

Desarrollo Humano y cultura

Un análisis de la lógica cultural del PNUD en términos de poder

Juan Telleria

Cuadernos de Trabajo / Lan-Koadernoak • Hegoa, nº 69, 2016

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional



Consejo de Redacción

Director: Patxi Zabalo
Secretaría: Mari José Martínez
Tesorería: Eduardo Bidaurratzaga
Vocales: Elena Martínez Tola
Irantzu Mendía
Gloria Guzmán
Amaia Guerrero

Consejo Editorial

Alberto Acosta. FLACSO, Quito (Ecuador)
Iñaki Bárcena. Parte Hartuz, UPV/EHU
Roberto Bermejo. UPV/EHU
Carlos Berzosa. Universidad Complutense de Madrid
Cristina Carrasco. Universidad de Barcelona
Manuela de Paz. Universidad de Huelva
Alfonso Dubois. Hegoa, UPV/EHU
Caterina García Segura. Universidad Pompeu Fabra
Eduardo Gudynas. CLAES, Montevideo (Uruguay)
Begoña Gutiérrez. Universidad de Zaragoza
Yayo Herrero. Ecologistas en Acción
Mertxe Larrañaga. Hegoa, UPV/EHU
Carmen Magallón. Fundación Seminario de Investigación para la Paz
Carlos Oya. School of Oriental and African Studies, University of London (Reino Unido)
María Oianguren. Gernika Gogoratuz
Jenny Pearce. University of Bradford (Reino Unido)
Itziar Ruiz-Giménez. Universidad Autónoma de Madrid
Bob Sutcliffe. Hegoa, UPV/EHU
José M^a Tortosa. Universidad de Alicante
Koldo Unceta Satrustegui. Hegoa, UPV/EHU

La revista *Cuadernos de Trabajo/Lan Koadernoak Hegoa* es una publicación periódica editada desde 1989 por Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, y consagrada a los estudios de desarrollo. Con una perspectiva inter y multidisciplinar, publica estudios que sean resultado de una investigación original, empírica o teórica, sobre una amplia gama de aspectos relativos a las problemáticas, marcos analíticos y actuaciones en el campo del desarrollo humano y de la cooperación transformadora.

Cuadernos de Trabajo/Lan Koadernoak Hegoa es una revista con carácter monográfico, que aparece tres veces al año y dedica cada número a un trabajo, con una extensión mayor a la habitual en los artículos de otras revistas. Disponible en formato electrónico en la página web de Hegoa (<http://www.hegoa.ehu.es>).

Desarrollo Humano y cultura

Un análisis de la lógica cultural del PNUD en términos de poder

Autoría: Juan Tellería
Cuadernos de Trabajo/Lan-koadernoak Hegoa • Nº 69 • 2016
Depósito Legal: Bi-1473-91
ISSN: 1130-9962
EISSN: 2340-3187



www.hegoa.ehu.es

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea
Avenida Lehendakari Agirre, 81
48015 Bilbao
Tel.: 94 601 70 91
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.es

UPV/EHU. Centro Carlos Santamaría.
Elhuyar Plaza, 2
20018 Donostia-San Sebastián
Tel. 943 01 74 64
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.es

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava
Apartado 138
Nieves Cano, 33
01006 Vitoria-Gasteiz
Tel. / Fax: 945 01 42 87
hegoa@ehu.es

Diseño y Maquetación: Marra, S.L.

Todos los artículos publicados en *Cuadernos de Trabajo Hegoa* se editan bajo la siguiente Licencia Creative Commons



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España. Licencia completa:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Financiado por:



Gipuzkoako Foru Aldundia
Kultura, Turismo, Gazteria eta Kirol Departamentua
Departamento de Cultura, Turismo, Juventud y Deportes

Esta publicación
está indexada en:



Desarrollo humano y cultura

Un análisis de la lógica cultural del PNUD en términos de poder

Daneli eta Ioneri, txikienak izanda handienak direlako.

Juan Telleria. Es actualmente Investigador Post-Doctoral en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Essex (Inglaterra) y en el Instituto Hegoa de la UPV/EHU (Beca Post-Doctoral del Gobierno Vasco 2016-2018). De su experiencia laboral en el ámbito de la cooperación internacional para el desarrollo surgió la propuesta de la tesis doctoral titulada Presupuestos filosófico-antropológicos del concepto de desarrollo humano del PNUD, con la que se doctoró en 2014 en el Departamento de Filosofía de la UPV/EHU.



Recibido: 5/01/2016
Aceptado: 11/03/2016

Resumen

El presente texto analiza el modo en que los Informes Mundiales del Desarrollo Humano del PNUD conceptualizan la cultura y su diversidad. Al observar el excesivo simplismo con el que este organismo internacional aborda lo cultural y las consiguientes incoherencias y contradicciones en las que incurre su discurso, la investigación hace un giro con el fin de conocer si no es la propia mirada del PNUD en sí cultural. Este giro nos permitirá constatar que el discurso del PNUD es identitario en la medida en que refuerza una frontera simbólica entre un *nosotros-desarrollados* y un *ellos-en-desarrollo*. De esta manera el PNUD actualiza la mirada colonial al contexto post-Guerra Fría. La supuesta imparcialidad de estos informes queda, por lo tanto, en entredicho y emerge en los mismos una dimensión política veladamente oculta que nos permitirá una relectura de éstos en clave de poder.

Palabras clave: desarrollo humano, cultura, PNUD, discurso, poder.

Laburpena

NBGPen Giza-Garapenerako Txostenetan kultura eta kultur-aniztasuna zelan ulertzen den aztertzen du testu honek. Nazioarteko erakunde honek gai kulturalak lantzean erakusten duen sinpletasuna antzematean, eta honek eragiten dituen koherentzia eza eta kontraesanak nabaritzean, ikerketaren norabideak bira egiten du eta NBGPen begirada, berez, kulturala ez al den aztertzen du. Bira honi esker NBGPena noratasun-diskurtso bat dela egiaztatu ahal izango dugu, muga sinboliko bat sendotzen duen heinean: gu-garatuak eta haiek-garapenaren-bidean. NBGPek begirada koloniala aguneratzen du horrela, Gerra Hotzaren ondorengo testuingurura egokituz. Horrela, txosten hauen balizko inpartzialtasuna airean gelditzen da eta estalita zegoen dimentsio politiko bat azaleratzen da, hauen irakurketa berri bat ahalbidetuko duena, botere terminoetan.

Gako-hitzak: giza-garapena, kultura, NBGP, diskurtsoa, boterea.

Abstract

This text analyses the way the UNDP understands culture and cultural diversity in its Human Development Reports. Given that this international organization approaches cultural issues with excessive simpleness, and once the consequent contradictions and incoherences in its discourse are noted, the research makes a turn in order to know whether the UNDP's gaze can be considered cultural itself. This turn will show that the UNDP's discourse is an identity one, inasmuch it reinforces a symbolic line between *us-developed* and *them-developing*. This way the UNDP updates the colonial gaze, adapting it to the post-Cold War context. Thus, the UNDP's impartiality is suspended, and a political dimension emerge in the Human Development Reports. This find will enable a new reading of the reports in terms of power.

Keywords: human development, culture, UNDP, discourse, power.

Índice

| | |
|--|----|
| Presentación | 7 |
| 1. Introducción: reflexionar sobre el desarrollo | 9 |
| 1.1. ¿Por qué los informes mundiales del PNUD? | 10 |
| 1.2. ¿Por qué la cultura? | 11 |
| 1.3. Cuatro pasos | 12 |
| 2. ¿Qué es “la cultura” para el PNUD? | 14 |
| 2.1. El uso del término “cultura” | 14 |
| 2.2. El ámbito de lo cultural | 16 |
| 2.3. Incoherencias y contradicciones | 18 |
| 3. Lo que el PNUD ve: lo explícito y lo implícito | 20 |
| 3.1. Lo explícito y lo implícito | 20 |
| 3.2. El espacio cultural en los informes del PNUD | 23 |
| 3.3. La cultura ideal | 25 |
| 3.4. La diversidad cultural | 26 |
| 3.4.1. Diversidad cultural: local, tradicional, religiosa y conflictiva. | 27 |
| 3.4.2. Progreso cultural: Occidente y el Resto | 29 |
| 3.4.3. Influencias recíprocas entre Occidente y el Resto | 31 |
| 3.5. El no-debate entre universalismo y relativismo | 32 |
| 3.5.1. Cultura ideal vs diversidad cultural | 32 |
| 3.5.2. ¿Universalismo vs...? | 33 |
| 4. Lo que el PNUD no ve: lo necesariamente excluido | 36 |
| 4.1. La dimensión identitaria del desarrollo: <i>Nosotros y ellos</i> | 36 |
| 4.2. ¿Occidental o Moderno? | 37 |
| 4.2.1. ¿El fin de <i>la</i> historia? | 38 |
| 4.2.2. El fin de <i>una</i> historia | 40 |

| | |
|--|----|
| 5. Desarrollo humano y poder | 43 |
| 5.1. Desarrollo humano y racionalidad instrumental | 44 |
| 5.1.1. Razón instrumental y progreso | 45 |
| 5.1.2. Desarrollo de los recursos humanos | 47 |
| 5.1.3. La coherencia interna del discurso cultural del PNUD | 50 |
| 5.1.4. Ideología | 51 |
| 5.2. Desarrollo humano y episteme moderna | 52 |
| 5.2.1. La escisión constitutiva | 53 |
| 5.2.2. Dentro de la episteme moderna | 56 |
| 5.2.3. La lógica disciplinaria del IDH | 57 |
| 5.2.4. Saber-Poder | 61 |
| 6. Conclusión: dominación y poder, la otra cara de la moneda | 64 |
| Bibliografía | 67 |

Presentación

- ¿Cuándo naciste?
- Que yo recuerde, siempre he existido.

Michael Ende, *Momo*

Ocurre que, en ocasiones, las preguntas más simples son las más difíciles de abordar. Normalmente se responden de forma mecánica y preestablecida, asumiendo implícitamente más cuestiones de las que se explicitan. Pero cuando uno repara en la complejidad que la pregunta puede esconder y trata de responderla coherentemente, tanto la pregunta como la respuesta pueden adquirir una inesperada profundidad. La cita que abre este texto es un buen ejemplo. Alguien pregunta a Momo cuándo nació. La ingenua respuesta de la niña reabre, en sólo seis palabras, el debate ontológico y epistemológico que ha dado vida a la filosofía occidental durante, por lo menos, los últimos 2500 años.

Algo similar ocurre con el desarrollo. Existen innumerables debates académicos y políticos en torno a las teorías y las prácticas del desarrollo. Pero cuando se pregunta “¿Qué es desarrollo?”, las respuestas no son muchas, esconden más de lo que muestran y entre ellas existe más disensión que consenso. Se trata de una cuestión central en la medida en que el resto de debates deberían partir de ciertos acuerdos en torno a esta pregunta: difícilmente podremos saber cómo se promueve el desarrollo, si no está claro qué es el desarrollo en sí. Pero se trata, como en el caso de Momo, de una pregunta cuya respuesta, más que establecer una sencilla base sobre la que avanzar, puede abrir la Caja de Pandora y acabar diluyendo el propio concepto o incluso convirtiéndolo en su contrario.

Mi curiosidad en torno a esta pregunta comenzó cuando entré en contacto con el ámbito de la cooperación internacional para el desarrollo. Mi experiencia laboral en torno a este tipo de prácticas, en vez de ofrecerme respuestas, acrecentó y profundizó las dudas que ya tenía. Busqué en la Antropología Social y Cultural la solución. La inicial sensación de frustración se tornó en satisfacción al comprobar que, si bien la antropología no me daba las respuestas, sí que me ofrecía infinidad de herramientas e instrumentos para que yo buscara las mías. Motivado e ilusionado por ello, planteé la tesis doctoral *Presupuestos filosófico-antropológicos del concepto de desarrollo humano del PNUD* dentro del programa de doctorado Filosofía en un Mundo Global del Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU). Gracias a la dirección de José Ignacio Galparsoro, al apoyo de los compañeros y doctorandos del departamento, a los buenos consejos de Arturo Escobar y a la ayuda de otros muchos amigos y familiares, en septiembre de 2014 defendí dicha tesis doctoral. El presente Cuaderno de Trabajo de Hegoa parte de muchos de los asuntos que en aquella tesis se trataron y que posteriormente se han seguido trabajando y madurando.

Tanto aquella tesis doctoral como este Cuaderno de Trabajo no tratan de ofrecer respuestas definitivas a ninguna pregunta. No sería honesto mostrar este trabajo de esa manera. En todo caso podría decirse que este texto ofrece mi reflexión al hilo de la mencionada pregunta, que se muestran las cuestiones por las que he ido pasando y que se comparten las respuestas a las que he ido llegando, siempre en continuo debate con otros posicionamientos. Lo que sí busca este Cuaderno de Trabajo es ofrecer al lector instrumentos de análisis que le permitan reflexionar críticamente y tratar de esbozar sus propias respuestas. El análisis aquí mostrado intenta romper algunos esquemas conceptuales que se asumen de

manera excesivamente rígida e irreflexiva, y, de esta manera, enriquecer y catalizar el debate en torno al concepto de desarrollo en sí.

Algunos lectores empatizarán con los análisis y reflexiones ofrecidos en este texto y encontrarán argumentos para poder defender sus propias propuestas críticas. Otros sentirán en ocasiones cierta incomodidad intelectual al percibir que algunos asuntos que se consideran “intocables” son cuestionados y replanteados. En cualquier caso, invito a todos los lectores a que aborden la lectura de este Cuaderno de Trabajo Hegoa con la misma actitud crítica, abierta y dialogante con la que ha sido escrito.

1. Introducción: reflexionar sobre el desarrollo

“Un hecho básico que casi todos los participantes en el debate sobre la pobreza en el mundo, ya hablen como científicos o como políticos, desprecian sistemáticamente, es que todo conocimiento, al igual que toda ignorancia, tiende a desviarse de la verdad en dirección al oportunismo – a no ser que se examine críticamente teniendo en cuenta este hecho”.

Gunnar Myrdal, *Contra la corriente*

Acabado el año 2015, podemos afirmar ya que los Objetivos del Desarrollo del Milenio (ODM) promovidos por Naciones Unidas (ONU, 2000) no se han alcanzado. En 2013 la ONU, con un papel especialmente destacado del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), comenzó a trabajar en el diseño de la Agenda del Desarrollo Post-2015 (ONU, 2013; ONU, 2014; ONU, 2015b). Resultado de ello fue la aprobación, en septiembre de 2015, de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (ONU, 2015a). El hecho de que a finales de la década de los 40 del siglo XX el presidente estadounidense H. Truman diera inicio a lo que denominó la era del desarrollo (Escobar, 2012: 3) y que más de seis décadas después las agendas de desarrollo sigan solapándose sin alcanzar el ansiado objetivo, es un indicador de que tal vez algo falla.

Gran parte de la reflexión en torno a eso que falla asume que el fracaso es consecuencia de las malas prácticas. Por ello estos análisis tienden a centrarse en lo que se ha hecho y en cómo se ha hecho: ¿Qué se ha hecho mal? ¿Qué política, estrategia, plan, proyecto, etc. ha fallado? ¿Es un problema presupuestario? ¿De coordinación? ¿De diagnóstico equivocado? ¿Son correctos los factores económicos, políticos, sociales y culturales que se han considerado? ¿Qué otros factores se han descuidado? Etc. Del debate en torno a estas preguntas se extraen conclusiones en base a las cuales se modifican las prácticas. Y una vez implementadas las mismas, retorna el debate. El debate queda, así, centrado exclusivamente en sus propias prácticas.

La dinámica de trabajo de la ONU en torno a los ODM puede ser un buen ejemplo de este tipo de lógicas espirales. El informe “Implementación de la Agenda para el Desarrollo después de 2015” del Grupo de Desarrollo de Naciones Unidas explica en su prólogo:

El sistema de las Naciones Unidas para el desarrollo está ayudando a los países a acelerar los progresos hacia el logro de los ODM desde ahora hasta el 31 de diciembre de 2015, al tiempo que aborda la futura agenda mundial de desarrollo que los sustituirá. Las lecciones aprendidas de la experiencia de los ODM resultan pertinentes para la construcción de la nueva agenda. (...) El mensaje principal de los diálogos y del presente informe es que, independientemente del nivel de ingresos o de la región de que se trate, la implementación de la nueva agenda dependerá de las medidas adoptadas a nivel nacional y local (ONU, 2014: III).

Las lecciones extraídas de las prácticas del desarrollo guiarán las futuras iniciativas. El debate del desarrollo, incapaz de una mirada externa y reflexiva, entra así en una espiral en la que queda atrapado. A pesar de las más de seis décadas funcionando en base a esta lógica, no parece realista pensar que en los próximos años desaparecerá eso que suele denominarse “subdesarrollo”.

En el presente Cuaderno de Trabajo Hegoa trataremos de escapar a dicha lógica espiral. No reflexionaremos desde el desarrollo: reflexionaremos sobre el desarrollo. Para ello daremos un paso atrás y centraremos

nuestra atención en *las prácticas que legitiman y posibilitan dicho debate*. Es decir, nos adentraremos en el ámbito de los discursos que permiten la existencia de un debate sobre el desarrollo. Trabajaremos con los conceptos, las categorías, las lógicas y las prácticas que establecen el *a priori* necesario para poder debatir sobre el desarrollo.

Para ello centraremos nuestra atención en uno de los discursos que durante las últimas décadas más influyente ha sido en estos debates: los informes del desarrollo humano del PNUD. Buscaremos, analizaremos y reflexionaremos sobre los *a priori*s que legitiman y posibilitan este discurso. De esta manera, trataremos de aportar elementos reflexivos que enriquezcan la reflexión y el debate sobre el desarrollo.

1.1. ¿Por qué los informes mundiales del PNUD?

Tras el final de la Segunda Guerra Mundial, numerosas antiguas colonias europeas comienzan a independizarse. Este proceso de independización es especialmente intenso durante las décadas de los 50 y 60, hasta mediados de los 70 (Todaro, 1988: 35-46). Ante la constatación de que la creación de nuevos estados no resultaba sencilla y en vista de que muchas de las antiguas colonias afrontaban problemas relativamente similares, a mediados de la década de los 60 Naciones Unidas crea, con la unión de diversos programas que ya estaban funcionando, el PNUD. Desde entonces, este programa ha desarrollado su tarea tanto promoviendo la reflexión teórica sobre las políticas de desarrollo como asesorando y coordinando las iniciativas para generar desarrollo.

En 1990 el PNUD adquiere un renovado peso en los debates sobre desarrollo. Este organismo internacional promueve una nueva forma de conceptualizar el desarrollo: el desarrollo humano. Ante la excesiva focalización en el crecimiento económico de las propuestas de desarrollo precedentes, el PNUD trata de “humanizar” el debate, de promover un desarrollo “humano”. Las personas, y no el crecimiento económico, debían estar en el centro del debate. Ellas debían ser el objetivo del desarrollo (Amartya Sen, en Fukuda-Parr y Shiva, 2014: ix-xv).

Con la intención de promocionar esta nueva forma de comprender el desarrollo, el PNUD diseñó los dos instrumentos que, desde entonces, mayor presencia e influencia le han dado: los Informes del Desarrollo Humano y el Índice de Desarrollo Humano (IDH) (Haq, 1999: 25-62). Los primeros son los documentos que periódicamente publica este organismo internacional ofreciendo una lectura de la realidad internacional en términos de desarrollo y proponiendo medidas adecuadas para propiciar el desarrollo humano. El PNUD publica informes de carácter mundial, pero también informes regionales o nacionales. Nuestro análisis en este Cuaderno de Trabajo se centrará en los informes *mundiales* que anualmente son publicados: es en los mismos donde el PNUD desarrolla las propuestas centrales de su conceptualización del desarrollo, que después van filtrándose al resto de informes¹.

En estos informes el PNUD publica, además, los datos del IDH. Tratando, como decíamos, de superar la perspectiva excesivamente economicista de otras formas de medir el desarrollo, el PNUD comenzó a medir lo que para esta institución son “los tres elementos esenciales de la vida humana”: la salud, la educación y los recursos (PNUD, 1990: 36). Así, anualmente se publica el listado de todos los países del mundo clasificados en base a su nivel de desarrollo humano.

La nueva propuesta del PNUD estaba basada en el concepto de “libertad”. Apoyándose en la idea de la “ampliación de capacidades” del filósofo y economista bengalí Amartya Sen², el PNUD proponía identificar

- 1 Los informes mundiales son directamente elaborados por el propio PNUD (Human Development Report Office, HDRO) en Nueva York. Los informes regionales y de país son redactados por equipos ad-hoc en cada región o país y posteriormente revisados y aceptados por la HDRO. En la página web de los Informes del desarrollo humano pueden consultarse las directrices que el PNUD establece para los equipos que desean realizar un informe regional o de país. < <http://hdr.undp.org/en/content/about-reports>>.
- 2 Premio Nobel de Economía en 1998. Sen ha participado de manera más o menos activa, desde 1990, en la elaboración de los informes. Su papel en el diseño del nuevo concepto y en las reflexiones en torno al nuevo indicador fueron, a finales de la década de los 80, claves (Amartya Sen, en Fukuda-Parr y Shiva, 2014: ix-xv).

el desarrollo con la ampliación de las oportunidades de las personas para decidir y actuar (Amartya Sen, en Fukuda-Parr y Shiva, 2014: 8). Desarrollo no era, por lo tanto, incrementar exclusivamente los niveles de riqueza, sino ampliar las libertades de las que los individuos podían realmente disfrutar. Dicho de otro modo, de nada servía incrementar la riqueza si esto no redundaba en una mayor libertad de las personas para decidir su propio futuro. Midiendo los niveles de salud, de educación y de renta per cápita, el PNUD consideraba que el IDH representaba el grado de desarrollo de una población dada: una persona sana, educada y con recursos es más libre que una que no cuenta con esas características (Mahbub ul Haq, en Fukuda-Parr y Shiva, 2014: 127-128).

Por lo tanto, y como ya hemos apuntado, nuestro análisis se centrará en los informes mundiales que este organismo internacional publica anualmente. ¿Qué hace que consideremos que estos informes son adecuados para la reflexión que queremos plantear? Básicamente son tres las razones. La primera de ellas es que el concepto de desarrollo humano del PNUD, así como sus informes, y de manera muy destacada el IDH, han tenido una gran influencia en los debates sobre el desarrollo durante las últimas dos décadas (McNeill, 2007). Aunque su propuesta ha sido debatida y en ocasiones reinterpretada (desarrollo humano local, desarrollo humano sostenible, etc.), el concepto de desarrollo humano ha contado con un muy alto grado de aceptación tanto entre quienes teorizan sobre el desarrollo como entre quienes, desde asociaciones civiles o desde instituciones públicas, tratan de promoverlo. En el propio informe mundial de 2015 el PNUD insiste en que el paradigma del desarrollo humano es más relevante que nunca (PNUD, 2015: 24).

La segunda razón es de tipo práctico y metodológico. Los informes mundiales del PNUD son un material muy adecuado para el tipo de indagación que queremos plantear. No se trata de meros textos, sino de un discurso que representa una forma de conceptualizar el mundo y lo humano. Un discurso que toma forma mediante diversas prácticas (las encaminadas a la redacción de los informes) y que a su vez genera nuevas prácticas e influye en las que ya se están realizando (proyectos, programas y políticas de desarrollo). Se trata, además, de un discurso muy consolidado: se han publicado desde 1990 más de 20 informes anuales. Y, lo que es más importante, se trata de un discurso vivo. Es decir, estas prácticas y esta forma de conceptualizar el mundo y lo humano siguen reproduciéndose cada año por medio de la publicación de nuevos informes. Lo cual refuerza lo anteriormente explicado: el PNUD *sigue teniendo influencia* a día de hoy, así que el análisis de su discurso adquiere plena actualidad.

Y la tercera razón es la posición desde la que este organismo internacional considera que realiza su labor. El PNUD afirma que su tarea la hace de manera “analítica y empírica” e “independiente” (p.e. reverso de la portada del informe de 2015). Este organismo internacional se define como imparcial y, por medio de la cuantificación estadística (por ejemplo el IDH) trata de favorecer la neutralidad de su discurso. La ONU, y por lo tanto el PNUD, basan oficialmente la legitimidad de su existencia y de su labor en la supuesta consideración de las necesidades e intereses de todos los pueblos del mundo³. De ahí la importancia de la independencia y la imparcialidad de los informes mundiales. Poner a prueba esta supuesta neutralidad será uno de los alcances del objetivo de nuestra reflexión crítica, que a continuación explicamos.

1.2. ¿Por qué la cultura?

Como ya hemos apuntado, el objetivo general de esta investigación es el de analizar los *a priori* discursivos que posibilitan la existencia de los debates sobre el desarrollo. Para ello deberemos adentrarnos en el conjunto de asunciones que irreflexivamente se aceptan en estos debates. Por focalizar nuestro análisis en el objeto de estudio que acabamos de presentar, nuestras reflexiones y conclusiones se centrarán en el caso concreto del desarrollo humano. Explicitar este conjunto de asunciones nos permitirá observar el desarrollo humano desde una perspectiva diferente. Así, la pregunta general que motiva nuestra investigación será la siguiente: *¿cuáles son los fundamentos conceptuales irreflexivamente aceptados sobre los que se estructura el discurso del desarrollo humano?* Dicho de otro modo, trataremos de conocer cuáles son las categorías y las lógicas que, sin ser explícitas, subyacen y posibilitan los debates en torno al desarrollo humano.

3 El Preámbulo de la Carta de Naciones Unidas comienza de la siguiente manera: “Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas...”. La ONU no representa, sino que es los pueblos del mundo.

Y para poder comenzar a adentrarnos en el ámbito de lo implícitamente asumido pero necesario, *la cultura* será nuestra llave. Explica el crítico literario y filósofo británico Raymond Williams, en su obra *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society* (1985), que “cultura” es una de las palabras cuya definición resulta más difícil de abordar (Williams, 1985: 87): su desarrollo histórico es tan intrincado y ha sido usada por tantas disciplinas intelectuales y tantos sistemas de pensamiento, que su significado está, en muchas ocasiones, cargado de ambigüedad.

Hablar de cultura implica, por un lado, hablar del ser humano *en general*. La cultura es un rasgo inherentemente humano: todo humano es inevitablemente cultural. Por otro lado, hablar de cultura nos traslada al ámbito de *lo relativo*, al espacio de la diferencia, de la diversidad y de lo identitario. De ahí que el término cultura resulte tan comprometido y difícil de abordar: esconde en sí la extraña capacidad de significar lo universal y lo relativo *al mismo tiempo*.

Esta misma tensión entre universalismo y relativismo recorre transversalmente también los informes mundiales del PNUD. Este organismo internacional trabaja con una forma concreta y universal de comprender al ser humano y su desarrollo, y la promueve entre todos los grupos humanos del mundo. El IDH es una buena muestra de esta tensión: un mismo patrón evaluativo es aplicado en todos los países del mundo. El PNUD es consciente de que existe tensión entre las posturas universalistas y la especificidad cultural (PNUD, 2000: 30).

Esta tensión que recorre transversalmente los informes adquiere su máxima visibilidad cuando los informes abordan cuestiones culturales. Por ello, como veremos, el análisis de la conceptualización de lo cultural en el discurso del PNUD nos permitirá detectar dichas tensiones, y por medio de ellas podremos adentrarnos en el ámbito de los *a priori* que pretendemos explicitar.

1.3. Cuatro pasos

Para tratar de alcanzar el objetivo general de esta investigación estructuraremos la misma en cuatro pasos consecutivos. Nuestra reflexión comenzará analizando cómo utiliza el PNUD el término “cultura” en sus informes. Veremos si el uso del mismo es internamente coherente o si, por el contrario, aparecen tensiones y contradicciones. Y para ello la metodología se limitará a hacer una lectura de lo que los informes dicen explícitamente en relación a la cultura.

Como veremos, los informes del PNUD no usan este término de manera totalmente coherente, cosa que nos llevará a plantear una nueva pregunta y a aplicar una metodología diferente. En este segundo paso nos preguntaremos si es posible afirmar que los informes del PNUD son en sí culturales. Es decir, invertiremos los términos de la pregunta y pondremos a prueba la supuesta universalidad del discurso analizado. Para ello nos basaremos en la propuesta metodológica del filósofo francés Louis Althusser. Dejaremos de analizar exclusivamente el objeto en sí, lo que los informes recogen explícitamente, y consideraremos *también* la mirada de quien da forma a los mismos. Es decir, trataremos de explicar *qué es lo que el PNUD ve*: como conceptualiza esta institución el mundo y lo humano, independientemente de que sea explícitamente recogido o implícitamente asumido. Explicaremos más detalladamente este giro metodológico cuando la investigación así nos lo exija.

Las conclusiones a las que llegaremos nos permitirán profundizar más en nuestra indagación, abordando un tercer paso. En este caso, una vez establecido lo que el PNUD ve, trataremos de explicitar *lo que el PNUD no ve*. Es decir, en el segundo paso nos centraremos en la mirada de este organismo internacional y en el tercero mostraremos qué es lo que queda fuera de esa mirada, excluido e invisibilizado. Las propuestas del antropólogo Arjun Appadurai y el contraste entre las tesis de dos historiadores, Francis Fukuyama y Samuel Huntington, guiarán la investigación en este tercer apartado.

Y finalmente, partiendo de los resultados del tercer paso, en el cuarto haremos un análisis del discurso del PNUD *en términos de poder*. Las reflexiones de los autores recién mencionados mostrarán la influencia que el discurso del PNUD puede tener en el mantenimiento del status quo. Y ello vincula directamente este discurso con los dispositivos y las dinámicas de poder. Tomaremos dos conceptualizaciones filosóficas

diferentes sobre el poder, marxismo y post-estructuralismo, y mostraremos que el discurso del desarrollo humano puede ser interpretado bien como una ideología (marxismo), bien como una dinámica de saber-poder (Foucault). Este recorrido reflexivo nos permitirá, en las conclusiones finales, ofrecer una visión panorámica de los resultados obtenidos.

2. ¿Qué es “la cultura” para el PNUD?

“La ciencia no se produce de manera científica.”

