso “marco lógico”, instrumento estándar en la industria del desarrollo creado en 1969 por la firma consultora Practical Concepts Inc., para la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (Calderón, 2008), sea el mejor ejemplo para ilustrar la aplicación que se hace de los instrumentos de gestión en los procesos de cambio social.

El marco lógico fue creado para mejorar la calidad de las inversiones sociales y su uso generalizado lo ha constituido en la lengua franca de la comunidad internacional del desarrollo. Se trata de un instrumento que ayuda a sintetizar en una sola matriz, los objetivos del proyecto, sus resultados, sus actividades, los recursos necesarios y su coste, todo en un periodo establecido de ejecución. Esta matriz y su lógica resultan ser el corazón de todo proyecto. Dicho de otro modo, los proyectos son construidos acorde a esta metodología linealmente orientada a la solución de un problema. La matriz hace del proyecto un punto en el espacio, obviando el contexto estructural problemático en el que se inserta. Como apunta Eyben (2013), artefactos tales como el marco lógico, los indicadores SMART<sup>30</sup>, la Teoría de Cambio<sup>31</sup> son “micro-tecnologías” del desarrollo, instrumentos de gestión cuyo principal objeto es el control. El control de algo que naturalmente le excede en complejidad.

Los expertos “expatriados” del desarrollo, los cooperantes, son los garantes de que el modelo manufacturado en la industria del desarrollo sea “sostenible”. Ya que son ellos los que, por un lado, trasladan los estándares y universales de la industria a la vez

---

<sup>30</sup> Indicadores clave de rendimiento que miden del nivel del desempeño de un proyecto de desarrollo; el valor del indicador está directamente relacionado con un objetivo fijado de antemano. Normalmente se expresa en porcentaje. Estos indicadores han de ser SMART, en sus iniciales en inglés, “*Specifics, Measurable, Achievable, Relevant and Timely*”.

<sup>31</sup> La teoría del cambio, ampliamente utilizada entre las agencias de desarrollo del norte de Europa y Norteamérica, define todos los pasos necesarios para alcanzar un objetivo social a largo plazo. Este itinerario de cambio pone en relación resultados, objetivos y precondiciones. Básicamente se trata de un mapa en el que se establece el itinerario del cambio social.

que obvian el contexto local y los que, por otro, ocupan las posiciones de más responsabilidad y de mayor remuneración salarial.

*“Los que diseñan el proyecto se caracterizan por no verse a ellos mismos dentro del sistema que intentan planificar. Ponen toda su atención sobre las supuestas técnicas racionales de planificación (investigaciones, predicciones, algoritmos y análisis de costo y beneficio), los cuales, como sabemos, niegan las fuerzas locales e históricas (Escobar, 1995:122) (traducción propia).*

Como sugiere Mosse (2005:231), el experto del desarrollo trabaja ocultando las vinculaciones con el contexto histórico y social, enterrando las prácticas de la gente del área rural e insertando sus representaciones expertas en la matriz del proyecto (el “Marco Lógico”. Es el mundo de estas representaciones y matrices el que es gestionado en las agencias de desarrollo.

Las prácticas documentales producidas en la industria del desarrollo, es decir, las propuestas de los programas, los informes de evaluación, los informes de los estudios realizados, son documentos creados no para iluminar un determinado problema social sino para asegurar la inserción del documento en el existente flujo de información y comunicación de la organización. Como dice Escobar (1995:112), es un proceso autorreferencial. Pero es solo por este proceso por el que se accede a los fondos para ejecutar proyectos. Por tanto sus expertos, sus planificadores se convierten en intermediarios que median la relación entre las aldeas y las agencias internacionales. Como señala Mosse (2005:237), más que nunca, el desarrollo internacional trata de generar consenso sobre marcos y modelos que vinculan financiación con resultados, dejando de un lado las modalidades de ejecución.

Eyben (2013) señala que detrás de esta lógica de intervención, existe toda una política que prioriza evidencias y resultados (cuantitativamente medibles) a lo largo y ancho de la industria del desarrollo. Esta filosofía, proveniente de los modelos de gestión del sector privado (eficiencia, efectividad, control de resultados, competitividad) exportados al sector público (“la nueva gestión pública”), rige de forma hegemónica hoy en día la industria del desarrollo. Una gestión basada en sofisticadas micro-tecnologías que sin embargo no han aprendido aún a articularse con las complejidades culturales y sociales del contexto específico. Unas micro-tecnologías que no son aplicables a la complejidad práctica que todo proyecto de desarrollo activa

en el ámbito local. Todo proyecto, para alcanzar sus objetivos, cuenta con una serie de complejidades en el proceso; la capacidad está distribuida entre diferentes actores (gobiernos locales, población beneficiaria, asociaciones locales, ONG's, etc.); la percepción de los objetivos a ser alcanzados es divergente ( a veces incluso, se articulan percepciones basadas en la competitividad); cada contexto es diferente, específico, por lo que la incertidumbre es, consecuentemente, protagonista de dicho proceso (Brunner y Jones, 2013).

Para integrar a los “beneficiarios” en las matrices de gestión se utilizan las técnicas y enfoques participativos. En 1983 Chambers publicó “*Desarrollo Rural; Poniendo a la gente primero*”, logrando instaurar las evaluaciones rurales participativas en la industria del desarrollo, conocidas como PRA (del inglés “*Participatory Rural Assesment*”), técnicas cuyo objetivo es promover la participación de los beneficiarios del proyecto. Para Pérez Galán (2012: 20-21) se trata de la conjunción de una serie de técnicas cualitativas (entrevistas abiertas y semi-estructuradas, mapas conceptuales, recogida de glosarios, diseño de cartografías) que son aplicadas en un breve espacio de tiempo. El objeto de estas metodologías es cambiar los enfoques desarrollistas jerárquicos de arriba abajo, poniendo a la “gente primero” a través de su participación, incluyendo el conocimiento local y encontrando así una legitimidad extra en la que fundamentar las “proyecciones” del proyecto.

Las críticas recibidas a estas metodologías han sido muy numerosas entre la comunidad de antropólogos. Como señala Olivier de Sardan (2005:203), “*¿Cómo un puñado de técnicas cualitativas, de asombrosa simplicidad metodológica, en el marco de unos pocos días, puede desenterrar los factores políticos, económicos, culturales relevantes del contexto social local donde el proyecto se va a ejecutar?*” (traducción propia).

Con los años este enfoque se ha convertido en una piedra angular del discurso desarrollista y, en términos de práctica, en un ritual que esconde un juego complejo de humos, máscaras y espejos. Mosse (2005:82), en su estudio de un proyecto de desarrollo en India para el cual trabajó previamente, explica este complejo juego;

*“A través de las técnicas participativas los hombres de más influencia pueden movilizar la participación de tal forma que adquieran un apoyo público que fortalezca sus intereses privados, los cuales ellos tienen la autoridad de*

*representar como necesidades de la comunidad. Las técnicas convencionales de PRA-grupos de tareas representadas en sesiones plenarias, generalizaciones y consensos resumidos como “nosotros pensamos...nosotros queremos” ocultan el conflicto y presentan el silencio como consenso...”(traducción propia).*

Así, este tipo de técnicas facilita la prevalencia de las perspectivas dominantes en el ámbito local, un proceso que la maquinaria del desarrollo incorpora como “conocimiento local” y “participación comunitaria”. Un ejercicio que falla en capturar la diversidad de voces e intereses y se conforma con la visión dominante. Este peligroso ejercicio en determinados contextos culturales no hace otra cosa más que fortalecer las existentes redes de patrón y cliente. Coincido con Clammer (2003), cuando apunta que la participación no ha significado un proceso de empoderamiento de la gente para definir objetivos, sino más bien, al final, ha resultado ser un uso estratégico del conocimiento local en el marco de unos objetivos previamente definidos.

Desde esa misma perspectiva crítica, Ranhema (1996: 212) va mas allá cuando se plantea hasta qué punto: *“el nuevo mito participativo está actuando como un caballo de Troya que puede terminar sustituyendo por una clase sutil de participación teleguiada o centralmente organizada las viejas formas de participación intransitiva o culturalmente definidas, propias de las sociedades vernáculas”*. De esta forma, la articulación que se hace del “conocimiento local” es esculpido por las relaciones de poder, relaciones que no son normalmente transformadas o alteradas sino fortalecidas a través de la ejecución del enfoque participativo.

Pero si las técnicas participativas no han logrado invertir las direcciones de las “fuerzas” del desarrollo, tanto en la industria como en el ámbito local, sí dan cabida a procesos y negociaciones sociales en clave local. Así, los “rituales” de participación, los talleres, las consultas comunitarias y las capacitaciones materializan una transformación social; las “tribus” de pobres a través del drama del proyecto son convertidas en “beneficiarios”, o, en el espectro nacional, en “ciudadanos”. Estos son dramas de inclusión que permiten a los pobres acceder, encontrar un espacio de negociación en una esfera pública sin confrontaciones (Appadurai, 2004). En cada contexto cultural este complejo proceso de ambivalencias tiene un significado diferente, que si bien el desarrollo puede no estar interesado, las etnografías debieran descodificar.

El profesional del desarrollo, el “experto”, no ha sido formado para facilitar el encuentro del desarrollo sino para imponer una de sus versiones. Como apunta sarcásticamente Olivier de Sardan (2005), este conocimiento antropológico no está espontáneamente al alcance del desarrollo. Por el contrario lo que yo mismo como profesional he heredado de los cursos de formación de las organizaciones del desarrollo<sup>32</sup>, además de una perspectiva muy técnica y específica sobre la problemática del desarrollo (agua, seguridad alimentaria, nutrición, protección de derechos de menores, etc.), es un elaborado constructo de simplificaciones y estereotipos sobre las sociedades locales. Estos profesionales, con este tipo de formación, son los que llevan a cabo las técnicas participativas. Pero ello ha tenido un coste, como señala Silleote (2002), es que hayan sido “vendidas a bajo precio”, es decir, técnicas pobremente ejecutadas y sometidas a las intenciones (planes, objetivos, etc) de los expertos del desarrollo. La antropología debiera haber sido el hogar intelectual de estas técnicas participativas, pero estas migraron hacia la industria del desarrollo durante los años 80 a través de multitud de conferencias, simposios, libros e informes técnicos, donde fueron utilizadas con otros propósitos.

Si tenemos en cuenta la omisión del contexto cultural e histórico, el poder del mito de la gestión, los déficits profesionales de los desarrolladores como interlocutores y facilitadores, el fraude de la participación de los beneficiarios en el proyecto y la ausencia del conocimiento local, uno tiene la sensación, como apunta Posey (2002), de que los expertos de las agencias de desarrollo trabajan bajo esa antigua doctrina colonial del “*Terra Nullis*”, (Tierra Vacía<sup>33</sup>). Es en definitiva, como si ese mito de la gestión planificada y profesionalizada le hubiera robado a la gente y al contexto local el protagonismo en el desarrollo de su tierra, hasta el punto que esa tierra quedara a merced del desarrollo y sus planes.

---

<sup>32</sup> Los cursos de formación que recibí de forma constante durante años llevaban implícitamente dos grandes líneas de trabajo: por un lado eran “instrucciones” sobre modelos de gestión, centralizados y homogéneos en todos los países donde la organización trabajaba. Por otro, por omisión, implicaban el descrédito de los saberes de las sociedades locales.

<sup>33</sup> La ausencia de conocimiento local, contextual, histórico, cultural de los lugares donde los cooperantes del desarrollo son “expatriados”, definitivamente fortalece la sensación en el cooperante de que nada se ha hecho allí antes, de que no hay historia, de que el proyecto es el primero, y un sinnúmero más de sensaciones asociadas a la doctrina colonial de “*Terra Nullis*”.

## 2.5 El actor y la estructura.

Sin duda, las aportaciones de la escuela posestructuralista sobre el discurso del desarrollo, sus análisis sobre las premisas en que éste se fundamenta, sobre las formas de producción de conocimiento, sus etiquetas y sus máscaras, forman parte esencial desde un punto de vista epistemológico de esta investigación. Sin embargo, son muchas las preguntas que hemos de formular a este enfoque, sobre todo aquellas que cuestionan el papel o la agencia de los actores de desarrollo: ¿Cuál es el papel del actor en el contexto de las estructuras y discursos del desarrollo? ¿En qué medida estos actores influyen y contribuyen a modificar las estructuras?. El desarrollo, como el encuentro colonial, sucede en escenas periféricas donde las estructuras podrían ser susceptibles de perder su poder hegemónico.

Multitud de estudios y etnografías del desarrollo han demostrado que los llamados “beneficiarios” tienen su propio “proyecto” dentro del “proyecto”. Mini-proyectos que se expresan a través de las diferentes estrategias, negociaciones, percepciones e incluso formas de resistencia (Van der Ploeg, 1993). Pero esta premisa básica de la antropología en el campo del desarrollo, no cuadra con aquellos postulados posestructuralistas donde los beneficiarios del proyecto, son y serán gobernados por las estructuras, el orden normativo y el discurso.

En el campo de la sociología, Giddens (1984) rompe esta especie de destino escrito del actor para señalar que la estructura, a la vez que obliga y limita al actor social, también le habilita para el cambio. Esta es la doble propiedad de la estructura;

*“Limita a los individuos socializados ofreciéndolos los significados pre-existentes e instituciones responsables de la conciencia común, de los patrones de acción y del mundo social significativo. Pero simultáneamente también los habilita, permite a los individuos adoptar una actitud reflexiva vis-a-vis con el contexto dominante, y críticamente inducir cambios”* (1984:100) (traducción propia).

Bourdieu (1988 y 1990) también aporta al debate de la compleja relación entre estructura y actor a través del concepto de “habitus”, definido como:

*“un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas*

*las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir"* (Bourdieu, 1988: 178).

A partir del habitus los sujetos producen sus prácticas. Se trata de la interiorización de unos marcos a partir de los cuales el grupo y el actor social producen sus pensamientos y los esquemas a partir de los cuales se generarán las prácticas (elecciones). Por tanto, ni los sujetos son libres en sus elecciones (el habitus viene a ser el principio no elegido de todas las elecciones), ni están simplemente determinados ya que el habitus es una disposición que puede dar lugar a un abanico de prácticas distintas.

¿Cómo se puede explicar el hecho de que sujetos en posiciones similares produzcan prácticas distintas? Depende de la posición que el actor social ocupe en el "campo" (Bourdieu, 1990). La configuración de un campo está determinada por la distribución social del capital entre los actores, es decir, por su posición social. Así, las estructuras externas (tales como el poder/conocimiento de Foucault) influyen al actor, pero su configuración, la estructura "estructurante", vive en un continuo proceso de formación determinado por las estrategias de los actores, de acuerdo a su posición social (su relación con el capital).

Bourdieu (1990) y Giddens (1984) coinciden en la falta de consciencia del actor en su relación con el contexto cultural e histórico. Esto sin duda complica el debate. Según Rossi (2004), Giddens y Bourdieu coinciden con Foucault en que los actores históricos socializados persiguen sus estrategias en un nivel de conocimiento que elude la consciencia de las reglas culturales del juego. Esto deja en una muy incómoda posición al científico social, ya que es él, entonces, el que parece tener ese nivel de conocimiento y consciencia. Para Rossi (2004), sería necesario aplicar la "receta" posestructuralista a esta afirmación, deconstruyendo tal enunciado y ver en qué condiciones de desigualdad ha sido creado. En palabras del autor (2004: 5): "*El fallo a la hora de resolver este punto, se evidencia en la improbable afirmación de que el único actor capaz de descifrar las condicionamientos estructurales de la acción es el analista social*" (traducción propia).

Desde mi punto de vista, la mayor aportación teórica en el campo específico de la antropología del desarrollo sobre la tensión entre actor y estructura viene de la mano de Long (1989, 1992), gracias a su concepto de discontinuidad en las fronteras de dichas estructuras. Según el autor estas discontinuidades se manifiestan en una especie de “agujeros” en las estructuras que conforman el encuentro del desarrollo, pequeños espacios, a modo de poros, por los que se cuelan los actores y sus estrategias.

Para Long el discurso y el poder de Foucault aparecen en un escenario espacial y cultural homogéneo, uniforme ¿Cómo analizamos situaciones sociales que se enmarcan en el punto crítico de intersecciones entre diferentes sistemas sociales, campos o niveles del orden social?, es decir, ¿Cómo podríamos analizar el “encuentro” del desarrollo?.

En estas situaciones, según Long (1989), el investigador ha de “casarse” con el actor, analizando sus estrategias, para entender así la relación entre estructura y el individuo. El desarrollo, como intervención planificada que proviene de diversas estructuras de poder asociadas que se “encuentran” en un escenario dado, requiere de un enfoque orientado a los actores:

*“Las situaciones originadas en el encuentro del desarrollo son los puntos críticos en los que no solo la política es aplicada sino que es donde es transformada a través de la adquisición de significados sociales que no fueron establecidos en los enunciados políticos originales” (Long, 1989: 3) (traducción propia).*

Se trata de abrir la puerta a los actores que operan en esas zonas liminales donde convergen diferentes formas de ver el mundo, sistemas de conocimiento, para analizar sus negociaciones, estrategias, representaciones, en definitiva para entender el fenómeno social del desarrollo. Este enfoque orientado a los actores y a sus estrategias guarda relación epistemológica con la fenomenología de Berger y Luckmann (1986).

Pero ello no debiera obviar el papel de las estructuras. No debemos separar el actor de su estructura, hay que afrontar el reto de explicar las diferentes respuestas a similares circunstancias estructurales. De alguna forma, este tipo de enfoque, aplicado al campo del desarrollo, ayuda a entender la naturaleza de las relaciones entre capital, estado y el campesino en escenarios concretos, lo que facilita sin duda el mejor entendimiento del carácter y significado de dichas estructuras. Es la narración de micro



situaciones a través de la observación del actor, de sus respuestas, sus experiencias. Según Long (1989:7), solo podemos llegar a conclusiones generales a través de detalladas etnografías que nos narren las micro-historias de actores sociales y desde ahí, analizar cómo se vinculan y relacionan con los debates políticos y sociales existentes. Si fallamos al hacer este tipo de conexiones perdemos entonces toda capacidad analítica en nuestras narraciones y se convierten en una forma más de hablar sobre las articulaciones entre la estructura y el actor, o dicho de otra forma, entre el orden normativo y su práctica.

El concepto de “encuentro” parece implicar un proceso de dos caras, articulación y/o confrontación, actores acomodándose o enfrentándose contra estructuras y mundos cognitivos. Sin embargo, como Long (1989: 9) apunta, ese encuentro es más complejo que eso, ya que encierra una multiplicidad de intereses y relaciones, así como modos de racionalidad y poder. Se trata entonces de ir más allá del posestructuralismo, cuestionando la implacable microfísica del poder de Foucault y restituir al actor, como agente con capacidad activa y creadora. De esta forma, las etnografías del desarrollo han de colaborar con la ruptura de visiones monolíticas de dominación, resistencia y relaciones hegemónicas, documentando el “politeísmo” existente en la diversidad de las prácticas (Mosse, 2005: 6-7).

Entre actores y estructuras, en el campo de un programa de desarrollo, en el ámbito local, en la micro-arena, aparecen en escena como protagonistas fundamentales lo que llamaremos en esta investigación los “*brokers*” del desarrollo (intermediarios), negociadores de significados, promotores de ciertas formas de conocimiento, patrocinadores de comunidades interpretativas, traductores e intérpretes de intereses y percepciones del desarrollo a escala local.

Los “*brokers*” del desarrollo (líderes de la aldea, trabajadores de gobiernos locales, trabajadores de campo del proyecto) se sitúan entre líneas, precisamente en el espacio donde las estructuras procedentes de diferentes mundos culturales se cruzan para desarrollar una compleja red de relaciones con las mismas. Especializados en mantener esa tensión, motor de las dinámicas de sus acciones, los “*brokers*” ocupan una posición social que les permite gestionar diferentes flujos y direcciones al mismo

tiempo. Su análisis puede entonces ofrecer a las etnografías una visión especial sobre las funciones de tal complejo juego de estructuras, aportando luz sobre los actores<sup>34</sup>.

Como afirman Lewis y Mosse (2006), los “*brokers*” se han convertido en especialistas en la adquisición, control y redistribución de los recursos que genera el desarrollo. Esos espacios de traducción y negociación de significados se sitúan dentro de la fragmentada realidad política del aparato estatal postcolonial, donde el poder es ejercido simultáneamente a través de las lógicas burocráticas y las lógicas de una red supra-local de asociaciones, entre las cuales existe un campo de cultivo perfecto para los actores y organizaciones intermediarias (asociaciones comunitarias, cooperativas, grupos religiosos). Los “*brokers*” son, en definitiva, los intermediarios entre las agencias de desarrollo y la sociedad local.

*“Supuestamente representan a la población local, expresan sus necesidades a aquellas estructuras encargadas de la ayuda y de la financiación. De hecho, lejos de ser actores pasivos ligados a las lógicas de dependencia, los “brokers” del desarrollo son los actores protagonistas en la irresistible caza de proyectos... (Bierschenk y Olivier de Sardan, 2002) (traducción propia).*

Los “*brokers*”, hablan tanto la lengua del desarrollo como la lengua vernácula de los “beneficiarios” del proyecto. Eso es precisamente lo que les otorga su condición de “*brokers*”. En su día a día solo hablan la lengua vernácula, pero muestran pericia y maestría en el lenguaje del desarrollo cuando se necesita, es decir, en la escenificación del mismo, en las asambleas, en las visitas de los organizadores comunitarios del proyecto, en las capacitaciones que reciben. En otras palabras, en la representación local del desarrollo. Como apunta Olivier de Sardan (2005:178), el conocimiento y la maestría en el lenguaje del desarrollo es el ticket de entrada a una red que les permite el acceso a ese mercado, a la posibilidad de nuevas financiaciones, de nuevos proyectos, de nuevos patronos.

El trabajo de estos intermediarios se materializa generando y traduciendo intereses, construyendo nuevos espacios con nuevos seguidores, partidarios y clientes que sostienen una interpretación común del proyecto. Es el concepto de “traducción” de

---

<sup>34</sup> En una entrevista realizada a David Lewis en 2011 en LSE de la Universidad de Londres, se trató sobre la utilidad del análisis de los “*brokers*” en antropología del desarrollo. Lewis me propuso profundizar en esta línea a través de la escuela francófona africanista, liderada por Bierschenk y Olivier de Sardan.

Bruno Latour (1996) en el campo de la ciencia, aplicado aquí a los estudios del desarrollo, el cual se refiere al proceso de inscripción y conexión de intereses en las diferentes comunidades interpretativas, proceso por el cual el proyecto pasa a ser real. Así se transformarían las políticas del desarrollo en práctica. Un proceso de traducción que esconde diferentes lógicas, intenciones, objetivos y ambiciones (Lewis y Mosse, 2006: 16). Este es uno de los elementos que determinan el éxito o el fracaso de un programa de desarrollo<sup>35</sup>. Este es el trabajo tanto de los “expertos” del desarrollo como de los “*brokers*” locales: leer el proyecto en diferentes lenguajes, en diferentes escenarios y para diferentes audiencias, conseguir partidarios, comunidades interpretativas y narraciones consensuadas.

Pero no todos los actores sociales son intermediarios. En el ámbito local, los llamados “beneficiarios” evalúan desde su posición el proyecto. Mientras social y culturalmente se encuentran a una distancia considerable de los discursos del desarrollo, no pueden permitirse desecharlos dada su desfavorable posición en el campo del proyecto (siguiendo a Bourdieu), el cual, indudablemente margina sus percepciones y perspectivas. Sin embargo, como apunta Rossi (2004), reconociendo su posición en la jerarquía del proyecto, negocian aquellos componentes que realmente les importa; estas son las llamadas tácticas de regateo local, determinadas por la posición social del actor (según género, clan, facción y/o clase).

Olivier de Sardan (2005:144) ha establecido una serie de lógicas comunes entre la disparidad de las respuestas de los actores en el ámbito local. Una especie de “guión” que puede resultar de utilidad en esta investigación. La primera de estas lógicas habla de la selección que los beneficiarios hacen de todo aquello que el proyecto les ofrece (actividades, talleres, apoyo financiero). Nunca seleccionan el proyecto completo, solo algunas de sus partes. Una segunda lógica es la del desacuerdo; las razones que motivan la adopción de una determinada actividad no tiene que ver con las razones que exponen los expertos en sus propuestas o informes. Una tercera versa sobre minimizar el riesgo en la adquisición de nuevas técnicas, modelos o tecnologías. Otra apunta a que, en contra de los principios de autosuficiencia e independencia, las poblaciones

---

<sup>35</sup> La creación de esas comunidades interpretativas es sin duda una de las labores más importantes en las que me vi envuelto a lo largo de mi experiencia como director de una ONG internacional en diferentes países. La imagen de la organización dependía de mi labor como traductor de proyectos a diferentes organizaciones e instituciones y no tanto del impacto real que dichas intervenciones tenían sobre la población destinataria de los mismos.

beneficiarias utilizan la estrategia de exprimir al máximo cualquier ayuda externa. Y la última lógica es la que utilizan los grupos más poderosos entre los “beneficiarios”, la de monopolizar la ayuda. Estos son, según el autor, y según mi propia experiencia de trabajo, algunos de los guiones y actuaciones más habituales de los actores del desarrollo en el ámbito local.

Por tanto, una etnografía que entiende de esta forma el desarrollo ha de examinar ese complejo conjunto de operaciones y objetivos difusos entre las líneas del sofisticado, plural y abierto manuscrito del drama del desarrollo. Una cartografía de los discursos e interpretaciones dominantes en un mismo proyecto, una micro ontología de cómo se produjeron. Hilar las secuencias de actores para entender la práctica del desarrollo y ver como se relaciona con la política y la norma. Para interpretar, por último, como el actor se relaciona con la estructura. Porque como señala Richards (1993:71), *“aunque poder y estructura tienen una gran influencia, el escenario está muerto sin los actores”*.

## **2.6.Haciendo etnografías del desarrollo.**

Es sorprendente y hasta cierto punto encomiable la cantidad de esfuerzos dedicada por los expertos del desarrollo a la elaboración de nuevos modelos, enfoques, formas de aproximarse a su objeto. Sin embargo, coincido con Mosse (2005) cuando señala que es aún más sorprendente la poca atención prestada a la relación que tienen estos modelos con las prácticas que se producen en los contextos donde son ejecutados. Según Cornwall y Brock (2005) nunca como ahora ha existido en la industria del desarrollo tal incongruencia entre la “palabrería” desplegada por sus expertos (la cual es explicada con una autoridad moral y técnica casi intocable) y el grado consecución de Objetivos de Desarrollo del Milenio<sup>36</sup>. Lewis y Mosse (2006) subrayan el mismo fenómeno en la relación entre el programa (la agenda del proyecto) y su práctica.

En el marco del paradigma neoliberal predominante y hegemónico, las narraciones oficiales de las instituciones de desarrollo se preocupan en “cuadrar el

---

<sup>36</sup> Los ODM son ocho propósitos de desarrollo humano fijados en el año 2000 que incluyen la erradicación de la pobreza extrema y el hambre, lograr enseñanza primaria universal, reducción de la mortalidad infantil, entre otros, que los 189 países miembros de las Naciones Unidas acordaron conseguir para el año 2015. Plataforma 2015 y más. “Hacia 2015: Visiones del desarrollo en disputa”. Edición española del Informe SOCIAL WATCH 2013.

círculo” de tal forma que los esfuerzos para la reducción de la pobreza se combinen con el ejercicio de garantizar sus vínculos con el mercado del capitalismo neoliberal, el cual, ha de ir acompañado de la arquitectura de la gobernanza que se considere oportuna (Lewis y Mosse, 2006:9). Como no puede ser de otra manera, este complicado arte de malabarismos lleva aparejado una brecha entre el discurso y su práctica, silencios tácticos, transcripciones ocultas.

Quarles van Ufford (2003) muy acertadamente lo denomina la “la moral de la caja negra”. Para este autor, la descripción del proceso de formación de esa caja negra debe ser el objeto de una etnografía del desarrollo. Se trata de verter luz sobre las transcripciones ocultas (Scott, 1990), silenciadas por las políticas de desarrollo. Y esa narración ha de ser construida a través de un enfoque orientado a los actores, a sus percepciones, a los “*brokers*” y a sus traducciones, a la formación de comunidades interpretativas, a los discursos emergentes y los discursos silenciados. Todo ello, en la intersección entre el proyecto y el escenario local donde se interpreta el drama del desarrollo.

Volviendo al debate por el que empezábamos este capítulo, la modernidad del desarrollo y los retos que encuentra en su relación la antropología postmoderna, Escobar (2004) nos recuerda que la modernidad es un fenómeno de origen europeo, lo cual nos debe llevar a pensar sobre los conocimientos y prácticas culturales que han sido y son eclipsadas. Es precisamente en este aspecto donde puede contribuir las etnografías, dejar de hacer “sociologías de las ausencias” de los conocimientos subalternos a una “sociología de la emergencia” de movimientos sociales. Pero debemos ser claros, no existen repuestas globales a las apuestas universales del desarrollo. Buscar respuestas globales al desarrollo sería caer en la trampa de la modernidad (en la cual siguen cayendo muchos antropólogos). Existen respuestas locales que obedecen a contextos específicos. Hemos de conformarnos con eso. No es poco.

En esa misma línea, Santos (2002) redonda en el hecho de que estamos enfrentados a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Necesitamos pensar sobre la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de sus posibles respuestas y soluciones. Esas posibles respuestas obedecen a un pensamiento, una epistemología de frontera que las etnografías han de

“nutrir” con cuidado. Según el autor, así se construye un conocimiento de África, América Latina o Asia más allá del Tercer Mundo.

Esta es una necesidad imperiosa que no puede esperar. La deconstrucción del discurso del desarrollo es un proceso inacabado. El desarrollo moderno es aún el marco interpretativo vigente, un discurso de insufrible narcisismo que sitúa a la industria del desarrollo en el centro de la escena, ofreciendo, con la mano extendida, la única solución. Esta es la forma en que se sigue visualizando a la gente que vive en el llamado “Tercer Mundo”, gente retratada en imágenes de pobreza y hambre. Gente sin cultura, sin historia, sin complejidades sociales y sin historias de vida (Mintz, 1960; Wolf, 1982).

En los siguientes capítulos trataré de documentar las dinámicas de poder local en Filipinas, la historia de las relaciones de parentesco y de género, las relaciones entre patrones y clientes, las negociaciones simbólicas con el poder existentes en el mismo centro de cada celebración y las bases cognitivas de la lengua vernácula, es decir, el contexto en el que es necesario ubicar el proyecto SAIL.

### **3. Las formas de poder y sus escenificaciones en la Historia.**

#### **3.1 Cartografías del poder en el sudeste asiático. El poder tradicional**

*“Si el estado fue construido mientras se pretendía construir un rey, el rey fue construido mientras se pretendía construir un dios” (Geertz, 1980: 124)*

Las formas de poder político contemporáneo en la isla de Camiguin, en las aldeas, en los municipios o en el gobierno provincial son un híbrido entre las formas tradicionales de poder pre-seculares (carisma, protección, acumulación) y las formas seculares, provenientes mayormente del occidente democrático y de la necesidad de interpretar la política en un mundo sin dioses (Anderson, 1990:21). Estas formas híbridas son las que interactúan con los proyectos de desarrollo contemporáneos.

De tal modo que, si queremos entender el encuentro cultural que se produce entre el proyecto de desarrollo y los actores locales, es necesario rescatar en nuestro análisis esas formas tradicionales de poder, conocer y reconstruir sus procesos de formación, comprender su genealogía. Se trata, como veremos, de expresiones culturales significativas tanto de la región del Sudeste asiático como del archipiélago filipino.

La tradición académica en historia del sudeste asiático divide la región geográficamente en dos: la zona continental (la cual comprende la actual Tailandia, Maimar, Camboya, Vietnam y Laos) y la zona del archipiélago (Indonesia, Malasia, Filipinas, Brunei y Singapur). Solo Indonesia y Filipinas cuentan con más de 10.000 islas.

Lieberman (1997: 27-52) traza una útil línea divisoria entre ambos grupos. La zona continental se caracterizó por la centralidad de sus instituciones políticas, en la difusión de los textos de las religiones ortodoxas (budismo, confucionismo) y por la asimilación también de los sistemas de patronazgo chinos. En la zona del archipiélago sin embargo no se dio tal centralización política, entre otras cosas, dada la oposición del Islam, presente en muchas de las islas, a la autoridad centralizada. En el archipiélago por lo tanto tuvo lugar una diversificación de pequeños reinos/estados, los “reinos del Indico” con una influencia cultural y comercial más ligada a las colonias europeas.

La zona del archipiélago encierra en sí una riquísima diversidad ecológica, cultural e histórica. Desde sociedades igualitarias de cazadores-recolectores, de tala y quema en las montañas y bosques de las islas a las vastas sociedades jerarquizadas de los reinos índicos de Java y Bali las cuales realizaban agricultura en los extensos campos de arroz. Estas organizaciones sociales, como señala Errington (1990: 38), estuvieron siempre en constante contacto con lo de “fuera” gracias a las olas de comerciantes que navegaban por la región, portadores de ideas religiosas, así como por los poderes coloniales los cuales barrieron algunas áreas, regaron sutilmente otras o sencillamente no alcanzaron unas terceras. Las ideas de las religiones budistas e hinduistas y el comercio hicieron más “índicas” a Java, Bali, la península de Malasia, las tierras bajas del sur de Sulawesi (sin llegar a Filipinas) antes del final del primer milenio de la era cristiana. El islam se asentó en el norte de Sumatra, sur de Filipinas y en la península de Malasia en el siglo XIV y XV. Posteriormente diferentes poderes coloniales tomaron posiciones en el archipiélago, los británicos en Malasia, los holandeses en Indonesia, mientras que españoles y norteamericanos compartieron Filipinas (en el tiempo, no en el espacio).

Steingberg (1985) y Scott (2009) profundizan en la división de las poblaciones de la región entre aquellas que habitaban el valle y aquellas que habitaban la montaña. Las poblaciones de montaña eran aquellas en donde no había organización política centralizada a modo de estado, donde habitaban los denominados pueblos indígenas<sup>37</sup> y donde se desarrollaban las actividades agrícolas de tala y quema, actividad que requería de una baja densidad de población asentada en pequeñas aldeas fragmentadas y dispersadas en el bosque. Según Joel (1985), ninguna de los grupos que habitaban en las montañas de la región se había adherido a alguna de las grandes religiones (budismo, islamismo, cristianismo) antes del año 1800.

Era en los valles y los deltas donde las sociedades vivían alrededor de las grandes extensiones de campos de arroz (tierra enormemente rica cuyos nutrientes venían de las montañas gracias a las fuertes lluvias), donde se construían pueblos y pequeños estados. De nuevo, este era el caldo de cultivo perfecto para la extensión de las grandes religiones.

---

<sup>37</sup> Tipología cuestionada por Paul A. Kramer en *“The blood of government; Race, empire, the United States and the Philippines”* (2006), donde responsabiliza a la administración colonial española y americana respectivamente, de las tipologías étnicas hechas sobre las identidades culturales en el archipiélago. Vicente L. Rafael en *“White Love”* (2000) comparte el mismo argumento.



Pero más allá de toda esta diversidad, en lo referente a las formas tradicionales de poder existían en la región ciertos rasgos comunes. Wolters (1999:17-19) nos sugiere tres rasgos característicos en cuanto a las dinámicas de organización social presentes en la región tanto en su historia antigua como en la más reciente. Se trataba de sociedades donde el sistema de parentesco era bilateral, es decir, donde los vástagos, hombres y mujeres, eran igualmente considerados en lo referente a sus derechos a la hora de heredar. La relativa falta de importancia sobre el linaje, relación padre e hijo, propició que la gente tuviera que buscar formas de obtener poder y status en las habilidades de liderazgo, las relaciones personales, la iniciativa y el carisma. Esto implicaba la superposición de lazos sociales horizontales sobre los verticales, la necesidad de movilizar grandes redes de parentesco y, por último, la preocupación por las alianzas presentes dentro de una misma generación (Kirsch, 1973: 15).

A los líderes de estas alianzas se les atribuyó un carácter divino gracias a la influencia del dios hindú Siva, influencia que según Wolters (1999:21) estaba presente en gran parte de la región. Así, su “legitimidad” como soberano era establecida por su relación con el mundo de los ancestros y espíritus. No eran defensores de una fe, vicarios de un dios o mandatarios del cielo, ellos eran la “cosa” en sí, encarnación de lo sagrado, diferencia importante con otros centros de cultura y poder en Asia, como Sumaria, China o India (Geertz, 1980: 124).

No era la posesión de un determinado territorio o reino lo que otorgaba poder, sino el apoyo de las gentes. De hecho, en un mismo territorio podían existir dos o más reinos, llamados mándalas, que se solapaban en el mismo espacio geográfico, teniendo cada uno de ellos diferentes seguidores. Por tanto, en los mándalas del sudeste asiático no había territorio sino seguidores, tampoco dinastías sino alianzas. Un tipo de organización política que contrasta con la forma en que entendemos el “reino” en la tradición europea. Una tradición, la del monarca y su reino en Europa que no hubiera podido construirse si hubiera tenido en su base un sistema bilateral de parentesco.

De esta forma, sin muros ni fronteras era como se ejercía el poder en los mándalas de Sriwijayan del siglo VII al XI en la actual Malasia; de Jayavarmam en el siglo IX en la actual Camboya; de Ayudhya en el XIV en la actual Tailandia; el mándala de Majatapatv de la hoy Java; o el mándala de Sriwijaya en el siglo XII en Malaca (Malasia) el cual tuvo una influencia enorme en el archipiélago hoy llamado Filipinas,

ya que consiguió numerosos apoyos de los “*datus*” (autoridades tradicionales antes de la colonia) del archipiélago filipino, acuerdos que permitieron la dispersión del Islam en Sulu y Mindanao<sup>38</sup>. Otros pequeños mándalas fueron documentados por viajeros chinos provenientes de Cantón en el siglo X en las islas filipinas de Luzon y en Mindoro (Wolters, 1999:30-38).

Para entender mejor las dinámicas de poder en los mándalas del Sudeste asiático, concretamente las presentes en la isla de Java, Anderson (1990: 19-27) nos invita a revisar las limitaciones inherentes a los fundamentos del concepto de poder de la tradición occidental, las cuales indudablemente vienen de la necesidad de interpretar la política en un mundo secularizado. Estas definiciones de poder seculares y democráticas, marcadas por los escritos de Maquiavelo, Hobbes, Weber y por el prolífero desarrollo del aparato político y burocrático, se han “olvidado” de sus formas ancestrales, como ha venido estudiando la antropología política desde los años 40 del siglo pasado. Nos referimos a formas de poder tales como el carisma, la mediación con lo divino o la existencia de legitimidades provenientes del mundo sobrenatural y ancestral descritas por los antropólogos Swartz, Turner y Tuden (1994) o de los liderazgos del “Gran hombre” o el “Hombre centro” de los pueblos pacíficos de Melanesia, descritos por Sahlins (1979), entre otros. Todas estas formas de poder difícilmente comprensibles si conservamos las lentes seculares del poder<sup>39</sup>. Errington (1990:41) lo explica claramente:

*“Nosotros en la cultura europea-americana tomamos como premisa que el “poder” se refiere a una relación secular entre la gente. Mucha otra gente sin embargo, vive o ha vivido con diferentes nociones...antes de la adopción de la idea secular de poder en el siglo XIX...nociones basadas en el origen y la naturaleza del poder- como la noción de la intrínseca conexión entre el cosmos y la vida humana- conformaron el ejercicio de poder del estado en quizás la mayoría de las más grandes civilizaciones del mundo”* (traducción propia)

Así en las formas de poder pre-seculares en Java, éste se confinaba al cosmos desde el cual emanaba. El universo, para los habitantes de Java, no se expandía ni se

---

<sup>38</sup> Islas del sur del archipiélago filipino donde está localizada la isla de Camiguin.

<sup>39</sup> Anderson en su ensayo “The idea of Power in Javanese Culture” (1990) reta el concepto de carisma de Max Weber el cual tomaba parte en la escena política cuando las formas seculares y democráticas entraban en periodos de crisis. Anderson señala como el carisma, como forma de poder, procedió históricamente a las versiones seculares-democráticas.

contraía, permanecía siempre en un estado constante. Según Anderson (1990: 23-25) el poder era intangible, misterioso, una divina energía que habitaba y animaba el universo. Se manifestaba en cada aspecto de la naturaleza, en las piedras, en los árboles, en las nubes. El poder sencillamente existía, no era un producto de una organización social determinada, de una riqueza o de un ejército. El poder no era legítimo o ilegítimo, el poder simplemente “era”.

Los líderes debían encontrar un equilibrio entre la acumulación de poder y su preservación, dado que como explica Sahlins (en LLobera, 1979) la energía de la que se nutría siempre era una cantidad fija en el universo. Esto implicaba que mientras el poder del cosmos se mantenía fijo, unos líderes ganaban poder mientras otros lo perdían. Los líderes trataban de acumularlo, amasar un “fondo de poder”, en términos de Maliwnoski (ibid.), a través de ejercicios ascéticos extremos que servían para encontrar el equilibrio entre el poder venido desde dentro y el que llegaba desde fuera. La habilidad para concentrarlo (no ejecutarlo), era la señal de que se trataba de un líder, un “*datu*”. El poder se demostraba a través de actividades como la danza, el trance, las curas públicas o las “negociaciones” con los espíritus, en el teatro de marionetas, en el canto o en los textos sagrados. El poder del líder era equivalente a la cantidad de gente que lograba atraer.

Según Geertz (1980:26), lo que diferenciaba un líder del otro, un rey del siguiente, era la escala de intensidad del culto, oraciones, ritos y ceremonias. La extravagancia de estos rituales de “estado”, no solo representaban la medida de la divinidad del líder o del rey, sino también el bienestar del mánada, y quizás más importante, la demostración de que ambas eran la misma cosa. El rey debía proyectar una enorme calma en el centro de una enorme actividad.

La extensión territorial en donde se desarrollaba estas formas de poder era siempre fluida, variaba dependiendo de la cantidad de poder concentrada en su centro y de la cantidad de gente que le seguía y apoyaba. Anderson (1990: 41) subraya la ausencia de fronteras políticas-geográficas en estos reinos. El poder de un soberano va desapareciendo gradualmente en la distancia, encontrando de forma fluida el poder ascendente del poder soberano vecino. A diferencia de la tradición europea, donde los ciudadanos de la periferia comparten los mismos derechos y obligaciones que los

ciudadanos del centro, la tradición de Java, y por extensión la del Sudeste asiático, es definida por su centro, no por su periferia.

En el sudeste asiático la configuración que tomaba el poder estaba relacionada con las formas de sus mitos originarios. Estos provenían de una fuente ancestral única, de una unidad que sin embargo, en el algún momento del relato se fracturaba en dos, causa que originaba la diferencia. UN ejemplo de ello es el mito originario en la tradición bisaya, recogido por Scott (1994:87) de los escritos de Francisco Alcina:

*“Después de que el mundo fuera creado y las palmeras de cocos dieran sus frutos, dos cocos maduros cayeron al mar en cuya orilla la palmera había crecido. Las aguas les acogieron y llevaron en sus olas por muchos días, a merced del viento y las corrientes, hasta que un día en que el mar se enfureció y los lanzó contra unas rocas. Preparados ya para romper el cascarón como si fueran huevos, los cocos se rompieron y abrieron con el golpe. Y como si hubiera sido predestinado, apareció del coco más grande un hombre, quien fue el primero, al que llamaron “Laki”. Y del coco más pequeño apareció una mujer, a la que llamaron “Baye”. Y estos dos se convirtieron en los primeros padres de la raza humana, de la cual todos descendemos”* (traducción propia).

La fractura de la unidad ancestral, según Errington (1990: 47) crea dos tipos de diferencia una jerárquica y otra complementaria. En esta región las diferencias jerárquicas son expresadas y codificadas a través de la edad, la antigüedad. La diferencia complementaria viene codificada en el sexo, hombre y mujer, con la peculiaridad de no utilizar el par marido y esposa, sino el de hermano y hermana, pareja ésta que representa en la mitología de la región la unidad original del poder, la unidad idónea para servir a los ancestros. Los hermanos vienen de la misma raíz, del mismo árbol<sup>40</sup>, e idealmente deben actuar en armonía, ayudándose el uno al otro, formando un par en el que hay complementariedad y no competitividad. En la lengua Bisaya, para preguntar ¿cuántos hermanos y hermanas tienes?, se dice literalmente;” ¿De cuántas piezas de hermanas y hermanos eres?; “*Pila kabuok imo igson nga lalaki ug babaye?*”

En la región hay un conjunto de sociedades que prestan más atención a la unidad que a la fractura. Como apunta Cannell (1999: 9), el poder se representa así mismo en

figuras que enfatizan la unidad como centro cosmológico de poder. Estas sociedades tratan al hombre y la mujer como la misma criatura, lo que implica el no reconocimiento de los genitales y otras diferencias anatómicas como elementos “constructores” de la identidad de la persona. A este grupo corresponderían (teóricamente) la península de Malasia, Borneo, Java, Salawesi (en Indonesia) y Mindanao, Visaya y Luzon (en Filipinas). A este conjunto de sociedades Atkison y Errington (1990) lo llaman “centro archipiélago”. La organización política arquetípica de este tipo de sociedades sería los reinos índicos.

El otro conjunto de sociedades, llamadas “intercambio archipiélago”, se consideran también descendientes de una única forma ancestral originaria, pero tienden a representar la fractura de los pares que un día conformaron la vieja unidad (dualismo). Estas sociedades, más igualitarias, generalmente establecían el centro del poder fuera de la misma sociedad, representando dramas o viajes para capturarlo. En la relación entre el hombre y la mujer se enfatiza su complementariedad y no tanto su semejanza. Se referencia la unidad ancestral de la que vienen ambos sexos pero se acentúa más la eventual fractura que vendrá siempre después de la unidad (sistema asimétrico de alianza). Nadie en estas sociedades era percibido en el nacimiento como poseedor de poderes extraordinarios o privilegiados. En este sentido la acumulación y demostración de poder estaba disponible para todos (incluidas las mujeres). De alguna forma, los líderes de estas comunidades eran más activos, directos, y fieros. Conductas que contrastan radicalmente con la actitud tranquila de “centro inmóvil” de sus homónimos de los reinos índicos. A este grupo correspondería las islas del este de Indonesia, y la organización política arquetípica es la que se daba en las pequeñas poblaciones que habitaban en las montañas del archipiélago (población indígena).

