

CAPITAL SOCIAL Y CULTURA: CLAVES ESTRATÉGICAS PARA EL DESARROLLO

BERNARDO KLIKSBERG
LUCIANO TOMASSINI
(compiladores)

* RIST GILBERT "La cultura y el ..."
* HERMET GUY "DIVERSIDAD CULTURAL"



BANCO
INTERAMERICANO
DE DESARROLLO



FUNDACIÓN
FELIPE HERRERA



UNIVERSIDAD
DE MARYLAND



FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del “desarrollo”?

Gilbert Rist

Introducción

El objetivo de este texto es comprender los motivos por los cuales los nuevos enfoques del “desarrollo” les atribuyen tanta importancia a factores socioantropológicos desconocidos hasta ahora: la diversidad de las culturas y la confianza mutua, creadora de lazos sociales.¹ Plantearemos la hipótesis de que la introducción de la “dimensión cultural” y de la noción de “capital social” en el discurso referido al “desarrollo”, lejos de proponer una nueva perspectiva para repensar el “desarrollo”, constituye en realidad la búsqueda del mismo objetivo –la ampliación de la lógica del mercado– a través de otros medios. Del mismo modo que la “etnología de emergencia” se apresuraba a hacer el inventario de las costumbres de los “salvajes” antes de que fueran arrastradas por la modernidad, el pensamiento económico dominante elogia hoy en día las prácticas sociales, que contribuye a hacer desaparecer.

copiado
de 1987
de 10/1

Propuestas teóricas y aspectos socioculturales del “desarrollo”

Algunos sospechan que los estrategas del “desarrollo” de mediados de los años setenta se interesaron de pronto por los aspectos socioculturales del “desarrollo” para disculpar a los economistas, cuyos modelos no habían logrado hasta entonces hacer que surgiera el “desarrollo” tan esperado por todos. En efecto, consideradas por mucho tiempo como obstáculos para el “desarrollo”, las culturas se resistían desviando los planes de “desarrollo” de sus objetivos anunciados.² Según otros, fue por razones de visibilidad institucional que a la UNESCO se le ocurrió

¹ Una primera versión de este texto fue presentada durante una reunión organizada por el BID y el Instituto de Estudios Políticos (IEP) el 9 y el 10 de octubre de 1998 en París. Después de ese encuentro, y teniendo en cuenta los imperativos editoriales, esta ponencia fue reelaborada en profundidad, tomando en consideración las observaciones críticas que fueron hechas por mis colegas Christian Comeliau, Yvan Droz y Marie-Dominique Perrot y, sobre todo, fue abreviada: reducir un texto implica renunciar a ciertos matices y limitar las referencias teóricas. Esto también permite presentar el argumento con mayor claridad, aun a riesgo de simplificar el propósito. Espero que el lector tome en cuenta esta limitación.

² “Se sabe, sin embargo, que muchos fracasos, incluso catástrofes en el plano del desarrollo, se deben a que no se toman suficientemente en cuenta los factores culturales y étnicos” (*Nuestra*

participar en el concierto del "desarrollo", no solamente para orientar políticas educativas o proteger el patrimonio artístico de la humanidad, sino también para atraer la atención sobre la diversidad cultural: Sea como fuere, a mediados de los años setenta apareció una nueva sensibilidad, bajo la influencia conjunta de la crítica a la sociedad occidental y de la denuncia del etnocidio practicado en nombre del "desarrollo". Para la UNESCO era necesario que de ahí en más "se tuviera en cuenta" a la cultura para asegurar el proceso de "desarrollo". Si bien esta toma de conciencia no puede sino alegrarnos, para tratar de evaluarla es conveniente ver cómo se tradujo, primero en los textos y luego en la práctica.

El invento del "desarrollo cultural"

La propia sigla de la UNESCO implica que esa organización se preocupa por "la educación, la ciencia y la cultura", como si estos tres campos pudiesen considerarse en forma separada unos de otros, como si la cultura —para hablar sólo de ella— tuviera una existencia aparte, no solamente de la educación y de "la ciencia", sino también del conjunto de prácticas que caracterizan a una sociedad dada. Parecería que esa ambigüedad original nunca se hubiera podido superar y que continuara determinando los discursos de la institución.

El término "cultura" puede entenderse, en efecto, de dos maneras diferentes, según se tome la acepción estrecha o la acepción amplia. En su sentido estrecho, la cultura se aplica a las actividades y productos del espíritu humano, mientras que en su sentido amplio (o antropológico), se refiere al conjunto de relaciones que los miembros de una sociedad dada mantienen entre sí, así como a las relaciones que mantienen con la naturaleza y lo sagrado y las prácticas que de allí derivan. Sin duda, el sentido estrecho —que corresponde a la "cultura cultivada" o a la "alta cultura", que se expresa en la literatura, los museos, las academias de bellas artes o a través de las "industrias culturales", y que constituye el terreno de los ministerios de Cultura— está incluido en el sentido antropológico. No obstante, cabe señalar inmediatamente que esta distinción no tiene validez universal, porque ha sido en el Occidente moderno donde se ha adquirido la costumbre de separar las artes (literatura, música, pintura, cine, etc.) y las disciplinas especulativas (filosofía e historia, así como todas las formas de "comunicación") de los otros conocimientos concretos y prácticos. El sentido de la cultura llamado "restringido" lo es doblemente: por un lado, porque sólo se refiere a prácticas específicas (relacionadas con el "buen gusto") y, por otro, porque esta forma de aislar las actividades

diversidad creadora, informe de la Comisión Mundial de la Cultura y el Desarrollo [J. Pérez de Cuellar, dir.], versión condensada, doc. CLT-96/WS-6, París, UNESCO, 1996, p. 19).

① Habría que preguntar también cuáles son las razones por las que la UNESCO insiste siempre en hablar en singular de la ciencia y de la técnica, cuando en realidad existen ciencias y técnicas.

humanas no se puede generalizar al conjunto de las sociedades. Por lo tanto, en la manera en que la UNESCO trata a la cultura existe una forma de sociocentrismo occidental.⁵

Si nos atenemos a una definición antropológica, la cultura puede ser considerada como una especie de hábito colectivo, es decir, parafraseando a Bourdieu, como un conjunto de disposiciones duraderas que son producidas por la historia y a la vez productoras de historia, que determinan prácticas y representaciones tanto más regulares cuanto que funcionan de por sí y, al mismo tiempo, se van ajustando sin cesar a las nuevas circunstancias que debe enfrentar la sociedad.⁶ Esto significa que si las sociedades están determinadas (o informadas) por su cultura, también son ellas las que forjan esa cultura. Por lo tanto, ésta no constituye un todo intangible e inmutable que ejerce una restricción totalitaria. Toda sociedad se ve atravesada por luchas y conflictos; sin duda, sus reglas son observadas, pero también son interpretadas, deformadas y transgredidas por los individuos o los grupos en la búsqueda del poder. Con el tiempo, lo que estaba prohibido puede volverse permitido, y la tradición, constantemente reescrita y remodelada por una mezcla de prácticas antiguas y nuevas, garantiza la permanencia del cambio manteniendo una apariencia de continuidad. Por ende, la cultura no constituye una instancia ubicada en posición de exterioridad respecto del mundo social —aunque a menudo se siente como tal y se

⑤ Así, cuando los museos exponen máscaras africanas, cerámicas andinas o "tesoros" aztecas, eso no los transforma en "objetos de arte", salvo para la mirada occidentalizada. En la mente de sus autores, se trata de "obras totales" imposibles de concebir fuera de un sistema complejo de relaciones sociales y de relaciones con la naturaleza y lo sagrado. La indudable belleza de estas producciones sociales no constituye ni su razón de ser ni el motivo del placer que brindan. Su principio está en otra parte, en una tradición que informa acerca de la existencia social en su totalidad.

