

CULTURA Y DESARROLLO HUMANO

*Leopoldo Artilés Gil**

Introducción: el abordaje de la cultura y el desarrollo

La relación entre cultura y desarrollo, sea en la perspectiva del rol de la cultura en el desarrollo¹, sea en la del rol del desarrollo en la cultura², ha sido objeto de una rica tradición de estudio en las ciencias sociales.

En la actualidad, la presencia de un paradigma de desarrollo que ha sido diferenciado por sus autores con respecto a los modelos conceptuales de desarrollo que han sido dominantes en la economía como disciplina científica designado como desarrollo humano obliga a proponer una relación específica con la cultura.

El paradigma de desarrollo humano emerge a partir de una crítica a los supuestos utilitaristas y pretendidamente neutrales que fundamentan el concepto económico convencional de desarrollo reducido a la noción de crecimiento³. En la medida en que este

* Sociólogo dominicano. Profesor, consultor e investigador.

1 VIJAYENDRA, R. Y WALTON, M. (2004).

2 KÖSTER, P. R. Y CARRASCO ARROYO, S. (2003).

3 La visión del desarrollo de este tipo es fundamentalmente de crecimiento, y se mide en términos de incremento del PIB, del ingreso per cápita o de los índices de empleo y productividad, entre otros.

paradigma coloca como centro de atención la expansión de las libertades y oportunidades de la gente (de modo que el desarrollo consista en el desarrollo de la gente misma, no de los países ni de las cosas, y que, por lo demás, hace pasar la noción de desarrollo por las metas que la gente tiene razones para valorar) la dimensión cultural ha de tenerse en cuenta necesariamente.

En este tenor, hay que preguntarse primero por los fines que un grupo humano valida pues tal valoración es una función cultural en sí misma; para esto se requiere el despliegue de un grupo de significaciones que revelan lo que la cultura dice respecto a aquellos indicadores que se consideran ser signos fundamentales de la "vida buena", o sea, del bienestar. Debe siempre tenerse en cuenta que la cultura evoluciona y que los criterios sobre la vida buena pueden variar históricamente y de sociedad en sociedad.

Entonces, no es que sólo la cultura se encuentra intrínsecamente ligada a la definición que la propia gente adopta sobre lo que significa desarrollarse (pues la valoración es por supuesto un hecho cultural) sino que también el desarrollo se expresa a través de la producción de bienes que, desde una perspectiva cultural específica, se consideran en primera instancia como culturales. Como lo dice Amartya Sen:

El avance del bienestar y las libertades que buscamos a través del desarrollo no puede obviar el enriquecimiento de las vidas humanas a través de la literatura, música, bellas artes y otras formas de expresión cultural, las cuales tenemos razones para valorar. Cuando Julio César dijo de Casio: "Él no escucha música, raras veces sonríe", no estaba precisamente elogiando la calidad de vida de Casio. Tener un alto producto nacional bruto per cápita pero muy poca música, artes, literatura, etc., no significaría mucho éxito en términos de desarrollo. De una forma u otra, la cultura envuelve nuestras vidas, deseos, frustraciones, ambiciones y las libertades que buscamos. La libertad y la oportunidad de disponer de actividades culturales figuran entre las libertades básicas cuyo énfasis puede considerarse como constitutivo del desarrollo.⁴

4 Amartya Sen, "How does culture matter?", en *Culture and Public Action*, Vijayendra Rao y Michael Walton (eds.), Stanford Social Sciences, 2004, p.39 (traducido por Leopoldo Artiles).

Esta aproximación de Sen, y la consideración anterior a ésta hecha por nosotros, nos pone, al menos dos maneras de abordar la cultura. Podríamos decir que la cultura puede ser abordada como proceso de producción simbólica y también como los productos de ese proceso.

Para simplificar un poco la cuestión, empecemos por acordar que la cultura como concepto siempre se encuentra ligada al campo de las prácticas simbólicas y sus productos, que aportan sentido a la existencia humana. Siguiendo esta definición, en beneficio de aún mayor clarificación, podemos establecer cómo se distingue el campo de la cultura de otros campos, de modo que..."...si hablamos acerca de lo económico, nos referimos a los usos mediante los cuales se producen, intercambian y consumen los bienes materiales; si analizamos lo político, aludimos a las costumbres mediante las que el poder se concentra, distribuye y despliega en las sociedades; y, si nos referimos a la cultura, queremos decir las maneras cómo le damos sentido a nuestra vida, individual y colectivamente, al comunicarnos unos con otros".⁵

En consecuencia, si privilegiamos las prácticas sobre los productos, estaremos atendiendo más a los procesos y políticas culturales, -como acciones y producciones transcurridas en el tiempo y en campos institucionales variados; y, si hacemos lo inverso, estaremos atendiendo más a las identidades, valores, obras, objetos y patrimonios, definidos como culturales.

Por otro lado, el concepto de cultura puede aludir a una homogeneidad en términos de valores, hábitos y prácticas en un grupo humano, que garantiza una identidad; pero la realidad es que tal homogeneidad, a veces interpretada como "pureza", no es verificable. Esto nos coloca ante un desafío mayor: la reflexión crítica sobre la noción de cultura, que indudablemente habrá de matizar de manera especial la relación entre cultura y desarrollo humano.

El problema de la libertad cultural se hace presente en este contexto, abriendo la posibilidad de pensar el conflicto como una

5 John Tomlinson. *Globalización y Cultura*. Oxford University Press, 2001, p. 21.

dimensión de la cultura misma, lo mismo que el consenso, siendo ambos las dos caras de una misma moneda.

Es, pues, necesario, en este trabajo, hacer una revisión de algunas significaciones que ha tenido cada concepto en la modernidad reciente. A partir de ahí, elaboraremos la relación entre cultura y desarrollo humano para, a seguidas, y finalmente, desembocar en un comentario sobre la libertad cultural a la luz del Informe de Desarrollo Humano 2004, cuyo foco temático fue precisamente la libertad cultural.

Pasemos a revisar y ponderar algunas de las significaciones que el término cultura ha cobrado en algunos campos del saber.