Sin embargo, como señala Errington (1990: 56), en la práctica es muy difícil diferenciar estos dos sistemas. De hecho, coincido con Cannell (1999:71), cuando señala que a pesar de que Filipinas está tipificada en sociedad centralista, el archipiélago filipino tiene características de ambas. Al fin y al cabo se trata de un dualismo, parecido al del valle y la montaña (Scott, 1990), al que la realidad social contemporánea de Filipinas no corresponde. Como afirma Azorín (1995), siempre se dieron constantes contactos, intercambios, matrimonios, entre el valle y la montaña en las islas de Luzón, Visaya y Mindanao con lo que esas diferencias teóricas se eliminaron.

Geertz (1980:121) en su trabajo sobre los Negara en Bali en el siglo XIX, nos ayuda a entender los procesos de centralización política en la región del sudeste. El “estado”, dice, tiene etimológicamente tres acepciones. Una es en el sentido de situación, posición, rango, condición. Una segunda referida a la majestuosidad, suntuosidad, esplendor. Una tercera, la más joven de las tres, referida a gobernanza, régimen, dominio, control. Esta última acepción es la que ha dominado el concepto “estado” en la tradición europea, oscureciendo la existencia de las otras dos. Pues bien, para entender el poder en Bali, y por extensión, en la región de las islas del archipiélago del sudeste asiático, hemos de rescatar las dos primeras acepciones.

El “status” (la primera acepción de “estado”), determinado por la distancia existente entre el rey/dios y uno mismo, animaba las emociones y casi todas las actuaciones de la política en Bali. Ambas, emociones y actuaciones conformaban un drama, cuya escenografía, da sentido a la segunda acepción señalada por Geertz (1980: 122), la majestuosidad y la pomposidad de la obra representada. De ahí el subtítulo de su obra “*Negara, The theatre State in Nineteenth\_Century in Bali*”. Y es que sin el majestuoso drama del “teatro del estado”, la imagen de la divinidad, los sentimientos y las emociones que habitaban en el vigoroso mercado de adquisición y demostración de “status”, no podrían haberse materializado. La pomposidad que rodea cada una de las ceremonias de poder es un elemento clave para el análisis y comprensión del mismo en el sudeste asiático.

Las dinámicas de poder que configuran las relaciones de género en el sudeste asiático son también características. Éstas han llamado siempre la atención por el alto status que las mujeres ocupan en sus sociedades. Desde Burma hasta Indonesia y Filipinas, esta posición de las mujeres se acentúa a través de estudios comparativos con regiones tales como la de India o China (Esterik, 1982: 3).

El sistema bilateral de parentesco y su estructura mitológica podrían tener una correlación. Es cierto que en muchas partes de la región la mujer tiene los mismos derechos de heredar propiedad, que los intercambios de riqueza en el matrimonio tienden a ser recíprocos entre el novio y la novia, que las mujeres con cierta frecuencia son las que se encargan de los asuntos monetarios, las que controlan las finanzas de la familia o las que comercian sus productos: Todo esto lleva generalmente a pensar en términos de igualdad. De hecho, como afirma Blust (1995) la mayoría de las lenguas de

la gran familia austronesia, y concretamente las pertenecientes a la malayo-polinesia, son neutras en lo referente a sexo. Tal es el caso de la lengua bisaya-cebuano, lengua que se habla en la isla de Camiguin.

Sin embargo, para entender las dinámicas de poder y género, categorías tales como “status”, “hombre” o “mujer” necesitan de una revisión más profunda. Errington en su influyente ensayo *“Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview”* (1989) se posiciona claramente en contra de las categorías universales e interculturales de género, invitándonos a la transformación de esas categorías de talante universal en tipos particulares dependientes de contextos específicos. Hablar de “status” de “hombres” y “mujeres” entre culturas no solo conlleva la creencia de que “status” se mide de la misma forma entre culturas diferentes, sino que también que todas las formas u identidades son, de forma natural bien “hombre” o bien “mujer”, sin cuestionar factores culturales en la construcción de las mismas.

La aportación de Errington en el contexto del sudeste asiático trata primero en señalar como las diferencias anatómicas entre el hombre y la mujer han sido las que han determinado la formación de categorías de género, de corte biológicas, en la tradición occidental:

*“Las diferencias entre sexos es parte de una estructura mitológica mayor, la distinción entre naturaleza y cultura. Uno de los usos más importantes que se ha hecho del contraste entre naturaleza y cultura es, paradójicamente, el de mitificar diferencias entre razas, etnias, grupos, clases y sexos.”* (1990: 24) (traducción propia).

De la misma forma que las interpretaciones sobre las categorías “hombre” y “mujer” usaron la diferencia anatómica como fundamento en occidente, otras culturas prefirieron erigir sus fundamentos en las semejanzas. Al fin y al cabo, más allá de la diferencia genital, entre el cuerpo del hombre y la mujer habitan un sinnúmero de semejanzas. Este es el caso de las construcciones de género en el sudeste asiático. Como hemos visto anteriormente, esta diferencia va de la mano de la estructura mitológica de hermano y hermana, pares basados en la complementariedad y no en la competencia.

El querer interpretar las diferencias de poder entre hombres y mujeres en las islas de esta región es un asunto más complejo, ya que el observador debe mirar a otras

variables, tales como “status”, “edad” y como éstas se conjugan con el género en términos de práctica social. *“Las relaciones jerárquicas entre marido y esposa son el resultado de la posición de cada miembro de la pareja en términos de edad, status; y la conjunción de estas variables es más determinante que la jerarquía entre hombre y mujer como tal”* (Carsten, 1997: 96) (traducción propia).

La relación matrimonial, como hemos visto, se expresa en términos “hermano/hermana”, la cual evoca una compleja y poderosa fuente de referencia en términos de cercanía, semejanza, armonía y reciprocidad. Entre el par hermanos/hermanas y esposas/maridos, existe una igualdad que puede ser transformada en jerarquía y viceversa. En la lengua bisaya, entre hermanos y hermanas mayores y jóvenes, el acento se pone en la edad, no en el género. Así “*manong*” se refiere a hermano/hermana mayor, y “*manghod*” a hermano/hermana joven. Y es que como señala Carsten (1997: 93) las lenguas malayas, *“lleva implicaciones de status en cuanto a la relación social existente entre el emisor y el receptor, implicaciones mayoritariamente jerárquicas”* (traducción propia), mientras que las diferencias de género pasan inadvertidas en la mayoría de las lenguas de dicha familia. En definitiva, el género es una dinámica de poder “igualitaria” que sirve para contrarrestar las fuerzas jerárquicas.

Carsten (1997) y Mckinley (1981) afirman que la moral del hogar se extiende en la aldea bajo el concepto de hermanos y hermanas, como un eje articulador que equilibra la fuerza social de jerarquía, basada en la autoridad y la edad. El concepto de hermano/hermana es el núcleo en las relaciones del parentesco bilateral a partir del cual se codifica las relaciones sociales en la familia. Por esa razón los hogares, las casas, en las aldeas están llenas de poros que desdibujan sus fronteras (Carsten, 1997: 130). Una simple visita a un barangay rural de la Filipinas contemporánea, da cuenta de esta estructura. Los diferentes caminos y entradas que existen entre las casas, sus infinitas conexiones, la aparente falta de forma en el que se asientan las casas dentro de un mismo barrio, “*purok*” o barangay, son todas expresiones del sistema de parentesco.

Esta forma de parentesco opera en detrimento de las formas verticales de filiación y descendencia (padres/hijos, progenitor y vástago, la cual requiere de una mayor diferenciación entre superior e inferior, emparentado no emparentado).



Esta arquitectura social que tiene como fundamento el sistema bilateral de parentesco, también se ofrece como eje articulador a las formas de organización política y de poder en una aldea del sudeste asiático, expresadas en las formas en que los líderes y pequeños reyes ejercieron la autoridad, la forma en que establecieron alianzas y en la permanente búsqueda de apoyos para perpetuarse en el poder. Se trata de un constructo político en el que existieron reyes sin territorios, sin fronteras y sin mecanismos dinásticos de transmisión de poder.

### **3.2. Cartografías del poder en Filipinas: lenguaje, cognición y representación**

#### **3.2.1 Notas metodológicas.**

Antes de empezar con la descripción en sí de las formas tradicionales de poder en las islas del archipiélago filipino antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI, es necesario hacer una serie de anotaciones metodológicas.

En primer lugar se trata de las fuentes. Los documentos existentes sobre las formas de poder en las Filipinas del siglo XVI son los escritos de los frailes españoles, tales como las notas de Antonio Pigafetta de su viaje con Magallanes, el texto de Miguel de Loarca titulado “*Relación*” de 1582, el tratado de Juan Plasencia sobre las costumbres y prácticas religiosas de 1589, la “*Relación*” de Pedro Chirino de 1604 y el capítulo octavo del libro “*Sucesos de las Islas Filipinas*” de Antonio Morga de 1606 (Scott, 1994). Sin embargo, de todos ellos, el que rescata más descripciones y material cultural es el libro de Francisco Alcina (1668) “*Historia de las Islas e Indios Visaya*”, un siglo después que los anteriores. Todas estas fuentes aparecen recogidas en la monumental obra (55 volúmenes) de Blair y Robertson (1970) “*The Philippine Islands 1493-1898*”.

Varios autores han trabajado en el análisis de dichas fuentes con el objeto de profundizar en el conocimiento de los habitantes “nativos” de Filipinas de aquel periodo. Sin embargo, como señala Mojares (2002: 52-85), es necesario conocer y explorar los modelos cognitivos de aquellos frailes cuyo propósito, en sus cortesanos escritos, era rendir homenaje a los patrones del conocimiento europeo que habían posibilitado dichos viajes confirmando, “cortésmente”, el espíritu y el objeto de aquellas exploraciones, descubrimientos y conquistas.

En los textos coloniales españoles sobre Filipinas, el hombre “nativo” permanece en la periferia, en un segundo plano, vagamente iluminado. Por lo tanto, es necesario desplazarlo de ese lugar tan remoto al centro del análisis. Y eso no es fácil. Mojares (2002:87) nos advierte sobre este complejo ejercicio:

*“En este proyecto, sin embargo, uno ha de enfrentarse no solo con los simples y crudos sesgos de exclusión racial y política, sino con la historicidad de los modos de representación. El estudiar estos modelos de representación, seguramente no resucite al nativo, pero permitiéndonos apreciar aquellos modos de decir, nos lleva a tener un sentido más claro de lo no dicho”*(traducción propia).

Rafael (1992:138) subraya que la confusión de la información proveniente de los tratados de los misioneros o burócratas españoles viene de la falta de adecuación de la terminología política hispana, proveniente del derecho romano y de la Europa feudal, a aquello que intentaban narrar y registrar (para controlar y someter después).

Una segunda observación metodológica se refiere a la tendencia presente hoy en día a “descontextualizar” Filipinas del resto de Sudeste asiático (Cannell, 1999: 7-9). Sin duda la fuerte impronta que dejaron los poderes coloniales español y americano justifican, en parte, esta tendencia, sobre todo en los asentamientos de costa donde la influencia de los mismos fue mayor. Así, a la hora de contextualizar Filipinas como expresión cultural propia de la región, hemos de hacer un ejercicio que va más allá de las líneas clásicas de interpretación antropológica, rescatando el contexto histórico y cultural pre-colonial para emparentarlo con sus hermanos culturales de la región.

Una tercera observación hace referencia a las semejanzas, pero también diferencias culturales que existen entre las islas del archipiélago filipino. A medida que vayamos profundizando en esta exposición, se irán poniendo de manifiesto las diferencias entre la Isla de Luzon en el norte (donde se encuentra la cuna de la cultura Ilocano y Tagalo), las islas Visaya en el centro del país (islas por donde los españoles iniciaron los procesos de colonización y conversión y de la cual existe más documentación), y la isla de Mindanao (islas del sur donde tradicionalmente la influencia malaya y del islam siempre fue más evidente).

Siguiendo el camino abierto por Cannell (1999), intentaré subrayar los vínculos de “parentesco” entre Filipinas y sus “hermanos” de la región, así como de forma progresiva mostrar las diferencias entre la región Visaya y el resto del archipiélago filipino. Un ejercicio de equilibrio, sin duda. Las formas en que se vivía y ejercía el poder político en el sudeste asiático, las relaciones entre hombre y mujer, el parentesco y su sistema bilateral, las alianzas horizontales que de él emanan y se proyectan más allá de la familia nuclear, las continuas negociaciones y búsqueda de alianzas como formas de reciprocidad y solidaridad, protagonizaban también la vida en las islas Filipinas. Esta postura, no es fruto de un empeño, querencia o del mismo azar. Se trata más bien de una postura fundada en los hechos históricos acontecidos en la región, los cuales nos hacen pensar en ese bagaje común.

En su ensayo titulado “*The prehistory of the Austronesian speaking people; a view from language*”, sobre los orígenes y desarrollo de la gran familia de las lenguas austronésicas, Blust (1995) no solo enmarca Filipinas y sus lenguas como miembros de dicha familia, sino que atribuye a estas una importancia fundamental, como centro de difusión de dicha familia de lenguas, de culturas y de gentes.

### **3.2.2 Un barangay en el siglo XVI.**

En las islas del archipiélago vivían en el siglo XVI entre uno y dos millones de personas que se alojaban mayormente en las zonas de costa en pequeños asentamientos llamados barangay, cada uno de los cuales oscilaba entre 20 y 100 hogares (Scott, 1994: 8).

Barangay hace referencia a dos conceptos claves de la cultura filipina: una forma de organización política por un lado y la importancia del agua, el mar y el río como forma de vida por otro. Barangay significa en tagalo barco, pero también es la unidad administrativa menor del sistema político contemporáneo. Barangay hacía referencia a la gente que seguía a un mismo líder en un mismo barco. La gente, sus poblados, eran conectados y no aislados por el agua. Era a través del agua como se realizaba el intercambio de comida y de productos manufacturados venidos de lugares lejanos. También era el medio por el que se dio el intercambio de ideas, creencias y personas. Barangay hacía referencia a la gente que seguía al “*datu*” (líder tradicional), no a un territorio específico. Según Sidel (1999:14) era más funcional que las formas de poder

enfaticaran el valor de la gente que conformaban una unidad de poder y no tanto el territorio.

Existe la creencia, viva hoy en día, sobre el aislamiento en el que la gente de las islas vivía en aquella época, creencia proveniente del concepto geográfico de isla. No obstante, esto no es más que una creencia. Las continuas comunicaciones e intercambios entre los “*datu*” y comerciantes de las islas apuntan en la dirección contraria.

*“En el momento que Magallanes llegó a Filipinas, un amigo suyo era capitán general del sultanato de Ternate, un comerciante de la isla de Luzón era el gobernador de los musulmanes de la isla portuguesa de Malaca, el sultán de Brunei tenía un esclavo proveniente de Makassar que hablaba español, y el datu de Limasawa, original de Butuan entendía perfectamente el Malayo”* (Scott ,1994: 75) (traducción propia).

Pequeños reyes y reinos fue lo que se encontraron los conquistadores españoles en sus primeros viajes alrededor de las islas de la región Visaya; el “*datu*” Kolambu de Limawasa (Leyte), Awi de Butuan (norte de Mindanao), Katuna de Bohol y Tupas de Cebu. Sin embargo, ninguno de ellos se consolidó en estado antes de la llegada de los españoles. Se trataba más bien de pequeños caciques militares a modo de piratas (dado que vivían en costa) que practicaban la guerra o el comercio entre ellos en condiciones de relativa fluidez política. Los “*datu*” adquirían su posición a través del valor y el carisma, atributos que se reforzaban ofreciendo generosamente fiestas, banquetes y protección.

Por debajo del “*datu*”, en términos de status, no existía un sistema de clases claramente delimitado sino que más bien se trataba de un sistema de categorías fluidas y cambiantes, con diferentes grados de servicio y obligaciones para con el “*datu*”. En la parte más alta, cercanos al líder, se asentaban los “*timawa*”, entre los cuales el “*datu*” seleccionaba sus consejeros, camaradas y cuerpo de seguridad. Estos podían ser los hijos del líder, parientes o hijos de esclavos liberados.

La mayoría de la población podría clasificarse dentro del grupo de esclavos (“*oripun*”), con diferentes niveles de dependencia, desde soldados que heredaban su condición como esclavos cautivos hasta aquellos que habían creado su condición a través del endeudamiento o compra.

Según los testimonios de los primeros frailes analizados por Scott (1994: 127-144), estos coincidían en sus observaciones sobre el sistema social en las islas de la región Visaya, un sistema relativamente fluido, móvil, a lo largo de todo el espectro social, a la vez que se daba un comienzo de consolidación de posiciones en la parte alta de la misma, a través del control del matrimonio, tierra y trabajo.

El tejido social de un barangay versaba alrededor de la deuda y la dependencia, dinámicas articuladas entre el “*datu*” y sus seguidores, bien fueran ciudadanos (“*timawa*”) o esclavos (“*oripun*”). La relación se basaba en un intercambio: protección y apoyo económico por parte del “*datu*” a cambio de favores y lealtad por parte del seguidor. Una relación vertical pero recíproca que venía a reproducir, en términos metafóricos de parentesco, el vínculo entre hijos y progenitores. Todos los habitantes de la aldea, en cierta medida, debían parte de su trabajo a otra persona quien en retorno les daba protección. Las posiciones sociales eran mutables, un esclavo a través de una buena estrategia en las relaciones de servidumbre y deuda podía escalar socialmente y convertirse en hombre libre (“*timawa*”) o incluso en “*datu*” de la misma forma que éste podía descender en la dirección opuesta (Cannell, 1999:71).

Así, el vínculo entre persona y estatus no era estable en el archipiélago, a diferencia de la rigidez que mostraba este tipo de vínculos en la Europa feudal. Rafael (1988:146) lo expresa de esta forma: “*La jerarquía social era generada por las obligaciones derivadas del dar-recibir. Las distinciones de estatus emergían como producto de los lazos de reciprocidad que se tejían dentro del barangay*” (traducción propia).

Como en el resto de la región, los “*datu*s” en Filipinas no habían encontrado la forma de asentarse en el poder por largos periodos de tiempo, no logrando consolidar modelos dinásticos de transmisión de poder entre generaciones (posibilidad inhabilitada en parte por el mismo sistema de parentesco bilateral). Esta falta de “*status quo*” de los líderes conllevaba una fluidez social basada en alianzas verticales y negociaciones constantes, unos para permanecer como élites, otros para alcanzar dicho *status*.

Esto nos conduce a otro de los conceptos clave a la hora de entender las dinámicas de poder en Filipinas; “la deuda del alma”, del tagalo “*utang na loob*”, un valor cultural clave que nos traslada al espacio psico-social. Se trata en definitiva del concepto de regalo de Mauss (1971), presente en muchas sociedades, en este caso en su

versión filipina. Son muchos los autores que han descrito este concepto de reciprocidad en Filipinas: Kaut (1961), Holstteiner (1969), Linch (1973) y Kervliet (1989). En esta investigación seguiré sobre todo las interpretaciones de Iletto (1979), Rafael (1988, 2000, 2005) y Cannell (1999).

En referencia a la cultura tagalo del siglo XVI, Rafael (1988) señala que el alma de una persona solo puede ser creada a través de las relaciones de intercambio, es decir que la participación en dichas relaciones sociales de obligación y de reciprocidad hace el alma en sí misma. Por su parte Cannell (1999) sin utilizar los términos “*utang na loob*”, poder, o deuda, traslada ese concepto al ámbito más íntimo y privado, el de las emociones, la intimidad, la pena y el amor. En todas ellas, la negociación y la reciprocidad están presentes como el elemento estructurante.

*“El interior de las cosas está sometido a un proceso similar de desplazamiento hacia fuera. En tagalo la palabra “loob” es la raíz del verbo dar “ipgcaloob” y la palabra regalo es “caloob”, literalmente parte del interior de algo. Así, el interior es yuxtapuesto más que dialécticamente opuesto al exterior. Adjunto a la palabra deuda (“utang”), “loob” representa tanto el lugar como el objeto del intercambio, el objeto en circulación así como el deseo por dicha circulación”* (Rafael 1988: 125) (traducción propia).

Lo que de alguna forma obliga o garantiza el intercambio es la noción de vergüenza, (del tagalo “*hiya*”). Esta se refiere a la posibilidad de un endeudamiento imposible de afrontar por parte del endeudado. En las prácticas de reciprocidad aún presentes en la Filipinas rural contemporánea, la peor cosa que una persona puede decir sobre otra persona es que no tiene “*hiya*”, que de alguna forma significa que no tiene “*utang na loob*”, es decir sentido de reciprocidad, alma en tanto que ser social.

La noción de “*hiya*” también se refiere a la ruptura de las transiciones de deuda, de reciprocidad, sintiendo uno la confusión y el sentimiento profundo de impotencia. De esta forma “*hiya*” colorea el espectro de reciprocidad y endeudamiento. Se trata del pánico moral de ser públicamente avergonzado, de ser excluido del círculo de reciprocidad. Sin “*hiya*” el medio social permanece desconocido y consecuentemente el “*loob*” no podrá ponerse en movimiento (Rafael, 1988: 126).

Estos autores coinciden en la importancia de “*utang na loob*”. Se trata del vínculo que une a las gentes de la aldea, una circularidad en donde la ayuda y la deuda se confunden, intercambio que garantiza la existencia social del individuo, su protección y bienestar, al mismo tiempo que le amenaza con su propia extinción. Un valor social fundamental que sirve de motor a las relaciones sociales, verticales y horizontales, entre “*datu/timawa/oripun*” en el siglo XVI, pero también entre colono y nativo, fraile y fiel, patrón y cliente, marido y esposa, curandero y paciente. En esta forma de intercambio, la negociación es un elemento siempre presente y el lenguaje el instrumento que lo ejecuta. Lenguaje concebido para comunicar, para negociar, para crear lazos.

Para Enriquez (1992: 52), conocido como el padre de la psicología filipina, el concepto que fundamenta “*utang na loob*” es “*kapwa*”, un concepto que cubre tanto la identidad del individuo como la de los otros, haciendo referencia a la unidad que existe entre ambas entidades. La traducción del término no es fácil dado que la filosofía occidental establece una diferenciación bien clara entre el “yo” y “los otros”. “*Kapwa*” es el concepto que hace referencia al reconocimiento de una identidad compartida, un yo que adquiere su identidad a través del intercambio con otros. Uno siente “*kapwa*” no cuando su estatus es reconocido por otros sino por su conciencia de identidad compartida. “*Kapwa*” forma parte de la tradición cultural filipina, que sin duda alguna continúa hoy en día presente.

Las relaciones de género en Filipinas también se encontraban enmarcadas en las formas propias de la región. La relativa autonomía de las conductas de la mujer, sus costumbres y la forma igualitaria con la que se relacionaba con el hombre causó una profunda sensación en los frailes españoles, la cual iba radicalmente en contraste con las ideas que ellos traían. Según estas impresiones, la mujer bisaya (y por extensión filipina) era trabajadora, “bella y fértil” (las comas son más), mientras que el hombre tenía valor y generosidad. Los curanderos tradicionales, aquellos que accedían a comunicarse con los espíritus y los ancestros, eran frecuentemente mujeres u hombres travestidos, respetados en las aldeas como mediadores entre el mundo de los humanos y el de los espíritus. Las mujeres heredaban de la misma forma que lo hacían los hombres, tenían los mismos derechos de acceso sus hijos después del divorcio y podían de forma independiente decidir si querían separarse. También podían ser “*datu*” (Blanc-Szanton, 1990:357).

Por el contrario, no se han encontrado muchas descripciones sobre “el hombre” tagalo o bisaya de la época. Las descripciones eran más frecuentes sobre las mujeres. Las razones pueden ser varias. Señalemos, como hace Blanc- Stanzon (1990: 351) que posiblemente las celebraciones, juergas o peleas eran más fácilmente de comprender para el observador hispano, menos exóticas y por tanto pasaban más desapercibidas. Sin embargo, el trato que ofrecían los hombres a sus mujeres e hijos sí les llamó la atención, posiblemente por el contraste con los modelos más autoritarios de dominación masculina al que ellos estaban más acostumbrados. Scott (1994:17) menciona la sorpresa que se llevaron los frailes españoles cuando estos vieron por primera vez los broches y bolas que los hombres bisaya se colocaban en el pene para provocar una mayor estimulación de sus parejas femeninas. A esto precisamente es lo que llama Brewer (2001) la confrontación sagrada, al choque ideológico de los frailes con las formas de vida de las mujeres filipinas.

Los “*datús*” y aquellos que aspiraban a serlo, trataban de casarse con hijas de otros líderes incluso más poderosos que ellos a veces desplazándose grandes distancias. Las mujeres que formaban parte de la élite, las cuales tenían esclavos y sirvientes, eran llevadas por los mismos en palanquín. A sus hijas, aquellas que estaban en edad de casarse, se las apartaba y encerraba. Esas mujeres, pero también aquellas que pertenecían a rangos más bajos, no eran penalizadas por transgredir las normas sexuales, mientras que el hombre que mantenía relaciones con una mujer perteneciente a la élite, era severamente castigado (Alcina, 1974: 62-84). Esta práctica servía de alguna forma como sistema de control sobre el matrimonio, dado que la posición de “*datu*” no era automáticamente heredada y el matrimonio de un esclavo con una mujer perteneciente a dicho status podía producir uno nuevo líder. El control sobre las mujeres que pertenecían a la élite podría haber sido un elemento esencial para esos esfuerzos de consolidar “status” y poder nunca fraguados.

El matrimonio, como forma de alianza entre familias y no entre individuos, eran en sí acuerdos de “política local”, De hecho, según Scott (1994: 140) las bodas eran los acontecimientos más importantes en una aldea bisaya del siglo XVI. La envergadura de la celebración dependía del precio de la novia fijado por el padre de la misma previo regateo al estilo propio del lugar. Esta cantidad no pasaba a ser parte de la propiedad conyugal, sino que se quedaba en la familia de la novia. Hoy en día, en bisaya-cebuano, se utiliza la palabra “*trato*” (del español trato) para hacer referencia al novio o a la



novia. Un largo ritual de visitas a la casa de la novia, regalos, espadas que evocaban a ancestros y negociaciones que derivaban en acuerdos e intercambios, era el preámbulo de la boda.

El matrimonio era prohibido entre hermanos, pero no entre primos. La información en relación a número de esposas es poco fiable, ya que unos documentos hablan de promiscuidad (concubinas) y otros de hombres que formaban parte de diferentes matrimonios. Al Padre Chirino (Scott, 1994: 143) le pareció que el marido y la mujer se separaban muy a menudo y por los motivos más insignificantes, de tal modo que una mujer casada solo una vez era toda una excepción. Sin embargo, el divorcio, por otro lado, era frecuentemente evitado sencillamente por la dificultad de devolver el pago realizado a la familia de la esposa.

La propiedad, bien heredada o adquirida a través de los “contratos” matrimoniales, consistía principalmente en esclavos, porcelanas importadas, gongs y oro. Las casas, los barcos y el ganado también eran heredables. No la tierra, que no se poseía. Los recursos naturales de dominio público eran sometidos a las regulaciones del líder, pero no poseídos. La propiedad de la tierra vino posteriormente de la mano de la conquista española.

Así era, a grandes rasgos, la sociedad que se encontraron los exploradores, colonos y frailes españoles cuando llegaron al archipiélago, o por lo menos así dan cuenta sus escritos. En ese momento, las islas que componen el archipiélago que hoy llamamos Filipinas, iniciaron un trayecto histórico sin retorno, el cual la llevo a desmarcarse, en cierta medida, de sus parientes del sudeste asiático.

### **3.2.3 La imposición colonial: amor, lenguaje y negociación**

*“El diccionario de la Real Academia de la lengua española define conquista no solo como la imposición de la fuerza en un territorio dado, sino también como el acto de ganarse la sumisión voluntaria del sometido, lo que consecuentemente conlleva un acto de afecto y amor”.*

(Rafael, 1988:9) (traducción propia)

Si para conseguir la conquista en su primera acepción, el arma utilizada fueron los galeones, cañones y los acuerdos con los “*datus*” locales, para concretar la segunda, la que versa sobre el “amor” del nativo al sistema colonial, el arma utilizada fue el lenguaje.

Lo que no sabían los frailes españoles cuando trataban de convertir a los nativos filipinos era de las sofisticadas “artes” de negociación y domesticación con las que estos iban a reconvertir el discurso colonial, sobre las tensiones semánticas a las que cada uno de los mensajes iba a ser sometido, sobre el dominio del camuflaje y del complejo uso de los silencios presentes en la lengua vernácula, o sobre la ambivalencia de significados que a partir de ese momento iba a conllevar cada gesto, signo o palabra. Un proceso de fragmentación y domesticación cultural basado en la incorporación de la nueva “filosofía” cristiana a las dinámicas de reciprocidad y negociación filipinas. Un proceso que por un lado alteraría el mensaje venido de fuera pero también la identidad y la idiosincrasia de quien lo incorpora.

Entender las respuestas locales al poder colonial, las formas de domesticación, apropiación y resistencia es fundamental para entender la historia de Filipinas. Una colonia primero española, luego norteamericana. El español, dicen en Filipinas, vino con la cruz; el norteamericano construyó la escuela. Y ambos, utilizaron el lenguaje. Unos vinieron a convertir al nativo al cristianismo, los otros a civilizarlo. Para tales logros, además del ejército y sus armas, unos utilizaron el cura, la iglesia, la biblia, el teatro. Los otros prefirieron las aulas, los maestros, el cine, la música y el uso del inglés como lengua. Una invasión cultural de cuatro siglos en los cuales, la palabra fue el arma de imposición pero también, como veremos, la trinchera de resistencia.

Los primeros colonos llegaban al archipiélago preparados para el encuentro con sus ideas de conversión, barbarie y salvación. Sin embargo el nativo, no había tenido la oportunidad de prepararse. Con el fin de sobrevivir al nuevo régimen colonial, portaba una ansiedad por “conectar” con la nueva realidad, el nuevo poder, a sus círculos reciprocidad, deuda y negociación.

De la historia que acaece en el archipiélago filipino me interesa, en el marco de esta tesis, las respuestas y estrategias de las gentes a la imposición de mensajes y narrativas foráneas. De entre ellos, pero no exclusivamente, me referiré en este capítulo a los mensajes impuestos por el poder colonial español. El historiador filipino Ileo (1979: 78) llama a estas respuestas la “pequeña tradición”, concepto parecido al de “transcripciones ocultas” de Scott (1990:13). Me estoy refiriendo a los procesos de apropiación cultural, recreación, domesticación y fragmentación donde uno puede encontrar la idiosincrasia de la gente, su cultura, su forma de resistir construyendo,

transgrediendo y reinventado, y una genuina sonrisa va a acompañada de una sofisticada estrategia con la que, precisamente, se inicia dicho proceso.

La lengua vernácula es el archivo donde todos estos procesos históricos quedan grabados. Un archivo que acumula y representa todas esas tensiones, ambivalencias y recreaciones. Los misioneros españoles dotaron de gramática y léxico a las lenguas del archipiélago. El *baybayin*, el alfabeto tagalo y bisaya (lenguas mayoritarias en el archipiélago) no servía a los intereses últimos del colono. Y no les servía por ser un sistema escrito demasiado ambiguo y contextual como para trasladar la “univoca” palabra de dios. Más que un alfabeto al estilo clásico europeo, se trataba de un medio para trasladar voces, adivinar significados, generar sensaciones (Rafael, 1988: 47).

El acento que colocaban encima de algunas de sus letras, “*Kurlit*”, (del tagalo “pequeña herida”), desorientaba aún más al misionero español en su intento de comprender. Este acento no solo marcaba el límite de la escritura en beneficio de la voz, es decir, la línea que da un valor especial a una de las sílabas de la palabra determinando así el sonido del significante, sino que también esa pequeña herida invitaba a una multiplicidad de voces y consecuentemente multiplicidad de significados (Rafael, 1988: 47). En otras palabras, cada cual ponía su propio acento el cual dependía de su contexto como actor social. Paradójicamente, *baybayin* significa en tagalo, además de las 17 letras que conformaban el alfabeto, “costa” o “el acto de moverse ligeramente en el río”, lo cual, como apunta Rafael (1988: 49), podría sugerir la acción de “fluir” con el riachuelo de sonidos proveniente del mismo alfabeto.

Ileto (1979: 90) señala como los frailes españoles, a la hora de la conversión, utilizaron toda una estrategia retórica dotada de palabras y mensajes bellos cuyo fin era convertir a la población al catolicismo a la vez que someterles a la jerarquía del imperio. Una pirámide en cuya base se encontraba el nativo, su lengua y creencias religiosas. En el centro de la misma se encontraba el español, su imperio, los frailes, la recién creada lengua castellana y, claro está, el rey. En el vértice superior, el dios cristiano y su lengua madre, el latín.

Los frailes españoles traducían la “palabra de dios” a la lengua vernácula. Pero para ello, había que construirla como “lengua”. Con ese propósito se sirvieron de las leyes y la gramática de la lengua de dios y del imperio. La gramática de las lenguas vernáculas se codificó conforme a las formas lingüísticas del castellano y del latín

(sujeto, predicado, nombres, adjetivos, verbos, voces pasiva/activa). Así, se utilizaban términos y conceptos ajenos a la lengua vernácula para definir la gramática que regía la misma.

En 1610 Tomas Pinpin (En Rafael, 1988: 55) escribió y publicó el primer libro escrito por un filipino, "*Librong pagaaralan nang manga tagalo nang uicang Castilla*", cuyo propósito era enseñar castellano a los nativos tagalos. La forma en que este autor se aproxima el castellano era radicalmente diferente a la forma la que los frailes españoles lo hacían con las lenguas vernáculas del archipiélago. Tomás de Pinpin primero lo hace fonéticamente, a través de los sonidos, las terminaciones de las palabras, jugando y armonizando los sonidos a través de síncopes y mostrando a la vez cierto desapego por la gramática o la semántica. Utiliza para ello canciones y juegos. En el texto, después de cada capítulo viene un apartado con notas y explicaciones que se llamaba "*cabanata*", palabra que significa capítulo en el tagalo contemporáneo pero que en la vieja lengua vernácula hacía referencia a una trampa tradicional para pescar en el río (Rafael, 1988, 66). En este contexto específico "*cabanata*" se refería entonces a "pescar" la lengua de dios. El castellano como juego acústico, de armonías fonéticas, de canciones y "*cabanatas*" es como el nativo del archipiélago fragmentaba el mensaje colonial.

En el último capítulo del libro de Tomas Pinpin aparece una especie de manual de confesión, un sacramento que gozaba por un lado de gran interés para los frailes y de gran popularidad para los nativos por el otro. Para los frailes la confesión, la recapitulación de pecado, era la forma de conocer, registrar y tipificar los "abusos" y "pecados" de los nativos; sus formas paganas, sus creencias, sus conductas sexuales, etc. Era un instrumento clave del poder. Para el nativo, más allá del arrepentimiento y el examen de conciencia, se trataba de una oportunidad única de negociar con la autoridad, con el fraile, con Dios, sobre las deudas adquiridas por el pecado en el pasado, sobre las oportunidades que se abren en el futuro una vez que la deuda queda cancelada por la penitencia. Curiosamente, pedir perdón en tagalo es "*tauad*", cuya traducción literal es regatear.

No todos los miembros de la sociedad nativa fueron dominados o sometidos de la misma forma. Durante el tiempo de la colonia española, los "*datus*", como líderes tradicionales de las aldeas, fueron fortalecidos. De hecho, se convirtieron en un

elemento fundamental en el proceso colonial tanto en su sentido político como en el religioso. Los “*datus*”, a cargo de la recolección de impuestos en las aldeas, estaban exentos de los tres pagos que el nativo debía hacer anualmente a la corona, el tributo básico, el *polo* y la *vandala* <sup>41</sup>(Rafael, 1988:161). Se convirtieron así en líderes bajo dos tipos distintos de legitimidad, la de la colonia y la de la aldea. Como “*brokers*” de la colonia, estos líderes también eran los mensajeros del dios cristiano, ya que eran ellos los cofrades, es decir, aquellas personas que sustituían al cura en muchas de sus tareas, tal y como la extremaunción.

El nativo no miembro de esa “*principalia*” buscaba incesantemente crear espacios para conectar sus círculos de “*utang na loob*” y “*hiya*” con ese nuevo poder divino, trasladado por los “*brokers*” locales, pero originario de un lugar más allá de los límites de la aldea.

*“Con el fortalecimiento del poder español sobre el archipiélago, la sociedad tagala sufrió cambios drásticos. Basada en el abierto proceso del endeudamiento así como en sus lazos diádicos, la jerarquía social nativa tuvo que ser relocalizada en otro orden bajo la premisa de un sistema divino de patronazgo que fue el efecto de las operaciones de un gran aparato burocrático. De esta forma, el barangay dejó de ser una unidad política autónoma. El cristianismo y el aparato colonial buscó incesantemente unirlo a una realidad externa de donde tanto los regalos como los castigos, y por tanto, todas las formas de autoridad, procedían. Esta transición fue históricamente brusca y desigual”* (Rafael, 1988,146) (traducción propia).

La confesión y la recolección de “abusos y pecados”, la nueva gramática tagala con sus leyes latinas, son historias de dominación. Sin embargo la sumisión y conversión no era exactamente la esperada por los frailes. Existía una gran distancia entre la respuesta del nativo y las aspiraciones de conversión de los frailes. Y esa distancia era determinada precisamente por la forma en que el filipino iba a domesticar la nueva economía totalitaria de la gracia de dios (Rafael, 1988:109).

---

<sup>41</sup> El tributo básico eran, durante la mayor parte del periodo colonial, diez reales por persona entre 18 y 60 años. *Polo* hacía referencia al servicio de 40 días que todo filipino ofrecía a proyectos del reino español (construcción de galeones, carreteras, puentes). Este servicio también podía hacerse mediante el trabajo en milicias organizadas por el imperio para acabar con revueltas o luchar contra los “moros”. El tercer tributo, *vándala*, era una cantidad de cosecha y animales que cada provincia donaba al alcalde provincial (Rafael, 1988:161).

El cielo cristiano tuvo que hacer también su particular negociación cognitiva con las creencias sobre la muerte anteriores a la colonia. Esta, la muerte, era un tránsito hacia una forma de vida no diferente, localizada al final de un largo viaje sobre el río (Cannell, 1999:138). Entre ambos mundos existía un *continuum* en el que el muerto o el vivo podían entrar y salir, de un dominio al otro. No existían fronteras entre ambos mundos. Con la entrada del cristianismo en escena, la versión del cielo católico se domesticó hasta ser transformada en aquel lugar donde la reciprocidad y el intercambio alcanzan el equilibrio perfecto. Sin embargo, como apunta Cannell (1999:163), la conversión no logró romper este *continuum*. Incluso hoy en día, la separación entre el mundo de los vivos y los muertos continua pavimentada por aquellas creencias tradicionales. De hecho, la existencia de deudas y obligaciones no canceladas por el muerto, por ejemplo, hace más probable la vuelta de éste al mundo de los vivos en forma de espíritu (“*encanto*” en bisaya).

Ileto (1979) escribió un ensayo titulado “*Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*”, el cual cambió la forma de entender la historia de Filipinas. Este ensayo trata precisamente del proceso de domesticación de la Pasión de Cristo, proceso que sirvió como elemento motor de la revolución filipina y la independencia del poder colonial español. Es decir, una creencia impuesta por los colonos se convirtió en el elemento que desencadenó la independencia de la colonia; “*la experiencia vivida durante la semana santa moldeó fundamentalmente el estilo de hermandad del campesino y los levantamientos sociales durante el periodo español y el americano*” (ibid.: 11) (traducción propia).

El primer texto sobre la pasión de Cristo fue publicado en Filipinas en 1703, escrito por Gaspar Aquino de Belén, conocido como el primer poeta filipino (Rafael, 1988: 194). A partir de entonces, durante la semana santa se fue desarrollando una ceremonia llamada “*Pabasa*” (“*basa*” en tagalo y bisaya significa leer), que consistía en la lectura de dichos poemas sobre la pasión de Cristo durante las noches de la semana santa, repetidas veces, durante largas horas, en ayunas, hasta que los participantes entraban en una especie de trance, rescatando las formas precristianas de poder mágico, trasladando las nociones indígenas de concentración y creación de energía (Ileto, 1976: 26).

En la lengua tagalo, libertad es “*kalayan*” o “*malaya*”, ambas procedentes de la misma raíz, “*laya*”. Esta última tiene diferentes acepciones, como la de satisfacer las necesidades de uno, o la que hace referencia al cuidado de los padres a los niños, o, por último y más esclarecedor para nuestro propósito, la que se refiere al acto de independencia del control estricto de los padres. Andrés Bonifacio, líder independentista filipino, utilizó esta última acepción de “*laya*” para iniciar el proceso de independencia. Pero el éxito de la misma radica en una metáfora sentida por el nativo. La metáfora del dolor, del sufrimiento de Cristo y de pérdida de la madre. Así se sentía el nativo con su madre patria. De esa forma, como apunta Iletto (1979:163) “*el movimiento de independencia es percibido como una misión sagrada (la pasión del campesino), el camino hacia kalayan (la liberación de la madre patria)*” (traducción propia).

Como apunta Rafael (2005:180) la revolución de Katipunan, la revolución filipina en contra de la colonia española que acabó con la ocupación norteamericana del archipiélago, expropió de esta forma el legado colonial, los rituales cristianos y las palabras en castellano para convertirlas en un mensaje en contra de los mismos españoles.

Este movimiento social del nativo campesino utilizó dicha metáfora política-religiosa, así como el concepto de hermanos, de alianzas horizontales (provenientes del sistema bilateral de parentesco) y los valores de “*kapwa*” y “*utang na loob*”. Esta revolución figura hoy en la memoria colectiva filipina como el hecho histórico por excelencia que da fe de la tan cuestionada identidad nacional del archipiélago. Una identidad que se forja a través de los procesos de domesticación activados en el “encuentro” con lo externo, con lo foráneo.

### **3.2.4 La *komedya* como metáfora. Celebrando el encuentro colonial.**

Retomemos ahora la dimensión simbólica del poder a la que hacíamos referencia anteriormente (Geertz, 1980). Como ha estudiado la antropología política (Cohen, 1985; Balandier, 1994, entre otros) el poder siempre recurre a símbolos, imágenes, ceremonias, ritos y demostraciones públicas para hacerse patente, con-solidarse y lograr la aceptación de los subordinados. De alguna forma, bajo este enfoque, el poder y su dramatización o escenificación, son indisolubles. Con este enfoque como premisa,

quiero analizar ahora un espectáculo teatral fundamental en la historia colonial y post colonial filipina que da título a esta tesis: la komedya.

La komedya filipina era una representación de los valores feudales españoles en la lengua vernácula. Un drama que ofrecía al poder colonial el escenario para ser interpretado. Originariamente española, de la mano de Lope de Vega en el siglo XVI, la komedya articulaba en versos romances la vida y amores de los reyes europeos así como sus luchas contra sus enemigos los Moros. Conocida como “*Moro Moro*” en tagalo y “*Linambay*” en bisaya, el drama estaba plagado de palabras en castellano tales como “honra”, “batalla”, “potencia”, “causa”, “criado” o “ejercito”. el drama de teatro más popular en Filipinas durante cuatro siglos.

La komedya heredó de su ancestro español la estructura narrativa dividida en tres partes, el uso del verso, el uso de las cortinas para marcar los tiempos, los entremeses, los sainetes, las danzas de entrada e incluso la estructura física teatro-corrал (Tiongson,1999: 2). Fue solo a partir del siglo XVIII cuando la komedya empezó a ser escrita por autores filipinos. El texto original era guardado celosamente por el autor o por el director y era transmitido oralmente a los actores. Estos romances narraban las historias de personalidades de la península tal como Gonzalo de Córdoba y su conquista de Granada, Bernardo del Carpio o los siete infantes de Lara. De estas narraciones, los autores de komedya escogían las historias y las convertían en sub-historias que servirían como la columna vertebral de la obra (Tiongson, 1999:11).La banda de música con clarinetes, trompetas, saxofones y trombones interpretando música a modo de marcha militar servía para enfatizar, aún más si cabe, el acento y la actitud de la representación.

En las fiestas de la aldea, durante la noche más importante, aquella que celebra al patrón del barangay, la gente acudía a ver la komedya a la plaza. Todo un espectáculo. De la forma que sigue lo describe Tiongson (1999: 23):

*“La “principalia”, los dueños de las tierras, sentados en las primeras filas mientras que sus más fieles y vulnerables clientes observaban el espectáculo desde lugares tan insospechados como periféricos. La gente, las amas de casa, costureras, vendedoras ambulantes, carpinteros, pescadores, agricultores, todos enredados en continuos “txica-txica” (del bisaya, parloteo). Jóvenes, chicos y chicas, embelesados por la belleza de los trajes de corte o por la belleza del príncipe cristiano. Madres soltando lágrimas en el momento en que la reina*



*descubre la muerte de su marido el rey. Machos admirando la belleza de la princesa así como su “delicadesa”. Y niños saltando y corriendo por todos lados en el frenesí de la batalla, justo cuando los cristianos vencen a los moros. La fiesta de la komedya sucedía una vez al año, durante la cual los vendedores ambulantes ofrecían cacahuets, helado, caramelos o pasteles de arroz. Con cientos de personas moviéndose alrededor de la obra, charlando, reaccionando animadamente al son de las marchas de la banda, de los diálogos, batallas y otros elementos de la representación, el estruendo se elevaba hasta el punto que se hacía notar solo en su ausencia” (traducción propia).*

Para Mojares (1985:90) la komedya era un espectáculo concebido para la celebración de los valores tradicionales de la sociedad feudal colonial, una ceremonia que giraba siempre alrededor de la obediencia al poder divino y secular. Bendecida por la iglesia, apoyada por los líderes económicos y políticos (patronos) y por el santo patrón de la aldea, la komedya pasó a ser la celebración protagonista de las fiestas del barangay.