Bruno Latour, *Nunca hemos sido modernos*

Los informes del PNUD han sido considerados por algunos como un ejemplo del adecuado encaje de lo cultural en la reflexión sobre el desarrollo (Rao y Walton, 2004). Nuestra investigación comenzará poniendo a prueba esta consideración. Para ello, en primer lugar, analizaremos cómo utiliza el PNUD, en sus informes, el término “cultura”. Trataremos de aclarar si el uso del mismo es coherente a lo largo de la totalidad de informes publicados hasta la fecha. Encontrar dicha coherencia sería señal de que el PNUD presta la necesaria atención a un concepto que en ocasiones resulta tan abstracto y difuso.

2.1. El uso del término “cultura”

Veámos en la introducción cómo Raymond Williams considera que el término “cultura” es uno de los más difíciles de definir en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, dada la fuerte ambigüedad y dispersión con la que éste suele usarse. Como veremos, los informes del PNUD son una buena muestra de ello. El análisis de sus informes nos permite afirmar que este organismo internacional utiliza este término de forma variada y cambiante, es decir, conceptualizando lo cultural de manera diversa. Aunque, en cada caso, el sentido de lo que el PNUD pretende explicar pueda ser más o menos claro, esta variabilidad muestra que en la redacción de los informes no se presta excesiva atención a mantener una coherencia en el uso del mismo. Y como veremos más adelante, ello lleva al PNUD a caer en ciertas incoherencias y contradicciones.

En ocasiones lo cultural es, para este organismo internacional, algo que se caracteriza por su materialidad⁴. La cultura es, en esos casos, esencialmente una forma de expresión: danzas, artesanías, vestimenta, etc. El concepto adquiere un fuerte sentido folklórico, vinculado a diferentes formas de expresión artística. Por ejemplo:

Todas las personas y todas las comunidades tienen el derecho de participar en su propia cultura en la forma que deseen: sea mediante el idioma, las costumbres rituales, el arte o la música, la danza o la literatura o la narrativa, o cualquiera de las múltiples formas mediante las cuales se expresan los seres humanos de todo el mundo (PNUD, 1993: 27).

La creatividad de la producción de hermosos diseños para objetos de la vida diaria - platos, muebles, vestimenta, arquitectura, paisaje - es parte de una cultura floreciente (PNUD, 1998: 59).

En otras ocasiones la cultura pierde esta materialidad característica y se convierte en su contrario. El concepto queda definido por un conjunto de elementos altamente intangibles: ideas, actitudes, prejuicios, normas, etc.

[Existen] normas culturales sumamente arraigadas acerca de cuáles son las ocupaciones aptas para mujeres y contra la coexistencia de hombres y mujeres en el lugar de trabajo. Para que las mujeres reciban un mejor trato en lo tocante a salarios se necesita algo más que la mera legislación:

4 En 1952 los antropólogos estadounidenses Alfred Kroeber y Clive Kluckhohn publicaban la obra *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. En la misma recogían más de cien definiciones de cultura y las clasificaban en siete grupos diferentes. En 2006 se publicaba *Redefining Culture. Perspectives Across the Discipline* (Baldwin *et al.*), en un intento de ofrecer la misma clasificación pero actualizada en base a los usos del término a inicios del siglo XXI. El análisis que a continuación mostramos está, en gran medida, basado en las categorías (definiciones de “cultura”) con las que estas dos obras han trabajado.

será menester introducir un ajuste de grandes proporciones en las normas sociales y culturales (PNUD, 1995: 44).

En muchos países industriales, la estructura social sigue descomponiéndose rápidamente. Desaparecen las antiguas normas culturales y sociales y nada coherente las reemplaza. El resultado, desafortunadamente frecuente, es el aislamiento y la enajenación. Se han registrado altas tasas de drogadicción, carencia de vivienda, suicidio, divorcio y familias monoparentales (PNUD, 1991: 19-20).

La cultura no es ya una forma de expresión principalmente material, sino más bien el motor inmaterial de ciertos tipos de comportamiento.

Similar ocurre si atendemos a la temporalidad de lo cultural. En ocasiones la cultura es relacionada con el pasado, quedando fuertemente vinculada con la tradición. Por ejemplo:

La legislación que establece diferencias entre hombres y mujeres se basa en interpretaciones de tradiciones culturales (PNUD, 1995: 52).

Los tres países [Chad, Níger y la República Democrática del Congo] tienen una fecundidad promedio muy alta. Esto puede darse por objeciones culturales o religiosas de las mujeres, sus maridos u otros miembros de la familia (PNUD, 2011: 69).

Nótese, por ejemplo, que en esta vinculación con la tradición y el pasado, la cultura puede ser tanto material (legislación) como inmaterial (objeciones).

En otras ocasiones la cultura pasa a ser lo contrario. No se trata de algo heredado que ejerce influencia, sino de una suerte de “instrumento” que nos ayuda a afrontar lo cambiante e incierto del futuro. Por ejemplo:

La democracia no prosperará sin la difusión de una cultura democrática –de valores y principios que orienten la conducta de individuos y grupos (PNUD, 2002: 61).

La cultura no es un conjunto estático de valores y prácticas. Se recrea constantemente en la medida en que las personas cuestionan, adaptan y redefinen sus valores y prácticas ante el cambio de la realidad y el intercambio de ideas (PNUD, 2004: 4).

Así como la cultura era, en el caso anterior, algo que nos ligaba al pasado, en este caso es algo que nos permite afrontar el futuro.

Como ya apuntábamos, estos diferentes usos del término son aceptables y adecuados. Lo que sí cabe destacar es que los informes del PNUD confirman el carácter excesivamente ambiguo que Williams otorga al uso que se hace del concepto de “cultura”: en ocasiones es material y en ocasiones inmaterial; a veces representa una forma de expresión y otras veces el motor de nuestras acciones; puede vincularnos al pasado del mismo modo que puede permitirnos abordar el futuro. Tanto “un plato” como “una actitud” son cultura en los informes del PNUD. Llegamos así a dos conclusiones: 1) prácticamente todo puede ser considerado cultura⁵ y 2) no se presta excesiva atención al uso internamente coherente de este término

5 Esta situación puede traernos a la mente la clásica definición de “cultura” que el antropólogo Edward B. Tylor ofrecía en su obra *Primitive Culture* (1871) y que durante mucho tiempo se tomó como definición canónica del concepto: En sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembros de la sociedad (San Martín, 1999: 43, citando a Tylor en *Primitive Culture* (1871), New York: Putnam and Sons, Vol 1, p. 1). Efectivamente, la apelación a ese “todo complejo” omniabarcante recuerda a la forma en que el PNUD conceptualiza la cultura. Como bien afirma el filósofo Javier San Martín en su obra *Teoría de la Cultura* (1999), la definición de cultura propuesta por Tylor no es tal (una definición), sino más bien, y como la propia cita lo explicita al inicio, una descripción de *la perspectiva o enfoque que el etnógrafo ha de adoptar* a la hora de abordar la realidad en su intento de describirla. La cita, por lo tanto, no responde a la pregunta “¿qué es la cultura?”, sino a la pregunta “¿qué ha de considerar el etnógrafo a la hora de abordar la realidad?”.

a lo largo de los informes⁶. Es decir, el uso explícito que el PNUD hace de este término no nos permite concluir *qué es la cultura* para este organismo internacional.

2.2. El ámbito de lo cultural

En vista de ello, en este apartado plantearemos la pregunta de manera más amplia. Trataremos de establecer qué es “lo cultural” en los informes. Intentaremos acotar qué es para el PNUD cultural y qué no. Buscaremos los criterios que delinear el espacio de lo cultural, es decir, los criterios que hacen que algo (concepto, práctica, tradición, objeto, etc.) sea considerado cultural.

Comencemos, por ejemplo, analizando si el PNUD tiene algún criterio que le permita definir qué es un grupo cultural. La pregunta sería: ¿qué es lo que define los límites de *un grupo cultural*, es decir, los límites de *una cultura concreta*? La siguiente cita es un ejemplo de que el organismo internacional no cuenta con un criterio claro al respecto:

En todo el planeta conviven personas con identidades culturales muy diversas, aunque a menudo se desenvuelvan en mundos muy diferentes. Los sudafricanos negros siguen ganando más o menos una quinta parte del ingreso de un blanco. Los romaníes de la República Checa, Hungría y Eslovaquia creen que su origen étnico es la principal causa de su cesantía. Los hombres y mujeres negras de São Paulo, Brasil, ganan la mitad que los blancos y en Guatemala, las situaciones de exclusión social y origen indígena son claramente coincidentes. Estos mismos patrones se repiten respecto de la salud y la educación. La esperanza de vida de los indígenas es sistemáticamente menor que la de los no indígenas. En Nepal, la esperanza de vida promedio nacional es 20% más alta que entre la población dalit. El 30% de los niños romaníes de Serbia y Montenegro no ha asistido nunca a la escuela primaria y uno de cada cinco de los que sí asisten, desertará en algún momento. En Sudáfrica, por último, casi 25% de la población negra no tienen escolaridad alguna (PNUD, 2004: 36).

Este texto nos muestra que cuando el PNUD trata de dar cuenta de las “identidades culturales muy diversas”, el elemento definitorio de dichas identidades es muy variado: en ocasiones se trata de un criterio *fenotípico* (los negros y los blancos), en otras de un criterio *étnico* (los dalit, los gitanos) y en otras de un criterio *histórico* (los indígenas de Guatemala). En otras ocasiones (no en la cita mostrada) el criterio que establece la identidad de un grupo cultural es *político-administrativo* (los franceses, los argentinos, etc.), en otras ocasiones es un criterio *religioso-confesional* (los hindúes, los musulmanes, los cristianos, etc.) y en otras ocasiones se recurre a criterios mucho más ambiguos, al referirse por ejemplo a los occidentales o a lo anglosajón.

Una vez más debemos reconocer que la elección de esta pluralidad de criterios no es criticable en sí: la identidad cultural puede estar constituida por infinidad de factores que pueden solaparse, y éstos no tienen por qué estar agrupados siempre dentro de un mismo tipo de criterios. Pero lo que sí podemos afirmar es que, en el intento de delimitar qué es lo cultural para el PNUD, no obtenemos una respuesta clara en torno a qué es lo que hace que un grupo pueda ser considerado como “cultural”.

6 En 2013 tuve la oportunidad, gracias a la mediación de Arturo Escobar, de entrevistarme con varios miembros de la Oficina del PNUD encargada de la redacción de los informes mundiales, situada en Nueva York. Mi interés iba dirigido en la misma dirección que el análisis que en este texto estamos realizando, así que hice la siguiente pregunta a la persona responsable de la supervisión de los informes: “Considerando que existen ciertos términos complejos, sobre los que puede existir un importante debate teórico, y que son especialmente relevantes en sus informes (p.e. cultura, libertad, progreso, democracia, etc.), ¿cuentan ustedes con algún tipo de documento que recoja las directrices a seguir en el uso de estos términos?”. Su respuesta refuerza lo que hasta ahora hemos observado en el análisis realizado: “No. Los utilizamos como se utilizan en la calle, como se utilizan en los periódicos y los medios” (Comunicación personal de S.B. el 9 de abril de 2013, en las dependencias de la Oficina de los Informes Mundiales del Desarrollo, 304 East 45th Street, New York).

Si no somos capaces de establecer qué delimita *una cultura* (qué delimita a un grupo cultural), ampliemos aún más la pregunta: ¿qué delimita a *la cultura*?⁷ Es decir, ¿existe en los informes del PNUD un criterio para establecer qué es cultural y qué no? Como veremos también la ambigüedad es la tónica dominante en este sentido.

Encontramos que, en los informes, la mayoría de apelaciones a lo cultural suele darse por medio de la fórmula “económico, político, social y *cultural*”. Por mostrar algún ejemplo:

Esta definición general [de desarrollo humano] permite captar mejor la complejidad de la vida humana, las muchas preocupaciones que tienen los individuos y las numerosas diferencias culturales, económicas, sociales y políticas en las vidas de los pueblos de todo el mundo (PNUD, 1990: 35).

Las instituciones para la cooperación Sur-Sur, el Grupo de los 77, el Movimiento de Países No Alineados y las Cumbres del Sur se forjaron en el crisol de la descolonización, que creó fuertes lazos políticos, económicos, sociales y culturales entre los países emergentes del mundo en desarrollo (PNUD, 2013: 118).

Podríamos considerar que subyace aquí un criterio para delinear, aunque sea de forma muy vaga, lo cultural. “Cultural” sería, simplemente, aquello que no es político, económico o social. Pero los abundantes casos en los que el PNUD habla de “cultura política” (en una cita que hemos mostrado anteriormente, por ejemplo), de “cultura económica” o de factores “socioculturales” muestra que estas cuatro dimensiones no son mutuamente excluyentes. De manera que el criterio que hemos apuntado al inicio de este párrafo no es válido.

Y similar ocurre cuando tratamos de establecer qué es lo cultural por contraste con otros elementos. Consideremos, por ejemplo, la siguiente cita:

En una época en la que el concepto de “choque cultural” resuena con fuerza y de manera inquietante en todo el mundo, recobra particular importancia encontrar respuestas a la antigua pregunta de cómo manejar y atenuar de mejor forma los conflictos en torno al idioma, la religión, la cultura y la etnia (PNUD, 2004: v).

Atendiendo a lo que esta cita afirma, podríamos establecer que el idioma, la religión, la cultura y la etnia son conceptos diferenciados. Si nos preguntáramos, por ejemplo, si la religión es un fenómeno cultural, la respuesta en base a lo dicho en esta cita debería ser que no lo es.

En el mismo informe, pero algunas páginas más adelante, encontramos, por el contrario, que:

Las identidades fundadas en características culturales comunes como la religión, la lengua y la etnicidad parecen promover lealtades más fuertes entre los miembros del grupo que aquellas identidades asentadas en otras características (PNUD, 2004: 43).

Los mismos elementos que anteriormente eran equiparables a la cultura como factores explicativos (lengua, etnia y religión), en este caso *son elementos culturales*. Es decir, en este caso, a la pregunta anterior deberíamos responder que la religión sí es un elemento cultural.

Estas cuestiones que señalamos son, ciertamente, detalles muy sutiles que, como apuntábamos anteriormente, no impiden que el mensaje recogido en los informes pueda ser entendido con normalidad. Pero lo que sí muestran es que el PNUD no presta una especial atención a la conceptualización de la cultura y de lo cultural en sus informes. No existe una reflexión previa en relación a este término y a

⁷ La idea de dividir la indagación entre los criterios que definen *una cultura* (un grupo cultural) y *la cultura* surge de la lectura de la obra *El mito de la cultura* (1996) del filósofo Gustavo Bueno. En la misma el autor estructura su análisis diferenciando entre una perspectiva distributiva que permite preguntarse por la formación de grupos, y una perspectiva atributiva que se pregunta por los elementos que constituyen el ámbito de lo cultural.

su uso en los informes. Y, como veremos a continuación, esto lleva al PNUD a caer en incoherencias y contradicciones cuando aborda asuntos relacionados con la cultura.

2.3. Incoherencias y contradicciones

El informe mundial de 2004 centró su atención en la relación entre la libertad y la diversidad cultural. Por ello podríamos suponer que en el mismo se prestó una atención especial al concepto que analizamos. Muy al contrario, en el mismo encontramos casos de las incoherencias y contradicciones mencionadas. Veamos algún ejemplo:

Los defensores del determinismo cultural con frecuencia y cierto descuido asignan a vastas partes del mundo el epíteto de “africanas” o “islámicas”, en circunstancias que la cultura no es un atributo homogéneo. Dentro de un mismo “grupo” cultural, las variaciones en cuanto a lenguaje, religión, literatura, arte y estilos de vida son enormes (PNUD, 2004: 39).

El PNUD establece, en este párrafo, un criterio sólido y coherente en relación a la diversidad cultural: no podemos caer en el simplismo de definir amplias regiones como “africanas” o “islámicas”, porque la complejidad de lo cultural desborda dicho reduccionismo. Lo llamativo es que *en la misma página del mismo informe* se afirma:

Al explicar las tasas de crecimiento, por ejemplo, la política económica, la geografía y la carga de enfermedades son todas variables que han resultado ser tremendamente pertinentes, mientras que los factores culturales, tales como si la sociedad es hindú o musulmana, resultaron ser insignificantes (PNUD, 2004: 39).

Pocas líneas después de establecer un criterio en relación al tratamiento de la diversidad cultural, el informe lo incumple: el hecho de que una sociedad sea hindú o musulmana es considerado un factor cultural explicativo aceptable. En este mismo sentido y en el mismo informe:

¿Se resisten los hispanos de Estados Unidos a ser asimilados por la cultura estadounidense predominante? (PNUD, 2004: 1).

Parece excesivamente simplista hablar de “la cultura estadounidense predominante”. Difícilmente podríamos generar un amplio consenso si intentáramos definir dicha cultura e, incluso, podríamos encontrar con la paradoja de que rasgos culturales de origen hispano podrían formar parte de esa supuesta cultura predominante.

Partiendo de que en una misma página de un informe en el que se debería prestar especial atención a la diversidad cultural se encuentran contradicciones de este tipo, es fácil imaginar que las contradicciones son más claras cuando contrastamos los criterios que se aplican en diferentes informes. El siguiente es un claro ejemplo. En el informe de 2002 se explica:

[El desarrollo de la democracia] necesita instituciones básicas – oficiales, oficiosas, estatales y no estatales. Pero la democracia no prosperará sin la difusión de una cultura democrática – de valores y principios que orienten la conducta de individuos y grupos (PNUD, 2002: 61).

A la pregunta de si la cultura, entendida en este caso como valores y principios, tiene una incidencia directa en el avance de la democracia, la única respuesta posible, en base a esta cita, es que efectivamente es así. A pesar de ello, en el informe de 2004 se explica:

El determinismo cultural –la idea de que la cultura de un grupo explica los resultados económicos y el avance de la democracia– como obstáculo o facilitador resulta sumamente atractivo desde la perspectiva del lego. Pero ni el análisis econométrico ni la historia respaldan estas teorías (PNUD, 2004: 5).

En este caso, a pesar de que pueda parecer un argumento atractivo para el lego, la cultura no explica el avance de la democracia. Por lo tanto, ¿considera el PNUD que la cultura es un factor clave a la hora de explicar el desarrollo de la democracia? La única respuesta posible es que esto depende del informe que consultemos.

Podemos extraer, por lo tanto, una clara conclusión en relación a las preguntas que nos hemos ido haciendo. El PNUD no presta, al redactar sus informes mundiales, una especial atención a la forma en que se utiliza el término “cultura”. Ello redundando en una excesiva ambigüedad al tratar cuestiones relacionadas con la cultura que, en ocasiones, le lleva a caer en claras incoherencias y contradicciones. Y, como apuntábamos al inicio, esta no es una cuestión sin importancia: difícilmente se puede abordar la complejidad propia de la diversidad cultural en todo el mundo sin tener una idea clara de qué es la cultura.

3. Lo que El PNUD ve: lo explícito y lo implícito

“Sentirse como hay que sentirse, ejemplar, es la experiencia de lo absoluto. Precisamente lo mismo que se les pide a las religiones. Este sentimiento de ser lo que hay que ser es uno de los beneficios más absolutos de los dominantes”.

Pierre Bordieu, *Cuestiones de Sociología*

Podríamos considerar que los resultados del capítulo anterior han llevado nuestra reflexión a una vía muerta. Las conclusiones extraídas nos impiden seguir avanzando *en esa misma dirección*. El PNUD no presta la necesaria atención a un concepto tan complejo como el de cultura, poco más podemos decir.

Por lo tanto en este tercer capítulo propondremos un giro metodológico que nos permita seguir adentrándonos en la complejidad del discurso del desarrollo humano de este organismo internacional. Este giro metodológico, que a continuación explicaremos, nos ayudará a explicar, no ya el uso explícito que de este término se hace, sino la lógica cultural que subyace en los informes mundiales.

3.1. Lo explícito y lo implícito

Hasta el momento nuestro análisis se ha limitado al ámbito de *lo explícito*. Hemos buscado en los informes anuales cómo se utiliza el término “cultura” y hemos tratado de explicar lo hallado. Pero esto apenas nos ha permitido llegar a ciertas conclusiones parciales: el PNUD no utiliza el término de manera totalmente coherente a lo largo de los informes y ello le lleva a caer en ciertas incoherencias y contradicciones. Llegados a este punto sólo cabría recomendar a este organismo internacional prestar mayor atención a la conceptualización de lo cultural en sus informes para evitar que sus propuestas, especialmente cuando atañen a aspectos relacionados con la cultura, no pierdan solidez y credibilidad.

Podríamos asumir que nuestra reflexión acaba aquí, pero no lo haremos. Más bien al contrario, entenderemos estas primeras conclusiones parciales como un síntoma de que en los informes del PNUD subyacen una serie de asunciones teóricas y conceptuales que le impiden abordar lo cultural de forma más coherente y satisfactoria. Y para poder profundizar a ese nivel de análisis, en adelante deberemos considerar *también lo implícito*. Buscaremos lo que el PNUD asume implícitamente para poder afirmar lo que muestra explícitamente.

Para abordar esta nueva tarea reestructuraremos tanto la pregunta que ha guiado nuestro análisis, como la metodología de trabajo empleada. Hasta el momento la pregunta que tratábamos de responder era: ¿cómo entiende el PNUD la cultura? Pero esta pregunta esconde, a su vez, una asunción que ha limitado nuestra capacidad de análisis. Hemos otorgado a este organismo internacional un estatus epistemológico privilegiado desde el que poder observar y definir la cultura y lo cultural. El discurso del desarrollo humano aparece, si aceptamos esa pregunta, como tendente a la neutralidad y la objetividad, adquiriendo la capacidad de hablar del mundo y de los humanos desde una atalaya privilegiada. Asumiendo esta pregunta estamos extrayendo al observador, al PNUD, de las dinámicas sociales, culturales, históricas, políticas, etc. en las que se encuentra inmerso y, consecuentemente, aceptando una teórica vinculación entre desinterés, imparcialidad y objetividad (Eagleton, 2005: 217).

El propio PNUD promueve esta imagen de su discurso cuando afirma, por ejemplo en la contraportada del informe del 2014:

El *Informe sobre Desarrollo Humano 2014* es el más reciente de una serie de Informes Mundiales sobre Desarrollo Humano publicados por el PNUD desde 1990, dedicados a analizar las cuestiones, tendencias y políticas más importantes en materia de desarrollo, de manera independiente y con base en evidencia empírica (PNUD, 2014: contraportada).

El discurso del PNUD se caracteriza, según la propia institución, por la independencia y por la evidencia empírica (positiva, objetiva) de sus análisis.

A partir de ahora nosotros pondremos en duda este posicionamiento, dando al análisis un giro de 180 grados. Consideraremos que el PNUD es una institución inmersa en el propio mundo que describe y buscaremos las dinámicas que dan forma a su discurso. Así, dejaremos de lado la pregunta “¿Cómo entiende el PNUD la cultura?” y en adelante nos preguntaremos: “¿Es el discurso del desarrollo humano, en sí, cultural?”. Se trata de una pregunta importante, porque, de ser así, la legitimidad de las propuestas de este organismo internacional, basadas en su supuesta neutralidad imparcial, quedaría en entredicho. Además esto podría explicar el porqué de las conclusiones parciales a las que hemos llegado hasta ahora: el PNUD tendría problemas para representar satisfactoriamente lo cultural en sus informes porque se muestra reacio a asumir la propia parcialidad cultural de su discurso.

Para abordar esta nueva tarea debemos, antes, aclarar dos aspectos teórico-metodológicos. El primero de ellos es que para poder trabajar con esa pregunta, en este caso, por una cuestión de coherencia académica y de honestidad intelectual, *somos nosotros quienes debemos tener claro qué entendemos por “cultura”*. Adelantamos ya que conceptualizaremos lo cultural siguiendo la propuesta teórica que el antropólogo Arjun Appadurai hace en su obra *La Modernidad desbordada* (1996). Abordaremos la explicación de esta propuesta algo más adelante, cuando la reflexión así nos lo exija.

El segundo aspecto teórico-metodológico que es necesario aclarar es el relativo al trabajo con la dimensión implícita de este discurso. Como es comprensible, el PNUD no puede explicitar toda la información necesaria para argumentar lo que sus textos afirman. Cada enunciado requeriría un extenso apartado explicativo y los informes adquirirían dimensiones enciclopédicas. Así, como ocurre con el iceberg, el texto explícito es sólo la parte visible de un todo discursivo. La parte visible necesita de la parte sumergida para poder flotar.

En adelante trabajaremos con ese todo discursivo, es decir, tanto con lo que explícitamente se afirma como con lo que implícitamente queda asumido para que lo explicitado tenga sentido. Para ello nos basaremos en las propuestas del filósofo estructuralista francés Louis Althusser. Y más concretamente en el concepto de “lectura sintomática”⁸.

En su obra *Para leer el capital* (1967) Althusser analiza la forma en que Marx abordó, en el siglo XIX, la crítica de la economía política clásica. Explica que Marx realizó dos lecturas de dicha teoría económica. En la primera, el pensador alemán lee el discurso de sus predecesores (Adam Smith, por ejemplo) a través de ese mismo discurso (Althusser, 2010: 47). Es decir, Marx critica el discurso de Smith basándose exclusivamente en lo que Smith afirma.

En la segunda lectura, que Althusser denomina “lectura sintomática”, Marx ya no mira exclusivamente al objeto (el discurso de Smith), sino que aborda conjuntamente *dicho objeto y la mirada sobre dicho objeto de quien da forma al discurso*:

[La crítica] ya no recae sobre el objeto, sino sobre la mirada. Es un desacierto relativo al ver: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver (Althusser, 2010: 52).

8 Aunque el tipo de análisis discursivo que realiza Teun Van Dijk es diferente al que nosotros realizaremos, la lectura de su obra también ha inspirado el enfoque que nosotros aplicaremos (ver Bibliografía).

Al centrar nuestra atención también en la mirada, descubrimos que definir una forma de “ver” conlleva una forma de “no-ver”: al definir qué y cómo se va a ver, se excluye todo lo que no queda dentro de ese ver. Este análisis de la mirada del economista clásico lleva a Marx a descubrir el conjunto de asunciones interrelacionadas desde las que el narrador (Smith) mira. Este conjunto de asunciones que definen qué es visible y qué no, es lo que Althusser denomina “problemática”: son las formas de planteamiento de todo problema (Althusser, 2010: 58).

La misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática (Althusser, 2010: 59).

Althusser denomina “lectura sintomática” al enfoque de la segunda lectura de Marx porque éste busca los silencios que denuncian la estructura de la problemática:

No es, pues, Marx quien dice [lo] que el texto clásico no dice, no es Marx quien interviene para imponer al texto clásico, desde fuera, un discurso revelador de su mutismo, es el texto clásico mismo el que nos dice [lo] que se calla: su silencio son sus propias palabras (Althusser, 2010: 54).

Althusser concluye:

Podemos quizá dar un paso más y mostrar que entre este visible y este invisible así definidos puede existir una cierta relación de necesidad. Lo invisible de un campo visible no es, en general, en el desarrollo de una teoría, cualquier cosa exterior y extraña a lo visible definido por ese campo. Lo invisible está definido por lo visible como su invisible, su prohibición de ver (Althusser, 2010: 60).

¿Cómo articularemos esta metodología de análisis en la reflexión que nosotros planteamos? En este capítulo describiremos *lo que el PNUD ve*. Es decir, la problemática desde la que este organismo internacional comprende el mundo. Y para ello deberemos considerar tanto lo que el PNUD afirma explícitamente como lo que asume implícitamente para poder decir eso⁹. Y para ello realizaremos una lectura sintomática de los informes anuales. Buscaremos los silencios y las discontinuidades discursivas que muestran la existencia de ciertas asunciones implícitas necesarias. Explicitando dichas asunciones podremos esbozar los contornos del todo discursivo desde el que el PNUD ve.

Y en base a esto, en el siguiente capítulo mostraremos lo que el PNUD no ve. Es decir, lo que queda necesariamente excluido de su mirada (de su problemática) para que su todo discursivo tenga coherencia y sentido. Así, en adelante nuestro análisis se moverá en tres niveles de profundidad:

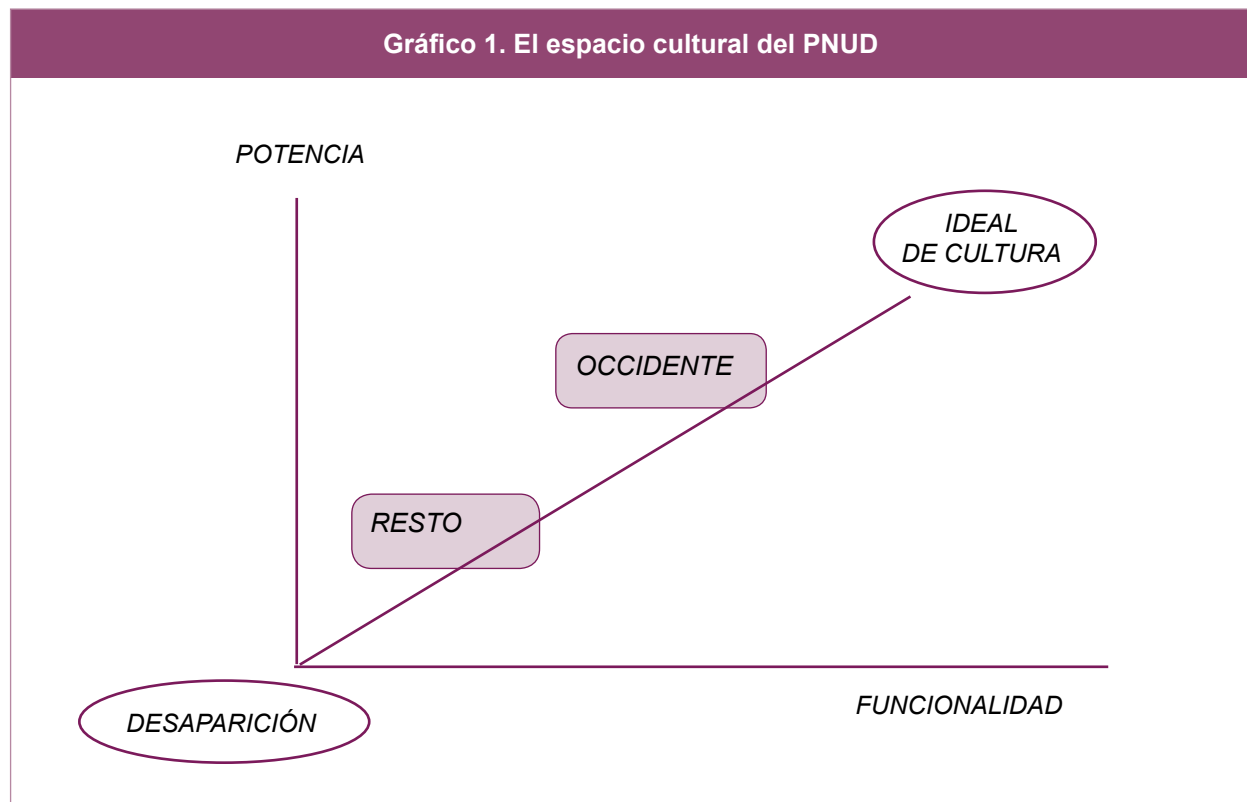
- *Lo que sí se ve y se explicita*: lo recogido en los informes del PNUD.
- *Lo que sí se ve pero no se explicita*: el conjunto de asunciones implícitas que posibilitan el discurso explícito.
- *Lo que no se ve*: aquello que, de verse, mostraría que el enfoque utilizado para ver no tiene sentido; aquello que eliminaría la legitimidad de cierta problemática (la forma de planteamiento de todo problema, según Althusser: la forma de abordar el “desarrollo” en nuestro caso) para ofrecer explicaciones sobre el objeto que pretende aprehender.

