

Recensiones

CLAIR MICHALON. *Differences culturelles*. Mode d' emploi (diferencias culturales. Modo de empleo) Editions SEPIA, Saint-Maur (Francia), 2003 (3ra. Edición. 1era. Edición: 1997, 2da. Edición: 2000)

JACQUELINE CLARAC
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Este libro, editado por primera vez en 1997 por SEPIA, llegó a mis manos en julio 2006, en su tercera edición, infelizmente sin traducción todavía del francés; lo leí por curiosidad, no sólo por tratarse de un libro sobre las diferencias culturales, sino porque su autor es agrónomo de profesión, y quería ver cómo enfoca un agrónomo este tema tan de actualidad. Se podría esperar verlo tratado, en efecto, más bien por un antropólogo, pero la verdad es que no se puede conseguir un análisis mejor que el que nos ofrece Michalon, y una mejor comprensión de los problemas que pueden engendrar en tantos grupos humanos las diferencias culturales no entendidas, tema preocupante hoy en tantas sociedades y que es de discusión obligatoria en Venezuela, especialmente para la buena planificación de nuestros programas interculturales.

El autor ha participado en proyectos “de desarrollo” en África, en Asia y en América Latina, durante 20 años, lo que le facilitó el descubrimiento de “otras” culturas, y le dio la ocasión de enfrentar el problema de la “diferencia”. Siendo francés, se pregunta: “¿Por qué ese ingeniero brasileño, ese joven africano de “banlieue” de París, ese ejecutivo japonés, se comportan de manera tan singular? ¿Nuestras propias conductas no les parecerán también muy extrañas a ellos?”

En la Introducción aborda la necesidad de “*devolverles sentido*” a los actos y comportamientos de cada quien, en un momento de la humanidad cuando “*una vez más*” surge en todas partes la intolerancia, en “*todos los espacios de libertad*”, y que se acostumbra en toda sociedad designar al “*otro*” como responsable cuando surgen dificultades; observa que todos los hechos de actualidad tienen un punto común esencial: Todos son el resultado de: “*una confrontación ciega, en la cual cada uno se sorprende porque su interlocutor no tiene las mismas reacciones que uno*”.

Se propone entonces el autor hacer: “*el estudio de la relación entre contexto y comportamientos... a la luz del derecho al error*”, parámetro que, para él, siempre y en todo lugar oscila entre dos extremos:

1) La precaria condición de ciertas poblaciones que, al vivir grandes dificultades en su país se ven obligadas a migrar, lo que les resulta a veces peor aún.

2) La gran “seguridad” que prometen (por lo menos en las representaciones que tienen los migrantes) los estatutos de las sociedades industrializadas, también llamadas sociedades “de seguridad” o “securizantes”.

Analiza las dos tendencias determinadas por estos dos polos, y la forma como cada grupo social elabora sus compromisos a partir de allí. Muestra como, en un estado de precariedad, las “*personas morales*”, es decir el Estado, la Administración, la Justicia, etc... son abstracciones para el sujeto y no implican la sumisión de éste, así como la precariedad sugiere una percepción cíclica del tiempo que se acomoda muy mal de su inserción en un sistema de gestión preventiva.

Al contrario, la seguridad impone una escala de valores centrada sobre la función erigida en respuesta existencial. Ella supone ciertas estructuras sociopolíticas que se apoyan en dichas “*personas morales*” y en las cuales el anonimato “garantiza” cierta igualdad, a menudo en detrimento de las relaciones sociales.

Lo que él llama “*derecho al error*” es un instrumento de análisis, producto del conjunto de instrumentos sociales, económicos, políticos, así como las técnicas y reglamentaciones que procuran volver soportables para los individuos y las colectividades las iniciativas de cada uno y las consecuencias de éstas. Nos advierte que la mayoría de las sociedades no posee el “derecho al error” (éas son las que viven un régimen de precariedad), mientras que éste es una característica de las sociedades securizantes (las industrializadas, las que ofrecen el acceso a la subvención y al seguro en caso de problema o error).

La noción de “precariedad ” es compleja: Se trata de una situación concreta, con repercusiones inmediatas: Cada error puede ser fatal e incluso provocar la muerte física de los individuos, o la extinción de los grupos y la destrucción de su memoria y de sus valores. La precariedad no es necesariamente equivalente a pobreza, aunque se relaciona a menudo con ella; es la “*ausencia del derecho a equivocarse*”, a fin de poder sobrevivir. Sobrevivir es el objetivo principal de la sociedad precaria, pues en ese tipo de mundo los que se equivocan pueden desaparecer, y el que sobrevive es el que no se ha equivocado. Por esto, *toda iniciativa se considera allí como peligrosa porque constituye un riesgo*. Comenta Michalon que hay lenguas en las cuales hay un solo término para expresar “la iniciativa”, “la escogencia”, “el riesgo”, “el peligro”, como por ejemplo en el aymara de Bolivia.