Según Tiongson (1999: 26), la komedya era una especie de regalo que la colonia hacía a aquellos “indios” que habían dejado de vivir en lugares remotos e ingobernables y se habían trasladado, gracias a la política de reagrupación “bajo la campana”, a lugares más congregados.

Como instrumento de poder y control en 1885 se creó la comisión permanente de censura la cual prohibía cualquier tipo de representación que pudiera ofender la moral cristiana o a las leyes del estado (Tiongson, 1999: 27). El reglamento de asuntos de imprenta, cuyo fin era revisar los versos romances que iban a ser representados, tenía literalmente como objetivo “*la preservación del teatro del archipiélago como guardián de la cultura, altos estándares y santidad de la raza española así como la tradición de simplicidad de la clase indígena*” (traducción propia).

Patrick-Fernández (1999: 48) nos muestra la relación entre los lugares cristianos que hacían frontera con territorios “moros” y el auge de la komedya. Como ejemplo, sirva la Komedya de San Miguel, en Iligan, al norte de Mindanao, territorio frontera entre la zona cristiana y musulmana de la Isla. Según él, de esta forma la komedya participaba activamente, desde un punto de vista cognitivo, en la creación de los muros

de protección ante la cercanía de los moros y otras poblaciones indígenas que no habían sido convertidas.

Para Mojares (1985:132) existían ciertos elementos que alimentaban el papel de la komedya como ceremonia de cohesión social; el asentamiento de una comunidad cristiana relativamente estable, la presencia de una elite hispanizada o una élite local con acceso a la cultura española, la existencia de redes de patrón y cliente entre la élite y el campesino, un desarrollado concepto de cohesión y de conciencia colectiva y la existencia de un excedente económico capaz de patrocinar el drama teatral.

Y es que, a fin de cuentas, como apunta Tionson (1999:19), la celebración de la komedya en la aldea era un proyecto comunitario del que todos los miembros formaban parte y que fue reapropiado por el sistema de patrón y cliente existente en el barangay. Los sponsors del evento eran las grandes familias de la aldea, que formaban el “*comité de festejos*” a cuyos miembros se le llamaban literalmente “*hermanos*” y “*hermanas*”. El director era alguien que mediaba por mantener una buena relación entre los sponsors, los actores y la audiencia (no era tanto un artista interpretando un texto sino más bien una figura que gestionaba las diferentes sensibilidades de esta aventura comunitaria). Los actores eran los clientes, la gente de la aldea, personas que habían hecho sus juramentos o promesas al santo patrón de la aldea en el pasado y que mediante la participación en el drama pagaban su deuda.

Los actores se sometían a la obra en sí. Sus caras eran generalmente inmóviles e inexpresivas renunciando a desarrollar cualquier expresividad de los personajes (Mojares, 1985: 84). No se trataba de dar una interpretación basada en una sensibilidad individual, sino más bien todo lo contrario, los actores resultaban ser figuras de un ritual colectivo al cual todos se sometían.

*“La monotonía de las voces y las expresiones de las caras hacía parecer que la expresión estuviera separada de la intención. Los actores venían a ser figuras que se expresaban en un lenguaje que no poseían pero al cual daban cuerpo. Eso era, ellos encarnaban una lengua vernácula separada, pretendiendo poseer lo que de hecho les poseía a ellos”* (Rafael, 2005: 116). (traducción propia).

La estructura de la representación se basaba en episodios repetitivos, secuencias de fórmulas invariables que ofrecían a la audiencia un drama desarrollado en campos

conocidos de experiencia a través de un lenguaje, movimientos y gestos familiares para el espectador. Para estos últimos la representación de la komedyá, con el paso de los años, suponía más una renovación o afianzamiento de ideas y sentimientos conocidos que una exploración o descubrimiento de nuevas. Según Rafael (2005:116), los testimonios sobre estas representaciones de los siglos XVIII y XX señalaban la ausencia de aplausos antes y después de la interpretación. La gente presenciaba la komedyá en un estado de aparente distracción. La duración y las repetitivas secuencias e historias necesitaban de esta fragmentada atención. Y es que al fin y al cabo las komedyas eran ofrendas, como la comida o las oraciones dedicadas al santo patrón de la aldea en búsqueda de ayuda y protección.

Pero como apunta Tiongson (1999:27), la eficacia de la komedyá como instrumento del poder colonial, no nos debe conducir a pensar que la audiencia, los nativos filipinos, aceptaban sin más los mensajes coloniales. Un proceso de domesticación de esos mensajes con infinitas ramificaciones fue iniciado gracias a la creatividad y sensibilidad filipina. La participación de la gente en el “drama” de la komedyá, abrió la puerta a ese proceso de apropiación cultural. Es este proceso lo que más nos interesa.

La ausencia de textos originales escritos, la transmisión oral de la trama y sus versos, el escenario, los protagonistas, su apariencia y, obviamente, el origen foráneo de todos ellos, tuvo como resultado un interesantísimo proceso de dislocación de esos mensajes, una descontextualización geográfica acompañada de una anacrónica recapitulación histórica de las obras representadas. Reyes, príncipes o nobles de diferentes países y épocas que coincidían en tiempo y en espacio en el escenario como si de compatriotas y coetáneos se tratara (Carlo Magno y Moises o Alejandro Magno y Bayard), ropas y trajes que no obedecían de ninguna forma a la realidad histórica que se representaba (cristianos vistiendo ropas del tiempo de Napoleón, moros vistiendo ropas del periodo romano, o príncipes engullidos en la ropa de moda del momento) y efectos mágicos que rompían el delicado vínculo entre fantasía y realidad (Tiongson, 1999: 33). *“Dramas vernáculos que des-localizaban a Europa de sí misma, resquebrajándola de sus conceptos unitarios como si se tratara de un lugar diferente con su propia historia”* (Rafael, 2005: 107) (traducción propia).

Según Jergo (1965:79), un viajero español llamado Guerra pasó por la isla de Bicol en 1856 y tuvo la oportunidad de presenciar una komedya y esto es lo que relató: *Los actores habían escogido un drama sobre la historia de Persia. El lenguaje era en español y el vestuario, cuando menos extravagantes. Los actores caminaban por el escenario a la vez que recitaban su parte, parte que ninguno de ellos comprendía. Sus rostros estaban faltos de expresión*” Era difícil de entender para los espectadores europeos como este género podía levantar tanto interés y como podían gastar tanto dinero en el mismo<sup>42</sup>.

Para paliar toda esta paranoia histórica, geográfica y sociológica, para acercar lo representado al sentir del nativo filipino apareció en la komedya del siglo XIX y XX la figura del “*pusong*” (pícaro, en la lengua bisaya), un personaje que vestido como cualquier agricultor y pescador, tenía el rol de payaso haciendo sátira y crítica de las cuestiones políticas y sociales, ironizando sobre la pomposidad de las cuestiones de corte, luchando contra los enemigos con una espada de bambú, comiendo y bebiendo en medio de las escenas más sentimentales y ceremoniosas, rascando sus entrepiernas, tirándose pedos o defecando en mitad de la corte; todo para hacer contacto con la experiencia local de la audiencia (Tiongson, 1999: 35). Un personaje que hasta cierto punto rompía la tensión social implícita en la representación de la komedya.

De alguna forma el pícaro, el “*pusong*”, representaba un elemento libre, desvinculado de la jerarquía que la trama evocaba, para convertirse en definitiva en un elemento subversivo. El “*pusong*” vivía fuera de la trama, se movía alrededor de la misma como comentándola en clave local, haciendo una caricatura de la pretenciosa vida de corte. Sin embargo su rol también puede ser interpretado con propósito inverso, su inocua irrelevancia se convierte en una especie de puente que une la distancia social existente entre el mundo de la komedya y el mundo de sus espectadores. Como puente, de alguna forma, sustenta la estructura dada (Mojares, 1985; 88).

Para Patrick-Fernández (2012) las adaptaciones a la cultura local de la komedya también afectaron a su estructura, principalmente con un cambio de secuencias y extensión de la duración total de la obra. Estos cambios sin duda muestran ciertos paralelismos con los poemas cantados tradicionales tales como el “*siday*” y “*kandu*” los

---

<sup>42</sup> En 2002, en la ciudad de Vigan, en Ilocos Sur, tuve la oportunidad de presenciar una versión modernizada de una komedya con dos colegas cooperantes españoles. Recuerdo como se burlaban de la obra representada, de los actores, del espectáculo en general. Nada tenía sentido a nuestros ojos.

cuales se podían interpretar durante horas y horas, incluso durante noches enteras (Scott, 1995: 98).

Los efectos lingüísticos y cognitivos derivados del encuentro de la komedya y el barangay me parecen de especial interés. Las komedyas eran traducciones de traducciones plagadas de palabras y referencias del español y de cuyos originales no había existencia. Como en el caso de la traducción de la palabra del dios cristiano a la lengua vernácula, estaba impregnada también de la noción de lo foráneo, incluso de lo no traducible.

Las innumerables incorporaciones léxicas a la lengua vernácula a través de la komedya, venían a afianzar la jerarquía lingüística por la que la lengua local era naturalmente subordinada al castellano y al latín. De esta manera, las palabras extranjeras no traducidas venían a habitar y dominar el flujo del discurso nativo.

El uso de los versos en romance tenía un impacto a nivel cognitivo. El discurso en verso exige una atención especial, como si éste en sí fuera otra lengua, en el sentido que existe una ruptura en la relación entre ritmo y rima por un lado y la de sus significados por otro. Según Rafael (2005:108) la komedya en sí creaba la percepción de dividir la lengua vernácula en dos. Si a este efecto, le sumamos el de las palabras no traducidas del castellano con la referencia a lugares y regiones desconocidas, la lengua vernácula queda definitivamente alterada, y con ella la percepción de la audiencia. Hasta tal punto que se estableció una práctica en la que se esperaba de la lengua vernácula acoger la no traducibilidad de ciertas palabras. Acogiendo tales palabras, acercando lo extraño hasta lo familiar, la komedya puso en reserva a la lengua nativa, a la espera, para acoger tanto lo extraño como lo inesperado. Así lo expresa Rafael:

*“La komedya desplaza fragmentos de lo foráneo a lo local. Pero también deslocaliza lo local, desnaturalizando el discurso nativo y abandonándola a los signos y apariencias foráneos (imponiendo así una jerarquía del lenguaje y poder). A través de la no-traducción, a lo que viene de fuera se le ofrece un lugar en el interior. Y este lugar ofrecido convierte ambos lo de fuera y lo de dentro en algo diferente a lo que fue anteriormente”* (2005:109) (traducción propia).

Las palabras no traducidas, el vestuario europeo, la música militar española venían de alguna forma a anunciar la conversión de lo extraño en familiar. Esta era la especificidad de la komedya, el continuo retorno de lo proveniente de fuera a la lengua nativa. Como pasaba con el discurso cristiano de los frailes, la posibilidad de entrar en contacto con lo extranjero presenciando su aproximación y llegada, condujo a la gente a construir rituales de encuentro y traducción, a ser maestros en los mismos. Según Rafael (2005: 105), el público fue formado en gran parte gracias a estos rituales de anticipación que forjaban la relación de lo foráneo con lo local, sucedieran estos en la iglesia o en la plaza.

Las komedyas no solo resultaban ser un ejercicio de práctica en el encuentro con lo extranjero sino que además construían un contexto determinado para la domesticación del mismo. Y paradójicamente, como en el caso de la reconversión de la pasión de Cristo en una narrativa de independencia colonial, este fue el marco en el que se desarrolló el posterior nacionalismo ilustrado filipino, ya que las komedyas facilitaban, en términos de Anderson (2006), la formación de “comunidades imaginadas” fundadas precisamente en el reconocimiento de lo extranjero en la lengua vernácula.

La komedya proveyó el medio simbólico para la proyección de identificaciones con lugares lejanos y formas de poder externas, las cuales eran, precisamente, los fundamentos del orden y la autoridad colonial. La audiencia de la komedya se anticipó a los primeros intentos nacionalistas al crear una lengua con capacidad de refundir las lenguas vernáculas y las identidades locales en algo que pudiera ser colectivamente compartido (abarcando ambos, lo de dentro y lo de fuera, yuxtaponiéndolos). De esta forma, la obsesión fetichista por lo extranjero introducida a través de la evangelización, se desarrolló vía drama teatral para después convertirse en discurso nacionalista. En palabras de Rafael (2005: 118): *“Apropiándose de lo in-apropiable, repitiendo y re-articulando los antecedentes cristianos-coloniales, cargados de la promesa de ir más allá del orden colonial al cual, irrevocablemente, permanecen fatalmente atados”* (traducción propia).

Velasco (2006: 71), cuando nos guía en las tareas de describir, traducir, explicar e interpretar el trabajo etnográfico, afirma: *“La forma dramática, el contenido metafórico y el contexto social dan cuerpo a la interpretación”*. Es esto precisamente lo

que he perseguido a través del drama de la komedya, ahondar en la forma dramática y en su contenido metafórico. Considero entonces que es ahora el momento de abordar un tercer nivel de análisis, el que se refiere al contexto social de la isla de Camiguin.

### **3.3. Cartografías del poder en la isla de Camiguin.: Escenificaciones locales del poder.**

#### **3.3.1 Notas metodológicas.**

Dicen, las gentes del lugar, que Magallanes en su primer viaje a Filipinas, en su camino hacia la isla cebuana de Mactán donde Lapu Lapu (“*datu*” local) esperaba al navegante para acabar con su vida en 1521, visitó la isla de Camiguin.

No existen evidencias escritas sobre este hecho. Pero si hay evidencias de que esta es la historia que los habitantes de la isla quieren creer. Bajo esta perspectiva, la isla de Camiguin pasó a formar parte de los viajes y aventuras del gran navegante. De alguna forma, ésta fue “la oportunidad” para la isla de formar parte de la historia oficial, esa que cuentan los libros. Se trata de una anécdota más de negociación, entre los habitantes y la historia, cuyo fin último puede que fuera evitar el “*hiya*” (vergüenza) de la exclusión provocada por el silencio histórico.

Son muy pocos los documentos escritos sobre la historia de la isla. Existen apenas tres documentos que tienen como objeto la Isla de Camiguin. El resto de información sobre la isla aparece azarosamente repartida en textos que con otros objetos incorporan a Camiguín a través de menciones y comentarios.

Todo esto nos traslada a la historia oral, a aquella historia que no tuvo ni ejércitos ni letrados para ser escrita. Y en esa historia, entonces, escuchamos la coral de transcripciones plurales que muestra la diversidad de pensamientos y creencias de la gente. En bisaya “*historya*” (palabra que introdujeron del castellano) significa tanto historia, como hablar, decir, contar cosas.

Según el lingüista Beker (1995:6), experto en lenguas malayas, el lenguaje es sobre todo silencio, es un ejercicio continuo de dejar de lado muchos significados para manifestar solo unos pocos. El todo sencillamente no se puede manifestar. Así que cada lengua representa una ecuación diferente entre silencios y manifestaciones.

Los significados de estos silencios tienen una importancia vital en la cultura bisaya (y en la cultura filipina en general). Según ciertos autores filipinos (Enriquez, 1992; Mataragnon, 1987) “*Pakikiramdam*” (del tagalo, petición de sentimientos) es uno de los valores más importantes entre los habitantes de la isla. Se trata de un valor que se expresa cotidianamente a través de un sentimiento hacia el otro que requiere de una alta consciencia y sensibilidad. Un valor, que en su forma comunicativa, envuelve un proceso activo de sumo cuidado y deliberación que se materializa sutilmente en “*las dudas a reaccionar, atención a las frágiles pistas o señales y otras conductas no expresadas verbalmente*” (Enriquez, 1992: 71) (traducción propia).

La regla sagrada en una cultura de altísimos niveles de reciprocidad (sociedades simples) es no herir, no poner en riesgo los lazos sociales entre sus agentes, no avergonzar, salvar siempre la cara, o como dicen en bisaya, no herir el “*amor propio*”. El cual, por cierto, es tan propio como colectivo dada la yuxtaposición existente entre ambos conceptos. Todo esto produce más silencios sobre el silencio. No se trata de entender lo que se dice, sino lo que se deja de decir. Se trata de silencios producidos para salvaguardar la cohesión social, pero también para esconder el sufrimiento de la gente al hacer frente a las dificultades del día a día. Silencios que forman parte de las negociaciones necesarias para sobrevivir en la aldea. Silencios que también se celebran. Silencios, en definitiva, fundamentales en la vida de la isla.

### **3.3.2 Historias de la isla.**

En Camiguin todo el mundo tiene o dice tener un ancestro español. Esta pretensión parece más apremiante entre las familias más poderosas, la vieja “*principalia*”. Uno de los miembros de una estas familias cuando le preguntaba sobre las historias de su familia, aseveraba:

*“Mi abuelo me dijo que su padre tenía sangre española. Su nombre era Honorato y tenía la nariz como la tuya. Por eso tenemos el apellido Bautista.”*  
(SP-A-05.12).

Esta es una afirmación que se escucha con mucha frecuencia cuando se habla con la gente de la isla. Sin embargo si se les pregunta por más detalles sobre la llegada de sus ancestros españoles es muy difícil escuchar historias que se remonten más allá dos generaciones. Los camigueños en general desconocen los detalles de la historia de



sus ancestros. Otro miembro de la misma familia, Jurencio respondía de la siguiente forma;

*“Todo lo que sé es que, nuestros ancestros fueron españoles. No te puedo asegurar que fueran españoles puros, pero es esto lo que me dice la gente más vieja que yo aquí en la aldea”*. (SP-A2-05.12).

Como apunta Ruby R. Paredes (1994:353)<sup>43</sup>, la genealogía es una marca característica de las culturas que articulan la familia a través del linaje. Característica ausente en el caso de Camiguin. Por el contrario, durante los tres años que he vivido en la isla nunca nadie me dijo; *“mis ancestros fueron Manobos”*, tribus de la parte norte de la isla de Mindanao que según todas las fuentes orales y escritas consultadas, fueron los primeros pobladores de Camiguin. Todavía hoy existen zonas en la isla, en las zonas montañosas de los municipios de Sagay y Guinsiliban, donde sus habitantes hablan el Kinamiguin (lengua emparentada con las lengua de los Manobos de Mindanao y no con el bisaya) (Ver figura 13).



Figura 13. Habitantes de las montañas de Camiguin (Sagay), descendientes de los Manobos y hablantes de la lengua Kinamiguin. Fuente: elaboración propia.

---

<sup>43</sup> Ruby R. Paredes realizó un ensayo sobre la Familia Pardo de Taveras de Manila, familia que, como veremos más tarde, tuvo cierto protagonismo en el inicio del programa SAIL en la isla de Camiguin.



Figura 14: Curandero tradicional de Sagay. Fuente: Elaboración propia.

Según un estudio arqueológico realizado en Camiguin existen vasijas de barro cocido fabricadas localmente de diferentes tallas y funciones que datan de 500 años AC. También se encontraron diferentes porcelanas de origen chino del año 900 DC que obedecen a ese comercio intensivo existente entre las islas que hoy se conocen con los nombres de Indonesia, Malasia y el continente chino. (Nery M. Lee, Paz, J., Roa Agnes, Malaya Ragrario & Carlos Jane, 2010). A pesar de la expansión del Islam en Mindanao a partir del siglo XIV, introducido a través de este comercio, los habitantes de Camiguin, como tantos otros pueblos de Mindanao, no se convirtieron al Islam y permanecieron fieles a sus costumbres animistas.

Los primeros encuentros entre los habitantes de la isla y los europeos sucedieron a partir de la llegada de los portugueses. Según las fuentes escritas, fue Francisco de Castro en 1538 el primer europeo en visitar Camiguin. Fue él quien convirtió al “rey de Camiguin”, sus familiares y miembros del pequeño reino al catolicismo dando al primero el nombre de Don Francisco (Hontiveros, 2004).

En Marzo de 1561 llegaron los españoles a la isla de Camiguin en su camino hacia Butuan. Dirigidos por Miguel López de Legazpi y en búsqueda de canela solo encontraron en la isla bosque cerrado y casas vacías. Parece ser que la experiencia anterior con las naves portuguesas llevó a creer a los habitantes de la isla que huir hacia la montaña y esconderse en la jungla era la mejor opción (Schreurs, 1989). Según me

explicó un anciano de la aldea de San Pedro en una entrevista realizada durante mi trabajo de campo, eso es exactamente lo que hicieron durante la invasión de los japoneses a la isla de Camiguin cuatro siglos después.

En 1596 los Jesuitas obtuvieron la “sede vacante”, es decir, la licencia dada por el gobernador general de Filipinas para realizar “sus misiones” en las zonas de Butuan y Camiguin (Neri, 2010). En 1599 los misioneros fundaron en el sur de la isla Guinsiliban que se convirtió así en el asentamiento más antiguo. En las montañas de Guinsiliban habían estado habitando los manobos, la población local. Para protegerse de las incursiones de los moros del sur, se construyó la torre de vigilancia, fortificación que hoy habita, en buen estado, dentro del patio de la escuela de educación primaria del municipio.

Los Agustinos Recoletos recogieron el relevo de los Jesuitas para quedarse en la isla 200 años. En 1622 fundaron Catarman lugar donde establecieron su misión, su centro de operaciones para la conversión y la administración de la isla (Schreurs, 1989). Allí construyeron una iglesia fuertemente fortificada y más torres de vigilancia (ver figura 15). Hoy ambas edificaciones conforman uno de los puntos turísticos más visitados de la isla.



Figura 15. Ruinas de la Iglesia de Catarman. Fuente: elaboración propia.

Desde Catarman se fundaron las visitas de Sagay, Mambajao y Mahinog. Mambajao no se convirtió en la capital política y comercial de la isla hasta 1871, tras la explosión del volcán *Hibok-hibok* que destruyó Catarman y con ello, su liderazgo como centro de poder. De hecho, la palabra “*Mambahaw*” tiene como raíz “*bahaw*”, que

significa “la comida que sobra”. Es decir, la comida que sobraba en Catarman se llevaba a la visita de Mambajao.

Según Azurin (comunicación personal, Noviembre 2011), profesor de Antropología en la Universidad de Filipinas, las incursiones de los “*moros*” en busca de esclavos para trabajar en las Indias holandesas del este, venía a facilitar la conversión al catolicismo de la población local porque sencillamente la gente sentía protección dentro de los grandes muros de las iglesias cristianas. Colonia (2001: 35), en su estudio publicado por la Universidad Xabier de Cagayan de Oro (norte de Mindanao), subraya como estas incursiones de los moros fortalecieron la alianza entre los misioneros y los locales de la isla de Camiguin.

Camiguin fue poblada por migraciones provenientes de la región Visaya, al norte, predominantemente de la isla de Cebu y Bohol, miles de personas que durante siglos ocuparon progresivamente todo el norte del Mindanao, en busca de tierras, agricultura y comercio (Lao, 1980). Según Tadem (2012), el 70% de la población de la isla de Mindanao tiene un origen étnico en Visayas y Luzón. Con ellos se expandió la lengua bisaya que es la que hoy se habla tanto en la isla como en la región. Estas gentes colaboraron en el fortalecimiento de la religión católica y del sistema colonial español en las islas del sur<sup>44</sup>.

En el marco de las relaciones existentes entre los misioneros agustinos, los pocos funcionarios de la colonia y la gente de la isla, los líderes locales jugaron un papel determinante como intermediarios del sistema colonial-feudal en Camiguin. La estrategia de la colonia fue mantenerlas y fortalecerlas. Dada la influencia que estos tenían sobre la gente del área rural, los frailes y administradores españoles permitieron a esta élite formar parte del aparato político colonial, como “cabeza de barangay” o “gobernadorcillos”. El impacto de la cultura española vino a ser representada por el estilo de vida de esa élite. En el caso de Misamis Oriental (provincia a la que correspondía Camiguin durante los periodos coloniales) todo esto tuvo como resultado la formación de una subcultura de conformismo (Lao, 1980). A diferencia de la “*principalia*” de otras regiones del archipiélago, la de Misamis Oriental no fue activa en

---

<sup>44</sup> Las políticas de migración interna desde la región de Visaya al norte de Mindanao continuó siendo un elemento clave para amortiguar el conflicto con el sur musulmán durante los gobiernos independientes de la república de Filipinas a partir de 1945 (Lao, 1980). Durante el periodo del régimen de Marcos (1965-1986) estas políticas fueron intensificadas.

ninguna de las reformas. Según Lao (1980,185) este conformismo se debía principalmente al aislamiento político y cultural que vivió esta provincia en relación a Manila, Luzón o Visayas. Según el párroco actual de Catarman, originario del norte de la isla de Mindanao, los habitantes de Camiguin en general continúan siendo hoy muy religiosos y conservadores (dentro del contexto filipino). La fuerza que gozan hoy en día las procesiones, las bandas de música, las misas, las celebraciones del día de todos los santos, la navidad, el festival de lanzones (fruta tropical típica de la isla), para él son todas expresiones del vigor de la tradición entre los habitantes de la isla.

Así, a través de la conjunción de esas migraciones (provenientes de Bohol y Cebu principalmente) y el espacio político y económico ofrecido a los líderes locales filipinos, se fueron formando las grandes familias de la Isla de Camiguin en el periodo colonial. La propiedad de la tierra jugó un papel muy importante en este proceso. La colonia no solo introdujo el concepto (Scott: 1994), sino que donó inmensas extensiones a las familias prominentes, la llamada “*principalia*” de la isla. Los Reyes, los Borromeo, los Neri, los Corrales, los Arana, los Chavez, los Elio en Camiguin. Los Bautista, Apar y Rosales, en el barangay de San Pedro. Familias que hoy en día aún mantienen grandes propiedades de tierras. Familias que, en constante rotación, que siguen ejerciendo como referentes del poder político y económico.

Durante la ejecución del trabajo de campo, tuve la ocasión de trasladarme a Cagayan de Oro para visitar la colección personal de Vicente Elio en el museo de la Universidad Xabier. Vicente Elio fue un ilustrado español desplazado a Camiguin para desempeñar el cargo de Juez de Paz años antes de la revolución de 1898. Compañero de José Rizal<sup>45</sup> en la Universidad de Santo Tomás de Manila, Vicente escribió sobre todo tipo de asuntos referente a la vida en la isla, la administración española, la vida de José Rizal, etc<sup>46</sup>. Allí encontré una pequeña biografía de Plácido Reyes, el primer miembro de una de las familias más importantes que inmigró a la isla de Camiguin. La biografía de este camigüeño nos sirve para ilustrar la economía política colonial de la isla (ver anexo II).

---

<sup>45</sup> José Rizal es el héroe nacional Filipino, hombre ilustrado que lideró con sus escritos los pasos de la revolución Filipina en 1898.

<sup>46</sup> Desgraciadamente soy la única persona que ha visitado el archivo desde su donación al museo en los años 80.

Esas familias poderosas situadas en el vértice superior del sistema colonial fueron las encargadas de trasladar la cultura hispana a los habitantes de la isla. La escuela, el teatro, la música, los entierros, las celebraciones religiosas, todas ellas se sumaban a los fines de la colonia. Tal fue el caso de la Komedyá y de la Zarzuela (por ejemplo). En el archivo mencionado encontré un documento por el que el presidente municipal, un miembro de la familia Borromeo otorgaba a Juan Reyes, hijo de Plácido, la licencia para la celebración de una Zarzuela en Mambajao, Camiguin. Vicente Neri, miembro de una de estas familias, fue uno de los escritores más destacados y populares de drama teatrales en la provincia de Misamis Oriental (Lao, 1980). El vicealcalde del municipio de Catarman, un anciano de 90 años que disfrutaba compartiendo sus memorias, en una de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, me recordaba el entusiasmo con el que acudía a aquellas representaciones teatrales.

La revolución de 1898 sencillamente no existió en la isla de Camiguin como tampoco en la provincia de Misamis Oriental. Según una carta de Vicente Elio, la isla permaneció en plena calma durante los años de convulsión de la revolución. Lao (1980: 187) apunta en la misma dirección, señalando como la población de Misamis Oriental se alistó del lado de la colonia para luchar contra sus enemigos, los independentistas filipinos<sup>47</sup>.

Como en el resto del archipiélago, el final de la colonia española ofreció nuevos espacios de poder a las familias locales. Estas familias fueron otra vez las “beneficiarias” del nuevo orden. Con la creación del nuevo gobierno de la provincia, su liderazgo político y control fue incrementado cubriendo tanto las dimensiones municipales como provinciales que los oficiales españoles dejaron vacantes. De hecho, como subraya Lao, durante las elecciones de 1899 en Misamis Oriental, era un criterio para ser elegido el “*ser prominente, de alto civismo, carácter y posición social*” (1980: 146) (traducción propia). Esto hacía que las familias locales tales como Borromeo, Reyes o Neri aumentaran su poder en la isla. En 1898, bajo el Gobierno del primer presidente Filipino Emilio Aguinaldo, Severino Reyes (hijo de Plácido Reyes) fue elegido presidente de Camiguin (Demetrio, 1995).

---

<sup>47</sup> Curiosamente, en otro documento de dicha colección, Vicente Elio menciona la existencia de varios intentos de incendio en el pueblo de Mambajao en el año 1865 y 1868. El autor no especifica la causa de esos incendios provocados.

Dado el carácter dócil y pacífico de los habitantes de Camiguin, la ocupación de las tropas norteamericanas no tuvo tampoco ninguna influencia en la isla. Ésta fue pactada tras la visita del jefe de las fuerzas norteamericanas Col. Goodwin y el gobernador de la provincia de Misamis Oriental, Manuel Corrales, en 1900, el cual se había rendido previamente en Cagayan de Oro tras una serie de batallas (Lao, 1980). Los Camigueños no ofrecieron ningún tipo de resistencia en la isla al gobierno colonial norteamericano. Sin embargo, algunas fuentes orales nos hablan de la existencia de Valero Camaro, un camigueño que se levantó contra la ocupación americana y que con “*bolos*” (machete local) y lanzas lideró a un grupo de rebeldes que lucharon contra los americanos. Según estas fuentes, Valero Camaro murió de un disparo en la cabeza. En el cosmos de leyendas e historias locales, este rebelde ocupa un lugar privilegiado como héroe provincial<sup>48</sup>.

Las elecciones municipales y provinciales celebradas en los años 1901 y 1902 bajo la administración norteamericana vinieron a terminar de establecer a estas familias como clanes políticos en la isla de Camiguin, las cuales controlaban los procesos políticos del joven “estado” y la formación del nuevo sistema de producción capitalista en la isla basado principalmente en la posesión y cultivo de tierras.

Para la gente de la aldea no es una cuestión relevante desconocer los detalles de este relato histórico. Su conocimiento del mismo es vivencial. En numerosas ocasiones, incontables, ocurría la siguiente escena. Un amigo de la aldea, un informante o un compañero en el campo de vóley, se acercaba a mí con una retahíla de palabras españolas incompresibles a mi oído, provenientes de un poema, una canción o una lección de la escuela<sup>49</sup>. Se acercaban con la doble intención de interactuar conmigo así como de mostrar su conocimiento de español (status). Cuando terminaban de recitar me preguntaban por el significado de lo que acababan de decir. Al oír el significado, casi siempre diferente al que ellos le habían dado, se retiraban de mi lado sorprendidos con una sonrisa que apuntaba a esa actitud de “qué más da, eso ya es pasado!”. “*Si, claro, recuerdo la canción “Solamente una vez” que significa “mi corazón solo a ti te pertenece” ¿Verdad?*” (SAIL-VAC-06.12).

---

<sup>48</sup> No he encontrado ninguna fuente escrita, más allá de la web del gobierno local, donde pueda completarse más datos sobre esta leyenda.

<sup>49</sup> Es importante recordar la forma en que los habitantes del archipiélago aprendían castellano. Me estoy refiriendo a los métodos pedagógicos basados en la fonética y en la memoria musical que empleaba Tomás PinPin en el primer libro editado en tagalo.

Como señalámos al principio de este capítulo, existe en las sociedades del sudeste asiático en general y en filipinas en particular, un valor horizontal en torno a la unidad familiar en detrimento del concepto de filiación como resultado del sistema parentesco bilateral. Este valor se extendía más allá de la esfera doméstica para configurar el valor de las alianzas horizontales e intra-generacionales en la aldea. Considero que ello es fundamental para entender como el camigueño se relaciona con su pasado histórico. No importa tanto el pasado ni la filiación como las estrategias de negociación y alianzas del presente.

Renato, un anciano perteneciente a la familia de los Bajuyo (familia que ostentaba el poder en la isla en el comienzo del programa SAIL), en una conversación informal, me explicó la historia de sus viaje a España mientras tomábamos una cerveza y veíamos un partido de tenis en el campo de Mambajao. La historia representa perfectamente la relación del camigueño con su pasado histórico. Cuando Renato estaba en Madrid, en su hotel, decidió coger la guía telefónica y llamar a todas las personas que llevaban su apellido. Quería saber más sobre la historia de sus ancestros españoles. Me comentaba, entre risas, cuan desatinada fue la empresa ya que no encontró a nadie al otro lado del teléfono que hablara inglés. Su narración llevaba en todo momento un tono cómico.

Tanto la identidad de los camigueños de hoy como las formas en que se ha configurado el poder son en gran parte el resultado de una compleja secuencia inacabable de encuentros con lo foráneo, encuentros domesticados social y semánticamente; una secuencia histórica vertiginosa que es sentida por la gente de la isla como una realidad dada, incuestionable, que expresan cada día de forma vivencial, no discursiva. Una realidad, por último, que construyen y se apropian de tal forma que deja de ser vertiginosa para convertirse en cotidiana.

### **3.3.3 Celebrando “encuentros” contemporáneos.**

Los encuentros entre lo de fuera y lo de dentro y los ritos de domesticación y negociación cultural continúan presentes en la cultura contemporánea de Camiguin. Hasta tal punto que continúan siendo las celebraciones más populares y vigorosas en el área rural. Entre todas ellas, me gustaría traer a colación dos celebraciones: los concursos de talento y las performances interpretadas en el karaoke.



Estos dos rituales contemporáneos, en apariencia irrelevantes, abren un universo simbólico que me interesa especialmente. Se trata de escenas de una estética de códigos “mestizos”, en apariencias incongruentes, provenientes de galaxias culturales dispares que tienen un efecto impactante en el forastero. Performances de aparente escaso valor simbólico que sin embargo son un fiel reflejo de los perennes rituales de negociación filipino. En otras palabras, Komedyas contemporáneas que facilitan el encuentro con el omnipresente extranjero. Rituales cuya finalidad parece ser la de revertir la jerarquía entre lo de fuera y lo de dentro.

Cannell (1999: 251) señala que el artista que protagoniza la celebración (bien sea el concursante de talento o el cantante del karaoke), realiza un valiente intento de intimar con el modelo que imita. Modelos, como veremos, provenientes de un lugar ajeno a la aldea, de una fuente de poder foráneo. Esas imitaciones de lo foráneo tratan de intimar con las mismas como forma de revertir las jerarquías de poder y transformar, a través de la actuación, la posición social. Como señala Atkinson (1989) este es el fundamento que estructura los rituales de negociación con el poder en el sudeste asiático, un poder que viene de algún lugar más allá del suyo propio: el extranjero.

El karaoke es la forma de entretenimiento más habitual en San Pedro. De hecho, cualquier día a cualquier hora es un buen momento para cantar. Son sencillas construcciones de bambú y hojas de palma dentro de las cuales, en su centro, a modo de altar, se encuentra la máquina del Karaoke. Una gran caja que incorpora televisión y bafles de gran potencia. El artista después de introducir cinco pesos (billete de acceso al rito), elige las canciones que desea cantar de un amplísimo repertorio principalmente en inglés, pero también en tagalo y bisaya. Pero no canta solo, es una celebración colectiva en la que están presentes amigos y vecinos.

La celebración es acompañada por el ron y la cerveza local. La bebida como la celebración, es colectiva, se comparte (“*tagay*” en bisaya). El vaso se va pasando entre los que celebran: un trago y es el turno del siguiente. Multitud de niños curiosos entran en el habitáculo para mirar las imágenes de video que acompañan a cada canción. Se trata de imágenes de lugares lejanos, ciudades llenas de luces, rascacielos, “progreso” y “desarrollo”; imágenes de jugadores de la NBA o de chicas jóvenes occidentales en playas de arenas blancas bailando e insinuándose sexualmente; imágenes de viejas

ciudades europeas repletas de castillos e iglesias. Solo hay una norma: las imágenes nunca son locales, son siempre foráneas.

Así, que cuando se entra en un karaoke, siguiendo el ritual de canto, baile, alcohol e imágenes foráneas, se inicia una especie de viaje que parece trascender la realidad inmediata de la aldea (ver figura 16). En fin, una conjunción de estímulos visuales y sonoros que provocan un efecto de “des-localización” probablemente similar al que tenía que producir cientos de años antes la Komedyá.



Figura 16: Uno de los cientos de Karaoke de Camiguin. Fuente: elaboración propia.



Figura 17. Informantes de San Pedro con el investigador en un Karaoke. Fuente: elaboración propia.

Pero lo que más nos interesa de esta celebración es lo que esconde. Más allá del lenguaje simbólico provocado por el canto, el alcohol y el baile, el artista local se ofrece como interlocutor del encuentro entre lo local y toda esa batería de sensaciones externas (melodías, letras, imágenes) que les traslada inevitablemente hasta ellas. La distancia entre el habitáculo de bambú y esas ciudades norteamericanas llenas de rascacielos desaparece gracias a los rezos. Entonces, tras esa directa interacción con lo de fuera, se produce una sutil transformación; una inversión de la jerarquía cotidiana del poder (entre lo de fuera y lo de dentro); una domesticación y una negociación de roles y estatus. Un viaje social con destino a las fuentes del poder simbólico que desaparece unas horas después cuando el artista abandona el Karaoke.

Quizá podamos observar mejor esta compleja trama de celebraciones, encuentros y domesticaciones a través del evento estrella en todo barangay de Camiguin; los concursos de belleza y talento que se celebran cada año en la semana de la festividad del patrón local.

Como la vieja komedya, estos concursos se realizan el día del patrón en la plaza del barangay (en el lugar y en el momento más importante). Para ello el ritual cuenta con la asistencia de todas las personas y autoridades importantes de la misma (los jueces son todas personas de reconocido prestigio). Se trata de una ofrenda al barangay, a su patrón, a sus gentes. Un proyecto comunitario en el que participa toda la aldea. De hecho, la celebración no solo tiene lugar donde se degusta (en el escenario, donde se sientan los espectadores), sino también donde se produce, en los bastidores. Madres que terminan de arreglar a sus hijas, maquilladores travestidos que dan los últimos retoques a los rostros de los eventuales artistas, niños y niñas sonriendo segundos antes de su asalto final al escenario. En muchas ocasiones hay más gente en los bastidores preparando la actuación que espectadores degustándola. Es la misma aldea la que produce el evento artístico y la que lo consume. La clásica separación entre artistas y espectadores es convertida en un *continuum*<sup>50</sup>. Y es que es a través de estas celebraciones como las gentes expresan lo que son y lo que sienten.

---

<sup>50</sup> En el primer capítulo de este trabajo (véase “Negociación de papeles y roles desempeñados”), mencionábamos como el debate sobre la preparación del concurso de belleza y talento acaparó toda la atención y tiempo de la asamblea anual de la aldea de San Pedro.

Para la descripción de este ritual rescato unas notas etnográficas sobre el concurso de talento celebrado en San Pedro en Febrero del 2012, del cual, tuve la oportunidad de ser juez y sponsor<sup>51</sup>:

*“El concurso tenía lugar en el estrado construido en la vieja cancha de baloncesto, es decir, en el centro de la aldea, en la plaza, en el lugar donde se celebran los eventos importantes. La celebración empezó a eso de las siete de la noche. Prácticamente todo el pueblo acudió al evento. El estrado había sido decorado acorde con la importancia de lo que se iba a representar. Equipo de luces y sonido, con cientos de telas, papeles y plásticos de colores exageradamente brillantes. El grupo de jueces (éramos cinco adultos de cierto status en la aldea) nos sentábamos justo en frente del estrado en los pequeños pupitres de la escuela. La gente, detrás de nosotros rodeaba de pie toda la cancha de baloncesto haciendo una especie de “u” en cuya apertura, al frente, quedaba el escenario (ver figura 18).*



Figura 18. Espectadores del concurso de talento en San Pedro en el 2012.  
Fuente: elaboración propia.

*Había nueve concursantes que con esmero habían preparado su actuación. De entre los concursantes había cuatro grupos de jóvenes bailarines de hip hop, música*

---

<sup>51</sup> Véase “Negociación de papeles y roles desempeñados”, Capítulo 1, donde explico como me convertí en juez y sponsor de este evento.

*negra norte americana con letra en inglés. Eran estudiantes de diferentes escuelas de secundaria de la isla que venían a San Pedro a mostrar su talento. Y lo tenían, sin duda.*



Figura 19. Bailarines de hip hop en la plaza de San Pedro. Fuente: elaboración propia.

*Concursaron también dos cantantes de la aldea, uno interpretó un clásico tema de amor tagalo, ofreciendo para ello su voz mientras la música venía ya “empaquetada” en el sistema de sonido. La gente pasó un buen rato con esta actuación. Los pantalones del artista tenían un inmenso agujero en la peor zona posible. Cada vez que el artista andaba o se movía el agujero se mostraba al público produciendo risas y carcajadas. El segundo cantante local interpretó una canción en bisaya. Entre todas las actuaciones, aparentemente esta era la que tenía más sabor a tradición. Tocaba una vieja melodía de amor en una guitarra desafinada que lograba a duras penas, entre los rumores de la gente y la precariedad del sistema de sonido, encontrar el tono y la consistencia necesaria para servirle de acompañamiento. Esta fue la única actuación que no necesitó de “play back”. La melodía tenía sabor a México (como muchas otras melodías aún presentes en la isla<sup>52</sup>. Las tres concursantes restantes eran gays-travestidos también de San Pedro. Todas interpretaron canciones americanas en inglés, canciones de melodías fáciles y románticas. Una de ellas hizo un*

---

<sup>52</sup> Durante la semana de celebración del patrón, todavía se pueden escuchar en Camiguin la interpretación de haranas, mañanitas y otras melodías cuyas formas y melodías son originarias de México.

*show con fuego, entre danza y malabarismos. Otra decidió hacer una interpretación más atrevida mostrando sus pechos masculinos/femeninos a los espectadores lo que fue recibido como un acto de valentía que provocó chillidos, aplausos y silbidos. La última concursante, la que resultó más tarde la ganadora, interpretó una canción de Barbara Streisand “Woman in Love” con decisión y talento. Su cuerpo y su vestido servían de soporte donde confluían y donde se hospedaban elementos e influencias irremediabilmente dispares. Un mestizaje incatalogable para los ojos del extranjero (ver figura 20).*



Figura 20. Artista ganadora del concurso de talento en San Pedro. Fuente: elaboración propia.

*La artista ganadora, en su condición de travestido, trascendiendo géneros en su vestuario (colores brillantes, capas, mascararas) y en su interpretación (música americana interpretada en la cancha de baloncesto de San Pedro) parecía representar la representación de un encuentro. La perfecta imitación de Barbara Streisand llevó a la artista a intimar con el universo de la primera para así hacer desaparecer la distancia entre el universo local y el foráneo. Este fue el momento del estrellato de nuestra artista. Imitó, intimó y de alguna forma se transformó revirtiendo la jerarquía.*

*Streisand fue resignificada en San Pedro y con ello, la distancia entre su realidad y la de mis vecinos”.*

Bajo las celebraciones en San Pedro habita siempre una negociación con las fuentes del poder simbólico. Estos rituales de domesticación y negociación son el resultado de un largo proceso histórico algunos de los cuales he querido mostrar en este capítulo. Es este marco de encuentros que se celebran, de mensajes foráneos reapropiados, de negociaciones cuyo fin último es la alteración de la jerarquía de poder, donde quiero insertar el programa SAIL en la isla de Camiguin. Al fin y al cabo los mensajes traídos por SAIL tenían como origen el mismo discurso de la industria del desarrollo (foráneo). Estos fueron escenificados a través de los talleres, capacitaciones y demás consultas “comunitarias”, que tenían como “audiencia” a sus mismos “beneficiarios”. Una vez que estos mensajes se “encontraron” con lo de dentro, con la cultura y las dinámicas de poder local, fueron sometidos también a un proceso de negociación social y semántica que abordaremos en el siguiente capítulo.

## 4. El encuentro con SAIL. Negociando y domesticando al desarrollo.

### 4.1 Familias, patrones y clientes.

*“La política es la causa de que no estemos unidos” (SP-FT-08-12).*

Según el Centro de Empoderamiento Social y Gobernanza de la Universidad de Filipinas (2012) en el archipiélago existen hoy en día 178 dinastías políticas, el 68% de los miembros de la casa de los representantes pertenecen a ellas. En el caso del Senado, esta cifra se eleva al 80%<sup>53</sup>. Estas dinastías continúan incrementado el número de miembros en ambas cámaras así como en posiciones provinciales/locales (gobernadores, alcaldes, concejales y capitanes de barangay). La media en el país es de ocho a veinte miembros por cada dinastía. En total son diecisiete las provincias en las que sus gobernadores y congresistas (en la cámara de representantes) pertenecen a la misma familia. Camiguin es una de ellas. El caso más extremo se da en la provincia de Maguindanao (Mindanao), donde el clan de los Ampatuan tienen 74 miembros desempeñando cargos oficiales.

No es fácil entender estos datos sin conocer el contexto histórico y cultural contemporáneo en el que tienen lugar y más concretamente, sin conocer el papel jugado por la institución familiar en la política contemporánea filipina. Como señala MacCoy (1994: 1), en Filipinas la familia ha sido un actor decisivo en el desarrollo de la escena nacional debido, sobre todo, a la combinación de dos factores: la debilidad del estado y la fuerza de las oligarquías políticas. Los filipinos aprendieron a depender de sus familias a la hora de obtener esa clase de servicios que en otras sociedades fueron ofrecidos por el estado a modo de servicios sociales.

En su libro *“An anarchy of families; state and family in the Philippines,”* McCoy (1994:8) señala acertadamente que *“no hay nada que a los filipinos les guste más que tener a familiares como socios y accionistas”* (traducción propia). Esta afirmación se sustenta entre otras, en las formas de organización social y política, concretamente en el

---

<sup>53</sup> El sistema político filipino es presidencial con dos cámaras, un senado y una cámara de representantes, modelo importado de Norteamérica, el último poder colonial en el archipiélago.



funcionamiento del sistema de parentesco bilateral, de la familia extensa y su relación con la formación del aparato estatal filipino contemporáneo.