Como ya se ha explicado, en este capítulo abordaremos los dos primeros puntos, y en el siguiente capítulo el tercero.

9 Es muy importante no confundir *lo implícito* con *lo que no se ve*. Tanto lo explícito como lo implícito forman parte de *lo que se ve*: ambos forman el todo discursivo desde el que el PNUD mira el mundo (su problemática). Lo que no se ve es aquello que queda necesariamente excluido del discurso (tanto del explícito como del implícito).

3.2. El espacio cultural en los informes del PNUD

En este apartado dibujaremos un mapa de los conceptos con los que el PNUD articula su discurso en torno a lo cultural. Lo llamaremos el “espacio cultural” del PNUD, representado en el gráfico 1. Como veremos, algunos de los elementos de este espacio se nos muestran explícitamente, mientras que otros son asumidos implícitamente. En cualquier caso, y volviendo al esquema teórico que hemos explicado en el apartado anterior, todo este espacio cultural permanece dentro de *lo que el PNUD ve*, es decir, dentro de las lógicas desde las que este organismo internacional trata de aprehender la realidad.



Fuente: Telleria, 2015a.

Analicemos los elementos presentes en este esquema y las relaciones entre ellos¹⁰. De la lectura de los informes se puede extraer la conclusión de que lo cultural tiene, para el PNUD, dos dimensiones: la funcionalidad y la potencialidad. La dimensión de la funcionalidad hace referencia a que la cultura ha de ser algo que permite adaptarse al entorno, a sus variaciones, al futuro, etc. Ya sea mediante objetos, ideas, tecnologías, actitudes, conocimientos o instituciones, la cultura ha de ofrecer a cada grupo cultural la capacidad de adecuarse a los cambios. La cultura ha de ser funcional (Telleria, 2015a: 261). Por su parte, la dimensión de la potencialidad hace referencia a que las culturas tienen la capacidad de irradiar/recibir rasgos culturales. Las culturas más potentes irradian sus rasgos a otras, generando influencias por difusión cultural. Las culturas menos potentes, por lo tanto, son influidas por los rasgos culturales que reciben de las más potentes (Telleria 2015a: 262).

Lo más importante de esta forma de conceptualizar el espacio de lo cultural en los informes es que, desde la lógica del PNUD, *ambas dimensiones están directamente relacionadas*: cuanto más funcional es un grupo cultural, es decir, cuanta mayor capacidad de adaptación tiene, más potencia adquiere y por lo tanto más influye en otros grupos culturales.

¹⁰ El artículo “What Does Culture Mean for the UNDP?” (Telleria, 2015a) ofrece un desarrollo más pormenorizado del conjunto de ideas que a continuación comentaremos. En el mismo se muestran un mayor número de referencias y citas para argumentar la propuesta de este esquema. En el presente texto nos limitaremos a ofrecer la explicación necesaria para poder continuar con el planteamiento general que hemos hecho.

Decimos que esto es importante porque esa vinculación entre ambas dimensiones permite la aparición de un concepto implícitamente clave en el discurso del PNUD: el *progreso cultural*. En los informes subyace la idea de que los grupos más funcionales y, consecuentemente, más potentes, han progresado culturalmente más. En el esquema gráfico mostrado, la línea diagonal representaría dicho progreso cultural. Por tratarse de un concepto políticamente poco correcto, el PNUD lo mantiene en el ámbito de lo implícito. Y aunque ejerce un papel clave y necesario en el entramado teórico del desarrollo humano, tan sólo lo encontramos una vez en los informes anuales:

La evaluación general es que el IDH –aun cuando de alcance mucho más amplio que el PNB– debería considerarse no obstante como una medición todavía parcial del progreso humano. Por consiguiente, debería complementárselo con estudios cualitativos y cuantitativos de diversos aspectos del progreso humano –por ejemplo, la libertad política, el progreso cultural o el mejor ambiente físico– hasta que se encuentre la manera de incorporar estos aspectos en el IDH (PNUD, 1995: 138).

Lo que sí encontramos habitualmente son extractos en los que ha de asumirse que existe el progreso cultural para que lo dicho sea coherente y dotado de sentido. Por ejemplo:

Las normas que se adopten en el nuevo hogar de un inmigrante, como casarse a mayor edad y reducir la fecundidad, mayores expectativas educacionales para las niñas y participación en la fuerza laboral, pueden filtrarse hasta el lugar de origen. Este proceso de difusión puede acelerarse en casos en que haya una amplia brecha social y cultural entre los países de origen y de destino (PNUD, 2009: 89).

Mencionar una “brecha cultural” podría hacer referencia exclusiva a que existen dos grupos culturalmente muy diferentes. Pero esta cita muestra una clara direccionalidad: cierto tipo de “normas” (en este caso la cultura toma la forma de norma) son mostradas como más deseables que otras, así que esa “brecha” se genera entre un grupo que ya ha hecho suyas dichas normas y uno que no. La brecha no es una división simétrica, entre equivalentes, sino la distancia entre un grupo que *ya ha llegado* a cierto estadio cultural deseable y otro que no: la distancia entre un grupo que ha progresado culturalmente más que otro (la reflexión que desarrollaremos en las páginas sucesivas mostrará más claramente esta direccionalidad). Cabe también destacar la sutil presencia de la dimensión de la potencialidad: el grupo que más ha progresado culturalmente, por lo tanto más potente, irradia sus valores al grupo menos potente. La cita parece adaptarse perfectamente al esquema gráfico propuesto en la medida en que concluye diciendo que cuanto mayor sea la diferencia de potencia cultural entre un grupo y otro, más se acelerará el “proceso de difusión”.

¿Qué encontramos en los extremos de la línea del progreso cultural? En la parte inferior encontramos la desaparición de los grupos culturales. No implica, necesariamente, una desaparición física de los miembros de un grupo cultural, sino la desaparición de lo que les constituye como grupo cultural. Bajo esta lógica, un grupo cultural con poca capacidad de adaptarse, es decir, poco funcional, va a recibir mucha influencia de otros grupos más funcionales y potentes (más progresados culturalmente) y va a mostrar una tendencia a desaparecer. Veamos dos citas representativas en este sentido:

La integración mundial sigue adelante a velocidad vertiginosa y con un alcance sorprendente. Pero el proceso es desigual y desequilibrado, con participación desigual de países y pueblos en las oportunidades en expansión de la mundialización, en la economía mundial, en la tecnología mundial, en la difusión mundial de culturas y en la estructura de gobierno mundial. (...) El proceso está concentrando el poder y marginando tanto a los países pobres como a la gente pobre (PNUD, 1999: 30).

Otro efecto de muchas formas de crecimiento económico moderno ha consistido en homogeneizar diversas culturas. Se considera que hay unas 10.000 culturas distintas, pero muchas de ellas se están marginando o eliminando, algunas de ellas en forma deliberada (PNUD, 1996: 69).

Los cambios en el entorno (básicamente, en estas citas, la globalización) están afectando de manera diferente a los diversos grupos humanos: unos están mostrando mayor capacidad de adaptarse que

otros, es decir, unos son más funcionales que otros (dimensión funcional). Eso genera desigualdades y desequilibrios: cada grupo ocupa diferentes posiciones de fuerza en esta integración. Por ejemplo en “la difusión mundial de culturas” (dimensión de potencia). Ciertos grupos están quedando marginados, de manera que muchas culturas se encuentran ante el riesgo de ser eliminadas (desaparición). La segunda cita hace referencia a cierto proceso de homogeneización. Pero acto seguido muestra que no se trata de una fusión entre equivalentes que deriva en grupos más homogéneos, sino de una absorción que condena a muchos grupos a la desaparición (aculturación).

Así pues, en el extremo inferior de la línea del progreso cultural encontramos el riesgo de desaparición de los grupos culturales. ¿Qué encontramos en el extremo opuesto, el superior? ¿Cuál es el referente teleológico del progreso cultural?

3.3. La cultura ideal

En el extremo superior de la línea de progreso cultural encontramos la pieza clave de todo el entramado discursivo del PNUD: *la cultura ideal*. Este organismo internacional considera que existen una serie de *valores compartidos por todos los grupos humanos del mundo*. Se trata de valores que trascienden lo local, lo parcial y lo histórico. Son valores universales, compartidos y reconocidos por todos y, por lo tanto, *humanos*. Se trata de los valores propios de la humanidad: los valores en torno a los cuales se constituye lo humano. Este conjunto de valores son lo que nosotros denominaremos en este texto *cultura ideal*. Encontramos en numerosas ocasiones referencias explícitas a este concepto:

Todas las culturas comparten una base común de valores que constituyen el cimiento sobre el cual se funda la ética global (PNUD, 2004: 90).

El desarrollo humano y la sostenibilidad son componentes esenciales de la misma ética que caracteriza la dimensión universal de las aspiraciones vitales (PNUD, 2015: 131).

La lucha por [las] libertades, en todas las culturas y razas, ha sido el lazo que ha unido a toda la familia humana (PNUD, 2000: 128).

La democracia es un ideal universalmente reconocido, basado en valores comunes a todos los pueblos, independientemente de sus diferencias culturales, políticas, sociales o económicas (PNUD, 2002: 55).

En la cultura ideal existe un valor central, *la libertad*. De él emanan el resto de elementos: la democracia, por ejemplo, como la institución que permite articular la vida política respetando la libertad de los individuos; o los derechos humanos (representación positiva de la ética global), que ofrecen el marco normativo dentro del cual se posibilitan los mayores niveles de libertad y dignidad en la convivencia entre los humanos. En el primer informe de 1990, por ejemplo:

La libertad es primordial para el desarrollo humano. Los individuos deben ser libres de ejercer sus opciones en mercados viables y debe dárseles la oportunidad de expresar sus opiniones para configurar su propia estructura política (PNUD, 1990: 19).

La centralidad de este valor, la libertad, es necesaria en el discurso del PNUD. La novedad que este organismo internacional propuso cuando en 1990 publicó su nueva conceptualización del desarrollo, el desarrollo humano, fue la de caracterizar éste como *la ampliación de las libertades* de las personas. En términos del propio organismo, y de su referente ideológico Amartya Sen, el desarrollo es sinónimo de la ampliación de las capacidades y las oportunidades de los individuos para decidir y actuar (PNUD, 1990: 33; Sen, 2014). En este sentido, *cuanto más libre es un individuo, más se desarrolla como humano: más desarrolla su humanidad*. No en vano el Índice de Desarrollo Humano (IDH) trata de cuantificar la libertad de los ciudadanos de un país para poder evaluar el grado de *desarrollo humano* que han alcanzado esos individuos. Así, el desarrollo podría ser entendido como *el transitar de un grupo humano hacia estadios más cercanos a la cultura ideal*, es decir, hacia sociedades que estructuran sus instituciones y su convivencia haciendo de la libertad del individuo el eje vertebrador. Profundizaremos en este planteamiento cuando tengamos más elementos para la reflexión.

Podemos concluir este apartado afirmando que en los informes del PNUD subyace un espacio cultural que posibilita sus reflexiones en torno a la cultura. Este espacio cultural sería, en términos de Althusser, lo que el PNUD ve. Algunos elementos aparecen explícitamente reflejados en los informes, otros permanecen en una dimensión implícita y otros flotan en un espacio intermedio, insinuándose de forma más o menos clara. Pero todos ellos se conjugan y relacionan de manera que este organismo internacional ve la realidad cultural por medio de la lógica de este esquema. En los próximos apartados trabajaremos más argumentos que consolidarán de manera más clara este planteamiento.

De lo extraído hasta el momento surge una nueva pregunta. Si en el espacio cultural del PNUD existe una cultura ideal que representa los valores universales, comunes a toda la humanidad: ¿es buena la diversidad cultural? O, en vista de que sería deseable que los grupos humanos reconozcan su propia humanidad por medio de esa cultura ideal única, ¿la diversidad cultural es un lastre en ese progreso hacia sociedades articuladas en torno a la libertad? En el siguiente apartado analizaremos cómo gestiona el PNUD, en sus informes, el concepto de la cultura ideal cuando trata de aprehender un mundo culturalmente diverso.

3.4. La diversidad cultural

Un primer acercamiento al modo en que el PNUD aborda la diversidad cultural en sus informes nos muestra que, de manera explícita, este organismo internacional afirma que la diversidad cultural es buena y, por lo tanto, deseable. En el informe específicamente dedicado al papel de lo cultural en la lógica del desarrollo, se afirma:

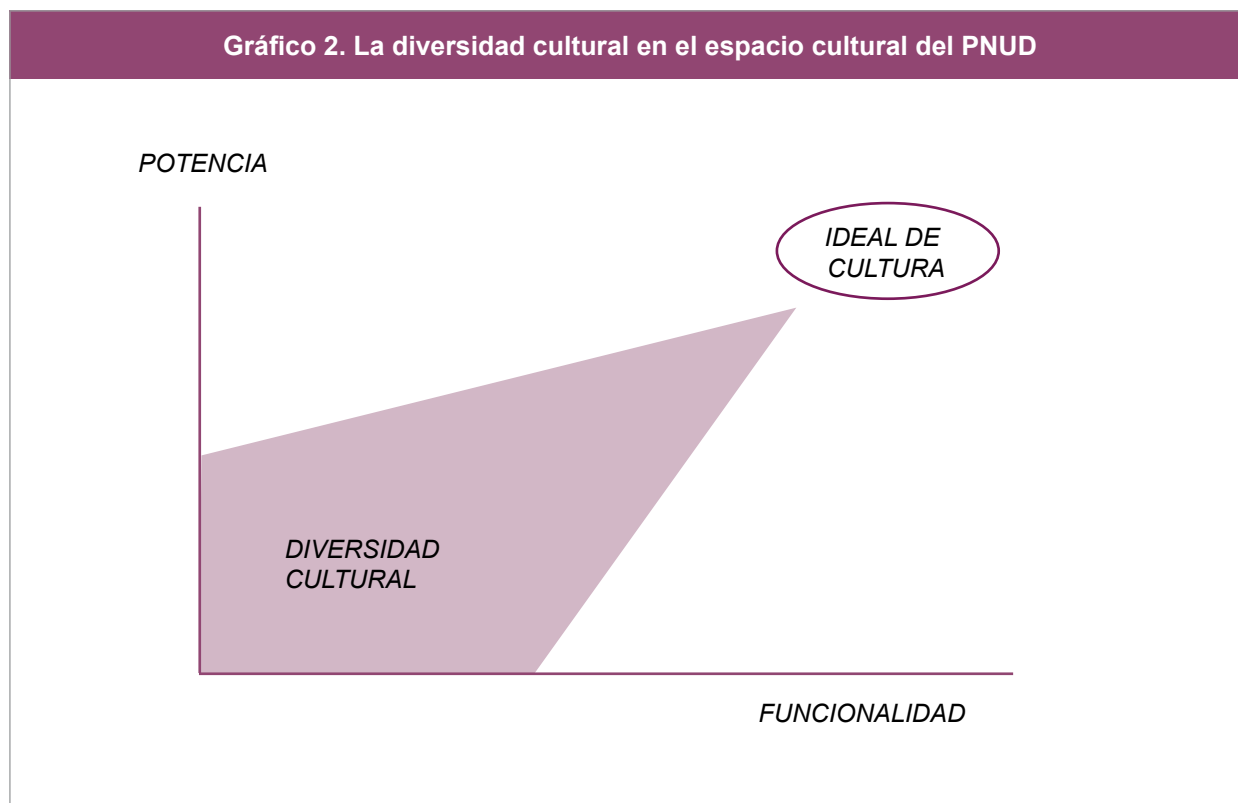
Responder a estas demandas [de multiculturalidad] es un desafío urgente para los estados, pues de manejarse bien, el mayor reconocimiento de las identidades traerá consigo una mayor diversidad cultural en la sociedad, lo que enriquecerá la vida de la gente (PNUD, 2004: 1).

[Desde la perspectiva del desarrollo humano] el valor de la diversidad cultural radica en su frecuente conexión positiva con la libertad cultural (PNUD, 2004: 24).

El PNUD es claro al respecto: la diversidad cultural es un rasgo positivo de la humanidad que, de ser adecuadamente gestionado, puede redundar en mayor libertad y en un enriquecimiento de la vida de la gente. En las siguientes páginas mostraremos cómo, si se analiza lo que los informes asumen en torno a la diversidad cultural, ésta no es percibida como algo positivo y deseable, sino que es vinculada con lo tradicional y local, con lo religioso y con el conflicto y la violencia. La afirmación explícita que acabamos de mostrar pasa a ser una declaración que responde más a la necesidad de un posicionamiento políticamente correcto que a un verdadero convencimiento político y moral.

Partamos del esquema anteriormente mostrado del espacio cultural asumido por el PNUD. ¿Cómo representar en el mismo la diversidad cultural? El gráfico 2 nos ayudará al responder esta pregunta.

Gráfico 2. La diversidad cultural en el espacio cultural del PNUD



Fuente: elaboración propia

Explicaremos a continuación este esquema gráfico y en las próximas páginas iremos ofreciendo argumentos que muestren cómo permanece implícito en los informes analizados. Tres ideas generales al respecto:

- La primera se centra en el hecho de que la diversidad cultural aparece representada en torno a la línea de progreso cultural (que en este gráfico no se muestra), pero decrece según ascendemos por dicha línea. Esto se debe a que la diversidad cultural representa precisamente eso, la diversidad, mientras que la cultura ideal es única y universal. Según avanza un grupo humano ascendentemente a través de la línea del progreso cultural, por lógica, va dejando atrás la diversidad porque va adoptando esa cultura única y universal.
- La segunda idea es una consecuencia de lo anterior. En el espacio cultural del PNUD, la diversidad cultural representa *el opuesto* de la cultura ideal. La primera es local frente a la universalidad de la segunda. La primera es variada y contingente frente a la unidad de la segunda, y sobre todo frente a su necesidad (la cultura ideal nos constituye como humanos). De la misma manera, en la medida en que la cultura ideal es buena y deseable, la diversidad cultural es un estadio que ha de superarse.
- Y la tercera idea es la respuesta a una cuestión que en la figura anterior aparecía reflejada pero que no hemos explicado: el PNUD considera que Occidente ha progresado más en pro de la cultura ideal, mientras que el Resto permanece anclado en la diversidad.

A continuación analizaremos las razones que nos llevan a realizar estas tres afirmaciones. Veremos: 1) cómo el PNUD vincula la diversidad cultural con lo local, lo tradicional, lo religioso y con el conflicto y la violencia; 2) cómo implícitamente se asume que los países occidentales han progresado más en términos culturales; y 3) cómo valora el PNUD las influencias recíprocas entre occidente y el resto.

3.4.1. Diversidad cultural: local, tradicional, religiosa y conflictiva

En su representación del mundo, el PNUD marca un fuerte *dualismo* a la hora de interpretar las realidades que analiza. En el tema que nos ocupa (la cultura y su relación con el desarrollo), este dualismo toma la

siguiente forma. Por un lado tenemos la cultura ideal que representa los valores propios de la Ilustración europea (PNUD, 2004: 21), valores universales y cosmopolitas, que dan forma a la Modernidad y que están basados en la razón. Por otro lado encontramos la diversidad cultural: frente a lo universal y cosmopolita, la diversidad se vincula con lo local (parcial y concreto); frente a la Modernidad, la diversidad representa lo tradicional, entendido como el lastre que impide modernizarse; frente a la razón, la diversidad se mezcla habitualmente con el dogma y la fe irracionales, es decir, con la religión. Como veremos, desde la lógica del PNUD, lo cosmopolita-universal, moderno y racional es mostrado como lo deseable y, por consiguiente, lo local, tradicional y religioso ha de ser superado. Este dualismo valorativo es tan marcado que los informes muestran habitualmente lo diverso como vinculado con la tensión, el conflicto y la violencia. Veamos ejemplos de todo esto.

Los gobiernos que hoy no tomen en serio la amenaza del SIDA o que se abstengan de tomar medidas por consideraciones de orden cultural o religioso, pagarán el precio más tarde (PNUD, 1996: 25).

El derecho a la educación de una niña siempre triunfará ante el reclamo de su padre por que se respete la prerrogativa cultural de no asistir a la escuela por motivos religiosos o de otro tipo (PNUD, 2004: v).

Por sobre todas las cosas, el imperativo moral de hacer frente al cambio climático deriva de las ideas de integridad, justicia social y responsabilidad ética. En un mundo donde la gente suele estar dividida por sus creencias, éstas son ideas que cruzan todas las divisiones religiosas y culturales (PNUD, 2008: 62).

Las consideraciones de orden cultural o religioso impiden algo tan racional como luchar contra el SIDA. La prerrogativa cultural, con motivación religiosa, dificulta la educación de las mujeres. Las creencias (no basadas en la razón) generan división, pero la justicia social y la responsabilidad ética deben superar (imperativo moral) las divisiones culturales y religiosas. La racionalidad y lo ético frente a lo cultural y religioso.

Vivimos en un mundo profundamente dividido. Ambos extremos, la pobreza y la prosperidad, tienen el poder de escandalizar. Por otra parte, las diferencias religiosas y culturales son fuente de tensión entre países y personas y los nacionalismos en conflicto amenazan la seguridad de todos (PNUD, 2008: 58).

Las diferencias culturales y religiosas, es decir, la diversidad, genera división y tensión, poniendo en peligro a todos. También lo local es peligroso:

Las culturas locales han asumido además renovado vigor y significación a medida que movimientos políticos fomentan la cultura local y la identidad local. En el mundo posterior a la guerra fría la cultura local ha solido reemplazar a la ideología en la política, como se refleja en el aumento de los movimientos fundamentalistas (PNUD, 1999: 34).

La cultura y la identidad local son vinculadas con el conflicto, al punto de referirse a “movimientos fundamentalistas”. En este mismo sentido:

La mayor parte de la población deriva seguridad de su participación en un grupo, una familia, una comunidad, una organización, un grupo racial o étnico que pueda brindar una identidad cultural y un conjunto de valores que den seguridad a la persona. (...) Pero las comunidades tradicionales pueden también perpetuar las prácticas opresivas: el empleo de mano de obra sojuzgada y esclava y el tratamiento particularmente cruel de la mujer. En África, todos los años cientos de miles de niñas sufren mutilaciones genitales como resultado de la práctica tradicional de la circuncisión femenina. Algunas de esas prácticas tradicionales están desapareciendo a raíz del proceso constante de modernización (PNUD, 1994: 36).

La cultura local puede brindar seguridad a las personas. *Pero también* pueden generar opresión, violencia y crueldad. En pocas líneas el informe pasa de alabar lo local a vincularlo, por medio de lo tradicional, con

la mutilación genital de las mujeres. Además, al final de la cita el dualismo es reforzado al recordarnos que la Modernidad soluciona los problemas generados por lo tradicional¹¹. Otro ejemplo en el que el PNUD muestra poca sensibilidad a la hora de referirse a regiones no occidentales:

La falta de recursos para enviar a los niños a escuelas laicas (ya sea estatales o privadas) es uno de los motivos por los cuales los individuos recurren a las escuelas religiosas que imparten educación gratuita, cuestión que en principio no es objetable. Por ejemplo, las escuelas islámicas están en condiciones de ofrecer beneficios culturales y económicos a estudiantes que de no mediar por ellas no tendrían acceso a la educación. Pero en algunas comunidades, estos establecimientos además han promovido ideologías culturales dominantes y han incentivado a los estudiantes a participar en actividades coercitivas. Si bien los datos indican que entre 2% y 3% de las escuelas islámicas de Pakistán reclutan a sus alumnos para movimientos de este tipo, se estima que el registro oficial contiene sólo la mitad de las escuelas religiosas que existen realmente (entre 15.000 y 20.000) y que el Estado difícilmente puede supervisar y reglamentar a todos los establecimientos no registrados. En Tailandia, por otra parte, 300 de las 550 escuelas islámicas no imparten instrucción laica y el Estado está investigando su participación en el reclutamiento y el entrenamiento de militantes. Sin embargo, incluso las escuelas estatales pueden predicar la intolerancia. Uno de los ejemplos es el nazismo, que fue difundido desde establecimientos educacionales (PNUD, 2004: 76).

Esta cita extraída del informe específicamente dedicado a la diversidad cultural, relaciona la educación islámica con la promoción de ideologías culturales dominantes y la participación en actividades coercitivas. También con el reclutamiento y entrenamiento de militantes, en clara alusión al terrorismo. Los datos aportados para una afirmación tan contundente como discutible son muy difusos y tendenciosos. Y finalmente todo ello queda vinculado, además, con el nazismo.

Por el momento podemos apuntar dos conclusiones que más adelante seguiremos trabajando. La primera es que lo cultural, y su inherente diversidad (no la cultura ideal), quedan claramente vinculados con lo local, lo tradicional y lo religioso. Y que la lectura que el PNUD hace de ello es que esto deriva en tensión, conflicto y violencia que pone en riesgo a todos. La segunda conclusión, derivada de la primera, es que el PNUD sólo se refiere en términos culturales a lo no occidental: la cultura es algo característico del resto y la cultura ideal es percibida, paradójicamente, como acultural. En el siguiente capítulo profundizaremos en esta idea cuando explicitemos lo que el PNUD no ve.

3.4.2. Progreso cultural: Occidente y el Resto

El dualismo que acabamos de mostrar tiene unos representantes ejemplares. Occidente representa lo más cercano a la cultura ideal mientras que el Resto es una muestra de la diversidad cultural. Las denominaciones de “Occidente” y “Resto”, tan amplias, vagas y difusas, no se utilizan en nuestra reflexión por descuido: los informes dan forma a este dualismo de esta manera tan simple y poco concreta. Dicho de otro modo: el PNUD asume una división dual del mundo, pero no desarrolla categorías claras, específicas y bien definidas para ello (entre otras cosas, porque resultaría sumamente complicado y políticamente incorrecto).

Occidente (los países industrializados, modernos, del Norte, ricos... en definitiva: desarrollados) representan lo moderno, lo racional, lo universal y, por lo tanto, la estabilidad y la paz. El Resto (simplemente los demás, no tan desarrollados) son el espacio de la diversidad cultural, local, tradicional, etc. Por ejemplo, de nuevo en el informe que debería mostrar una mayor sensibilidad en relación a los temas culturales:

11 Llama la atención que el PNUD, un organismo que pertenece a Naciones Unidas y que por lo tanto debería mostrar una especial atención en mostrar el mismo respeto a todas las regiones del mundo, hable de “África” para referirse a una práctica que tan sólo se realiza en algunas regiones de algunos países concretos, minoritarios en el conjunto del continente.

La cara menos recordada del tema del desarrollo es que los países en desarrollo suelen contar con tradiciones culturales más ricas y diversas –ya sea en el ámbito de la lengua, el arte, la música u otros– que sus contrapartes más desarrolladas del Norte (PNUD, 2004: vi).

Los países en desarrollo representan las tradiciones culturales diversas. Los países “del Norte”, menos diversos, son vinculados con posiciones dominantes en las relaciones políticas, económicas y culturales. Como veremos, su cultura, más progresada, “aplata” al resto de culturas (recordemos la funcionalidad y la potencia y su efecto en la desaparición de grupos culturales). La potencia cultural de Occidente, representante de la cultura ideal, deriva en una reducción de la diversidad, propia del resto.

En algunos casos, las culturas dominantes, cuyo poder se ha multiplicado con el crecimiento económico, están aplastando a culturas minoritarias (PNUD, 1996: 4).

Una línea de acción aceptable para responder al problema de la asimetría consiste en fortalecer las oportunidades positivas con las que cuentan las culturas locales –o con la ayuda pertinente pueden llegar a tener– para protegerse a sí mismas y para resistirse a ser derrotadas por las fuerzas de la invasión cultural (PNUD, 2004: 20).

Actualmente la corriente de cultura y de productos culturales está muy desequilibrada en un solo sentido, de los países ricos a los países pobres (PNUD, 1999: 33).

Una de las preocupaciones que muchos tienen al considerar la salvaguarda de la libertad cultural en el mundo actual es la enorme influencia que ejerce la cultura occidental, en particular su “consumismo”, en el mundo globalizado en que vivimos. (...) En primer lugar, están el poder y la fuerza de la cultura de mercado en general, que constituyen parte integral de la forma que ha ido adoptando cada vez más la globalización económica (PNUD, 2004: 20).

Veamos, en este sentido, cómo el PNUD muestra además a Occidente como un espacio de paz y estabilidad, frente a la diversidad conflictiva y violenta del Resto. Es destacable, además, que para ello recurriremos al primer párrafo de la introducción del informe de 2004 dedicado a la diversidad cultural. La cita afirma:

¿De qué manera se satisfarán las demandas de chiitas y kurdos respecto de una representación justa en la nueva constitución iraquí? ¿Cuáles –y cuántas– de las lenguas que se hablan en Afganistán debería reconocer la nueva constitución como el idioma oficial del Estado? ¿Cómo enfrentará el tribunal federal nigeriano la ley Sharia (musulmana) que dispone castigar el adulterio con la muerte? ¿Aprobará la legislatura francesa la propuesta de prohibir el velo y otros símbolos religiosos en las escuelas públicas? ¿Se resisten los hispanos de Estados Unidos a ser asimilados por la cultura estadounidense predominante? ¿Se llegará a un acuerdo de paz para terminar con los enfrentamientos de Costa de Marfil? ¿Finalizarán alguna vez las conversaciones de paz para dar por terminado el conflicto tamil-cingalés en Sri Lanka? Estos son sólo algunos titulares de los últimos meses. Hacerle frente a la diversidad cultural es uno de los principales desafíos de nuestro tiempo (PNUD, 2004: 1).