⑥ Por supuesto, la UNESCO no desconoce la existencia del sentido antropológico de cultura. En particular, afirma que ésta abarca "el conjunto de trazos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Más allá de las artes y las letras propiamente dichas, abarca además los modos de vida y de producción de los bienes económicos y simbólicos, los derechos fundamentales del ser humano, las tradiciones y las creencias, individuales o colectivas" (doc. 22.G/94, 3 de noviembre de 1983, párr. 5). Se podrían mencionar muchos otros textos con un contenido similar, en especial en las primeras páginas del informe titulado *Nuestra diversidad creadora*. Sin embargo, el problema surge cuando se trata de poner en práctica estas buenas intenciones. Así, cuando se proponen "los tipos de medidas a tomar" para promover la afirmación de las entidades culturales, el interés es sobre todo la preservación del patrimonio cultural, la lucha contra el tráfico de obras de arte o de objetos arqueológicos, el "enriquecimiento" de esas identidades mediante la educación, la comunicación, los aportes de la ciencia y la tecnología, los medios de comunicación, etc. Para convencerse, basta con consultar la *Liste de documents et publications dans le domaine de la culture (1996-1997)*, doc. CLT-98/WS-10, París, UNESCO, 1998. Por lo tanto, el problema reside en la diferencia entre la teoría y los medios con que se la aplica concretamente.

⑦ Se trata de una "reformulación libre" del *hábito* que, en Bourdieu, caracteriza en primer lugar a la pertenencia de clase. Eso también significa que éste es sólo identificable a través de un proceso comparativo aplicado a los actores que participan en un mismo campo. Cf. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cibra, Droz, 1972, p. 175.

imponer por "la fuerza de las circunstancias", sino que se construye y se transforma sin cesar a través de la complejidad de las relaciones sociales. Por último, como ninguna sociedad vive en un recipiente cerrado, todas están comprendidas en las redes de intercambio, se prestan técnicas, comparten representaciones, incluso cuando esos "encuentros" tienen lugar de un modo conflictivo. Así, frente a cierto culturalismo que considera a las culturas como totalidades homogéneas significantes y armoniosas, es conveniente subrayar su historicidad.

¿Acaso la importancia de la cultura como "gramática generadora" de las prácticas sociales y la diversidad de sus manifestaciones no son tan trascendentes que parecería normal tomarlas en cuenta en la puesta en práctica del proceso de "desarrollo"? Por eso, la UNESCO propuso a las Naciones Unidas proclamar la Década Mundial del Desarrollo Cultural.⁷ En primer lugar, se trata de una iniciativa digna de encomio, justificada en particular por la siguiente afirmación indiscutible: "el desarrollo sólo tiene un verdadero sentido cuando les permite a los individuos y a los pueblos a la vez vivir mejor y realizar a plenitud sus aspiraciones morales, espirituales y el pleno florecimiento de sus facultades creadoras".⁸

¿Pero qué es entonces la "dimensión cultural", supuestamente aliada al "desarrollo"? Dos citas bastan para mostrar de qué manera la UNESCO aborda el tema:

La toma de conciencia creciente de la importancia de la dimensión cultural del desarrollo en el seno de la comunidad internacional surge como un hecho mayor de la época actual.⁹

En la Resolución 27 referida a la Década, la conferencia de México efectivamente subrayó en primer lugar que "la cultura es un elemento fundamental en la vida de cada individuo y de cada comunidad y que el desarrollo, cuya finalidad es el hombre, posee una dimensión cultural esencial". Para responder a esta primera preocupación, el programa de acción de la Década apunta a promover políticas, estrategias y programas de desarrollo que, en toda transformación económica y social, tomen en cuenta la dimensión y las finalidades culturales.¹⁰

En estos dos textos, la existencia de una "dimensión cultural del desarrollo" simplemente se supone de antemano, es decir que escapa al debate. Así, en el primer

⁷ Sin entrar aquí en los meandros de la administración de las Naciones Unidas, nos limitaremos a recordar que la Resolución 27 de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (México, 1982) solicitó expresamente a la Conferencia General de la UNESCO (sesión 22ª, París, 1983, Resolución 11.20) que propusiera a la Asamblea General de las Naciones Unidas la proclamación de la Década Mundial del Desarrollo Cultural. En efecto, ésta fue lanzada en 1988.

⁸ Doc. 22.C/94, 3 de noviembre de 1983, párr. 7.

⁹ *Ibid.*, párr. 22.

¹⁰ Informe del Director General sobre la Década Mundial del Desarrollo Cultural, doc. 124.EX/18, 5 de mayo de 1986, párr. 9.

ejemplo, se puede eventualmente llevar a cabo una discusión para saber si la toma de conciencia de esa "dimensión" constituye o no "un hecho mayor de la época actual" (¡aunque el carácter perentorio de la afirmación parezca prohibirlo!), pero para que esa discusión pueda tener lugar, los interlocutores deben admitir *a priori* que existe en efecto algo que se podría designar con el término de "dimensión cultural" y que es ese acuerdo previo (implícito) lo que fundamenta el hecho de que se suponga de antemano. En cuanto al segundo ejemplo, parece explicar el origen de la famosa "dimensión cultural", proponiendo un encadenamiento lógico: todo individuo está inserto en una cultura; ahora bien, la finalidad del "desarrollo" es el ser humano y, por ende, el "desarrollo" tiene una "dimensión cultural". Pero vemos claramente que el razonamiento tiene una falla, porque la menor de las propuestas de este seudosilogismo no queda en absoluto demostrada, ya que se basa en un buen deseo o en una simple probabilidad.

Además, lejos de entender a la cultura en su sentido antropológico, como el conjunto de prácticas y representaciones sociales que aseguran la vida en sociedad, se la constituye en un campo separado, destinado a proporcionar "finalidades" a las "transformaciones económicas y sociales" provocadas por los "programas de desarrollo".¹¹ No solamente la cultura se reduce a una especie de "reserva de sentido", sino que además se transforma en un instrumento que sirva al objetivo principal que constituye el "desarrollo".¹²

¿Qué cabe entonces entender por esta famosa "dimensión cultural"? En verdad no se sabe demasiado, salvo que "el enfoque global adoptado por la Década postula el reconocimiento de las interacciones existentes entre la cultura y los sectores clave del desarrollo (educación, comunicación, ciencia y tecnología, pero también salud, industria, agricultura, transporte y comunicaciones, hábitat, trabajo, población, entorno...) y, en forma más general, entre la cultura y el desarrollo económico y social".¹³ ¿Por qué la cultura constituye un campo diferente en relación con los sectores clave del desarrollo? ¿A qué prácticas específicas corresponden esas

¹¹ Se podrían encontrar numerosos ejemplos que confirman esta interpretación; así, el párrafo siguiente (10) del mismo texto, dedicado al "campo propiamente dicho de la cultura", afirma que "en ese marco, se trata de promover la salvaguarda y la valorización del patrimonio, la preservación de los valores espirituales, sociales y humanos fundamentales, que sustentan la vida de las diferentes sociedades, de estimular las actividades culturales como expresión de las identidades, de mejorar el acceso y la participación de todos en la vida cultural, de facilitar el florecimiento de la creación y de la creatividad y de reforzar los intercambios y la cooperación cultural". Queda entonces claro que, para la UNESCO, la cultura forma parte de las "cosas del espíritu"; si fuera entendida en el sentido antropológico, la voluntad "de mejorar el acceso y la participación de todos en la vida cultural" carecería de sentido, ya que, por definición, todo ser humano está inscripto en su cultura.