El sistema bilateral de parentesco, como señala Helbling (1989: 125), produce ciertos solapamientos, redes alrededor del sujeto, que de forma radial se extienden más allá del hogar de la familia nuclear formando sociedades caracterizadas por la ambigüedad, aparente falta de forma y desorden. En lugar de como sucede en los sistemas patrilineales, como el chino por ejemplo, donde se forman líneas únicas de parentesco que garantizan la propiedad de las corporaciones o negocios más allá de tres o cuatro generaciones, los filipinos definen el parentesco de forma bilateral, ampliando sus redes sociales a la vez que aminorando su conciencia o sensibilidad sobre las líneas de linajes. Como sugiere McCoy (1994: 9), en lugar de aprender el principio de lealtad familiar venerando los ancestros, los filipinos actúan como los protagonistas de unas redes bilaterales de parentesco real y ficticio en constante extensión. El grupo de parentesco filipino es entonces, un grupo intra-generacional asociado, falto de cualquier tipo de continuidad y expandido horizontalmente dentro de cada generación con el ego, el sujeto, como centro de la red. Esos anillos de alianzas que se expanden radialmente forman la base social de protección y reciprocidad<sup>54</sup>.

Evans-Pritchard (en Pérez Galán y Marquina, 2011) presagiaba ya en los años 40 desde la antropología política africanista las tensiones entre el sistema bilateral y la formación de cuerpos políticos centralizados. Desde su punto de vista es la filiación unilateral la que crea sistemas de linaje, la que tiene más capacidad de establecer unidades corporativas con funciones políticas. Sidel señala (1994: 19) que el sistema de parentesco bilateral es ineficiente a la hora regular sucesión y liderazgo político, lo que hizo muy difícil la centralización del poder y la formación de estados y dinastías en aquellas sociedades donde se desarrollaba, véase el Sudeste asiático en general y Filipinas en particular. Asimismo Wolters (1979: 15) informa sobre la ausencia de un estigma moral negativo cuando un líder “usurpa” el poder a otro en una sociedad plagada de medio hermanos donde el concepto de dinastía no protege a los hijos de los líderes.

---

<sup>54</sup> Filipinas tiene un índice de natalidad de 3.1%, un nivel alto sobre todo si se tiene en cuenta el índice de mortalidad al nacer; 30 de cada 1000 niños nacidos (División Estadística de Naciones Unidas, 2011). Tanto en la esfera política como en la más académica, se apunta a los valores religiosos como factores que desencadenan el problema de la superpoblación. Sin embargo los valores aparejados al sistema de parentesco bilateral parece jugar también un papel importante.

Como señalamos, en Filipinas la autoridad política ha permanecido mayormente sin institucionalizar, a la vez que confinada en pequeños asentamientos humanos, los barangays, donde los obstáculos para que una determinada familia conserve el poder a lo largo de diferentes generaciones no son muy grandes.

La familia poco a poco, con el devenir histórico contemporáneo, se coló en las estructuras gubernamentales del estado colonial y postcolonial, y a la vez insertaba en las mismas sus propias dinámicas. ¿Cuáles fueron los procesos que promovieron que la familia penetrara en la arquitectura estatal?.

Tanto para Anderson (1988) como para Sidel (1994) el hecho más significativo fue el de las primeras elecciones municipales (1901) y provinciales (1902) celebradas en el todavía joven estado filipino bajo la administración norteamericana. La disponibilidad de posiciones gubernamentales locales elegidas a través de los votos, permitió a los hacendados y “*principalia*” de todo el archipiélago (formada durante el periodo colonial español) asentar a sus numerosos parientes como alcaldes, miembros del congreso y gobernadores provinciales hasta tal punto que las oficinas locales públicas parecían ser las antecámaras de sus grandes haciendas. Según Sidel (1999), así se estableció la cuna del “*bossism*” (del inglés caciquismo) en Filipinas, como forma socio-política persistente en el archipiélago, debido en gran parte a la imposición de un sistema democrático electoral sobre un estado joven de temprano desarrollo capitalista.

Para Anderson (1988) éste es el elemento determinante en la formación de la oligarquía nacional. El sistema de representación político bajo administración americana casaba perfectamente con los intereses y ambiciones de los mestizos de las provincias, en donde la falta de una lengua nacional en beneficio de una multitud de lenguas locales, ejerció un factor de frontera en las competiciones electorales en las provincias, restringiendo el proceso a un puñado de caciques en cada una de las mismas.

De este modo, la “*principalia*” creada por la colonia española se adentró en la estructura del joven estado democrático filipino, incorporando en el mismo sus intereses políticos y económicos. Diferentes familias se fueron afianzando en diferentes provincias: los Montanos en Cavite, los Duranos en Danao, o los Pardo de Taveras en

Manila<sup>55</sup>. Los Reyes, los Borromeo y los Arana, en la isla de Camiguin. Dinastías de estética hispana pero que llevaban en su centro un sistema de parentesco bilateral. Estas familias poseían las tierras que provenían de las encomiendas adjudicadas en tiempo de la colonia. Su penetración en la estructura política permitió la transición de esas encomiendas a haciendas, estas últimas vinculadas a un desarrollo comercial poscolonial. El ejemplo paradigmático de este sistema es la hacienda Lusita, situada en la provincia de Tarlac, de 6,453 hectáreas, propiedad de la familia Cojuangco, a la que pertenecen la expresidente Corazón Aquino y el actual presidente Benigno Aquino III.

Estas dinastías amasaban una gran cantidad de poder pero sin embargo no lograban encontrar mecanismos de permanencia en el tiempo. Anderson (1988: 30) subraya el perfil del poder político resultante; un sistema que distribuye el poder horizontalmente entre las provincias, mientras que lo concentra de forma vertical dentro de ellas. Este sistema de dinastías y centralización de poder en las provincias es capaz de tejer una fina y sigilosa red (de forma descendente) que lo vincula con los patronos y clientes de los pequeños barangays. Estas redes consiguen así congregarse las esferas de la aldea (como San Pedro), del municipio (como Catarman) y de la provincia (como Camiguin) bajo una misma facción vertical. Facciones bien alienadas y efectivas en la Filipinas contemporánea.

La penetración de los poderosos patronos en el aparato estatal, además de convertir al estado en un ambiguo “*aparatus*” donde las fronteras con la esfera familiar quedan totalmente diluidas, convierte a la aldea en un lugar de sometimiento y subyugación político.

El periodo de elecciones muestra toda esta complejidad en el barangay y la compra masiva de votos su aspecto más llamativo. “*La política en Filipinas se ha convertido en un estático balance entre una arraigada oligarquía y una pobre mayoría social cuyos votos son comprados a bajo precio en efectivo*” (McCoy, 1994:17) (traducción propia). De hecho las elecciones no muestran el tono de festividad democrática, de ritual político que enciende el fervor de la pertinencia al que el ciudadano “democrático” está acostumbrado, sino, como apunta Aguilar (2008), se trata

---

<sup>55</sup> Dr. Mita Pardo de Tavera, líder político nacional en la caída del régimen del Presidente Marcos y Secretaria de Salud y Desarrollo en la presidencia de Corazón Aquino, jugó un papel importante en los inicios del Programa SAIL.

más bien de un ritual de juego<sup>56</sup>, de apuestas, de posibilidades en donde la tensión del juego y de la apuesta se incrusta en el ambiente, haciendo del silencio un elemento intimidador<sup>57</sup>.

Pero más allá de las razones históricas y sociales que han venido a asentar el sistema de familia y poder en el aparato político de las provincias de Filipinas en general y en Camiguin de forma específica, nos interesa conocer cómo vive la gente bajo la sombra de una de estas dinastías en las provincias, concretamente en San Pedro ¿Qué significa vivir bajo el régimen de uno de estos caciques?

Se trata de historias de dolor e impotencia (Cannell, 1999: 227). Como hemos señalado, la gente de San Pedro vive entre dos corrientes de interacción social en la aldea, entre la fuerza jerárquica (caciquismo) y la fuerza horizontal (sistema bilateral de parentesco). Se podría decir que viven preocupados por promover transformaciones que desde una situación de asimetría pueden conducir a situaciones de más equilibrio y armonía. Y esta preocupación hace que las relaciones sociales sean percibidas como posibilidades dinámicas para alterar ese proceso. Siempre hay una oportunidad para negociar y persuadir. Nada excluye a un hombre pobre de convertirse en rico y poderoso. Por ello las negociaciones sociales son siempre incompletas y por ello son un aspecto central de la vida en un barangay del siglo XXI.

Más allá de la aparente calma y bienestar del día a día en un barangay como San Pedro, las relaciones sociales son frecuentemente representadas como un mutuo examen de poder e influencia. Como apunta Cannell (1999: 231), se trata tanto de un lenguaje de intercambio como de un lenguaje de “economía emocional” que son definidos en términos de “vergüenza”, “opresión” pero también “amor” y “pena”.

Para Hollnsteiner (1969), Blanc Szanton (1972), Rafael (1988), Kerkvliet (1990), Enriquez (1992), existe una relación entre “*hiya*” (vergüenza) y el valor de “*Kapwa*” (identidad compartida); la vergüenza de ser excluido de las redes de reciprocidad provoca una pena entre los miembros del grupo, por eso “*hiya*” también

---

<sup>56</sup> El mercado del juego y la apuesta ilegal mueve inmensas cantidades de dinero en Filipinas, hecho que apunta a su ritualización e institucionalización en la cultura del archipiélago. Como señala Alfredo W. McCoy (1994: 20), los vínculos entre este mercado y la política viene reflejado en las altísimas cantidades pagadas a políticos de índole nacional, aproximadamente un 30% de los billones de pesos recaudados en juego y tráfico de drogas, lo que lubrica las relaciones entre la provincia y Manila.

<sup>57</sup> Es precisamente tensión e intimidación lo que sentí cuando asistí a las elecciones en el barangay de San Pedro durante la realización de mi trabajo de campo.

connota pena. Se trata, en definitiva, del derecho a ser ayudado en el marco de la reciprocidad, de la familia extensa y de las alianzas horizontales y verticales de la aldea. Es la dignidad que ha de ser preservada por el grupo para que nadie sea excluido del mismo. Es un derecho “de asilo” de los más pobres en un barangay de Filipinas. Valores sociales filipinos que “suavizan” el impacto de las dinámicas jerárquicas de poder.

Para Scott (1976: 1990) esa solidaridad social no es más que un reflejo de las dificultades que el campesino sufre en su vida para sobrevivir en el sudeste asiático. Es un mecanismo social de respuesta derivado de una ética de subsistencia, se trata de la moral económica del campesino<sup>58</sup>. La mayoría de los adultos en el área rural de Filipinas han experimentado al menos una vez en su vida tiempos de escasez, hambre o enfermedad, durante los cuales los sobrevivientes son forzados a comerse el ganado, las semillas del grano y hasta las raíces de las plantas<sup>59</sup>.

Esta moral económica, según el autor, ha sido erosionada por la entrada del capital en la aldea (irrupción colonial, post colonialismo y globalización). Y el primer efecto es la disminución de la protección social en la aldea en favor de los ingresos generados y definidos por los intercambios de ese ajeno mercado, ausente de ningún tipo de protección social. Sin embargo, coincido con González (1997) cuando afirma, y esto es importante en un barangay filipino como San Pedro, que estos recursos no son siempre cuantificables ni inmediatos ya que están sometidos a la economía del don-contradon y a la tensión histórica.

Kerkvliet<sup>60</sup> (1990) en su detallado análisis sociológico de un barangay en la isla de Luzón, suma la categoría de clase social a las dinámicas sociales de parentescos y redes de patrón y cliente. Para él, las relaciones de patrón y cliente, en conjunción con la reciprocidad de la aldea, esconden la tensión social entre los ricos y los pobres. La pobreza es conformada por la clase trabajadora, los campesinos sin tierras de la aldea, aquellos que venden su mano de obra; y los pequeños propietarios de tierra cuyo nivel de vida está dictado por el incontrolable mercado. Estos dos grupos representan el 85%

---

<sup>58</sup> Así se titula el más influyente de los trabajos de James Scott: *“The moral economy of the peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia”* (1990).

<sup>59</sup> En este sentido conviene recordar que el Sudeste Asiático en general y Filipinas en particular representan para Naciones Unidas una de las áreas en el mundo con mayor índice de exposición desastres naturales, tales como los tifones, tsunamis, terremotos, tormentas tropicales, inundaciones, etc. Véase, el informe de la Universidad de Naciones Unidas *“World Risk Report” 2012* (2011).

<sup>60</sup> Kerkvliet realizó su trabajo de campo en los años 70 en una aldea donde la famosa *“Huk rebellion”* tuvo lugar. Un movimiento social armado surgido en contra de la invasión japonesa y de fuerte orientación socialista que se originó en esos años en la parte Central de la Isla de Luzón.

de la población de un barangay. Kerkvliet (1990) añade que la tensión social en la aldea gira en torno a un conflicto de valores, el valor de la propiedad y el mercado (defendido por lo más poderosos) y el valor sobre los derechos de subsistencia y dignidad (representado por los campesinos).

Pero estas tensiones no son expresadas en la arena pública lo que provoca que la injusticia y desigualdad social estén inhabilitadas a la hora de ser discutidas abiertamente, mucho menos confrontadas. Como apunta Scott (1990: 9) “*los pobres tataréan una melodía cuando están en presencia de los ricos, una melodía diferente a la que tararean entre ellos*” (traducción propia). Las “melodías” tarareadas entre los campesinos son aquellas interpretaciones del drama social que nunca llegan a escenificarse en la arena pública. Son melodías silenciadas.

Pinches (1992), en su análisis de un barrio de Manila cuya población es originaria de la provincia de Leyte, señala que la desigualdad social existente en Filipinas es comúnmente expresada por los pobres, más allá de su aspecto material, como una humillación y falta de respeto por parte de los ricos. Por ello, las formas de resistencia de los filipinos lleva implícitamente una contradicción (para el observador externo); la negociación con el patrón (1992: 77).

Como apunta Cannell (1999:235-249), detrás de la aparente contradicción entre los valores sociales de igualdad y jerarquía, existe la posibilidad de reconciliarlos si uno piensa en el imaginario social de una aldea filipina como San Pedro, en el cual habita la profunda creencia de que a través de la interacción social el status de los actores puede ser transformado a través de la negociación que toda relación lleva implícita. Una aparente ambigüedad que parece venir de un lejano pasado en el que el intento de asentar las relaciones con los ancestros y la autoridad parece no haber concluido.

#### **4.2 Votos, pobreza y desigualdad.**

En San Pedro, el líder del barangay, M. Apar, pertenece a una de las familias más pudiente de la aldea. Los Apar poseen la única casa colonial existente en el barangay construida en 1908 (ver figura 21), además de algunas tierras e infinitas conexiones sociales.



Figura 21. Casa colonial de los Apar en San Pedro. Fuente: elaboración propia.

A pesar de su poder y relevancia pública, M. Apar es un personaje peculiar en el drama de San Pedro. Silencioso, esquivo y de pocas palabras. Sospecho que no solo conmigo, sino con cualquier vecino. Siempre está solo, caminando de un lugar a otro, envolviendo de silencio y misterio su quehacer diario. Cuando hablas con él, nunca miraba a los ojos. Fue todo un reto conseguir su confianza y afecto.

Cuando llegué a la aldea era su mujer Josefina la que obtenía el cargo de capitán. Como me dijo ella en una ocasión, su marido la obligó a presentarse como candidata. Antes de ella, M. Apar ya había estado en el cargo el máximo que la ley permite, trece años. Dado el poder de M. Apar y de su familia, Josefina fue elegida capitana y ejerció el cargo por cuatro años más.

El poder que tenía el capitán era ciertamente mucho. M. Apar representaba definitivamente el centro de poder en la aldea. Él elegía a la gente que trabaja en el centro de salud, la guardería, la cooperativa del gobierno, las construcciones de

carreteras, elegía a los policías locales y a los beneficiarios del programa de reducción de pobreza del Gobierno de Nonoy Aquino en Manila<sup>61</sup>.

Cómo me explicaba él mismo en una entrevista, su trabajo era principalmente de intermediario. Primero se trataba de integrar su barangay en los planes, proyectos y políticas provinciales. Una vez que San Pedro estaba en la lista de barangays beneficiarios de cualquier de uno de esos planes, entonces el capitán seleccionaba a la gente de la aldea que trabajaría en tal o cual proyecto, en tal o cual posición. Este poder de intermediación le situaba en el centro gravitatorio de la aldea, poder que se extendía sigilosa pero tenazmente a todas las esferas de la vida del barangay. En la arena educativa, por ejemplo, una de las maestras de la escuela de primaria me explicaba cómo incluso para ejercer de maestra en la escuela era imprescindible contar con la aprobación del capitán, a modo de recomendación en el currículum.

El capitán también tiene cierto poder judicial en el barangay. De hecho es la primera instancia del aparato estatal de justicia. En la aldea el capitán tiene la potestad de actuar como árbitro de conflictos locales, es responsable de establecer una solución que satisfaga a las partes resolviendo así el conflicto sin necesidad de llevarlo a juicio (opción más cara). Estos casos, “*husay*” (mediación en Bisaya), son otra de las funciones claves del capitán.

Además, se encarga de gestionar la cesión presupuestaria anual al barangay por parte del gobierno nacional, el llamado “*internal revenue allotment*”, que en el caso de San Pedro viene a ser de unos 800.000 pesos anuales (16.000 euros). Para compensar este reducidísimo presupuesto, el capitán debía jugar bien sus cartas con el gobernador y el representante provincial en Manila (ambos puestos ocupados por padre e hijo del mismo clan). Como señalábamos anteriormente, este es el verdadero campo de juego, el lugar donde se gana o se pierde en política en Camiguin<sup>62</sup>. El capitán ganó la partida

---

<sup>61</sup> Este programa, localmente conocido como “4 P” (*Pantawid Pamilyang Pilipino Program*” en tagalo, programa de reducción de pobreza familiar), a través de la transferencia condicionada de fondos, intenta apoyar a las familias más pobres del país. La selección de esas familias es responsabilidad de los capitanes del barangay.

<sup>62</sup> La controvertida “Pork Barrel” es un sistema existente en Filipinas por el que el gobierno central de Manila invierte en proyectos específicos de provincias con dinero proveniente de impuestos nacionales. Este sistema, por ley, no sigue el proceso estándar de seguimiento presupuestario. Técnicamente llamado “*Priority Development Fund Assistance*”, estos fondos pueden ir destinados tanto a proyectos de infraestructuras como a becas o seguros médicos. Para muchos este sistema fortalece y promueve la cultura de corrupción en el país. Son numerosas las movilizaciones y protestas para acabar con dicha ley.



durante muchos años, obteniendo cuantiosos beneficios, proyectos e infraestructuras para la aldea (lo que muchos llamarían progreso o desarrollo).

En una de las observaciones participantes llevada a cabo en la asamblea anual del barangay en Enero del 2012, el líder de la aldea, M. Apar, presumía delante de sus vecinos de cómo San Pedro se había convertido en el barangay que más apoyo financiero estaba recibiendo de toda la isla. Durante la entrevista que realicé a M. Apar el 22 Julio de ese mismo año, me explicó la situación con más detalle. Durante su mandato se ejecutó la construcción de la guardería, del centro de salud, el nuevo edificio multiusos. La obra “estrella” es la última, la construcción de la nueva carretera a las cataratas de Tuassan (en territorio del barangay) y a Mambajao, cruzando el volcán Hibok-Hibok. Para esta obra, de doscientos millones de pesos (unos tres millones y medio de euros) se contrató a doscientas personas de San Pedro, elegidas por el capitán, a cambio de apoyos y votos.

Una parte de mi trabajo de campo (dos meses concretamente) estuve alojado en casa del capitán y la capitana y comprobé de primera mano la dificultad que existe en sus vidas. Viven en una humilde casa de hormigón sin pintar, sencilla, ordinaria, sin televisión, ordenador o cámara fotográfica (por dar referencias). Tuve que comprar una telilla para dormir cuando pasaba las noches en su casa. No había camas extra, ni colchones. Tenían tres hijos, dos niñas y un niño. Lo que les diferenciaba de otros vecinos es que eran capaces de costear los estudios en la universidad de la hija mayor y del instituto de la hija pequeña, a cambio de muchos sacrificios.

El sueldo de un capitán como el de San Pedro es alrededor de 6.000 pesos al mes (120 euros). A este salario se le sumaba los beneficios provenientes de sus tierras más el apoyo que recibían de parientes que trabajaban en Estados Unidos y Arabia Saudita. Pero poniendo todas estas partidas juntas, su situación no dejaba de ser “difícil”. Yo veía la comida que ponían en la mesa cada día.

El cargo de capitán implica pues algo más complejo que el enriquecimiento personal. Se trata de la búsqueda por obtener una posición social que les ayude a lidiar con la dificultad de la vida cotidiana en San Pedro. Se trata de acceder a los espacios de poder. De intermediar. Lo que importa es disminuir riesgos, dificultades, sufrimiento, de esquivar la vergüenza y la pobreza. Y para lograrlo hay que proteger y ser protegido.

La familia es el primer espacio donde se establecen estas alianzas, la aldea es el segundo (MacCoy,1999). Se trata de un ininterrumpido proceso de intercambio de favores que hace más sólida y certera la supervivencia social. Negociar, intimar, apoyar, establecer lealtades y clientes, bien sea para mantener o para revertir la jerarquía del poder (dependiendo de la posición del actor). Es la formación de los circuitos de reciprocidad cuya moneda tiene dos caras: la ayuda y la deuda. Esta última, de no ser satisfecha, lleva implícita la amenaza a la existencia social del deudor (Rafael, 1988). No hay mejor forma que ocupar el centro neurálgico de esta compleja red, de ser el mediador, el “hombre centro”, o “*broker*” de la aldea. Este es el trabajo real del capitán. Esto significa el poder en San Pedro.

La compra de votos durante las elecciones es uno de los instrumentos para llegar al poder. En San Pedro, como me explicaban mis informantes, durante las elecciones cada candidato a capitán tenía una oferta de compra para cada cliente la cual les llegaba en sobres a su casa. El candidato que más podía ofrecer era el que más clientes enlistaba en sus filas y, por lo tanto, el que ganaba las elecciones. Las ofertas variaban entre los 50 pesos que ofreció la familia Bautista en las últimas elecciones (en latas de sardinas “a la española”) a los 100 pesos de M. Apar. Los fondos provenían de las alianzas de los candidatos con las autoridades provinciales. Los Apar han permanecido bajo la sombra del clan de la familia del gobernador actual, familia que, como anunciábamos en el epígrafe anterior, ocupa posiciones en municipios, gobierno provincial y cámara de representantes en Manila.

Durante las elecciones a gobernador del año 2013 pasé el día en la escuela de San Pedro observando como mis vecinos ejercían su “derecho al voto”. En ningún momento sentí festividad o celebración, sensación por otro lado tan característica en cualquier acto público en un barangay en Filipinas. Más bien, lo que me hicieron sentir mis vecinos fue tensión. Me hablaban en susurros, a los oídos, mirando alrededor, más esquivos que nunca. Los “hombres” de cada candidato observaban que cada cliente hiciera lo que tenía que hacer: votar por quien les había pagado. Las técnicas de supervisión y de seguimiento eran múltiples<sup>63</sup>, cada cual más compleja.

---

<sup>63</sup> En uno de los fórums-teatro que realicé uno de los participantes, cuando estábamos hablando sobre el significado de la palabra soborno (igual en bisaya que en español), dijo: “roger-roger” . Mi asistente me explicó que esa clase de expresiones son las utilizadas como contraseñas que utilizan los clientes para poner su identidad en las papeletas donde se recuentan los votos. Así, las personas que están en la mesa

La escenografía de la festividad de San Pedro es también una buena ocasión para ver cómo se tejen las alianzas en el barangay. Tuve la ocasión de pasar la semana de fiestas de San Pedro en casa de la capitana en Febrero de 2012. Era la celebración del patrón. Los preparativos fueron innumerables. Limpiamos el barangay, colocamos banderitas de colores con palos de bambú en sus calles, organizamos los concursos de talento, la noche de baile, la misa, etc. La gente vestía sus mejores ropas para la ocasión. En casa de las familias con más recursos se ofrecía comida a los clientes. En la casa de los capitanes, donde yo estaba alojado, se mataron y asaron cuatro cerdos (“*lechón baboy*”) para dar de comer y beber a los invitados (ver figuras 22 y 23). Tanto la matanza como la preparación de la comida eran realizadas por los “clientes” más humildes y fieles al patrón.



Figura 22. Cocinando el “*lechón baboy*” en casa del Capitan del barangay de San Pedro. Fuente: elaboración propia.

---

electoral y la supervisan, pueden saber si “roger roger” finalmente voto por el candidato que compró su voto.



Figura 23. Mujeres del barangay cocinando para festejar el día del patrón en casa de la Capitana. Fuente: elaboración propia.

Durante la celebración, pasaron por la casa más de doscientas personas a compartir la comida que ofrecían los capitanes. La gente acudía y se sentaba a comer ocupando diferentes espacios dependiendo de la cercanía a la familia y de la posición social. La visita era corta, había que dejar espacio a los que llegaran detrás, así que se trataba de comer, ser visto e irse. Decenas de capitanes y patrones provenientes de otras aldeas, alcaldes, autoridades provinciales, venían a mostrarse. El gobernador estaba invitado y como de costumbre, al final de la jornada canceló su visita. Probablemente para mantener hasta el final la tensión necesaria y estimular con su supuesta presencia el evento.

En San Pedro hay gentes que se enlistan en el clan del capitán pero hay otras que apoyan a otras familias, como los Bautista o los Rosales. Ellos son, empleando la jerga de la aldea, la “oposición”. La pugna por el acceso al poder no es sinónimo de conflicto social. De hecho, la paz y calma social empapan esta tensión política.

En el primero de los fórum-teatro efectuados durante mi trabajo de campo en Agosto del 2012, titulado “Jugando al Desarrollo”, realizamos una dinámica llamada “protectores y protegidos”. Los participantes tenían que elegir una persona a la que proteger y explicar el porqué de esa protección. Todos querían proteger a Ángeles, mujer que portaba el peor de los traumas sociales en silencio, la “pobreza” que se deriva de la soledad. Había perdido a su marido y sus dos hijos no aportaban ningún tipo de apoyo económico a la casa. Cuando preguntamos a los participantes sobre el significado

de tener un buen protector, la respuesta de Ángeles fue esclarecedora: “*Un buen protector es aquel que puede hablar con nuestros enemigos, son los mediadores que pueden establecer acuerdos con ellos*” (SP-FT-08-12). Así que el protector es un mediador que articula o traslada al desprotegido a la red de favores, apoyos y deudas. Para el jornalero pertenecer a esta red es estar vivo socialmente, lo contrario es el aislamiento social que conduce a la pobreza más extrema, a la dificultad más compleja y al sufrimiento más doloroso.

Este sistema clientelar y la reciprocidad como gramática social y política que articula este sistema es el contexto en el que es necesario situar el proceso experimentado por SAIL en San Pedro.

### **4.3 El Programa SAIL**

#### **4.3.1 Origen del programa.**

The Spanish Assistance for Integrated Livelihood (SAIL) fue el primer programa de la Agencia Española de Cooperación Internacional y de Desarrollo (AECID) en el archipiélago filipino, aprobado en la primera comisión mixta de cooperación Hispano-Filipina celebrado en Manila en Noviembre de 1990. Según el informe de evaluación realizado sobre el programa en el 2000, Camiguin constituía una de las iniciativas estratégicas más relevantes de la cooperación española en Asia. De hecho SAIL supuso la mayor inversión de tiempo (1991-2005) y de fondos (más del 70% del presupuesto de AECID en Filipinas de aquel momento) por parte del gobierno de España en Filipinas (Ministerio de Asuntos Exteriores, 2001).

La primera pregunta que cabe hacerse es. ¿Por qué Camiguin? ¿Qué significaba Camiguin para España? Sobre la elección de Camiguin, los responsables de la AECID en Filipinas (anteriores y actuales), entrevistados en esta investigación, no tienen una respuesta unívoca. Unos dicen que la provincia de Camiguin mostraba los índices de pobreza más elevados del país como justificación de la intervención<sup>64</sup>. Otros comentan la dificultad de explicar a otros gobernadores de otras provincias porqué la realización del SAIL en Camiguin y no en islas de características semejantes.

---

<sup>64</sup> Las provincias de Misamis oriental y de Camiguin han sido tradicionalmente las provincias menos pobres de la Isla de Mindanao (véase introducción).

A. Bajuyo, el anterior gobernador de la isla, señalaba que SAIL se debe a Mita Pardo de Tavera, “ilustrada” filipina con una fuerte conexión familiar con España<sup>65</sup> y, a la sazón, secretaria de salud y desarrollo del gobierno de Corazón Aquino. Mita Pardo invitó al embajador de España en Filipinas, Herminio Morales, a visitar la isla de Camiguin en 1988. Justo en esa época el gobierno de Corazón Aquino iniciaba las leyes de descentralización y fortalecimiento de las Unidades de Gobierno Local. Según mi informante, los responsables políticos de Camiguin llevaron al embajador español a conocer las huellas del pasado colonial español de la isla. “*Convocamos a todos los mestizos de la isla a una reunión con el embajador para que este viera que nuestra madre patria es España y no EEUU. Le llevamos a ver todas las huellas españolas de la isla, la iglesia, las torres de vigilancia*” (SAIL-EGP-12.12). Fue entonces cuando las máximas autoridades de la isla, según esta fuente, sugirieron al embajador español trabajar conjuntamente en un programa de desarrollo.

Sin embargo, todo esto no acaba de responder la pregunta anterior ¿Por qué Mita de Pardo de Tavera invitó al embajador a Camiguín y no a otra isla o provincia? Posiblemente las relaciones de la secretaria de salud y desarrollo con el gobernador de la isla, que entonces era también el representante político de la Región X (en la que se ubica Camiguin), tuvieran algo que ver. Quizá un lazo de cercanía personal entre actores y clanes políticos, filipinos y españoles, sea la causa “informal” por la que se inició SAIL en Camiguin.

Estas alianzas personales y políticas tuvieron como resultado que España expresara en 1989 en una reunión del grupo consultivo en Tokio (un año después de la visita a la isla por parte del embajador), su voluntad de “*incrementar su colaboración técnico-económica con Asia*” (MAEC, 2001). Así, en la National Economic and Development Authority (NEDA), de la Región a la que pertenece Camiguin y el Gobierno Provincial de la misma, presentaron un documento de programa a la Embajada de España en Manila. En ese documento original, ya se establecía como objetivo la mejora de la calidad de vida del 30% de la población más pobre de la isla.

Esto me parece de especial interés. El gobernador de la isla, con todo su séquito, para conseguir una alianza estable con el gobierno español a través de la embajada en

---

<sup>65</sup> La familia Pardo de Tavera, proveniente de la aristocracia española, formó parte de diferentes generaciones de líderes ilustrados, académicos y políticos en el archipiélago filipino (Ruby Paredes, 1994).

Manila, puso en primera línea de su discurso, como objeto de la posible alianza, la reducción de la pobreza. En códigos locales esto sería una especie de súplica de “*hiya*”, de pena, de llamada a la vieja solidaridad con la antigua colonia.

Revisando las propuestas de las tres fases de SAIL encontramos los objetivos generales que perseguían cada una de sus fases: En SAIL I “mejora de vida de las familias de Camiguin de bajos ingresos”, familias que suponían el 30% de la población que registraba niveles más altos de pobreza. En SAIL II “establecimiento de un sistema productivo sostenible para los 20 barangays más pobres de la isla”. En SAIL III “mejora de las oportunidades de desarrollo socioeconómico y nivel de vida en la población de Camiguin”.

El concepto de pobreza vendría definido por un estudio del Departamento de Asuntos Sociales, “*Minimum Basic Needs Survey; National Program for Poverty Eradication*” realizado en 1995, en el que se identifica un umbral de pobreza para la población de Camiguin de 4.000 pesos filipinos mensuales (unos 80 euros).

SAIL I tuvo lugar entre 1991 y 1995 y se invirtieron alrededor de 1.2 millones de euros. SAIL II tuvo lugar entre 1995 y 2000, con el mismo costo que su antecesor. SAIL III tuvo lugar entre 2000 y 2005 y supuso una inversión de 2.5 millones de euros. El monto total fue de casi 5 millones de euros, de los cuales aproximadamente el 70% del presupuesto en abastecimiento de agua y de red viaria.

En cuanto a la mejora del potencial productivo los esfuerzos se focalizaron en proyectos de microcréditos (18% del presupuesto). El restante 12% se gastó en apoyo y asistencia institucional, como la elaboración de un plan maestro, apoyo a la oficina provincial de ingeniería modernizando su equipo o la compra de un equipo ultrasonido destinado al hospital de la capital de la provincia.

Simultáneamente AECID también financió proyectos a través de una ONG española y otra filipina en la isla de Camiguin, proyectos que en vez trabajar directamente con el gobierno de la isla, buscaban asociarse con las organizaciones civiles de base. Otra forma de canalizar la ayuda para reducir la pobreza. La organización española era una ONG especializada en medio ambiente que, desde 1987, trabaja en proyectos de cooperación al desarrollo en América Latina, África y Asia (más de 200 proyectos en 26 países) apoyando a poblaciones vulnerables. Por su parte, la

organización local es una ONG laica fundada en 1952, emparentada con los movimientos rurales de reconstrucción chinos, inspirada en el trabajo de James Yen “Yen Yangchu”. Según sus propios escritos, está comprometida con la causa del pequeño agricultor filipino.

Los proyectos realizados por estas ONG’s estaban enmarcados dentro de los objetivos de SAIL, sobre todo el de la mejora del potencial productivo de los más pobres de la isla. Concretamente se emprendieron proyectos de reforestación, desarrollo sostenible, organización comunitaria y ecoturismo. En total la AECID invirtió alrededor de otros 2.3 millones de euros a través de estas ONGs.

Técnicamente SAIL hace referencia exclusivamente a los proyectos bilaterales entre el gobierno de España y el gobierno de Camiguin. Sin embargo, en esta investigación entenderemos por SAIL ambos modelos (cooperación bilateral y multilateral) ya que el objetivo de las intervenciones con las ONG’s está enmarcado en líneas programáticas de SAIL, destinados a las poblaciones más vulnerables. Por lo que, podemos afirmar que la AECID destinó 7.3 millones de euros a la isla de Camiguin con el propósito de aliviar la situación de la población más pobre de la isla.

Según los informes finales en el marco de los proyectos bilaterales, se construyeron 4,7 km de carretera, dos puentes en diferentes tramos mejorando el transporte y la comunicación que beneficiaron a 17 aldeas. En lo relativo al suministro de agua, se construyeron cuatro reservas de agua con capacidad de 7.000 metros cúbicos y 58 kilómetros de tuberías las cuales cubrían tres municipalidades de la isla. En cuanto a los microcréditos, los documentos oficiales apuntan a un total de 418 mil euros como apoyo de actividades generadoras de ingresos en 20 aldeas, apoyo que se dirigió no solo a las actividades en si sino al fortalecimiento social de las aldeas, de sus asociaciones.

#### **4.3.2 Tensiones políticas durante las primeras fases de SAIL.**

Una de las primeras cuestiones que es necesario resaltar es que la intervención de SAIL (la ejecución del proyecto, la realización de sus actividades, la construcción de infraestructuras, las adjudicaciones de las mismas, la contratación de personal, y la adjudicación de microcréditos, entre otros) estuvo sometida a los vaivenes políticos de la isla y a su relación con el “reino de España”.



El programa en sus primeras fases carecía de instrumentos que garantizaran cierta independencia de la vida política nacional, regional y local. En este sentido, se ha de tener en cuenta que la AECID no abrió su Oficina Técnica de Cooperación en Filipinas hasta el año 1992, lo que da una idea de los mecanismos, modelos y enfoques que tenían lugar durante los primeros años de la ejecución de SAIL. Cito varios ejemplos de estas tensiones.

Entre 1992 y 1995 la AECID interrumpió las transferencias monetarias. Según fuentes gubernamentales españolas, *“la vía de financiación prevista a través del Programa de Ayuda Alimentaria falló, al no aceptar el tipo de arroz que mandaba España, lo que provocó el corte en la financiación al SAIL”* (Ministerio de Asuntos Exteriores, 2001).

Según varios de mis informantes, el primer gobernador de la isla que trabajó con SAIL, A. Bajuyo, durante la campaña electoral de 1994 prometió la condonación de las deudas adquiridas (dentro del marco del programa de microcréditos) a aquellos “beneficiarios” de SAIL que le votaran (una condonación de alrededor de 220 mil euros). Años más tarde, fue acusado de emplear a demasiada gente en las construcciones del proyecto con el propósito de ganar así más seguidores y apoyos. La acusación fue realizada por el gobernador entrante, P. Sánchez, el cual accedió al puesto en 1997 (siete años después del inicio del programa). Tras la visita de una comisión auditora desde Manila, no se encontraron indicios.

Las obras de infraestructuras de SAIL II fueron utilizadas políticamente durante las elecciones de 1997, lo que puso en jaque el programa. Por un lado, las exigencias de justificación de la subvención por parte de AECID exigían la terminación de las mismas en ese año. Por otro, la ley electoral prohíbe explícitamente la ejecución de obras públicas durante el periodo de elecciones. Sin embargo, el gobernador obtuvo un permiso especial para su ejecución. Así, el pico de ejecución de estas obras coincidió con las elecciones. Esto enfrentó a SAIL con el gobernador entrante (el cual, a pesar de todo, consiguió ganar las elecciones). Según los responsables de AECID, se necesitaron muchas negociaciones y tiempo para embarcar al nuevo gobernador en el programa SAIL. Al final se consiguió.

Pero aún hoy, en 2013, el conflicto entre los gobernadores continúa vivo y SAIL es utilizada como un arma arrojadiza en el campo de batalla. En una entrevista al primer

gobernador, A. Bajuyó denunció abiertamente que en el proyecto de microcréditos de SAIL II y SAIL III (1997-2005), gestionado bajo el mandato del segundo, P. Sánchez, solo eran obligados a retornar el préstamo aquellos que no le votaban (SAIL-EGP-12.12). Una denuncia idéntica a la que él mismo recibió años atrás que ejemplifica las luchas de clanes que caracterizan la historia política de la isla.

Para uno de los responsables de la AECID durante la primera fase de SAIL, la ausencia de mecanismos para proteger el programa de “presiones” políticas (tanto en sus actividades de microcréditos como en las de agua) fue una de las debilidades del programa. *“Se permitió que los tiempo políticos dictaran cómo, cuándo y cómo se debía llevar a cabo un programa de cooperación integral en la isla. En general, un programa que suponía tal inyección de fondos en manos casi absolutamente del gobernador fue un error”* (SAIL-EPS-04.12).

SAIL poco a poco fue adquiriendo mecanismos para protegerse de toda esta tensión política. Para evitar las intromisiones de los gobernadores a la vez que disponer de mecanismos más independientes en el programa se creó en 1997 un Comité *ad-hoc* tripartito presidido por el gobernador pero en el que figuraba también la National Economic and Development Authority (NEDA) de la Región X y la Oficina Técnica de Cooperación de AECID. Como órgano ejecutivo se creaba la Unidad de Gestión del Programa (PMU en sus siglas en inglés), encabezada por un co-director designado por la AECID y otro designado por el comité *ad hoc*.

Con el fin de tener un plan director de desarrollo en el que SAIL podría encontrar un referente más allá de desatinos políticos, entre 1996 y 1998 se realizó el Plan Maestro, de la mano de NEDA y la ONG filipina<sup>66</sup>. Este plan fue radicalmente cuestionado por AECID al entender que era un estudio general con mucha información sobre la isla pero de muy poca utilidad como Plan Director. Después de muchas idas y venidas del documento, al final, no se logró acordar ningún plan director derivado del estudio.

Se creó también la Fundación SAIL diseñada para gestionar el programa de microcréditos bajo la supervisión de la PMU y del Comité *ad-hoc*. La AECID destinaría un “expatriado” español como co-director de SAIL en Camiguin. Fue el momento también cuando las actividades de agua y microcréditos desarrolladas por el gobierno

---

<sup>66</sup> La misma organización que trabajó con la ONG española en los proyectos de SAIL.

local irían acompañadas de los esfuerzos de la Fundación Touch (organización filipina contratada por el gobierno local) para fortalecer los aspectos de organización comunitaria de los proyectos.

Las infraestructuras de agua construidas durante SAIL y SAIL II (sistemas de abastecimiento de agua que consistían en tomas, instalación y extensión de tuberías) encontraron su mayor amenaza en su forma de gestión. Como los mismos informes de la Unidad de Gestión del Programa SAIL afirman, la asistencia ofrecida se orientó a los barangays (no a los municipios o a la provincia). La ausencia de capacidad técnica y financiera en las aldeas tuvo como resultado un pobre servicio de mantenimiento de las mismas. Además, cada aldea tenía como objeto el servicio en su territorio, independientemente de cuáles eran las necesidades de la isla en su conjunto. Los barangays que tenían fuentes naturales de agua disfrutaban de una suerte distinta de aquellos que dependían de esos manantiales. La gestión de la infraestructura, los pagos y el uso que hacían de los mismos, eran responsabilidad de cada aldea.

El 7 de Noviembre de 2001 el tifón Nanang golpeó a la isla de Camiguin. Trescientas personas murieron, 4.000 familias fueron desplazadas y 42.000 personas afectadas (Reliefweb, 2001). Según el responsable de la AECID en aquellos años, las infraestructuras de agua de SAIL I y II quedaron destrozadas.

Aprendiendo de los errores del pasado, SAIL III (2001) transformó el enfoque de los proyectos de agua apostando decididamente por la formación de una cooperativa provincial que de forma conjunta y general operara por el beneficio del servicio de agua en la isla. Este es el origen de Camiguin Integrated Water System Cooperative (CIWASCO).

Por su parte las ONG's española y filipina realizaron respectivamente sus proyectos de reforestación, desarrollo integral (que incluía microcréditos) y ecoturismo en la isla durante el periodo 1994-2002. El total invertido por AECID en estos proyectos fue de 2.3 millones de euros<sup>67</sup>. Su enfoque de trabajo fue el fortalecimiento de las organizaciones civiles. Dado el enfoque, estos proyectos no estuvieron sometidos a la misma presión política que los realizados a través del gobierno (modelo bilateral). Los

---

<sup>67</sup> No ha sido posible conseguir la documentación necesaria para desglosar la inversión por cada actividad en los proyectos gestionados por la ONG española y la filipina.

grandes retos de la ONG española y filipina no venían entonces de la esfera política provincial sino de las dinámicas de poder local en los barangays.

En los documentos oficiales de los proyectos de las ONG's se computaban como resultados: la reforestación de 300 hectáreas por barangay, la organización de cooperativas en quince aldeas, la puesta en marcha de un sistema alternativo de financiación agrícola mediante microcréditos, la realización de planes de ecoturismo, la puesta en marcha de paquetes para los turistas, el acondicionamiento de "casas rurales", la creación de un centro de interpretación del patrimonio cultural, y la de una red interprovincial para preservar la cultura, el medio ambiente, la historia y las atracciones turísticas.

Los resultados esperados del proyecto de ecoturismo tienen un modelo narrativo claramente ambicioso. Según los documentos oficiales, el programa de ecoturismo tenía como objetivo:

*“Orientar el ecoturismo hacia la protección del medio ambiente, la preservación de la integridad cultural y la mejora de la calidad de vida en la provincia de Camiguin. De forma más específica, se pretendía conseguir un control comunitario sustantivo sobre el desarrollo de prácticas e iniciativas turísticas de la zona, la promoción de Camiguin como destino óptimo para la práctica del ecoturismo, el incremento de la contribución del ecoturismo al desarrollo económico global de las comunidades beneficiarias” (2005:5).*

Para fortalecer la sociedad civil en las aldeas se crearon cooperativas más allá de las estructuras oficiales de poder político local, es decir, más allá del capitán del barangay y su consejo. De hecho, uno de mis informantes, trabajador de la ONG filipina, me explicó la existencia de una regla no escrita en la que los cargos oficiales de la aldea no podían formar parte de los directivos de la cooperativa.

A través de estas organizaciones locales se ejecutaron las actividades de reforestación, microcréditos para el desarrollo de actividades generadoras de ingresos, los paquetes turísticos en la isla, la producción y venta de artesanía local, la habilitación de casas rurales, etc.

### 4.3.3. Las micro-tecnologías de SAIL.

Tanto los proyectos vía gobierno local como aquellos vía ONGs funcionaron bajo la supervisión de “expatriados” españoles que se desplazaban a la isla contratados bien por la AECID o por la ONG española. Estos expatriados, los expertos del desarrollo, desempeñaban el papel de garantes de los proyectos, supervisando contratos y el cumplimiento de las responsabilidades adquiridas con la AECID<sup>68</sup>. Este modelo, estándar en la cooperación internacional, creó una serie de tensiones en la gestión de SAIL.

Trabajadores tanto de la ONG filipina como de las oficinas del gobierno local coincidían en el malestar creado por este modelo, al colocar como responsable de los proyectos a un español, el cual no solo desconocía el contexto local, sino que tenía que tomar las decisiones más importantes (basadas en los compromisos y objetivos adquiridos con el donante). Decisiones, que siguiendo la arquitectura de los proyectos, llegaban hasta las aldeas para forzar la realización de actividades que a veces no eran las más pertinentes u oportunas.

Como ejemplo de esta forma de gestión centralizada, externa y de arriba abajo que funcionaba en la práctica, como veremos, a pesar de la retórica participativa del proyecto, una de las responsables de la ONG filipina, explicaba, durante la ejecución de un grupo de discusión, la obligación de reforestar 300 hectáreas por barangay, indicador comprometido en la propuesta del proyecto. Sin embargo, había aldeas que no disponían de tierras suficientes para satisfacer dicha cantidad de hectáreas especificada en los indicadores (MA-ONGF-02-12).

A pesar de que las dos ONG’s estaban alineadas por su énfasis en la promoción la participación de los llamados “beneficiarios” y en su sensibilidad por los temas medioambientales, existían también elementos de desacuerdo entre ellas.