Si es así, podríamos considerar que los indígenas bolivianos han tenido una enorme confianza en Evo Morales al votar por él a pesar de todos los “cambios” ofrecidos por él durante su campaña electoral (cambios que, por cierto, ya se están introduciendo); a menos que no hayan percibido los aymara estos como “cambio”, sino, al contrario, como regreso a sus propios valores tradicionales que habían sido traicionados por los gobiernos anteriores y las transnacionales; las nuevas decisiones acerca del cultivo de la coca, por ejemplo, constituyen probablemente una promesa de “no cam-

bio” en la perspectiva del boliviano (indígena y no indígena, ya que toda la población utiliza la coca, para mascar o, en la ciudad, bajo la forma de té); constituiría un cambio más bien en la perspectiva del economista occidental y de las transnacionales del narcotráfico. Lo mismo podríamos decir de la nacionalización del gas y del petróleo: Nacionalizarlos es devolverlos a la nación boliviana, y el cambio (no aceptado) era su privatización anterior por las transnacionales... En este sentido, Evo no es peligroso para su pueblo, al contrario: les da seguridad porque mantiene su tradición al mismo tiempo que procura hacer menos “precaria” su sociedad.

Sin embargo, cuando se trata de un cambio económico en el sentido occidental, liberal o neoliberal, se percibe como un “riesgo” y se teme. Lo muy interesante y didáctico del libro de Michalon es la profusión de ejemplos ilustrativos que nos da, como cuando nos habla de aquella comunidad de agricultores a la cual un asesor agrícola extranjero (el mismo Michalon) estaba explicando todas las nuevas prácticas agrícolas que se quería que incorporaran dichos agricultores a fin de modernizar su producción, lo que le valió al asesor, al final de su explicación, esta pregunta de parte de uno de los campesinos: *“Mi padre murió a los 82 años. ¿Me puede asegurar que yo viviría más tiempo que él con todas estas novedades?”* En efecto, en este tipo de sociedad “precaria”, la vejez es sinónimo de sabiduría, pues si un viejo no fuese sabio habría muerto hace tiempo. Nos cita también la anécdota de un grupo de nómadas del desierto al que visitaba un alto funcionario acompañado de ingenieros y estudiantes, a fin de ayudarlos a mejorar su condición económica, y dijo a estos el viejo jeque del grupo: *“Estamos muy honrados con su presencia, hemos escuchado muy bien todos sus consejos, Señor, nos interesan mucho, y quisiéramos hacer todo mejor en adelante que lo que hacemos ahora... a condición de seguir haciendo todo igual que ahora...”*, por lo que agrega el autor: *“Comprender esta paradoja es ya comprender que estamos frente a otra visión del mundo”*. Hay que hacer en esas sociedades “precarias”

como hizo el padre de uno o la madre de uno para que las cosas estén bien, mientras que en la sociedad occidental se debe “*superar al padre y a la madre para que las cosas vayan bien*”.

En efecto, frente a una acción nueva, innovadora, no se puede saber que tendrá éxito antes de terminarla, y esto constituye un enorme riesgo, difícil de asumir por una sociedad “precaria”. Sugiere sin embargo el autor, y esto me parece muy importante, que: *la innovación no debe sustituirse sino agregarse a la experiencia tradicional, para poder ser aceptada. Pienso que debemos tomar cuenta de esta recomendación de Michalon en los programas de las “misiones” en Venezuela, especialmente en la “Misión Ciencia”, la “Misión Guaicaipuro”, la “Misión Ribas”, en la demarcación de tierras (sobre todo en el caso de las tierras indígenas), en la “Misión Vuelvan Caras”.*

Otra anécdota interesante es ésta: Un pequeño grupo de ganaderos tradicionales, productores de ganado lanar, escuchaba con mucha atención los consejos que les daban unos asesores técnicos que les habían sido enviados desde la ciudad. Al final uno de los ganaderos exclamó: “*¡Tienen razón! Si hacemos lo que ustedes dicen vamos a producir mucho más ovejas, es cierto. Pero dígame: ¿Por qué debemos producir más ovejas?*”

En el caso de las sociedades occidentales el riesgo es mínimo, pues, en el caso de equivocarse hay subvenciones y hay el seguro, lo que no existe en el caso de las sociedades “precarias”; existe sin embargo, un peligro también en el caso de las primeras, y es que la ruptura total entre “iniciativa” y “riesgo” puede llevar a que el “responsable” del fracaso (es decir, del error) sea reconocido como tal, pero que no sea reconocido como “culpable”, y es la colectividad que se vuelve culpable de todo (o que paga por todo) y el individuo no es culpable de nada. Otra falla del sistema de “seguridad” y productividad siempre en aumento, es que entra en contradicciones consigo mismo: Cita el autor el caso de un PDG (el gerente ejecutivo de una gran fábrica) que se quejaba con su personal

obrero porque muchos llegaban tarde al trabajo, a causa de *problemas de embotellamiento* en el tráfico, de modo que les sugirió modificar esta actitud procurando salir más temprano de sus casas, ya que si no llegasen tarde se podría llegar a *producir diariamente 500 carros más*. No tenía consciencia ese gerente de la contradicción que había entre su discurso y la realidad.