¹² A veces se ha denunciado esta instrumentalización (cf. *Nuestra diversidad creadora*, ob. cit., p. 14), pero la UNESCO no renunció sin embargo a ella: en efecto, acaba de publicar el *Plan de acción sobre políticas culturales para el desarrollo* (CLT-98/CONF210/CLD.18), cuyo título ya es significativo.

¹³ Informe del Director General sobre la Década Mundial del Desarrollo Cultural, doc. 124.EX/18, 5 de mayo de 1986, párr. 27.

"interacciones" (¡también ellas postuladas!) entre los dos conjuntos? Y, sobre todo, ¿qué es lo que le queda de específico a la cultura después de sustraerle tantos "sectores clave"? *Todas éstas son preguntas sin respuestas, pero que muestran a las claras que es posible a la vez pretender "tomar en cuenta" a la cultura y tratarla como un elemento residual.* Si de todas maneras hubiese que intentar resumir lo que entienden las organizaciones internacionales por "tomar en cuenta la dimensión cultural del desarrollo", podría decirse que se trata de asegurar el éxito del "desarrollo", dándoles un "color local" a sus diferentes "sectores clave". Como si el "desarrollo" constituyese una realidad transcultural adaptable a la multiplicidad de "formas culturales".¹⁴

Así, la jerga de las Naciones Unidas permite jugar con las palabras, no sólo utilizando una fraseología hueca de contenido y matizada con "evidencias" difícilmente verificables,¹⁵ sino además deformando su sentido. En efecto, si nos abstraemos de la retórica de la ONU, lo que aparece es una realidad muy diferente. En el diccionario *Petit Robert*, "dimensión" significa "el aspecto dinámico y significativo" de algo; "un eje de significación", y también un "componente de un fenómeno social". La "dimensión", por lo tanto, caracteriza a la cosa de que se habla y no se puede disociar de ésta. Afirmar con Camus que "la rebelión es una de las dimensiones esenciales del hombre" es subrayar que el deseo de rebelión es profundamente humano. Desde esa perspectiva, ¿qué significa entonces la "dimensión cultural del desarrollo"? En otras palabras, desde un punto de vista cultural, ¿qué es lo que forma parte del "desarrollo"? La respuesta es sencilla: como proceso que se caracteriza por tener como objetivo el crecimiento económico y la elevación constante del "nivel de vida", el "desarrollo" es un invento típicamente occidental. Nacido con la Revolución Industrial y prefigurado (en los países del Sur) por la "valorización de las colonias", el "desarrollo" está íntimamente ligado a los valores de la cultura occidental (racionalidad, utilitarismo, productivismo, libertad, igualdad, etc.) y a las prácticas que la caracterizan (ampliación del sistema de mercado, industrialización, etc.). En efecto, ninguna otra sociedad se construyó en torno a

¹⁴ Dado que la diversidad es un tesoro de la humanidad, es uno de los factores indispensables para el desarrollo" (*Plan de acción sobre políticas culturales para el desarrollo*, p. 2, párr. 6).

¹⁵ Por ejemplo: "El propósito de estas propuestas es responder a los grandes desafíos mundiales que se presentan en el umbral del siglo XXI. Tienen a la vez como objeto el sensibilizar a todos los actores [...] en lo referente al papel de la cooperación cultural internacional como factor de enriquecimiento mutuo y de comprensión recíproca entre los diferentes pueblos" (*Informe del Director General sobre la Década Mundial del Desarrollo Cultural*, doc. 124.EX/18, 5 de mayo de 1986, párr. 12). ¿Cuáles son esos "grandes desafíos"? ¿Quién los lanzó? ¿Cuál es la importancia de acercarse al final de un milenio (siempre y cuando se trate del calendario de la era cristiana)? ¿Cómo se sabe que los contactos culturales conducen necesariamente a un "enriquecimiento mutuo" y a una "comprensión recíproca"? Como decía Hannah Arendt: "Los clichés, las frases hechas, los códigos de expresiones normalizadas y convencionales tienen como función reconocida a nivel social la de proteger de la realidad, es decir, de las solicitaciones que los hechos y los acontecimientos plantean a nuestra atención por su propia existencia" (*La vie de l'esprit*, mencionado en C. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, París, Éditions du Seuil, 1998, pp. 144-145).

un proyecto semejante, privilegiando la acumulación en todas sus formas, mediante el dominio de la naturaleza y la transformación de las poblaciones en ejércitos de asalariados.

Por lo tanto, la afirmación de la "dimensión cultural del desarrollo" debería llevarnos simplemente a reconocer que éste nació en una cultura específica y que es difícil desprenderlo de ella. A partir de allí, se podría abrir un debate acerca de la compatibilidad del "desarrollo" con otras construcciones sociales u otras culturas, que no se basan en los mismos supuestos, porque sus sistemas sociales son jerárquicos y no igualitarios, porque la reciprocidad es considerada como más segura que el intercambio mercantil, porque la acumulación no puede ser sino provisoria, en espera de la oportunidad de redistribución, porque el logro individual es sospechoso y produce envidia ("los malos ojos") o desorden social, porque las relaciones familiares están por encima de las obligaciones contractuales, etc.¹⁶ Ciertamente esas confrontaciones serían exigentes desde el punto de vista intelectual y sus consecuencias prácticas serían considerables, porque les permitirían a los especialistas en ciencias sociales (y a los que toman las decisiones) plantearse preguntas respecto de la diversidad de las realidades y de las prácticas sociales. En vez de esto, dado que resulta intelectualmente molesto (y políticamente incorrecto) reconocer la dimensión cultural occidental del desarrollo, se prefiere hacer creer que el "desarrollo" se trata de un fenómeno "neutro", sin ningún origen particular, universalmente deseado y deseable, capaz de adquirir "dimensiones culturales" múltiples, de las que se puede hacer entrega a quien las quiera tomar.

Y para coronar todo esto, se inventa por fin la noción de "desarrollo cultural" que debería significar, hablando claro, el "desarrollo de la cultura" (así como "desarrollo regional" significa "desarrollo de la región"), pero en cambio se intenta hacernos creer en la maleabilidad del "desarrollo" y en sus facultades de adaptación a todas las formas posibles de cultura.¹⁷ Esto sería lo mismo que desconocer la naturaleza profunda, históricamente fechada y culturalmente determinada del fenómeno. Sería también superponer dos términos contradictorios, lo que constituye una figura de estilo denominada oxímoron. Se trata de un procedimiento corriente en la poesía, por ejemplo cuando Gérard de Nerval dice "el sol negro de la melancolía", pero su uso no es desconocido en la política, por ejemplo cuando los Estados Unidos prometían llevar a cabo en el Golfo "una guerra limpia", o cuando tal jefe de Estado se apoya en la legitimidad que le confiere la existencia de un "partido

¹⁶ Dado que en las declaraciones de la ONU podemos encontrarlo todo y también todo lo que lo contradice, cabe reconocer que algunas partes hubieran podido dar lugar a un debate interesante. Por ejemplo, "la felicidad no puede provenir del exterior. Sólo puede ser el resultado de una acción consciente, deseada y asumida por poblaciones que estén advertidas de lo que está en juego y que hayan aceptado asumirlo plenamente" (*Informe del Director General sobre la Década Mundial del Desarrollo Cultural*, doc. 124.EX/18, 5 de mayo de 1986, párr. 15).

¹⁷ "El desarrollo sostenible y el florecimiento de la cultura son interdependientes" (*Plan de acción sobre políticas culturales para el desarrollo*, p. 2., párr. 1).