La ONG española, como afirmaba uno de sus responsables en Filipinas durante los años de ejecución del proyecto, era la garante del cumplimiento de los objetivos acordados con AECID (SAIL-EOE-05.12). La presión por alcanzar dichos objetivos, a veces expresados en indicadores descontextualizados o imposibles de lograr, era un

---

<sup>68</sup> La percepción que se tenía de los expatriados de SAIL en la aldea, sobre todo de los que trabajaron en la ONG española, es que eran unos profesionales que gozaban de sueldos “presidenciales”, esto es, similares al del mismo presidente de la República de Filipinas.

elemento de desacuerdo constante entre ambas organizaciones. Así lo expresaban los trabajadores de la ONG filipina durante la realización de un grupo de discusión (MA-ONGF-02-12).

En el caso de estructura organizativa comunitaria creada a través de cooperativas, por ejemplo, se llegaba a especificar el número de gente que tenía que ser incorporada y los tiempos en que éstas debían ser formadas. A través de la consecución de estos requisitos expresados en indicadores cuantitativos, se medía el éxito o el fracaso del proyecto en San Pedro y en otros barangays. La situación era tal, como me indicaron dos trabajadores de la organización local, que se llegó a una situación de competición interna en la organización para ver quién era el técnico que más miembros conseguía o quien formaba la cooperativa con más rapidez.

Toda esta presión, derivada de los acuerdos y los contratos realizados con AECID, cerraba los espacios a una participación real. Era una participación en su sentido más liviano (Ranhema, 1996; Clammer, 2003; Mosse, 2005; Olivier de Sardan, 2005). No se trataba de una participación de los “beneficiarios” en el proyecto, sino más bien de ofrecer un marco de objetivos y resultados en el que los beneficiarios debían enlistarse.

Todas las actividades de SAIL, las realizadas a través del gobierno local y las realizadas a través de las ONG’s, usufructuaban en las aldeas un mismo modelo: las capacitaciones y los talleres comunitarios. SAIL necesitaba garantizar la participación en esos talleres de la gente del gobierno local y también de las aldeas. Esto se hacía a través de una larga batería de reuniones y consultas en las que el nuevo mensaje iba siendo trasladado de estrato en estrato en las oficinas del gobierno local y en la aldea. Los talleres y capacitaciones comunitarias constituían la representación final, el encuentro entre el programa y la gente del área rural de Camiguin.

Esta era la forma en que los “beneficiarios” del proyecto se encontraban con SAIL, con el desarrollo inducido e impuesto. Irónicamente, a este modelo se le llamaba “desarrollo participativo”. Un enfoque que, como veíamos en el capítulo II, no es más que una narrativa que se auto-referencia y que enmascara la escasa participación de los “beneficiarios” en el diseño y la ejecución del proyecto (Ranhema, 1996; Clammer, 2003; Mosse, 2005; Olivier de Sardan, 2005).

Para los proyectos bilaterales, el gobierno local contrató a la fundación filipina TOUCH. En los veinte barangays elegidos como los más vulnerables de la isla, TOUCH ejecutó ocho tipos diferentes de capacitaciones con el objeto de formar y fortalecer las organizaciones sociales de la aldea: capacitación en sistemas de planificación e información comunitaria; capacitación en gestión y organización; capacitación en ejecución de proyectos, evaluación y monitoreo; capacitación en iniciativas empresariales y gestión de proyectos; introducción al desarrollo sostenible; introducción al valor de la formación y el género; administración de crédito y creación de valor añadido y, por último, capacitación en gestión financiera (TOUCH Foundation Inc., 1999).

Para los proyectos realizados a través de las ONG's (modelo multilateral), los talleres y capacitaciones fueron todavía mucho más numerosos y frecuentes. Según el responsable de la ONG filipina, entre los años 1998 y 2002, se hacía un taller o capacitación prácticamente cada mes en cada barangay. Capacitaciones sobre liderazgo comunitario, gestión, agricultura sostenible, salud pública, conversación forestal, ecoturismo, operaciones de tour operadores, gestión de operadores, preparación de comidas para los turistas, gestión de las casas rurales, guía turístico y un largo etcétera.

Estos “encuentros” solían celebrarse en el pequeño barangay hall, en la escuela o en la iglesia. Tanto los talleres como las capacitaciones eran impartidos por el personal de la ONG filipina o por consultores expertos contratados para tal fin. Los miembros de la ONG española y el coordinador expatriado de AECID también solían acudir al evento. Siempre, como manda la costumbre y la ley en la industria del desarrollo, los logos de la AECID, de la ONG española y la ONG filipina, presidían la escena. Antes de empezar la “ceremonia” se cantaba el himno filipino y se hacía un rezo católico. Entonces comenzaba la función (ver figuras 24 y 25).



Figura 24. Capacitaciones de la ONG filipina. Fuente: ONG filipina.



Figura 25. Capacitaciones de la ONG filipina. Fuente: ONG filipina.

Los beneficiarios del proyecto, de la mano del organizador comunitario encargado de informar y de asegurar su asistencia al taller, acudían temprano en la mañana, a veces para estar un solo día, y otras varios. Se les ofrecía comida y cuando la capacitación se realizaba en Mambajao, se les pagaba también el transporte.

La “Komedia” era en bisaya pero los enunciados estaban repletos de términos incorporados del discurso del desarrollo, términos que se recitaban en inglés como: “empoderamiento comunitario”, “participación”, “desarrollo sostenible”, “ecoturismo”, “igualdad de género”. De esta forma, como señala Rafael (1988), la jerarquía de poder del desarrollo se imponía sobre y en la lengua vernácula. Para asegurar que los mensajes



habían sido trasladados idóneamente a los participantes se les entregaba, al final del evento, unas revistas, textos, materiales de lectura que el beneficiario debía llevar a casa.

Había aldeas que recibían doble ración de talleres y capacitaciones ya que eran “beneficiarias” tanto de proyectos del gobierno local como de las ONG’s. Este era el caso de San Pedro. Aquí se realizaron actividades de reforestación, capacitaciones para el desarrollo de actividades generadoras de ingresos, y se construyó una tienda de venta de productos de primera necesidad. Asimismo se implementaron un sinnúmero de actividades en la línea del proyecto de ecoturismo consistentes en capacitaciones a operadores turísticos, establecimiento y capacitación para la venta en una tienda de venta de productos locales, y establecimiento y capacitación de casas rurales. Se construyeron tanques de agua, canales y un sinnúmero de kilómetros de tuberías (...). En definitiva, una gran oportunidad de trabajo para los habitantes de San Pedro, pero también de fortalecer el rol de sus patrones.

Veamos entonces qué sucedió con SAIL en San Pedro siete años después de su finalización, momento en el que comenzó mi trabajo de campo. Cómo los actores locales se reapropiaron y domesticaron culturalmente todo esa narrativa.

#### **4.4 Arqueología de SAIL en San Pedro. Una aproximación etnográfica.**

Si uno camina por la aldea en busca de las huellas del programa SAIL, casi una década después de su finalización, todavía puede encontrarse con algunos vestigios. En una de mis primeras visitas a San Pedro, pasé con mi bici por el barangay y casi por azar me topé con una casa en ruinas de algo que se intuía haber sido una bonita construcción de materiales locales, nipa, abacá, bambú... En el suelo había una vieja placa oxidada con el logo de la AECID (ver figura 24). Esas ruinas un día fueron la tienda de artesanía financiada por SAIL.



Figura 26. Vieja placa con el logo de la AECID. Fuente: elaboración propia.

Detrás de esas ruinas existe un pequeño “*sari-sari*” que aún muestra algún signo de actividad, muy poca, a veces imperceptible a los ojos del observador. Allí se vende arroz, maíz, huevos y otros pocos productos básicos por un precio menor que el que se encuentra en el mercado. En el mostrador de esta tiendecita también se pueden contemplar, con algo de esfuerzo, los logos de las ONG’s que participaron en los proyectos de SAIL.

Pero sin lugar a duda, la huella más evidente de la existencia de SAIL en San Pedro es el tanque de agua construido en la parte más alta de la aldea (ver figura 27).



Figura 27. Tanque de agua de SAIL en San Pedro. Fuente: elaboración propia

Además de este tanque, a ambos lados de los caminos de arena que conducen a las casas, se pueden ver los medidores de agua que, aunque no lleven ningún logo, todo el mundo sabe que fueron construidos por SAIL.

Más allá de estas señales tangibles de SAIL en San Pedro, del “paisaje” que deja a su paso cualquier proyecto, el investigador está forzado a iniciar una “arqueología” del desarrollo, una búsqueda en las diferentes capas del sustrato social y cognitivo de los actores de San Pedro para seguir la pista del impacto de SAIL. En esta empresa la lengua local nos servirá como archivo donde las domesticaciones y negociaciones semánticas a las que SAIL fue sometido quedaron registradas.

Como apunte en el capítulo metodológico, de entre todos los proyectos ejecutados por SAIL en San Pedro, en esta investigación nos hemos centrado en los dos más significativos y con un mayor impacto: el proyecto de agua y el de ecoturismo. Esta elección dejó al margen los controvertidos proyectos de micro-créditos. Desde el principio de la investigación entendí que adentrarme en la investigación de micro-créditos, de su adjudicación, del pago de los mismos, etc., iba a incrementar aún más la percepción que muchos actores tenían ya de hecho sobre esta investigación, como una evaluación/supervisión de AECID sobre la ejecución de los fondos SAIL<sup>69</sup>.

#### **4.4.1 El proyecto de Agua**

*“Por favor Andrés, ya que trabajas para el Gobierno de España, ¿nos podrías ayudar a traer de vuelta la gestión del sistema de agua a San Pedro?”*

*(SP-CB-01-12).*

A pesar de la abundancia de agua en San Pedro gracias la fuente de *Katugupan* (del bisaya abundante), la cual produce alrededor de 200 litros por segundo<sup>70</sup> (SAIL,

---

<sup>69</sup> Más tarde supe que el programa de microcréditos ejecutado a través del gobierno local, cuyos beneficiarios eran las familias más pobres de los 20 barangays seleccionados, en el 2013 tenía como principal receptor de créditos al personal del gobierno local. Estos representaban el 50% de los clientes del proyecto. Por su lado, el programa de microcréditos ejecutado a través de las ONGs española y filipina tampoco contó con muy buena fortuna. Dada la ausencia de retorno de los créditos durante los primeros años, sus principales “beneficiarios” pasaron a ser familias que tenían capacidad financiera para devolver el préstamo. Así, el proyecto tenía una línea para oficiales del barangay los cuales, según el director de la organización filipina, adquirirían créditos durante los periodos de elecciones, dinero que era destinado a la compra de votos en las aldeas.

<sup>70</sup> En la isla existen otros 54 manantiales de agua. Según estudios de SAIL, *Katugupan* es uno de los principales manantiales en la isla (SAIL, 2001).

2001), el agua fue siempre un motivo de conflicto en la aldea, o, quizás más acertado, una representación de los mismos.

Durante mi estancia en la aldea me llamaba la atención la relación que la gente mantenía con el agua. En la escuela, en el centro de salud, en cualquiera de las casas era frecuente ver grifos abiertos por los que el agua circulaba durante horas dejando riachuelos camino abajo. Según Scott (1994:27) a los primeros frailes españoles en la región visaya les llamó la atención los buenos hábitos de higiene de la gente y el uso del agua con tal propósito. Este hábito hoy en día se ha convertido en prácticas no demasiado sostenibles.

La capitana de San Pedro, la mujer de M. Apar, el líder de la aldea, en una entrevista me explicaba los problemas de agua existentes antes de la llegada SAIL.

*“Solo unas pocas casas tenían agua, las casas de las familias importantes. Para el resto de los habitantes del barangay los puntos de agua estaban en el barrio. La gente obstaculizaba las tuberías de agua con plásticos y plumas para controlar el agua. Se disminuía la corriente de agua o se taponaba una tubería para aumentar la corriente de otras”.* (SAIL-CBS-08.12).

Para Z. Velazquez, la maestra local, la calidad del servicio de agua antes de SAIL dependía sencillamente de la filiación política. *“Si eras miembro del clan del capitán entonces las tuberías iban directamente a tu hogar. En el caso contrario, si apoyabas a otro clan familiar de la aldea, no tenías tubería en tu hogar, o si las tenías, el servicio era de menor calidad”* (SP-PE-08.12). Curiosamente, Vicente Elio, el Juez de Paz español de Camiguin, escribió a finales del siglo XIX una carta al Consejo Municipal de Mambajao donde trataba estas mismas dinámicas sociales sobre el agua (ver anexo III).

Según los informes y estudios realizados por SAIL la mayoría de los barangays de la isla antes de 1990 tenían sistemas de agua basados en pozos o en sistemas de tuberías que la transportaban desde el manantial a las fuentes públicas. Solo en los municipios había provisión del agua a los hogares (SAIL, 2001). El servicio de agua no era suficiente para cubrir las necesidades domésticas, comerciales y agrícolas de una isla en constante crecimiento demográfico. Además no era continuo y en la mayoría de los casos la presión era insuficiente. El servicio tampoco cubría las áreas de montaña.

Los Municipios de Catarman, Sagay y Guinsiliban eran los que tenían un servicio más deficiente. El sistema no tenía ningún mecanismo para desinfectar el agua. Según los informes de SAIL esto explicaba la alta incidencia de enfermedades asociadas al agua en la isla. Los informes del departamento de salud apuntaban una media anual de 520 casos en toda la isla durante la década de los 90<sup>71</sup>. La gestión del agua era otro gran problema ya que se hacía de forma individual por cada consejo del barangay lo que impedía una gestión integral del recurso en la isla.

En medio de todos estos déficits del servicio del agua entró SAIL en Camiguin y en San Pedro con el objeto de proveer agua potable en la isla garantizando el acceso a los grupos más marginados de la misma. Los objetivos específicos eran el de garantizar el servicio de agua al menos a un 95% de la población; reducir la mortalidad causada por enfermedades asociadas al agua a un 2%; y obtener que el 100% de la población de la isla tuviera equipos de saneamiento apropiado. De alguna forma se trataba de un nuevo discurso, una nueva forma de trabajar en la que se priorizaban las necesidades de los que nunca habían sido tenidos en cuenta antes en las políticas locales. SAIL utilizaba también un nuevo lenguaje plagado de vocablos ajenos tales como “desarrollo”, “sostenibilidad” “participación comunitaria”, “comunidad”, “proyecto”.

En la primera fase de SAIL se construyeron dos redes de abastecimiento de agua en los municipios de Catarman, Sagay y Guinsiliban. En el municipio de Catarman, el manantial de *Katugupan* en San Pedro fue la fuente de agua de la que se abastecerían otros 5 barangays. Durante SAIL II, dado el pobre mantenimiento de las estructuras construidas, las perforaciones ilegales en las tuberías y los efectos de sequía derivados de la corriente de El Niño, se dio la necesidad de realizar nuevas obras sobre las ya realizadas en la primera fase. Así se construyeron nuevos depósitos, tuberías, tomas de agua, ampliación de abastecimiento y mejora de tuberías viejas. Solo en San Pedro, según los informes de SAIL (2004) y de la Evaluación de SAIL I y II (2001), se construyeron 9 kilómetros de tuberías y 4 tanques de agua.

Para la construcción de las infraestructuras en San Pedro se contrataba gente local. SAIL además de ser un proyecto de desarrollo y un nuevo discurso, era también una oportunidad de trabajo para la mayoría de los habitantes del barangay. Para acceder

---

<sup>71</sup> Con la información del departamento de salud no es posible detallar las enfermedades específicas asociadas al agua como tampoco del número de casos por municipio.

al mismo la gente de la aldea necesitaba estar en buena relación con el capitán. En la entrevista con Josefina, la capitana, a la pregunta sobre lo que significa un proyecto de desarrollo ella me contestó; “*Un proyecto es la oportunidad de dar trabajo a la gente como forma de prevenir la pobreza*” (SAIL-CBS-08.12). Como capitana, proyecto suponía la obligación de dar trabajo y fortalecer así las relaciones de reciprocidad vertical patrón-cliente.

A pesar de todas las reuniones, diseño de estrategias, expertos del desarrollo traídos de España, enfoques de marco lógico, a pesar de las capacitaciones y talleres “comunitarios”, el objetivo no se lograba alcanzar debido, según los responsables tanto del gobierno provincial como en la AECID, a la gestión que se hacía del agua. Los “*brokers*” del desarrollo en la aldea estaban haciendo su propia interpretación de SAIL. Los consejos de barangay miraban exclusivamente por los intereses del barangay de forma individual y no por los de la isla en su conjunto.

Los habitantes de San Pedro coincidían en que el sistema de agua bajo la gestión del consejo no funcionaba adecuadamente. Las nuevas infraestructuras no habían resuelto los conflictos de agua. Para unos vecinos el consejo no hacía una distribución justa del agua, para otros sencillamente no podía dada la ausencia de fondos para hacer el mantenimiento adecuado.

Alex Bautista, miembro de una familia tradicionalmente opuesta al clan Apar, afirmaba que durante las celebraciones en casa del capitán mucha gente se quedaban sin agua en sus casas<sup>72</sup> (SP-TS-05.12). El mantenimiento seguía siendo muy pobre. Alex me comentaba que bastaba una tormenta para que las tuberías quedaran destruidas. Entonces el capitán pedía a sus clientes “*pahina*” (trabajo sin remuneración) para limpiar las tuberías. Las impresiones de mis informantes coincidían con las observaciones hechas durante la evaluación de SAIL I y II (Ministerio de Asuntos Exteriores, Gobierno de España, 2001).

Con SAIL III se construyeron en la isla tres tanques de distribución de 2000 metros cúbicos, un tanque de reserva de 1000 metros cúbicos, y se instalaron alrededor de 50 km de tuberías más, además de varios equipos de cloración (SAIL,2004). En San Pedro se construyó el tanque más grande (de 1000 metros cúbicos) y se instalaron las

---

<sup>72</sup> Una forma de convocar a la gente a la celebración en casa del capitán mientras desanimaba a la participación en las celebraciones de otras casas.

tuberías principales, tanto dentro de la aldea como las externas, las que comunicaban con otros municipios. Esta vez se instalaron tuberías de mayor calidad (hierro fundido y galvanizado) y se rehabilitaron tres tanques menores (construidos en las anteriores fases de SAIL). Todas estas obras llevaron agua y trabajo a los habitantes del barangay.

Como en sus fases anteriores el proyecto no alcanzó los objetivos planteados (a pesar de los cambios de enfoque realizados). Si se pretendía proveer de agua a toda la isla, solo fueron tres municipios los que se beneficiaron del proyecto, aquellos cuyos habitantes generaban menos ingresos, es decir, Catarman, Sagay y Guinsiliban. Por tanto, el objetivo de proveer de un servicio agua al 95% quedó reducido aproximadamente a un 50%. Además, y aún más revelador, en los municipios donde sí hubo cobertura, ésta no podía alcanzar aquellos barrios de barangay situados a más de 70 metros del nivel del mar. Como mencionábamos anteriormente, estas familias, las que viven en las zonas de montaña, son las que tienen menos ingresos y obtienen menos servicios por parte del estado (escuela, centro de salud). Esto quiere decir que en San Pedro, los que más “sufrían” se quedaron sin servicio de agua (ver figura 28).



Figura 28. Uno de los hogares de San Pedro sin acceso a agua. Fuente: elaboración propia.

CIWASCO, la cooperativa creada para gestionar el proyecto de agua, según las normas establecidas por sus miembros, obligaba a pagar los costes extra de instalación a aquellas familias que vivían más allá de 50 metros de la toma de agua. Estas familias no

podían costearse el gasto inicial de instalación de las tuberías obligatorio para todos (alrededor de 800 pesos, unos 16 euros), más el coste extra de una tubería que llevara el agua a sus casas. De tal forma aquellas familias que vivían por encima de los 70 metros o más allá de los 50 metros de la toma de agua, por una u otra razón, se quedaron fuera del servicio de agua.

En relación a la mortalidad causada por enfermedades asociadas al consumo de agua, no he podido contrastar si efectivamente descendieron al 2%, tal y como rezan los objetivos del proyecto. No existe en las oficinas gubernamentales información de base para hacer ningún tipo de conclusión. Este déficit de información es un reflejo más del hábito existente en las agencias de desarrollo de insertar matrices (Mosse, 2005) descontextualizadas, en este caso, imposibles evaluar y medir.

Tampoco se logró que el 100% de los hogares de la isla tuvieran sistemas de saneamiento. Según la información del departamento de Salud del Gobierno provincial en el 2008, el 80% de los hogares gozaban de los sistemas de saneamiento adecuados, no el 100%.

Pero a pesar de no conseguir los objetivos establecidos en los documentos oficiales, el sistema de agua supuso un cambio importante en la vida de la gente de San Pedro. Este es uno de los pocos consensos unánimes que encontré entre los habitantes de la aldea. La gran mayoría de los hogares obtuvieron servicio de agua (el 85% según su consejo), la escuela y el centro de salud construyeron sus letrinas y lavabos. Así, en San Pedro, cuando se habla de SAIL o de España, se habla de agua.

En contra de lo establecido en SAIL III, la gestión del sistema de agua en San Pedro no fue realizada por CIWASCO durante los seis años posteriores a la finalización del proyecto, sino por el consejo del barangay. Es en este aspecto, desconocido por los responsables de SAIL, en el que me centraré a continuación.

El nuevo sistema llevaba consigo un medidor de agua en cada hogar, un pago de instalación (800 pesos, unos 16 euros) y otro mensual base de 10 pesos (20 céntimos de euro). Este pago mensual fue algo absolutamente nuevo para unas gentes que vivían al lado de un manantial que les traía agua en abundancia y por el cual nunca habían pagado un solo peso. El pago, en un principio, no fue en ningún bienvenido en San Pedro. Los responsables de AECID lo sabían. *“La gente se preguntaba por qué tenían*



*que pagar 10 pesos mensuales a un sistema del cual se nutría de su propio manantial y daba de beber a parte de la isla” (SAIL-EOE-05.12).* El rechazo al pago se convirtió en un arma política para el capitán de la que sacaría un gran beneficio.

Según varios de mis informantes el capitán de San Pedro y oficiales del gobierno provincial llegaron a un acuerdo no escrito por el cual San Pedro se quedaba con la gestión del agua y los fondos provenientes de la misma, mientras que permitía a CIWASCO nutrirse de su manantial. El hecho fue que desde el año 2004 (año en que finalizó el proyecto) hasta el 2010, el consejo del barangay recaudó 10 pesos al mes por cada hogar con agua (unos tres mil pesos mensuales, unos 60 euros) y se responsabilizó de la gestión y el mantenimiento del mismo.

Según M. Apar, capitán durante este periodo, el interés del consejo en tener la gestión del agua en sus manos era, por un lado, generar unos ingresos para el barangay y, por otro, garantizar que no se incrementara el pago, posibilidad que la gestión de CIWASCO representaba (SAIL-EBC-04.12).

Pero la gente no estaba contenta con la gestión que el consejo del barangay estaba haciendo del nuevo sistema de agua. Por un lado se veían forzados a pagar pero por otro obtenían, según ellos, un sistema deficitario, muy parecido al que existía antes de SAIL. Según Z. Velazquez, la maestra de la escuela, *“la historia se volvía a repetir. Los barrios de arriba seguían obteniendo muy poca agua”* (SP-PE-08.12). El capitán tenía sus propios fontaneros los cuales trabajaban exclusivamente en unas partes de las tuberías pero no en otras. La gente que vive en la plaza, la *“principalia”*, los Rodriguez, los Bautista, los Vivares, seguían teniendo un buen servicio y un buen mantenimiento. Uno de los líderes de la familia Bautista, Alfredo, propietario de tierras de cultivo de coco y candidato a capitán en varias ocasiones expresaba de esta forma su disconformidad: *“Los ingresos del pago mensual por la gestión del sistema de agua fueron utilizados para pagar a los trabajadores que colaboraran en la limpieza del barangay”* (SP-A2-05.12). Esto implicaba que *“pahina”* dejaba de ser un trabajo gratuito para ser remunerado. Es decir, se transformó en una estrategia política para pagar sueldos y cancelar deudas de los hombres del capitán. Su sobrino Alex afirmaba además que *“no todos los usuarios del sistema de agua pagaban la mensualidad”* (SP-TS-05.12), refiriéndose, obviamente, a los clientes del capitán, a los miembros de su clan.

El resultado de todo ello es que durante este periodo, mientras el sistema permaneció bajo la gestión del capitán y su consejo, SAIL III fortaleció aún más la red patrón-cliente de San Pedro. Le ofreció unas infraestructuras de agua de las que sacar un beneficio político. De hecho, el servicio de agua volvió a ser utilizado como arma política en la aldea, un arma cada vez mejor equipada y más efectiva. Este era el verdadero interés en impedir la entrada de CIWASCO en San Pedro; la gestión local del recurso generaba unos beneficios políticos mucho más altos que los puramente económicos.

Pero a la vez que SAIL empoderó al capitán, también hizo más intensos los desacuerdos en la aldea. En la gran mayoría de las entrevistas que realicé, los vecinos de San Pedro mostraban decepción sobre la gestión del sistema de agua durante este periodo. Según varios de mis informantes las quejas llegaron al consejo del barangay y después al mismo gobernador. El servicio en uno de los barrios de San Pedro, en Puntok, estaba decayendo progresivamente. Los vecinos de este barrio contaban con la ayuda de unos de sus parientes, uno de los guardianes del gobernador. Este último pasó el mensaje al gobernador de la isla, informándole de la gestión del agua y del descontento de los habitantes de la aldea.

Finalmente, en el 2010, seis años después de la terminación de las obras de SAIL III, CIWASCO, la cooperativa provincial de agua, entró en San Pedro. A cambio, el gobierno provincial ofreció al capitán nuevos proyectos. Una negociación más entre patrón y cliente. Quizás esto explique la construcción del nuevo campo de baloncesto o la cantidad de trabajadores de San Pedro que operan en la construcción de la nueva carretera.

Hoy en día la gestión de CIWASCO es sentida en la aldea como algo tremendamente positivo. El unánime descontento que existió un día con la gestión del agua por parte del consejo se transformó con la entrada de la cooperativa. El agua corre por unas tuberías bien mantenidas, de forma homogénea para la gran mayoría de sus habitantes (independientemente de la filiación política). Cuando hay tormenta, si hay daños, la reparación es inmediata. Todo el mundo paga, no hay excepciones.

Florencio Cabundocan es un humilde agricultor de unos 70 años. Vive en un nuevo hogar el cual, después de tres años de construcción, no es capaz de terminar por falta de ingresos. De hecho, faltan muros, puertas y partes del tejado. A pesar de ello, el

muestra su hogar con un genuino orgullo. Los muros construidos son de ladrillos sin pintar y los que quedan por construir son remplazados por sábanas colgadas que delimitan los diferentes ambientes en el interior del hogar. El suelo es de tierra, no hay dinero para cementarlo. Florencio durante toda su vida fue al río a lavarse y a beber agua. Utilizaba una cáscara de coco como vasija para coger el agua y la tierra como jabón. Hoy, Florencio está contento con el servicio de agua en San Pedro. Está contento de que el agua llegue hasta su casa. No le importa pagar los 10 pesos mensuales, ya que considera que es el precio que ha de pagar por un buen servicio (SP-A6-07.12).

Así se siente también Jourencio Bautista. A pesar de estar aún dolido con el capitán por no contar con él para las obras de construcción, Jourencio está contento de tener agua en su casa y se siente satisfecho de pagar la mensualidad a pesar de ser un esfuerzo financiero. Ahora puede confiar en las tuberías sencillamente porque siempre le traen agua. “*Walapa plastik sa tubo karon*” (Ya no hay plásticos en las tuberías que taponen el agua) (SP-A2-05.12).

La nueva gestión del sistema de agua planteó un reto a los habitantes de San Pedro. El reto de pasar de ser fieles clientes de sus patronos locales a ser miembros de una cooperativa que transcendía las formas de poder jerárquicas en San Pedro<sup>73</sup>. Ser miembros de una cooperativa en la que todos tienen los mismos derechos y obligaciones independientes de la filiación política. Este fue el gran reto que SAIL trajo a San Pedro. Y ahí radica su principal contribución.

Como hemos visto, los indicadores del proyecto no se lograron. Entre otras cosas porque no estaban vinculados con el contexto, sino más bien insertados en el mismo. Sin embargo la contribución de mayor valor significativo, en el contexto político, social y cultural local no fue registrada por las tecnologías de medición de SAIL. Una contribución, por tanto, que permanece invisible, silenciada.

---

<sup>73</sup> En una entrevista a M. Apar, líder de la aldea y capitán por 13 años, le pregunté sobre sus mayores contribuciones como capitán y líder en los últimos 17 años. Mencionó diferentes proyectos como el centro de salud, el centro de día y la nueva carretera que cruza la isla pasando por su aldea. No mencionó el proyecto de agua. Al insistirle por este asunto me respondió; “*Ese ya ha sido delegado a la cooperativa*” (SAIL-EBC-04.12).

#### 4.4.2 El proyecto de ecoturismo.

*“Somos nosotros los que siempre participamos en estos talleres y consultas, sin embargo nunca obtenemos ningún beneficio. Esta es la clara verdad, pero parece que no, que nunca es lo suficientemente clara”.* (SP-FT-08-12).

Camiguin es una isla con un gran potencial eco-turístico aún por desarrollar. Los volcanes, la jungla, las aguas termales, las caídas de agua, los corales y el carácter hospitalario de la gente hacen de la isla un lugar único en el contexto filipino.

Tanto el gobierno provincial como el nacional están haciendo un esfuerzo por la promoción de Camiguin como destino eco-turístico. Según el departamento de turismo de la provincia de Camiguin estos esfuerzos se materializan en el aumento continuo de turistas en la isla (tanto filipinos como extranjeros). Entre 2009 y 2012, el incremento ha sido del 33%<sup>74</sup> el cual va de la mano del incremento turístico experimentado en la región del sudeste asiático, casi de un 6% en el 2012 (Departamento Nacional de Turismo, 2013). En el 2012 Filipinas recibió 4.27 millones de turistas (Organización Mundial de Turismo, 2013), a pesar de lo cual continúa estando a la cola de los países receptores de turistas en la región.

La naturaleza no es el único motivo por los que los turistas acuden a Camiguin. La semana santa y el festival de Lanzones son los eventos que más turistas, en su mayoría nacionales, atraen a la isla<sup>75</sup>.

Durante la semana del festival, la isla entera sale a la calle a ofrecer lanzones al turista, acompañándolos de danzas, ritmos de tambor y vestuarios de color e infinita imaginación en la que quedan retratadas las formas en la que los camigueños perciben su pasado y su futuro (ver figuras 29 y 30).

---

<sup>74</sup> Los datos del Departamento de Turismo del Gobierno Provincial de Camiguin me parecen terriblemente exagerados. De hecho, los sistemas de medición de llegada de turistas a la isla son uno de los déficits de la agencia.

<sup>75</sup> El lanzón es una fruta tropical cuya cosecha se realiza el mes de Octubre. Los lanzones de Camiguin son conocidos en todo el archipiélago por su exquisito sabor. Según la leyenda local una bella doncella quitó el sabor amargo del lanzón para transformarlo en dulce y único.



Figuras 29. y 30. Danzas en las calles de Camiguin durante las celebraciones del Festival de Lanzones. Fuente: Gobierno provincial de Camiguin.



El turismo sexual, como en el resto del país y de la región del sudeste asiático, es otro de los motivos de llegada a la isla de personas foráneas, principalmente hombres de avanzada edad procedentes del norte de Europa y de Norteamérica. Muchos de ellos, vienen para encontrar una joven filipina, comprar una pequeña tierra, desarrollar un negocio y quedarse a vivir en la isla para “disfrutar” de su jubilación.

Según la Organización Internacional del Trabajo (1998), la industria del turismo sexual adquirió ya a finales de los años 90 las dimensiones y características de un sector comercial, contribuyendo en empleo e ingresos a la economía de los países de la región. Los extranjeros que se casan con filipinas, por ley, registran sus propiedades, casas y negocios a nombre de sus esposas. Así, estas propiedades pasan a formar parte del patrimonio no solo de la esposa, sino también de su familia extensa. Durante mi trabajo de campo en San Pedro muchas madres me sugirieron “conocer” a sus hijas, algunas de

ellas menores de 18 años. Esto forma parte del día a día en la isla y en la aldea. Para algunos se trata de otra forma más de negociar con lo foráneo y revertir la jerarquía de poder. Para otros, una violación más del poder extranjero (Tadiar, 2004: 128).

Siguiendo el ejemplo de la corporación financiera internacional en materia de turismo sostenible y desarrollo (Hernández y Pérez Galán, 2012), la AECID, a través de sus contrapartes locales propuso aprovechar el potencial turístico de la isla como una oportunidad para incrementar la generación de ingresos entre la población más pobre.

En 1997, la ONG local elaboró el Plan Maestro de Camiguin financiado por el gobierno español. El ecoturismo fue identificado como uno de los potenciales más importantes dentro de la estrategia de desarrollo prevista para la isla. A partir de ahí se inició proyecto de desarrollo de ecoturismo que abarcó desde 1999 hasta 2002, con un costo para la AECID de 500.000 euros.

San Pedro fue una de las aldeas seleccionadas para la ejecución del proyecto de ecoturismo. Tanto el responsable la ONG española en aquellos años como el director de la organización filipina como incluso el organizador comunitario en la aldea, coincidían en señalar el espíritu comunitario y participativo de la gente de San Pedro. Para el coordinador de la organización española, “*San Pedro fue el mejor barangay en su involucramiento en el proyecto*” (SAIL-EOE-05.12) en aquel periodo inicial.

En Noviembre de 1996 se formó la cooperativa local de San Pedro, NAGPAKABANA, cuya traducción viene a ser “espíritu comunitario”<sup>76</sup>. Esta organización iba a servir como soporte institucional local de los proyectos diseñados por las ONG’s y AECID. Según E. Mojares, el organizador comunitario en San Pedro, fue él mismo quien puso el nombre a la cooperativa (SAIL-RFS-01.12).

La cooperativa debía ser dirigida por personas que no tuvieran cargos en el consejo del barangay. De esta forma, alrededor de la nueva cooperativa se iban acercando familias que no pertenecían al clan del capitán. Se trataba de familias relativamente fuertes en busca de cuotas y espacios de poder. Así, poco a poco, se fue creando una dinámica social, un nuevo centro de poder, que progresivamente iría cogiendo cuerpo. Una nueva red de actores y poder paralela al consejo del barangay, del

---

<sup>76</sup> NAGPAKABANA fue formada antes del inicio del proyecto de ecoturismo, durante la ejecución del proyecto de reforestación realizado por las mismas ONG’s.

poder oficialmente institucionalizado. Fueron los Rosales, los Rodríguez, los Barrientos y los Kares principalmente, los que se acercaban a esa nueva fuerza gravitatoria de poder en la aldea.

El espíritu de trabajo y de cooperación de aquel grupo que él mismo bautizó inundó de ilusiones y posibles proyectos a San Pedro (SAIL-RFS-01.12). F. Barrientos, secretario de la cooperativa y ministro de San Pedro (la persona que ofrece normalmente las misas en el barangay), aseguraba que ese “nuevo espíritu de cooperación” que surgió alrededor de NAGPAKABANA, era totalmente nuevo en la aldea. Según sus palabras, nunca había pasado algo similar:

*“Durante el proyecto de reforestación se pasó rápidamente de 40 a 196 miembros. Cada hectárea reforestada la cooperativa se reembolsaba 8 mil pesos, cinco para la persona que lo cultivaba (el cual debía ser miembro) y tres para la cooperativa. Se cultivaron 700 hectáreas de bambú. Con parte de esos beneficios se abrió la tienda de la cooperativa, la cual se inició con una inversión de 20 mil pesos (unos 400 euros).” (SP-Art-02.12).*

En las primeras elecciones para elegir al presidente de NAGPAKABANA hubo compra de votos. El organizador comunitario había promovido la candidatura de F. Barrientos, el cual se había convertido en un hombre de su confianza. Sin embargo, sin saberlo, uno de los candidatos, que se convirtió en el primer presidente de la cooperativa, anduvo comprando los votos por 10 pesos. Este hecho era sentido como algo rutinario en clave de política local por mis informantes.

El proyecto buscaba capacitar a la población local en la venta de productos tradicionales y servicios turísticos. Para ello se construyeron diferentes hostales rurales y una tienda de artesanía local donde se vendían productos típicos como sombreros, bandejas, bolsas, productos elaborados con materiales locales como la abacá, el nito o bambú (ver figura 31)<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> La tienda de artesanía local desapareció en diciembre de 2011. Según los responsables de la cooperativa, fue el tifón Sendong el responsable de la destrucción (que azotó el norte de Mindanao en esas fechas). Yo estaba entonces iniciando mi trabajo de campo. No hubo ninguna otra vivienda afectada en San Pedro ni en Camiguin. Creo que es muy posible que los dirigentes de la cooperativa no quisieran que viera el estado de la tienda de artesanía.



Figura 31. Tienda de artesanía local en San Pedro construida durante la ejecución del proyecto de ecoturismo. Fuente: elaboración propia.

Era precisamente la familia de F. Barrientos la que habían estado trabajando estos productos toda la vida. Una de esas pocas tradiciones tangibles de Camiguín, heredada de los habitantes de la montañas, una tradición prácticamente extinguida en la isla. A través de la cooperativa, extendieron ese conocimiento con el objeto de aumentar la producción y satisfacer la demanda que les dictaba la nueva tienda (ver figura 32).



Figura 32. Productos de artesanía local de San Pedro. Fuente: elaboración propia.



Para alojar a los turistas en la aldea se eligieron siete hogares que iban a ser acondicionados como hostales rurales. El proyecto de ecoturismo financió la construcción de cuartos de dormir, baños, extensiones o construcciones de segundas plantas. A las familias que hospedaban a los visitantes se les formó para cocinar al gusto de los clientes. La selección de las casas fue realizada por la ONG local. Se eligieron, con exactitud meridiana, las casas de la “*principalia*” del barangay. Los Apar y su casa colonial fue la inversión más notoria. Pero también los Rodríguez, los Kares, los Rosales, etc. Yo mismo, después de vivir en casa de la capitana por unos meses, me alojé en la casa de los Rodríguez. La líder del hogar, Cemadar, me informó que durante todos estos años no había recibido más de 20 turistas. En casa de los Kares fueron 12, en la de los Rosales llegaron a 17. Cuando pregunté a Cemadar por el último de sus clientes dijo con desparpajo: “*Ahí hijo, ya ni me acuerdo*” (SP-PHR-01.12)

Para llevar a los visitantes por los alrededores de San Pedro, a las caídas de agua y el volcán, se formaron también guías turísticas locales en senderismo, historia de la isla, flora, fauna. Todas estas actividades se desarrollaron en San Pedro, mediante talleres y capacitaciones mensuales durante casi tres años.

En el 2003 se acabó el proyecto de ecoturismo y con él la presencia de las ONG’s española y local en el barangay. Poco a poco fueron desapareciendo también las actividades iniciadas y la llegada de turistas a la aldea. Ninguna actividad encontró ningún tipo de sostenibilidad, excepto la cooperativa en sí. Veamos por qué.

Cemadar Rodríguez, lo tenía bien claro: “*Era la ONG filipina quien establecía los contactos con los turistas y los distribuía entre las casas rurales. No nos enseñaron a cómo hacer campañas para acceder nosotros directamente a los turistas. Se fueron en silencio*” (SP-PHR-01.12).

Según el secretario de la cooperativa, F. Barrientos, la razón del repentino parón de turistas en el barangay se debía a las actividades de los “rebeldes musulmanes” en la isla de Mindanao (SP-ART-02.12). Y lo defendía con cierta insistencia, cosa algo llamativa en el contexto de los patrones de comunicación filipinos. Y es que ésta era la explicación que la ONG local había dado a los miembros de la cooperativa. Según el secretario de la cooperativa, un directivo de dicha organización en Manila se desplazó hasta San Pedro, para dar a conocer los problemas que estaban encontrando a la hora de atraer turistas.

Durante la ejecución del proyecto tanto el acceso como la gestión de los turistas fueron siempre realizados por la organización filipina. A pesar de las innumerables capacitaciones y talleres que se realizaron, ninguno trató sobre cómo acceder directamente al turista. La captación y gestión de los turistas se hacía primero desde Manila y luego desde Mambajao. La ONG los contactaba, los alojaba una noche en el centro cultural-museo<sup>78</sup> en la capital de la isla y luego los distribuía entre las casas rurales de San Pedro y de otros barangays. Este modelo centralizado de gestión tenía un elemento muy positivo para la gente de la aldea, según coincidían mis informantes: evitar que les llegara gente que no pudieran alojar en sus casas (parejas de novios que no estuvieran casados o cualquier otro tipo de turista de hábitos sospechosos de herir la delicada sensibilidad filipina). Esta era la única “justificación” de tan contradictoria estrategia, la cual combinaba un discurso participativo con unos grados altísimos de centralización.

Cuando trasladé este tema a los miembros de la ONG en un grupo de discusión, me encontré con un prolongado silencio por su parte. El máximo responsable de la organización trató de reencauzar el tema de la siguiente manera: “*Se trata de si el proyecto fue sostenible, y obviamente no lo fue*”. Entonces acudió también en su ayuda uno de sus colegas para afirmar “*Es cierto que hoy ya no queda nada de eso, excepto las habilidades y capacidades que fueron creadas durante el proyecto*”. Hubo un tercero que también se vio forzado a decir algo; “*Si, además, creo que el concepto de ecoturismo, del cuidado de las cataratas, continúa vivo*” (MA-ONGF-02-12). Momentos después, una vez pasado este pico de tensión, el responsable reconoció que esta fue una de las debilidades del proyecto de ecoturismo: capacitaron a la “comunidad” como prestadores de servicios para el turismo, no como gestores de los mismos.

Meses después, me encontré con la última versión del mismo acontecimiento transmitida por el responsable de la ONG española (SAIL-EOE-05.12). Según éste, en 2003, dado a una serie de reajustes presupuestarios y organizativos, la ONG filipina cerró su departamento de marketing en Manila. San Pedro, tal y como el resto de barangays de la isla, se quedó sin turistas de la noche a la mañana. Supongo que cuando

---

<sup>78</sup> Este centro museo, financiado por AECID, construido en Mambajao al lado de las oficinas de la ONG está hoy en día en total desuso. Otra ruina que dejó SAIL a su paso por la isla.

Cemadar Rodríguez decía que se fueron en silencio, sin saberlo, se estaba refiriendo exactamente a esto.

Sin embargo, NAGPAKABANA siguió funcionando después de la finalización del proyecto de ecoturismo. Pero tampoco le esperaban buenos resultados. En primer lugar porque desde 1998 hasta del día de hoy no hizo prácticamente ninguna rotación entre sus directivos. Roberto Rosales permaneció para siempre en el puesto de presidente. Otro indicador de la ausencia del componente de participación en el proyecto. El comité directivo de la cooperativa también ha permanecido prácticamente estático. Los Kares, Rodríguez y los Barrientos, figuran siempre en dichas posiciones. Según el secretario, F. Barrientos, cada dos años celebraban elecciones pero en numerosas ocasiones la gente pedía “status quo”.

Los miembros poco a poco empezaron a dejar de pagar los préstamos que les hacía la cooperativa. Según el presidente de NAGPAKABANA, casi la mitad de los préstamos realizados no habían sido liquidados en 2012. Muchos de mis informantes mostraban desconfianza tanto del sistema de admisión de nuevos miembros como del de concesión de préstamo (ambos estaban centralizados en la figura del presidente). Para ellos, los que se estaban beneficiando eran las familias que “regían” este nuevo centro de poder en el barangay.

En uno de los fórums-teatro en San Pedro, cuando pregunté a los participantes por la cooperativa, a modo de coro me cantaron; “*kuot, coop*”, dos palabras que sonaban en bisaya y en inglés prácticamente igual. *Kuot* significa quitar, coger para llevarse, robar. Kam, uno de los participantes y de las pocas personas en la aldea que no dudaba en soltar lo que piensa por delante (con una sonrisa que le permitía poder decir las cosas más graves), dijo:

*“La cooperativa se vino abajo porque el comité de directores se llevaron lo que no era suyo. En NAGPAKABANA teníamos unos beneficios pero desaparecieron. Así que ahora Andrés ya puedes informar sobre cuál es el problema aquí en Filipinas (SP-FT-08-12).”*

Con el paso de los años, NAGPAKABANA había sufrido un cambio semántico importante en San Pedro, de significar “espíritu comunitario” pasó a ser percibida como “robo comunitario”<sup>79</sup>.

Loromer Basa es un vecino de San Pedro que trabajó como organizador comunitario en el barangay vecino, en Santo Niño. Para él, los beneficiarios reales de los proyectos de ecoturismo en San Pedro fueron solo los líderes de la cooperativa. Los líderes, según Loremer, continúan teniendo cierta actividad, la cual está relacionada sobre todo la búsqueda de nuevos proyectos y oportunidades. Más allá de los líderes, los miembros de la cooperativa permanecen pasivos esperando que les traigan nuevas oportunidades (SP-CT-07.12)<sup>80</sup>. Basa afirmó que no había visto ningún tipo de cambio o progreso en la vida de la gente derivado del proyecto sino solo en el caso de los líderes.

Los líderes de NAGPAKABANA, provenientes de familias con cierto poder en el contexto de San Pedro, replicaron el modelo de patrones y clientes, imitando sus estrategias. Velaron por el interés derivado de una arquitectura vertical de poder, distanciándose hábil y gradualmente del espíritu participativo que pretendía el proyecto. El consorcio de las ONG’s cayó en la trampa. Una vez más, nuevos patrones para los mismos clientes. En un encuentro informal con el director de la ONG filipina, me comentaba su confusión e impotencia con este tema. Los fondos que habían sido ofrecidos a ciertas familias bajo el proyecto de microcréditos (no solo en San Pedro, sino en otros barangays de la isla) habían sido utilizados para promocionar las candidaturas políticas de sus líderes, en otras palabras, el proyecto había servido para comprar votos.