Analiza luego el autor otras características de las sociedades precarias, como por ejemplo la necesidad de los “*matrimonios arreglados*” por causas que no tienen nada que ver con lo económico, y la necesidad de evitar las divisiones en el grupo social, lo que significa también un exceso de control social de todos sobre todos. Es decir, para ese tipo de sociedad, la relación social es más importante que todo, cualquiera sea el precio que haya que pagar por esto (cita el caso de un argelino en París que acababa de comprar con mucho sacrificio una casa, y luego vino su padre a conocerla, le gustó mucho y le dijo al hijo: “*Esta casa la voy a vender para llevarme el dinero a mi tierra*”, cosa que en efecto hizo con el consentimiento del hijo). La relación social significa la entreatyuda en toda situación difícil. Cita el autor un proverbio *wolof* que expresa bien esta jerarquía de valores: “*¿Qué es un pobre? -Un pobre es aquél que no tiene amigos*”.

Por esto, si la iniciativa aporta beneficios sólo a una fracción de la sociedad, no será bien vista. El control social permanente que esto significa ha hecho decir a George Devereux, el fundador de la etnopsiquiatría, que en este tipo de sociedad el desorden mental más frecuente es la histeria, mientras que, en la sociedad occidental industrializada, es la esquizofrenia.

Nuestro campesino andino merideño, que tiene también este valor atribuido antes que todo a la relación social, la cual ha de conservarse como sea dentro del grupo, es a menudo crítico frente a sus parientes, compadres y amigos, sobre todo cuando pertenecen a otro partido político, o cuando son borrachos, o ladrones reconocidos, pero es absolutamente incapaz de excluirlos cuando hay en la

comunidad un evento importante (matrimonio, bautizo, fiesta de San Benito, Paradura del Niño Jesús, novenas de velorio o velorio de “angelito”), en esos casos todos son solidarios, como son también solidarios cuando uno de ellos sufre una desgracia económica; así fueron solidarios también cuando hubo en 2002-2003 el largo paro de petróleo y de gas dirigido por los gerentes de Petroleos de Venezuela quienes estaban en la oposición, lo que generó una dificultad extrema para conseguir alimentos, especialmente en las grandes ciudades, pero se pudo observar entonces como la solidaridad funcionó en el pueblo.

En la sociedad precaria es difícil también comprender la necesidad del control de natalidad, pues, como le dijo un hindú al autor que procuraba convencerle de la ventaja económica que significaba tener pocos hijos: “ *Si tengo un solo hijo, las probabilidades para que me atienda en mi vejez son pocas ; mientras que si tengo diez, tengo mucho más posibilidades de ser atendido cuando sea viejo*”.

Otro problema que enfrentan los programas de desarrollo es el del “*saber*” y los esquemas de su transmisión, pues en las sociedades “precarias” sólo los ancianos tienen “el derecho”, que es su privilegio, de enseñar a los jóvenes. Como dice el autor: “*El saber desciende las generaciones, nunca las sube*”.

Implicaciones de la “seguridad”: En el contexto de seguridad, el objetivo de los grupos sociales es un alto nivel de vida, por lo que cada uno tiene una función precisa que determina su puesto en la sociedad: presidente de la república, canciller, profesor, obrero, agricultor, técnico, etc... Es la función que hace al hombre, y no al revés, llegando incluso la hipertrofia de la función a un paroxismo que determina la cuestión existencial: A la pregunta: “¿Quién es usted?” la única respuesta válida, que complementa el nombre, es : “médico”, o “docente”, “obrero”, “albanil”, que complementa necesariamente la pregunta ya que ésta, en el fondo, es realmente: “¿qué hace usted?”, de modo que la función es parte inherente de la