único"... El mundillo del "desarrollo" no se ha quedado atrás, ya que además del "desarrollo cultural" inventó el "desarrollo humano" o el "desarrollo sostenible". Fuera del contexto-poético, estas manipulaciones de la lengua tienen evidentemente como objetivo el camuflaje, anulando la negatividad asociada a uno de los términos, para reemplazarla por la valoración positiva que se le da al otro, aunque sea único, un partido sigue siendo un partido, como el que se ve en todas las democracias; al darle el calificativo de "limpia", la guerra se torna más aceptable; acompañado del adjetivo "sostenible", el "desarrollo" aparece como milagrosamente reconciliado con el medio ambiente, cuya destrucción ha acelerado desde hace dos siglos. Transformado de pronto en "cultural", se deduce que hará buenas migas con todas esas culturas exóticas que antes consideraba como obstáculos para seguir avanzando.

Antes de concluir estas consideraciones sobre el "desarrollo cultural", cabe señalar dos observaciones para evitar cualquier malentendido.

En primer lugar, es posible que en todas las sociedades los hombres y las mujeres aspiren a vivir mejor; la cultura no podría entonces constituir una instancia represiva, que en nombre de la salvaguarda de determinada "tradición" prohibiese el cambio social. Además, las tradiciones son evolutivas y a menudo son el aval de las transformaciones sociales. El tema no es saber si las sociedades tienen que cambiar o no — porque de todas maneras cambian — sino saber si el "desarrollo" (tal como se define en el pensamiento ordinario) constituye la única forma de encarar ese cambio.

En segundo lugar, ¿habría que rechazar entonces todas las iniciativas tomadas en nombre del "desarrollo cultural", renunciar a preservar el patrimonio cultural, a estimular el uso de idiomas vernáculos (no sólo en la escuela sino también en los medios de comunicación), a valorar la creatividad cultural y artística, para mencionar unas pocas de las medidas propuestas por las resoluciones de la ONU? Ciertamente, no. El problema reside en que no se puede, so pena de folclorización, limitar la afirmación de las identidades culturales¹⁸ a la exclusiva promoción de las cosas del espíritu, como lo hace constantemente la UNESCO. Porque el debate se plantea a un nivel mucho más profundo. Se trata realmente de preservar las identidades culturales o, en otras palabras, las lógicas sociales específicas de las distintas sociedades y en ese caso habría que preguntarse otra vez acerca de la compatibilidad de las diferentes lógicas y acerca de la posibilidad de hacer coexistir a algunas de ellas con la "cultura científica y técnica moderna" (cuyo dominio se considera necesario). ¿Acaso es ésta realmente transcultural, está emancipada de sus orígenes, o lleva siempre en sí la marca de la sociedad que la creó? Aquí tenemos otro debate posible

¹⁸ Aunque esta noción de "identidad cultural" se utiliza constantemente, sigue siendo sumamente vaga: "La identidad es una especie de foco virtual al que es indispensable referirse para explicar cierta cantidad de cosas, pero sin que haya tenido nunca una existencia real" (C. Lévi-Strauss [dir.], *L'identité*, París, Grasset, 1977, p. 332). Esto significa, una vez más, que la identidad no puede ser descripta simplemente como un objeto, porque se la debe poner en evidencia como un sistema de diferencias, a través de un proceso comparativo.

y hasta necesario.¹⁹ No se trata de reservar los beneficios de la "ciencia moderna" a sus autores, ¿No tiene todo el mundo "derecho" a los antibióticos, al motor de explosión, a la computadora y al teléfono? Pero cuando al mismo tiempo se pretende preservar la especificidad de las lógicas sociales, cabría preguntarse acerca de la compatibilidad de estos dos razonamientos.²⁰ Una vez más, no se trata ni de rechazar el cambio ni de crear "reservas" de identidad cultural, pero tampoco pueden resolverse los problemas que plantea el cambio ignorándolos.

La noción de "desarrollo cultural" constituye, por lo tanto, una forma de "bricolaje" o de ensamblaje de conceptos heteróclitos que sólo se mantienen unidos por la virtud normativa que caracteriza al discurso de la ONU. Como si bastase con decir que "el desarrollo debe tomar en cuenta la diversidad de las culturas" para que así sea. La marca más clara de esta forma de ilusionismo se resume en el oxímoron que superpone nociones contradictorias, queriendo creer que son compatibles. Sin embargo, el procedimiento no es solamente literario ni tampoco es inocente. No hace sino encubrir la carencia de reflexión sobre las prácticas sociales, pero hace posible mantener intactas la legitimidad y la necesidad del "desarrollo". Existe allí una especie de zona ciega que permite evitar la discusión sobre lo que está principalmente en juego. Debido a que el "desarrollo" es un problema que pasa por ser una solución, se evita hacer preguntas al respecto, para no ver que la seudolución forma precisamente parte del problema.

La noción de "capital social": ¿hacia un nuevo enfoque?

Entre los nuevos conceptos propuestos para renovar el enfoque y reorientar las estrategias, precisamente el de "capital social" marcha hoy en día viento en popa.²¹ Como veremos, las preocupaciones que abarca no dejan de estar relacionadas con

¹⁹ Ese debate no es nuevo; ya le preocupaba a Roger Bastide, quien consideraba que los proyectos de "desarrollo" eran intentos de "aculturación planificada" (*Anthropologie appliquée*, núm. 183, París, Petite Bibliothèque Payot, 1971, pp. 65 y ss.).

²⁰ Este problema no se les escapó totalmente a los que redactaron la resolución y que le dedican un párrafo. No obstante, la "solución" sólo se basa en afirmaciones normativas y prescriptivas: "La creación científica representa sin embargo parte intrínseca del patrimonio cultural de la humanidad. Así, es importante que la ciencia no sea considerada como una amenaza a las identidades culturales, sino como un factor de enriquecimiento para la personalidad de las sociedades. [...] Además, el reconocimiento de las diferencias entre ciencia y cultura no podría ignorar su carácter complementario. El encuentro entre la ciencia y las diferentes tradiciones del mundo permite imaginar una nueva visión de la humanidad, incluso un nuevo racionalismo. [...] Se trata de hacer que las mentes evolucionen al ritmo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, para dominar la herramienta en vez de ser su esclavo" (*Informe del Director General sobre la Década Mundial del Desarrollo Cultural*, doc. 124.EX/18, 5 de mayo de 1986, párr. 100 [el destacado es nuestro]).

²¹ Cf. E. Wall, G. Ferrazzi y F. Schryer, "Getting the goods on social capital", en: *Rural Sociology*, vol. 63, núm. 2, 1998, pp. 300-322. Los autores hacen notar, sobre la base de palabras clave utilizadas para caracterizar los artículos de unas cuantas revistas anglosajonas, que el uso de la noción de "capital social" se desarrolló sobre todo a partir de los años noventa.

las que se encontraban en el meollo del "desarrollo cultural", a saber, la toma en cuenta de factores "no económicos"²² o institucionales, cuya importancia parece estar descubriéndose en la actualidad. Esta proximidad justifica también que se haga una crítica común de ambas nociones, en la última parte de este texto.

Son probablemente las dificultades racionales insolubles de la teoría económica dominante (puestas en evidencia por las formalizaciones relacionadas con la teoría de los juegos) las que obligaron a introducir en el razonamiento económico cierto número de condiciones que habían sido excluidas. En otras palabras, se advirtió progresivamente que para que la lógica del mercado funcionara era necesario presuponer algo que se le escapa —o que se opone— a lo que se denominó "capital social" o "confianza". Se trata de una de las múltiples paradojas de las "ciencias" económicas.²³ Volveremos más tarde sobre lo extraño de este proceder (que por lo general escapa a los teóricos del capital social) y comenzaremos por presentar brevemente los argumentos que explican cómo esta noción vino a agregarse a los otros diferentes tipos de capital que se supone contribuyen al "desarrollo".²⁴

En la sociología norteamericana, los trabajos pioneros fueron los de James Coleman²⁵ y Robert D. Putnam,²⁶ que luego se incluyeron en la reflexión de las organizaciones internacionales y que más recientemente difundió en forma amplia Francis Fukuyama.²⁷ En el área francoparlante, donde el capital social está estrechamente ligado a la sociología de Bourdieu —que lo utiliza en un sentido

²² Se utiliza aquí el término "no económico" en forma irónica, retomando la terminología empleada por ciertos medios (entre otros, el Banco Mundial) que clasifican a las ciencias sociales en dos grupos: la economía... ¡y todo lo demás!