---

<sup>79</sup> La leyenda de Pilandok y los Cocodrilos ([youtube.com/watch?v=uZ4\\_R\\_CHJZs](https://www.youtube.com/watch?v=uZ4_R_CHJZs)), proveniente de los Maranaos, poblaciones indígenas del norte de Mindanao, muy cerca de a de Camiguín, narra una historia que puede ser de utilidad para entender mejor lo sucedido con la cooperativa. Un cervatillo necesita cruzar el río y es capaz, gracias a su talento y espontaneidad en la negociación, de engañar por dos veces a la manada de cocodrilos que ansiaban comérselo. Es más, utiliza a los cuerpos de los cocodrilos como soporte para cruzar las aguas del río. Un talento utilizado para desafiar la autoridad. Pero su inteligencia es a la vez su debilidad. A ese talento le acompaña una falta de consciencia, interés o importancia sobre el resultado de sus actuaciones, lo que le hace letal. Desafiar las estructuras de poder con trucos y engaños recicla, regenera, revigoriza a las mismas.

<sup>80</sup> Esta opinión coincide con mis propias observaciones. No hace más de dos meses, una vez terminado mi trabajo de campo en San Pedro, me encontré al secretario y el presidente de la cooperativa en la capital de la provincia. Iban andando deprisa, con un lenguaje corporal algo torpe y confuso, dando la impresión de que algo importante andaban haciendo. En sus manos llevaban varios papeles arrugados y desordenados. En aquel momento, en la plaza de Mambajao, en el centro de la capital de la provincia, ambos se mostraron extraordinariamente esquivos conmigo. Más tarde, cuando visité la aldea para saludar a los vecinos y amigos de San Pedro, el secretario me dijo que estaban proponiendo al departamento de agricultura un proyecto para plantar nito y abacá para la producción de artesanía local.

En términos de sostenibilidad medioambiental la construcción de la nueva carretera es un perfecto indicador del impacto del proyecto de ecoturismo. La nueva carretera ha significado una oportunidad de trabajo para la gente de San Pedro a pesar de que por un lado desafía el equilibrio natural que rodea las cataratas (atracción turística) y, por otro, pueda poner en riesgo la seguridad de los habitantes de la aldea. Para el líder de la aldea o el secretario de la cooperativa la carretera es una oportunidad para vender las pequeñas cosechas locales de camote, plátanos y lanzones así como de comprar productos de la capital como arroz, pan, y pescado. Estas pequeñas oportunidades de comercio, más las asociadas a las de trabajo directo en la construcción de la misma, tuvieron más peso que sus posibles consecuencias en términos de sostenibilidad medioambiental y de seguridad <sup>81</sup> (Ver figura 33 y 34).



Figuras 33 y 34. Vistas de la nueva carretera que a través de San Pedro cruza la isla de Camiguin. Fuente: elaboración propia.

---

<sup>81</sup> Dado el trazado de la nueva carretera y la extrema pendiente de sus cuestas, es prácticamente imposible que un triciclo o un “jeepnee” local pueda circular por ellas. Durante las temporadas de lluvias del año 2013 y 2014 han sucedido numerosos deslizamientos de tierras.



La gestión del proyecto de ecoturismo por parte de los líderes locales, los “brokers” de SAIL en San Pedro, causó descontento en la gente en la aldea. Un descontento vivo hoy en día y que es parecido al mostrado por los habitantes de la-aldea con la gestión del agua del consejo del barangay. Un descontento que aún no ha sido articulado en términos de política local, pero que de serlo, podría suponer una amenaza a los patrones de poder en San Pedro ya que surge de la fractura existente entre la narrativa de SAIL (aquella que escucharon en el escenario) y su práctica (la gestión realizada por los “brokers”).

Este descontento es quizá el mayor impacto del proyecto de ecoturismo en San Pedro. De nuevo, como en el caso del proyecto de agua, un impacto ni capturado ni descifrado por los “estrechos” indicadores de los informes de evaluación y finales del proyecto. Un impacto silenciado por el discurso oficial de SAIL.

#### **4.4.3 Domesticando a SAIL; las percepciones locales sobre la “komedyá” del desarrollo.**

*“Kung unsakata as sa prosisiyon mubalik gyod na sa simbahan” (La procesión, sin importar lo larga que es, siempre regresa a la iglesia)”(Proverbio Bisaya)*

En San Pedro, como pasó con los proyectos SAIL, la komedyá desapareció en algún momento antes de mi llegada. Solo los viejos del lugar la recuerdan. Ambos hechos históricos, la komedyá y SAIL, simbolizaron encuentros culturales entre lo

foráneo y local. Ambas representaciones buscaban un nuevo orden en la aldea, un cambio social patrocinado desde fuera, apoyándose en las jerarquías de poder a las que pertenecían (la colonial y la industria del desarrollo respectivamente). Ambas buscaban enlistar a la gente de la aldea a la vez que utilizaron la escena y el estrado para la consecución de sus fines. Allí, en el estrado, utilizaron estrategias simbólicas similares. Lenguajes y actores foráneos jugaron un importante papel en el estrado (el castellano, el inglés, reyes, reinas, y expatriados “expertos” del desarrollo). La entonces reina de España vino a Camiguin en el 2001 para sumarse a la representación, pero no de la komedya, sino del desarrollo (ver figuras 35 y 36).



Figuras 35 y 36: Visita de la Reina de España a Camiguin para conocer el programa SAIL.  
Fuente: ONG Filipina.



Llegados a este punto, lo que más nos interesa es lo que he llamado a lo largo de la tesis los “procesos de domesticación” que la audiencia de la komedya y los “beneficiarios” de SAIL iniciaron una vez que ambas representaciones terminaron. Y aquí viene quizá el elemento más sorprendente, y es que ambos hechos históricos produjeron el efecto contrario para el que habían sido creados. Si, como se señaló en el capítulo tercero, la komedya sirvió finalmente para crear las bases de la comunidad imaginaria que moduló el nacionalismo filipino, hemos de ver ahora para qué sirvió finalmente SAIL en San Pedro.

F. Barrientos, el secretario, M. Apar, el líder de la aldea, Roberto Rosales, el presidente de la cooperativa, acudieron a la infinidad de talleres y capacitaciones ofrecidas por el proyecto. Fueron ellos, a los ojos de las agencias de desarrollo, los beneficiarios del proyecto a la vez que los hipotéticos agentes de cambio en San Pedro. Fueron ellos los que presenciaron una y otra vez la trama representada, escuchando los nuevos términos y vocablos del desarrollo mencionados en el escenario, pero también fueron ellos los que después domesticaron, re-crearon y llenaron de contenido local los mismos.

Como en la Komedya o como durante esas escenas etnográficas en las que mis informantes repetían esas expresiones descontextualizadas en español que aprendieron en la escuela, me llamaba profundamente la atención la monotonía de las voces cuando interpretaban a SAIL, cuando enunciaban los conceptos, cuando replicaban sus mensajes. La expresión de sus caras era como si lo que se estaba expresando estuviera separado de la intención del emisor. Figuras que se expresaban en un lenguaje que no poseían pero al que daban cuerpo. Para ello, primero imitaron replicando los términos del discurso de SAIL, después intimaron con cada uno de ellos (“participación”, “sostenibilidad”, “pobreza”, “productividad”), negociando sus significados en un complejo proceso donde las dinámicas de poder y las bases cognitivas jugaron un papel esencial.

Jourencio, Cresencio, Kan y tantas otras gentes que, como ellos, “suffren” las dificultades de la vida en San Pedro (el “*pag-antus*”), asistieron también a estos talleres. Por un lado presenciaban de buen grado la “*performance*” en los estrados de SAIL. Al fin y al cabo se trataba de escenas de origen foráneo que les venían a hablar de “reducción de pobreza”, “participación comunitaria”, “generación de ingresos” y



“empoderar a los más vulnerables”. Era la promesa de un nuevo orden al cual debían sumarse y participar. Sin embargo, simultáneamente, dadas las dinámicas de poder local, estas personas cedían el paso a los “*brokers*” locales una vez que la representación sobre el escenario terminaba, ofreciendo el espacio a una gestión local de esos mensajes por parte de sus líderes.

#### **4.3.3.1 Domesticando el lenguaje del desarrollo.**

Para terminar este capítulo me centraré en el proceso de negociación y domesticación cultural a través de tres términos clave traídos por SAIL a San Pedro: “pobreza”, “proyecto de desarrollo” y “comunidad”.

##### ***Pobreza***

“Pobreza” fue posiblemente la palabra más nombrada durante las representaciones de SAIL. Como hemos visto en los documentos del programa, la reducción de la pobreza era el objetivo central.

Para los “expertos” del desarrollo, pobreza es la situación de escasez material en la que determinadamente gente vive y que es definida por una serie de indicadores cuantitativos, (nivel de ingresos, educación y salud principalmente). En el caso de SAIL, la etiqueta de pobreza integraba a aquellas personas que vivían con menos de 4.000 pesos filipinos mensuales (unos 80 euros). A partir de ahí, todas las personas que obtenían menos de esa cantidad pasaron a ser, según SAIL, pobres.

Para los líderes de San Pedro, los “*brokers*” de SAIL, el concepto de pobreza habita mayormente en una dimensión no material. Para ellos, desde el líder de la aldea hasta el gobernador, la pobreza es una situación derivada de una actitud pasiva en la que la gente espera que le resuelvan su situación de precariedad en lugar de iniciar respuestas por sí mismos. Para definir ésta actitud utilizan de forma unánime un término en inglés, “*dole-out mentality*” (algo así como una mentalidad de recibir, dependencia), una expresión que hace referencia a la falta de iniciativa, pereza y apatía.

Para la gente que “sufre”, la pobreza es percibida como un fenómeno subjetivo que navega entre lo social y lo emocional, donde “*hiya*” (vergüenza) y las relaciones de reciprocidad tiene gran importancia. La definen en bisaya-cebuano como “*pag-antus*”

(sufrimiento). El término tienen dos aristas semánticas, mientras se refiere a una situación de extrema marginalidad también evoca a la pena de los miembros de la aldea. Por otro lado, posiblemente debido a los constantes desastres naturales y a la movilidad del sistema social de la isla, la gente no ve la pobreza como un “estado social” sino más bien como una situación transitoria.

De lo que se puede inferir que, cuando en los talleres de SAIL se hablaba de reducir la pobreza es muy posible que mientras los líderes pensaran que la respuesta tenía que ser más iniciativa y protagonismo de la gente que “sufrir”, éstos esperaran que sus líderes fueran más solidarios y justos en la repartición de los nuevos recursos y oportunidades. Para los expertos la reducción de la pobreza implicaba, sobre todo, la adquisición de un conocimiento “técnico” (el suyo) por parte de los “*brokers*” y los que “sufren”. Toda una polifonía de percepciones.

En uno de los fórum-teatros en San Pedro, realizamos una dinámica en la que los participantes (aquellos que “sufren”) respondían a las preguntas cruzando el círculo que con sus cuerpos juntos formaban. En un momento se les preguntó “¿*Quién cree que nuestro progreso viene del gobierno?*”, todos, excepto uno, cruzaron el círculo (SP-FT-08-12).

Es importante recordar ahora que esta disonancia perceptiva entre los diferentes grupos de actores en cuanto al significado de pobreza viene de alguna forma promovida por el carácter contextual de la lengua local, la cual adquiriría un significado u otro dependiendo de la posición social del actor. Además, la misma estructura gramatical promueve otro tipo de discrepancia en relación al sujeto de la acción. Esta estructura está marcada por la posición del verbo en primer lugar seguido bien del sujeto o del objeto. Un sujeto que en muchos casos no se especifica o queda diluido (Delancey, 1990). Esto crea la llamada centralidad alrededor del “paciente”, el objeto o persona que recibe la acción y el efecto de la misma (Blust, 1998). De esta forma, la distinción entre las formas activas y pasivas desaparece (Tanangkingsing y Shuafan, 2007). Entonces, volviendo a la acción de reducir la pobreza, ¿Quién es el sujeto agente?

### ***Proyecto de desarrollo***

Otro de los conceptos más nombrados durante la ejecución del proyecto y en sus representaciones escénicas fue “proyecto de desarrollo”. Para los expertos que

trabajaron en el programa, SAIL fue un instrumento para reducir la pobreza en San Pedro, objetivo que debiera obtenerse al final del tiempo de ejecución del mismo (14 años en el caso de SAIL).

En San Pedro, este término está sujeto a diferentes interpretaciones. Para los “*brokers*” del programa (líderes de la aldea y de la provincia) SAIL fue una oportunidad de proveer trabajo a “su” gente (es decir, a sus clientes). La construcción de las infraestructuras de agua, la tienda de ecoturismo, las casas rurales o la construcción de la nueva carretera fueron ante todo oportunidades de trabajo que fortalecían más y más su posición como patronos.

La gente que “sufre” en la aldea percibió SAIL como una oportunidad de acceder a un trabajo, una oportunidad más para sobrevivir. Para ello, debían ser estratégicos en las relaciones con sus patronos. Así que cada persona, de alguna forma, tenía su propio proyecto dentro del proyecto. Como mis informantes decían; “*dile makatrabaho kay walay backer*” (no hay trabajo si no hay un protector). De hecho, cuando en el primero de los fórums-teatro pedí a los participantes que realizaran un mapa de asociaciones de palabras en relación a “proyecto”, al final eligieron la palabra “*trabaho*” como la mejor opción para definirlo (SP-FT-08-12).

En ese mismo fórum-teatro, escenificábamos una discusión política entre el capitán de San Pedro, el alcalde de Catarman y el gobernador de Camiguin (yo era el gobernador). Discutíamos sobre las prioridades políticas de la isla, sobre en qué debíamos gastar el presupuesto; apoyar las celebraciones de la festividad de San Pedro o a un grupo de agricultores a aumentar su producción. Una vez planteada la discusión, el resto de participantes debían emitir su opinión y puntos de vista sobre el debate. Entonces sucedió algo que llamó toda mi atención. Rudy, uno de los participantes, estaba en contra de la posición del gobernador. Pero en lugar de comunicárselo a él (yo), se lo comunicó al capitán para que este me lo comunicara a mí (el gobernador). Rudy escenificó algo muy significativo en términos culturales; primero, escenificó el sistema de patrón y cliente buscando la protección de su capitán. Segundo, escenificó el sistema gramatical ergativo, aquel que esconde al sujeto que realiza la acción. Rudy estaba escondiéndose como agente pero sin descuidar lo que realmente era importante para él, el efecto de su acción (ya que, posiblemente, ésta tuviera un mayor efecto en el gobernador a través del capitán que de él mismo). Es como si la estructura gramatical y

cognitiva de la lengua local y el sistema de patrones y clientes fueran de la mano. Es más, es como si la primera hospedara a la segunda, la acomodara, ofreciéndola un manto gramatical y cognitivo donde cobijarse.

El tiempo del proyecto, su periodo de ejecución, también llevaba aparejado ciertas disonancias perceptivas entre los actores sociales de SAIL (expertos del desarrollo, los “*brokers*” de la aldea y la gente que “sufre”). En la escuela donde desarrollábamos los fórum-teatros, la maestra tenía un cartel colgado en uno de sus muros que decía en inglés “el tiempo es oro”<sup>82</sup>. Preguntados los participantes por el significado de aquella afirmación, solo dos de los participantes, la misma maestra, Z. Velazquez, y Cherry, madre de familia con educación formal, percibían el enunciado en su sentido productivo, el de aprovechar el tiempo (recurso limitado) para sacarle su máximo beneficio (en términos educativos, profesionales, materiales). El resto de los participantes lo percibían de una forma distinta, para ellos se trataba de un asunto puramente social. Ante la evidencia de que el tiempo pasa, hemos de aprovecharlo para asentar y asegurar la mejor de las relaciones sociales/emocionales con la gente a la que amamos (la familia). Entonces les pedimos que escenificaran a qué se estaban refiriendo. Un grupo representó la muerte de una persona, la cual moría sin que su hermano hubiera tenido tiempo de zanjar un viejo conflicto. Hubiera sido mejor, decían los miembros del grupo, no desperdiciar el tiempo y haber resuelto el problema anteriormente. Para su representación el segundo grupo escenificó un “*baruto*” (pequeño barco) en el que cuatro hermanos, que arrastraban también ciertas viejas disputas, iniciaron una travesía. El barco de repente naufraga y sin dar tiempo a cerrar las rencillas entre ellos, mueren (SP-FT-12-12).

### ***Comunidad***

Un tercer término usado hasta la saciedad en SAIL es el de “comunidad”. Para los expertos del programa comunidad es una unidad social caracterizada por los lazos horizontales entre sus miembros, así como por la solidaridad y el interés común. Para los “expertos de desarrollo” es una unidad indivisible dentro de lo cual no hay otras. Es la menor de las unidades sociales dentro del concepto de desarrollo.

---

<sup>82</sup> El tiempo, en el marco del programa SAIL, es también un recurso limitado lo que conlleva el mejor uso posible del mismo recurso, sobre todo en su dimensión productiva, de eficiencia y efectividad.

Sin embargo, para la mayoría de los patrones de San Pedro, los “*brokers*”, comunidad es el lugar donde viven los pobres, los ricos viven en los confortables condominios o residencias de las ciudades.

Por su parte, la gente sencilla de San Pedro, la que “sufre”, percibe “comunidad” de una forma diferente. Utilizan “*kapunungan*” para definirla, palabra cuya raíz es “*punungan*”, la cual hace referencia al conjunto de peces cultivados en una misma charca o jaula. Sin embargo, mis informantes subrayan la existencia de diferentes intereses, tensiones sociales y lo que ellos llaman “*tao-tao*” (duplicación de persona, refiriéndose a corrupción). En la lengua local hay también otras interpretaciones más idealistas de lo que una “comunidad” es, tal y como “*panaghigubna*” (compañerismo) o “*panaghiusa*” (solidaridad, unidad). Éstas no aparecen cuando se habla de desarrollo en San Pedro. En uno de los forum-teatros, pregunté si creían que San Pedro era una “comunidad”. Solo uno de los participantes pensó que sí (SP-FT-08-12).

Durante una conversación informal con Josefina, la capitana, y una de sus *kagawad* (concejales), oí la expresión “*pan pan, vino vino*”. Fascinado, les pregunté qué significaba para ellas. Con algo de incomodidad en su mirada y después de un tiempo de reflexión, la capitana me explicó que hacía referencia a la gente que apoya a un candidato político u a otro: las facciones políticas de la aldea. Cuando trasladé esta pregunta a los participantes del segundo de los fórums-teatros, me indicaron que se trataba de los licores y regalos que los candidatos dan a sus votantes durante el tiempo de elecciones. Todo lo que hay que hacer es “*huwatsinyas*” (esperar la señal) (SP-FT-12-12).

Hay otras palabras de origen español, domesticadas en clave local, que reflejan muy bien esta ambigüedad semántica proveniente de las relaciones sociales dentro de la “comunidad” y del marcado carácter contextual de la lengua local, palabras que trasladé a mis informantes tanto el fórums-teatro como en encuentros informales. “*Negosio*”, para unos significa ingresos pero para otros la adquisición de una deuda (“*pautang*”). Extendiendo esta línea lógica hasta su extremo, llegaron a usar, a través de las elocuentes duplicaciones léxicas, expresiones tales como salir corriendo de la deuda (“*dagan-dagan*”) o pescado seco (“*bulad-bulad*”). “*Soborno*” es otro buen ejemplo ya que implica un alto grado de ambivalencia dependiendo de la situación social del actor en el marco de las relaciones de patrón y cliente. En la lengua local “*soborno*” significa

soborno, pero también sueldo. Así, lo definen términos como “engaño” (“*datung*”) pero también “ayuda” o “apoyo” (“*hinabang*” o “*soporta*”).

Mismos términos para describir conceptos semánticos diferentes (a veces incluso opuestos para nosotros) que se entienden solo a través del contexto cultural y de la posición que ocupa el actor o sujeto. Posición que, por otro lado, la misma gramática se encarga de esconder o camuflar. Un *continuum* lingüístico-cognitivo que sin romperse se estira para abarcar, con altos niveles de ambigüedad, todo el espectro social y semántico. Se trata de evitar fracturas semánticas a la vez que promover el carácter contextual de cada percepción sin evidenciar al sujeto, al actor social. Pareciera tratarse de una lengua que prefiriera la ambigüedad semántica a la fractura social. Una lengua venida de una antigua tradición en la que el sujeto, el actor, quedaba diluido en una red horizontal donde todos los ellos eran iguales, todos tenían el mismo protagonismo y donde la fluidez y el intercambio de posiciones era habitual.

Como si se tratara de una lengua que quisiera reflejar en su estructura aquellas redes que surgen a partir del sistema bilateral de parentesco caracterizado por su horizontalidad y por la falta de un sujeto de “autoridad”, de un padre, progenitor o rey. El lingüista Dubois (1984: 10) decía que “*la gramática codifica mejor lo que la gente hace con mayor frecuencia*” (traducción propia).

Según Pawley y Ross (1993) ciertos lingüistas, como Murdock (1964), intentaron ligar los rasgos gramaticales descritos (ergatividad, centralidad del sujeto paciente, contextualidad) con el sistema de parentesco bilateral. A mí me interesa traer esta posible correlación al debate del desarrollo para señalar como este sistema gramatical-cognitivo es el “manto” perfecto donde el sujeto de poder contemporáneo, el patrón, se oculta en un barangay filipino. Sin duda, una delicada sofisticación del poder propia de la región.

Este *continuum* socio-lingüístico-cognitivo<sup>83</sup> no solo fue determinante en la domesticación de SAIL, sino que estructura tantos otros elementos de la vida social de San Pedro. Desde la fluidez del estatus social expresada a través de “*kapunungan*” (las

---

<sup>83</sup> Este concepto nos traslada al *Baybayn*, el viejo alfabeto que se utilizaba en la tradición del archipiélago. *Baybayn*, significa “fluir con el agua”. Un alfabeto en el que cada actor, al escribirlo, leerlo e interpretarlo, ponía un acento diferente a la palabra que leía. La palabra era la misma, era el contexto del sujeto el que determinaba su significado. Pero también en el caso del propio concepto de barangay, ese espacio sociopolítico que fluía en el agua, no adscrito a un territorio sino a un grupo social que apoyaba a un solo líder, el capitán del barco.

asociaciones que los peces hacen en las jaulas de cultivo), hasta la ausencia de conceptos opuestos en el género (expresada a través del rol simbólico de los travestidos): Desde el *continuum* existente entre el mundo de los vivos y de los muertos hasta el que parece establecerse entre las formas activas y pasivas del lenguaje. Desde el fluir del baile local “*sinulog*” (moviéndose como una corriente de agua) hasta el que surge entre los diferentes mundos que se encuentran en el ritual de la komedya o el karaoke. Se trata de una lengua creada por unos actores que prefieren “*pakiramdam*” (un mar de sigilosos silencios y cuidados para no herir la sensibilidad del oyente) al riesgo de que lo que les une, se rompa.

Veamos para terminar los tres niveles de esa disonancia de forma transversal, es decir, por la posición social de los actores en el marco del programa (“expertos del desarrollo”, “*brokers*” y la gente que “sufre”).

Para los “expertos de desarrollo”, comunidad es una unidad social donde existe una fuerte reciprocidad y unión, basadas ambas en los intereses comunes de sus miembros; la pobreza un estado material que se mide y remedia a través de una dimensión cuantitativa, material y científica; y el proyecto es el instrumento (a caballo entre productivo y gerencial) para reducir la pobreza.

Para los “*brokers*” de San Pedro, comunidad es el lugar donde viven los pobres; la pobreza es la forma de vida que se deriva de la falta de iniciativa y apatía de la gente que la sufre (o de la dependencia hacia sus líderes), y el proyecto es la forma de darles trabajo.

Para la gente que “sufre” de San Pedro comunidad es un lugar caracterizado principalmente por la existencia de un sistema de protección que se ejerce de forma corrupta, donde existe un sufrimiento, la pobreza, que debiera ser evitada a través de la reciprocidad; “proyecto” alude a una oportunidad de acceder a un trabajo para el cual es imprescindible fortalecer las alianzas con sus protectores, los patrones.

Es como si el mismo SAIL fuera, como la lengua, contextual, en el sentido de que cada significado y percepción del proyecto viniera determinado por el contexto social específico en el que cada actor pone su acento. Simultáneamente, SAIL también es ergativo ya que el sujeto queda diluido, confundido, camuflado. Una forma de percibir el desarrollo que varía dependiendo del contexto social del sujeto que lo

interpreta. Como en la antigua tradición bisaya, donde cada actor ponía su propio acento.

Recordemos que la vieja komedya sirvió en un principio para asentar los valores del sistema colonial. Sin embargo, más tarde, se ofreció como marco para convertir lo extraño en familiar, a través de rituales de encuentro, negociación y domesticación. Paradójicamente esta fue la base de la que se desarrolló el posterior nacionalismo ilustrado filipino ya que las komedyas facilitaban, en términos de Anderson (2006), la formación de comunidades imaginarias fundadas precisamente en el reconocimiento de lo extranjero en la lengua vernácula. *“Apropiándose de lo in-apropiable, repiten a la vez que re-articulan el pasado cristiano colonial sustentándolo en la promesa de trascender el orden colonial al cual, de todas formas, continúan fatalmente amarrados”* (Rafael, 2005:118). La audiencia, silenciosamente, pasó de ser un sujeto paciente a uno agente en ese ejercicio de proyección. De nuevo, se trata de imitar primero e intimar después para crear respuestas que invirtieran la jerarquía del poder. Y lo hicieron.

La domesticación que de SAIL realizaron los *“brokers”* sirvió en un primer momento para fortalecer las estructuras de poder existentes. Sin embargo, después, causó descontento entre la gente que más *“sufre”* en San Pedro. Al beneficiar, en nombre de los pobres, a los que no lo eran, se generó un silencioso pero vigoroso descontento, el cual está lleno de significado local: su objeto paciente, el que recibe la acción, son los *“brokers”* de SAIL. Y ahí radica su valor. Si SAIL sirvió para fortalecer las formas de poder en una primera instancia, ese silencioso descontento quizás pueda algún día servir para iniciar una vez más una nueva negociación cuyo fin no será otro que el de revertir la jerarquía de poder.



## 5. Un alto en el camino.

*“Siempre me pareció que la forma en que los trabajadores del desarrollo llevamos nuestros proyectos a los barangays en Filipinas es muy similar al espectáculo de una representación teatral. Las capacitaciones y talleres organizados en las aldeas, el origen foráneo de la trama y de los mensajes, los artilugios utilizados en el estrado (logos, diapositivas, ordenadores, coches con pegatinas), los actores y la participación de la gente como audiencia ...Sin embargo, una vez que el espectáculo finaliza, no puedo dejar de preguntarme qué es lo que la audiencia, la gente de la aldea, ha percibido del drama representado, cómo y por qué”*

(Notas de mi diario personal como cooperante, Vigan, Ilocos Sur, Filipinas, 2002).

En la isla de Camiguin, en el sur de Filipinas, tuvo lugar el programa “Spanish Assistance Integrated Livelihood” (SAIL) de la Agencia Española de Cooperación Internacional y de Desarrollo (AECID). El programa, durante sus catorce años de ejecución (1990-2004), fue trasladado a los barangays (aldeas rurales) de la isla a través de consultas, capacitaciones y talleres comunitarios. Una aldea de la isla resultó especialmente “beneficiada”. Su nombre es San Pedro. Allí se realizaron proyectos de agua, de ecoturismo, de microcréditos, de desarrollo integral, y allí fue donde yo realicé esta etnografía cuyo fin fue rescatar las percepciones de sus “beneficiarios” sobre el proyecto.

De todos los proyectos que SAIL desplegó en San Pedro, en esta etnografía nos hemos centrado en dos. El primero es el proyecto de agua. Este tenía como objetivo abastecer de agua a todos los habitantes de la isla, priorizando, decían sus documentos, a los más pobres. Para ello SAIL se alió con el gobierno local (ayuda bilateral) y formó una cooperativa provincial (CIWASCO) que tenía como mandato la gestión del recurso en toda la isla. El segundo proyecto es el proyecto de ecoturismo, realizado a través de un consorcio de ONG’s (multilateral) y cuyo objetivo era la promoción de nuevas actividades generadoras de ingresos asociadas al turismo, las cuales debían ser gestionadas, también, por la población más vulnerable. Para ello, las ONG’s crearon la cooperativa local NAGPKABANA.

Esta tesis ha pretendido ofrecer una narración alternativa del desarrollo a través del encuentro cultural que sucedió entre SAIL y los habitantes de San Pedro, sobre el

impacto y la sostenibilidad del programa, y sobre las negociaciones y domesticaciones que en clave local allá sucedieron.

La fuerza motriz que ha conducido este trabajo a lo largo de su elaboración (tanto en la fase del trabajo de campo como en la escritura) proviene de mi extensa experiencia como cooperante. Como advertía en el capítulo metodológico, este es el subconsciente de este trabajo. Y no sería honesto, desde un punto de vista metodológico, no retomarlo ahora, en las conclusiones del mismo.

Durante todos aquellos años de trabajo “solidario” se fue construyendo mi propia percepción sobre el desarrollo y la industria de la reducción de la pobreza. Muchas preguntas, muchos cuestionamientos y muchas desilusiones. Pero había una idea que predominaba sobre las demás. Era la sensación de estar promoviendo un modelo de desarrollo (de todos los posibles) que no acababa de articularse con las complejidades culturales de la gente para las que iba destinado. Sentía que mis esfuerzos no se articulaban con la cultural local. Como cooperante, como experto del desarrollo, no tenía la posibilidad de adentrarme en ese contexto. Esa idea y esa frustración han determinado el devenir de esta tesis.

Por eso elegí volver a Filipinas. Quería traer al centro de mis planteamientos las complejidades sociales y culturales de la gente para la que antes había trabajado. Para dar cuenta de una pequeñísima parte de ese océano de complejidades culturales que rodean el encuentro con el desarrollo, escogí centrarme en las formas de poder y en las bases cognitivas locales a través del lenguaje. La arqueología del desarrollo me ayudó a navegar en la búsqueda del impacto de un programa que había finalizado siete años antes del inicio de mi trabajo de campo. Esta arqueología del desarrollo tiene tres focos: uno, el actor; dos, el estrado; tres, el lenguaje.

Primero un enfoque orientado al actor social. Long (1977, 1989 y 1992), Olivier de Sardan (2004), Mosse (2005 y 2006) y Lewis (2006) fueron algunos de los autores clave que más me han ayudado en ese empeño. Para estos autores, en la arena del desarrollo se encuentran diferentes formas de entender, creer y pensar. Tal encuentro sucede en zonas periféricas, donde las estructuras pierden su poder hegemónico y ofrecen un espacio al actor para desarrollar sus propias estrategias. Así, el encuentro con el desarrollo se configura como un fenómeno complejo que encierra multiplicidad tanto de actores e intereses, como modos de racionalidad y poder. Detrás de esta elección

metodológica habita la esperanza de, a la vez que incorporar, ir más allá de las críticas posestructuralistas del desarrollo, cuestionando su implacable microfísica del poder y restaurando al actor como agente con capacidad activa y creadora. De esta forma esta etnografía ha querido nutrirse de una epistemología de fronteras, colaborando con la ruptura de visiones monolíticas de dominación, resistencia y relaciones hegemónicas, documentando el politeísmo existente detrás de la diversidad de prácticas (Mosse, 2005).

Segundo, un enfoque que se orienta a la escena, a la representación, al drama interpretado en el estrado. Es decir, a los aspectos simbólicos presentes en el encuentro del desarrollo. Un enfoque que nos facilite la tarea de narrar las escenificaciones del desarrollo como forma de poder y los procesos sociales y cognitivos a través de los cuales los actores lo domesticaron, lo hicieron suyo. En esta tarea me serví principalmente de autores como Geertz (1972 y 1980), Anderson (2003a y 2003 b), Rafael (1988, 2000 y 2005) y Tiongson (1992 y 1999).

Tercero, el lenguaje. Entendido este como un archivo simbólico donde quedan grabadas esas tensiones, negociaciones y domesticaciones semánticas y sociales que los actores locales hacen del desarrollo como un discurso y un conjunto de prácticas. Un archivo estructurado a través de la gramática local, la cual representa las formas de conocer y capturar el universo. Además de los anteriores, Dubois (1987), Delancey (1990) y Blust (1995) han sido fundamentales en este empeño. Dicho esto, recapitulo para terminar los principales hallazgos de esta tesis.

-----

La historia de Filipinas, como vimos en el capítulo III, fue construida a través de ritos de encuentros entre lo foráneo y lo local. Como afirman Iletto (1979) y Rafael (1988) apropiándose de lo foráneo e incorporándolo la lengua vernácula, domesticando y negociando cada uno de los mensajes venidos de fuera, los nativos filipinos se proyectaron como comunidad a través tanto de los primeros movimientos nacionalistas ilustrados como la misma revolución campesina filipina. Uno de los ritos de encuentro culturalmente más significativos en clave local fue la vieja komedya.

La komedya era un drama de teatro que ofrecía al poder colonial el escenario para ser interpretado. Originariamente española, la komedya articulaba en versos

romances la vida y amores de los reyes, reinas, príncipes y princesas de los reinos medievales europeos así como sus luchas contra sus enemigos los Moros. Como vimos en el capítulo III (epígrafe 3.2.4) este drama teatral era una representación de los valores feudales en la lengua vernácula. Sin embargo, estaba plagada de palabras en castellano tales como “honra”, “batalla”, “potencia”, “causa”, “criado” o “ejercito”. El tiempo y la función social que vino a satisfacer, convirtieron a este drama se en la forma teatral más popular en Filipinas durante varios siglos.

La komedya venía a anunciar la llegada de un nuevo orden. La audiencia observaba primero perpleja la representación. Más tarde se familiarizó con ella. Después la domesticó otorgándole un nuevo contenido semántico y social. En un principio sirvió para asentar los valores del sistema colonial (Mojares, 1985). Sin embargo, más tarde, se ofreció como marco para convertir lo extraño en familiar, a través de rituales de encuentro, negociación y domesticación. Paradójicamente esta fue la base de la que se desarrolló el posterior nacionalismo ilustrado filipino ya que las komedyas facilitaban, en términos de Anderson (2006), la formación de comunidades imaginarias fundadas precisamente en el reconocimiento de lo extranjero en la lengua vernácula (Rafael, 2005). La audiencia, en una sigilosa transición, pasó de ser un sujeto paciente a uno agente en ese ejercicio de proyección. Según Cannell (1999), se trata de imitar primero e intimar después para crear, finalmente, respuestas que invirtieran la jerarquía del poder.

En las Filipinas del siglo XXI, SAIL se adentró en San Pedro a través de sus talleres, consultas y capacitaciones. Estas representaciones tuvieron lugar en la iglesia, en el centro comunitario o en el campo de baloncesto (la plaza). Brillantes logos y carteles decoraban el escenario. Antes de empezar la “ceremonia” se cantaba el himno filipino y se rezaba una oración católica. Entonces empezaba la función. En el escenario aparecían los expatriados expertos que trabajan para las agencias o los técnicos locales que con un sinnúmero de vocablos y términos nuevos representan el nuevo orden diseñado para la aldea. La “representación” era en bisaya pero estaba repleta de términos incorporados del discurso del desarrollo, términos que se recitaban en inglés, tales como; “empoderamiento comunitario”, “participación”, “desarrollo sostenible”, “ecoturismo”, “igualdad de género”.

Como pasó con la vieja Komedyá, la gente primero observó, luego se familiarizó para finalmente domesticar los mensajes y otorgarles un nuevo contenido. Contrariamente a lo que rezaban los documentos y su propio discurso, SAIL fue domesticado por los líderes locales, los “*brokers*” del desarrollo y por tanto su impacto sirvió para fortalecerlos como en sus papeles, olvidándose de sus hipotéticos “beneficiarios” y, por lo tanto, fortaleciendo la desigualdad.

Pareciera que ambas, la komedyá y SAIL lograron el efecto contrario para el que fueron concebidas. Esto, como hemos visto a lo largo de este trabajo, fue debido a los procesos de negociación y domesticación a los que ambos dramas fueron sometidos.

### *Sobre el poder local*

En el capítulo IV hemos descrito en detalle como SAIL fue domesticado por las dinámicas de poder local en San Pedro. Las relaciones de patrón y cliente en la aldea esculpieron el impacto del programa. Y es que en San Pedro, como en tantos otros barangays del archipiélago filipino, las formas locales de poder (invisibles en general para los “expertos” del desarrollo) esculpen los fenómenos sociales que acaecen en la aldea. Son dinámicas de poder que, como dice Pérez Galán (2004) han sobrevivido a través de los siglos, no a pesar de los cambios sino, en gran medida, favorecida por los mismos.

A lo largo del capítulo III veíamos los fascinantes procesos de formación de esas dinámicas de poder a lo largo de la historia local del archipiélago. Hicimos un repaso de sus cartografías y describimos cómo estas se expresaron tanto en tiempos pre-coloniales, coloniales y poscoloniales. Conocimos como los “*datus*” y los “*mandalas*” (reyezuelos con pequeños reinos) se formaban a partir del sistema de parentesco bilateral tanto en el sudeste asiático como en el archipiélago filipino pre-hispánico (Geertz, 1980; Anderson, 1990; Errington, 1990; Scott, 1994; Carsten, 1997 y Wolters, 1999). Un sistema de parentesco que promovía unas dinámicas sociales horizontales que iban en contra de las verticales y por tanto, de la centralización del poder. Presenciamos también como estas formas de poder se articularon con la colonia española, como se sometieron, pero también como negociaron, domesticaron y se resistieron al poder foráneo (Ileto, 1979; Rafael, 1988 y 1992; Blanc-Szanton, 1990; Cannell, 1999; Tiongson, 1999; Mojares, 2002 y Brewer 2001). Por último, nos

ocupamos del papel de la institución familiar y la escasa presencia del joven estado filipino fortalecieron las dinámicas de patrón y cliente en el periodo pos-colonial contemporáneo (Anderson, 1988; McCoy, 1994; Sidel, 1994 y Aguilar, 2008).

Las formas de poder local fueron aderezadas a lo largo de la historia del archipiélago por la existencia de un conjunto de valores tradicionales, vinculados al sistema de parentesco bilateral, concebidas en la tradición filipina para equilibrar las fuerzas jerárquicas: “*Kapwa*”, “*utang na loob*”, y “*hiya*”

El primero es “*kapwa*”: se trata de un concepto que yuxtapone la identidad del individuo con la de su grupo. La traducción del término no es fácil dado que nuestra filosofía establece una diferenciación bien clara entre el “yo” y “los otros”. Se trata del reconocimiento de una identidad compartida, un yo que adquiere su identidad a través de la interacción y el intercambio con los otros (Enriquez, 1992).

El segundo es “*Utang na loob*”: la deuda del alma (traducción literal). Este es, en definitiva, el concepto de regalo de Mauss (1971) en su versión filipina. Rafael (1988) señala que el alma de una persona solo puede ser creada a través de las relaciones de intercambio, es decir que la participación en dichas relaciones sociales de obligación y de reciprocidad hace el alma en sí misma.

El tercero es “*hiya*”: Se trata de la vergüenza que de alguna forma obliga o garantiza el intercambio. Esta se refiere a la posibilidad de un endeudamiento imposible de afrontar por parte del endeudado. En las prácticas de reciprocidad aún presentes en la Filipinas rural contemporánea, la peor cosa que una persona puede decir sobre otra es que no tiene “*hiya*”, que de alguna forma significa que no tiene “*utang na loob*”, que no tiene sentido de reciprocidad, que no tiene alma. La noción de “*hiya*” también se refiere a la ruptura de las transiciones de deuda, de reciprocidad, sintiendo uno la confusión y el sentimiento profundo de impotencia. De esta forma “*hiya*” colorea el espectro de reciprocidad y endeudamiento. Se trata del pánico moral de ser públicamente avergonzado, de ser excluido del círculo de reciprocidad. Sin “*hiya*” el medio social permanece desconocido y consecuentemente el “*loob*” no podrá ponerse en movimiento (Rafael, 1988).

En esta tesis hemos corroborado que estas dinámicas continúan jugando un papel fundamental a la hora de entender la vida cotidiana en un barangay como San Pedro. Se

trata del vínculo que une a las gentes de la aldea, una circularidad en donde la ayuda y la deuda se confunden, un intercambio que garantiza la existencia social del individuo, su protección y bienestar, al mismo tiempo que le amenaza con su propia extinción.

La fluidez del sistema social venida de un lejano pasado donde las formas de poder promueven en San Pedro permanentes dinámicas de negociación con el poder. Cannell (1999) llega a afirmar que toda relación social lleva implícita un test de poder y una negociación para equilibrarlo o revertirlo.

La intersección de estos valores y estructuras sirvió de motor a las relaciones sociales, verticales y horizontales, entre “*datu/timawa/oripun*” (líderes, ciudadanos y esclavos) en el siglo XVI, pero también entre colono y nativo, fraile y fiel, patrón y cliente, marido y esposa, curandero y paciente. También, como hemos visto, entre el proyecto de desarrollo y sus beneficiarios en el siglo XXI.

Así, cuando SAIL realizó su encuentro con los actores de San Pedro, éstos estaban estructurados en redes que obedecían a una vieja tradición del poder, dinámicas en las que a través del intercambio y la negociación buscaban la protección necesaria para esquivar la omnipresente dificultad y sufrimiento de una vida en una aldea como San Pedro.

Los patrones de San Pedro, los “*brokers*” del desarrollo, se ofrecieron como interlocutores entre el programa y sus “beneficiarios”. Situándose entre líneas, en el encuentro de los mensajes de SAIL y el conocimiento local, se ofrecieron como traductores. Lo imitaron incorporando sus términos, su discurso, el cual llegaron de alguna forma a dominar. Intimaron cuando estos líderes pasaron a formar parte de la cooperativa local o mientras la gestión del agua estuvo bajo el mandato del capitán del barangay. Y al final, revirtieron la jerarquía de poder para beneficiarse de SAIL. Los “*brokers*” del desarrollo, negociaron los significados del proyecto de tal forma que al final fueron las estructuras de poder local existentes las que salieron fortalecidas. Esto irremediablemente implicó que la desigualdad que SAIL vino a reducir, fue incrementada.

Como expusimos en el capítulo IV, el proyecto de agua fue una oportunidad para fortalecer el capitán y el vínculo con sus clientes. A pesar de lo estipulado en el proyecto (CIWASCO como gestor del agua), la gestión del agua en San Pedro fue

realizada por el capitán del barangay durante seis años gracias a un tácito acuerdo con el gobernador de la isla. El capitán se ofreció como intermediario entre el proyecto y sus “beneficiarios”. Durante este periodo, sus clientes obtenían el mejor servicio y además sus pagos fueron condonados. Todo a cambio de votos a apoyo. Así, durante este periodo, los equipos e infraestructuras de SAIL sirvieron para fortalecer el poder del capitán durante este periodo. Después, gracias a otra negociación articulada a través de favores y deudas (construcción de nuevas obras en la aldea), CIWASCO entró finalmente en San Pedro para gestionar el agua.

Por su lado, el proyecto de ecoturismo vino a fortalecer a los patronos de la aldea. Se creó una nueva cooperativa, NAGPAKABANA cuyo propósito era, involucrando a las familias más pobres, gestionar la tienda de artesanía, los tours de los turistas, los hostales rurales, la tienda de alimentos. Sin embargo la cooperativa local fue absorbida por las dinámicas de patrón y cliente. NAGPAKABANA en bisaya significa “espíritu comunitario” pero después de unos años su significado cambió para los vecinos de San Pedro. A través de una irónica duplicación lingüística, el término pasó a significar “robo comunitario”.

El organizador comunitario que creó NAGPAKABANA nos habló de la compra de votos en las primeras elecciones a presidente, o de como él, en lugar de los miembros, eligió el nombre de la misma. Nosotros mismos observamos cómo el comité de directores no rotó a lo largo de los años. Las personas que sufren en San Pedro nos decían que los préstamos y deudas eran perdonadas a cambio de favores y votos.

El mismo director de la ONG filipina, en un momento de distensión con el investigador, comentó su confusión. La inversión hecha en los barangays había servido en lugar de para iniciar nuevas actividades generadoras de ingresos para la gente que “sufre”, para que los patronos compraran los votos de sus clientes.

El proyecto de agua y el de ecoturismo trasladaron a la aldea un mensaje de dos caras. En el caso del primero, después de seis años de una gestión del recurso por parte del capitán del barangay que replicaba el modelo patrón y cliente, la cooperativa de agua provincial creada por SAIL (CIWASCO), entró en San Pedro para decirles que existía otra posibilidad. Que el agua podía ser gestionada de tal forma que todos, independientemente de la filiación política y de las redes de clientelismo, tenían los mismos derechos y obligaciones. Este mensaje, en términos de política local, fue en



contra del modelo existente. Esto explica porque en mi primera reunión con el capitán y su consejo me pidieran que les ayudara a devolver la gestión del agua a la aldea. Pero más allá de los intereses del patrón, hoy existe unanimidad al respecto: la gente está contenta con la entrada de la cooperativa en la aldea. Esta para mi es la gran contribución de SAIL en San Pedro.

Por su lado, el proyecto de ecoturismo, trajo consigo un descontento que se deriva del mismo argumento. La gente discrepó con la forma en que la cooperativa local NAGPAKABANA gestionó el proyecto. Este descontento, fundado en la fractura existente entre el discurso de SAIL (aquella que escucharon en el escenario de los talleres y capacitaciones) y su práctica (la gestión realizada por los “*brokers*”), tiene como objeto a los líderes, a los “*brokers*” del proyecto. Este descontento es culturalmente significativo. Esta, también es una gran contribución de SAIL.

### ***Sobre las bases cognitivas del poder.***

En los capítulos II y IV he mostrado como las dinámicas de poder están representadas en la misma lengua local, en su gramática y como ésta de alguna forma las cobija. También hemos señalado que la gramática de la lengua vernácula representa las bases cognitivas de los actores de San Pedro. Esto implica que en el marco de SAIL los actores locales y los expertos del desarrollo poseían racionalidades diferentes. La existencia de estas racionalidades viene a romper una de las premisas clave de la industria del desarrollo, que es, como señala Hobart (1993), la existencia de una racionalidad compartida.

El lingüista cognitivo Delancey (1990) defiende que es la estructura del pensamiento lo que el lenguaje codifica. Dubois (1984) va más allá y defiende que la gramática codifica con mayor precisión lo que la gente hace con más frecuencia. Por esta razón me adentré en la lengua local, el bisaya, para visualizar la racionalidad local y detectar qué supuestos compartía y cuáles otros dejaba de compartir con la racionalidad del desarrollo.