persona, aunque es variable la función y exclusiva, pues a) los humanos son llamados a ocupar varias funciones en el curso de su existencia (estudiante, técnico, comerciante, desempleado, etc...); b) para “existir” en este tipo de sociedad, regida por la lógica de “la seguridad”, está obligado el ser humano a “hacer”, si no (por ejemplo, si es desempleado) *no existe*. Por esto, el trabajo se ha acelerado a partir de las décadas de los 70-80 con la generalización del trabajo femenino, pues las mujeres, quienes hasta entonces eran reconocidas sólo como esposas y madres, sintieron la necesidad de ocupar también una función asalariada para seguir “existiendo” en este tipo de sociedad, de modo que han de “hacer” para tener existencia, pero hoy el desempleo se extiende y hay ya millones de personas desempleadas, es decir, que “*no existen*”; así que el desempleo, en las sociedades “de seguridad” ya no es solamente un problema de orden económico, sino un problema existencial en un sistema que secreta sus propios límites y en el cual, siendo el objetivo único el aumento del nivel de vida, y habiéndose aumentado la productividad en el trabajo, el desempleo resultante de dicho aumento obliga a “no ser” a los que ya no pueden “hacer”, paradoja mayor de las sociedades industrializadas de hoy, que condena de este modo a una parte de la sociedad a ser “*cuarto mundo*” (los sin trabajo, es decir, los sin salario, sin comida, sin alojamiento, es decir los que “no son”, ya que la sociedad obliga a trabajar para “ser” pero ya no ofrece suficientes puestos de trabajo para asegurar el nivel de vida de los que trabajan).

Los grupos bajo la influencia de la “seguridad” reconocen al individuo la posibilidad de existir independientemente de su grupo de origen, lo que le da una gran sensación de “*libertad*”, pero aquel que ya no puede “hacer” es negado en su ser social y excluido; además, como el que puede “hacer”, es decir, el que tiene salario, debe para aumentar su nivel de vida reducir la cantidad de hijos, esto lleva a este tipo de sociedad a no poder ya renovarse demográficamente, lo que es aparentemente el caso hoy de Alema-

nia, los Países Bajos, Inglaterra, Suecia... Otra paradoja de este mundo “seguro”, es que tiene demasiadas personas viejas, jubiladas, y como éstas ya no pueden producir y deben vivir del seguro de vejez que han pagado toda su vida, se ven como una carga inútil para la sociedad, lo que diferencia mucho a estas sociedades de las que viven en la precariedad. En Venezuela, por ejemplo, es observable la gran consideración que hay en las zonas más “precarias” hacia los ancianos del grupo: en zonas indígenas, campesinas. Recuerdo muy especialmente la zona sur del Lago de Maracaibo, donde vive una población de origen básicamente africano y donde la familia es matrilocal y centrada sobre el personaje de la abuela: Los investigadores nos quedamos impresionados de la forma como daban realmente esas abuelas la impresión de “reinar” sobre sus hijos y nietos, y todos se sentían obligados a mantenerlas y a mimarlas; oían con respeto sus consejos, y los nietos sus historias, pues representaban “el saber”, y eran todo lo contrario de un “problema”.

En las sociedades industrializadas (que el autor define como las “seguras”, o que se presentan como tales), el tiempo se concibe en forma lineal y evolutiva : Hay que crear el futuro, sólo éste cuenta, el pasado ya no tiene interés, razón por la que se suprime la enseñanza de la historia en las escuelas, pues hay mucho que aprender y no se puede “perder tiempo”, hay que “ganar tiempo”, de modo que el llamado “desarrollo” es una cuestión de tiempo, y es sorprendente para el observador como, paradójicamente, los “actores del tiempo” nunca tienen tiempo para nada : “*No tengo tiempo*” es una frase que se oye demasiado a menudo: Es decir, el que se inscribe en un principio de dominación del tiempo ya no tiene tiempo, no tiene tiempo de vivir, no tiene tiempo para las relaciones sociales, mientras que el que se inscribe en un principio de *no* dominación del tiempo, al contrario, siempre tiene tiempo... Es decir, concluye el autor en su capítulo sobre “*las implicaciones de la seguridad*”, que las sociedades “con seguridad” se definen por su lógica evolutiva, por sus objetivos cuantificables, por su principio

funcional, sus estructuras sociales anónimas, su baja tasa de natalidad, su tiempo lineal y dominable, lo que favorece la iniciativa individual, el reconocimiento del individuo, la liberación de los lazos familiares, es decir, se vive lo que se concibe como “libertad” (a condición, por supuesto, de estar dentro del grupo de los que “hacen” y que “son”).