²³ Si bien se proponen instaurar la abundancia, se ven obligadas a basar su razonamiento en la escasez (para definir los bienes económicos) y en recrearlo sin cesar para estimular nuevas "necesidades"; si bien su objetivo es probar que para maximizar sus ganancias los actores tienen que comportarse de manera racional, sin contar con la benevolencia del prójimo, tienen que admitir que la benevolencia mutua es lo que precede al intercambio, aunque en las demostraciones que le siguen tengan que recurrir a todos los medios para hacer desaparecer esa confianza primitiva. De este modo, todo transcurre como si la lógica del mercado no pudiese desplegar sus efectos y verificar sus hipótesis sino socavando sin cesar sus propios fundamentos.

²⁴ Un texto difundido por el PNUD lo presenta de la manera siguiente: "An attempt is made to redefine the role of capital in the development process to include different forms of capital, in particular institutional and social capital, the accumulation of which could constitute the core of a sustainable human development strategy" [Se está haciendo un intento por redefinir el rol del capital en el proceso de desarrollo para incluir diferentes formas de capital, en especial el capital institucional y social, cuya acumulación podría constituir la médula de una estrategia sostenible de desarrollo humano] (S. de Vylter, "Sustainable human development and macroeconomics, strategic links and implications", en: *A UNDP Discussion Paper*, Nueva York, agosto de 1995, p. 43).

²⁵ J. S. Coleman, "Social capital in the creation of human capital", en: *The American Journal of Sociology*, vol. 94, suplemento, 1988, pp. S95-S120.

²⁶ R. D. Putnam, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

²⁷ F. Fukuyama, *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*, Nueva York-Londres, Simon & Schuster, 1995.

bastante diferente del de los autores norteamericanos—, lo que recibió más atención fue la noción de confianza, cuyo origen se encuentra en Durkheim,²⁸ en especial entre los que pertenecen a la escuela denominada "de las convenciones", entre quienes se encuentra André Orléan; se podría agregar el último trabajo de Laurent Cordonnier.²⁹

Bourdieu fue sin lugar a dudas el primero en identificar tres tipos de capital que los actores sociales se esfuerzan por controlar y acumular: el capital económico, constituido por los ingresos y la fortuna; el capital cultural, ampliamente determinado por la posesión de grados escolares, pero también por las prácticas distintivas que forman el gusto (o el "buen gusto"), y finalmente el capital social "del que se puede dar una idea intuitiva diciendo que es lo que en el lenguaje común se denomina 'las relaciones'",³⁰ es decir, el conjunto de redes sociales que un actor puede movilizar en provecho propio.

Los trabajos de Bourdieu influenciaron a la sociología norteamericana³¹ y, en primer lugar, a la perspectiva de James Coleman. Sin embargo, existen diferencias considerables entre ambos autores. En primera instancia, porque Bourdieu no le adjudica ningún valor particular al capital social y para él no constituye una variable explicativa de los otros tipos de capital, y en segunda instancia —otra diferencia fundamental entre Bourdieu y Coleman—, porque éste trata de reconciliar la estructura social con el paradigma de la acción racional (*rational choice theory*), mientras que aquél no ha cesado de mostrar que este enfoque "brinda un modelo normativo de lo que debe ser el agente si desea ser racional (en el sentido del docto) en una descripción del principio explicativo de lo que realmente hace".³² Así, fuera del hecho de que tanto uno como el otro utilizan el mismo término, entre ambos autores existen más diferencias que semejanzas.

Lo que le interesa a Coleman es la importancia que revisten para la vida social las obligaciones mutuas, las normas sociales y las relaciones de confianza (*trustworthiness*), que en cierto modo reducen el alcance de la axiomática del interés. Si no, ¿cómo explicar el funcionamiento del mercado de diamantes en Amberes o en Nueva York, o el del suk árabe? Por ende, el capital social constituye ese "recurso social informal" que une a las personas entre sí, les impone reglas

²⁸ "El interés es [...] lo menos constante que existe en el mundo. [...] Una causa de este tipo no puede dar lugar sino a acercamientos pasajeros y a asociaciones por un día" (É. Durkheim, mencionado en A. Orléan, "Sur le rôle respectif de la confiance et de l'intérêt dans la constitution de l'ordre marchand. A qui se fier? Confiance, interaction et théorie des jeux", en: *La Revue du Mauss Semestrielle*, núm. 4, 2º semestre de 1994, p. 21).

²⁹ L. Cordonnier, *Coopération et réciprocité*, Coll. Sociologies, Paris, PUF, 1997.

³⁰ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions du Minuit, 1984, p. 55.

³¹ Cf. E. Wall, G. Ferrazzi y F. Schryer, artículo citado en n. 21.

³² *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 167; la cita es seguida por una nota que se refiere a James Coleman (*Foundations of social theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1991).

ser puesto en marcha recurriendo únicamente a las otras formas de capital como se creyó hasta ahora, sea que se trate de capital natural, en el caso de países ricamente dotados, sea de capital financiero, como ocurrió en los años setenta cuando el dinero era barato.

A continuación de Putnam,⁴⁰ De Vylder afirma que existe una relación positiva entre el capital social, el "good and efficient governance" [el gobierno bueno y eficiente] y el crecimiento económico, y destaca que, contrariamente a la teoría económica dominante basada en la competencia, hay que tomar en cuenta también las virtudes de la cooperación que son complementarias de ésta, porque despiertan la confianza (*trust*) indispensable en los niveles político y económico, lo que asegura que los comportamientos sean previsibles (*predictability*), garantiza la continuidad en la aplicación del derecho, reduce los costos de transacciones y favorece el clima de inversión. Por último —y esto no deja de tener relación con las consideraciones anteriores referidas a la cultura—, De Vylder subraya la importancia de respetar las tradiciones, que son las que suelen mantener la cohesión social: su reemplazo demasiado veloz por normas corre el riesgo de plantear más problemas que los que podría resolver.⁴¹ En efecto, se observa que, en la mayoría de los casos, lo único que hicieron los intentos de "modernización" (o la aplicación de planes de ajuste estructural) fue reducir el capital social y socavar la confianza que sostenía las relaciones entre los miembros de la sociedad civil. He aquí una observación de la que tendrían que haberse extraído las consecuencias.

Finalmente, la creación del capital social depende en gran medida de la estructura democrática de la sociedad, de su respeto por los derechos humanos y por la libertad de expresión, que constituyen las condiciones básicas para un tejido asociativo: "the denser such networks in a community, the more likely that its citizens will be able for mutual benefits" [cuanto más densas son esas redes en una comunidad, tanto más posibilidades hay de que sus ciudadanos puedan obtener beneficios mutuos].⁴² Aunque el capital social pueda también nacer en el transcurso de luchas contra regímenes antidemocráticos (como en África del Sur bajo el régimen del *apartheid* o en América Latina en las décadas del setenta y del ochenta),⁴³ la mejor

⁴⁰ De Vylder cita explícitamente su estudio sobre Italia (ibid., p. 13).