La cultura como un concepto diverso: variantes humanista, antropológica, sociológica y culturalista. El concepto de hibridación cultural

El concepto de cultura tiene múltiples acepciones, dependiendo del contexto de su uso en la vida cotidiana así como de las diferentes tradiciones académicas que han trabajado el mismo. En las ciencias sociales, una de las variantes más importantes del concepto fue la que emergió en el campo de la antropología.

Esta disciplina, como se sabe, emerge desde finales del siglo XIX pero se institucionaliza como disciplina académica a principios del XX, y, desde el inicio, se inclina al estudio de grupos y comunidades relativamente simples y pequeñas, en muchos casos, del tipo que se denominó “sociedad primitiva”.

Siendo estas sociedades grupos humanos organizados fundamentalmente alrededor de las relaciones de parentesco, y no teniendo el grado de complejidad determinado por la diferenciación de esferas de actividad que encontramos en las sociedades modernas la distinción, por ejemplo, entre familia, economía, política, religión, etcétera; los investigadores de esta disciplina hicieron en principio equivaler la totalidad de la sociedad con la cultura. De este modo, iniciando una noción que persiste en la actualidad, la cultura se equipara con un modo de vida, envolviendo componentes materiales y no-materiales.

Para simplificar un poco la cuestión, sin perder rigor conceptual, empecemos por acordar que la cultura (como concepto) siempre se encuentra ligada al campo de las prácticas simbólicas y sus productos, que aportan sentido a la existencia humana.

Siguiendo esta definición, podemos, en beneficio de aún mayor clarificación, establecer cómo se distingue el campo de la cultura de otros campos, de modo que...”...si hablamos acerca de lo económico, nos referimos a los usos mediante los cuales se producen, intercambian y consumen los bienes materiales; si analizamos lo político, aludimos a las costumbres mediante las que el poder se concentra, distribuye y despliega en las sociedades; y si nos referimos a la cultura, queremos decir las maneras en que le damos sentido a nuestra vida, individual y colectivamente, al comunicarnos unos con otros”.⁶

Es decir, la antropología propone: “..la comprensión de la cultura, como el modo diferenciado de vida de un pueblo o de un grupo social, englobando en el mismo todas las manifestaciones y expresiones propias de dicho grupo. La cultura es el estilo y la forma globales de vivir de una colectividad.”⁷ Como se evidencia en esta cita, la cultura como diferencia de un grupo humano, está desde un principio presente en la definición antropológica.

Pero también esta visión de la cultura está extrañamente relacionada con la visión humanística de la cultura, no por tener una relación de continuidad sino más bien por ser contemporáneas. Como nos sigue diciendo Ariño: “Curiosamente, si la definición humanista surge a finales del siglo XVIII y cristaliza formalmente a mediados del XIX con la obra de Arnold Mathew, algo similar sucede con esta concepción antropológica que, contando con los precedentes de Herder y G. Klemm, logra su plasmación definitiva en la obra de E. Tylor, *Primitive Culture*. Nótese que si el primero publicó *Culture and Anarchy* en 1869, la obra más conocida del segundo veía la luz en 1871.”⁸

6 Tomlinson, *Ibid.*

7 Antonio Ariño, *Sociología de la Cultura*, Editorial Ariel, 1997, p. 25.

8 Ariño, *Ibid.*

Es, pues, un hecho que la visión antropológica de la cultura se diferencia de la visión humanista clásica. Esta identifica la cultura con las actividades artísticas y espirituales. “Y se produce de un lado una especie de bifurcación entre el trabajo, la industria, lo material (todo lo externo que queda englobado bajo el concepto de civilización) y, de otro, lo espiritual, lo creativo, lo artístico que queda cubierto con el gran avance en los aspectos civilizatorios externos se ha producido una peligrosa decadencia de la dimensión cultural o espiritual. El título de la obra clásica de Arnold no puede ser más significativo: *Culture and Anarchy* (1869)”.⁹

Mathew Arnold, desde una posición que muchos juzgan como conservadora en el día de hoy, se convierte, sin embargo, en uno de los fundadores de la visión humanista de la cultura, caracterizada por un fuerte elemento evaluativo y hasta de crítica a las condiciones de su presente, o sea, el inicio de la sociedad industrial capitalista. Escribe “contra los parámetros de un mundo en proceso de industrialización y regido por el utilitarismo. La religión del presente, el *Zeitgeist* de la época, es la riqueza material. Sin embargo, Arnold combate y desmonta esta ilusión, argumentando que la cultura nos enseña a considerar a estas gentes, es decir, su modo de vida, sus hábitos, sus maneras, el tono real de sus voces, y a ponderar con displicencia el valor de sus conductas. ...En suma, frente a la anarquía imperante, propone la cultura como alternativa “como gran ayuda para nuestras dificultades presentes.”¹⁰ ¿Quién o qué será para Arnold el agente portador de la cultura como alternativa al presente que él criticaba? Curiosamente, no le confía la preservación de la cultura a ninguna de las clases sociales, todas corroídas por el espíritu de los tiempos, sino a las políticas de Estado y a la educación formal. La cultura puede ser el agente humanizador que modera los efectos más perniciosos de la modernización industrializante. Por cierto, en esta visión tiene su raíz la idea de que al Estado le cabe una responsabilidad en la conformación cultural de una nación.

Por el contrario, el concepto sociológico de cultura, aunque influido por el concepto antropológico en el sentido de que también

9 Ariño, Op. Cit., p. 20.

10 Ariño, Op. Cit., p.21.

la sociología se inclina a ver la cultura como una forma de vida global, deriva de la experiencia de la modernidad, es decir, de la evidencia del proceso de diferenciación e incremento de la complejidad que ha conllevado el desarrollo del capitalismo. Este desarrollo constituye la esfera de los intercambios mercantiles como un campo diferenciado de actividad, que también ha conllevado la autonomización de la política, representada en el desarrollo del Estado moderno como una instancia también diferenciada como el centro de las actividades que competen al autogobierno de la sociedad. Es así como, aunque la sociología de corte funcionalista suela afirmar un concepto de cultura fundamentalmente integrador, el concepto siempre está limitado por el dato de la diferenciación y complejidad de la sociedad moderna. Es como si la cultura existiera para servir de mecanismo de simplificación de la complejidad que acompaña a la diferenciación.