En la tercera parte de su libro, Michalon muestra como surgió la invención del “progreso” y el concepto de la “*superioridad de la civilización*” en Europa, y sobre todo, cómo se difundieron las técnicas a partir de Inglaterra a ciertos países de Europa: Francia, Países Bajos, Alemania para empezar; luego, al final del siglo XIX, se incorporaron Rusia e Italia del Norte, más tarde España, Portugal, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, el Japón, último país en: “*apropiarse in extremis de las nuevas tecnologías*”, y agrega el autor: “*Los países que no fueron tocados por esta onda tecnológica al terminar el siglo XIX, se encontraron sesenta u ochenta años más tarde clasificadas bajo el nombre general y peyorativo de “Tercer Mundo”.*”

Dedica el cuarto capítulo el autor a la colonización, la lucha contra la muerte (inflexión de la tasa de mortalidad) y a la explosión demográfica, haciendo mención de la revolución agrícola, factor principal que habría provocado la inflexión de la tasa de mortalidad, al mismo tiempo que bajaba la tasa de natalidad. Pero los países que procuraron industrializarse en el siglo XX, lo hicieron en un contexto de precariedad creciente, ya que ahí también hubo explosión demográfica por el mismo factor: la medicina, que reduce la tasa de mortalidad, pero con una tasa de natalidad que no se redujo por razones culturales, como vimos más arriba, y sin que haya un desarrollo correspondiente de la producción agrícola, de modo que disminuyen los recursos por habitante, y aumenta la precariedad. Conscientes del problema, algunos países bajaron su tasa de natalidad, algunos con mucho éxito como China y unos países de América Latina como Chile. En cuanto a África, acaba hace poco de

darse cuenta del problema, pero con muchas dificultades para tratarlo ya que ahí tener numerosos hijos es considerado “una riqueza”. Empieza entonces un conflicto de valores esenciales entre las culturas “de precariedad”, que rehúsan el anonimato que dan las culturas de “seguridad”, y éstas, que exigen el anonimato. *Si no es suficientemente fuerte el Estado frente al Fondo Monetario Internacional, cuyas exigencias son un obstáculo para la redistribución social* (como sucedió en Venezuela antes de Chávez) y por consiguiente para la legitimidad del Estado, éste desaparece y se teme la guerra civil al desaparecer el Estado, lo que provoca crisis en el grupo social; esto constituye una “*visión voluntarista del desarrollo*”, que descansa sobre la idea de que el futuro podría ser mejor con tal de utilizar el tiempo lineal y domesticable, concepción que se cree universal en el mundo capitalista.

La solución ofrecida por los países del Norte a esta situación es la de: “*modificar los comportamientos de los hombres para que se adapten a la situación proyectada para ellos* (por el Fondo Monetario Internacional), *visión voluntarista del desarrollo, que da prioridad al individuo sobre el grupo y favorece la sociedad “de libertad individual”*, es decir: Ofrece la soledad a una población acostumbrada a la precariedad y que maneja una percepción cíclica y no domesticable del tiempo. Incluso, nos indica el autor que, en ciertas lenguas como en la del Camerún, por ejemplo, el término “*desarrollo*” se traduce en *bassa* como “*desorden*”, y en ciertas lenguas africanas y asiáticas “*proyecto de desarrollo*” significa “*pedir dinero a los países del Norte*”...

Es así como: “*la ausencia de referencias culturales precisas en la elaboración de los proyectos de ‘desarrollo’ constituye una debilidad muy frecuente*”, pero infelizmente, “*la visión del desarrollo voluntarista es hoy un modelo dominante (en el mundo) y deja poco espacio a otras expresiones*”. Aquí cita el autor el caso del continente africano, región del mundo más desfavorizada al respecto.

Felizmente para nosotros en Venezuela hay más y más personas conscientes hoy de este problema, en particular el Presidente Chávez, razón por la cual estamos hablando ahora de “desarrollo endógeno” y no impuesto desde arriba, con todas las dificultades que comporta la construcción de un nuevo modelo de desarrollo que toma en cuenta y se basa en lo endógeno de cada región y en la participación y creatividad de cada comunidad; si logramos algún día esta forma de “desarrollo” propio, podremos construir una teoría del desarrollo y ser un ejemplo más conveniente para los países mal llamados “el Tercer Mundo”. Esta teoría tendría evidentemente que evitar ofrecer un “modelo universal”, pero ofrecería unas claves, basadas en la necesidad de partir de “lo endógeno”, y abandonando todo lo que se refiera a la concepción ya clásica y utópica del “desarrollo” con todas sus características y sus pseudo “etapas”: Es decir, se deberá evitar la elaboración del “proyecto” con su “objetivo” principal (y sus objetivos secundarios), y su gestión del tiempo a lo occidental, es decir, evitar los: *“términos claves en la elaboración de políticas del progreso, las cuales constituyen tantos malentendidos en la llamada ‘ayuda al desarrollo’”*.