El informe dedicado a la diversidad cultural comienza con una panorámica que describe la situación que se pretende abordar. La sencilla pregunta que explicita las asunciones implícitas es: ¿según esta cita, dónde encontramos conflicto derivado de la diversidad cultural? La respuesta se divide en tres partes.

1. El conflicto aparece en Iraq, Afganistán, Nigeria, Costa de Marfil y Sri Lanka. Todos ellos países no-occidentales, países del Resto. Además, en varios de los casos, el conflicto cultural se relaciona con lo religioso.
2. El conflicto también aparece en Francia y Estados Unidos, dos países Occidentales. Pero en estos casos el conflicto surge porque personas del Resto se desplazan a vivir en esos países.

3. No hay ninguna referencia a ningún tipo de conflicto de origen cultural propiamente occidental.

Es decir: el conflicto derivado de la diversidad cultural es propio del Resto; también aparece donde el conflictivo Resto entra en contacto con el estable y pacífico Occidente; porque, de hecho, no se hace referencia a que haya conflictos propiamente occidentales. Resulta muy significativo, en este sentido, que la referencia a la diversidad cultural en esta cita sea para mostrarla como *un desafío al que se le ha de hacer frente*.

Explicábamos en la Introducción de este texto que la palabra “cultura” es difícil de abordar porque tiene la curiosa capacidad de significar tanto lo universal como lo relativo y local. Los argumentos trabajados hasta el momento nos permiten apreciar cómo gestiona el PNUD esta tensión en sus informes: Occidente representa la dimensión universal de lo cultural; el Resto, por el contrario, quedan atrapados en lo relativo y local.

3.4.3. Influencias recíprocas entre Occidente y el Resto

Este dualismo que venimos analizando queda reforzado si buscamos en los informes mundiales qué influencias tiene cada una de las partes en la otra. El mismo informe de 2004 es muy representativo en este sentido. El Resto genera problemas a Occidente, relacionados con la diversidad cultural:

El proceso de inmigración produce una serie de inquietudes en ambas partes de la contienda. Los países receptores deben hacer frente a temas relacionados con la libertad cultural, como si permitir o no que las niñas musulmanas lleven velo en las escuelas públicas francesas o los encendidos debates sobre si se debe impartir instrucción en español en las escuelas de EE.UU. o permitir que los motociclistas sikhs usen turbante en lugar del casco que habitualmente se exige en Canadá (PNUD, 2004: 101).

En esta cita Francia, Estados Unidos y Canadá *deben hacer frente* a una serie de problemas que se generan porque personas del Resto se desplazan a vivir en sus sociedades. El Resto aporta conflicto allí donde, en principio, se tiende a la estabilidad.

Por el contrario, Occidente lleva valores cosmopolitas al Resto. Valores que permiten el desarrollo y la modernización y que posibilitan los cambios necesarios para lograr estabilidad y paz. Pero el Resto se cierra a esas nuevas tendencias, adoptando una actitud conservadora y xenófoba:

Los conflictos relacionados con la identidad también pueden originar políticas represivas y xenófobas que retardan el desarrollo humano y pueden fomentar un regreso al conservatismo y un rechazo al cambio, impidiendo con ello la afluencia de ideas y personas que traen valores cosmopolitas así como los conocimientos y las aptitudes que posibilitan el desarrollo (PNUD, 2004: 2).

Una reacción extrema es cerrarse a las influencias extranjeras, un enfoque que no sólo es xenófobo y conservador, sino también regresivo, puesto que reducen en lugar de ampliar las libertades y las opciones (PNUD, 2004: 10).

La siguiente cita, extraída también del informe de 2004, resume de manera extraordinaria lo dicho en este apartado en relación a la forma en que el PNUD conceptualiza la diversidad cultural. El dualismo que hemos presentado aparece claramente representado:

No se trata de negar que la tolerancia y la libertad son dos logros importantes de la Europa moderna (no obstante algunas aberraciones como las brutales reglas imperialistas que imperaron durante dos siglos y las atrocidades nazis de hace seis décadas). De hecho, el mundo tiene mucho que aprender de la reciente historia de Europa y del mundo occidental, en especial desde el período de la Ilustración europea (PNUD, 2004: 21).

Muchos elementos en esta breve cita: 1) la idea central es que Europa, y el mundo occidental, son el ejemplo del que el resto de países han de aprender; 2) nótese que se menciona al “mundo occidental”

sin especificar quien forma parte de él (explicábamos antes la ambigüedad y falta de concreción con la que los informes representan la mencionada dualidad); 3) Europa y Occidente no son ejemplares por su capacidad de aglutinar poder e influencia o por su desarrollo tecnológico, sino porque se han acercado más a la cultura ideal, es decir, a los valores de la Ilustración europea (por ejemplo la tolerancia y *la libertad*); 4) Europa es moderna, es decir, ha superado la fase caracterizada por lo tradicional; 5) lo vacío que resulta afirmar que algo es ejemplar si prescindimos de lo no-ejemplar: la historia de Europa es ejemplar si eliminamos lo reprochable de su historia, colonialismo y nazismo. Si prescindimos de lo malo, todas las regiones del mundo son ejemplares¹².

Resulta llamativo constatar que el PNUD utiliza la cita que hemos mostrado para argumentar después que en otros lugares del mundo, fuera de Europa y Occidente, también ha habido ejemplos de tolerancia y libertad. Es decir, el PNUD trata de negar la supuesta visión dualista del mundo que promueve. Lo curioso es que, tratando de superar este dualismo que criticamos, el PNUD lo refuerza. En el informe se muestran ejemplos del pasado muy lejano en el que encontramos, fuera de Occidente, tolerancia y libertad. Y, tratando de mostrar cierta autocrítica, se comparan con la intolerancia que en esos momentos se vivía en Europa. Se habla del Emperador Ashoka en el siglo tres antes de Cristo, del Gran Mogul a finales del siglo XVI, de Maimónides y del Sultán Saladino en el Cairo en el siglo XII como ejemplos de tolerancia y ello se compara con la Inquisición y con las Cruzadas, como ejemplos de intolerancia (PNUD, 2004: 21). Pero según nos acercamos al presente, algunas líneas más adelante, Europa y Occidente vuelven a recuperar su posición ejemplar:

Cuando la India se independizó en 1947, el comité que redactó su constitución, encabezado por B.R. Ambedkar, tuvo que considerar las tradiciones del propio pasado del país (incluidas las de tolerancia política y democracia local) y además aprender de la aparición gradual de las democracias occidentales en el transcurso de los dos siglos anteriores (PNUD, 2004: 22).

El mensaje es claro. *Hasta el periodo de la Ilustración* en Europa también había intolerancia. *Después de la Ilustración* Europa y Occidente han sido el ejemplo del que han tenido que aprender el resto. El dualismo queda así reforzado¹³.

3.5. El no-debate entre universalismo y relativismo

Dedicaremos este último apartado del capítulo a mostrar cómo se posiciona el PNUD a favor de la cultura ideal y en contra de todo aquello que plantee una verdadera puesta en valor de la diversidad. Veremos cómo los informes no sólo evitan el debate teórico entre universalismo y relativismo, sino que deslegitiman e incluso criminalizan las posturas que discrepan con su planteamiento.

3.5.1. Cultura ideal vs diversidad cultural

En el espacio cultural que hemos propuesto, la cultura ideal y la diversidad cultural ocupan posiciones antagónicas en los extremos de la línea de progreso cultural. La cultura ideal representa la libertad y las instituciones que de ella se derivan. La esencia del humano es la libertad, de manera que en torno

12 Después de constatar este fuerte dualismo y tras señalar cómo la diversidad cultural es vinculada con la tensión, el conflicto y la violencia, sorprende encontrar la siguiente cita en el mismo informe de 2004:

Si presumimos que las personas que pertenecen a civilizaciones no occidentales son permanentemente tentadas por valores autoritarios (y quizás incluso por el encanto de la violencia), no resulta difícil entender el temor de que la diversidad cultural del mundo tendrá graves consecuencias (PNUD, 2004: 21).

13 Explica Nicos Poulantzas en su obra *Estado, poder y socialismo* (1978):

[El Estado capitalista] instaura la nación moderna eliminando los otros pasados nacionales y convirtiéndolos en variaciones de su propia historia: el imperialismo moderno es también homogeneización de las secuencias temporales (Poulantzas, 1980: 135).

El PNUD reinterpreta la historia, asimilándola a su perspectiva cultural, de manera que su discurso queda legitimado.

a la cultura ideal las sociedades alcanzan mayores cotas de estabilidad y orden. Por el contrario, la diversidad cultural se relaciona con las creencias, los dogmas y la tradición. Y ello genera un estado de conflicto y tensión que, como hemos visto, suele vincularse con la violencia. Los países occidentales se han acercado más a esa cultura ideal, mientras que el Resto se halla inmerso *aún* en la diversidad cultural. Son los países *en desarrollo*.

En dos ocasiones el PNUD se posiciona explícitamente en este debate entre diversidad y libertad. Lo hace en el informe que focaliza su atención, precisamente, en el vínculo entre libertad y diversidad, el informe de 2004 del que tantas citas hemos mostrado. El PNUD afirma lo siguiente:

Insistir en el conservatismo cultural podría desalentar –o incluso impedir– que las personas adopten un modo de vida diferente o incluso que abracen el modo de vida por el que otras personas, con historias culturales distintas, han optado en una sociedad determinada. En ese caso, la diversidad se lograría a costa de la libertad cultural. Si lo que importa en última instancia es la libertad cultural, *la valorización de la diversidad cultural tendrá que ser contingente y condicional* (PNUD, 2004: 16) [Cursiva del autor].

El posicionamiento es claro: allí donde libertad y diversidad chocan, la libertad ha de prevalecer. Dicho de otro modo, es aceptable toda la diversidad que queda dentro de un esquema evaluativo que considere que la libertad es el valor central. Conclusión: *la diversidad es positiva si se adapta a un esquema valorativo liberal*¹⁴. Más adelante se refuerza este mismo posicionamiento:

Del ejercicio de la libertad cultural por parte de todas las personas (incluidas las minorías étnicas o sociales) puede surgir un mayor grado de diversidad cultural y cuando ello ocurre, existen sólidos argumentos para celebrar la diversidad cultural y para hacer todo lo posible para garantizarla. Según este razonamiento, el respaldo a la diversidad proviene del valor de la libertad cultural, un valor que se ajusta plenamente a la importancia de la libertad en todos sus aspectos (PNUD, 2004: 23).

Se trata de un posicionamiento complejo porque parte de una paradoja, aunque sea a nivel teórico: *se impone la libertad*¹⁵. Este argumento genera una contradicción: la diversidad es buena dentro de un límite; ese límite lo marca la libertad. La libertad limita la libertad para ser diversos. Se trata de una argumentación compleja y difícil de abordar. Y ello es consecuencia, como veremos en el siguiente capítulo, de que el PNUD no asume (no ve) que su posicionamiento es cultural e históricamente parcial.

3.5.2. ¿Universalismo vs...?

En cualquier caso no es necesario dedicar excesivo esfuerzo a analizar las complejidades propias de este esquema valorativo, por el simple hecho de que los informes no lo hacen. A continuación mostraremos cómo este organismo internacional zanja la posible reflexión en torno a este tema anulando cualquier posibilidad de discrepancia. Si planteamos el debate en términos de universalismo vs relativismo, el PNUD adopta un claro posicionamiento universalista: la cultura ideal es universal, propia de los humanos. Veremos a continuación cómo en los informes se criminaliza cualquier posicionamiento que pueda tener algún argumento relativista.

El PNUD es consciente de que el debate universalismo-relativismo atraviesa transversalmente sus informes. El desarrollo *humano* propone un esquema para conceptualizar lo humano, aplicable a todos los pueblos del mundo, independientemente de la variabilidad cultural. Por ejemplo en el informe dedicado a la relación entre los derechos humanos y el desarrollo, se afirma: “Hay tensión entre la universalidad de los derechos humanos y la especificidad cultural” (PNUD, 2000: 30). A pesar de ello, el informe aborda

14 Esquema que, recordemos, hunde sus raíces intelectuales en el periodo de la Ilustración europea.

15 Esto es lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe denominan “paradoja roussoniana, según la cual hay que *obligar* a los hombres a ser libres”. (Laclau, 2001: 229)

el debate de forma excesivamente simplista, ofreciendo argumentos sensacionalistas que poco aportan para una rigurosa reflexión:

¿Niega la universalidad la diversidad cultural? ¿Están los derechos humanos contrapuestos a las creencias religiosas? ¿Son una concepción occidental que se está imponiendo para hacer avanzar los mercados mundiales? ¿Quién puede negar que todos queremos vivir libres del temor, la discriminación, el hambre y la tortura? ¿Cuándo hemos escuchado una voz libre que exija que se ponga fin a la libertad? ¿Cuándo ha defendido la esclavitud un esclavo? (PNUD, 2000: 113)¹⁶.

La cita comienza planteando de forma muy clara el debate: ¿niega lo universal la diversidad cultural? Pero acto seguido deslegitima cualquier posibilidad de réplica mediante argumentos poco sólidos: se inicia vinculando a *la religión* la posición contraria y se ridiculiza el debate llevándolo a la simplicidad de preguntar retóricamente si alguna vez un esclavo ha defendido la esclavitud. Parece que el PNUD asume que los argumentos de quienes discrepan son así de ridículos.

En el informe de 2004, por ejemplo, encontramos:

[Los derechos humanos] simbolizan los valores más fundamentales de las civilizaciones humanas. La Declaración Universal de Derechos Humanos es necesaria universalmente, es aplicable a Oriente tanto como a Occidente. Es compatible con cualquier fe y con cualquier religión. El no respetar nuestros derechos humanos pone en riesgo nuestra humanidad. Evitemos destruir esta verdad esencial, pues si la destruimos, los débiles no tendrán lugar alguno al cual recurrir (PNUD, 2004: 23).

Como veíamos, en el informe de 2000 se reconocía la posible existencia de una tensión teórica entre universalismo y relativismo. En la cita ahora mostrada esto ha desaparecido: lo universal es “compatible” con cualquier tipo de diversidad. Varios elementos interesantes que refuerzan el esquema que antes hemos explicitado: 1) los elementos que conforman la cultura ideal, es decir, los valores fundamentales de las civilizaciones humanas, son *necesarios universalmente*, es decir, no son contingentes y parciales; 2) no respetar la cultura ideal pone en riesgo *nuestra humanidad*; y 3) esto es una *verdad esencial*. Difícilmente se puede debatir en un contexto en el que una de las partes considera que su posición es una verdad esencial. Y el debate resulta aún más difícil cuando la posición discrepante se relaciona directamente con la violencia.

Sobre la base del relativismo cultural algunos gobiernos y grupos religiosos justifican la mutilación genital femenina, la lapidación de mujeres y la autoinmolación de las viudas (PNUD, 2000: 117).

Los derechos culturales pueden generar diversos argumentos sobre el relativismo cultural, los cuales utilizan la cultura para defender las violaciones a los derechos humanos (PNUD, 2004: 28).

Esto sería equivalente a afirmar que *apoyándose en argumentos universalistas* ciertos gobiernos bombardean regiones del mundo, matando civiles inocentes y contraviniendo los acuerdos internacionales, para controlar sus recursos naturales. A este nivel de simplicidad argumentativa plantea el PNUD el complejo debate teórico entre universalismo y relativismo. A pesar de ello, y mostrando una cierta incoherencia, el organismo internacional afirma que:

No es posible lograr justicia y equidad a través de la imposición de principios morales preconcebidos. La solución de los desacuerdos debe buscarse a través de negociaciones donde todas las partes tengan derecho a expresar su opinión. La ética global no significa un camino único hacia la paz, el desarrollo o la modernización. Se trata más bien de un marco en el cual las sociedades puedan encontrar respuestas pacíficas a los problemas (PNUD, 2004: 90).

16 Esta reflexión la firma Shirin Ebadi, ganadora del Premio Nóbel de la Paz de 2003. Es habitual que en cada informe el PNUD invite a diversas personalidades destacadas a realizar algún tipo de aportación en forma de reflexión. Asumimos que si aparece reflejada en el informe es porque el PNUD considera que es acorde con sus posicionamientos.

Debemos entender que 1) no es posible alcanzar justicia y equidad basándose en *verdades esenciales* (principios morales preconcebidos), 2) no se debe *criminalizar* a ninguna de las partes por expresar su opinión y 3) una de las partes (la universalista: *la ética global*) es la que posibilita el debate y la paz. A pesar de que estemos acostumbrados a este tipo de afirmaciones, la cita mostrada es, a la luz del análisis que hemos realizado, difícilmente comprensible.

Concluimos así el capítulo que hemos dedicado a mostrar lo que el PNUD ve, es decir, el esquema desde el que conceptualiza su objeto de estudio. La lógica cultural del PNUD divide el mundo de forma dual: por un lado está Occidente como representante de los valores universales, de la estabilidad y de la paz; por otro lado está el Resto, anclado en la diversidad cultural, tradicional y tendente al conflicto y la violencia. En el siguiente capítulo, el cuarto, mostraremos lo que el PNUD necesariamente *no ve*.

4. Lo que el PNUD no ve: lo necesariamente excluido

“La palabra «moderno» se lanza siempre en medio de una discusión, de una disputa en la que hay vencedores y vencidos, antiguos y modernos.”

Bruno Latour, *Nunca hemos sido modernos*

El capítulo tercero nos ha permitido conocer qué es lo que el PNUD ve. Es decir, cuál es el conjunto de asunciones, categorías y lógicas desde las que conceptualiza el mundo, lo humano y, especialmente, lo cultural. Como explica Althusser, ese ver implica y necesita un no-ver (Althusser, 2010: 60). La mirada del PNUD, toda mirada, implica invisibilizar lo que queda fuera de su problemática. Sólo así lo visto adquiere sentido. Dicho de otro modo, lo no visto ha de quedar necesariamente excluido porque de lo contrario lo visto perdería su sentido. Volveremos a este razonamiento en las conclusiones. En este cuarto capítulo mostraremos qué es lo que el PNUD no ve.

4.1. La dimensión identitaria del desarrollo: Nosotros y ellos

Nos basaremos en las propuestas del antropólogo Arjun Appadurai para empezar a analizar qué es lo que el PNUD no ve. Más concretamente en su obra *La Modernidad Desbordada* (1996). En la misma este autor propone una forma de conceptualizar la cultura y lo cultural que nos permitirá explicar lo que el PNUD hace con su conceptualización del desarrollo.

El autor realiza la siguiente propuesta:

La cultura no es útil cuando la pensamos como una sustancia, es mucho mejor pensarla como una dimensión de los fenómenos, una dimensión que pone atención a la diferencia que resulta de haberse corporizado en un lugar y una situación determinados. Poner énfasis en la dimensionalidad de la cultura, más que en su sustancialidad, hace que pensemos en la cultura menos como una propiedad de individuos y de grupos y más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de las diferencias.

Claro que en el mundo existen muchos tipos de diferencias, de las cuales sólo algunas son culturales. (...) Sugiero que tomemos como culturales sólo aquellas diferencias que o bien expresan o bien sientan las bases para la formación y la movilización de identidades de grupo (Appadurai, 2001: 28).

Desde esta perspectiva, la cultura deja de ser un conjunto de objetos, tradiciones, valores, normas, etc. La cultura pierde su sustancialidad. Nada es, *per se*, cultural. La cultura es, más bien, *dimensional*. Cultural es aquello que un grupo identitario señala a la hora de establecer las fronteras identitarias con otro grupo. Cuando un grupo selecciona, de entre las muchas diferencias que tiene con otros grupos, algunas de ellas y las connota identitariamente, esas diferencias seleccionadas pasan a ser culturales.

Si, por ejemplo, en un contexto dado, un idioma o un objeto es utilizado por todos los miembros de un grupo, dicho idioma u objeto no adquieren una dimensión cultural. Pero en el momento en el que ese rasgo no es compartido por todos, el mismo es connotado culturalmente y dibuja una frontera identitaria: *nosotros*, los que hablamos ese idioma o utilizamos dicho objeto, y *ellos*, los que no lo hacen. Algo adquiere una dimensión cultural cuando genera una diferencia que se utiliza para formar identidades grupales. Como explica más adelante el propio antropólogo:

Propongo (...) que reservemos el uso de la palabra “cultura” en sentido acotado al subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia. En tanto cuestión que tiene que ver con una operación de manutención de fronteras, la cultura pasa a ser un asunto de identidad del grupo, la cual es constituida por algunas diferencias, tomadas de entre muchas (Appadurai, 2001: 29).

Desde la perspectiva propuesta por Appadurai, nada es en sí cultural, pero todo es susceptible de adquirir una dimensión cultural.

Esta propuesta implica una importante complejidad. Un grupo puede seleccionar una serie de cuestiones que quedan identitariamente connotadas y pasan a ser “culturales”. Pero a su vez dentro de este grupo pueden aparecer infinidad de subgrupos que seleccionan otras cuestiones para identificarse. Incluso pueden aparecer grupos que se solapan con otros y grupos que estén formados por miembros que, a su vez, forman parte de otra gran cantidad de grupos. Además, un rasgo puede ser, en un contexto dado, cultural y en otro no. La propuesta de Appadurai abandona la simplicidad con la que suelen entenderse en numerosas ocasiones las dinámicas identitarias y culturales y nos permite apreciar su verdadera riqueza y complejidad.

¿Por qué nos parece interesante esta propuesta para nuestro análisis de los informes del PNUD? La propuesta de Appadurai es la herramienta necesaria para poder mostrar *lo que el PNUD no ve*: que *en su discurso el desarrollo adquiere una dimensión cultural*. Dicho de otro modo, el PNUD toma una serie de conceptos que en principio no tienen por qué ser culturales y los connota identitariamente para establecer una frontera entre un *nosotros* y un *ellos*.

El análisis realizado en los capítulos anteriores nos muestra que en el discurso del PNUD subyacen una serie de elementos necesarios para erigir el entramado conceptual del desarrollo humano. Los grupos humanos pueden ser culturalmente más o menos funcionales y en base a ello su cultura adquiere mayor potencia; los más funcionales y potentes progresan más culturalmente; los grupos que más progresan se acercan a la cultura ideal; ésta está formada por los valores comunes a todos los grupos humanos (los valores universales), de entre los cuales destaca la libertad; los grupos que menos progresan culturalmente permanecen lejos de este ideal y tienden a generar conflictos y violencia. Todos estos elementos, y la lógica que los relaciona, quedan asumidos y agrupados dentro del discurso del desarrollo humano. Y lo que es más importante, *todos estos elementos son connotados culturalmente por el PNUD para establecer una frontera identitaria entre un nosotros y un ellos*.

Esta frontera identitaria separa a quienes, *según el PNUD*, se autoidentifican con esta conceptualización del ser humano, centrada en la libertad, y quienes no. Entre quienes dicen estructurar sus sociedades en base a instituciones que tratan de respetar la libertad y quienes no. Entre quienes afirman hacer suyos los valores de la Ilustración europea y quienes no. Entre quienes consideran que utilizan la razón para garantizar una convivencia basada en la libertad y quienes no. Entre modernos y tradicionales. Entre Occidente y el Resto. *Entre “desarrollados” y “en desarrollo”*.

Desde esta perspectiva, el IDH no es más que el intento de dotar de veracidad empírico-cuantitativa a esta forma cultural e identitaria de comprender lo humano y de mirar al mundo. El PNUD selecciona ciertos rasgos clave en la conceptualización moderna de lo humano: cierto tipo de educación, cierta manera de entender la salud y cierta concepción de los recursos. La medición de estos rasgos *diferencia* a los modernos, es decir, a quienes conceptualizan de esa manera lo humano. Y así la puntuación del IDH selecciona a los miembros del *nosotros*, diferenciándolos del *ellos*.

Esta connotación cultural de su propio discurso, que levanta fronteras identitarias, es *lo que el PNUD no ve*. Este organismo internacional considera que sus propuestas son neutras, objetivas, imparciales y *universales*, cuando lo que sus informes hacen es reforzar una barrera identitaria entre modernos y tradicionales, entre Occidente y el resto, entre desarrollados y en desarrollo. Seguiremos profundizando en esta idea en los siguientes apartados.

4.2. ¿Occidental o Moderno?

Para seguir mostrando qué es lo que el PNUD no ve nos centraremos, a continuación, en dos obras en parte similares y en parte opuestas: *El fin de la historia y el último hombre* (1992) de Francis Fukuyama y *El choque de civilizaciones* (1996) de Samuel Huntington¹⁷.

Se trata de dos obras similares porque ambas son publicadas en un momento clave de la reciente historia de las relaciones internacionales. A finales de los 80 e inicios de los 90 desaparece la URSS y el bloque comunista. Con ello termina la denominada Guerra Fría y se inicia una nueva etapa “unipolar”. Ambas obras tratan de explicar ese nuevo escenario internacional y, lo que es más interesante para nosotros, en ambos casos los autores dan a lo cultural un papel central en sus argumentaciones. Además, y no por casualidad, ese es el mismo periodo en el que comienzan a publicarse los informes que nosotros estamos analizando.

Y decimos que en parte son obras opuestas porque cada autor conceptualiza lo cultural desde una perspectiva diferente. Y esto hace que el papel que cada autor otorga a lo cultural en el devenir de la historia sea también muy diferente. Las tensiones que surgen entre ambas obras, consecuencia de estos diferentes posicionamientos, nos ofrecerán interesantes elementos reflexivos para profundizar en lo que el PNUD no ve. Como veremos, el esquema teórico de Fukuyama es coincidente con el del PNUD, mientras que la obra de Huntington representa un contrapunto.

4.2.1. ¿El fin de la historia?

En la obra *El fin de la historia y el último hombre*, Fukuyama conceptualiza la historia desde una perspectiva hegeliana. Ésta es entendida como una sucesión de conflictos y tensiones que van llevando a los pueblos del mundo hacia modelos de convivencia cada vez más eficaces, estables y satisfactorios. La tesis central de la obra es que con el final de la Guerra Fría y la “victoria” del liberalismo político y económico, la humanidad ha alcanzado su estadio final. Se trata de un modelo de convivencia, según este autor, insuperable. De ahí la sugerente y polémica expresión: “el fin de la historia”.

El autor no considera que el modelo esté perfectamente desarrollado a nivel global. Lo que defiende es que la propia teoría liberal es inmejorable:

Lo que aparece como victorioso, en otras palabras, no es tanto la práctica liberal, como la *idea* liberal. Es decir, para parte del mundo, no hay actualmente ninguna ideología con pretensiones de universalidad que esté en condiciones de desafiar a la democracia liberal, de ningún principio universal de legitimidad que no sea el de la soberanía del pueblo (Fukuyama, 1992: 82).

Fukuyama considera que esto es así porque este modelo es el que mejor se adapta a la naturaleza humana. De ahí su universalidad y necesidad:

El éxito de la democracia en una gran variedad de puntos y entre pueblos diferentes debería sugerir que los principios de libertad e igualdad en que se basa no son accidentes ni el resultado de prejuicios etnocéntricos, sino que son, de hecho, descubrimientos sobre la naturaleza del hombre en tanto que hombre, cuya verdad no disminuye sino que se hace más evidente a medida que el punto de vista se vuelve más cosmopolita (Fukuyama, 1992: 89).

De esta manera la historia adquiere una direccionalidad por medio de la cual las sociedades humanas evolucionan hacia el modelo liberal, “es decir, algo así como una historia universal de la humanidad en marcha hacia la democracia liberal” (Fukuyama, 1992: 88). De ahí que, para este autor:

No es señal de provincialismo, sino de cosmopolitanismo reconocer que ha surgido en los últimos siglos algo así como una cultura realmente global (Fukuyama, 1992: 187).

17 El libro se publicó en 1996, pero está basado en un artículo publicado por el mismo autor en 1993: *The Clash of Civilizations?*, Foreign Affairs, Summer 1993 Issue.

<www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations>

Es patente la sintonía con el esquema cultural del PNUD. Para Fukuyama el modelo liberal es la representación de la cultura ideal. Incluso veíamos cómo el autor explicita que no se ha alcanzado el modelo plenamente, sino que “la idea” del liberalismo es la que resulta insuperable. Tratándose además de una idea que se adecúa a la naturaleza humana, el modelo liberal es universal y cosmopolita, igual que los valores propios de la cultura ideal. Y, finalmente, el desarrollo de las sociedades es explicado por este autor como el progreso a lo largo de la historia universal hacia dicho estadio ideal. Ello representa lo que caracterizábamos como progreso cultural en el esquema implícito en los informes.

Dentro de este esquema, Fukuyama considera que los países del tercer mundo se encuentran en una etapa anterior de dicha historia universal:

Nadie puede negar que la vida en el siglo XX es distinta de un modo fundamental de la vida en todas las edades anteriores, y pocos de los cómodos residentes en las democracias desarrolladas, que se mofan de la idea de progreso histórico en abstracto, estarían dispuestos a vivir en un país atrasado del tercer mundo, que representa, en realidad, una etapa anterior de la humanidad (Fukuyama, 1992: 192).

Aunque el PNUD no llega a afirmar explícitamente esto, la idea de progreso cultural implica la asunción de *estadios culturales por los que unos grupos humanos ya han pasado y otros no*.

Debido a todas estas coincidencias, la sintonía entre la obra de Fukuyama y los informes del PNUD es total en lo referente al modo de conceptualizar a diversidad cultural.

El impacto de la cultura en el desarrollo económico, ya como estímulo, ya como limitación, indica la existencia de obstáculos potenciales a la marcha de la historia universal descrita en la segunda parte de este libro. La economía moderna –el proceso de industrialización determinado por la ciencia natural moderna– impulsa la homogenización de la humanidad y destruye con ello la amplia variedad de culturas tradicionales (Fukuyama, 1992: 321).

El progreso en la historia universal tiende a destruir la diversidad de culturas tradicionales. Éstas son un “obstáculo” para el desarrollo económico, mientras que la cultura global facilita la progresión. La siguiente cita de la obra de Fukuyama podría entenderse como una explicación del esquema cultural del PNUD que antes mostrábamos:

En el mundo contemporáneo vemos un curioso doble fenómeno: la victoria del estado homogéneo y universal y, al mismo tiempo, la persistencia de los pueblos. De un lado hay la siempre creciente homogeneización de la humanidad, determinada por la economía y la tecnología modernas y por la extensión de la idea del reconocimiento racional como única base legítima de gobierno. De otro lado hay en todas partes una resistencia a esta homogenización y una reafirmación, mayormente en niveles subpolíticos, de identidades culturales que a fin de cuentas refuerzan las barreras existentes entre pueblos y naciones (Fukuyama, 1992: 331-332).