⁴¹ "Sustainable human development begins with people, and with their culture and traditions. While existing norms and values may, or may not, be conducive to development —there is no need to romanticize everything that is old—, they form the point of departure, and are regarded as assets rather than liabilities" [El desarrollo humano sostenible comienza con la gente, y con su cultura y sus tradiciones. Si bien las normas y valores existentes pueden o no conducir al desarrollo —no es necesario ver con ojos románticos todo lo antiguo—, constituyen el punto de partida y son vistos como activos y no como pasivos] (ibid., p. 14; esta misma frase es prácticamente recomendada en la conclusión del estudio, p. 41).

⁴² De Vylder (p. 16) cita otra vez a Putnam (ob. cit. en n. 26, p. 173).

⁴³ Como señalaba N. Lechner, es probable que el restablecimiento de la democracia en Chile haya reducido la importancia del capital social. Se dice: "ya los únicos que se hablan son los perros".

garantía de su existencia y de su persistencia radica, a pesar de todo, en la posibilidad de un control participativo de la base sobre las autoridades, para evitar la confiscación del poder.

Por supuesto, uno podría preguntarse si es realmente necesario utilizar la noción de "capital" social para designar lo que también podría denominarse "tejido social", "cohesión social" o "lazos sociales". ¿Se justifica siempre que la sociología tome prestados cada vez más términos del lenguaje de la economía? En este caso, nos encontramos probablemente ante una estrategia que apunta a obtener la atención benévola de los economistas, por lo general poco propensos a tomar en cuenta los problemas que no pueden clasificar en la conceptualización propia de su disciplina...

Por el contrario, Fukuyama tiene el mérito de resistir a la invasión del vocabulario de la economía en la sociología, hablando de "confianza" en vez de "capital social". A pesar de esta diferencia semántica,⁴⁴ se inscribe en la línea de los autores presentados hasta ahora, aunque defiende claramente más que ellos la economía neoliberal: "the world's advanced countries have no alternative model of political and economic organization other than democratic capitalism to which they aspire" [los países más avanzados del mundo no tienen otro modelo alternativo de organización política y económica que el capitalismo democrático al que aspiran].⁴⁵ Sin embargo, la lógica del mercado sólo explica el 80% del éxito del capitalismo; para que éste sea completo, se le debe agregar el 20% de confianza y de lazo social, ya que "liberal and economic institutions depend on a healthy and dynamic civil society for their vitality" [la vitalidad de las instituciones liberales y económicas depende de una sociedad civil saludable y dinámica]. De allí la trascendencia de esa confianza, que posee un "valor económico importante", dado que reduce los costos de transacción. Fukuyama reconoce entonces la necesidad de esos valores premodernos que constituyen las tradiciones, la cultura, la moral y la religión y que son la base de la "sociabilidad espontánea". Pero éstas son transformadas en instrumentos (como la cultura en las resoluciones de la UNESCO) para asegurar el triunfo del mercado: "Liberal democracy and capitalism remain the essential, indeed the only, framework for the political and economic organization of modern societies" [La democracia y el capitalismo liberal siguen siendo el marco esencial y realmente el único para la organización política y económica de las sociedades modernas].⁴⁶ Aunque Fukuyama admite que esa sociabilidad (que estima tan importante) tiende a desaparecer de la sociedad norteamericana en la que se multiplican los crímenes, los divorcios y los procesos de todo tipo, no se pregunta acerca de los motivos de ese debilitamiento. ¿Y si la confianza, terreno

⁴⁴ Fukuyama utiliza también la noción de capital social: "social capital is a capability that arises from the prevalence of trust in a society or in certain parts of it" [el capital social es una capacidad que surge del predominio de la confianza en una sociedad o en ciertas partes de ésta] (cf. Fukuyama, ob. cit. en n. 27, p. 26).

⁴⁵ Ibid., p. 4.

⁴⁶ Ibid., p. 353.

indispensable para el crecimiento económico, se fuera destruyendo progresivamente por efecto de la lógica del mercado, de la que aseguró el florecimiento?

Para concluir con esta noción de capital social, nos atendremos a dos observaciones. En primer lugar, lo que reúne a Coleman, Putnam, De Vylder y Fukuyama es ante todo su punto de interrogación común en cuanto a las condiciones previas del "desarrollo"; los cuatro llegan a la conclusión de que para valorar los diferentes capitales que originan el crecimiento económico es necesaria la confianza, o —como dice Putnam— se trata de que cada uno "to trust in the trust of others" [confíe en la confianza de los demás]. Putnam también afirma que lo que produce el capital social es la reciprocidad generalizada. ¡Extraño descubrimiento! Por lo menos desde la publicación de *L'essai sur le don* de Marcel Mauss (1922), la antropología no ha dicho otra cosa. Dado que la donación obliga al donatario, éste se ve obligado a devolver y es ese intercambio constante de donaciones y contradonaciones (que no son solamente materiales porque se trata también de un intercambio de favores y gentilezas) lo que crea y mantiene el lazo social.

Se trata entonces de saber si el paradigma de la donación es compatible con la axiomática del interés (*rational action paradigm*) que se quiere conservar a toda costa. En efecto, ¿adónde nos conduce la lógica del mercado (basada en la maximización del beneficio individual del intercambio), sino a suprimir el lazo social? Si la práctica de la donación (incluso simbólica) crea obligaciones y expectativas, establece créditos sinónimo de confianza; el acto de compraventa, en cambio, concentrado enteramente en el valor del objeto intercambiado, libera del lazo a los socios, que una vez concluido el negocio se separan y quedan a mano. Lo que muestra la antropología es que la lógica del mercado no logra por sí sola administrar el orden social.⁴⁷ Por eso, la mayoría de las sociedades inventaron sistemas específicos para asegurar el orden social: imponiendo un orden moral, originado en las verdades divinas, como ocurrió en la Edad Media occidental,⁴⁸ o fundando las relaciones sociales en la obligación de reciprocidad, y basando el prestigio en la generosidad y no en la acumulación, como en la mayor parte de las sociedades "tradicionales". Únicamente la sociedad occidental moderna creyó poder asegurar el orden social liberándose de la moral y afirmando que la búsqueda de cada quien de su interés particular permitía realizar el bien común, gracias a la mano invisible de la economía. Parece que en la actualidad se descubre que, a pesar de su elegancia formal, los modelos neoclásicos acarrearán en la práctica consecuencias muy alejadas de la armonía. Se vuelve entonces a descubrir al capital social como anterior al "desarrollo". ¿Pero

⁴⁷ Es interesante observar que Putnam evoca la teoría de Hobbes, como una forma de asegurar el orden social. Ya que no podemos admitir que todos sean altruistas, dice, ¿no le correspondería al Estado obligar a cada quien a cooperar? Pero inmediatamente desecha esa hipótesis, porque no hay nada que pueda garantizar que todos confíen en el Estado en lo que se refiere a aplicar la ley de manera imparcial.

⁴⁸ J.-L. Corrieras, *Les fondements cachés de la théorie économique. La science économique à l'épreuve des sciences sociales*, Coll. Logiques Sociales, Paris, L'Harmattan, 1998.

acaso no habría que reconocer también que éste en realidad se construye en contra de la lógica del mercado? Lo paradójico es que se celebran las virtudes del capital social, afirmando que facilita el crecimiento económico, pero sin comprender que la economía de mercado, cuyo crecimiento se espera, va a hacer desaparecer ese mismo capital social. Como lo señalaron claramente diferentes teóricos, el capital social constituye una especie de "recurso" que crece cuando se lo utiliza, es decir cuando se multiplican las redes sociales basadas en la confianza. Pero cuando triunfa la lógica del mercado, el capital social no hace sino embobrecerse.