El bisaya es una lengua en la que muchos de sus términos y expresiones diarias adquieren su significado a través del contexto, dependiendo del mismo. De hecho como veíamos en el capítulo III, esta fue la razón por la que los colonos decidieron eliminar el

alfabeto bisaya pre-hispánico, porque no servía para trasladar la “univoca” palabra de dios. Más que un alfabeto al estilo clásico europeo, se trataba de un medio para trasladar voces, adivinar significados, generar sensaciones. “*Kurlit*”, (herida, lamento) era el acento que colocaban encima de algunas de sus letras y que invitaba a una multiplicidad de voces y consecuentemente multiplicidad de significados (Rafael, 1988).

La lengua bisaya contemporánea tampoco sirvió para trasladar la “univoca” versión del desarrollo. Palabras y expresiones extrapoladas del castellano tales como “al pan pan y al vino vino”, “soborno” o “negocio” llevaban dentro una gran ambigüedad semántica. Por ejemplo, “*negosio*” se refiere tanto a la actividad por la que se genera un beneficio como también a la que genera una deuda. Pero a la vez me di cuenta que la misma lengua, dada su ergatividad (Dubois, 1984), camufla al actor, lo oculta. Es decir que se trata de una lengua que depende del contexto del actor que simultáneamente oculta.

En el capítulo III advertimos que el bisaya, como muchas de sus lenguas hermanas, está orientada al objeto paciente y al efecto de la acción en detrimento del sujeto agente. Dado el idéntico tratamiento y marcación de ciertos pronombres, la lengua posibilita la transición de roles entre los sujetos (de agente a paciente) lo que además propicia que la diferencia entre las formas activas y pasivas queden diluidas (Tanangkingsing y Shuafan, 2007). Como sugería Dubois (1984) quizá sería conveniente, para entender mejor estas complejidades, encontrar formas de evitar la contraposición entre agente y paciente. Buscar un *continuum* que los vincule en lugar de separarlos.

Así, bien la contraposición entre conceptos opuestos que habitan bajo un mismo significante, bien la del sujeto y el objeto o bien la existente entre formas pasivas y activas (propias de las lenguas acusativas-indoeuropeas) es sustituida por una especie de *continuum* lingüístico que aúna lo que otras estructuras lingüísticas tratan como opuestos. Un *continuum* que sin romperse se estira para abarcar, con altos niveles de ambigüedad, todo el espectro gramatical, semántico y, también, social. Se trata de un sistema que promueve el carácter contextual de cada percepción con una sola condición: no evidenciar al sujeto, al actor social. Un sujeto que, al no ser evidenciado, deambula bajo el manto gramatical de un rol a otro sin ser demarcado por ello.

En términos sociales, se trata de una lengua creada por unos actores que prefieren “*pakiramdam*” (un mar de sigilosos cuidados para no herir la sensibilidad del oyente) al riesgo de que lo que les une, se rompa. En definitiva, una lengua que pareciera venir de un pasado en el que las redes horizontales, la similitud entre los actores y los fuertes lazos de reciprocidad podría haber hecho irrelevante el enfatizar el sujeto de la acción. De hecho, veíamos en el capítulo cuarto (epígrafe 4.3.3.1) que ciertos antropólogos vieron una correlación entre el sistema de parentesco bilateral y la ergatividad de las lenguas en el archipiélago del sudeste asiático. A nosotros, más allá de esta posible correlación, nos interesa constatar como las bases gramaticales y cognitivas de la lengua vernácula ofrecen un manto desde donde el patrón camufla sus ya de por sí sutiles estrategias de poder. Una sofisticación del poder para invisibilizarlo.

Este concepto de *continuum* socio-lingüístico-cognitivo estructura tantos otros elementos de la vida social de San Pedro. Desde el fluir del alfabeto tradicional (*Baybayn*, literalmente fluir con el agua) hasta la fluidez del estatus social expresada a través de “*kapunungan*” (las asociaciones que los peces hacen en las jaulas de cultivo) o el fluir también del baile local “*sinulog*” (moviéndose como una corriente de agua). Desde el *continuum* expresado en la ausencia de conceptos opuestos en el género (expresada a través del rol simbólico de los tras-vestidos) hasta el existente entre el mundo de los vivos y de los muertos o el que surge entre los diferentes mundos que se encuentran en el ritual de la komedya o el karaoke.

Estos rasgos lingüísticos y cognitivos domesticaron a SAIL para moldear las percepciones de sus actores sobre el mismo. Lo analizamos a través de tres conceptos clave introducidos por SAIL en San Pedro: pobreza, comunidad y proyecto (capítulo IV, epígrafe 4.3.3.1). Cada actor, dependiendo de su posición percibía a SAIL de forma diferente. Es como si el mismo SAIL fuera, como la lengua contextual, en el sentido de que cada significado y percepción del proyecto viniera determinado por el contexto social y cultural específico del actor. Sin embargo, como avanzaba Cohen (1993) la existencia de esa polifonía de percepciones no amenaza el vínculo que les une. Simultáneamente, SAIL también resulto ergativo ya que el sujeto de la acción de reducir la pobreza queda diluido, confundido, camuflado.

Todo esto viene a confirmar que el conocimiento local es moldeado por el entorno sociocultural; que está vinculado a un contexto específico, a un tiempo y a un

espacio donde la gente lo construye a través de sus prácticas; que es un conocimiento creativo, una especie de “performance”; que es segmentario a la vez que cohesivo, tan metafórico como ambiguo, susceptible siempre de diferentes interpretaciones y que es producido y exteriorizado por la gramática de la lengua local, la cual a la vez representa las bases cognitivas de mis informantes.

Estos hallazgos etnográficos en San Pedro tienen una implicación en el discurso y las prácticas del desarrollo ¿Por qué las dinámicas de poder local y las bases cognitivas de la lengua local no se tuvieron en cuenta a la hora de diseñar, ejecutar o evaluar el programa SAIL? ¿Por qué fueron silenciados? ¿A qué obedece esta omisión?

### *Sobre el desarrollo*

La primera implicación es clara, se trata de la deliberada omisión del contexto cultural por parte del discurso del desarrollo. En esa omisión el conjunto de prácticas desplegadas por SAIL fueron claves.

SAIL traía una serie de mitos en el mismo centro de su discurso, mitos provenientes del modelo hegemónico de desarrollo. Muchos de ellos giraban alrededor de conceptos relacionados con la gestión y planificación. Los expertos de SAIL fueron formados para asumir que utilizando adecuadamente los modelos de gestión propios de la industria del desarrollo, el cambio social esperado y la reducción de la pobreza, iban a producirse. De hecho, para muchos de los “expertos” del desarrollo, la cultura local supone un obstáculo para la consecución de sus objetivos desarrollistas.

SAIL se sirvió del marco lógico como forma de gestionar su intervención. A través de él se establecieron los objetivos (reducción de los índices de pobreza en la isla) que se especificaban en unos resultados medidos con indicadores cuantitativos: el 95% de la población tiene acceso a agua; reducción al 2% de la mortalidad causada por enfermedades asociadas al agua; el 100% de los hogares cuentan equipos de saneamiento tres años después de la finalización del proyecto (...). Estos objetivos serían conseguidos a través de la ejecución de una serie de actividades (construcción de red de abastecimiento de aguas, construcción de reservas de agua, construcción hostales rurales, construcción de tienda de artesanía, capacitación de cooperativas locales, etc...) durante un periodo específico de tiempo (1990-2004).

Como vimos en el capítulo IV (epígrafe 4.3), ninguno de esos objetivos se alcanzó. Ningún resultado logró satisfacer lo estipulado por sus indicadores. En algunos casos por ser demasiado pretenciosos: fue imposible ofrecer cobertura de agua al 95% de la población (solo se logró un 50%). El presupuesto no daba para extender la cobertura a toda la población (dos municipios y sus respectivos barangays se quedaron fuera del proyecto). En otros casos, por la ausencia de información de base para contrastar el impacto: el departamento de salud local no contaba con información sobre las muertes relacionadas con el consumo de agua. Así que el impacto del proyecto de agua en términos de salud no pudo ser medido.

Coincido con Eyben (2013) en la forma en que describe estos micro fenómenos, pequeños, singulares, sutiles, casi imperceptibles que a modo de hormigas tejen la compleja y pegajosa red del discurso autorreferencial del desarrollo. Son las micro tecnologías del desarrollo que “nutren” de contenidos los documentos del proyecto pero simultáneamente el discurso mismo del desarrollo.

Esas matrices repletas de indicadores cuantitativos tampoco sirvieron para medir el impacto del proyecto. En el capítulo IV (epígrafe 4.3) vimos que las respuestas de los actores de San Pedro (el papel de los “brokers” o el descontento de los que “sufren”) no fueron incorporadas en los informes finales o en los informes de evaluación. No ha de extrañarnos. ¿Cómo un indicador cuantitativo cultural y socialmente descontextualizado puede expresar la respuesta cualitativa de un beneficiario que sí lo está?.

La imposición de esa matriz implica un acto de ocultación. Se impone para ocultar, y lo que se oculta, es la complejidad del contexto cultural. Un sigiloso fenómeno por el que se impone una matriz descontextualizada proveniente de las esferas burocráticas centralizadas del desarrollo a cambio de silenciar el contexto local.

Los expertos de SAIL habían sido formados precisamente para ejecutar esa imposición. Esto incrementa la severidad del asunto. Olivier de Sardan (2004) afirma que el experto del desarrollo no fue formado para facilitar un encuentro, sino para imponer una de sus versiones. Los expatriados, cooperantes, técnicos del desarrollo, cantera de la que procede el autor de esta investigación, reciben un sinfín de formaciones cuyo objeto es incrementar sus habilidades y conocimiento en la gestión de esas tecnologías, prescindiendo totalmente del contexto.

Las técnicas de participación, aquellas diseñadas precisamente para evitar tal acto de omisión (trasladando a los actores al centro del proyecto), no lograron su cometido. El funcionamiento de NAGPAKABANA y la relación de ésta con la ONG local (relación clientelar) así lo reflejan. Las tecnologías de participación rezan una cosa pero actúan obedeciendo a otra. Ya nos había advertido Mosse (2005) que estas técnicas participativas actúan primero como un complejo juego de humos y máscaras gracias al cual, los intereses de los patronos de las aldeas aparecen incorporados y homologados como interés comunitario. Segundo, lo que esos intereses simultáneamente esconden son las directrices venidas desde la misma industria. En San Pedro, los “*brokers*” y los “*expertos*” negociaron este sigiloso intercambio de intereses y significados.

La ejecución de todas estas tecnologías de imposición y silenciamiento obligatoriamente nos conduce a visualizar la inconmensurable fractura entre el discurso y la práctica en el desarrollo internacional. ¿A qué obedece tal fractura? ¿Qué interés viene a satisfacer?

Para Ferguson (1990) y Escobar (1995, 1997, 2004) el discurso de desarrollo, sus conceptos clave y sus tecnologías, cristalizan un conjunto de tácticas que refuerzan la visión occidental del mundo. Este discurso opera homogeneizando y cuantificando lo que cualitativamente es diferente y pavimenta una visión lineal de la historia de la humanidad.

En el marco del paradigma neoliberal hegemónico, las narraciones oficiales de las agencias de desarrollo se preocupan en “cuadrar el círculo” de tal forma que los esfuerzos para la reducción de la pobreza se combinen con el ejercicio de garantizar sus vínculos con el mercado del capitalismo neoliberal, el cual, ha de ir acompañado de las arquitecturas de gobernanza oportunas.

SAIL surgió a partir de unos intereses políticos del gobierno de España (fortalecer su escasa presencia en el sudeste asiático) y del gobierno de Corazón Aquino (la descentralización y el fortalecimiento de los gobiernos provinciales), y otros algo más difusos pero no por ello menos significativos: como se manifestó con la cancelación temporal de los fondos del programa SAIL en el momento que el gobierno filipino dejó de comprar el arroz que España había “donado” a través del Programa

Mundial de Alimentos. Esto refleja que el interés real de AECID en SAIL iba más allá del programa y su impacto.

Por eso quizá la falta de documentación en Madrid sobre el proyecto o la indiferencia ante la existencia de unos indicadores que no servían para narrar la práctica del proyecto. SAIL puso un velo sobre los intereses políticos mediante discursos técnicos que naturalizaron la pobreza, objetivaron a los pobres y despolitizaron el desarrollo en la isla de Camiguin.

Lewis y Mosse (2006) defienden que la fractura entre discurso y práctica ha de ser mantenida para asegurar que esta última tenga una existencia plural, híbrida, multiforme. Desde ese punto de vista el desarrollo no trata sobre la ejecución de un programa, sino de la resistencia que los actores ofrecen ante el mismo. En otras palabras, se trata de evitar, como el dominio colonial, el control cognitivo hegemónico de la estructura del desarrollo. Puede que esté en lo cierto. Pero existen varias razones para pensar que puedan no estarlo.

En primer lugar porque es precisamente desde esta fractura desde donde el discurso y el lenguaje tecnificado del desarrollo se convierte en un arma de exclusión. Un proceso de violencia simbólica (Bourdieu, 1988) en nombre de la pobreza y el hambre. Una pauta más de exclusión que ciega a unos (los “expertos”) mientras excluye a otros (los que “sufren”).

Segundo, porque ni el dominio colonial logró ni el desarrollo logrará el control cognitivo de los actores (lo vimos a través de la polifonía perceptiva de nuestros actores). Aceptar ese control cognitivo y social supondría sustraerles su capacidad como agentes sociales (a la vez que despreciar su cultura y tradición). Si esta capacidad existe, es preferible optar por la reducción de esa fractura, por una armonización entre ambas esferas y por un cambio del discurso venido de la misma práctica. Se trata de institucionalizar lo silenciado tácticamente, de documentar las transcripciones ocultas. Para ello es necesario encontrar nuevas formas de contar el desarrollo; crear nuevas historias.

Traer la vieja Komedyá a este estudio obedece precisamente a la necesidad de crear narraciones alternativas en el desarrollo. Eyben (2013) nos recuerda que los modelos existentes, dados las exigencias técnicas-burocráticas y las políticas de

evidencias y resultados del desarrollo, son intencionadamente estrechos. Existe la necesidad de ensanchar esas prácticas documentales. Las formas de medir y de contar el desarrollo han de dar cabida a nuevas formas de documentar yendo más allá de los indicadores cuantitativos para articularnos con la complejidad de los contextos a través de la narración de historias locales. No puede ser de otra forma.

No nos podemos olvidar de que esas estrechas tecnologías del poder vienen a fundamentar aquellas imágenes simplificadas de la pobreza, el hambre y la malnutrición en el “Tercer Mundo”. Estas simplificaciones siguen gobernando tanto dentro de la industria como fuera, en la opinión pública. Como dice el historiador filipino Rafael (2000:77): *“como la pistola, la cámara es parte de una tecnología de sumisión, proveyendo de imágenes que obedecen a un a priori inexpugnable”* (traducción propia).

Sin este tipo de etnografía que conectan las diferentes secuencias que tejen la práctica del desarrollo, la fractura existente entre el programa y su práctica continúa. Así, el discurso hegemónico de evidencias y resultados permanece inalterado. Una narrativa, un discurso que retrata a la gente con simplificaciones insultantes a la vez que obvia su cultura e historia. Esta tendencia necesita ser revertida. A tal fin va destinado este esfuerzo.



## Bibliografía

Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo. *Briefing: Cameguin SAIL Programme 1991-2005*, 2009. Manila. Oficina de Impresión de la AECID.

\_\_\_\_\_. *La Cooperación Española en Filipinas. Informe de Actividad*, 2010 . Manila. Oficina de Impresión de la AECID.

\_\_\_\_\_. *Manual Práctico del cooperante en Filipinas*, 2010. Manila. Oficina de Impresión de la AECID.

AGUILAR, Filomeno V. (1988). *Clash of Spirits: The History of Power and Sugar Planter Hegemony on a Visayan Island*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

\_\_\_\_\_. (2005). Betting on Democracy: Electoral Ritual in the Philippine Presidential Campaign. *Philippine Studies; historical and ethnographic viewpoints*, 53 (1), 91-118. Manila: Ateneo de Manila University.

ALBALA, Paula (2003). Hispanic words of Indoamerican origin in the Philippines. *Philippines Studies: Historical and ethnographic viewpoints*, vol. 51, no.1: 125-146. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

ALCINA, Francisco (1974). *Historia de las Islas e Indios Visaya-1668*. Madrid: CSIC.

ALEJO, Albert E (2000). *Generating Energies in Mount Apo*. Manila: Ateneo de Manila University Press.

ANDERSON, Benedict (1988). Cacique democracy in the Philippines: Origins and dreams. En *New Left Review*. 169 (1), pp.3-31.

\_\_\_\_\_. (1990). *Language and Power: Exploring Political cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press

\_\_\_\_\_. (1998). *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London: Verso.

\_\_\_\_\_. (2003a). *Imagined Communities*. Manila: Anvil Publishing, Inc.

\_\_\_ (2003b). Forms of Consciousness in Noli mi Tangere. *Philippines Studies; Historical and ethnographic viewpoints*, 51 (4), 505-529. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

ANDERSON, Mary (2009). *The Humanitarian Response Index 2008: Donor Accountability in Humanitarian Action*. Madrid: DARA.

APPADURAI, Arjun (2004), The capacity to aspire: culture and the terms of recognition. En Vijayendra, Rao y Walton, Michael (Eds.) *Culture and public action*. Stanford, CA: Stanford University Press.

ARCE, Alberto & LONG, Norman. (2000), *Anthropology, Development and Modernity's: Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*. London: Routledge.

AZURIN, Arnold Molina (1995): *Reinventing the Filipino sense of being and becoming; Critical Analyses of the Orthodox views in Anthropology, History, Folklore and Letters*. Manila: University of the Philippines Press.

BALANDIER, G. (1994) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós Studio,

BANKOFF, Greg (1992). Big Fish in Small Ponds: The Exercise of Power in a Nineteenth-century Philippine Municipality. *Modern Asian Studies*, Volume 26, N. 4, pp. 679-700.

BAROJA, Caro (2006). *El Carnaval*. Madrid: Alianza Editorial.

BARR, Michael D. (2002). *Cultural politics and asian values: The rapid war*. Londres: Routledge.

BARTON, David & HAMILTON, Mary (1999). Social and cognitive factors in the historical elaboration of writing. En Andrew Lock & Charles R. Peter (Eds.), *The Handbook of human symbolic evolution*. USA: Wiley-Blackwell Press.

BECK, Ulrich (1999). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.

BECK, Ulrich (2014, 18 de Agosto). *Alemania impone sus recetas con una plantilla moral*. El País. Recuperado de [http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/04/actualidad/1367689289\\_599630.htm](http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/04/actualidad/1367689289_599630.htm)

BECKER, A.L. (1995). *Beyond Translation; Essays towards a modern Philology*. Michigan: University of Michigan Press.

BENDING, Tim & ROSENDO, Sergio (2006). Rethinking the mechanics of the “anti-politics machine”. En Mosse, David y Lewis, David (Eds.) *Brokers and translators. The ethnography of Aid and Agencies*. Virginia: Kumarian Press.

BENEDETTA, Rossi (2004). Revisiting Foucauldian Approaches; Power dynamics in Development Projects. En *Journal of Development Studies* 40 (6), 1-29.

\_\_\_\_\_ (2006). Aid policies and recipient strategies in Níger: Why donors and recipients should not be compartmentalized in to separate World of knowledge. En Mosse, David & Lewis, David (Eds.), *Brokers and translators: The ethnography of Aid and Agencies*. Londres: Kumarian Press.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BIERSCHENK, T., CHAUVEAU, J.P., OLIVIER DE SARDAN J.P. (2002). *Local development brokers in Africa: The rise of a new social category*. Mainz: Johannes Gutenberg University Press.

BIRDSALL, Nancy (2012). The global financial crisis; the beginning of the end of the Development Agenda? En *Center for Global Development Policy Paper003*. Washington: CGD.

BLAIR, Emma Helen & ROBERTSON, James Alexander (1970) (Eds.). *The Philippine Islands*. Cleveland, Ohio: The Arthur H. Clarke Co.

BLAKE, R. Frank (1917). Reduplication in Tagalog. *The American Journal of Philology*, 38 (4), pp. 425-431. USA: The Johns Hopkins University Press

BLANC-SZANTON, Cristine (1972). *A right to survive: subsistence marketing in a low land Philippine town*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

\_\_\_\_\_ (1990). Collision of cultures: historical reformulation of gender in the lowland Visayas, Philippines. En Atkinson J.M. & Errington S. (Eds.) *Power and difference; Gender in island South East Asia*. Stanford: California, Stanford University Press.

BLANCHARD, P., PETRONI, F., SERVA, M. & VOLCHENKOV, D. (2009). Networking Phylogeny for Indo-european and Austronesian languages. En *Natural Precedings*. Recuperado de <http://precedings.nature.com/documents/3156>

BLUST, Robert (1995). The pre-history of Austronesian-speaking people: A view from language. *Journal of world pre-history*. 9 (5). pp. 101-131 Springer. Jstor.

\_\_\_\_ (1998). Ca-reduplication and Proto Austronesian grammar. *Oceanic Linguistics*, 37 (1) pp. 29-64. Hawai: University of Hawai Press.

BORODITSKY, Lera. (2003). Linguistic relativity. En Nadel, L. (Ed.), *Encyclopedia of cognitive science*. London: Macmillan.

\_\_\_\_ (2013). *Encapsulated the universe; A Conversation with Lera Boroditsky*. Edge . Recuperado de <http://edge.org/conversation/encapsulated-universes>

BOURDIEU, Pierre (1988). La distinción. Crítica social del gusto. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_ (1990). *The logic of practice*. Cambridge: Polity Press.

BREWER, Carolyn (2001). *Holy confrontation: Religion, gender and sexuality in the Philippines 1521-1685*. Manila: Institute of Women's Studies,

BUENAVENTURA, Cristina I. (1994): *The Theater in Manila 1846-1946*. Manila: De La Salle University Press

BRIGGS, John (2013). Indigenous knowledge: A false dawn for development theory and practice? *Progress in development Studies*, 13 (3) pp. 231-243.

CABONCE, S.J., Rodolfo (2009). *An English-Cebuano Visayan Dictionary*. Mandaluyong City: National Store Book

CALDERÓN, Francisco, J. (2008). *Guía de Orientaciones para la evaluación y seguimiento de proyectos de desarrollo*. Málaga: Biblioteca Virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales.

CAMBELL, John R. (2002). Interdisciplinary research and GIS: Why local and indigenous knowledge are discounted. En Sillitoe, P., Bicker, A. and Portier, J., *Participating in Development; Approaches to indigenous knowledge*. Londres: Routledge.

Camiguin Coastal Resource Management Project. *Year 3 Annual Report*, 2009. Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin

Camiguin Provincial Government *Camiguin Provincial Development and Physical Framework Plan 2007-2013*, 2007. Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin.

Camiguin Provincial Health Department. *Environmental Sanitation reports, 2009*. Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin.

CAMPBELL, Donald T. (1965). Ethnocentric and Other Altruistic Motives. New York: Nebraska Symposium on Motivation.

CANNELL, Fenella (1995): The power of appearances. En Rafael, V. (Ed.) *Discrepant histories; Translocal essays on filipino cultures*. Philadelphia: Anvil Publishing House Manila and Temple University Press.

\_\_\_(1999). Anger, reluctance and pity: the creation of women's value in Bicolano arranged marriage. En Illo, J.F. (Ed.), *Women and Gender in the Philippines*. Quezon City: Women's Studies Association of the Philippines.

\_\_\_(1999). *Power and intimacy in the Christian Philippines*. UK: Cambridge University Press.

\_\_\_(2005). Immaterial culture; idolatry in the lowland Philippines. En Wilford, A. and George, K. (Eds.) *Spirited politics; religion and public life in contemporary southeast Asia*. USA: S.E.A.P. Cornell University Press.

\_\_\_(2005). The Christianity of anthropology. The Malinowski Lecture. *Journal of the Royal Anthropology Institute*, 11 (2), pp. 335-56.

\_\_\_(2006). *The anthropology of Christianity*. UK: Duke University Press.

- CANONIGO, C.S. (2008). *Conversational English-Cebuano*. Manila: C. S. Canonigo.
- CARSTEN, Janet (1997). *The heat of the hearth; the process of kinship in a Malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press.
- CAULIN, Martinez Antonio (1993). Wenceslao E. Retana y la Historia de Filipinas. En *Espacio, tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*. T.6. pág. 419-440.
- Center for People Empowerment in Governance. *Clan politics vs. new politics, 2012*. Quezon City; Policy Study, Publication and Advocacy. Recuperado de <http://www.cenpeg.org/>
- \_\_\_ *Political clans are more entrenched after mid-term polls, 2013*. Quezon City: Policy Study, Publication and Advocacy. Recuperado de <http://www.cenpeg.org/>
- Center for Research of Languages. *What can Austronesian languages do for linguistics?*, 2012. USA: University of California. Recuperado de <http://crl.ucsd.edu/workshops/20061008/>
- CERNEA, Michael (1995). *Social Organization and Development Anthropology*. Maliwnoski Award Lecture, Society for Applied Anthropology. Washington, D.C.: The World Bank.
- CERNEA, Michael, & MCDOWELL, Christopher (Eds.) (2000) *Reconstructing Livelihoods: Experiences with Resettlers and Refugees*. Washington D.C.: World Bank.
- CHAMBERS, Robert (1993) *Rural Development: Putting the last first*. Nueva York: Longman Scientific & Technological y Hohn Wiley & Sons, Inc.
- \_\_\_(1997), *Whose Reality Counts? Putting the First Last*. London: Intermediate Technology Publications.
- CLAMMER, John (1996). *Values and development in Southeast Asia*. Malaysia : Pelanduk Publications.
- \_\_\_(2002). Beyond the cognitive paradigm: majority knowledge and local discourses in a non-western donor society. En Sillitoe, P., Bicker, A. and Portier, J., *Participating in Development; Approaches to indigenous knowledge*. Londres: Routledge.

CLARK, Garcia (2002). Culturally Sustainable Development. En Cohen H, (Ed.) *Economic Development: An Anthropological Approach*. New York: Altamira Press.

COHEN, Abner. (1985). "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en J. R. Llobera (ed.), *Antropología política*. Barcelona: Anagrama, pp. 55-82.

COHEN, Anthony P. (1993). Segmentary Knowledge: A Whalsay sketch. En Hobart, M. (Ed.) *An anthropological critique of development; the growth of ignorance*. London: Routledge.

COHEN, Ronald (1978): Ethnicity: Problem and focus in Anthropology. En *Annual Review of Anthropology*. Vol 7. Illinois: Northwestern University.

COLONIA, Janry B. (2001). *The 18th century Spanish-Filipino Socio Political Collaboration in the Misamis District*. Cagayan de Oro, Mindano: Xabier University Press.

CORNWALL, Andrea & BROCK, Karen (2005). What do buzzwords do for development policy? A critical look at "participations", "empowerment" and "poverty reduction. En *Third World Quarterly*. 26. (7), pp 1043-1060. Londres: Routledge.

CORNWALL A. & EADE D. (Eds.) (2010). *Deconstructing Development Discourse; Buzzwords and Fuzzwords* . UK: Practical Action & Oxfam GB.

COSCIA, Michele, HAUSMANN, Ricardo & HIDALGO, Cesar L. (2012). *The structure and dynamics of the international development assistance*. USA: De Gruyter:Harvard University Press.

CREWE, Emma & HARRINSON, Elizabeth (1998) *Whose Development?: An Ethnography of Aid*. New York: Zed Books

CRUZ LUZERO, Rosario (2003): *Feast and famine: Stories of Negros*. Diliman, Quezon City The University of the Philippines Press.

\_\_\_\_\_(2012). *La india, or island of the disappeared*. Diliman, Quezon City: The University of the Philippines Press.

CULLINANE, Michael (1999). Patron as client: Warlord politics and the Duranaos of Danao. En McCoy, Alfred W. (Ed.) *An Anarchy of Families: State and Family in the Philippines*. Manila: Ateneo de Manila University Press.

CURRY N. George (2013). Moving beyond post-development; facilitating indigenous alternatives for “development”. En *Economic Geography*. 79 (4), pp. 405-423. USA: Clark University Press.

DAVIES, James & SPENCER, Dimitrina (Eds.) (2010). *Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience*. California: Stanford University Press.

DAVIES, Rick & DART, Jess (2005). The most significant change technique. A guide to its use. UK and Australia: Version 1.00.

DeLANCEY, Scott (1990). Ergativity and the cognitive model of event structure in Lhasa Tibetan. En *Cognitive linguistic*, 1 (3), pp. 289-321.

DEMETRIO, Francisco (Ed.) (1991). *Encyclopedia of Philippine folks believes and customs*. Cagayan de Oro; Xabier University Press.

\_\_\_(1994). *The local historical sources of Northern Mindanao*. Cagayan de Oro, Mindano: Xabier University Press.

DÍAZ DE RADA, Ángel, (2008). ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII, 1. CD. Madrid.

DITA, Shirley N. (2010). A morph syntactic analysis of the pronominal system. En *Philippines languages*. PACLIC24 Proceedings. Japan: Tohoku University

DOLAN, Ronald E. (Ed.) (1991). *Philippines: A Country Study*. Washington: GPO for the Library of Congress Press.

DU BOIS, John W (1987). The discourse bases of ergativity. En *Language*, Volume 63 (4), pp. 805-855.



DUDLEY, Eric (1993). *The critical villager: Beyond community participation*. London: Routledge.

EDAWARD, Jackson & YUSUF, Kassan (Eds.) (1998). *Knowledge share: Participatory evaluation in development cooperation*. USA: Kumarian Press.

ELIO, Vicente (1972). The history of Camiguin. En *Philippines Studies, Historical and Ethnographic viewpoints*. Quezon City, Manila: Ateneo de Manila.

ELIZALDE, Pérez-Grueso, María Dolores (Ed.) *Repensar Filipinas: Política, Identidad y Religión en la construcción de la nación Filipina*. Barcelona: CSIC-Casa Asia. Ediciones Bellaterra.

ENRIQUEZ, Virgilio G. (1992). *From colonial to liberation psychology. The Philippine experience*. Manila: The University of the Philippines Press.

ERICK, Paul (2010). *Obstacles to Democratization in Southeast Asia: A Study of Nation State, Regional and Global Order*. London: Palgrave-Macmillan.

ERIKSEN, Thomas H., (1991). The Cultural Contexts of Ethnic Differences. *Man*, 2 (1): 127-144.

ERRINGTON, S. (1990). Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview. En Atkinson J.M. and S. Errington (Eds.) *Power and difference. Gender in island Southeast*. Stanford, California: Standford University press.

ESCOBAR, Arturo (1995). *Encountering development: The making and unmaking of The third world*. New Jersey: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_(1997). Antropología y desarrollo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 154, UNESCO, Recuperado de [www.unesco.org/issj/rics154.html](http://www.unesco.org/issj/rics154.html)

\_\_\_\_\_(2004). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad del Cauca.

ESTERIK, Penny V. (1982). *Women of Southeast Asia*. Northen Illinois: Center of Southeast Asian studies.

EYBEN, Rosalind (2008). Thinking about change for development practice: a case study from Oxfam GB. *Development in Practice* 18 (2), pp. 31-55 Routledge.

EYBEN, Rosalind (2009). Choosing words with care. Shifting meanings of women's empowerment in international development. *Third World Quarterly* 30 (2). pp. 285-300.

\_\_\_\_\_(2013). *Uncovering the politics of "evidence" and "results". A framing paper for development practitioners*. Recuperado de [www.bigpushforward.net](http://www.bigpushforward.net).

FERGURSON, James (1990). *The Antipolitics Machine: Development, Depoliticization and bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.

FERNANDEZ, Mc Clintock, James (2006). *En el dominio del tropo: imaginación figurativa y vida social en España*. Madrid: UNED.

FISHER, Willian F. (1997). Doing good? The politics and antipolitics of NGO practices. *Annual Review of Anthropology*. Massachusetts: Harvard University Press.

The Statistical Division, Food and Agricultural Organization (United Nations). *Country profile of The Philippines 2013*. 2014 Recuperado de <http://faostat3.fao.org/faostat-gateway/go/to/home/E>

FOUCAULT, Michael (1970). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_(1979). *Discipline and punish; the birth of the prison*. New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_(1980). *The history of sexuality*. New York. Vintage Books.

FOX, J.J. (Ed.) (1980). *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. London: Harvard University Press.

FOX, J.J. & SATHER C. (1996). *Origins, Ancestry and Alliance. Explorations in Austronesian Ethnography*. Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.

GARBER, Marjoire (1993). *Vested Interest; Cross-dressing and Cultural Anxiety*. Londres; Penguin Books.

GARCIA, Neil (1996). *Backla: Philippine gay culture, the last thirty years*. Quezon City: University of the Philippines Press.

GARDNER, Katy & LEWIS, David (1996), *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. London: Pluto Press.

GEERTZ, C. (1962). "Studies in Peasant Life: Community and Society". En Siegel B.J. (Ed.) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_(1972). *The interpretation of culture*. USA: Basic books.

\_\_\_(1980). *Negara: The theatre-state in nineteenth century in Bali*. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_(1992). Local Knowledge and its limits. En *The Yale Journal of Criticism*,5( 2) pp 86-112. Yale: Yale University Press.

GILES, H. (Ed.) (1977). *Language, ethnicity and intergroup relations*. London: Academic Press.

GLENDALOPZ-WUI, Ma & BANPASIRICHOTE, Chantana (2003). *People's initiatives: Engaging the state in local communities in the Philippines and Thailand*. Manila: Third World Studies Center.

GLUCKMAN, Max (1972). *The Allocation of Responsibility*. UK: Manchester University Press.

GLUCKMAN, Max (2012). ¿Qué es la ley? En Pérez Galán, Beatriz & Marquina, Aurora (Eds.). *Antropología política; Textos teóricos y etnográficos*. Barcelona: Ediciones Bellatera.

Government of the Province of Camiguin . *Camiguin Provincial Development and Physical Framework Plan, 2007-2013*. 2010 Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin

GONZÁLEZ Alcantud, José A. (1997). *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*, Barcelona: Anthropos.

GRILLO, R. D. & STIRRAT L. R. (Eds.) (1997). *Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. Oxford and New York: Berg.

GUIDDENS, Anthony (1984). *The constitution of society*. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_ (1999). *Un mundo desbocado*. Madrid: Taurus.

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. (1994). *Etnografía, métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

HART, Don V. (1980). *Kinship and social organization in a Bisaya Filipino Village*. USA: Anthropos Institute.

HELBING, Jurg (1989). Kinship and politics: The reproduction of political units among the Alangan-Mangyan in Mindoro Oriental. En Yasushi Kikuci (Ed.) *Philippine Kinship and Society*. Quezon City; New Day.

HENDRICKS, Sean (2001). Bare-Consonant Reduplication without Prosodic Templates: Expressive Reduplication in Semai. *Journal of East Asian Linguistics*, 10 (4), pp. 287-306.

HERNÁNDEZ Asensio, R., y PEREZ Galán, Beatriz (ed.) (2012b) *¿El turismo es cosa de pobres?. Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo*. Tenerife/Lima: Pasos. RTPC/IEP.

HILHORST, Dorothea (2000). *Records and reputations: Everyday politics of a Philippine Development NGO*. Netherland: Wageningen Universiteit

\_\_\_\_\_(2003). *The real world of NGO's. Discourses, diversity and development*. Manila: Atenedo de Manila.

HOBART, Mark (1993). *An Anthropological Critique of Development. The growth of Ignorance*. London: Routledge.

HOLLNSTEINER, Mary R. (1969). *The dynamics of power in a Philippine Municipality*. Community Development Research Center, Manila: University of the Philippines Press.

HONTIBEROS, Greg. (2004). *Butuan of a thousand of years*. Quezon City; Ateneo de Manila University.

HUMMELBRUNNER, Richard & JONES, Harry (2013). *A guide to managing in the face of complexity*. London; ODI.

HURCH, Bernard (Ed.) (2005). *Studies on reduplication. Empirical approaches to language typologies*". Berlin: De Gruyter.

ILETO, Reynaldo C. (1979). *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

INGEL, Maria Lourdes (2008). *Boon or bane? The San Pablo fisherfolk's experience with the livelihood projects*. Tesis de Master. Departamento de Antropología, Universidad de Filipinas, Manila

\_\_\_\_\_ (2008). *Rigat, gawat and other Ilocos porverty words. Looking into the meanings associated with poverty from the point of view of a group of "poor" Iloko fisherfolk*. Trabajo de investigación en Master. Departamento de Antropología, Universidad de Filipinas, Manila.

IPADE. *Eco-turismo en Filipinas*.2005. Camiguin, Filipinas.

JAGOR, Feodor (1965) *Travels in the Philippines, 1875*. Manila: Filipiniana Book Guild.

JANOWSKI, M. (2007). Being 'Big', being 'Good': Feeding, kinship, potency and status among the Kelabit of Sarawak. En Janowski M. & Kerlogue F. (Eds.), *Kinship and Food in Southeast Asia*. Copenhagen: NIAS Press.

JOHNSON, Mark (1997). *Beauty and power: Trans gendering and Cultural transformation in southern Philippines*". USA: Berg.

KERKVLIT, Benedict J. Tria (1989). *Everyday politics in the Philippines: Class and status relations in a central Luzon Village*. USA: University of California Press.

KING, Victor T. (1999). *Anthropology and Development in South East Asia: Theory and Practice*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

KIRSCHI, Thomas A. (1973). *Feasting and Social Oscillation: Religion and Society in upland Southeast Asia*. New York: Ithaca.

KRAMER, Paul (2006): *The blood of government: Race, Empire, the United States and The Philippines*. USA: The University of North Carolina Press.

KWIATKOWSKI, Lynn M. (1999). *The politics of hunger and gender in the Philippines*. Manila: Ateneo de Manila University Press.

LACLAU, Ernesto (1996). On the death and rebirth of ideology. *Journal of Political Ideologies*, 3 (1),pp. 201-220.

LAKOFF, George and JOHNSON, Mark (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Catedra.

LAO, Mardonio M. (1980). *History of Cagayan de Oro 1622-1901*. Mindanao, Philippines. Bustamente Press & Research.

LATOUR, B. (1996). *Aramis, or the love of technology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LEWIS, David & MOSSE, David (2006). Encountering Order and Disjuncture: Contemporary Anthropological Perspectives on the Organization of Development. *Oxford Development Studies*, 34, (1), pp. 1-25.

LEVINE, Robert. A & CAMPBELL, Donald T. (1972). *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes and group behaviour*. New York: John Wiley & Sons Inc.

LIEBERMAN, Victor (1997). Mainland-Archipelagic, Parallels and contrast 150-1850. En Reid A. (Ed.), *The last stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the diverse states of South East of Asia and Korea, 1750-1900*. London: Macmillan.

LIEBERMAN, Victor (2003). *Strange Parallels; Southeast Asia in Global Context, 800-1830. Volume I: Integration of the Mainland*. Cambridge: Cambridge University Press.

LIPSKY, John M. (1987). Modern Spanish Once-Removed in Philippine Creole Spanish: The Case of Zamboangueño. *Language in Society*. 16 (1), pp. 91-108.

LOCK, Andrew and SYMES, Kim (Ed.) (1996). *Social relations, communication and cognition*. Oxford: Clarendon Press.

LOCKARD, Craig (2009). *Southeast Asia in World History*. Oxford: Oxford University Press.

LONG, NORMAN (1977). *An introduction to the sociology of rural development*. Londres: Tavistock.

\_\_\_\_\_ (1989). Introduction: The *raison D'etre* for studying rural development interface". En Long, Norman (Ed.), *Encounters at the interface: A perspective on social discontinuities in rural development*. The Netherlands: Agricultural University of Wageningen.

\_\_\_\_\_ (1992). *Battle fields of Knowledge: the interlocking of theory and practice in social research and development*. New York: Routledge.

LOW, Setha M. & LAWRENCE-ZUÑIGA, D. (2003). *The anthropology of space and place: Locating Culture*. USA: Blackwell Publishing.

LYNCH, F & DE GUZMAN, A. (Eds.) (1973). *Four readings on Philippine values*. Quezon City: Ateneo de Manila.

LYNCH, F. (1984). *Philippine society and the individual*. Michigan: University of Michigan Center. .

M.MORIN, Karen & KAY GUELKE, Jeanne (Eds.) (2007). *Woman, Religion and Space. Global Perspectives on gender and faith*. New York: Syracuse University Press.

MACCOY, Alfred W. (1994) (Ed). *An Anarchy of Families: State and Family in the Philippines*". Manila: Ateneo de Manila University Press.

MACDONALD, J. H. Charles (2004). Folk Catholicism and Pre-Spanish religions in the Philippines. *Philippines Studies; Historical and ethnographic viewpoints*, 52 (1), pp. 78–93. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

MANLUPIG, Charlito (2011). The Current Political, Economic and Social Contexts in the Philippines. Presentación en la Conferencia; "*Human Rights and Democratization:*

*Trends and Challenges under the Aquino Government*". Berlin: Konrad Adenauer Academy.

MARCUS & FISHER (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

MARTIN Rodriguez, Agustin & NOELLE Rodriguez, Felice (1996). Apparition, Narration and Reappropriation. *Philippines Studies; Historical and Ethnographic viewpoints*. 44(4), pp. 465-478. Manila: Ateneo de Manila University.

MATARAGNON, Rita H. (1987): Pakikiramdam in Filipino social interaction. En Rita, H. Mataragnon (Ed.) *Foundations of Behavioral Sciences'; A book of readings*. Quezon City; Diliman; University of the Philippines.

MAUSS, Marcel (1971). *Ensayo sobre los dones: Razón y forma en las sociedades primitivas*". Madrid: Ed. Tecnos.

MAXILOM, Rowanne Mari (2008). *Semantic changes of selected Cebuano words*. Cebu: San Carlos University Press.

MCKINLEY, Robert (1981). The philosophy of kinship; A replay to Scheneider's critique of the study of kinship. En Feinber R. and Ottenheimer (Eds.), *The cultural analysis of Kinship: The legacy of David. M. Scheneider*. USA: University of Illinois.

MEHMENT, Ozay (1995). *Westernizing the third world. The euro centrality of Economic development theories*". New York: Routledge.

MILLER, Daniel (2010). *Stuff*. Cambridge: Polity Press.

Ministerio de Asuntos Exteriores, Gobierno de España. *Acta de la cuarta comisión mixta hispano-filipina de Cooperación (2001-2003)*. 2001. Madrid.

Ministerio de Asuntos Exteriores, Gobierno de España. *Informe de Evaluación 10/2000. El Programa SAIL en la Isla de Camiguin en Filipinas*. 2001. Madrid: Secretaria de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica.

MINTZ, Sidney W. (1960). *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New Haven: Yale University Press.



MOHANTY, Chandra (1991). *Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of feminism*. En Mohanty C., Russo A. & Torres L.(Eds.) *Third World Women and the Politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

MOJARES, B. Resil (1985). *Theater in Society; Society in Theater: Social History of a Cebuano Village, 1840-1940*. Quezon City, Manila: Ateneo de Manila University Press.

\_\_\_\_\_ (2002). *Waiting for Mariang Makiling: Essays in Philippine cultural history*. Manila: Ateneo de Manila University Press.

MORGA, Antonio (1890). *Sucesos de las Islas Filipinas, 1609*. Paris: Librería de Hermanos Garnier.

MOSSE, David (2005). *Cultivating Development: An ethnography of aid policy and practice*. Londres: Pluto Press.

MOSSE, David & LEWIS, David (Eds.) (2006). *Brokers and translators. The ethnography of Aid and Agencies*. Londres: Kumarian Press.

MUDIMBE, V. Y. (1998). *The invention of Africa*. Blomington: Indiana University Press.

MURDOCK, G.P. (1964). Genetic Classification of the Austronesian Languages: a key to Oceanic culture history. *Ethnology* 3(2), pp.117-126.

National Department of Tourism. *The National tourism development plan, 2016*. 2011 Manila. Impresión del Gobierno Filipino.

National Statistics Office. *2010 Census of Population and houses*". 2010. Manila. Impresión del Gobierno de Filipinas. Recuperado de <http://web0.psa.gov.ph/statistics/census/population-and-housing>

NAROTZKY, Susana (2002). Reivindicación de la ambivalencia teórica: La reciprocidad como concepto clave. *Endoxa, Series Filosóficas*.1 (15), pp. 15-29.

NARROS, Andrés (2014),The komedya of International Development in Camiguin Island. Ethnographic stories on program impact and sustainability. En *Philippine Studies; Historical and ethnographic viewpoints*. 62(2), pp. 149-74.

NERY, Anthony M. Lee, PAZ, J. Victor, ROA, Agnes Paulita R., MALAYA M. RAGRARIO & CARLOS, Anne Jane B. (2010). Archaeological survey of the island of Camiguin, Northern Mindanao. *Philippine Quarterly of Culture and Society* Vol. 38. The Philippines: University of San Carlos Press.

NESS, Shally A. (1995). When Seeing Is Believing: The Changing Role of Visuality in a Philippine Dance. *Anthropological Quarterly*. 68 (1), pp. 1-13.

NONO, Grace (2008). *The shared voice. Chatend and spoken narratives from the Philippines*. Manila: Anvil Publishing Inc.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (2004). *Anthropology and Development: Understanding contemporary social change*. Londres: Zed Books.

Organización Mundial de la Migración (2014) .*Country Migration Report for the Philippines 2013*. Makati City. Recuperado de <http://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/Country/docs/IOM-launches-Philippines-first-country-migration-report.html>

PAREDES, Ruby R. (Ed.) (1989). *Philippine Colonial Democracy*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

\_\_\_ (1999). Ilustrado Legacy: The Pardo de Taveras of Manila. En McCoy A. W. *An Anarchy of Families: State and Family in the Philippines*". Manila: Ateneo de Manila University Press.

PAWLEY, A. & MALCON, Ross, (1993). Historical linguistic and cultural history. *Annual Review of Anthropology*. 22 (1), pp.425-459.

PÉREZ GALÁN, Beatriz (2004) *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes Peruanos*. Madrid/Franckfurt: Iboeramericana/Vervuert.

\_\_\_ (2006). Turismo y representación de la cultura: identidad cultural y resistencia en comunidades andinas del Cusco. En *Anthropologica*. N. 24, pp. 29-49.