La cultura ideal como ejemplo de orden y estabilidad y la diversidad cultural como tendente a la tensión, el conflicto y la violencia. Y también existe sintonía en la criminalización de las posturas relativistas:

El pensamiento moderno no levanta ninguna barrera a una futura guerra nihilista contra la democracia liberal por parte de quienes se han criado en su seno. El relativismo, la doctrina que mantiene que todos los valores son meramente relativos y que ataca toda las “perspectivas privilegiadas”, ha de terminar socavando también los valores democráticos y la tolerancia (Fukuyama, 1992: 440).

En base a todo esto, también encontramos en la obra de Fukuyama una división identitaria entre un *nosotros* y un *ellos*.

Para el futuro previsible, el mundo estará dividido entre una parte poshistórica y una parte todavía aferrada a la historia. (...) El mundo histórico estará todavía fisurado por una diversidad de

conflictos religiosos, nacionales e ideológicos, dependiendo del grado de desarrollo de cada país (Fukuyama, 1992: 374).

El desarrollo de la historia universal diferencia a los grupos humanos que ya han adoptado los ideales y el modelo liberal y quienes no lo han hecho. Los primeros ya han superado los conflictos propios de la historia, así que forman parte de lo que el autor estadounidense denomina el mundo *poshistórico*. Por otro lado está el mundo *histórico*, formado por quienes no han alcanzado dicho estadio de evolución universal y por lo tanto permanecen aferrados a su diversidad tradicional que les sume en conflictos religiosos y culturales. *Nosotros y ellos*. Desarrollados y en desarrollo.

4.2.2. El fin de una historia

El posicionamiento de Huntington en *El choque de civilizaciones* ha de comprenderse como una reacción a la perspectiva defendida tanto por Fukuyama como por el PNUD. Huntington plantea su reflexión de la siguiente manera:

Existe la suposición, analizada en el capítulo uno, de que el derrumbamiento del comunismo soviético significó el final de la historia y la victoria universal de la democracia liberal en todo el mundo. Este argumento adolece de una falacia, la de la alternativa única. (...) Existe la suposición de que la acrecentada interacción entre las personas –comercio, inversión, turismo, medios de comunicación, comunicaciones electrónicas en general– está creando una cultura mundial común (Huntington, 1997: 77).

La creencia universalista occidental postula que la gente de todo el mundo debe abrazar los valores, instituciones y cultura occidentales porque representan el pensamiento más elevado, más ilustrado, más liberal, más racional, más moderno y más civilizado del género humano (Huntington, 1997: 372).

Huntington se expresa usando exactamente las categorías que hasta el momento hemos analizado: cultura mundial común, universalismo occidental, pensamiento elevado, ilustrado, liberal, racional, moderno, etc.¹⁸

Siguiendo con la explicación de su posicionamiento, Huntington introduce la idea central en torno a la cual se vertebra su reflexión: la diferenciación entre “modernización” y “occidentalización”. La modernización hace referencia, desde la perspectiva de este autor, al conjunto de procesos económicos y políticos acaecidos en las sociedades occidentales durante los últimos dos siglos y sus consecuencias sociales:

La modernización supone: industrialización; urbanización; niveles cada vez mayores de alfabetización, educación, salud y movilización social; y estructuras ocupacionales más complejas y diversificadas (Huntington, 1997: 79).

La occidentalización, por su parte, es la asunción de una serie de valores y principios originariamente europeos: derechos humanos, liberalismo económico, mercados libres, gobierno limitado, democracia, individualismo, etc. (Huntington, 1997: 109 y 217). Aunque este autor es consciente de que la Modernidad surgió en occidente, considera que es importante diferenciar ambos procesos:

La civilización occidental surgió en los siglos VIII y IX y desarrolló sus características propias en los siglos siguientes. No comenzó modernizarse hasta los siglos XVII y XVIII. Occidente fue occidente mucho antes de ser moderna. Las características fundamentales de occidente, las que se distinguen de otras civilizaciones, datan de antes de la modernización de occidente (Huntington, 1997: 81).

18 Huntington hace una llamativa reflexión sobre las propuestas universalistas que critica en su obra:

Cuando aparece el estado universal de la civilización, sus gentes quedan negadas por lo que Toynbee llamaba “el espejismo de la inmortalidad” convencidos de que la suya es la forma final de la sociedad humana. (...) Las sociedades que suponen que su historia ha terminado son habitualmente sociedades cuya historia está a punto de empezar a declinar (Huntington, 1997: 361).

De ahí el título del actual subapartado del texto. En base a lo que esta cita propone, no nos encontramos ante el fin de *la historia*, sino ante el fin de *una historia*, la occidental.

La crítica que este autor hace a Fukuyama es que éste identifica ambos procesos. Así explica Huntington, parafraseándola, la posición de Fukuyama:

Como primera civilización que se modernizó, occidente está a la cabeza de la adquisición de la cultura de la Modernidad. A medida que otras sociedades adopten modelos semejantes de educación, trabajo, salud y estructura de clases, prosigue la argumentación, esta cultura occidental moderna se convertirá en la cultura universal del mundo (Huntington, 1997: 79)¹⁹.

Como ya hemos apuntado, Huntington defiende el hecho de que no pueden existir otras sociedades occidentales, pero sí otras sociedades modernas (no occidentales):

Las sociedades modernas tienen mucho en común. Pero, ¿se funden necesariamente en un todo homogéneo? La tesis que responde afirmativamente a esta pregunta se basa en la suposición de que la sociedad moderna debe aproximarse a un único modelo, el modelo occidental, que la civilización moderna es la civilización occidental y que la civilización occidental es la civilización moderna. Pero esta identificación es totalmente falsa (Huntington, 1997: 80).

Efectivamente esta asunción de que modernización y occidentalización van de la mano es central en las propuestas universalistas. Como vemos el PNUD opone moderno a tradicional: lo primero se relaciona con el uso de la razón y *consecuentemente* con la adopción de los valores liberales que permiten la convivencia ordenada, la estabilidad y la paz; lo segundo con la diversidad cultural, las creencias y la religión que impiden la modernización porque generan inestabilidad, conflicto y violencia. Desde la perspectiva del PNUD, *modernizarse implica occidentalizarse*, es decir, adoptar los valores característicos de la ilustración europea. En el caso de Fukuyama esta asociación también es clara:

El mundo económico enormemente productivo y dinámico creado por la tecnología avanzada y la organización racional del trabajo posee un enorme poder homogeneizador. Es capaz de enlazar físicamente distintas sociedades del mundo unas con otras por medio de la creación de mercados globales, y de crear aspiraciones y prácticas económicas paralelas en las sociedades más diversas. La fuerza de atracción de este mundo fomenta una predisposición muy fuerte en todas las sociedades humanas a participar en él, el éxito de esta participación exige la adopción de los principios del liberalismo económico (Fukuyama, 1992: 164).

Lo moderno viene representado por la productividad y la eficiencia en el uso de los recursos: la lógica económica y los avances tecnológicos y organizativos. También por sus consecuencias sociales: urbanización, reestructuración social, alfabetización, etc. Lo occidental queda explicado por ciertos valores que giran en torno a la idea de libertad. Para Fukuyama ambos fenómenos están unidos: la modernización vía tecnología e instituciones económicas *fomenta una predisposición muy fuerte* hacia los valores del liberalismo.

De esta diferencia, de la vinculación o no de “modernización” y “occidentalización”, se deriva un posicionamiento muy diferente en relación al desarrollo, es decir, en relación a la evolución histórica de las sociedades. Según Huntington:

Modernización, dicho en pocas palabras, no significa necesariamente occidentalización. Las sociedades no occidentales se pueden modernizar y se han modernizado de hecho sin abandonar sus propias culturas y sin adoptar indiscriminadamente valores, instituciones y prácticas occidentales. Esto último, desde luego, puede resultar casi imposible: sean cuales sean los obstáculos que las culturas no occidentales plantean a la modernización, palidece ante los que plantean a la

19 Nótese que al hablar de la supuesta cultura universal, Huntington hace referencia exacta a los tres elementos que conforman el IDH: en primer lugar la educación; en segundo lugar la salud; y en tercer lugar el trabajo como fuente de los recursos que ofrecen un poder adquisitivo al individuo y por lo tanto condicionan su posicionamiento social. Aunque no lo hace de manera explícita, en ocasiones da la sensación de que Huntington se dirige al PNUD. Veremos más adelante cómo el PNUD reconoce esas alusiones y responde de manera directa al autor estadounidense.

occidentalización. Como dice Braudel, casi “resultaría infantil” pensar que la modernización o el “triumfo de la civilización en singular” llevaría al final de la pluralidad de las culturas históricas encarnadas durante siglos en las grandes civilizaciones del mundo. La modernización, por el contrario, fortalece esas culturas y reduce el poder relativo de occidente. En muchos aspectos, el mundo se está haciendo más moderno y menos occidental (Huntington, 1997: 91).

Para Huntington, la mayor dificultad no está en que las diversas sociedades del mundo se modernicen, sino en que las diversas sociedades se occidentalicen. Y luego añade un elemento clave que las propuestas universalistas ignoran: el proceso de modernización (no el de occidentalización) no sólo no reduce la diversidad cultural, sino que refuerza las culturas de las sociedades que realizan ese proceso. El planteamiento se ha invertido. El progreso, si lo entendemos como modernización y no como occidentalización, no debilita sino que refuerza la diversidad cultural. Tenemos así una propuesta alternativa en un debate que las posiciones universalistas pretendían monopolizar y zanjar unilateralmente. Un debate que, en definitiva, se pretendía evitar.

Por todo ello, Huntington considera que las perspectivas universalistas responden a intereses imperialistas:

El concepto de civilización universal es un proyecto característico de la civilización occidental. En el siglo XIX, la idea de “la responsabilidad del hombre blanco” sirvió para justificar la extensión de la dominación política y económica occidental sobre sociedades no occidentales. A finales del siglo XX, el concepto de civilización universal sirve para justificar la dominación cultural de otras sociedades por parte de occidente y la necesidad de que dichas sociedades imiten las prácticas instituciones occidentales. El universalismo es la ideología de occidente en sus confrontaciones con las culturas no occidentales (Huntington, 1997: 76-77).

El vínculo entre poder y cultura es casi universalmente ignorado por quienes sostienen que está apareciendo, y que así debe ser, una civilización universal, así como por quienes sostienen que la occidentalización es un requisito previo para la modernización. Se niegan a reconocer que la lógica de su argumento les exige sostener la expansión y consolidación de la dominación occidental del mundo, y que, si a las demás sociedades se les deja libres para decidir sus propios destinos, darán vigor nuevo a viejos credos, hábitos y prácticas que, según los universalistas, son enemigos del progreso (Huntington, 1997: 108).

Occidente intenta (y seguirá intentando) mantener su posición preeminente y defender sus intereses definiéndolos como los intereses de la “comunidad mundial”. Esta expresión se ha convertido en el eufemismo colectivo (sustituto de “el mundo libre”) que se utiliza para dar legitimidad universal a medidas que responden a los intereses de los Estados Unidos y las potencias occidentales (Huntington, 1997: 218).

La perspectiva de Huntington es clara: el universalismo es el Caballo de Troya del imperialismo. Mostrar sus propios intereses como neutros y comunes es el beneficio de la ideología universalista.

Lo que el PNUD *no* ve es que occidentalización y modernización son conceptos diferentes. Dicho de otro modo, la mirada del PNUD obvia ese matiz y considera, igual que Fukuyama, que modernizarse implica occidentalizarse. De esta manera, eliminando esta distinción de su mirada, el PNUD muestra como neutro y universal lo que Huntington presenta como una ideología que permite la dominación política y económica.

Y esto está, a su vez, directamente relacionado con la reflexión que hemos hecho de la mano de Appadurai. Las propuestas del PNUD no son, como la institución pretende, universales sino culturales. Como veíamos, la dimensión identitaria del discurso del desarrollo humano permite la diferenciación entre un nosotros-occidental y un resto. De ahí que este organismo internacional no perciba lo occidental de su discurso: *su propia mirada es occidental*. Los informes mundiales del PNUD recogen la forma de ver el mundo desde occidente. Y *desde esa mirada* lo occidental se nos muestra como universal y neutro.

En definitiva, el PNUD *no* ve que su mirada es identitaria y cultural (Appadurai), y, más concretamente, occidental (Huntington).

5. Desarrollo humano y poder

“– Abran, pequeñines, su querida madre ha regresado a casa y les ha traído algo del bosque de regalo a cada uno.

Los cabritillos gritaron:

– Enséñanos primero tus patas, para que sepamos si tú eres nuestra madre.

Entonces el lobo colocó sus patas en la ventana y, cuando las vieron blancas, creyeron que era verdad todo lo que él decía, y abrieron la puerta”.

Hermanos Grimm, *El lobo y los siete cabritos*

Comenzábamos nuestra reflexión preguntándonos qué es la cultura para el PNUD. El análisis realizado en el primer capítulo nos ha llevado a plantear una segunda pregunta invirtiendo los términos de la primera: ¿es el desarrollo humano, en sí, cultural? La forma en que el PNUD comprende lo cultural, y de manera especial el modo en que representa la diversidad cultural, nos ha permitido, de la mano de Appadurai y Huntington, concluir que, efectivamente, el discurso del desarrollo humano es cultural. La respuesta que hemos dado a esta segunda pregunta nos lleva a una tercera cuestión que abordaremos en este quinto capítulo.

Las últimas citas que hemos recogido de la obra de Huntington plantean de manera explícita el tema sobre el que ahora reflexionaremos. El autor estadounidense afirma que el universalismo es la ideología de occidente para dominar al resto de culturas. De esta manera aparece, por primera vez de manera explícita, el elemento que introduciremos en nuestro análisis: el poder. En este último capítulo trataremos de mostrar los vínculos que puedan existir entre el discurso del desarrollo humano y el poder. Dicho de otro modo, *nos preguntaremos si el propio discurso del desarrollo humano no es en sí una dinámica de poder*. Haremos una relectura de los informes del PNUD *en términos de poder*.

Para ello analizaremos el discurso de este organismo internacional desde dos perspectivas diferentes, desde dos formas distintas de conceptualizar el poder. En primer lugar recurriremos a la obra de Max Horkheimer y Theodor Adorno, miembros de la Escuela de Frankfurt, para observar el discurso del PNUD desde una perspectiva marxista. Y en segundo lugar nos basaremos en la obra de Michel Foucault para poder realizar una lectura post-estructuralista del mismo.

Para ofrecer una breve explicación de la diferente manera en que marxismo y post-estructuralismo conceptualizan el poder, nos serviremos de la obra del filósofo francés Gilles Deleuze titulada *Foucault* (1986). En la misma, como el nombre de la obra insinúa, Deleuze ofrece su interpretación de la filosofía de Foucault. Y para explicar la forma en que este filósofo conceptualizó el poder, Deleuze hace una comparativa entre ambas perspectivas, la marxista y la post-estructuralista.

Explicaremos tres de las diferencias que Deleuze destaca a la hora de comparar ambas perspectivas (Deleuze, 1987: 49-71). En primer lugar encontramos la diferente forma en que la esencia del poder es comprendida. Para el marxismo el poder se puede poseer, es susceptible de ser apropiado. Unas clases *tienen* poder y otras no, o por lo menos tienen más poder que otras. Por el contrario para el post-estructuralismo el poder no se posee sino que se ejerce. Sólo existe poder allí donde se ejerce una relación de poder. Fuera de dicha dominación coyuntural, el poder no tiene existencia. Así, el poder es estrategia, una estrategia relacional (Foucault, 1983: 209-211).

La segunda diferencia que destacaremos es consecuencia de la primera. Para el marxismo las instituciones son centrales a la hora de conceptualizar el poder. Poseer poder es sinónimo de controlar las instituciones. Y por ello el Estado, como institución política central, es una figura clave en las propuestas marxistas. Desde la perspectiva relacional de Foucault, las instituciones pierden peso explicativo ya que el poder opera mediante una red de relaciones. Es lo que el propio Foucault denomina “microfísica del poder” (Foucault, 2002: 33). Esta red de relaciones de poder atraviesa las instituciones, así que la atención ha de centrarse en las propias relaciones, en la red, y no en las instituciones. La conceptualización marxista del poder adquiere una tendencia a la verticalidad (arriba-abajo), mientras que la post-estructuralista prima la horizontalidad.

Y, consecuencia también de las anteriores, y especialmente importante para los análisis que a continuación propondremos, encontramos la tercera diferencia. El poder, desde la perspectiva marxista, opera mediante la represión y el engaño. Y dentro del engaño, el concepto central es la *ideología*. Ésta es la imagen del mundo y de las relaciones sociales, económicas y políticas que las clases dominantes (que *poseen* poder y controlan las instituciones) promueven. Se trata de una representación de la realidad interesadamente sesgada y parcial que legitima un orden dado. La ideología permite que quien es dominado asuma esa dominación como natural e inevitable. Desde una perspectiva post-estructuralista, por el contrario, no existe un engaño ideológico sino que el poder *produce verdad*. No es que la ideología oculte parcial e interesadamente la realidad sino que, mediante lo que Foucault denomina dinámicas de saber-poder, el poder y el saber se constituyen mutuamente. Dicho de otro modo, un saber es posible en base a unas relaciones de poder, de la misma manera que dichas relaciones de poder son posibles en base a un saber.

Esta tercera diferenciación nos lleva al ámbito de la epistemología y el poder. Cada una de las perspectivas explica de diferente manera el modo en que nos relacionamos y conocemos lo que nos rodea: el mundo, la sociedad, las relaciones económicas y políticas, la naturaleza, etc. Y cada una de ellas relaciona de distinta manera esta “forma de conocer” con “el poder”: ideología en un caso y dinámicas de saber-poder en el otro. Esto resulta de especial importancia en nuestra reflexión en la medida en que *los informes del PNUD dan forma un discurso que nos habla del mundo y de los humanos*. Este discurso representa una realidad, la interpreta, nos la explica. De ahí que sea susceptible de ser analizado desde cada una de estas diferentes perspectivas. Por lo tanto, en el siguiente apartado, el 5.1., recurriremos a las ideas de Horkheimer y Adorno, pensadores marxistas, para mostrar que el discurso del PNUD puede ser comprendido como *ideología*. Y posteriormente, en el 5.2., consideraremos las propuestas de Foucault para mostrar este mismo discurso como *una dinámica de saber-poder*.

5.1. Desarrollo humano y racionalidad instrumental

Como acabamos de apuntar, la *ideología* es el conocimiento parcial e interesado que un grupo dominante difunde y promueve con la intención de que las relaciones de dominación sean percibidas como naturales y normales por los dominados (Deleuze, 1987: 54). Así, estudiar la ideología es analizar cómo las formas de significado sirven para sustentar relaciones de dominación (Eagleton, 2005: 24).

La Teoría Crítica promovida por la Escuela de Frankfurt, de la cual Adorno y Horkheimer son destacados representantes, tenía como objetivo denunciar la supuesta neutralidad y pureza del conocimiento positivista. Como explica Cortina:

Creer que la tarea científica es una actividad independiente de la autoconservación y reproducción de la sociedad, creer que puede sustraerse a la historia y que brota únicamente del conocimiento, es, en buena ley, ideología (Cortina, 2008: 40).

La Teoría Crítica propuesta por los miembros de la Escuela de Frankfurt venía a oponerse al concepto tradicional de teoría que ignora la conexión de todo conocimiento con un interés (Cortina: 2008: 49). Adorno y Horkheimer centraron su atención en los excesos de la racionalidad científico-técnica y, de manera especial, en su efecto en el ámbito de lo cultural. Su cometido fue mostrar dichas lógicas supuestamente objetivas y desinteresadas como fuente de dominación y opresión (Stoddart, 2007: 200).

A continuación veremos, primeramente, la crítica que Horkheimer hace al imperio de la racionalidad instrumental en las sociedades modernas e industrializadas. Partiendo de esa crítica, en segundo lugar, mostraremos cómo esta racionalidad instrumental es la lógica inherente de los informes mundiales. Por medio de la misma el humano es visto como un medio (un recurso) y no como un fin. Y ello nos permitirá, en tercer lugar, analizar el papel que esta racionalidad juega en la conceptualización que el PNUD hace de lo cultural. Así, podremos concluir que el discurso de este organismo internacional es un ejemplo de ideología.

5.1.1. Razón instrumental y progreso

Para comenzar esta reflexión partimos de los dos tipos de razón que Horkheimer presenta en su obra: la razón objetiva y la razón instrumental (también llamada subjetiva). La siguiente cita puede servir como presentación de ambas:

Durante largo tiempo recibió el nombre de razón la capacidad de percibir y asumir como propias ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines. Dar con los medios idóneos, en cada caso, para fines previamente estipulados es visto hoy, por el contrario, no sólo como tarea suya, sino como su esencia misma (Horkheimer, 2002: 39).

La primera parte de la cita hace referencia a la razón objetiva. La segunda parte a la razón subjetiva o instrumental. La primera, la *razón objetiva*, es la que nos habla del *logos* (del orden comprensible) propio del mundo que nos rodea: del mundo objetivo, de las relaciones entre los hombres, de las clases sociales, de la naturaleza y sus manifestaciones, etc. (Horkheimer, 2002: 46). Nos permite una explicación de *lo que el mundo es*, y por lo tanto de *lo que el ser humano es*.

Su objetivo era el desarrollo de un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos en él el ser humano y sus fines (Horkheimer, 2002: 46).

El concepto de razón objetiva muestra, por una parte, como esencia propia, una estructura inherente a la realidad, que requiere, llevada por su propia lógica, en cada caso determinado, un determinado modo de comportamiento teórico o práctico (Horkheimer, 2002: 51).

En la medida en que esta razón nos habla del orden inherente a la realidad, también establece *los fines* del vivir humano. En función de cómo entendamos ese orden externo, y al humano dentro de él, el sentido de la vida será diferente. De hecho, a partir de la Ilustración, la razón objetiva “aspira a sustituir a la religión tradicional” (Horkheimer, 2002: 52) en esa explicación del todo que determina el correcto pensar y actuar.

La *razón instrumental*, por el contrario, no explica la estructura inherente de la realidad ni reflexiona sobre los fines. La razón instrumental es la que se centra, exclusivamente, en la adecuada disposición de *los medios* para la consecución de los fines:

Tiene que ver esencialmente con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines, unos fines que son más o menos asumidos y que presuntamente se sobreentienden. Confiere escasa importancia a la pregunta por la racionalidad de los fines como tales (Horkheimer, 2002: 45).

Así, esta racionalidad, como su nombre indica, se centra en los instrumentos que permiten alcanzar los objetivos. Y por lo tanto su criterio es *la eficiencia*²⁰, es decir, la optimización del uso de los medios en aras a la consecución del objetivo. En este sentido es más racional la disposición que ofrece mejor resultado con menor coste.

20 La *eficacia* hace referencia al logro o no de un objetivo: algo es eficaz si alcanza el objetivo deseado. La *eficiencia* hace referencia *al modo* de alcanzar el objetivo: algo es más eficiente si alcanza el objetivo con menor uso de recursos. Es decir, la eficiencia es relativa y pone en relación el uso de medios y la consecución del fin.

La razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado. (Horkheimer, 2002: 47)

En definitiva, la razón objetiva nos habla del sentido de todo que lo que nos rodea y, por lo tanto, establece los fines del vivir humano. Mientras que la razón instrumental, asumiendo la existencia de dichos fines, establece la mejor disposición de los medios para la consecución de los mismos. Los valores derivados del *logos* objetivo serían el rasgo central de la primera racionalidad, mientras que la eficiencia sería el de la segunda.

Para comprender la reflexión crítica propuesta por Horkheimer y Adorno es importante destacar que, para este autor, ambas racionalidades no son excluyentes:

Este concepto de razón [objetiva] jamás excluyó la razón subjetiva, sino que la consideró como expresión parcial y limitada de una racionalidad englobante, de la que eran derivados los criterios para todas las cosas y seres vivos. El énfasis será puesto más en los fines que los medios. (Horkheimer, 2002: 46)

Es decir, ambas racionalidades pueden coexistir siempre que se respete un esquema medios-fines: la racionalidad objetiva establece unos fines que la racionalidad instrumental asume; ésta segunda ha de buscar la mejor disposición de los recursos (los medios) para la consecución de dichos fines.

La crítica que Horkheimer y Adorno proponen, en base a la distinción de estos dos tipos de racionalidades, denuncia la inversión que en las sociedades modernas e industrializadas se ha dado en el esquema medios-fines. La competencia característica de estas sociedades ha producido la siguiente inversión:

- *Los medios como único fin.* Los medios, es decir, la adecuada gestión de los recursos, se ha convertido, paradójicamente, en el único fin. En un entorno competitivo, sólo quien mejor gestiona los recursos es capaz de adaptarse y sobrevivir (autoconservarse).
- *El fin como medio.* Esta lógica atrapa al individuo, haciendo que el supuesto fin, el ser humano (su bienestar, su dignidad, etc.), pasen a ser un medio y sean gestionados en base a su funcionalidad.

Es decir, esta lógica, que adquiere su mayor expresión en Europa durante los siglos XIX y XX (Horkheimer, 2002: 57), eleva los medios a la categoría de fin y de esta manera somete la racionalidad objetiva al imperio de la racionalidad instrumental. Víctima de esta lógica, el individuo queda atrapado en el ámbito de los medios. La racionalidad instrumental, responsable de la gestión de los recursos, no busca otra cosa que la dominación de la naturaleza (Adorno, 1994: 60). La pertenencia del ser humano *también* a la naturaleza es su sentencia. La omnipresente competencia convierte al individuo en *un recurso más* que ha de ser adecuadamente gestionado en aras de la supervivencia (Adorno, 1994: 109). La consecuencia es que, buscando autoconservarse, el individuo reproduce y conserva también el sistema (Horkheimer, 2002: 117-118).

Así lo explica Horkheimer:

La transformación total efectiva de todo ámbito del ser en un reino de medios lleva a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. Esto confiere a la moderna sociedad industrial su aspecto nihilista. Es ésta una subjetivación que, elevando el sujeto, al mismo tiempo lo condena. (...) El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extra-humana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve así "internalizado". (...) Precisamente por eso la autonegación del individuo en la sociedad industrial no tiene objetivo alguno que pudiera ir más allá de la propia sociedad industrial. Tal renuncia genera y conlleva racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana (Horkheimer, 2002: 116).

Y más adelante añade:

Así como toda vida tiende hoy cada vez más a someterse a la racionalización y a la planificación, la vida de todo individuo, incluyendo sus impulsos más secretos, que antes conformaban su esfera privada, tiene que adecuarse a las exigencias de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de la conservación del sistema (Horkheimer, 2002: 118).

Así, en las sociedades industriales modernas el esquema medios-fines ha quedado invertido bajo el imperio de la razón instrumental. El individuo, que la filosofía ilustrada pretendía emancipar, ha quedado atrapado en una lógica que lo somete.

En el momento de su consumación, la razón se ha vuelto irracional y tonta. El tema de esta época es la autoconservación, no habiendo ya, sin embargo, yo alguno que conservar. (Horkheimer, 2002: 143)

El intento totalitario de someter la naturaleza reduce el yo, el sujeto humano, a la condición de mero instrumento de la represión (Horkheimer, 2002: 169).

Concluye Horkheimer que “el culto al progreso lleva a lo contrario del progreso” (Horkheimer, 2002: 162).

5.1.2. Desarrollo de los recursos humanos

Aunque pueda resultar paradójico, esta lógica instrumental, que convierte al humano en un recurso que ha de ser adecuadamente gestionado en aras de la conservación del sistema, aparece claramente representada en el discurso del PNUD. Como mostraremos a continuación los informes muestran a los individuos como medios en los que conviene invertir para mejorar su productividad económica. Una productividad necesaria para sobrevivir en un entorno cada vez más globalmente competitivo.

Decimos que es paradójico porque, según los propios informes, el objetivo del desarrollo humano ha de ser el bienestar de las personas. Así lo ha expresado el PNUD desde el primer informe publicado:

El fin del desarrollo debe ser el bienestar humano. La manera de relacionar los medios con el fin último debe convertirse nuevamente en el aspecto central del análisis y de la planeación para el desarrollo (PNUD, 1990: 33).

De hecho, ésta era la principal reivindicación y aportación que el PNUD hizo en 1990. Con su nuevo concepto de desarrollo humano, este organismo internacional buscaba criticar las anteriores conceptualizaciones del desarrollo, excesivamente centradas en el crecimiento económico (PNUD, 1990: 31-36). El PNUD trató de recentrar el debate en torno a las personas: éstas debían ser el objetivo básico del desarrollo, de ahí la denominación de desarrollo *humano*. Es decir, el PNUD proponía, supuestamente, respetar el esquema medios-fines. Como veremos a continuación, los informes no han hecho más que reproducir lo que se propusieron criticar y superar: la inversión de dicho esquema.

Podemos iniciar nuestra reflexión mediante una cita extraída precisamente del primer capítulo del informe de 1990, en el que el PNUD presenta su nueva propuesta. El organismo internacional propone:

Distinguir claramente entre dos aspectos del desarrollo humano. Uno es la formación de capacidades humanas tales como un mejor estado de salud o mayores conocimientos. El otro es la forma como los individuos emplean las capacidades adquiridas, ya sea para el trabajo o el descanso (PNUD, 1990: 34).

La clave de nuestro análisis se encuentra en esos “dos aspectos” que el PNUD destaca en la conceptualización del desarrollo. Por un lado encontramos la formación de capacidades, mediante la mejora de la salud y la educación. Por otro lado está el uso de dichas capacidades, en el trabajo, por ejemplo.

En teoría, los informes muestran estos tres elementos (la salud, la educación y los ingresos derivados del trabajo) como jerárquicamente equivalentes. Ampliar la salud, la educación y los ingresos de los individuos redundan en mayores niveles de libertad y por lo tanto en mayor desarrollo y bienestar. El más claro ejemplo de ello es el cálculo del IDH: cada una de estas tres dimensiones es igualmente valorada mediante un subindicador.