Analiza finalmente el autor el problema de la inmigración (a los países industrializados), reconociendo dos tipos al respecto : la “*migración por arriba*” (o huida de cerebros de sociedades “precarias” cuyos miembros formados a lo occidental no son reconocidos localmente como pudiendo aportar a su sociedad o a su comunidad, pero generalmente consiguen trabajo en las sociedades “desarrolladas”) y la “*migración por abajo*”, que es la que causa muchos problemas, pues los individuos en este caso migran “*para sobrevivir*”, y lo hacen mediante redes de relaciones que se mueven dentro de su mismo sistema identitario, es decir, relaciones que confirman su propia escala de valores, y que se caracterizan por una “*tradición oral*”, sistema de comunicación y transmisión común a toda la humanidad desde siempre, como hace observar el autor, y que concierne muy especialmente la educación de los ni-

ños, lo que evidentemente puede traer muchos conflictos con el sistema educativo propio de la sociedad occidental.

Insiste mucho Michalon en la necesidad, sobre todo, de no utilizar la noción de “proyecto personal”, ni la definición del “objetivo” a alcanzar, pues éste no puede ser establecido de antemano (a menos, pienso yo, de ser expresado por los propios miembros de la comunidad, y, sobre todo, sin inducírsele). Se tratará entonces, después, de medir lo adquirido, lo que es “dinamizante”, como dice el autor, para los operadores, los autores y el medio ambiente social. Por razones similares propone más bien una “*pedagogía por programas*” que la “*pedagogía por objetivos*” que no funciona en situación de precariedad.

El libro termina con el capítulo V (“La reinterpretación cultural del trabajo”), en el cual muestra diferentes concepciones del término “trabajo”, basadas en la etimología de cada lengua, lo que conllevaría diferentes actitudes frente al mismo (sus ejemplos son sacados de Rumania, Francia, Alemania y Japón); aquí me parece su análisis menos profundo que en los primeros capítulos, pienso que sólo ha querido esbozar con esto un intento superficial de estudio lingüístico, a fin de mostrar cómo se podría dirigir tal estudio en función de comprender la actitud particular de cada pueblo hacia el trabajo, desde una perspectiva etimológica.

Este libro se debe recomendar a todos los que intentan aplicar “*proyectos de desarrollo*”, y pienso que es especialmente importante para nosotros actualmente en Venezuela, por el interés que tenemos ahora de encontrar nuevas formas de “desarrollo” que no correspondan al enfoque clásico, siempre fallido.

CAMILLE TAROT. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss. La Découverte*, “Repères”, 2003, 128 pag.

CATHERINE HALPERN

Marcel Mauss est devenu une référence majeure de l’anthropologie; or, paradoxalement, son œuvre jusqu’ à présent a fait l’objet de très peu d’études d’ensemble (même si l’on songe au travail de Bruno Karsenti). C’est là le premier intérêt de l’ouvrage de Camille Tarot, qui vise à donner une présentation synthétique des principales thèses et axes de recherche de Mauss.

Ce livre analyse aussi de manière très éclairante les influences qui ont marqué la pensée de Mauss et notamment celle, incontournable, d’Emile Durkheim, l’oncle maternel et le mentor. Comme le montre fort bien C. Tarot, le dialogue interdisciplinaire que Mauss va mener avec l’histoire, l’ethnologie et la philosophie va marquer de manière déterminante sa conception du social et l’éloigner du Durkheimisme auquel il doit tout de même beaucoup. Durkheim voyait dans la sociologie la science sociale appelée à absorber ces disciplines; Mauss, loin de vouloir les réduire à la sociologie, construit des ponts entre elles.

Enfin, cet ouvrage présente des aspects beaucoup moins connus de l’œuvre de Mauss, en particulier sa pensée politique, qui n’a pas du tout été étudiée. On trouve ainsi un Mauss militant convaincu que le social est le fondement du politique et de l’économique. C’est cette conviction qui explique son engagement socialiste et sa volonté de resocialiser l’économique. En dépit de sa parution dans la collection “Repères”, cet ouvrage est donc bien plus qu’une simple introduction à la pensée de Mauss.

FRANÇOISE LORCERIE Y OTROS. *L'ecole et le defi ethnique*.INRP, Collection Actions Sociales / Confrontations, Paris, 2003.

JACQUELINE CLARAC
Universidad de Los Andes

¿La etnicidad, concepto clave de la sociología de la dominación?

La obra *L'ecole et le defi ethnique*, de Françoise Lorcerie y otros 14 autores, todos especialistas del problema-INRP, Collection Actions Sociales/Confrontations, Paris, 2003), empieza con un concepto de etnicidad, que: “*designa la producción y activación de ciertas formas de identidad comunitaria en el seno de la sociedad moderna*”. No se refiere este concepto a la “cultura”, sino al estatus de los que son vistos colectivamente como “diferentes”, o que se sienten como tales. Podemos agregar a esto que el hecho mismo de verlos como “diferentes” reproduce la “diferencia”, especialmente a través de las nuevas generaciones.