\_\_\_ (Ed.) (2012) *Antropología y desarrollo. Discursos, prácticas y actores*. Madrid: Catarata e Instituto Universitario de desarrollo y cooperación.

PÉREZ GALÁN, Beatriz & MARQUINA, Aurora (Eds.) (2011). *Antropología política; Textos teóricos y etnográficos*". Barcelona: Ediciones Balletera.

PERTIERRA, Raul (1988). *Religion, Politics and Rationality in a Philippine Community*. Manila: Ateneo de Manila University Press.

Philippine Center for Investigative Journalism . *The Romualdo clan still reigns in Camiguin*. 2013. Recuperado de <http://pcij.org/blog/2013/05/page/2>

Philippine Coconut Authority . *2013 Outlook for the coconut industry*". 2013. Manila; Central Bank of the Philippines. Recuperado de [http://www.philexport.ph/c/document\\_library/get\\_file?uuid=fb6d1043-340d-4050-b81e-3f08215b39bb&groupId=127524](http://www.philexport.ph/c/document_library/get_file?uuid=fb6d1043-340d-4050-b81e-3f08215b39bb&groupId=127524)

PIGG, Stacy Leigh (1992). Constructing Social Categories through Place: Social Representations and Development in Nepal. *Comparative Studies in Society and History* 34 (3): 491-513.

Plataforma 2015 y más. *Hacia 2015: Visiones del desarrollo en disputa*. 2013. Informe SOCIAL WATCH 2013. Recuperdo de <http://2015ymas.org/centro-de-documentacion/publicaciones/2014/1566/anuario-2013-hacia-2015-visiones-del-desarrollo-en-disputa/#.VT2X7uH4bSY>

PLOEG, Jan Douwe van der, (1993). Potatoes and knowledge. En Hobart M. (Ed.), *An anthropological critique of Development; The growth of ignorance*. Londres: Routledge.

POSEY, Darrel (2002). Upsetting the sacred balance: can the study of indigenous knowledge reflect cosmic connectedness? En Sillitoe, P., Bicker A. & Portier, J. (Eds.), *Participating in Development: Approaches to indigenous knowledge*. Londres: Routledge.

POTTIER, Johan. (Ed.) (1993). *Practicing Development: Social Science Perspectives*. London: Routledge.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Governance Indicators in the Philippines. 2005. Manila: UNDP. Recuperado de [http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/democraticgovernance/oslo\\_governance\\_centre/governance\\_assessments/governance-indicators-in-the-philippines-a-users-guide/](http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/democraticgovernance/oslo_governance_centre/governance_assessments/governance-indicators-in-the-philippines-a-users-guide/)

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. *Human Development Indicator Report, 2010* 2010. Recuperado de <http://hdr.undp.org/en/countries>

Project Management Unit of SAIL. Project document and technical study .2001 Camiguin; The Philippines. Impresión del Gobierno de Filipinas.

Project Management Unit of SAIL. *Final report SAIL III (200-2004)*. 2004. Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin

PURCELL, Trevor & AKINYI Onjoro, Elizabeth (2002). Indigenous knowledge: power and parity: models of knowledge integration. En Sillitoe, P, Bicker A. and Portier J. (Eds.), *Participating in Development: Approaches to indigenous knowledge*. Londres: Routledge.

PUTZEL, James (1995). Democratization and Clan Politics: The 1992 Philippine Elections. *South East Asia Research*. 3 (1):, pp. 18-45.

QUAKENBUSH, Stephen J. (2005). Philippine Linguistics from an SIL perspective. Trends and prospects. En Liao, Hsiu-chuan & Galvez Rubino, C.R. (Eds) *Current issues in Philippine linguistics and anthropology*. Manila: LSP and SIL. pp. 3-27.

QUARLES VAN UFFORD, P., GIRI, A. K. & MOSSE, D. (2003). Interventions in development: towards a new moral understanding of our experiences and an agenda for the future. En: Quarles van Ufford P.& Giri A.K. (Eds.), *A Moral Critique of Development: In Search of Global Responsibilities*. London: Routledge.

QUINDOZA Santiago, Lilia (2011). *The Pilandok narrative in Philippine history and society*. Presentación en la Conferencia IX ICOPHIL. Michigan University, October, 2011. Recuperado de <http://www.cenpeg.org/2012/gov/nov/Pilandok%20Lilia%20Q%20Santiago%20Panel%2035%20Icophil%20PDF.pdf>

RAFAEL, Vicente L. (1988). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Manila: Ateneo de Manila University Press.

\_\_\_(1995). *Discrepant Histories; Translocal essays on Filipino Cultures*. Philadelphia: Temple University Press.

\_\_\_ (2000). *White Love: and other events in Filipino History*. London: Duke University Press.

\_\_\_ (2005). *The Promise of the foreign: Nationalism and the technics of Translation in the Spanish Philippines*. Londres: Duke University Press.

RAFAL-BONGADO, Grace S.(2006). *Kinamiguin linguistic configuration; a synchronic analysis*. Xabier University. Cagayan de Oro.

RAMÍREZ-GOICOECHEA, Eugenia (2005). Cognition, Evolution and Sociality. En N. Gonthier, J.P. Van Bendegem &D. Aerts (Eds.), *Evolutionary Epistemology, Language and Culture*. Netherlands: Springer.

Relief web. *Philippines: GMA releases initial P2 million for typhoon victims in Camiguin*.2001,Recuperadohttp://reliefweb.int/report/philippines/philippines-gma-releases-initial-p2-million-typhoon-victims-camiguin.

RICHARD, Paul (1993). Cultivation: Knowledge or performance? En Hobart M. (Ed.), *An anthropological critique of development: The growth of ignorance*. London: Routledge.

RODAO, Florentino (1997). Spanish Language in the Philippines: 1900-1940. *Philippines Studies; Historical and Ethnographic viewpoints*. 45(1), 94–107.

ROSSI, Benedetta (2004). Revisiting foucauldian approaches: Power dynamics in Development Projects. *Journal of Development Studies* 40 (1) 29-61.

RUBINO, Carl (2005). *Studies of reduplication. Empirical approaches to language typologies*. Berlin: De Gruyter.

SAAVEDRA Gallo, Gonzalo (2011). *Perspectivas culturales del desarrollo en las costas australes de Chile*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

SACHS, W. (Ed.) (1996). *El diccionario de desarrollo; Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.

\_\_\_ (2005). *The End of Poverty: How We Can Make it Happen in Our Lifetime*. London: Penguin Books.

SAHLINS, Marshall (1979). Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe. Tipos políticos en Melanesia y Polinesia. En Llobera J.R. (Ed.) *Antropología Política*. Barcelona: Anagrama (1985)

SAID, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Vintage books.

SAIL Foundation, Inc. *Status report*. 2009. Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin.

\_\_\_ *Micro-credits Program. Interin Report. Junio 2001-Junio 2002*. 2002. Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin.

\_\_\_ *Approach to SAIL II, Directions and Strategies*. 1997. Camiguin, The Philippines. . Impresión del Gobierno de Camiguin.

SALAZAR, P. Rachel (2002). *Servants of Globalization: Woman, migration and domestic work*. Stanford: Stanford University Press.

SALEMIK, Oscar (2006). Translating, Interpreting and practicing civil society in Vietnam: A tale of calculated misunderstandings. En Mosse, D. & Lewis D. (Eds), *Brokers and translators: The ethnography of Aid and Agencies*. Londres: Kumarian Press.

SALLY, Ann Ness (1992). *Body Movement and Culture: Kinesthetic and visual Symbolism in a Philippine Community*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press

SANTOS, B. de S. (2002). *Towards a New Legal Common Sense*. Londres: Butterworth.

SCHONHUTH, Michael (2002). Negotiating with knowledge at development interface: anthropology and the quest for participation. En Sillitoe, P., Bicker, A. & Portier, J. (Eds.), *Participating in Development: Approaches to indigenous knowledge*. Londres: Routledge.

SCHREURS, Peter (1989). *Caraga antigua 1521-1910*. Cebu City, The Philippines: San Carlos Publications, University of San Carlos.

SCOTT, James C. (1976). *The moral economy of the peasants: Rebellion and subsistence in South east Asia*. New Haven: Yale University Press.

\_\_\_ (1990). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

SCOTT, William H., (1994). *Barangay; Sixteenth-Century. Philippine Culture and Society*". Manila: Ateneo of Manila Press University

SIDEL, John (1994). Walking in the Shadow of a big man: Justiniano Montano and failed dynasty building in Cavite, 1935-1972. En McCoy A. W. (Ed.), *An Anarchy of Families: State and Family in the Philippines*. Manila: Ateneo de Maila University Press.

\_\_\_(1999). *Capital, coercion and crime: Bossism in the Philippines*. California: Stanford University Press.

\_\_\_(1999). *Capital, Coercion, and Crime: Bossism in the Philippines*. Stanford: Stanford University Press.

SILLITOE, Paul, BICKER, Allan & PORTIER, Johan (2002). *Participating in Development" Approaches to indigenous knowledge*. Londres: Routledge.

SINKOVICS, Rudolf & HOLZMULLER, Harmut (1994). *Ethnocentrism, a key determinant in international corporate strategy formulation?* Viena: University of Economics and Business Administration.

SMITH, Doroty (1974). Textually mediated social organizations. *International Social Science Journal*. 36 (1)59-74.

SPURR, David (1999). *The rhetoric of the empire. Colonial discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial administration*. Londres: Duke University Press.

STAHL, Günter K. (2000). *Between ethnocentrism and assimilation: an exploratory study of the challenges and coping strategies of expatriate managers*. Berlin: Bayreuth.

STEINGBERG, David Joel (1985). *In search of Southeast Asia. A modern history*. Hawai: University of Hawaii Press. 1985.

STIRRAT, R.L. & HENKEL, Heiko (1997). The development Gift: The problema of reciprocity in the NGO world. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 554 (1) pp. 66-80.

STRATHERN, Marylin (1988). *The gender of the gift: Problems with woman and problems with society in Melanesia*. Los Angeles: California University Press.

SWARTZ, Marc J., TURNER, Victor W., TUDEN, Arthur (1994): Antropología Política. Una introducción. *Revista Alteridades*, 1(8), pp.101-126.

TADEM, Eduardo Climaco (2012). Development and Distress in Mindanao, A political economy overview. En *Asian Studies*. 48, (1) pp.75-112.

TADIAR, Neferti (2004). *Fantasy Production: Sexual economies and the other philippine consequences for the new world other*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

TAMBIAH, S. J. (1976). *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

TANANGKINGSING, Michael & HUANG, Shuafan (2007). Cebuano Passives Revisited. *Oceanic Linguistic*, 46 (2), pp 554-584.

TIONGSON, Nicanor (1992). *An essay on the Spanish influence on Philippine theater*". Dulaan: Cultural center of the Philippines.

\_\_\_(1999). *Philippine Theatre: History and Anthology. Volume II: Komedyas*. Quezon City: University of the Philippines Press.



TIONGSON, Nicanor. & OBUSAN, Ramon (1993). *An essay on Philippine ethnic theater*". Dulaan: Cultural center of the Philippines.

TOUCH Foundation Inc. *Community organizing and social preparation of Camiguin Communities towards sustainable development*.1998. Camiguin, The Philippines. Impresión del Gobierno de Camiguin.

TUPAS, Ruanni F. (Ed) (2007). *(Re )making Society. The politics of language, discourse and identity in the Philippines*. Manila: University of the Philippines Press.

United Nations (2008). *The Millenioum Development Goals Report 2008*. New York: United Nations.

United Nations University (2012), "*The World Risk; 2012*". Berlin: Alliance Development Works.

VELASCO, Honorio, y DÍAZ DE RADA, Ángel (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.

VELASCO, Honorio (2007) *Cuerpo y espacio: Símbolos, metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

VILLANUEVA, Jo (2001), *Oil Palm Expansion in South East Asia: trends and implications for local communities and indigenou peoples*. Manila:FPP & SawitWatch

VIOLA, Andreu (2000). *Antropología del desarrollo. Teorías y Estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidos.

WATTS, Michael (1983). *Silent Violence: Food, Farming and Peasantry in Northern Nigeria*. Berkely, California: University of California Press.

WEISS, John (2008). The aid paradigm for poverty reduction: does it makes sense? *Development Policy Review* .26 (4), pp. 407-426.

WOLF, Eric (1982). *Europe and the People without History* .California: University of California Press.

WOLTERS, O.W. (1979). Khmer Hinduism in the seventh century. En W. Smith R.B. & Watson (Eds.), *Early south east Asia: Essays in Archeology, History and Historical Geography*. Oxford: Oxford University Press.

WOLTERS, O.W. (1999). *History, Culture and Region in Southeast Asian perspective*. New York: SEAP Publications.

World Bank Institute. *Worldwide Governance Indicators: Country data report for Philippines 1996-2009*. 2011. Recuperado de <http://www.govindicators.org>

World Economic Forum (2102). *Global Gender Gap Report 2012*. Geneva; World Economic Forum.

ZIALCITA, Fernando N. (1996). The meanings of community. *Philippines Studies: Historical and ethnographic viewpoints*. 44(1) 3–38.

## **Anexos.**

I: Tabla de entrevistas en profundidad, Grupos de discusión y fórum-teatros.

---

<b>Universidad</b>	<b>-Nestor Castro, Chairman of Anthropology Department, University of The Philippines Diliman. Manila. Noviembre 2011; (U-NC-11.11).</b>
	<b>-MCM Santamaría, Professor of Asian and Philippines Studies, Asian Center, University of the Philippines Diliman, Manila. Noviembre 2011; (U-ST-11.11)</b>
	<b>-Victor Paz, Professor of Arqueology, University of the Philippines, Diliman, Manila. Noviembre 2011; (U-VP-11.11).</b>
	<b>-Nicanor Tiongson, Professor Emeritus of Film and Audio-visual Communication at the College of Mass Communication in U.P. Diliman. Diciembre 2011; (U-NT-12.11).</b>
	<b>-Sarah Raymundo, Assistant Professor, Center for International Studies, University of the Philippines Diliman, Manila. Noviembre 2011; (U-SR-11.11).</b>
	<b>-Arnold Molina Azurin, Professor of Social Anthropology, University of the Philippines Diliman, Manila. February 2012; (U-MA-02.12).</b>
	<b>-Steven Patrick Fernadez, Professor of Social Anthropology, University of Iligan City, Mindanao. September 2012; (I-PF-09.12).</b>

---

**Trabajadores de****SAIL**

-Coordinador General de la AECID en Filipinas, Manila.  
Noviembre 2011 (SAIL-CG-11.11) y Enero 2013 (SAIL-CG-01.13)

-Adjunto al Coordinador General, AECID en Filipinas, Manila.  
Noviembre 2011 (SAIL-ACG-11.11) y Enero 2013 (SAIL-ACG-01.13).

-Responsable de Programa de Gobernabilidad, AECID en Filipinas. Noviembre 2011; (SAIL-RPG-11.11).

-Ex Coordinador General de la AECID en Filipinas, Madrid, Mayo 2012; (SAIL-ECG-05.12).

-Ex Responsable de Programa SAIL en Camiguin. Madrid Abril 2012; (SAIL-EPS-04.12).

-Ex Responsable de la ONG Española en Camiguin, Madrid, Mayo 2012; (SAIL-EOE-05.12).

-Gobernador de la Provincia de Camiguin. Camiguin, Diciembre 2011 (SAIL-GPC-12.11) y Mayo 2013 (SAIL-GPC-05.13).

-Ex gobernador de la Provincia de Camiguin. Camiguin, Diciembre 2012; (SAIL-EGP-12.12).

-Concejal del Municipio de Mambajao , Camiguin, Enero 2012; (SAIL-CC-01.12).

**Trabajadores de  
SAIL**

-Director de la ONG filipina en la provincia de Camiguin, Camiguin, Febrero (SAIL-DOF-02.12) y Mayo 2012 (SAIL-DOF-05.12), Enero (SAIL-DOF- 01.13) y Mayo 2013 (SAIL-DOF-05.13).

-Responsable de la Fundación SAIL, Camiguin, Enero (SAIL-RFS-01.12) y Junio 2012 (SAIL-RFS-06.12).

-Responsable de la Cooperativa del Sistema de Gestión de Agua de Camiguin, Camiguin, Marzo (SAIL-RC-03.12), Junio (SAIL-RC-06.12) y Diciembre 2012 (SAIL-RC-12.12).

-Ingeniero Responsable Provincial de Camiguin, Camiguin, Marzo 2012; (SAIL-IRP-03.12).

- Ingeniero de la Ciudad de Mambajao , Camiguin, Marzo 2012; (SAIL-ICM-03.12).

-Responsable de la Oficina Provincial de Salud, Mambajao, Camiguin, Febrero 2012; (SAIL-RPS-02.12).

-Vice Alcalde de Catarman, Camiguin, June 2012; (SAIL-VAC-06.12).

-Ex Capitan del Barangay de San Pedro, Camiguin. Febrero (SAIL-EBC-02.12), Marzo (SAIL-EBC-03.12), Abril 2012 (SAIL-EBC-04.12).

-Capitana del Barangay de San Pedro, Camiguin, Agosto, 2012; (SAIL-CBS-08.12).

- Coordinadora de Proyectos de Micro-créditos, ONG filipina, Camiguin, Julio 2012; (SAIL-CPM-07.12).

- Alcalde de Mahinog, Mahinog, Camiguin Febrero 2012 (SAIL-AM-02.12).

-Capitan del Barangay de Yumbing, Camiguin, Febrero 2012; (SAIL-CBY-02.12).

-Capitán del Barangay de Butay, Guinsiliban, Camiguin, Enero 2012; (SAIL-CBB-01.12)

**Miembros de la aldea de San Pedro** -Trabajadora del centro de salud, San Pedro, Mayo 2012; (SP-CS-05.12)

-Agricultor, San Pedro, Mayo 2012; (SP-A-05.12)

-Tendero y agricultor, San Pedro, Mayo 2012; (SP-T/A-05.12).

-Propietaria de hostal rural, Enero 2012; (SP-PHR-01.12).

-Propietario de hostal rural, Enero 2012; (SP-PHR2-01.12).

-Secretario de Cooperativa y artesano, San Pedro, Febrero 2012; (SP-Art-02.12).

-Trabajador Social, San Pedro, Mayo 2012; (SP-TS-05.12).

-Agricultor, San Pedro, Mayo 2012; (SP-A2-05.12).

- Agricultor, San Pedro Junio 2012; (SP-A3-06.12).
  
  - Profesora de la escuela de San Pedro, Agosto 2012; (SP-PE-08.12).
  
  - Conductor de taxi-triciclo, San Pedro, Julio 2012; (SP-CT-07.12).
  
  - Párroco de Catarman, San Pedro, Julio 2012; (SP-PC-07.12).
  
  - Presidente de la Cooperativa, San Pedro, Julio 2012; (SP-PC-07.12).
  
  - Asistente de Investigación, San Pedro, Julio 2012; (SP-AI-07.12).
  
  - Vendedora de pescado, Enero 2012; (SP-VP-01.12).
  
  - Directora de la Escuela de San Pedro, Agosto 2012, (SP-DE-08.12).
  
  - Agricultor, San Pedro, Agosto 2012; (SP-A4-08.12).
  
  - Agricultor y carpintero, Junio 2012; (SP-A5-06.12).
  
  - Tendera, San Pedro, Julio 2012; (SP-T-07.12).
  
  - Agricultor, San Pedro, Julio 2012; (SP-A6-07.12).
  
  - Comadrona del centro de salud de San Pedro, Noviembre 2012; (SP-CC-11-12).
-

## Grupos de Discusión.

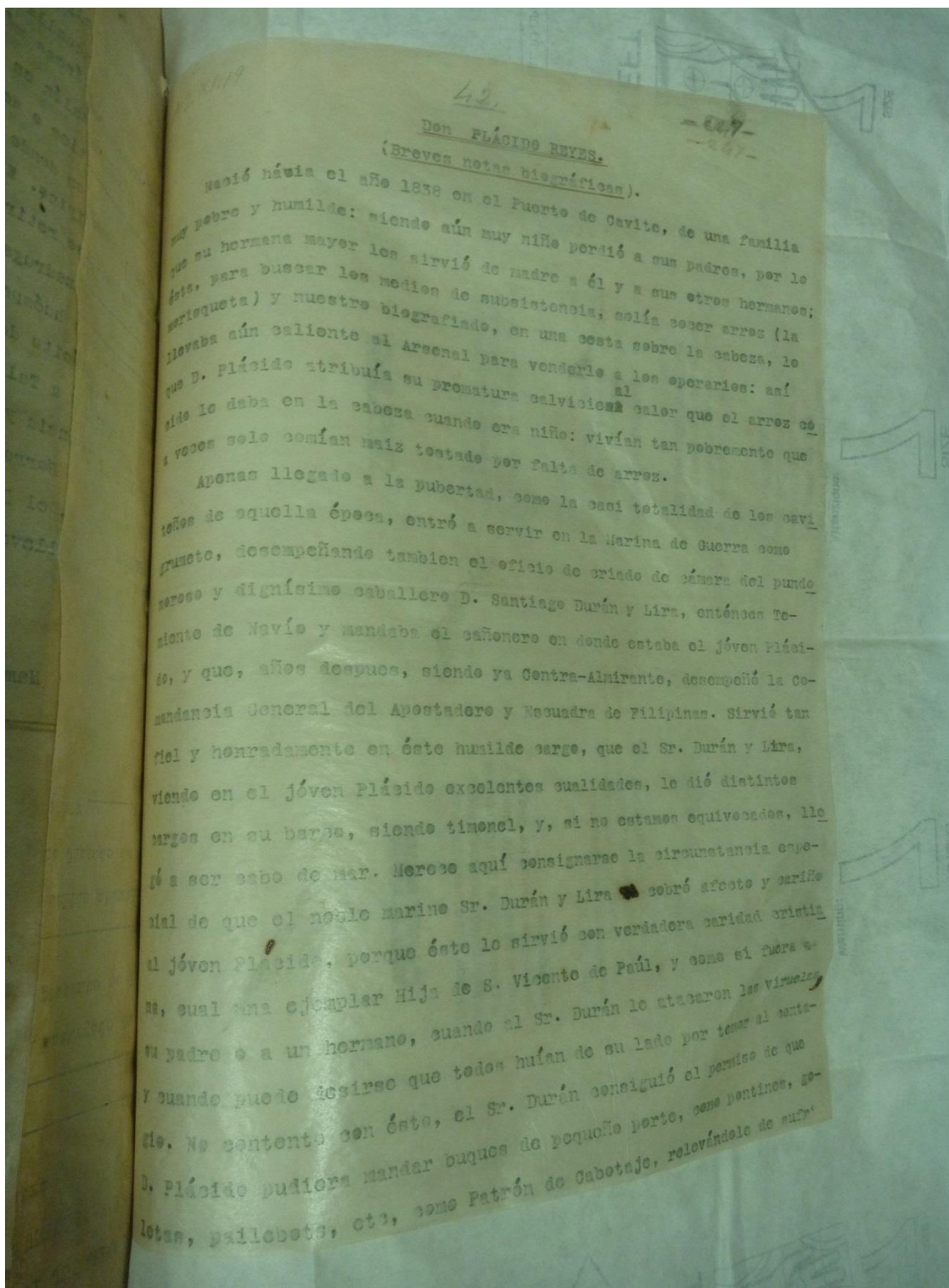
San Pedro y Mambajao	<p>-Familia de Remedio Ihong (5 asistentes), San Pedro, 5 de Noviembre 2012 (SP-RI-05-12).</p> <p>-Familia de Roman Salvaña (6 asistentes), San Pedro, 10 de Junio 2012 (SP-RS-06-12).</p> <p>Consejo del barangay de San Pedro (7 asistentes), 9 de Enero 2012 (SP-CB-01-12).</p> <p>-Asociación de pescadores (11 asistentes), Yumbing, 21 de Enero 2012. (YU-AP-01-12).</p> <p>-Miembros de la ONG filipina (5 asistentes), Mambajao, 17 de Febrero 2012 (MA-ONGF-02-12)</p>
----------------------	---

## Fórum-Teatros.

<p>“Jugando al Desarrollo” San Pedro, Catarman, 12 de Agosto 2012 (SP-FT-08-12).</p>	<p>Facilitadora: Rosalie Zerrudo</p> <p>Participantes: Herly, Mortadela, Jane, Maria, Leisy, Florencio, Chico, Albert, Kan, David, Rudy</p> <p>Actividades realizadas: “Completa la frase”, “Protectores y protegidos”, “Cierra el círculo”, “Rumores y chismorreos sobre el desarrollo”, “Imágenes del cuerpo”, “Factoría humana”.</p>
<p>“La forma en la que pensamos” San Pedro, Catarman, 20 de Diciembre 2012 (SP-FT-12-12)</p>	<p>Facilitadora: Rosalie Zerrudo</p> <p>Participantes: Herly, Mortadela, Jane, Maria, Leisy, Florencio, Chico, Albert, Kan, David, Rudy.</p> <p>Actividades realizadas: “Dibujando el tiempo”, “Yo y los otros” “Juego de roles”, “Juego de palabras” “Mapa de palabras” “Proverbios en Bisaya”</p>



II. Biografía de Plácido Reyes escrita por Vicente Elio en Mambajao, Camiguin, 1913.  
Fuente: Colección personal de Vicene Elio, Xabier University Museum.



3

...alguno, pues el Sr. Reyes carecía de instrucción teórica del  
...aje.

Mandando éstos barquitos hizo muchos viajes por distintos puer-  
... de éste Archipiélago, sufriendo y arrestrando todos los peligros  
... de su profesión, incluso naufragios. En uno de sus viajes a  
... de Bohol, conoció a un semprevinciano suyo que entónces comen-  
... a subir la cuesta de la prosperidad, y era el Sr. Juan Reyes,  
... aunque de igual apellido y de la misma provincia, nada tenía de  
... de D. Plácido. Aquí tomó también el mando de algunas goletas  
... dicho D. Juan Reyes y con ellas hacía viajes a Manila, Surigao, Is-  
... de Cebú, Loyte y Camiguin y por la costa N. de Mindanao, habiéndose  
... en algunas ocasiones en la necesidad de presentar combate  
... a los meros, que por aquella época pirateaban por éstos mares.

Hacia los años 1865 e 1866 contrajo matrimonio en Bohol con ix  
... Belares Barricentes y Fertich, natural de Tagbilaran (Bohol), que  
... almente vive y era sobrina de su armador D. Juan Reyes.

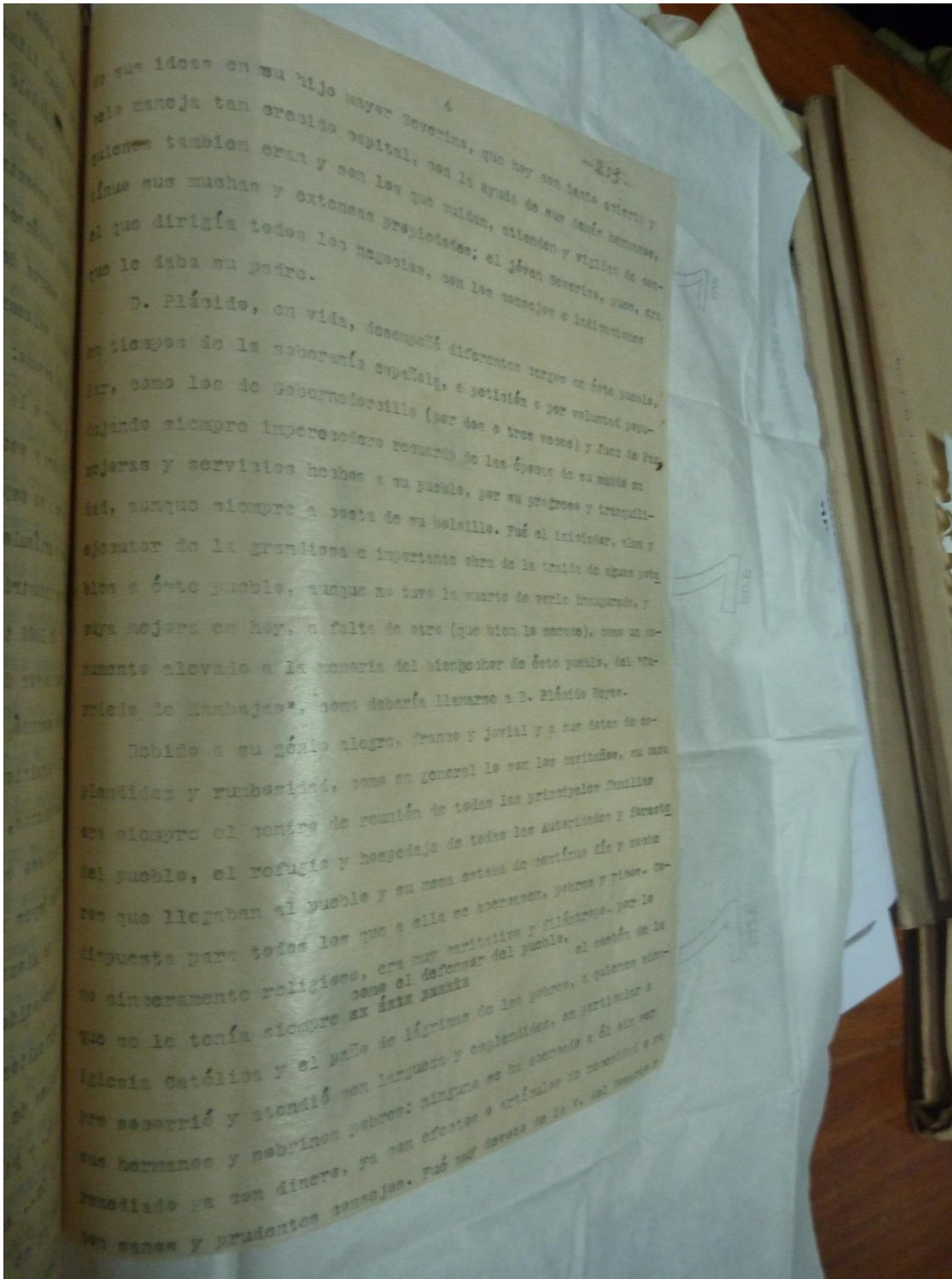
En uno de los viajes que hizo a Camiguin, le gustó ésta isleta y  
... decidió a quedarse en ella para negociar, dejando la insegura y  
... azarosa vida del marino por la apacible y tranquila del comercian-  
... . Con las muy escasas ahorrerías que tenía, comenzó a dedicarse a la  
... compra-venta de abacá, estableciéndose en el barrio de Agohó, pertene-  
... ciente al pueblo de Mambajao, por una temporada, pasando después a vi-  
... ar en el mismo Centro del pueblo, en donde comenzó a adquirir propio  
... . En un principio se dedicó a la compra al por menor y al monu-  
... de abacá y cuando ya tenía reunida alguna regular cantidad la  
... en venta a las casas comerciales entónces establecidas en Man-  
... que eran las de Russell y Sturgis, Smith, Bell y C.ª y Pick-  
... y C.ª e a otros compradores al por mayor.

Por su actividad, su pericia, su génio emprendedor y comercial y

sobre todo, por su honradez y probidad, las citadas Casas Comerciales le daban ilimitada crédito, y tenían en D. Plácido plena confianza, adelantándole cantidades mucho mayores de lo que representaban su capital y sus propiedades, por más que ya éstas iban en aumento a medida que se concentraba ocasión de comprarlas por poco precio, como en su tiempo aquel entonces era fácil el conseguirlas. Así fueron pasando los años, y la suerte de D. Plácido iba también en poca sabiendo como la capta, debido solamente a sus dos principales cualidades, que eran la divisa de su oculto: Honradez y Laboriosidad. Debemos también hacer constar en honor a la verdad y a la justicia, que la inteligente, culta, trabajadora y activa Da. Dolores, con su rara capacidad comercial, ayudó mucho a su esposo en acrecentar su fortuna, comerciando también en cosas y artículos propios de una mujer y estableciendo varias y productivas industrias adecuadas a su sexo.

En 1882 tuvo la singular suerte de que fuera favorecido con el premio mayor de la Lotería Filipina, que eran 925,000.00. Desde esta época comenzó D. Plácido a dar más vuelo a su ya creciente negocio, y fué adquiriendo día por día mayores propiedades, hasta dejar, a su fallecimiento, ocurrido 29 años después, a su ya numerosa familia, un cuantioso capital, bien saneado y afianzado, llegando a ser el Sr. Plácido Reyes uno de los mayores y principales capitalistas de la provincia de Misamis.

Reconocido ya el Sr. Reyes como un gran comerciante y un excelente agricultor, negoció directamente con las más importantes casas mercantiles de Cebú y de Manila, como las de Harlow y C.º, Smith Bell y Ca. y Pickford y Ca. de la primera ciudad y las de Birchall Robinson y Ca., Aldoea y Ca. y L. R. Yango de la segunda. En sus últimos años ya no gozaba D. Plácido de muy buena salud y debido a la vejez, pero tenía un buen y excelente continúar de sus negocios y



... sus ideas en su hijo mayor Severino, que hoy son tanto estierzo y  
... maneja tan crecido capital, con la ayuda de sus dos hermanos,  
... también eran y son los que cuidan, atienden y vigilan de cerca  
... sus muchas y extensas propiedades; el joven Severino, pues, era  
... el que dirigía todas las negocios, con los consejos e indicaciones  
... que le daba su padre.

D. Plácido, en vida, desempeñó diferentes cargos en éste pueblo,  
... tiempos de la soberanía española, a petición e por voluntad propia,  
... como los de gobernadorcillo (por dos e tres veces) y Jefe de Paz,  
... dejando siempre impresionados recuerdos de las obras de su vida en  
... mejoras y servicios hechos a su pueblo, por su progreso y tranquili-  
... dad, aunque siempre a costa de su bolsillo. Fué el iniciador, más y  
... el promotor de la grandiosa e importante obra de la traza de aguas para  
... abastecer a éste pueblo, aunque no tuvo la suerte de verla inaugurada, y  
... cuya mejora en hoy, a falta de otro (que bien la merece), como un  
... monumento alevado a la memoria del bienhechor de éste pueblo, del "Ma-  
... riscal de Lambajes", como debería llamarse a D. Plácido Rey.

Debido a su genio alegre, franco y jovial y a sus dotes de so-  
... cialidad y humanidad, como en general le son las virtudes, en sus  
... era siempre el centro de reunión de todas las principales familias  
... del pueblo, el refugio y hospedaje de todas las Autoridades y Gerentes  
... que llegaban al pueblo y su mesa estaba de continuo a la y mesa  
... dispuesta para todos los que a ella se acercaban, pobres y ricos. Co-  
... mo sinceramente religioso, era muy caritativo y filántropo, por lo  
... que se le tenía siempre en íntima amistad el pueblo, al respecto de la  
... Iglesia Católica y el paño de lágrimas de los pobres, a quienes aten-  
... dia aserrió y atendió con largueta y espléndida, en servirlos e  
... sus hermanos y sobrinos pobres: ninguno se ha acordado e si era ser-  
... vido ya con dinero, ya con efectos e artículos de necesidad e re-  
... cios sanos y prudentes consejos. Fué muy devoto de la V. del Rey.

... los años lo celebraba con esplendidez y pompa, cuya devoción y  
... le han heredado asimismo sus hijos.

Tuve muchos hijos, de los que actualmente viven ocho, que conti-  
... venerando la memoria de su Padre, de quien han heredado la cuar-  
... y sancada fortuna que hoy en mancomun y con la ayuda de su an-  
... madre la administran.

Su muerte, ocurrida el 2 de Noviembre de 1902, fué muy sentida  
... todo el pueblo, pues que todos se consideraban huérfanos por ha-  
... perdido a su padre, a su protector y bienhechor. ¡Descansen en paz  
... proclame como humilde filipino, que de la pobreza supe llegar a  
... celerancia por su laboriosidad, probidad y honradez!

VICENTE ELÍO.

Kambajao, Misamis, 19 de Noviembre de 1913.

(Estas "notas" se ofrecen y remiten al Hon. Ignacio Villamer por  
... conducto del distinguido Abogado Sr. Isidro Vamenta).

III. Carta de Vicente Elio al Consejo Municipal de Mambajao. Fuente: Colección personal de Vicene Elio, Xabier University Musseum.

3. Consejo Municipal:

Es ya bastante frecuente el hecho de que, los vecinos de los puntos más elevados ó de las ramas laterales, en particular los de ésta calle de "Nra. Sra. del Cármen", sin agua, no tan solo en los grifos particulares de las casas, sino también en las fuentes públicas, cuya irregularidad ocasiona muchos perjuicios á éstos vecinos que deben gozar de los mismos beneficios de que gozan los restantes contribuyentes. Esta falta de agua se vá notando éstos días con más frecuencia que ántes, sobre todo desde que se abrió la conexión del sitio de "Lunad" ó "Pontod".

Segun indagaciones y averiguaciones hechas por el recurrente, ésta irregularidad ó falta de agua es motivada, al parecer, entre otras causas, á las siguientes:

- 1.a A la constante y frecuente salida del agua en los grifos públicos, la mayoría de ellos ya destrozados ó deteriorados, y otros por dejarlos abiertos, sobre todo de noche, los vecinos al sacar agua ó los transeuntes cuando beben ó se lavan las manos ó los piés. Esto se podría evitar muy fácilmente mandando arreglar ó cambiar los grifos destrozados ó desarreglados ó imponiendo las penas establecidas por las "Ordenanzas Municipales" á los que dejen abiertos los grifos.
- 2.a A que hay abonados ó concesionarios que hacen un abuso ó un uso derrochador de dicho líquido en sus casas, dejando de continuo abiertos sus grifos, noche y día, ya por desidia de sus criados ó ya con el pretexto pueril de tener siempre agua fresca para beber, cuando ésto se puede tener mejor conservándolas en bang-gas, alcarrazas, tinajas y otras vasijas frescas y apropiadas.
- 3.a A que también hay otros abonados que no solamente emplean el agua potable para todos los usos domésticos de su casa, sino que también en ella riegan sus jardines, huertas, & por lo que tienen que tener casi constantemente abiertos sus grifos.
- 4.a A que así mismo hay otros que por medio de cañerías xxxxxxxxxxxx suplementarias ó canalones suministran también agua á los vecinos, faltando lo es ésto, segun mi parecer, á las Ordenanzas Municipales".

-109-

Estas causas y otras más que ya no se exponen para no alargar ésta exposición, dan ocasión á que en ciertos días y á ciertas horas, llegue á faltar el agua en los grifos de la parte alta de la población, y si el H. Consejo no pone remedio, ésta falta se hará cada vez más sensible á medida que se vayan aumentando (como ya se ha aumentado de poco tiempo á ésta parte) los grifos de pago en las casas particulares y cuando se lleven á efecto las concesiones de agua solicitadas al Municipio por los vecinos de la calle "S. Roque" y por los del sitio de "Lakás". Debo hacer constar que ésta falta ó escasez de agua que ahora se nota con más frecuencia que antes, como ya tengo dicho, es raíz de haberse instalado la fuente en el sitio del "Tobod" ó "Lumad": ¿qué ocurrirá entonces cuando ya sea un hecho las DOS instalaciones solicitadas que arriba menciono?

No trato, H. Consejo, de criticar, ni mucho menos de impedir de que se realicen las obras de cañerías solicitadas por los vecinos de "Lumad", "Lakás" y de la calle "S. Roque", porque en mi criterio, si tienen razón de solicitarlo y si les hace falta el agua tienen derecho á que se les conceda, pues que tan vecinos y tan contribuyentes son del Municipio como el resto de los que gozan del beneficio de las aguas; esto, repito, si tienen razón ó derecho á solicitarlo, que los HH. Miembros del Consejo son los llamados á resolverlo, según las bases redactadas para la construcción de dichas obras; así mismo el estudiar con detenimiento si dichas concesiones (aunque tuvieran derecho á ellas) se podrían ejecutar sin perjuicio del resto de la población y del actual sistema establecido, si fin que pretendo con ésta solicitud, no es más que el de que dicho H. Consejo ponga de su parte los medios que crea necesarios para evitar éstas irregularidades en el servicio de aguas y de que el día de mañana llegara á faltar el agua para el consumo de la población y del servicio de incendios.

Con éste fin, como vecino del pueblo y uno de los contribuyentes á las aguas, me atrevo respetuosamente á sugerir ó proponer al Ilustre Consejo los siguientes medios, para su debido y detenido estudio:

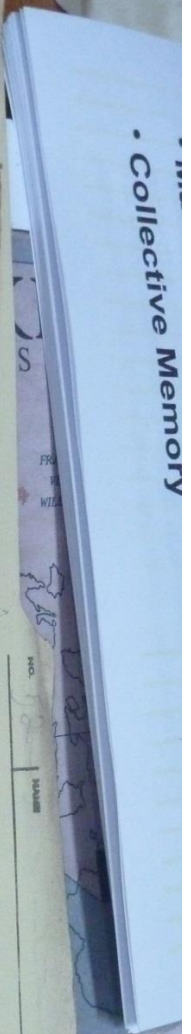
1.º Hacer cumplir con estricta rigidez á los abonos á las Aguas Potables las disposiciones y artículos aprobados en las "Ordenanzas Municipales" sobre abastecimiento de Aguas, á fin de evitar ó cortar de raíz todos los abusos á que <sup>hago</sup> referencia en párrafos anteriores sobre las causas, que al parecer dan ocasión á éstas irregularidades, y en el caso de que en las "Ordenanzas" citadas faltáren algunas disposiciones ó reglas más estrictas, se acuerden, discutan y aprueben aquellas que sean más neces-

... para corregir y evitar éstos derroches de agua.

2.º También es medio que podría estudiar el Consejo lo que ya (hace poco) propuso el digno ex-Presidente de éste Municipio Sr. Ricardo Reyes, esto es, el de aumentar el caudal de agua en el Tanque ó Depósito, sustituyendo la actual llave de paso con otra de mayor diámetro.

3.º Por último, si se quiere que éste servicio benéfico de las aguas sea equitativo y justo para todo contribuyente, se podría establecer aquí el sistema de abastecimiento de aguas como lo está en Manila, esto es, por medio de CONTADORES, para cuyo efecto, tengo el honor de remitir adjunto al H. Consejo un "Proyecto de Ordenanza" basado, extruido y aplicado á las necesidades de éste pueblo de la "Ordenanza" que actualmente rige y está en vigor en dicha ciudad de Manila, á fin de que el respetable Consejo municipal, atendiendo á las razones arriba expuestas y mirando por el bien de todos los vecinos del pueblo, lo apruebe, si lo cree razonable, prónuvia las enmiendas y correcciones que se hagan despues de detenido y minucioso estudio del Proyecto.

Quizás muchos abondados á las aguas se asusten al saber que se les vá á poner un "contador", mas ésto es solamente porque creen que tendrán que pagar mayor cantidad, lo que no resulta así, pues el fin del "contador" es el de regular el uso del agua y evitar el malgasto y derroche del mismo en perjuicio del servicio público, y aún creo, con bastante fundamento, que si se adoptára el pago por contador segun la tarifa que rige actualmente en Manila (como se vé en éste Proyecto) los que tienen grifos aquí pagarían menos de los ₱ 2.50 que hoy pagan, y ésto lo habrán podido apreciar los Sres. que hayan estado una temporada en Manila: yo por mi parte puedo decir, que en tres meses que estuve en Manila, gastando el agua para todos los usos sin economizar, con lavado de ropas y bañándose diariamente, sin faltar un día, mi esposa por prescripción del Médico, solo he abonado de ₱ 1.50 á ₱ 2.00 por término medio cada mes. Mas como no trato tampoco en manera alguna el perjudicar con éste servicio la recaudación ó impuesto que actualmente se recaude, podría el Consejo acordar una cuota mayor que en Manila ó bien poner como TIPO MINIMO de cuota al mes la cantidad de ₱ 2.50 por cierto número de metros cúbicos de agua, cobrándose solamente el exceso de consumo de éstos metros cúbicos de agua, cobrándose solamente el fin que pretendo y solicito del H. Consejo es solamente la equidad en la contribución, la regularidad en el uso del agua y el evitar el malgasto de tan necesario é importante líquido.





113  
Ya que me he referido más arriba á lo solicitado por los vecinos de la calle "c. Roque" se una concesión, me atrevo respetuosamente, salvo parecer, á manifestar al H. Consejo y al respetable Comité Investigador, que dicha solicitud no creo sea necesaria, pues en dicha calle hay pocas viviendas y éstos vecinos no distan muchos metros de las fuentes públicas que se hallan en la esquina de las calles "Ntra. Sra. del Carmen" y "S. Nicolás", en "Lumad" (nuevamente establecida) y en la calle "Sta. Filomena" (cerca de la casa del Concejal Sr. Borrero) y de ser aprobada ésa concesión, creo en mi opinión, que los vecinos de las calles "Ntra. Sra. del Carmen" y "S. Nicolás" (desde la esquina de "Ntra. Sra. del Carmen" para arriba) que son bastante numerosos, se verían perjudicados, pues como parte alta, sus fuentes no manarán agua, y en cambio la que solicitan poner tendrá bastante por hallarse en una hondonada á bastantes metros de desnivel. Debo hacer así mismo presente, que ya desde que se construyó ó se estableció la fuente pública y boca de incendio de la esquina de las calles "Ntra. Sra. del Carmen" y "S. Nicolás" adolece de un defecto, éste es, que está un poco más elevado que su punto de conexión que es el tubo principal que pasa por la calle de "Fizel", de aquí que, á parte de tener menos fuerza que otras, á ciertas horas, cuando es general el consumo de agua en el pueblo, no dá agua dicha fuente por el defecto indicado.

En virtud de todo lo expuesto, ruego respetuosamente al Consejo Municipal se sirva estudiar todo lo dicho en ésta exposición, suplicando no vean en ella una enseñanza ó una pretensión de enmendar la plana á tan ilustrado Consejo, sino como una moción que someto á su criterio y resolución en bien del ~~del~~ pueblo en general por un servicio tan utilísimo, cual es el Abastecimiento de Aguas Potables.

De tan ilustre Consejo siempre muy respetuosamente

*Se acuerda en el Consejo Municipal de 18 de Mayo de 1900, que se conceda la concesión solicitada por el Sr. D. Juan de Dios...*

• Protection  
• Services for Communities  
• Management of Resources  
• Collective Memory