En la práctica encontramos que el discurso del PNUD considera que la salud y la educación son dos características de los humanos en las que conviene invertir para obtener un mejor rendimiento, es decir, para mejorar sus niveles de productividad económica. De esta manera la salud y la educación quedan relegadas a un nivel inferior, ya que son instrumentales, y el trabajo, la productividad y la renta ocupan una posición superior porque se convierten en el único fin. Veamos diversos ejemplos de esta lógica:

La capacitación, junto con la educación general, promueve el uso más productivo de las aptitudes humanas. Los agricultores de la República de Corea, Malasia y Tailandia, utilizando tecnología moderna, produjeron un 3% más por cada año adicional de educación recibida. Y el mayor nivel de educación de los agricultores del Punjab hindú explica, en parte, por qué su productividad es mayor que la de los agricultores del Punjab pakistani. (PNUD, 1990: 67)

El desarrollo humano requiere, entre otras cosas, que se efectúe una inversión considerable en enseñanza, salud y nutrición. El resultado es una población más saludable y mejor educada, capaz de ser más productiva desde el punto de vista económico. (PNUD, 1996: 75)

Mejorar los niveles de salud y educación son deseables en la medida en que generan un efecto positivo en la productividad de las personas. La siguiente cita, extraída también del informe de 1996, resulta tan explícita que llega a sorprender. A pesar de su extensión, merece ser reproducida por la claridad con que se hace referencia al humano como si de cualquier otro recurso susceptible de inversión se tratara:

Algunos de los beneficios económicos más evidentes del desarrollo humano son los dimanados del aumento de la productividad de los trabajadores, especialmente de los más pobres, a raíz de que disponen de mejor nutrición, salud y educación. Los estudios indican que un aumento de las calorías ingeridas puede hacer aumentar la productividad laboral hasta un 47%, y esto se comprobó respecto de los agricultores de Sierra Leona, los trabajadores de la caña de azúcar de Guatemala y los trabajadores viales de Kenia. La mayoría de los estudios indican que cuando los trabajadores obtienen más calorías o micronutrientes, como vitaminas o minerales, su productividad mejora casi inmediatamente. Otros estudios revelan beneficios a largo plazo. Algunos estudios sobre Bangladesh, el Brasil, Filipinas, la India y Sri Lanka han demostrado el valor de invertir en la nutrición infantil, que da como resultado trabajadores adultos más robustos. (...) La contribución general de una población sana al crecimiento económico quedó demostrada en un estudio multinacional según el cual un aumento de 10% de la esperanza de vida, igual a 5,7 años en 1970, redundan en un aumento de la tasa de crecimiento de un 1% anual. (...) Los efectos positivos de la escolarización se revelan en muchos estudios empíricos. Las investigaciones sugieren que el aumento en un año del nivel medio de educación de la población activa incrementa el PIB en 9%. Pero esto sólo es válido respecto de los primeros tres años de enseñanza adicional. Posteriormente, los rendimientos de cada año adicional se reducen a alrededor de 4% del PIB. Esto revela una posibilidad importante. Los países con una baja tasa inicial de escolarización pueden obtener beneficios enormes mediante la inversión en la enseñanza primaria. Pero incluso los países con una mayor tasa inicial de escolarización pueden obtener beneficios sustanciales. Con frecuencia, los beneficios se ponen de manifiesto en la producción agrícola de las zonas rurales (PNUD, 1996: 86-87)²¹.

Esta lógica subyace en la totalidad de los informes anuales. Ya hemos visto los claros ejemplos de 1990 o 1996, pero también podemos percibirla en los más recientes, de 2013, 2014 y 2015:

21 Es interesante destacar que, además, todos los ejemplos que el PNUD ofrece para sostener esta perspectiva hacen referencia a países del Resto: Sierra Leona, Guatemala, Kenia, Bangladesh, Brasil, Filipinas, India, Sri Lanka, Chile, Colombia, Costa de Marfil, Ghana, Malasia y Perú.

La mala salud infantil puede afectar de manera permanente el desarrollo cognitivo del niño y, posteriormente, su productividad laboral como adulto (PNUD, 2013: 25).

Mediante el suministro de atención médica básica, una nutrición adecuada y la crianza y la estimulación en un entorno de cariño, las intervenciones en el desarrollo en la primera infancia ayudan a asegurar el progreso de los niños en la escuela primaria, la continuación en la escuela secundaria y una transición a la edad adulta e incorporación a la fuerza de trabajo satisfactorias (PNUD, 2014: 64-65).

Los trabajadores más sanos tienen una vida laboral más larga y productiva y pueden sopesar más opciones dentro y fuera de su país. (...) Los trabajadores con una mejor educación y formación pueden desempeñar trabajos más diversos –y con más calidad– y ser más creativos e innovadores (PNUD, 2015: 33).

El crecimiento económico en la siguiente década (1991-1999), sin embargo, no fue impulsado tanto por la acumulación de capital, sino más bien por el crecimiento de la productividad de los trabajadores, como resultado de las inversiones en capacidades humanas (PNUD, 2013: 72).

Las siguientes citas de los informes de 2015 y 2013 explican de manera exacta las dinámicas que, según Horkheimer, han impuesto el imperio de la racionalidad instrumental en las sociedades modernas e industrializadas:

La naturaleza móvil de las cadenas mundiales de valor puede generar menos seguridad en el empleo y presionar aún más a los gobiernos y los subcontratistas para que reduzcan al mínimo los costos, lo que a su vez ejerce presión sobre los salarios y las condiciones laborales de los trabajadores (PNUD, 2015: 9).

El actual entorno competitivo mundial presiona a los trabajadores para hacer más en menos tiempo, y por un salario más bajo. Tanto desde el punto de vista del desarrollo humano como del comercial, la mejor manera de lograr competitividad es aumentando la productividad laboral (PNUD, 2013: 53).

El PNUD resume en unas líneas la crítica de Horkheimer y, además, explica que desde la perspectiva del desarrollo humano la mejor manera de adecuarse a ese entorno competitivo es ampliando la productividad de los individuos por medio de la salud y la educación.

En teoría el PNUD propone un discurso emancipador, heredero de la tradición humanista de la Ilustración europea, en el que el objetivo del desarrollo es el bienestar de las personas. El desarrollo ha de “crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa” (PNUD, 1990: 31) y en consecuencia ha de crear bienestar. *En la práctica* el PNUD queda atrapado en la racionalidad instrumental economicista que pretendía superar. La supuesta lógica del desarrollo humano (la ampliación de las libertades de los individuos) queda distorsionada: la salud y la educación son dos tipos de inversión que hacen más productivo al ser humano. Desaparece el bienestar como fin y la ampliación de libertades como medio. El propio individuo es conceptualizado como un medio cuya gestión se ha de optimizar en aras de la productividad que mejora la competitividad.

Como acabamos de ver, el PNUD es consciente de que las dinámicas competitivas de los mercados globales “presionan” a las personas para que hagan más por menos (eficiencia). Este organismo internacional es consciente de que el actual sistema económico global somete al individuo como si de un mero recurso se tratara. Pero el PNUD *asume este sistema como inevitable y propone adaptarse al mismo*: quienes quedan excluidos necesitan “formación y nuevas competencias para adaptarse al entorno más competitivo” (PNUD, 2015: 9). Los informes promueven, como hemos mostrado, maneras de hacer que los individuos sean más productivos: los sujetos más sanos y educados son económicamente más productivos.

Este posicionamiento resulta llamativo porque choca con el objetivo que la institución oficialmente promueve, es decir, el de ampliar las libertades de las personas para alcanzar mayores cotas de bienestar. Conceptualizar al ser humano como un recurso que ha de ser óptimamente gestionado para poder

competir en los mercados globales parece difícilmente articulable con la idea de elevar los niveles de bienestar. Ante esta disyuntiva el PNUD asume lo inevitable y propone adaptarse (autoconservarse, en términos de Adorno y Horkheimer). En este sentido, resulta significativo constatar que el lema central del informe de 2014 sea “Sostener el Progreso Humano: Reducir vulnerabilidades y construir *resiliencia*” [cursiva del autor] (PNUD, 2014).

Como explica Horkheimer:

La disciplina industrial, el progreso técnico y la ilustración científica, esto es, precisamente esos mismos procesos económicos y culturales que están en el origen de la disolución de la individualidad, prometen (...) inaugurar una nueva época, en la que sea dado renacer a la individualidad como elemento de una forma de vida menos ideológica y más humana (Horkheimer, 2002: 167).

Efectivamente, la promesa del PNUD de una vida *más humana* corre el riesgo de caer, como el progreso en la reflexión de Horkheimer, en su contrario. Y, como explicábamos al inicio de este capítulo, asumir un orden injusto como inevitable y promover la adaptación al mismo es el objetivo central de toda ideología.

5.1.3. La coherencia interna del discurso cultural del PNUD

En este apartado mostraremos cómo el discurso cultural del PNUD adquiere coherencia interna gracias también a la lógica de la racionalidad instrumental. Ello nos permitirá vincular la crítica de Huntington con la de Adorno y Horkheimer.

Decíamos, al explicar el espacio cultural del discurso del PNUD (apartado 3.2.), que las culturas más funcionales (adaptables) se hacían más potentes y progresaban culturalmente. Por el contrario, las menos funcionales tendían a perder potencia y sufrían el riesgo de desaparecer. Desde esta perspectiva *la cultura en sí es entendida de manera instrumental*. Ha de servir a un fin: adaptarse para autoconservarse. Los mismos elementos que Adorno y Horkheimer utilizan en su crítica tienen un papel explicativo central en la lógica cultural del PNUD. La competencia (entre culturas), la funcionalidad (adaptabilidad satisfactoria) y la autoconservación explican el progreso cultural que nos acerca a la cultura ideal. *La racionalidad instrumental da sentido y coherencia interna al espacio cultural del PNUD*.

Y esto, a su vez, vincula las críticas de Huntington y la de Adorno y Horkheimer. Porque *en el espacio cultural del PNUD modernización y occidentalización son identificadas*. La “parte baja” del esquema cultural del PNUD (todo el esquema excepto la cultura ideal) representa la gestión de los medios y la Modernidad tal y como Huntington la entiende. El eje de funcionalidad, el eje de la potencia, la supervivencia y la desaparición pertenecen al ámbito de la gestión de los medios. Es un ámbito caracterizado por la funcionalidad pragmática²². Por el contrario, la “parte alta” de dicho esquema, es decir, la cultura ideal, representa a Occidente, tal y como Huntington lo comprende. La cultura ideal aglutina los valores que Occidente ha desarrollado, especialmente desde la Ilustración europea.

La crítica de Huntington apunta a la línea de progreso cultural que vincula ambas partes del esquema. El PNUD asume que la modernización nos acerca a la occidentalización. Dicho más expresamente, se asume que una cultura funcional adquiere potencia (modernización) y que ello inevitablemente le acerca a la cultura ideal (occidentalización).

22 Explica Horkheimer que el pragmatismo es el patrón evaluativo de la funcionalidad propia de la racionalidad instrumental:

De acuerdo con el pragmatismo, la verdad no es deseable únicamente por ella misma, sino en la medida en que funciona mejor, en la medida en que nos lleva a algo que es ajeno a la verdad misma o, por lo menos, diferente de ella (Horkheimer, 2002: 77-78).

Y más adelante añade:

Para probar que es pensado con razón, todo pensamiento tiene que tener una coartada, debe garantizar su utilidad funcional. El pensamiento tiene que medirse con algo que no es pensamiento, a tenor de su efectividad para la producción y de su influencia sobre el comportamiento social (...) (Horkheimer, 2002: 82).

Esta identificación de ambos procesos aparece claramente reflejada en los informes del PNUD. Cuando se hace referencia al progreso técnico, en términos de eficiencia y de pragmatismo, éste es denominado modernización:

Existen centros de excelencia emergentes en todo el mundo en desarrollo que son una muestra clara de la potencialidad del control de la ciencia y la tecnología más modernas para hacer frente a los antiguos problemas de la pobreza humana. Muchos países están haciendo enormes adelantos en formar las capacidades para innovar, adaptar y regular la tecnología en pro de la satisfacción de sus necesidades” (PNUD, 2001, iv).

La eficiencia también ha aumentado de manera notable. Las turbinas eólicas modernas producen 180 veces más energía y a la mitad del costo por unidad que las turbinas de hace 20 años (PNUD, 2008: 135).

Con recursos limitados los gobiernos tienen que ser cada vez más selectivos y estar orientados por una estrategia si han de tener esperanza alguna de superar el retraso tecnológico y de participar plenamente en el mundo moderno (PNUD, 2001: iv).

Lo destacable es que cuando el PNUD habla de lo que considera “progreso cultural”, es decir, del acercamiento hacia la Cultura Ideal, hacia la occidentalización, *también lo llama modernización*. Y esto confirma que Huntington estaba en lo cierto. El PNUD no ve la dimensión occidental de su discurso, ya que ésta queda “escondida” dentro del concepto de modernización:

La demanda popular por democracia y derechos humanos forma parte integral de procesos de modernización y desarrollo más amplios y profundos (PNUD, 2011: 26).

El moderno mecanismo internacional de derechos humanos se estableció con la Declaración Universal de Derechos Humanos (PNUD, 2000: 123).

Incluso en la cita en la que el PNUD afirmaba que Europa era el ejemplo a seguir desde el periodo de la Ilustración, se refería a los logros “de la Europa Moderna” (PNUD, 2004: 21).

En definitiva: 1) la lógica instrumental es la que da coherencia y sentido al esquema cultural del PNUD y 2) en dicho esquema el PNUD identifica, por medio del progreso cultural, modernización y occidentalización. Como veíamos anteriormente, el discurso del PNUD queda atrapado en el imperio de la racionalidad instrumental. Y ello le lleva paradójicamente a considerar, dentro de su mirada, dentro de lo que ve, que dicha racionalidad instrumental genera progreso y emancipación. Aunque percibe su carácter opresor, el PNUD asume el sistema económico mundial y propone adaptarse al mismo, confiando en que ello traerá mayores cotas de bienestar para todos.

5.1.4. Ideología

En base al análisis realizado en este apartado que ya concluye podemos afirmar que *el discurso del PNUD es ideología*. La siguiente cita, extraída de la obra de Terry Eagleton titulada *Ideología* (2005), nos permitirá explicar estructuradamente esta conclusión.

Un poder dominante se puede legitimar por sí mismo promocionando creencias y valores afines a él; naturalizando y universalizando tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; denigrando ideas que pueden desafiarlo; excluyendo formas contrarias de pensamiento, quizá por una lógica tácita pero sistemática; y oscureciendo la realidad social de modo conveniente a sí misma (Eagleton, 2005: 24).

El análisis que hemos realizado muestra que el discurso del PNUD cumple todos y cada uno de los aspectos que Eagleton destaca como característicos de una ideología cuyo objetivo es legitimar un poder dominante. El PNUD promociona las creencias y valores que fundamentan la autopercepción de Occidente, es decir, la Cultura Ideal. Y además lo hace mostrando dichos valores como propios de lo

humano (naturales) y por lo tanto universales. Todo lo que el organismo internacional considera que queda fuera de dichas creencias y valores es sistemáticamente denigrado y vinculado con el conflicto, la violencia y lo inhumano. Lo diferente es excluido de manera tácita, aunque explícitamente se afirma que la diversidad es positiva. Y el PNUD muestra la realidad económica y política a nivel internacional, competitiva y global, como algo inevitable.

Es llamativo constatar que la razón de ser del PNUD son los efectos de este modelo cada vez más competitivo y global: el subdesarrollo. Pero los informes no apuntan a las causas del problema. En vez de ofrecer una crítica al mismo y proponer alternativas, la solución promovida por el PNUD pasa por aceptar la inevitabilidad de este modelo y adaptarse a sus lógicas.

De esta manera el PNUD legitima el orden impuesto por los doblemente vencedores, en la esfera internacional, de la segunda mitad del siglo XX. Los informes mundiales muestran como natural e inevitable el modelo económico y político que impusieron las potencias vencedoras de la Segunda Guerra mundial, primero, y de la Guerra Fría, después: el capitalismo imperialista (Huntington), epítome de la racionalidad instrumental cuyo único fin es la autoconservación. Así, el PNUD habla de ampliar la libertad de las personas para mejorar sus niveles de bienestar mientras refuerza y legitima los fundamentos de un sistema cuyo efecto es, precisamente, el problema que este organismo internacional supuestamente trata de abordar: el subdesarrollo y la dominación (ausencia de libertad) de las personas.

5.2. Desarrollo humano y episteme moderna

Como hemos apuntado anteriormente, el marxismo considera que la ideología se basa en cierto tipo de engaño que permite la legitimación y la perpetuación de un orden de dominación dado. La postura del post-estructuralismo es algo más compleja: el poder *produce verdad* y dicha verdad posibilita un poder. No nos encontramos ya ante una realidad que queda interesadamente oscurecida por un conjunto de creencias y de conocimientos sesgados, sino ante la producción de verdad en sí.

Esta perspectiva se basa en el concepto de *episteme*. Foucault la define como el conjunto de asunciones epistemológicas, a priori, que permiten que ciertos enunciados (un discurso) puedan ser considerados verdaderos (Foucault, 2010: 7, 158). La episteme sería la condición de posibilidad de un conocimiento, de una "verdad" concreta. En un momento histórico dado, supone una organización particular de categorías que establece los límites de lo que podemos pensar y expresar. Foucault considera que a finales del siglo XVIII se da en Europa una transición de la episteme clásica a la episteme moderna, dentro de la cuál articulamos el conocimiento hoy. Una serie de cambios de calado epistemológico permiten un nuevo tipo de verdad, un nuevo tipo de conocimiento (Foucault, 2010).

En base a esta episteme, es decir, dentro de las condiciones de posibilidad que establecen los cambios epistemológicos mencionados, se va constituyendo un saber que permite la consolidación de un poder, de la misma manera que dicho poder posibilita ese saber. No se trata, como en el marxismo, de una clase dominante (poder) que promueve un saber parcial e interesado (ideología) que perpetúa el status quo. Se trata de una serie de dinámicas de saber-poder mutuamente constituyentes que permiten una verdad dentro de la cual discurre el status quo (Smart, 1985: 83-89).

Foucault centra su atención en la genealogía de las ciencias sociales y en la aparición de un nuevo objeto de conocimiento con la llegada de la episteme moderna: el hombre (Foucault, 2010: 300). Desde su perspectiva relacional, el filósofo francés no centra su indagación en las instituciones (el Estado, la cárcel, el psiquiátrico, el taller, la escuela, etc.) sino en las microrelaciones de dominación que se dan en su seno y en los discursos que de ellas se derivan (p.e. Foucault 1988, 1998, 2002). Foucault detecta, de esta manera, los dispositivos y las prácticas que dan vida a las dinámicas de saber-poder.

En este último apartado del quinto capítulo mostraremos cómo los informes del PNUD, y el discurso que recogen, representan una dinámica de saber-poder. Mostraremos, en primer lugar, el a priori epistemológico en base al cual el PNUD da forma a su discurso: la división desarrollado vs no-desarrollado. Veremos, a continuación, cómo las categorías en las que el PNUD se basa para expresar su saber son posibles

exclusivamente dentro de la episteme moderna, tal y como Foucault la entendía. Y finalmente veremos cómo la práctica del cálculo del IDH y la redacción de los informes constituye una dinámica de saber-poder. Siguiendo la lógica de Foucault, nosotros tampoco analizaremos la institución en sí, sino los discursos, las prácticas y las dinámicas relacionales que por medio de esta institución toman forma y se materializan.

5.2.1. La escisión constitutiva

En su muy influyente obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) el historiador Thomas Kuhn propone la siguiente reflexión:

El hecho de que los científicos no pregunten o discutan habitualmente lo que hace que un problema particular o una solución sean aceptables, nos inclina a suponer que, al menos intuitivamente, conocen la respuesta. Pero puede indicar sólo que no les parecen importantes para su investigación ni la pregunta ni la respuesta (Kuhn, 1970: 46).

Explicábamos en la presentación de este Cuaderno de Trabajo que ciertas preguntas tienden a responderse de manera mecánica y preestablecida porque abordarlas con total honestidad intelectual puede resultar excesivamente complejo y hasta peligroso. Cuando Kuhn apela a la “aceptabilidad” de un problema y de una solución, su reflexión nos lleva directamente al concepto de episteme: los a priori epistemológicos asumidos que hacen un planteamiento legítimo, susceptible de ser verdadero. En este apartado hablaremos de lo que Foucault denomina “escisión constitutiva” y esto nos permitirá, en el siguiente, abordar el encaje del concepto de desarrollo humano en la episteme moderna.

Cuando Michel Foucault explica, en su obra *Historia de la locura en la época clásica* (1960), la constitución del conocimiento en torno a la psique humana, es decir, la genealogía de los conceptos de locura y sinrazón, afirma:

Ninguno de los conceptos de la psicopatología (...) puede ejercer un rol organizador. Es constitutivo el gesto que separa a la locura, y no la ciencia que se establece, una vez efectuada esa partición, en la calma sobrevinida. Es originaria la cesura que establece la distancia entre razón y no-razón (...) (Foucault, 1988: ix)²³.

El conocimiento sobre la psicología humana *parte de una escisión constitutiva* que lo posibilita y legitima. Primero está la asunción de dicha ruptura y después la constitución de un discurso explicativo. Señalar, de manera apriorística, la existencia de la no-razón (el no-ser de la razón: la locura) permite explicar de manera “aceptable” (Kuhn) la psique humana (Foucault, 1998: 9). En resumen: la ciencia sobre la locura no puede ofrecer explicaciones que legitimen su propia estructura de conocimiento, sólo la asunción apriorística de la mencionada ruptura razón-locura puede hacerlo. Como explica el propio Foucault:

Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas (Foucault, 2010: 158).

Regresando a ámbitos de conocimiento más cercanos al que nos ocupa, esta perspectiva crítica foucaultiana es la que adoptó Edward Said en su obra *Orientalism* (1978). Este autor explica que el conocimiento generado en Occidente sobre Oriente, el Orientalismo, no buscaba la forma de descubrir la verdad sobre Oriente, sino la forma de *representarlo* (Said, 1977: 21). Dicho conocimiento se basa en la división del mundo en dos mitades desiguales: Oriente y Occidente (Said, 1977: 12). Y sobre esta ruptura se erige el conocimiento occidental sobre Oriente. Más que un intento de comprenderlo, para Said se

23 Esta cita la encontramos en el Prefacio que el propio Foucault escribió para la traducción al inglés de la obra. El extracto original es:

None of the concepts of psychopathology (...) can play an organizing role. What is constitutive is the action that divides madness, and not the science elaborated once this division is made and calm restored. What is originative is the caesura that establishes the distance between reason and non-reason (Foucault, 1988: ix).

trata de una dinámica que controla, manipula e, incluso, incorpora lo diferente. Esta representación de lo diferente tiene menos que ver con Oriente que con “nuestro” mundo (Said, 1977: 12).

Ésta es también la perspectiva que el antropólogo colombiano Arturo Escobar adoptó en su influyente obra *La invención del Tercer Mundo* (1995). De la misma manera que Said se centra en el Orientalismo, Escobar focaliza su atención en la creación de un espacio de conocimiento sobre el Tercer Mundo “subdesarrollado” y su desarrollo. Escobar propone:

Hablar del desarrollo como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, (...) como formación discursiva [que da] origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder. (Escobar, 2012: 10)

Escobar aborda el desarrollo como un régimen de representación en el que las identidades son construidas y donde la violencia se origina, simboliza y gestiona (Escobar, 2012: 10). El desarrollo ha sido, desde esta perspectiva, el elemento central de las políticas de representación de Asia, África y América Latina desde el final de la Segunda Guerra Mundial, un elemento que ha permitido representar el mundo en base a una escisión identitaria.

Hacemos estas referencias a Said y a Escobar porque en el discurso del PNUD también encontramos una escisión constitutiva a partir de la cual se erige el conocimiento que este organismo internacional difunde mediante sus informes. Para poder detectar esta escisión constitutiva debemos analizar el nacimiento del concepto de desarrollo humano, en el informe de 1990. En el mismo, el PNUD propone reabrir el debate sobre el desarrollo:

El informe constituye un punto de partida. Hace un aporte a la definición, medición y análisis de políticas del desarrollo humano. Es el primero de una serie de informes anuales; abre el debate. (PNUD, 1990: 14)

El PNUD criticaba las propuestas de desarrollo precedentes por su excesiva focalización en los medios:

Algunas veces, las consideraciones técnicas acerca de los medios para alcanzar el desarrollo humano – y el uso de estadísticas para medir los ingresos nacionales y su crecimiento – encubren el hecho de que el objetivo primordial del desarrollo consiste en beneficiar a la gente. (PNUD, 1990: 31)

Centrar la atención en el crecimiento económico había sustituido, según el PNUD, “la concentración en los fines simplemente por una obsesión por los medios” (PNUD, 1990: 32).

A pesar de que el PNUD propone volver a centrar la atención en el fin, sus informes no lo hacen. El PNUD plantea el debate sobre el fin, pero en pocas líneas lo reconduce al ámbito de los medios:

Así pues, la reciente experiencia en desarrollo es un recordatorio poderoso de que la expansión de la producción y de la riqueza es sólo un medio. El fin del desarrollo debe ser el bienestar humano. La manera de relacionar los medios con el fin último debe convertirse nuevamente en el aspecto central del análisis y de la planeación para el desarrollo. ¿Cómo puede manejarse el crecimiento económico para beneficio de la gente? (PNUD, 1990: 33)

A pesar de que el fin último del desarrollo debe ser el bienestar humano, lo que al PNUD le interesa es la manera de relacionar los medios con el fin último. Se evita la reflexión sobre el fin último en sí (el bienestar) y el debate regresa al ámbito de los medios (el desarrollo):

¿Puede medirse y cuantificarse el desarrollo humano? ¿Es operacional? ¿Puede planearse y controlarse? (PNUD, 1990: 36)

En ninguno de sus más de 20 informes el PNUD define qué es el bienestar, y cuando se refiere a él, por ejemplo en el mismo informe de 1990, utiliza expresiones excesivamente ambiguas y difusas, como

cuando se hace referencia a que se busca “alcanzar todos los objetivos esenciales del hombre” (PNUD, 1990: 13) o cuando se afirma que los individuos “tienen una sensación general de lo que es el bienestar” (PNUD, 1990: 41). Esta ambigüedad es característica del conjunto de los informes: en el 2015, por ejemplo, se hace referencia a algo tan amplio y vago como “las aspiraciones vitales de todas las personas” (PNUD, 2015: 131).

Con ello el PNUD cae en aquello que pretendía superar: critica la obsesión de las propuestas anteriores por los medios, pero sus informes son incapaces de dar cuenta del fin y quedan atrapados, por lo tanto, una vez más, en la reflexión por los medios. Se ofrece una fórmula más compleja (la ampliación de las libertades reemplaza a la exclusiva atención en el crecimiento económico) pero la lógica es la misma: el fin es una incógnita difusa, ambiguamente insinuada, pero realmente desconocida. Lo que en ocasiones se ha presentado como un nuevo “paradigma” del desarrollo (p.e. Haq, 1999) apenas indaga en los cimientos que dan sentido a su discurso. Se obvia la reflexión sobre el fin y se propone una nueva forma de trabajar con los medios²⁴.

¿Por qué ocurre esto? El PNUD evita la reflexión sobre el fin último del desarrollo (el bienestar) porque ello le llevaría a toparse con su *escisión constitutiva*. Este organismo internacional no es capaz de definir qué es el bienestar *pero asume* que existen países que disfrutan de un mayor bienestar que otros. Ese es el prejuicio que permite hablar de desarrollo: *la ascensión de que existen países desarrollados y países no-desarrollados*, países que han alcanzado mayores cotas de bienestar que otros. Pero el PNUD no sabe qué es el bienestar. Sin poder dar cuenta del fin en sí, el PNUD asume, en base a él, una escisión que posibilita su discurso. El organismo internacional cae así en un curioso círculo tautológico: ese “fin” *desconocido* es al mismo tiempo el “inicio” *asumido*²⁵.

Como veíamos, Foucault afirma que la psicopatología partía de la ascensión de una línea divisoria entre la razón y la locura, y en base a la definición del loco se caracterizaba, por contraposición, lo normal. Pero la psicopatología no era capaz de explicar la escisión constitutiva que la posibilitaba. De la misma manera, el PNUD, sin poder dar cuenta de lo que es el bienestar, asume la existencia de dos polos explicativos (*desarrollados*, es decir, que disfrutan de mayores niveles de bienestar, y *no-desarrollados*) y trata de cuantificarlos. Se genera, sobre esta escisión, un saber que explica qué es el subdesarrollo, y por contraposición, qué es lo normal y deseable, el desarrollo. Pero ese saber no es capaz de darnos cuenta de la escisión que lo posibilita.

Si preguntamos al PNUD por qué un país es más desarrollado que otro, su respuesta nos remite sistemáticamente a su sistema de cuantificación del desarrollo: el IDH. Caemos así en la tautología: un

24 Conviene puntualizar que tanto Amartya Sen (cuya influencia en el concepto de desarrollo humano es directa) como John Stuart Mill (también citado en los informes, por ejemplo en el de 1990) consideran que la libertad es un medio que ha de acercarnos al fin. Otorgan a la libertad un valor muy destacado, pero ésta no es el fin en sí (p.e. Sen, 1995; Mill, 1968 y 1996).

Sen, por ejemplo, considera que la evaluación ha de darse en base a las “realizaciones”, de manera que el esquema evaluativo es: *medios à libertad à realizaciones* (Sen, 1995: 51). El bienestar de una persona ha de medirse por “la calidad de los funcionamientos” que esta persona puede alcanzar, no por las capacidades (Sen, 1995: 53). Aunque Sen defienda que la libertad tiene valor en sí (Sen, 1995: 51), ésta no es el fin último sino un medio.

25 Resulta llamativo constatar que en el recientemente publicado informe de 2015 se repite en numerosas ocasiones la idea de que el objetivo del desarrollo humano es la ampliación de las oportunidades de las personas. El Prólogo, por ejemplo, comienza afirmando:

Hace 25 años, el primer *Informe sobre Desarrollo Humano*, publicado en 1990, partió de una premisa simple: que el desarrollo tiene por objetivo ampliar las oportunidades de las personas (PNUD, 2015: iii).

Esto es llamativo por dos razones. La primera es que, atendiendo a lo que PNUD ha venido diciendo desde 1990, esto no es cierto. El desarrollo es la ampliación de las oportunidades y su objetivo el bienestar de las personas (PNUD, 1990: 33). El PNUD pervierte, en 2015, la idea central del concepto de desarrollo humano. Y la segunda razón es que, de esta manera, el PNUD cae, aún más, en una tautología: el fin del desarrollo es el propio desarrollo. En otras palabras, ampliar las oportunidades de las personas (desarrollo) tiene como objetivo la ampliación de las oportunidades de las personas.