Trabajan los autores con la unidad básica de “*la creencia étnica*” que Max Weber establece en su artículo “Les relations communautaires ethniques” en *Economie et Societe*, Plon, Paris, 1995, edición original : 1956, y con otro teórico de la etnicidad, Federico Barth, con su “paradigma de la etnicidad”, desarrollado por él en su artículo “Les groupes ethniques et leurs frontières”, en “Ethnic Groups and Boundaries” –traducción del inglés al francés por P. Poutignat y J.Streiff-Fenart, en *Theories de L’ethnicite*, Puf, Paris, 1995.

Las dinámicas de identificación étnica “*Eux-Nous*” (*Ellos-Nosotros*) no se desarrollan en espacios neutros, nos dice Françoise Lorcerie, sino en una estructura social global en la cual los individuos y los diversos grupos sociales se identifican todos como “normales” o “diferentes”... Por esto no es la etnicidad característica de los grupos “minoritarios” subordinados a otros, sino también de los grupos dominantes.

(Sería tal vez interesante analizar la sociedad venezolana bajo este criterio..., como por ejemplo: la construcción de “su” etnicidad por el grupo económico todavía dominante (era antes el grupo político dominante pero perdió esta dominación a partir de la llegada de Chávez al poder y tiene ahora que reconstruir su etnicidad, aunque no lo acepta sino que esta comprometido por el momento a reconquistar la anterior, habiéndose fabricado un universo utópico (virtual) apoyado en un pseudo-conocimiento del país, que comparte con el gobierno de los EEUU, con la creencia de que éste y la CIA son todopoderosos, no sólo en cuanto a fuerza militar sino también en “conocimiento de la realidad”, lo que produce un intercambio retroactivo de conocimientos entre ambas partes –el gobierno de los EEUU que apoya la oposición a Chávez y los de la oposición o antichavistas, que son los que finalmente “informan” al primero gracias a su sistema de información mas desarrollado que el del gobierno “chavista” pero menos informado porque desconocedor de la actual realidad del país, que ellos han reconstruido en base a sus antiguas informaciones y su visión imaginaria de la realidad actual; lo que les ha hecho fracasar en todos sus intentos para “tumbar” al presidente, a pesar de todo el dinero que recibieron para producir esto, dinero que –es lo más probable– han colocado en sus propias cuentas, siguiendo en esto la practica anterior de corrupción cuando estaban dominando políticamente además de económicamente. Si la hubiesen utilizado como lo quería Bush y la CIA (es decir, “pagando” a los actores chavistas para que los apoyaran, tampoco hubiese funcionado, porque hay otras actitudes ahora en el pueblo, porque éste está más informado y consciente que antes, lo que los opositores al gobierno no han logrado entender todavía por estar divorciados de su realidad ambiental y haberse construido otra realidad ambiental y estar adoptando incluso una gestualidad diferente (que algunos observadores comparan a la gestualidad nazi, por ejemplo), han renovado su racismo, o lo han adoptado recientemente, e importan los conceptos neoliberales y

postmodernos correspondientes desde el norte. Es interesante, por consiguiente, estudiar, ahora que hemos salido ya de los enfrentamientos permanentes de calle e intrafamiliares, la etnicidad tal como se presenta actualmente en dichos grupos; estudiar también la etnicidad en los distintos subgrupos “chavistas”, ya que constituyen con el gobierno el grupo ahora políticamente dominante, pero habría que preguntarse: ¿Cómo concibe cada uno de estos el chavismo y el poder? Es muy probable que haya grandes diferencias en esta concepción, por ser multiculturales los “chavistas” y por esto tienen distintas razones de apoyar el proceso revolucionario, según sean indígenas de 35 etnias diferentes, con lenguas diferentes, sin contar los indígenas que perdieron su lengua pero conservaron una identidad con sus antepasados, los campesinos andinos, los peones agrícolas, los pescadores de las islas y costas, los obreros petroleros, los habitantes de los barrios marginales de Caracas – los cuales están saliendo poco a poco de su marginalidad anterior a través de todos los programas o “misiones” que se han creado para ellos y en las cuales participan cada vez más activamente– ; los pequeños y medianos comerciantes, los de la economía informal, los inmigrados de los otros países andinos (sobre todo colombianos, pero también ecuatorianos, bolivianos y peruanos), los inmigrados de distintas nacionalidades –chinos, canarios, italianos, españoles, japoneses, portugueses, argentinos, chilenos, etc. ...– los antiguos políticos copeyanos y adecos pasados al “chavismo” (por interés o por convicción), los grupos de origen africano, las mujeres feministas, los intelectuales que permanecieron fieles a su ideología de izquierda para participar en el proceso (al contrario de los que abandonaron la izquierda y prefirieron pasar a una ideología de derecha), etc.... Es decir, nos queda mucho por hacer en cuanto a estudio de las identidades y la etnicidad en Venezuela...