En segundo lugar, cabe constatar que en el preciso momento en que el sistema dominante destruye el capital social y por lo tanto la participación de la base se vuelve aleatoria a la vez que el control democrático y la facultad de cada grupo social de tomar por sí solo las decisiones que le incumben⁴⁹ ya no son posibles, es cuando se acuerda de magnificar la importancia de lo que se está aniquilando o prohibiendo. Un pueblo puede decidir si quiere o no rehacer la carretera que lo atraviesa, pero los campesinos no son dueños del precio de sus cosechas; una empresa puede decidir lanzar un nuevo producto, pero los empleados no saben si a la fábrica la comprará mañana un banco extranjero, ni si conservarán sus empleos; un gobierno puede decidir presentar un presupuesto al Congreso, pero determinada institución financiera puede obligarlo a modificar sus prioridades y, por lo general, a realizar recortes claros; el banco central puede decidir sostener su moneda o aumentar su tasa de interés, pero los mercados financieros se opondrán. Estos pocos ejemplos, que podrían multiplicarse, intentan simplemente mostrar que hay algo risible en la promoción de la autonomía de las colectividades locales o nacionales cuando en realidad lo que la sociedad elige escapa a los responsables de las decisiones, aparentemente más poderosos (sin que se logre identificar siempre a los autores de la decisión final), dado que los grandes Estados o los grandes grupos industriales están sometidos a presiones que los obligan a hacer lo que tal vez no tenían intención de hacer (privatizar, desregular, devaluar, desemplear, mudarse, etc.). Del mismo modo en que se inventó el "desarrollo cultural" en el momento en que las culturas eran puestas en peligro por el "desarrollo", existe la preocupación por el capital social en el momento en que éste es puesto en la picota por las fuerzas del mercado.

Modelos virtuales y realidades sociales

En efecto, uno podría sorprenderse por el hecho de que se proclamen e imaginen teorías sucesivas para realizar el "desarrollo" y que, al fin de cuentas, los éxitos de éste sean tan magros o tan dudosos. Para el tema que nos ocupa, no se

⁴⁹ "Social capital seeks to improve the ability of a collectivity to make decisions" [El capital social busca mejorar la habilidad de una colectividad de tomar decisiones] (T. Banuri et al., "Sustainable human development from concept to operation", en: A UNDP Discussion Paper, Nueva York, 1994, p. 19, citado en De Vylder, ob. cit. en n. 24, p. 9).

trata de decir que la cultura no constituye un elemento fundamental que conviene integrar a las diferentes maneras de definir la "buena vida" (tal como la concibe la sociedad de la que hablamos), ni de cuestionar la importancia del capital social, es decir, la de las relaciones de confianza que pueden establecerse entre los miembros de una colectividad determinada. Estos dos enfoques —a pesar de sus lagunas o defectos conceptuales— tienen el mérito de llamar la atención sobre los aspectos socioantropológicos, más que sobre los puramente económicos, de la vida en sociedad. No podemos pues sino felicitarlos. No obstante, vistas más detalladamente, estas dos perspectivas no tienen sino un solo objetivo: hallar los medios para asegurar la realización del "desarrollo", considerado como el objetivo indiscutiblemente buscado por la totalidad de las poblaciones del planeta.

Ahora bien, ¿qué es el "desarrollo"? Para que la definición sea operativa, no debe basarse ni en opiniones ni en apreciaciones subjetivas (¿cómo determinar si una sociedad ha "florecido" o si el desarrollo es realmente "humano"?), y, además, debe incluir el conjunto de fenómenos que podrían incluirse en el término "desarrollo" (no solamente lo referente a la "cooperación para el desarrollo" o los proyectos de "desarrollo", sino también todo aquello que hace que ciertos países pretendan ser "desarrollados"). En otras palabras, el "desarrollo" no puede definirse sino por sus características externas, observables por cada quien. Si nos atenemos a este razonamiento, llegamos a la definición siguiente: *el "desarrollo" es el resultado de prácticas que consisten en transformar la naturaleza y las relaciones sociales, con miras a una producción creciente de mercancías destinadas, a través del intercambio, a una demanda solvente.*⁵⁰ Despojada de sus connotaciones normativas (que lo transforman en una descripción de la sociedad ideal), el "desarrollo" ya no tiene nada de misterioso; corresponde muy exactamente a lo que abarca el indicador que los economistas utilizan para medirlo: el PBI por habitante. Un país está "desarrollado" cuando los recursos naturales han sido privatizados, cuando se venden su tierra y su agua, cuando se ha generalizado la condición de asalariado de sus habitantes, cuando se han creado bancos para acumular el dinero y todo tipo de "datos" (especialmente, biogenéticos), cuando se monetarizan los "servicios", cuando la industria (o las exigencias de confort individual) destruye los recursos naturales sin tener en cuenta su renovación, cuando han sido eliminadas las identidades culturales y se ha dilapidado el capital social. Podemos buscar y buscar; ¿acaso históricamente ha sucedido algo diferente desde que nos esforzamos por "desarrollarnos"? Sin duda, se han realizado algunos progresos, si recordamos por ejemplo el mejoramiento de las condiciones de vida de la clase obrera entre el siglo XIX y el XX; pero lejos de derivar automáticamente del "desarrollo de las fuerzas productivas", ese aumento de bienestar se ha ganado *contra* los "imperativos del mercado", a lo largo de las luchas sindicales y políticas. Ésa es pues la

⁵⁰ Hallarán una presentación más detallada de esta definición en G. Rist, *Le développement histoire d'un croyance occidentale*, París, Presses de Sciences Po, 1996, pp. 19-36.

realidad, que por cierto no podemos sino deplorar, pero que primero tenemos que constatar: *la famosa "brecha" entre el Norte y el Sur, que todas las declaraciones de la ONU se comprometieron ritualmente a reducir en nombre del "desarrollo", no ha dejado de ensancharse debido al "desarrollo"*. Hoy en día, la globalización ha tomado el relevo del "desarrollo"; en el fondo, nada ha cambiado realmente, salvo que se han ido suprimiendo de manera progresiva las reglas del juego impuestas por el poder político, que hacían que el proceso fuese soportable. De ahora en más, los efectos del proceso puesto en marcha a partir de la Revolución Industrial se han vuelto más visibles, lo que relega la esperanza del "desarrollo" al horizonte de la historia, como una utopía que tuviera que realizarse "por añadidura".

Lo que debería sorprendernos es la confusión sostenida entre el "desarrollo" que realmente se produce, cuyos efectos saltan a la vista pero no se quieren ver, y el "desarrollo" soñado que no existe en ninguna parte. Ahora bien, ésta es la confusión que explica que se siga considerando al "desarrollo" como una solución ("protegida" a fuerza de oximorones sucesivos) cuando en verdad constituye el verdadero problema.⁵¹

Este fenómeno deriva del carácter religioso en que está envuelta la idea de "desarrollo" en el pensamiento occidental.⁵² Como lo mostró Durkheim, toda religión constituye un sistema de creencias que implica prácticas obligatorias, no porque los miembros de la sociedad que comparten esas creencias estén íntimamente convencidos de su buen fundamento, sino porque no les resulta posible no creer en ello —porque cada uno cree que todos los demás creen— so pena de ser excluidos de la sociedad. Así como hoy nos sorprendemos de que los aztecas hayan podido creer que era necesario sacrificar a seres humanos para asegurar el retorno del Sol, es posible que nuestros descendientes se sorprendan de que hayamos creído en asegurar la felicidad de la humanidad "desarrollando".