Decíamos que el fin desconocido es el inicio asumido. En base a esto podemos ahora afirmar que el PNUD prescinde del fin (el bienestar) en sus explicaciones y asume únicamente la reflexión sobre los medios.

país es más desarrollado porque la forma en que medimos el desarrollo afirma que ha alcanzado mayores niveles de desarrollo. Y si tratamos de indagar en las razones de que esto sea así, el PNUD queda atrapado en el ámbito de los medios: el desarrollo es sinónimo de la ampliación de libertades, pero resulta imposible dar cuenta del objetivo en sí. El PNUD no puede dar cuenta de su escisión constitutiva porque ello pondría en riesgo el sentido, la coherencia y la legitimidad de su discurso.

5.2.2. Dentro de la episteme moderna

En su obra *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault analiza el cambio de episteme que se dio a finales del siglo XVIII en Europa: la episteme clásica deja paso a la episteme moderna. Esta última es la que “sirve aún de suelo positivo de nuestro saber” (Foucault, 2010: 374).

Uno de los rasgos que este filósofo considera característicos de la episteme moderna es la aparición de un nuevo objeto de estudio: el hombre.

Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. (...) Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años (Foucault, 2010: 300).

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento (Foucault, 2010: 375).

Con la episteme moderna aparece *el hombre como objeto de conocimiento*: “las ‘ciencias del hombre’ forman parte de la *episteme* moderna” (Foucault, 2010: 354). Como afirmábamos anteriormente, Foucault detecta cierto tipo de prácticas y relaciones de dominación que configuran las dinámicas de saber-poder. Y por medio de ellas se consolida la forma en que, actualmente, conceptualizamos al hombre:

Cierta idea o modelo de humanidad ha ido desarrollándose a través de estas distintas prácticas –psicológica, médica, penitencial, educacional– y ahora la idea de hombre se ha vuelto normativa, evidente, y supuestamente universal. Puede que el humanismo no sea universal, sino bastante relativo a cierto tipo de situación (Foucault, 1990: 149).

Esto resulta interesante para nuestra reflexión en la medida en que, desde la perspectiva de Foucault, el humanismo propio de los informes del PNUD *sólo es posible dentro de la episteme moderna*.

El filósofo francés rompe con la visión tradicionalmente lineal y progresiva de la historia del conocimiento: cada episteme pertenece a un periodo y a un contexto concreto.

En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica. (Foucault, 2010: 166).

En base a esta perspectiva, el discurso supuestamente universal y objetivo del PNUD, su concepto del desarrollo humano, queda relegado a un periodo y a un contexto muy concretos. Sólo dentro de la episteme moderna el discurso del PNUD es susceptible de ser verdadero. En este sentido, es posible releer la cita que ya mostrábamos en el apartado 3.4.3.:

No se trata de negar que la tolerancia y la libertad son dos logros importantes de la Europa moderna (no obstante algunas aberraciones como las brutales reglas imperialistas que imperaron durante dos siglos y las atrocidades nazis de hace seis décadas). De hecho, el mundo tiene mucho que aprender de la reciente historia de Europa y del mundo occidental, en especial desde el período de la Ilustración europea (PNUD, 2004: 21).

El PNUD considera que Europa, a partir del periodo de la Ilustración, es un modelo para el resto del mundo, no porque sus actos así lo confirmen (la apelación al imperialismo colonial y a las atrocidades nazis así lo muestran) sino porque *este es el periodo en el que se consolida en Europa la episteme moderna*, fuera

de la cual el discurso del PNUD no sería posible. Desde la episteme moderna, desde el conjunto de asunciones y categorías epistemológicas necesarias para que el discurso del PNUD aspire a la verdad, el resto de epistemes, es decir, el resto de verdades, se perciben como aberraciones de lo humano. De ahí que el PNUD conciba la diversidad cultural como una amenaza peligrosa. Dicha diversidad son las “verdades” de otras epistemes. No son “verdades-falsas”, sino verdades inconmensurables que el PNUD no es capaz de abordar. Por ello las desprecia.

Con esto regresamos a las reflexiones de Appadurai y de Huntington cuando hablábamos de lo que el PNUD no ve. Desde una perspectiva foucaultiana, podemos ahora afirmar que el PNUD no ve su propia pertenencia a la episteme moderna. Y por ello rechaza lo diferente, porque no cabe ser pensado dentro de sus asunciones y categorías. Como decíamos, el PNUD no ve lo occidental de su discurso: *desde la episteme occidental la propia episteme resulta invisible*. Y por ello el PNUD evita indagar en torno a su escisión constitutiva, porque hacerlo implicaría preguntarse por *el bienestar humano*, reflexión que podría llevarle a percibir su relatividad epistémica.

Asumiendo irreflexiva y acríticamente la universalidad de su discurso, el PNUD considera que sus informes representan una lectura objetiva y neutra del mundo. Foucault explica a este respecto:

No [ha de] imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos más que descifrar; él no es cómplice de nuestro conocimiento; no hay providencia prediscursiva que le disponga a nuestro favor. Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad (Foucault, 2011: 53).

Esta violencia del discurso (la escisión constitutiva es parte de ella), esta imposición de una forma de ver, es consecuencia de la voluntad de verdad. El PNUD se autoproclama imparcial porque considera que su discurso es capaz de ofrecer explicaciones universales:

Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir (Foucault, 2011: 24).

La relatividad epistémica del PNUD le lleva a excluir y relegar aquello que no es capaz de ser pensado desde su propia episteme.

5.2.3. La lógica disciplinaria del IDH

En los dos apartados precedentes hemos visto que el discurso del PNUD es un claro ejemplo del tipo de saberes que son posibilitados por la episteme moderna. Sólo dentro de esta episteme aparece el hombre como un objeto de estudio y por lo tanto sólo dentro de la misma se puede teorizar sobre el desarrollo y el bienestar del mismo. También hemos podido apreciar que el discurso del PNUD se erige en base a una asunción constitutiva: ésta posibilita dicho saber, pero este saber no puede dar cuenta de la misma. En este tercer apartado veremos cómo este discurso toma forma por medio de una práctica: el cálculo del IDH y la redacción de los informes mundiales. Se trata de un peculiar ejemplo de una de las técnicas disciplinarias estudiadas por Foucault: el examen.

En la obra *Vigilar y castigar* (1975) el filósofo francés analiza la evolución de las formas en que las sociedades más modernas (ciertos países europeos y Estados Unidos) han castigado el crimen. Muestra cómo las formas de castigo han seguido una lógica económica: reducir los recursos empleados y al mismo tiempo maximizar los efectos logrados. Se pasa de las aparatosas torturas públicas al final de la Edad Media a la sofisticada eficiencia del Panóptico carcelario²⁶. Esta estructura arquitectónica es diseñada

26 La estructura carcelaria panóptica, diseñada por Jeremy Bentham, está formada por una torre central (en la que se sitúa el vigilante) y multitud de celdas que conforman un círculo en torno a dicha torre. La apertura visual de las celdas hacia la torre central permite que una sola persona vigile simultáneamente a un gran número de presos.

para que el recluso sea constantemente visto, reduciendo al mínimo los costes (una sola persona puede ver a todos) y maximizando el efecto (ante la posibilidad de ser constantemente visto, el reo interioriza en su comportamiento la vigilancia).

[El Panóptico induce] en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder (Foucault, 2002: 204).

[Quien sabe que está siendo observado] reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento (Foucault, 2002: 206).

La visibilidad adquiere, en la conceptualización relacional del poder foucaultiana, un papel central. El simple hecho de que exista la posibilidad de ser visto constantemente hace que quien se siente observado interiorice y asuma la dominación a la que le somete quien observa (Foucault, 2002: 190). El principio de visibilidad obligatoria va tejiendo así la red de microrelaciones de dominación mediante las cuales Foucault explica las dinámicas de poder.

Desde esta perspectiva foucaultiana, el PNUD representa, a un nivel internacional, una suerte de Panóptico mundial. Todos los países del mundo son conscientes de que, sistemática y continuamente, el PNUD les está observando. La labor de este organismo internacional se resume en observar constantemente, extraer la información que considera pertinente y elaborar informes reflejando lo observado. Es el procedimiento que anualmente se sigue para calcular el IDH y publicar los informes. De esta manera el PNUD implementa lo que Foucault denominó *examen disciplinario*.

Observar constantemente, extraer información pertinente y elaborar informes son los tres pasos que Foucault considera necesarios en el examen disciplinario: observación, normalización y representación (Foucault, 2002: 170-189). Analicemos más detenidamente cómo explica el filósofo francés cada uno de estos pasos y cómo los lleva a la práctica el PNUD.

Observar

Observar es el primer paso necesario del examen, la condición que permite la visibilidad (el segundo paso es, como veremos después, la normalización):

El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigile y las de la sanción que normaliza (Foucault, 2002: 189).

¿Cómo “observa” el PNUD? Mediante su aparato estadístico. La estadística es la base argumentativa de los informes del PNUD²⁷. El informe de 2000 dedica un apartado a detallar cómo ha de ser la información estadística para resultar útil. Las estadísticas han de ser (PNUD, 2000: 90):

- *Pertinentes desde el punto de vista normativo*, al transmitir mensajes acerca de cuestiones sobre las que se pueda ejercer influencia directa o indirecta adoptando medidas normativas.
- *Fiables*, al permitir que diferentes personas los utilicen y obtengan resultados congruentes.
- *Válidos*, al basarse en criterios determinables que midan lo que pretenden medir.
- *Capaces de medir de manera consecvente a lo largo del tiempo*, lo cual es necesario si se quiere que pongan de manifiesto si se están realizando progresos y alcanzando los objetivos.
- *Susceptibles de desagregar*, para centrar la atención en grupos sociales, minorías y personas.
- *Concebidos para separar, siempre que resulte posible, el supervisor de lo supervisado*, para reducir al mínimo los conflictos de intereses que surgen cuando un actor supervisa su propio desempeño.

27 Para una explicación detallada de esta afirmación consultar Telleria, 2014 (ver bibliografía).

Es importante señalar el hecho de que cada uno de los puntos que el PNUD destaca en este listado se adecúa de manera precisa al modo en que Foucault considera que ha de ejercerse la observación en el examen disciplinario. Comentemos cada uno de estos puntos:

1. Las estadísticas han de transmitir mensajes sobre *cuestiones sobre las que se pueda influir*. Aquello sobre lo que no se puede ejercer influencia carece de interés estadístico. Foucault considera que el poder se materializa cuando una acción puede influir en otra acción y modificarla (Foucault, 1983: 219). Dicho de otro modo, sólo ha de observarse aquello sobre lo que se pueda ejercer poder.²⁸
2. El hecho de que las estadísticas deban permitir que *diferentes personas las utilicen* nos lleva al punto central de la estructura panóptica: “cualquiera puede venir a ejercer en la torre central las funciones de vigilancia” (Foucault, 2002: 210). La observación ha de estar organizada de tal manera que cualquiera pueda ejercerla. En el caso de la estadística esto implica fiabilidad.
3. La validez de las estadísticas se basa en su capacidad de *medir sólo lo que se pretende medir*. Hablando sobre la locura, Foucault explica: “La locura es responsable sólo de aquella parte de sí misma que es visible. El resto queda reducido al silencio. La locura no existe excepto cuando es vista” (Foucault, 1988: 250). La validez de las estadísticas garantiza que aquello que se mide se adecúa a la definición previa del objeto que se quiere medir. En el caso del PNUD, se deja de lado la complejidad y diversidad de los asuntos humanos y se mide exclusivamente aquello que se adecúa a la definición de desarrollo. El resto es invisibilizado.
4. Las estadísticas han de ofrecer una linealidad temporal que permite evaluar el progreso realizado. En este sentido Foucault explica que las nuevas técnicas de poder originadas durante el siglo XVIII implicaron “una nueva manera de administrar el tiempo y hacerlo útil, por corte segmentario, por seriación, por síntesis y totalización. (...) [Hicieron posible] la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulativa en el ejercicio de los controles y la práctica de las dominaciones. La historicidad “evolutiva”, tal como se constituye entonces –y tan profundamente que todavía hoy es para muchos una evidencia–, está vinculada a un modo de funcionamiento del poder” (Foucault, 2002: 164-165). El patrón temporal que el PNUD considera adecuado para las estadísticas refleja la conceptualización del poder que Foucault considera que se hizo posible mediante las técnicas de poder disciplinarias. Desde esta perspectiva, la adecuada administración de la temporalidad es clave en el funcionamiento del poder.
5. Las estadísticas han de ser susceptibles de ser desagregadas. La posibilidad de categorizaciones más precisas hace la información más útil. Dreyfus y Rabinow destacan la importancia que Foucault da a la diferenciación y a la individualización de lo observado (Dreyfus, 1983: 158). Efectivamente Foucault acentúa la importancia de que la observación ha de buscar la precisión que permita una pormenorizada categorización (Foucault, 2002: 189).
6. Finalmente, con la mención al “supervisor” y al “supervisado”, la cita alude a la estructura de visibilidad que Foucault considera clave en las microrelaciones de poder: el observador y el observado (Foucault, 2002: 209). Las disciplinas en la cárcel, el asilo, la escuela, el taller, etc. están basadas en esta díada observativa: el que ve y el que es visto.

De esta manera constatamos 1) que la tarea del PNUD comienza por medio de la observación, y 2) que la forma en que este organismo define una adecuada observación se adecúa, punto por punto, a la forma en que Foucault conceptualiza la visibilidad en el examen disciplinario.

Normalizar

Tras la observación, el examen realiza un proceso de normalización. La “materia prima” extraída mediante la observación es trabajada para que adquiera forma. Se trata de la comparación, la diferenciación,

²⁸ En el informe de 2004 el PNUD afirma:

Las buenas estadísticas no son sólo un problema técnico, ya que, como ha señalado Trevor Manuel, “Si no se puede medir, es imposible manejarlo”. Los gobiernos, políticos y administradores requieren por igual de información y datos estadísticos (PNUD, 2004: 254).

la clasificación jerárquica, la homogeneización, la exclusión, etc. de lo observado. La normalización permite:

La división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal); y el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.) (Foucault, 2002: 203).

El proceso de normalización está, a su vez, dividido en dos pasos: 1) diversidad-homogeneización y 2) homogeneidad-diferenciación.

El poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras (Foucault, 2002: 189).

Primero la diversidad observada es homogeneizada. Resultaría difícil ejercer dinámicas de poder sobre una nube de elementos incoherente y difícilmente aprehensible. La homogeneización señala las características que hacen comunes a todos esos elementos y que posibilitan un tipo de relación concreta con los mismos. Y posteriormente este grupo homogeneizado es diferenciado. Partiendo de esos rasgos que permiten una homogeneidad de los elementos, la normalización busca las diferencias que, dentro de esos rasgos, se dan entre los elementos. Explica el caso concreto del PNUD puede servir para aclarar esta explicación.

El PNUD observa a todos los países del mundo. De la increíble diversidad y heterogeneidad de rasgos y características que podrían observarse, el organismo internacional selecciona algunos. Para el cálculo del IDH, por ejemplo, se toman los datos sobre renta per cápita, educación y salud. Estos tres datos, susceptibles de ser medidos (de manera más o menos fiable) en todos los países del mundo, *homogenizan lo diverso*. Dicho de otro modo, de la abundante información que podría hacer ver el mundo como un objeto inabordable, el PNUD selecciona tres rasgos que hacen que todos los países ofrezcan una imagen homogénea. Todos los países son susceptibles de ser medidos de este modo: todos los países son homogéneos en este sentido.

Una vez se han homogeneizado todos los países, la normalización exige que se busquen sus diferencias. El PNUD analiza las diferencias que se dan entre países considerando exclusivamente los tres rasgos medidos. Es decir, considerando sólo aquello en lo que podemos considerarlos homogéneos. Así *la homogeneidad se diferencia*. Los países pueden ser ahora clasificados en base a sus diferencias. La normalización ha conseguido que algo diverso quede clasificado en base a ciertas diferencias. El objeto de estudio del PNUD, inabordable en su verdadera complejidad, queda así normalizado y clasificado.

Representar

El proceso del examen termina regresando a lo visual: lo observado y normalizado ha de mostrarse, ha de codificarse y representarse, ha de poder *ser visto*. El proceso de normalización y sus resultados han de quedar recogidos en documentos. Sólo así lo observado queda finalmente constituido como objeto de conocimiento:

El examen que coloca a los individuos en un campo de vigilancia los sitúa igualmente en una red de escritura; los introduce en todo un espesor de documentos que los captan y los inmovilizan. Los procedimientos de examen han ido inmediatamente acompañados de un sistema de registro intenso y de acumulación documental (Foucault, 2002: 193-194).

Gracias a todo este aparato de escritura que lo acompaña, el examen abre dos posibilidades que son correlativas: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable (...) y de otra parte la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una "población" (Foucault, 2002: 195).

Sólo el desarrollo de un meticuloso aparato documental, de una red de codificación objetiva, permitió la propagación de este tipo de poder disciplinario (Dreyfus, 1983: 159). En base a lo explicado hasta ahora, podemos afirmar que el proceso de examen, en el caso del PNUD, termina con la elaboración y difusión de los informes anuales²⁹.

El IDH tiene, no por casualidad, un muy importante peso específico en estos informes. Foucault explica, en relación al proceso de normalización:

En lugar de la división simple de lo vedado, tal como la conoce la justicia penal, se tiene una distribución entre polo positivo y polo negativo; toda la conducta cae en el campo de las buenas y de las malas notas, de los buenos y de los malos puntos. Es posible además establecer una cuantificación y una economía cifrada (Foucault, 2002: 185).

El proceso normalizador no culmina con un veredicto de “apto” o “no-apto”. La normalización establece dos polos, el ideal y su contrario, en base al cual quedan distribuidos y clasificados todos los elementos examinados. Dentro del proceso de normalización y representación, los códigos permiten incluso establecer una medición aritmética de la posición de cada elemento. Y esto es importante porque es la forma en que el poder disciplinario premia o castiga mediante el examen:

La distribución según los rangos o los grados tiene un doble papel: señalar las desviaciones, jerarquizar las cualidades, las competencias y las aptitudes; pero también castigar y recompensar. Funcionamiento penal de la ordenación y carácter ordinal de la sanción. La disciplina recompensa por el único juego de los ascensos, permitiendo ganar rangos y puestos; castiga haciendo retroceder y degradando. El rango por sí mismo equivale a recompensa o a castigo (Foucault, 2002: 186).

La distribución entre el polo deseable y su contrario es una forma de premiar y castigar. La ubicación de un elemento cercano al polo positivo es un premio, mientras que la cercanía al polo negativo implica, obviamente, lo contrario. Una vez se ha establecido qué es “lo normal”, quien tiene una posición dominante en la relación de poder premia o castiga a quien es dominado.

De ahí el interés de analizar el IDH desde una perspectiva foucaultiana. El PNUD diseña un sistema de codificación empírica y cuantitativa que premia o castiga a los observados. La escisión constitutiva que anteriormente explicitábamos marca qué es lo deseable y qué es lo que ha de evitarse: el desarrollo y el no-desarrollo respectivamente. El organismo internacional, por medio de su discurso, realiza una propuesta técnica en torno a este concepto, el desarrollo. Un discurso que, como decíamos, sólo puede darse dentro de la episteme moderna. Y finalmente el PNUD examina y premia o castiga a todos los países del mundo en base a este discurso. En el informe de 2015, por ejemplo, Noruega es el país mejor clasificado (0'944), Colombia obtiene una valoración de 0'720 (es el 97º país según esta clasificación), Camboya tiene un 0'555 (143º) y Níger 0'348 (188º).

5.2.4. Saber-Poder

En base a lo mostrado a lo largo de este apartado, podemos concluir que nos encontramos ante una dinámica de saber-poder. Deleuze afirma, citando al propio Foucault:

²⁹ Aunque esta investigación se basa exclusivamente en los informes mundiales, es conveniente recordar que el PNUD publica constantemente infinidad de otros documentos regionales, de país o temáticos. Foucault afirma a este respecto:

El examen, rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un “caso”: un caso que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder. El caso no es ya, como en la casuística o la jurisprudencia, un conjunto de circunstancias que califican un acto y que pueden modificar la aplicación de una regla; es el individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros y esto en su individualidad misma; y es también el individuo cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etcétera (Foucault, 2002: 196).

Si saber consiste en entrelazar lo visible y lo enunciable, el poder es su supuesta causa, y a la inversa, el poder implica el saber como bifurcación, la diferenciación sin la cual no pasaría al acto. «No existe relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder» (Deleuze, 1987: 65).

Los informes del PNUD muestran un saber sobre el mundo y sobre los humanos. Los informes son la consecuencia de una mirada: algo es visto y enunciado. Quien enuncia ejercita el poder de quien ve, observa, mide, normaliza, clasifica, representa. El que es observado es objetivizado y dominado. Mediante la redacción y difusión de los informes, el PNUD establece una cierta relación de dominación con todos los países del mundo.

Y esta es una dominación panóptica. La técnica disciplinaria del examen es puntualmente reproducida por los informes del PNUD. Este organismo internacional representa la torre central de la estructura arquitectónica disciplinaria analizada por Foucault. De hecho, el informe de 2015 afirma que la Agenda 2030 del Desarrollo Sostenible propone abordar tres desafíos:

En primer lugar, es preciso establecer herramientas de medición e indicadores que permitan registrar con rapidez los efectos de las medidas de política. En segundo lugar, a menudo las herramientas de medición disponibles no son adecuadas para evaluar el bienestar humano en momentos de crisis y vulnerabilidad; por tanto, deberían estudiarse herramientas de medición e indicadores que puedan predecir y registrar las repercusiones de las crisis y las vulnerabilidades. En tercer lugar, se han de buscar herramientas de medición que sean suficientemente ágiles para proporcionar una rápida orientación normativa (PNUD, 2015: 72).

Mayor rapidez, mayor capacidad de predicción y mayor capacidad de orientación normativa: la Agenda 2030 propone mejorar el panóptico.

Foucault contextualiza históricamente, en la obra *Vigilar y Castigar*, la aparición y difusión de las técnicas disciplinarias. Éstas no pueden identificarse con una institución o aparato: se tratan más bien de una “física” del poder que va siendo asumida en más ámbitos de las sociedades desde el siglo XVIII. La modalidad de poder disciplinaria no reemplaza sino que va infiltrándose entre las demás hasta que “garantiza una distribución infinitesimal de las relaciones de poder” (Foucault, 2002: 219).

Considera Foucault que los procesos de transformación económica que ha sufrido Occidente durante los últimos dos siglos exigían una nueva forma de poder. Ya no se trataba de reprimir mediante el uso de la fuerza, eso resultaba excesivamente costoso. El objetivo era ordenar las multiplicidades humanas de manera que se pudiera extraer el máximo de utilidad de ellas (Foucault, 2002: 221-223).

Si el despegue económico de Occidente ha comenzado con los procedimientos que permitieron la acumulación del capital, puede decirse, quizá, que los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido sustituidas por toda una tecnología fina y calculada del sometimiento. De hecho los dos procesos, acumulación de los hombres y acumulación del capital, no pueden ser separados; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital (Foucault, 2002: 223).

La disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza “política”, y maximizada como fuerza útil. El crecimiento de una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario (Foucault, 2002: 224)

La industrialización requería ordenar la multiplicidad de las poblaciones. Se precisaba un orden que permitiera extraer la mayor utilidad de dicha masa, incurriendo en el menor coste posible. Un orden lo suficientemente sutil como para que pudiera conjugarse con la supuesta ampliación de las libertades. De

ahí que la modalidad panóptica del poder no desplace a las grandes estructuras jurídico-políticas de la sociedad (la democracia, por ejemplo), sino que la complementa.

Históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante se ha puesto a cubierto tras de la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos (Foucault, 2002: 224).

Queda así contextualizada también la labor del PNUD y el efecto de sus informes. El PNUD no dicta leyes ni las hace cumplir. Simplemente complementa la labor de éstas en la extracción de la máxima utilidad de la multiplicidad informe. El discurso del PNUD ordena esa multiplicidad y, promoviendo la supuesta ampliación de las libertades, propone la maximización de su desempeño. De ahí que Foucault concluya:

Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas (Foucault, 2002: 225)

6. Conclusión: dominación y poder, la otra cara de la moneda

“Proponed lo que es hacedero”, me repiten constantemente. Es como si me dijeran: proponed que se haga lo que se hace; o, al menos, proponed algún bien que se alfe con el mal existente”.

J. J. Rousseau, *Emilio, o De la educación*

La persona que en 1989 impulsó la creación de los informes mundiales del desarrollo humano, Mahbub ul Haq, afirmaba a los pocos años de comenzar a publicarse los mismos:

[Un cambio en pro del desarrollo] podría requerir una mayor reestructuración del poder económico y político, y el paradigma del desarrollo humano es bastante revolucionario a este respecto. Cuestiona la estructura de poder existente (Haq, 1999: 15).

Lejos de coincidir con Haq en la afirmación de que el paradigma del desarrollo humano “cuestiona la estructura de poder existente”, nuestro análisis nos lleva a la conclusión diametralmente opuesta. El PNUD no sólo no cuestiona las relaciones de poder existentes, sino que refuerza los fundamentos básicos que han dado forma a la situación actual. Situación que, paradójicamente, el PNUD afirma querer cambiar.

El análisis realizado en el quinto capítulo nos ha permitido constatar que existen dos formas de entender la Modernidad y el progreso. Para Horkheimer y para Foucault, por un lado, la Modernidad es un proceso complejo que implica dinámicas contrapuestas: las ansias de emancipación, progreso y libertad generan paralelamente estructuras y lógicas de dominación. La racionalidad instrumental que, según el filósofo alemán, ha impulsado el progreso moderno, ha terminado por someter a los humanos al ámbito de los medios, cuya gestión en pro de la eficiencia no aspira a un objetivo que trascienda la propia dimensión de los medios. Para Foucault el saber, que desde una perspectiva ilustrada pretendía la emancipación de las personas, no escapa a las dinámicas de poder, sino que las constituye y es constituido por ellas. Por el contrario, para el PNUD, la Modernidad es un proceso de evolución ascendente hacia un orden o estado ideal (recordemos la cultura ideal). La ampliación de las libertades, es decir, el desarrollo, nos acerca hacia ese objetivo teleológico. El individuo es conceptualizado como un ser racional y susceptible de actuar libremente, cuya agencia impulsa la historia hacia mayores cotas de bienestar. En el capítulo quinto mostrábamos que esta perspectiva del PNUD puede ser leída en términos de poder, es decir, como parte de las dinámicas de dominación que Horkheimer y Foucault describen.

Para ambos filósofos el progreso y la Modernidad son una moneda de dos caras: las supuestas bonanzas *implican* la existencia de dinámicas que rompen con la ilusión de la emancipación ilustrada. Para el PNUD el progreso y la Modernidad sólo tienen una cara, la emancipatoria: los problemas que impiden la realización del proyecto ilustrado son imperfecciones coyunturales que han de superarse. Para los primeros, entender la realidad social del presente requiere asumir la existencia de ambas caras. Para el PNUD, el objetivo es pulir las imperfecciones e impurezas de la única cara de la moneda. Para Horkheimer el subdesarrollo sería la consecuencia lógica de conceptualizar al humano como un medio y no como un fin, y el discurso del desarrollo sería el dispositivo ideológico que permite mostrar dicha situación como natural e inevitable. Para Foucault el discurso sobre el desarrollo es la consecuencia de una dinámica de saber-poder que, objetivándolo, sujeta al “otro”. Para el PNUD la fórmula es

sencilla: el subdesarrollo, es decir, la falta de oportunidades de las personas, es un problema que se soluciona generando desarrollo, es decir, ampliando las oportunidades de las personas. El problema se soluciona puliendo la única cara de la moneda, eliminando sus impurezas. El PNUD no se plantea el por qué no se han generado estas oportunidades hasta el momento: simplemente propone crearlas. Su diagnóstico *no atiende a las causas últimas del problema*: simplemente *señala las consecuencias* y propone evitarlas. Pero, sin atender a las causas últimas del problema, difícilmente puede éste ser definitivamente solucionado.

El PNUD no puede atender a las causas últimas del problema porque ello le llevaría a cuestionar las asunciones fundamentales de su discurso. Aceptar la existencia de la otra cara de la moneda diluiría las convicciones básicas sobre las que se asienta el proyecto del PNUD. Los capítulos tercero y cuarto de este texto nos mostraban cómo este organismo internacional asume que la modernización-occidentalización nos acercan hacia la cultura ideal. Apoyándonos en el trabajo de Appadurai y de Huntington veíamos cómo los informes del desarrollo humano, al igual que la propuesta de Fukuyama sobre el final de la historia, establecen un objetivo teleológico que supuestamente permite guiar el progreso universal de las sociedades humanas. Dicho progreso, entendido como una identificación de modernización y occidentalización, es inherentemente positivo y, para llegar a la meta deseada, ha de superar los baches que la historia genera. Si el PNUD asumiera, como hacen Horkheimer y Foucault por ejemplo, que la moneda tiene dos caras y que por lo tanto el progreso *implica* dinámicas de dominación y poder, de las cuales el subdesarrollo es un ejemplo, su discurso se desmoronaría como un castillo de naipes. Volviendo a los términos de la metodología propuesta por Althusser que hemos seguido en los capítulos tercero y cuarto, el PNUD *no ve* la existencia de la otra cara de la moneda. Si la viera, es decir, si asumiera que su problemática (su forma de comprender el mundo y el desarrollo) exige unos límites onto-epistemológicos y el establecimiento de ciertos elementos que *no se deben ver*, la supuesta neutralidad de su discurso quedaría en entredicho y la realidad político-social adquiriría unos niveles de complejidad tal que impedirían seguir insistiendo en la fórmula de que el subdesarrollo se soluciona simplemente promocionando el desarrollo.