Ocurre que ese proceso de diferenciación y complejización también envuelve a la cultura, en la medida en que la sociedad moderna proyecta un campo que, a través de una operación reflexiva, se caracteriza por especializarse en la producción de símbolos, obras, actividades que se definen como primordialmente "culturales", en el sentido de que representan valores socialmente construidos y aceptados como propios de una determinada identidad colectiva. En la sociedad moderna, en consecuencia, se desarrollan prácticas estéticas, educativas y expresivas que se consideran claves para la formación de una identidad cultural específica, y que envuelven campos como el de la literatura, el teatro, la música, las artes plásticas, el cine, etcétera. Aquí se evidencia una conexión entre el modelo humanista y el sociológico, pues la definición humanista de cultura suele orientar la mirada del analista y del hacedor de políticas hacia ese campo de la creatividad humana como objeto de intervención, o sea, objeto de políticas culturales orientadas al desarrollo cultural.

Sin embargo, también es cierto que tanto para el concepto sociológico como el antropológico, aunque estas áreas de actividad puedan ser de interés especial, la cultura no se puede reducir a ellas. Es más, la cultura no puede convertirse en sinónimo de creatividad, aunque la creatividad es un ideal culturalmente váli-

do, pues como se evidencia en innumerables estudios, la cultura puede ser un elemento de conservadurismo y preservación de formas y patrones de valoración y conducta en un marco de resistencia al cambio. Como dice Raymond Williams, la cultura puede concebirse como “espíritu conformador”¹¹

Para aclarar esto, es preciso remontarse a la distinción que Zygmunt Bauman (2002) hace entre tres modos (o definiciones) de entender la cultura. Bauman distingue entre la cultura como concepto, la cultura como estructura y *la cultura como praxis*.¹²

Bauman entiende que la cultura como concepto admite tres modalidades: la cultura como concepto jerárquico, muy enraizado en el sentido común, y que autoriza la distinción entre personas muy cultas y poco cultas. La otra modalidad es la de cultura como concepto diferencial, que autoriza el uso de la palabra para establecer diferencias entre grupos y comunidades, siempre estableciendo la diferencia con respecto a un estándar universal considerado válido. Finalmente está el concepto genérico de cultura, con el cual se hace referencia al carácter intrínsecamente humano, ontológico, de la cultura en su definición de lo que significa ser humano en distinción con respecto a lo no humano; en definitiva, con respecto a la naturaleza. En cuanto a la cultura como estructura, se trata de una visión de ésta según el prisma del modelo de la estructura elaborado por la corriente estructuralista.

La estructura, pues, es una condición limitante y a la vez posibilitadora de un orden. En este sentido, la estructura opera como un sistema de diferencias que funda el sentido. A su vez, si la cultura es concebida como un sistema de este tipo, su función sería establecer un orden a partir de la atribución de significado al mundo y a la intervención de los seres humanos en el mundo. Bauman pretende que con esta noción de cultura se superen los obstáculos presentados por las oposiciones objetivo/subjetivo, sincronía/diacronía, universal/particular, en virtud de que la cultura como estructura sintetizaría de forma estos opuestos a partir de su conversión en dimensiones complementarias y universales.

11 Raymond Williams, *Cultura. Sociología de la Comunicación y del Arte*, Paidós Comunicación. España. 1981, p.12.

12 Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Paidós. Madrid, 2002.

Su definición tiene el problema de que, a veces, como identifica la cultura con la dimensión de la creatividad humana, pareciera ser que ésta no se constituye en estructura, crítica que la socióloga inglesa Margaret Archer le hiciera en su libro *Culture and Agency* (1988) –traducido al español como *Cultura y Teoría Social*.¹³

Como ocurre con estas definiciones, siempre hay una oposición no-pensada, y que hasta que no se piense, no sabremos cuál será la forma de su resolución o síntesis, si es que ha de haberla, como es la oposición masculino/femenino.

Finalmente está el concepto de cultura como praxis, expresión que da título a su obra, de la cual extraemos estos conceptos. Para explicar esta última modalidad, recurramos directamente al autor, quien, entendiendo que la experiencia humana es irreductiblemente dual (oposición objetivo/subjetivo), nos dice: “Al margen de cómo se la defina y describa, la esfera de la cultura siempre se acomoda entre los dos polos de la experiencia básica.

Es a la vez, el fundamento objetivo de la experiencia subjetivamente significativa y la ‘apropiación’ subjetiva de un mundo que, de otra manera, resultaría ajeno e inhumano. La cultura, tal como la vemos universalmente, opera en el terreno de reunión del individuo humano y el mundo que percibe como real.”¹⁴

Este recurso a un autor como Bauman sólo tiene el objeto de dejar claramente sentado que la definición que podamos acordar de la cultura siempre tendrá la huella del contexto (académico o no académico) en el cual se formula y de los fines estratégicos para los cuales sirve la definición adoptada. Podemos proponer entonces que la definición de cultura tiene que dar cuenta de la diversidad de su aplicación y fuentes, y que como tal, es un concepto “híbrido”, y por eso mismo, apto para explicar la necesaria hibridez que acompaña a los fenómenos culturales.