Quizá la confusión que se ha instalado entre el sueño y la realidad pueda explicarse de manera diferente. En efecto, todo transcurre como si la proliferación (y la vulgarización) de mundos imaginarios hubiese conducido a hacer más vaga la frontera que separa las realidades virtuales de la realidad. Junto con lo real (lo que se ofrece a nuestra percepción y resiste) se construye de ahora en más, a través de la tecnología digital, el nuevo mundo de la cibercultura que permite hacer creer en las realidades más extravagantes. En efecto, esta técnica consiste "en crear, mediante la computadora, espacios virtuales en los que los operadores pueden desplazarse y actuar sobre un entorno reconstituido con imágenes de síntesis".⁵³ Por ende, no se trata solamente de pantallas de cine o de computadoras, sino más

⁵¹ Una vez más, hay que considerar al "desarrollo" como un fenómeno global, que no puede reducirse a la simple "cooperación para el desarrollo". Por otra parte, la función principal de esa última es atenuar los efectos funestos del "desarrollo" y ayudar a las víctimas de éste.

⁵² Cf. G. Rist, ob. cit. en n. 50, y M.-D. Perrot, G. Rist y F. Sabelli, *La mythologie programmée, l'économie des croyances dans la société moderne*, París, PUF, 1992.

⁵³ J. de Rosnay, *L'homme symbiotique*, París, Éditions du Seuil, 1995, p. 134.

global

65

bien de inmersión en un mundo donde uno puede tener la ilusión de moverse y tocar como si estuviera dotado de un espesor "real". De allí el riesgo de confusión o de superposición entre lo imaginario (proyectado en la realidad virtual) y lo real. La ventaja, si se puede decir, de lo virtual es que no se resiste y hace pensar que todo podría ser posible; el peligro es que uno también se puede instalar en eso, considerarlo como real y contentarse con vivir en el puro imaginario.

De lo anterior surgen las siguientes interrogantes: ¿en qué mundo viven los estrategas del "desarrollo" y los redactores de resoluciones de la ONU? ¿Acaso están inmersos en una realidad virtual que ellos mismos fabricaron o están en contacto con lo real que resiste? ¿No serán víctimas de una ilusión de la percepción, olvidando que el "desarrollo" del que hablan está construido como una imagen de síntesis, fruto de la imaginación y del deseo, a la que se le han borrado todos los efectos perversos y que cada quien puede modificar a voluntad? Como si bastara con "clickear" para hacer que la imagen de éste se transforme: se le puede cambiar el color en función de las culturas a las que se lo quiere adaptar; según el lugar en que se aplique, se lo puede hacer sostenible en vez de biodegradable por los efectos de la contaminación; para que sea simpático, se le puede poner un "rostro humano", enriquecerlo con capital social u obligarlo a respetar los derechos humanos.

A fuerza de confundir sus deseos con realidades o de colmar sus deseos huyendo en lo imaginario, para evitar confrontarse con una realidad que se resiste, los "desarrollistas" mantienen —sin darse cuenta, sin duda, ¿pero no es eso más grave?— una total confusión entre el sueño (¡legítimo en sí!) de un mundo mejor y las realidades sociales. En esencia, lo que dicen es: "ya que los hechos son desalentadores, veamos más bien la representación que hemos hecho de ellos y que seguimos mejorando permanentemente". Pero como bien sabemos, los hechos son testarudos y siempre acaban por triunfar. Lamentablemente, las frustraciones, la miseria y las desigualdades que derivan de esta confusión no son imaginarias, sino bien reales.

Como vemos, esta hipótesis presenta puntos comunes con la que habíamos hecho en relación con el carácter religioso del "desarrollo". En ambos casos, existe una confusión de planos y una negación de la realidad. Así como el "desarrollista" es incapaz de ver los efectos reales del "desarrollo" y cree firmemente que logrará resolver los problemas (que creó) desarrollando más y mejor, al creerlo seguirá convencido de que la base de su fe reposa en el amor al prójimo, aunque se le demuestre que a lo largo de la historia eso sirvió para justificar espantosas masacres. Uno y otro están inmersos en lo imaginario y sus retornos ocasionales a la realidad no logran desmoronar sus certezas. Todas las creencias son siempre autoinmunes. A pesar de las múltiples expediciones infructuosas, los cazadores del unicornio o de quimeras no tienen motivos para abandonar sus batidas.

De lo que se trata no es de los arreglos cosméticos que se le puedan hacer al "desarrollo". Unos dicen que hay que preocuparse por la cultura; otros, que conviene favorecer la formación del capital social. No hay nada que decir. Por el contrario, cabe afirmar que todo eso es necesario. En cambio, lo que es problemático es la

compatibilidad de esas realidades con el "desarrollo" en sí. Si el "desarrollo" está totalmente ligado, por sus orígenes y por el tipo de sociedad que lo impuso, a la cultura occidental, ¿cómo podría esperarse colarlo en otros moldes culturales sin producir daños? Si el "desarrollo" provoca ineludiblemente el aumento de las desigualdades, ¿cómo creer que pueda ir de la mano de la creación de capital social?

Lo que está en juego no es lo que se cree. La tarea no consiste en multiplicar las "dimensiones" (en el sentido que las organizaciones internacionales le dan al término) del "desarrollo", ni en insuflarle algunas medidas de capital social, sino en cuestionarlo, invirtiendo las prioridades. Si queremos realmente crear un mundo en el que hombres y mujeres puedan vivir según sus culturas (lo que, una vez más, no implica cosificación alguna de éstas), preservar un medio ambiente que permita proseguir la vida y construir (o volver a hallar?) colectividades no desmembradas en individuos alentados únicamente por un espíritu de competencia, sino unidas por lazos sociales fuertes, entonces debemos preguntarnos seriamente acerca del "modelo de desarrollo" que Occidente exporta desde hace cinco décadas, con los resultados conocidos —y probablemente, acabar con él—. ¿Retorno a Copérnico? Quizá. Pero tal vez sea ésa la posibilidad de supervivencia para la humanidad. Porque lo único cierto es que la generalización del "desarrollo" —es decir de la economía de los países industrializados— al conjunto del planeta es materialmente imposible. Ni siquiera es seguro que sea deseable.

Los que tratan de "sumarle" cultura o capital social al "desarrollo" dan muestras o bien de gran ingenuidad o bien de un profundo cinismo y, sobre todo, de un extraño desconocimiento de la antropología económica. En efecto, la cuestión central —constantemente relegada— es saber si se puede garantizar el orden social con el paradigma de la racionalidad individual, generalizando la lógica del mercado, que constituye el hueso duro del "desarrollo", o si, por el contrario, no se ha vuelto necesario limitar el lugar que ocupa el intercambio del mercado para volver a descubrir la relevancia de las otras formas de intercambio (intercambio no mercantil, donación y contradonación, gastos de prestigio, etc.) creadoras de lazos sociales.⁵⁴ No basta con constatar la importancia del capital social como prerrequisito para facilitar el "desarrollo"; hay que preguntarse sobre todo cuáles son los medios de conservarlo y de acrecentarlo. Ahora bien, el aumento de las desigualdades económicas y sociales —derivadas de la hegemonía de las prácticas impuestas por la "ciencia" económica neoliberal— va de la mano de la erosión de las identidades culturales, de la confianza y del capital social, al que supuestamente se le presta tanta atención. Al fin de cuentas, lo que está en juego es el fundamento teórico del modelo económico dominante. La cultura, la confianza y el

⁵⁴ En el ítem "desarrollo", el diccionario *Petit Robert* indica: "país, región en desarrollo, cuya economía no ha alcanzado el nivel de los países industrializados". No podría ser más claro.

⁵⁵ Cf. G. Rist, "Préalables à une théorie générale de l'échange", en: *Pratiques de la dissidence économique. Réseaux rebelles et créativité sociale* (Y. Preiswerk y F. Sabelli, dirs.), Nouveaux Cahiers de l'UED, núm. 7, Ginebra-París, PUF, 1998, pp. 17-40.