Todo ello genera las tensiones y las contradicciones en el discurso del PNUD que nos han permitido realizar el análisis crítico de sus informes. El PNUD aborda las consecuencias negativas del progreso (el subdesarrollo) sin poder profundizar en sus causas. El último informe publicado, el de 2015, da buena muestra de ello. En esta ocasión el texto centra su atención en el mercado laboral: el PNUD defiende que el trabajo sostenible genera desarrollo humano, de la misma manera que el desarrollo humano promueve el trabajo sostenible. El PNUD es muy consciente de los desequilibrios existentes en el ámbito laboral: la globalización de los mercados laborales “hace que la competencia entre trabajadores sea aún más feroz” (PNUD, 2015: 84); las innovaciones tecnológicas han atomizado a los trabajadores, reduciendo su capacidad de negociación (PNUD, 2015: 36); así, los trabajadores han absorbido las presiones del mercado global, sus salarios se han visto reducidos y la precariedad se ha extendido en los mercados laborales (PNUD, 2015: 9); y el aumento de la productividad laboral, gracias a la revolución digital, no ha derivado en una mejora salarial generalizada, sino en la ampliación de las desigualdades en la distribución de la renta (PNUD, 2015: 10-11). Todo ello ha derivado en que los niveles generales de desigualdad se hayan incrementado a niveles insultantes:

Existe una gran desigualdad en lo que respecta a la riqueza mundial. De hecho, una pequeña élite se embolsa una parte considerable de dicha riqueza. En 2014, el 1% más rico poseía el 48% de la riqueza mundial, porcentaje que se prevé que supere el 50% en 2016 (PNUD, 2015: 65).

Es decir, el PNUD detecta los elementos que le permitirían hacer suya la crítica propuesta por Horkheimer. La competencia global ha optimizado el uso de los medios, tanto humanos como tecnológicos, pero ello no ha derivado en mayor igualdad, libertad y emancipación, sino en su contrario. Pero llegados a este punto el PNUD percibe que profundizar en la crítica le llevaría a poner en duda la certeza de que la modernización-occidentalización de la humanidad nos acercará a todos a la cultura ideal. Ahondar en dicho análisis enfrentaría a este organismo internacional a la posible dilución de su propio discurso. El PNUD prefiere aferrarse a sus convicciones, centrándose en los aspectos positivos y *obviando sus implicaciones negativas*. Así, el informe hace un giro de 180 grados y focaliza su atención exclusivamente en las oportunidades que la globalización y el desarrollo tecnológico ofrecen para la generación de

trabajo digno y desarrollo humano (PNUD, 2015: Capítulo 5) y, sin aportar ninguna propuesta *realmente novedosa* que pueda atajar efectivamente las causas del problema, hace de la cooperación internacional el principal instrumento de trabajo en pro del trabajo sostenible y del desarrollo humano (PNUD, 2015: Capítulo 6)³⁰.

En definitiva, el PNUD señala un problema pero evita abordar las causas del mismo. Así, volviendo a la reflexión con la que abríamos nuestro análisis, es muy probable que las Agendas de Desarrollo sigan solapándose durante el futuro. Paradójicamente, obviando la otra cara de la moneda, el PNUD pasa a formar parte de ella.

* * *

Como explicábamos en la Presentación de este Cuaderno de Trabajo Hegoa, el objetivo de este texto no era el de alcanzar ninguna certeza irrefutable, sino más bien el de ofrecer instrumentos de reflexión y promover el debate. Si el lector ha llegado hasta este punto, si se ha sentido intelectualmente provocado por las ideas aquí trabajadas, si se ha posicionado en un sentido u otro y, *sobre todo*, si ello le ha obligado a *reflexionar sobre sus propias convicciones* y a *repensar sus planteamientos de manera más profunda*, el objetivo de este Cuaderno de Trabajo Hegoa habrá sido cumplido.

30 El Capítulo 6 presenta las políticas y el programa de acción global que el PNUD considera necesarios para la promoción general del trabajo digno y sostenible. Afirmamos que el PNUD no propone nada “realmente novedoso” porque el Artículo 1.3 de la Carta de Naciones Unidas ya estableció en 1945 que la cooperación internacional es el instrumento requerido para “la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario”, y sobre todo porque desde inicio del siglo XX (actualmente es un Organismo Asociado de la ONU) la Organización Internacional del Trabajo viene promoviendo medidas relacionadas con el trabajo y las relaciones laborales con el objetivo de alcanzar la justicia social. Sin proponer nada esencialmente nuevo, es decir, insistiendo en los instrumentos y en las medidas que vienen aplicándose durante las últimas décadas, no parece muy verosímil considerar que se logrará invertir el panorama laboral que el propio PNUD describe.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1994): *Dialéctica de la ilustración*, Editorial Trotta, Madrid.
- ALEXANDER, John M. (2010): *Capabilities and social justice. The political philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate Publishing, Inglaterra.
- ALTHUSSER, Louis (1988): *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (2010): *Para leer el Capital*, Siglo XXI, Madrid.
- ALVAREZ, Jorge (1996): *Michel Foucault. Verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid.
- APPADURAI, Arjun (2001): *La Modernidad desbordada*, FCE, México.
- BALDWIN, John R. et al. (2006): *Redefining culture. Perspectives across the disciplines*, Lawrence Erlbaum Associates, Nueva York.
- BALIBAR, Etienne (2014): *The philosophy of Marx*, Verso, London.
- BUENO, Gustavo (1996): *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona.
- CORTINA, Adela (2008): *La escuela de Francfort. Crítica y utopía*. Editorial Síntesis, Madrid.
- EAGLETON, Terry (2005): *Ideología*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- ESCOBAR, Arturo (2012): *Encountering Development*, Princeton University Press, New Jersey.
- DELEUZE, Gilles (1987): *Foucault*, Paidós, Barcelona.
- DENEULIN, Séverine (2009): *An Introduction to the Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency*, Earthscan, London.
- (2014): *Wellbeing, Justice and Development Ethics*, Routledge, London.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul (1983): *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago.
- FOUCAULT, Michel (1983): “The subject and power”, en: *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Dreyfus, H. y Rabinow, P., University of Chicago Press, Chicago, pp. 208-228.
- (1988): *Madness and Civilization*, Vintage Books, New York.
- (1990): *Tecnologías del yo (Y otros textos afines)*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- (1998): *Historia de la locura en la época clásica, Segunda parte*, FCE, Colombia.
- (2002): *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- (2010): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid.
- (2011): *El orden del discurso*, Ediciones Tusquets, Barcelona.

FUKUDA-PARR, Sakiko y KUMAR, Shiva (2014): *Handbook of Human Development. Concepts, Measures, and Policies*, Oxford University Press, India.

FUKUYAMA, Francis (1992): *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona.

HALL, Stuart (1985): "Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates", en: *Critical Studies in Mass Communication*, 2:2, 91-114.

HAQ, Mahbub UI (1999): *Reflections on human development*, Oxford University Press, Oxford.

HORKHEIMER, Max (2002): *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Trotta, Madrid.

HUNTINGTON, Samuel (1997): *El choque de civilizaciones*, Editorial Paidós, Barcelona.

JOLLY, Richard (et ál.) (2004): *UN contributions to development thinking and practice*, Indiana University Press, Indiana.

– (2007): *El poder de las ideas. Claves para una historia intelectual de las Naciones Unidas*, Libros La Catarata, Madrid.

JOSHI, Devin y O'DELL, Roni Kay (2013): "Global Governance and Development Ideology: The United Nations and the World Bank on the Left-Right Spectrum", en: *Global Governance* 19(2), 249-275.

KROEBER, Alfred y KLUCKHOHN, Clyde (1952): *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Harvard University, Massachusetts.

KUHN, Thomas (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.

MCNEILL, Desmond (2007): "Human Development: The Power of the Idea", en: *Journal of Human Development*, Vol.8: 5-22.

MILL, John Stuart (1968): *El utilitarismo*, Aguilar, Buenos Aires.

– (1996): *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.

LACLAU, Ernesto y CHANTAL Mouffe (2001): *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.

ONU Asamblea General (2000): *United Nations Millennium Declaration*, New York, tomado de <<http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.htm>>.

– Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2013): *Inicia la Conversación Global. Puntos de vista para una nueva agenda de desarrollo*, EE.UU., tomado de <<http://www.undp.org/content/undp/es/home/librarypage/mdg/global-conversation-begins/>>.

– Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2014): *Implementación de la Agenda para el Desarrollo después de 2015*, EE.UU., tomado de <<http://www.ua.undp.org/content/undp/es/home/librarypage/mdg/delivering-the-post-2015-development-agenda/>>.

– Asamblea General (2015a): *Resolución de aprobación de los Objetivos de Desarrollo Sostenibles*, New York, tomado de <<http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/la-agenda-de-desarrollo-sostenible/>>.

– Grupo de Tareas sobre el Desfase en el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2015b): *Balance de la alianza mundial para el desarrollo*, Naciones Unidas, tomado de <<http://www.undp.org/content/undp/es/home/librarypage/mdg/mdg-gap-task-force-report/>>.

PNUD (1990): *Desarrollo Humano Informe 1990. Concepto y medición del desarrollo humano*. Tercer Mundo Editores, Bogotá.

– (1991): *Desarrollo Humano, Informe 1991. Financiación del desarrollo humano*. Tercer Mundo Editores, Bogotá.

- (1992): *Informe sobre Desarrollo Humano 1992. Una nueva visión sobre desarrollo humano internacional*. Tercer Mundo Editores, Madrid.
- (1993): *Informe sobre Desarrollo Humano 1993. Participación popular*, CIDEAL, Madrid.
- (1994): *Informe sobre Desarrollo Humano 1994. Un programa para la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1995): *Informe sobre Desarrollo Humano 1995. La revolución hacia la igualdad en la condición de los sexos*, Harla, México.
- (1996): *Informe sobre Desarrollo Humano 1996. ¿Crecimiento económico para propiciar el desarrollo humano?*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (1997): *Informe sobre Desarrollo Humano 1997. Desarrollo humano para erradicar la pobreza*, Madrid: Mundi-Prensa Libros.
- (1998): *Informe sobre Desarrollo Humano 1998. Cambiar las pautas actuales de consumo para el desarrollo humano del futuro*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (1999): *Informe sobre Desarrollo Humano 1999. La mundialización con rostro humano*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (2000): *Informe sobre Desarrollo Humano 2000. Derechos humanos y desarrollo humano en pro de la libertad y la solidaridad*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (2001): *Informe sobre Desarrollo Humano 2001. Poner el adelanto tecnológico al servicio del desarrollo humano*. Ediciones Mundi-Prensa, Madrid.
- (2002): *Informe sobre Desarrollo Humano 2002. Profundizar la democracia en un mundo fragmentado*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (2003): *Informe sobre Desarrollo Humano 2003. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio: Un pacto entre las naciones para eliminar la pobreza*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.
- (2004): *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (2005): *Informe sobre Desarrollo Humano 2005. La cooperación en una encrucijada: ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*, Madrid: Mundi-Prensa Libros.
- (2006): *Informe sobre Desarrollo Humano 2006. Más allá de la escasez: poder, pobreza y crisis mundial del agua*, Madrid: Mundi-Prensa Libros.
- (2008): *Informe sobre Desarrollo Humano 2007-2008. La lucha contra el cambio climático: Solidaridad frente a un mundo dividido*. Ediciones Mundi-Prensa, Madrid.
- (2009): *Informe sobre Desarrollo Humano 2009. Superando barreras: movilidad y desarrollo humano*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (2010): *Informe sobre Desarrollo Humano 2010. La verdadera riqueza de las naciones: caminos al desarrollo humano*, Madrid: Mundi-Prensa Libros.
- (2011): *Informe sobre Desarrollo Humano 2011. Sostenibilidad y equidad: Un mejor futuro para todos*. Ediciones Mundi-Prensa, Madrid.
- (2013): *Informe sobre Desarrollo Humano 2013. El ascenso del Sur: Progreso humano en un mundo diverso*, Communications Development Incorporated, Washington DC.
- (2014): *Informe sobre desarrollo humano 2014. Sostener el Progreso Humano: Reducir vulnerabilidades y construir resiliencia*, PNUD, Nueva York.
- (2015): *Informe sobre desarrollo humano 2015. Trabajo al servicio del desarrollo humano*, PNUD, Nueva York.

POULANTZAS, Nicos (1980): *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid.

RAO, Vijayendra y WALTON, Michael (2004): *Culture and Public Action*, Stanford University Press, California.

SAID, Edward (1978): *Orientalism*, Penguin, London.

SAN MARTÍN, Javier (2005): *Antropología filosófica*, UNED, Madrid.

SEN, Amartya (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid.

– (2014): “Development as capability expansion”, en: Fukuda-Parr, S. y Kumar, S. (eds.), *Handbook of Human Development*, Oxford University Press, New Delhi, pp. 3-16.

SMART, Barry (1985): *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge & Kegan Paul, London.

STODDART, Mark (2007): “Ideology, hegemony, discourse: a critical review of theories of knowledge and power”, en: *Social Thought & Research*, vol. 28, pp. 191-225.

TELLERIA, Juan (2014): “Los dos discursos del desarrollo humano. Las contradicciones del PNUD”, en: *Aposta – Revista de Ciencias Sociales*, N° 63, Apostadigital, Madrid.

– (2015a): “What Does Culture Mean for the UNDP?”, en: *Cultural Studies*, vol. 29/2, pp. 255-271, London.

– (2015b): “¿Seguimos hablando de desarrollo?”, en: *Revista Nómadas*, n° 43, pp. 241-251, Bogotá.

TODARO, Michael P. (1988): *El desarrollo económico del tercer mundo*, Alianza Editorial, Madrid.

VAN DIJK, Teun (1999): “El análisis crítico del discurso”, en: *Anthropos*, n° 186, pp. 23-36, Barcelona.

– (2005): “Ideología y análisis del discurso”, en: *Revista Estudio. Utopía y Praxis Latinoamericana*, n° 29, pp. 9-36.

– (2010): “Discurso, conocimiento, poder y política”, en: *Revista de Investigación Lingüística*, n° 13, pp. 167-215.

WILLIAMS, Raymond (1985): *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Envío de originales

El Consejo de Redacción examinará todos los trabajos relacionados con el objeto de la revista que le sean remitidos. Los artículos deberán ser inéditos y no estar presentados para su publicación en ningún otro medio.

Los trabajos deberán enviarse a través de la web de la revista (<http://www.ehu.eus/ojs/index.php/hegoa>) o por correo electrónico a la dirección hegoa@ehu.eus. Se mantendrá correspondencia con una de las personas firmantes del artículo (primer autor/a, salvo indicación expresa) vía correo electrónico, dando acuse de recibo del trabajo remitido.

Evaluación de los trabajos presentados

Para que los artículos recibidos comiencen el proceso de evaluación, deben cumplir todas las normas de edición de los Cuadernos de Trabajo Hegoa. El proceso de evaluación tiene por objetivo elegir los de mayor calidad. Este proceso incluye una selección inicial por parte del Consejo de Redacción y una revisión posterior de un/a experto/a miembro/a integrante del Consejo Editorial o designado/a por este, que eventualmente podrá incluir su revisión por pares. El Consejo de Redacción informará a los/as autores/as de los artículos sobre la aceptación, necesidad de revisión o rechazo del texto.

Normas de publicación

Se insta a los/as autores/as a revisar cuidadosamente la redacción del texto así como la terminología utilizada, evitando formulaciones confusas o una jerga excesivamente especializada. Se aconseja, asimismo, el uso de un lenguaje no sexista.

El texto se presentará en castellano, euskara o inglés con letra Arial nº 12 y tendrá aproximadamente 30.000 palabras (una 60 páginas tamaño DIN-A4), a excepción de las referencias bibliográficas, que no superarán las 7 páginas. Las notas se situarán a pie de página con letra Arial nº 10 y deberán ir numeradas correlativamente con números arábigos volados. Se entregará en formato doc (Microsoft Office Word) o odt (OpenOffice Writer).

No se utilizarán subrayados o negritas, a excepción de los títulos que irán en negrita y tamaño 14, numerados de acuerdo con el esquema 1., 1.1., 1.1.1., 2... En el caso de querer destacar alguna frase o palabra en el texto se usará letra cursiva. Para los decimales se utilizará siempre la coma.

Los artículos enviados deberán presentar en la primera página, precediendo al título, la mención del autor o de la autora o autores/as: nombre, apellidos, correo electrónico y filiación institucional o lugar de trabajo. Se incorporará un resumen del texto, así como un máximo de cinco palabras clave representativas del contenido del artículo.

Los cuadros, gráficos, tablas y mapas que se incluyan deberán integrarse en el texto, debidamente ordenados por tipos con identificación de sus fuentes de procedencia. Sus títulos serán apropiados y expresivos del contenido. Todos ellos deberán enviarse, además, de forma independiente en formatos pdf y xls (Microsoft Office Excel) o ods (OpenOffice Calc). En los gráficos deberán adjuntarse los ficheros con los datos de base.

Las fórmulas matemáticas se numerarán, cuando el autor/a lo considere oportuno, con números arábigos, entre corchetes a la derecha de las mismas. Todas las fórmulas matemáticas, junto con cualquier otro símbolo que aparezca en el texto, deberán ser enviadas en formato pdf.

Las referencias bibliográficas se incluirán en el texto con un paréntesis indicando el apellido del autor o autora seguido (con coma) del año de publicación (distinguiendo a, b, c, etc. en orden correlativo desde la más antigua a la más reciente para el caso de que el mismo autor/a tenga más de una obra citada el mismo año) y, en su caso, página.

Ejemplos:

(Keck y Sikkink, 1998)

(Keck y Sikkink, 1998; Dobbs et al., 1973)

Nota: et al. será utilizado en el caso de tres o más autores.

(Goodhand, 2006: 103)

(FAO, 2009a: 11; 2010b: 4)

(Watkins y Von Braun, 2003: 8-17; Oxfam, 2004: 10)

Al final del trabajo se incluirá una relación bibliográfica completa, siguiendo el orden alfabético por autores/as y con las siguientes formas según sea artículo en revista, libro o capítulo de libro. Si procede, al final se incluirá entre paréntesis la fecha de la primera edición o de la versión original.

Artículo en revista:

SCHIMDT, Vivien (2008): "La democracia en Europa", *Papeles*, 100, 87-108.

BUSH, Ray (2010): "Food Riots: Poverty, Power and Protest", *Journal of Agrarian Change*, 10 (1), 119-129.

Libro:

AGUILERA, Federico (2008): *La nueva economía del agua*, CIP-Ecosocial y Los libros de la catarata, Madrid.

LARRAÑAGA, Mertxe y Yolanda Jubeto (eds.) (2011): *La cooperación y el desarrollo humano local. Retos desde la equidad de género y la participación social*, Hegoa, Bilbao.

Capítulo de libro:

CHIAPPERO-MARTINETTI, Enrica (2003): "Unpaid work and household well-being", en PICCHIO, Antonella (ed.): *Unpaid Work and the Economy*, Routledge, Londres, 122-156.

MINEAR, Larry (1999), "Learning the Lessons of Coordination", en CAHILL, Kevin (ed.): *A Framework for Survival. Health, Human Rights and Humanitarian Assistance in Conflicts and Disasters*, Routledge, Nueva York y Londres, 298-316.

En el caso de los recursos tomados de la Web, se citarán los datos según se trate de un libro, artículo de libro, revista o artículo de periódico. Se incluirá la fecha de publicación electrónica y la fecha en que se tomó la cita entre paréntesis, así como la dirección electrónica o url entre <>, antecedida de la frase "disponible en". Por ejemplo:

FMI (2007): "Declaración de una misión del personal técnico del FMI en Nicaragua", *Comunicado de Prensa*, núm. 07/93, 11 de mayo de 2007 (consultado el 8 de agosto de 2007), disponible en: <<http://www.imf.org/external/np/sec/pr/2007/esl/pr0793s.htm>>.

OCDE (2001), *The DAC Guidelines: Helping Prevent Violent Conflict*, Development Assistance Committee (DAC), París (consultado el 10 de septiembre de 2010), disponible en: <<http://www.oecd.org/dataoecd/15/54/1886146.pdf>>

Al utilizar por primera vez una sigla o una abreviatura se ofrecerá su equivalencia completa y a continuación, entre paréntesis, la sigla o abreviatura que posteriormente se empleará.

NOTA DE COPYRIGHT

Todos los artículos publicados en "Cuadernos de Trabajo Hegoa" se editan bajo la siguiente Licencia Creative Commons:



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España

Los documentos que encontrará en esta página están protegidos bajo licencias de Creative Commons.

Licencia completa:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Los autores/as deben aceptarlo así expresamente.

Más información en la web de la revista:

<http://www.ehu.eus/ojs/index.php/hegoa>

LAN-KOADERNOAK
CUADERNOS DE TRABAJO
WORKING PAPERS

0. **Otra configuración de las relaciones Oeste-Este-Sur.** Samir Amin.
1. **Movimiento de Mujeres. Nuevo sujeto social emergente en América Latina y El Caribe.** Clara Murguialday.
2. **El patrimonio internacional y los retos del Sandinismo 1979-89.** Xabier Gorostiaga.
3. **Desarrollo, Subdesarrollo y Medio Ambiente.** Bob Sutcliffe.
4. **La Deuda Externa y los trabajadores.** Central Única de Trabajadores de Brasil.
5. **La estructura familiar afrocolombiana.** Berta Inés Perea.
6. **América Latina y la CEE: ¿De la separación al divorcio?** Joaquín Arriola y Koldo Unceta.
7. **Los nuevos internacionalismos.** Peter Waterman.
8. **Las transformaciones del sistema transnacional en el periodo de crisis.** Xoaquin Fernández.
9. **La carga de la Deuda Externa.** Bob Sutcliffe.
10. **Los EE.UU. en Centroamérica, 1980-1990. ¿Ayuda económica o seguridad nacional?** José Antonio Sanahuja.
11. **Desarrollo Humano: una valoración crítica del concepto y del índice.** Bob Sutcliffe.
12. **El imposible pasado y posible futuro del internacionalismo.** Peter Waterman.
13. **50 años de Bretton Woods: problemas e interrogantes de la economía mundial.** Koldo Unceta y Patxi Zabalo.
14. **El empleo femenino en las manufacturas para exportación de los países de reciente industrialización.** Idoe Zabala.
15. **Guerra y hambruna en África. Consideraciones sobre la Ayuda Humanitaria.** Karlos Pérez de Armiño.
16. **Cultura, Comunicación y Desarrollo. Algunos elementos para su análisis.** Juan Carlos Miguel de Bustos.
17. **Igualdad, Desarrollo y Paz. Luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres.** Itziar Hernández y Arantxa Rodríguez.
18. **Crisis económica y droga en la región andina.** Luis Guridi.
19. **Educación para el Desarrollo. El Espacio olvidado de la Cooperación.** Miguel Argibay, Gema Celorio y Juanjo Celorio.
20. **Un análisis de la desigualdad entre los hombres y las mujeres en Salud, Educación, Renta y Desarrollo.** Maria Casilda Laso de la Vega y Ana Marta Urrutia.
21. **Liberalización, Globalización y Sostenibilidad.** Roberto Bermejo Gómez de Segura.
Bibliografía Especializada en Medio Ambiente y Desarrollo. Centro de documentación Hegoa.
22. **El futuro del hambre. Población, alimentación y pobreza en las primeras décadas del siglo xxi.** Karlos Pérez de Armiño.
23. **Integración económica regional en África Subsahariana.** Eduardo Bidaurrezaga Aurre.
24. **Vulnerabilidad y Desastres. Causas estructurales y procesos de la crisis de África.** Karlos Pérez de Armiño.
25. **Políticas sociales aplicadas en América Latina. Análisis de la evolución de los paradigmas en las políticas sociales de América Latina en la década de los 90.** Iñaki Valencia.
26. **Equidad, bienestar y participación: bases para construir un desarrollo alternativo. El debate sobre la cooperación al desarrollo del futuro.** Alfonso Dubois.
27. **Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia.** Carlos Martín Beristain.
28. **La Organización Mundial de Comercio, paradigma de la globalización neoliberal.** Patxi Zabalo.
29. **La evaluación ex-post o de impacto. Un reto para la gestión de proyectos de cooperación internacional al desarrollo.** Lara González.
30. **Desarrollo y promoción de capacidades: luces y sombras de la cooperación técnica.** José Antonio Alonso.
31. **A more or less unequal world? World income distribution in the 20th century.**

- ¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX. Bob Sutcliffe.
32. **Munduko desbertasunak, gora ala behera? Munduko errentaren banaketa XX mendean.** Bob Sutcliffe.
¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX.
33. **La vinculación ayuda humanitaria - cooperación al desarrollo. Objetivos, puesta en práctica y críticas.** Karlos Pérez de Armiño.
34. **Cooperación internacional, construcción de la paz y democratización en el Africa Austral.** Eduardo Bidaurrezaga y Jokin Alberdi.
35. **Nuevas tecnologías y participación política en tiempos de globalización.** Sara López, Gustavo Roig e Igor Sábada.
36. **Nuevas tecnologías, educación y sociedad. Perspectivas críticas.** Ángeles Díez Rodríguez, Roberto Aparici y Alfonso Gutiérrez Martín.
37. **Nuevas tecnologías de la comunicación para el Desarrollo Humano.** Alfonso Dubois y Juan José Cortés.
38. **Apropiarse de Internet para el cambio social. Hacia un uso estratégico de las nuevas tecnologías por las organizaciones transnacionales de la sociedad civil.** Social Science Research Council.
39. **La participación: estado de la cuestión.** Asier Blas, y Pedro Ibarra.
40. **Crisis y gestión del sistema glogal. Paradojas y altervativas en la globalización.** Mariano Aguirre.
¿Hacia una política post-representativa? La participación en el siglo XXI. Jenny Pearce.
41. **El Banco Mundial y su influencia en las mujeres y en las relaciones de género.** Idoye Zabala.
42. **¿Ser como Dinamarca? Una revisión de los debates sobre gobernanza y ayuda al desarrollo.** Miguel González Martín.
43. **Los presupuestos con enfoque de género: una apuesta feminista a favor de la equidad en las políticas públicas.** Yolanda Jubeto.
Los retos de la globalización y los intentos locales de crear presupuestos gubernamentales equitativos. Diane Elson.
44. **Políticas Económicas y Sociales y Desarrollo Humano Local en América Latina. El caso de Venezuela.** Mikel de la Fuente Lavín, Roberto Viciano Pastor, Rubén Martínez Dalmau, Alberto Montero Soler, Josep Manel Busqueta Franco y Roberto Magallanes.
45. **La salud como derecho y el rol social de los estados y de la comunidad donante ante el VIH/ SIDA: Un análisis crítico de la respuesta global a la pandemia.** Juan Garay.
El virus de la Inmunodeficiencia Humana y sus Colaboradores. Bob Sutcliffe.
46. **Capital social: ¿despolitización del desarrollo o posibilidad de una política más inclusiva desde lo local?** Javier Arellano Yanguas.
47. **Temas sobre Gobernanza y Cooperación al Desarrollo** Miguel González Martín, Alina Rocha Menocal, Verena Fritz, Mikel Barreda, Jokin Alberdi Bidaguren, Ana R. Alcalde, José María Larú y Javier Arellano Yanguas.
48. **Emakumeek bakearen alde egiten duten aktibismoari buruzko oharak.** Irantzu Mendia Azkue.
Aportes sobre el activismo de las mujeres por la paz. Irantzu Mendia Azkue.
49. **Microfinanzas y desarrollo: situación actual, debates y perspectivas.** Jorge Gutiérrez Goiria.
50. **Las mujeres en la rehabilitación posbélica de Bosnia-Herzegovina: entre el olvido y la resistencia.** Irantzu Mendia Azkue.
51. **La acción humanitaria como instrumento para la construcción de la paz. Herramientas, potencialidades y críticas.** Karlos Pérez de Armiño e Iker Zirion.
52. **Menos es más: del desarrollo sostenible al decrecimiento sostenible.** Roberto Bermejo, Iñaki Arto, David Hoyos y Eneko Garmendia.
53. **Regímenes de bienestar: Problemáticas y fortalezas en la búsqueda de la satisfacción vital de las personas.** Geoffrey Wood.
54. **Genero-ekitatea eta partaidetza, autonomia erkidegoen lankidetzetan.** María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.
La incorporación de la participación y la equidad de género en las cooperaciones autonómicas. María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.
55. **Hamar Urteko Euskal Lankidetzaren azterketa. Ekuador, Guatemala, Peru eta SEAD: 1998-2008.** Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
Análisis sobre Desarrollo Humano Local, equidad de género y participación de una década de Cooperación Vasca. Los casos de Ecuador, Guatemala, Perú y la RASD: 1998-2008. Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
56. **Tokiko giza garapena eta genero berdintasuna.** Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
El Desarrollo Humano Local: aportes desde la equidad de género. Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.

- 57. Jendarte-mugimenduak eta prozesu askatzaileak.** Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
Movimientos sociales y procesos emancipadores. Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
- 58. Borrokalari ohien desarme, desmobilizazio eta gizarteratze prozesuak ikuspegi feministatik.** iker zirion landaluze.
Los procesos de desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes desde la perspectiva de género. iker zirion landaluze.
- 59. Trantsiziozko justizia: dilemak eta kritika feminista.** Irantzu Mendia Azkue.
Justicia transicional: dilemas y crítica feminista. Irantzu Mendia Azkue.
- 60. Acerca de opresiones, luchas y resistencias: movimientos sociales y procesos emancipadores.** Zesar Martinez y Beatriz Casado.
- 61. Distribución agroalimentaria: Impactos de las grandes empresas de comercialización y construcción de circuitos cortos como redes alimentarias alternativas.** Pepe Ruiz Osoro.
- 62. La evolución del vínculo entre seguridad y desarrollo. Un examen desde los estudios críticos de seguridad.** Angie A. Larenas Álvarez.
- 63. Los movimientos sociales globales en América Latina y el Caribe. El caso del consejo de movimientos sociales del ALBA-TCP.** Unai Vázquez Puente Casado.
- 64. Herrien nazioarteko ituna, enpresa transnazioaren kontrolerako. Gizarte-mugimenduetan eta nazioarteko elkartasunean oinarritutako apustua.** Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
Tratado internacional de los pueblos para el control de las empresas transnacionales. Una apuesta desde los movimientos sociales y la solidaridad internacional. Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
- 65. Derechos humanos y cooperación internacional para el desarrollo en América Latina: crónica de una relación conflictiva.** Asier Martínez de Bringas.
- 66. Significado y alcance de la cooperación descentralizada. Un análisis del valor añadido y de la aportación específica de las CC.AA. del estado español.** Koldo Unceta y Irati Labaien.
- 67. Ikerkuntza feministarako metodologia eta epistemologiari buruzko gogoetak.** Barbara Biglia, Ochy Curiel eta Mari Luz Esteban.
- 68. La Nueva Cultura del Agua, el camino hacia una gestión sostenible Causas e impactos de la crisis global del agua.** Ruth Pérez Lázaro.