13 Archer, Margaret S., *Cultura y teoría social*. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina, 1988.

14 Bauman, Op. Cit. p. 258.

Al antropólogo argentino, residente en México, Néstor García Canclini, le cabe el mérito de haber impulsado el concepto de hibridación en los estudios sociales y antropológicos en la región latinoamericana. Cuando se oye el término hibridación, lo natural es considerarlo sinónimo de sincretismo, mestizaje o fusión, términos que se han usado respectivamente en antropología, historia, sociología histórica y musicología. Entonces, ¿para qué un nuevo término? García Canclini ha reconocido que en su libro *Culturas Híbridas*¹⁵, él no supo dilucidar el problema epistemológico envuelto en la introducción del término híbrido que, por demás, tiene un origen en la biología, y ha conllevado, en parte, una connotación negativa de esterilidad, al igual que la palabra mulato, derivado de mulo. En exposiciones posteriores, García Canclini ha asumido el reto planteando una definición de la hibridación como proceso, y dice: “entiendo por hibridación, procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”.¹⁶

No obstante, esta respuesta no elimina las reservas al nuevo término, lo cual García Canclini trata de contrarrestar, estableciendo una diferencia específica entre el concepto de hibridación y de sincretismo y mestizaje. En primer lugar, ¿qué tipo de procesos son los que el concepto de hibridación contribuiría a comprender mejor? Pues son los mismos procesos, en principio, que se han comprendido con los conceptos citados, aunque entendidos de manera diferente. Citemos las declaraciones de un “ciudadano fronterizo” tomadas por él en su libro *Culturas Híbridas*:

Quando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi identidad posee reportorios múltiples. Soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen chilango o mexiquillo, en la capital pocho o nortño y en Europa sudaca. Los anglosajones me llaman hispanic y los alemanes me han confundido más de una vez con turcos e italianos.¹⁷

15 Néstor García Canclini, (segunda edición). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1995.

16 “Noticias recientes sobre la hibridación.” Conferencia en el VI Congreso de la SibE, julio de 2000. Versión online. www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm, párrafo 5.

17 García Canclini, Op. Cit., p.302

El detalle interesante de esta cita es la evidencia de la “múltiple identidad”, que tiene como característica principal de que ninguna de las identidades invocadas por el sujeto se reduce a otra que pueda definirse como la principal, instaurando, pues, el principio de la heterogeneidad que impulsa, según García Canclini, a desplazar el concepto mismo de identidad del foco de interés del concepto de hibridación. Los procesos de hibridación son pues, por definición, anti-identitarios, en la medida en que, al coexistir identidades diferenciadas en un mismo sujeto o en un mismo grupo (sin que haya una clara jerarquía entre las “identidades” invocadas) es la heterogeneidad y no la identidad per se el centro del análisis.

Al extrapolar esta idea a procesos complejos, García Canclini puede decir que así “...como el mestizaje contrarrestó las obsesiones por mantener incontaminada la sangre o las razas en el siglo XIX y en varias etapas del siglo XX, hibridación aparece hoy como el concepto que permite lecturas abiertas plurales de las mezclas históricas, y construir proyectos de convivencia despojados de las tendencias a ‘resolver’ conflictos multidimensionales a través de políticas de purificación étnica.

Contribuye a identificar y explicar múltiples alianzas fecundas: por ejemplo, del imaginario precolombino con el novohispano de los colonizadores y luego con el de las industrias culturales (...), de la estética popular con la de los turistas (De Grandis), de las culturas étnicas nacionales con las de las metrópolis (Bhabha), y con las instituciones globales (Harvey). Los pocos fragmentos escritos de una historia con las hibridaciones han puesto en evidencia la productividad y el poder innovador de muchas mezclas interculturales”.¹⁸

Vale la pena mencionar, sin embargo, que el antropólogo dominicano Marcio Veloz Maggiolo, en el año 1977, ya había introducido el término en sus reflexiones y estudios sobre los procesos de criollización en el país desde los tiempos de la colonia hasta el siglo XIX, con una conceptualización muy parecida a la que García Canclini aportaría 10 años después: “...lo criollo es una

¹⁸ García Canclini, Op. Cit., párrafo 15.

categoría cultural. El hecho de que se denominara criollo al negro nacido en América o al hijo de europeo parido en ella, no crean la categoría cultural. A mi juicio, el concepto de lo criollo, tal y como lo conocemos en nuestros días, encierra toda una actitud de novedad; *criollo es, culturalmente, lo que la hibridación ha conseguido hacer nuevo.*

En este sentido, no es criollo aquello que siendo costumbre europea se mantiene al margen de las variantes y modalidades que produce la hibridación. Ni es criollo aquello que siendo costumbre africana, continúa sin sufrir modificaciones empujadas por el medio ambiente, y la historia cotidiana del pueblo: la tradición./ El acriollamiento, es pues, una forma de adaptar el mecanismo cultural importándolo, asimilándolo, y variándolo hasta producir un mecanismo nuevo. Pero es además la improvisación de aquel mecanismo que no trajo el extranjero. Lo criollo, en cada país americano, revela formas de ingenio y soluciones que son sorpresivas o nuevas para el colonizador, porque surgen de una necesidad puramente local en todos los aspectos. /.../ Lo criollo surge, pues, de la hibridación, y la hibridación no es otra cosa que la tendencia hacia una visión cultural y racial diferente de la que en un principio fue regla en las colonias.”¹⁹

En este orden, García Canclini enfrentó los problemas con el término hibridación que Veloz Maggiolo había resuelto en su ensayo del 1977, o sea, justificar un término que parece referirse a sincretismo, mestizaje o fusión, términos que se han usado respectivamente en antropología, historia, sociología histórica y musicología.

La cultura como dimensión del Desarrollo Humano

En la actualidad se está manejando una distinción que puede convenir a nuestro propósito. Se trata de la distinción entre “cultura y desarrollo” y “desarrollo cultural”. En principio, si hablamos del tema “cultura y desarrollo” debemos entender que hablamos de la dimensión cultural del desarrollo, dimensión que es intrínse-

19 Veloz Maggiolo, Marcio., *Sobre cultura dominicana...y otras culturas: ensayos.* Alfa y Omega, Santo Domingo 1977, pp.14-15.

ca y por lo tanto inerradicable. Su importancia está cifrada en el hecho de que la no consideración de aspectos culturales relevantes de un grupo humano sujeto a presiones de desarrollo o crecimiento, puede conducir al fracaso de los proyectos orientados al desarrollo. En este sentido, como dice Rey (2002):

La cultura no podía estar ajena a la tematización del desarrollo. Primero como un factor inevitable aunque realmente poco resalta-do por los énfasis economicistas, y después como una dimensión central que parecía abrir las compuertas de aquellos modelos del desarrollo que fracasaron por extrapolaciones sin cultura, por aplicaciones sin historia.²⁰

Por supuesto, si consideramos la larga trayectoria de una tradición en sociología y economía que inicia en Max Weber (quien hizo esfuerzos mayúsculos para vincular el desarrollo capitalista con factores culturales, cuando no definía el capitalismo como un fenómeno cultural en sí) no podemos estar más de acuerdo con esta idea, de que a la larga, por más economicistas que fuéramos, la cultura aparece como esa dimensión que, a veces como cajón de sastre, explica o rellena el espacio de esos puntos ciegos presentes en las explicaciones sobre el origen y la fuente del desarrollo económico.

En cambio, cuando hablamos de desarrollo cultural estamos asumiendo una definición por lo regular o humanística o sociológica en principio, que distingue ciertas actividades e instituciones y las define como primordialmente culturales, por la importancia que revisten para la construcción simbólica de las prácticas sociales. En este caso, el desarrollo cultural sería la promoción de esas instituciones y actividades, que se expresa en determinados tipos de indicadores, como son los del consumo de bienes culturales (cantidad de libros leídos por la población, porcentaje de la población que lee, que ve televisor, asiste a bibliotecas y teatros, grado de alfabetismo, capacidades para acceder a la información, etc).

Considerando que el desarrollo, sea el que concibe el paradigma del Desarrollo Humano o cualquier otro, contiene necesaria-

20 Germán Rey, "Cultura y Desarrollo Humano: Unas relaciones que se trasladan", PENSAR IBEROAMERICA REVISTA DE CULTURA, Febrero 2002, www.campusoei.org/pensariberoamerica/ric00a04.htm, párrafo 5.

mente una dimensión cultural (sea concebida operacionalmente como externa o interna al desarrollo) el Desarrollo Humano no puede ignorar esta dimensión, tanto más cuanto que el propósito del desarrollo humano tiene como fin último al ser humano, y si es así, el desarrollo humano tendrá que implicar necesariamente el desarrollo de la cultura del ser humano.²¹

Entonces, es pertinente preguntarse: ¿cómo concebir la cultura dentro del paradigma de desarrollo humano? La noción de desarrollo dentro del paradigma de desarrollo humano no puede limitarse a ser una noción de cultura sólo relacionada con un crecimiento medible en términos de incremento del PIB, del ingreso per cápita, los índices de empleo y productividad entre otros, como si el fin de la cultura estuviera cifrado exclusivamente en estos elementos. Este fue el caso precisamente con la noción de cultura ligada a los proyectos “modernizantes”, que trataban como problema la supuesta inexistencia de los valores y hábitos que potenciaban el desarrollo capitalista típico.

Amartya Sen señala, con mucha razón a nuestro entender, que inclusive si esta noción se acompaña de un principio de distribución, no pasa de ser una “noción opulenta de desarrollo”, ligada sobre todo a ciertos tipos de consumo cultural característico de modelos de desarrollo centrados en el crecimiento material. Por lo tanto, esta visión del desarrollo no contiene en sí ningún rasgo cultural per se, salvo la mediación “cultural” que la hacía posible como parte del discurso económico dominante. En este modelo, la cultura carece de valor intrínseco, pues constituye sólo un medio, nunca un fin.

Si en principio el paradigma de Desarrollo Humano se diferencia del paradigma de crecimiento económico en que, como dice Haq, no se enfoca exclusivamente en la expansión del ingreso sino en la expansión de todas las posibles opciones-elecciones humanas (*human choices*), sean estas económicas, sociales, *culturales*, o políticas, entonces resulta que la cultura figura como uno de los campos de opciones-elecciones que el paradigma de Desarrollo Humano considera de relevancia en su esquema con-

21 Amartya Sen, “Culture and Development”. World Bank 2000.

ceptual, así como en sus proyecciones de políticas económicas y sociales.²²

Para Sen, la cultura parece tener un rol aún más importante en el desarrollo humano que, para él se define como "...un proceso que enriquece la libertad real de los involucrados en *la búsqueda de sus propios valores*. A ésta la llamo la noción de desarrollo de la libertad real".²³ En consecuencia, si el desarrollo implica la expansión de la libertad para buscar sus "propios valores", y se entiende que esta búsqueda a su vez será fundamental para determinar lo que los seres humanos consideren digno de valorar, entonces no hay duda que la cultura se coloca en el mismo centro del paradigma de desarrollo humano.

Por lo tanto, esta expansión de la libertad se traduce en incremento de la capacidad humana la cual se define como "...la gama de opciones que una persona tiene para decidir la clase de vida que quiere llevar"²⁴, pero a su vez se precisa que cualquier "...aplicación práctica que demos a este concepto ampliado de desarrollo, requiere, por supuesto, de algunas especificaciones, en particular cuáles pueden ser las capacidades que la gente valora." Es por ello que en todo programa de desarrollo o ejercicio que se haga teniendo en cuenta la cultura en el desarrollo "...el enfoque involucra una hipótesis específica sobre los valores que la gente aprecia con razón."²⁵

En este sentido, debemos, primeramente, preguntarnos por los fines que un grupo humano valida, siendo esta valoración una función cultural en sí misma; para lo cual se requiere la movilización de una serie de significaciones que a la postre nos revelarán lo que la cultura dice respecto a aquellos indicadores que considera ser parte fundamental de la "vida buena", o sea, del bienestar.

Conferir la importancia debida a la valoración grupal de los fi-

22 Haq, Mahbub ul. "The Human Development Paradigm", en *Reflections on Human Development*. Oxford University Press. Nueva York, 1995.

23 Amartya Sen, "La cultura como base del desarrollo contemporáneo", Extraído de Diálogo, UNESCO (sin fecha) <http://inicia.es/de/cgarciam/Amartya.html>, segundo párrafo.

24 Ibid., tercer párrafo.

25 Ibid., cuarto párrafo.

nes, no significa (y muchos menos para el enfoque de Desarrollo Humano, el cual rescata algunos de los principios del liberalismo clásico para fundamentar la idea de la libertad) desconocer las diferencias individuales que pueden dar lugar a, o variadas valoraciones de los fines en un grupo (por lo cual las mismas habrán de negociarse democráticamente de manera que se evite que el grupo sacrifique al individuo, o viceversa) o a que ciertos individuos -en pleno ejercicio de sus libertades civiles, políticas y culturales- opten por otra vía, o fines, para lograr su desarrollo humano.

Como dijimos en la introducción, esto introduce el concepto de la libertad cultural, y la consideración de que ésta es un dato de la diversidad cultural que la noción de cultura híbrida rescata desde el ángulo antropológico, y que la noción de diversidad cultural, que se asocia en ciertas maneras al concepto de multiculturalismo, afirma en un sentido político.

Por consiguiente, es conveniente aquí hacer una breve revisión de las tesis expuestas en el Informe de Desarrollo Humano 2004.

La libertad cultural y el Desarrollo Humano: notas sobre el Informe de Desarrollo Humano 2004

El Informe de Desarrollo Humano 2004, que lleva por subtítulo: “La libertad cultural en el mundo diverso de hoy”, trató como tema específico la libertad cultural.

Este es un tema de suma importancia si consideramos que uno de los efectos más evidentes del proceso de globalización es que, por vía de la compresión espacio-tiempo que conlleva, coloca en una interrelación profunda a culturas y sociedades diversas existentes, provocando no pocas veces serios conflictos que envuelven, entre otras cosas, choques entre valores, tradiciones y corrientes culturales diferentes. Estos choques pueden ocurrir no sólo entre culturas asociadas a naciones diferentes enfrentadas por algún motivo, sino también a diferentes culturas existentes en el territorio de una misma nación.

Ahora bien, el conflicto entre grupos culturalmente diferen-

ciados puede ser o no ser motivado principalmente por factores culturales propiamente dichos. La reciente ocupación militar de Irak con el consecuente apresamiento de Sadam Hussein puede haber tenido un matiz religioso cultural, pero el argumento de que lo cultural es el factor causal principal en este caso no resiste el análisis. Ahora bien, el conflicto definido en torno a si se prohíbe o no vestir ropa que revele la identidad religiosa de las personas en ambientes públicos, sí se puede decir que tiene una raíz cultural profunda.

Tampoco podemos considerar que la cultura es destino, en el sentido de que la cultura se produce en un proceso complejo de interacción, con retroalimentación tanto negativa como positiva, es decir, tanto de conservación de valores y tradiciones como de cambio de los mismos.

De ahí entonces que desde una perspectiva de desarrollo humano, sea necesario incorporar la noción de libertad cultural, junto con las libertades que en el Paradigma de Desarrollo Humano ya se habían incorporado, como son las libertades civiles, políticas y sociales que dan sentido al esquema ético del paradigma.

Es así cómo, en el contexto del paradigma es preciso tener en cuenta el rol de la libertad cultural, la cual puede ser afectada negativamente cuando se desconoce la diversidad cultural, abortando posibilidades para un mayor desarrollo humano, en virtud de que este último no puede florecer sin trabas allí donde no florece la libertad cultural, es decir, el derecho de individuos y grupos a *escoger la propia identidad sin perder el respeto de los demás y sin ser excluido de otras opciones*.

Esto es relevante porque la gente “quiere practicar su religión abiertamente, hablar su lenguaje, celebrar su herencia étnica o religiosa sin miedo al ridículo ni al castigo ni a la disminución de oportunidades. La gente quiere la libertad de participar en sociedad sin tener que echar a un lado sus preferencias culturales. Es una idea simple, pero profundamente inquietante”.²⁶

Es por ello que se precisa un manejo apropiado de la diver-

26 Informe de Desarrollo Humano 2004: La libertad cultural en el mundo diverso de hoy”, p.1.

sidad cultural, pues si la diversidad cultural no se maneja (o se hace inapropiadamente) puede convertirse en una de las mayores fuentes de inestabilidad no sólo en los Estados, sino entre Estados.

Empecemos por señalar algunos de los problemas centrales respecto a la diversidad cultural. Desafortunadamente, la construcción de sociedades culturalmente diversas que sean de hecho y de derecho “multiculturales”, ha sido la excepción y no la regla en la historia humana.

Aparentemente, han sido mucho más frecuentes los casos en que el desarrollo de un poder central, llámese estado nacional, reino o imperio, ha conllevado (con las justificaciones dadas por los actores que dan forma manifiesta a este tipo de poder) la imposición de uniformidad de lengua, de costumbres, de religión, y allí donde esto no ha sido del todo posible, entonces se impone una hegemonía abusiva de la lengua, las costumbres, la religión, y las tradiciones dominantes sobre las formas culturales dominadas, que de inmediato son definidas como minoritarias o residuales.

Y es que el patrón más común de desarrollo del poder centralizado, que tiene su forma paradigmática en el desarrollo del Estado moderno, implica la creencia de que la diversidad cultural, y por lo tanto, la pluralidad de identidades, es en principio una amenaza *para el Estado*. No se dice que la pluralidad de identidades ni que la diversidad cultural pueden ser concebidas como amenaza fundamentalmente *por los estados*, regímenes o formas políticas centralizadas, autoritarias y fundamentalistas.

No se dice que la organización política descentralizada, plural y profundamente democrática puede acomodar la diversidad. En efecto, aquí tenemos un problema basado en la interrelación entre cultura y poder, en la que el poder, dependiendo de la forma en que se construya y distribuya, va a condicionar o la adaptación o el rechazo a la diversidad cultural.

Por lo tanto, lo que sí es cierto es que la impresión de que la diversidad cultural es, en principio, conflictiva es más bien el resultado de las prácticas represivas que las élites políticas y los estados han sostenido secularmente (con sus excepciones, claro está), con el pretexto de que la homogeneidad cultural es deseable y, por lo tanto, más gobernable.

Ese es el origen del miedo que en la sociedad dominicana estamos experimentando frente a la “cuestión haitiana”, pues el hecho de que se pretenda hoy fundamentar la dominicanidad en la consanguinidad revela el temor a las implicaciones de incorporar una “minoría” de origen cultural distinto en el marco nacional y cultural dominicano, revelándose con ello una fuerte resistencia por parte de determinados segmentos de la población dominicana a concebir la nación como un espacio multicultural o culturalmente diverso. Por lo tanto, el problema del poder no es en este caso un factor que se pueda ignorar.

Es a este tipo de “aporías” que el Informe de Desarrollo Humano 2004 pretende responder, embarcándose en la discusión de cinco mitos fundamentales para argumentar que las políticas que reconocen las identidades culturales y que estimulan el florecimiento de la diversidad, no resultan en la fragmentación y el conflicto improductivo, en el débil desarrollo o en gobiernos autoritarios. Se trata, pues, de argumentar a favor de la idea de que tales políticas no sólo son viables, sino necesarias, porque con mayor frecuencia es la supresión de los grupos culturalmente definidos lo que lleva a tensiones sociales y políticas. Los mitos a desmontar son los siguientes:

1.- Las identidades étnicas de la gente compiten con su lealtad al estado; por lo tanto, existe un dilema (trade-off) entre el reconocimiento de la diversidad y la unificación del Estado, es decir, si hay reconocimiento de la diversidad, entonces no puede haber unificación del Estado.

Este mito se desmonta si consideramos que la identidad no es un juego suma-cero, es decir, un dominicano que adquiera ciudadanía norteamericana no es culturalmente hablando menos

dominicano al adquirirla. Por otro lado, si consideramos que todos tenemos múltiples identidades, no se hace necesario escoger entre el reconocimiento de las diferencias culturales y la unidad del Estado.

De hecho, hay países que han sido exitosos haciendo coexistir la unidad nacional y la diversidad cultural, como es el caso de Bélgica, donde los ciudadanos respondieron a encuestas que se sentían tanto belgas como flamencos o tanto belgas como walloones, o en el caso de España, donde mucha gente dijo sentirse a la vez español y catalán o vasco al mismo tiempo. Sin ignorar las fricciones conflictivas que tanto en uno como en otro caso existen y han existido, constituyen pruebas de que es viable unificar el estado y al mismo tiempo reconocer las diferencias culturales, en una relación que sería: a mayor reconocimiento de la diversidad, mayor es la posibilidad de unificar el Estado. Agregaríamos nosotros, la posibilidad de unificar un Estado democrático.

2.- Los grupos étnicos son propensos al conflicto violento por choques de valores, y por lo tanto, hay un dilema (trade-off) entre el respeto a la diversidad y la sostenibilidad de la paz; por lo tanto, si hay respeto a la diversidad, no hay paz.

Hay poca evidencia empírica de que las diferencias culturales y los choques entre los valores sean en sí mismos causa de conflicto violento. Es cierto que, recientemente, los conflictos más numerosos no son los que se producen entre naciones sino entre grupos étnicos, pero los factores culturales no son los más relevantes. Por lo general, lo que observamos como conflictos étnicos, según investigaciones recientes, son en el fondo resultado de desigualdades económicas entre grupos, así como de diferencias de poder en el terreno político. La identidad cultural, en estos casos, juega un rol de potenciador de la movilización política y del conflicto; ella no es la causa. El informe señala, entre otros casos, cómo los disturbios en Soweto en el 1976 fueron desencadenados por los intentos de imponer Afrikaans en escuelas negras, pero eran las desigualdades subyacentes en Sur Africa las verdaderas causas de los disturbios violentos.

3.- La libertad cultural requiere la defensa de prácticas tradicionales. Por lo tanto, podría haber un dilema (trade-off) entre el reconocimiento de la diversidad cultural y otras prioridades del desarrollo humano, tales como el progreso, la democracia y los derechos humanos. Así, si se reconoce la diversidad cultural ¿nos estamos negando la posibilidad del desarrollo, de la democracia y los derechos humanos?

Simplemente no, pues la libertad cultural trata sobre la expansión de las opciones individuales, no sobre la preservación de valores y prácticas como un fin en sí mismo, con una ciega lealtad a la tradición. No se puede aceptar una versión del multiculturalismo que fundamentalmente se expresa como una política de conservación de culturas y prácticas al margen de que se violen los derechos humanos, y menos aún al margen de una noción del derecho cultural que supone que a los hombres y las mujeres se les dé la oportunidad de considerar las alternativas a las prácticas culturales heredadas.

En este sentido, cuando tratamos con un problema tan espinoso como el de la mutilación ritual del clítoris en ciertas culturas, la respuesta tentativa es, que respetando las culturas en que se desarrolla esta práctica, se le reconozca (a las mujeres a ser sometidas a dicha mutilación) el derecho a estar informadas y capacitadas, en caso de que lo deseen, para optar por otras alternativas. En este sentido, el concepto de libertad cultural no se identifica con conservación y reproducción de prácticas culturales tradicionales per se, al margen de una visión de los derechos humanos.

4.- Países étnicamente diversos son menos capaces de desarrollarse. Por lo tanto hay un dilema (trade-off) entre el respeto a la diversidad y la promoción del desarrollo.

Según los estudios hechos hasta ahora, no hay una clara evidencia de relación entre diversidad cultural y desarrollo. Mientras es innegable el hecho de que muchas sociedades diversas tienen bajos niveles de ingreso y de desarrollo humano, no hay evidencia de que esto se relacione con la diversidad cultural. De no ser así,

¿cómo explicaríamos que Malasia, con un 62% de su población malaya y otros grupos nativos, 30% de chinos y 8% de indios, fue la décima economía de mayor crecimiento en el mundo durante el período 1970-1990, años cuando fueron implementadas políticas de acción afirmativa? Por otro lado, el Informe registra que Mauricio, que ocupa el lugar 64 en el índice de desarrollo humano, siendo el más alto de África Subsahariana, tiene una población india, china y europea, con 50% de hindúes, 30% de cristianos y 17% de musulmanes.

5.- Algunas culturas son más propensas a lograr el desarrollo que otras, y algunas culturas tienen valores democráticos inherentes mientras que otras no los tienen; por lo tanto hay un dilema (trade-off) entre la acomodación de ciertas culturas y la promoción del desarrollo y la democracia.

El determinismo cultural del desarrollo no ha sido respaldado ni por la historia ni por el análisis econométrico. Recuérdese que -a la luz de la teoría de Weber de que la ética protestante explicaba el crecimiento en economías capitalistas- se supuso que sociedades asiáticas (como la china, la japonesa y la coreana) no podían desarrollarse debido al peso de los valores confucianos, cosa que luego se desmontó cuando Japón, luego Corea, y luego Tailandia y China y otros países asiáticos se desarrollaron o por lo menos experimentaron altos niveles de crecimiento.

Lo mismo se aplica a la democracia, que aunque luce ser un fenómeno típicamente occidental, se manifiesta en algunos de sus rasgos en otras culturas, como en la India del siglo XVI con Akbar, quien predicó la tolerancia religiosa, o el príncipe Shotoku quien en el siglo VII, en Japón, introdujo una constitución en la que se dictaba que las “decisiones sobre asuntos importantes no deberían ser tomadas por una única persona. Deberían ser discutidas por muchos”. Si estas teorías fueran un puro ejercicio académico, no importara mucho discutir las si no fuera porque pueden tener peligrosas implicaciones políticas.

El determinismo cultural supone una noción de cultura que está bastante alejada del actual consenso en antropología y sociolo-

gía, disciplinas en las que la cultura ya no se ve como un todo homogéneo, fijo e inmutable en un horizonte de tiempo largo. Sin embargo, son muchas las políticas culturales y étnicas que se basan en un concepto de cultura estático, con valores bien definidos y delimitados, que impiden ver la pluralidad y la hibridez que constituyen la mayoría de las culturas y sociedades en el mundo de hoy.

El dato de que los cerca de 200 países existentes en el mundo contienen aproximadamente 5,000 grupos étnicos, y de que dos tercios de los países tienen, al menos, una minoría significativa, debiera convencernos del daño que nos hacemos a nosotros mismos aplicando un concepto de cultura estático que puede llevarnos a ignorar el potencial de cambios culturales que la mera cercanía o el contacto entre estos grupos étnicos representan, además de que internamente cada grupo va experimentando cambios necesarios para acomodar los grupos a nuevas situaciones y contextos. Pero a las ideas, sobre todo cuando son “malas” ideas al servicio del poder centralizado o centralizante, desconocedor de las libertades de la gente, les cuesta morir.

Esto se complejiza aún más por el creciente proceso de migración desde países menos desarrollados a países más desarrollados, calculándose en 175 millones el número de personas que viven fuera de su país de nacimiento. Significa entonces que no hay culturas “puras”, ni ninguna de esas 200 sociedades es hoy “étnicamente” pura, aunque la ideología dominante así lo prescriba.

Por lo tanto, y concluyendo, el concepto de libertad cultural puede servir como garantía contra la exclusión por motivos étnicos, religiosos, raciales o culturales, y a su vez para potenciar la capacidad de que los individuos y grupos opten por la forma de desarrollarse en consonancia con los valores culturales que *en el momento* fijan los estándares de valoración de aquello que constituye el desarrollo humano. Claro está, el límite a esto último es que los valores y tradiciones no tienen garantía de validación si en virtud de su reconocimiento se violan los derechos humanos fundamentales de otros grupos u otras personas, que aun dentro

de una perspectiva relativista de la cultura, deben servir como criterio fundamental de validación, habida cuenta del derecho acordado a todos los individuos de tener la capacidad de optar, sin coerción, entre alternativas culturales diversas.

Conclusiones

En este ensayo, creemos haber expuesto con claridad el juicio de que el Paradigma de Desarrollo Humano, aun cuando en sus inicios no lo incorporara de manera explícita, demanda el reconocimiento de la dimensión cultural del desarrollo, más allá del establecimiento de las generalizaciones empíricas destinadas a comprobar la asociación entre cultura y desarrollo, como dos fenómenos distintos y desarrollados paralelamente, sino en el supuesto mismo del paradigma que consigna la definición del desarrollo como expansión de las libertades de la gente, atendiendo a las definiciones que la gente produce sobre lo que es el desarrollo y sobre las metas que tienen razones para valorar.

Siendo estas últimas nociones de carácter fundamentalmente “cultural”, la relación con el Desarrollo Humano se refuerza cuando se afirma que la cultura no sólo es una dimensión del desarrollo humano, sino un fin del desarrollo en sí mismo, pues está claro que la acumulación material de recursos no serviría de nada si no se expresa en el desarrollo de actividades y formas culturales que le confieren sentido a la vida de la gente.

En el orden de una concepción de la cultura que reconoce la hibridez y la diversidad, no se puede soslayar ni negar la libertad cultural, pues si el desarrollo humano es fundamentalmente expansión de las libertades humanas, la cultural es una libertad central, siendo como es la cultura una dimensión fundamental del desarrollo humano.

De ahí que el desafío para los que suscriben el paradigma de Desarrollo Humano en sociedades donde la diversidad cultural y la hibridez son temidas, consiste en combatir los mitos que representan la diversidad cultural como una amenaza para los estados y para las sociedades, pues no hacerlo sería admitir el sacrificio

de la cultura como una dimensión de valor, liberación y desarrollo de la gente, entre cuyos derechos humanos fundamentales estarían el de escoger, sin ser perjudicada, la identidad y cultura de su preferencia, siempre dentro de los límites del respeto a los derechos humanos.

Bibliografía

KÖSTER, PAUL RAUSELL Y CARRASCO ARROYO, SALVADOR (2003), “Algunos apuntes sobre la economía de la comunicación y la cultura”, en JORDAN, J. M. (ed.), *Política económica: fundamentos, objetivos e instrumentos*, Tirant Lo Blanc.

VIJAYENDRA, RAO y WALTON, MICHAEL (2004), “Culture and Public Action: Relationality, Equality of Agency, and Development”, en VIJAYENDRA, RAO y WALTON, MICHAEL (EDS.), *Culture and Public Action*, Stanford Social Sciences.