Según Françoise Lorcerie, los “mayoritarios” atribuyen generalmente la “eticidad” a los “minoritarios” y se conciben a sí mismos como “universales” (situación que se invierte hoy en Vene-

zuela, ya que el grupo antiguamente mayoritario ha devenido minoritario, pero se siente “universal” por esto justamente de “reconocer” y adoptar para sí la cultura que juzgan universal: la norteamericana estadounidense. Es decir, la “eticización” son los Otros, a quienes se priva de “universalidad” (aunque nos debemos preguntar: En Venezuela, donde se está gestando un proceso revolucionario muy diferente de lo que ha pasado y está pasando en otros países, el nuevo grupo mayoritario –el chavista– no está de acuerdo en universalizarse con la cultura internacionalmente dominante (estadounidense), pero algunos de sus grupos desean exportar su revolución (universalizarla)...

Mientras la “discriminación étnica” se encuentra hoy principalmente en la escuela primaria en Europa (los autores del libro la analizan principalmente en las escuelas francesas de hoy, donde dicha discriminación ni es legal ni oficial pero se presenta a nivel de la práctica política de ciertos grupos), en Venezuela podríamos adelantar, en base a nuestras observaciones de los primeros 7 años del nuevo gobierno “bolivariano”, podemos adelantar que se encuentra dicha discriminación más que todo a nivel de los colegios y liceos privados y a nivel de las universidades “autónomas” y privadas (lo que ha tenido como reacción de parte del gobierno la creación de todo un sistema de educación secundaria y superior paralelo): Recordemos al respecto todos los obstáculos creados por la OPSU para el ingreso a las “grandes” universidades (las autónomas) y la llamada “hamburguización” de la escuela privada actualmente...

Según Lorcerie, “la clave explicativa de los procesos de discriminación étnica es el concepto de etnicidad que lo da”. Como la escuela tendría como misión asegurar las bases perennes de la “sociedad democrática” el proceso se complica hoy (y no sólo en Venezuela) por las divergencias que han surgido en el siglo XXI en cuanto al concepto de “democracia”, a pesar de que los grupos dominantes a nivel internacional pretenden imponer al resto del mundo su propio concepto (más universal, según ellos) de “democracia” (ver Clarac, 2005).

Como los procesos étnicos se relacionan estrechamente con la “historia nacional”, las creencias étnicas con mayor dominio social son las que tienen consistencia histórico-política. Pero, justamente, en Venezuela, a diferencia de Europa, los nuevos grupos mayoritarios (los chavistas pluriculturales) se están construyendo hoy en una nueva etnicidad, que corresponde a una nueva elaboración histórica, ya que la elaboración histórica anterior correspondía al grupo entonces política y económicamente dominante, que era de hecho minoritario demográficamente hablando, el grupo españolizante (hoy estadounidense) que había construido una historia que era solamente “su historia” y no la historia de la nación venezolana.

La conquista colonial de Venezuela y de América toda, que fue al principio una simple “relación de fuerzas” (apoyada por múltiples factores como, por ejemplo, la introducción de virus desconocidos en este continente, lo que constituyó de hecho la primera “guerra bacteriológica” (es probable que fue inconscientemente llevada en sus inicios, y conscientemente después, al darse cuenta de los efectos de esos virus sobre la población indígena autóctona en todas partes, lo que iba a experimentar nuevamente a fines del siglo XX el antropólogo norteamericano Chagnon y el genetista Ney).

Esta relación de fuerzas fue re-elaborada luego por los europeos (dominantes), simbólicamente, en una relación “étnica” de “europeos/indios”, es decir, en relación étnica, importantísima en la dominación colonial.

En cuanto a los procesos étnicos postcoloniales que se desarrollan actualmente en Europa, se deben a la inmigración procedente de los países anteriormente colonizados por los europeos (el Maghreb, el Cercano Oriente, África negra, etc...) mientras que en Venezuela la discriminación étnica se ejercía antes (época colonial española) hacia los “indios” y negros. Hoy, el Estado venezolano promulga la “anti-discriminación”, aunque la élite económica (minoritaria, como dije arriba) que bien quisiera seguir con esta misma

discriminación anterior (que no se priva de mostrar, además, cada vez que puede, en sus manifestaciones de calle y sobre todo a través de sus canales privados de televisión y sus periódicos, discriminación hacia lo que llama “los patas-en-el-suelo”), hoy se siente curiosamente “discriminada por el proceso revolucionario”, construyendo su propia discriminación por el proceso, gracias a sus actitudes permanentes de rechazo y sus agresiones (como sabemos, ha llegado hasta pedir la eliminación del presidente Chávez por asesinato); curiosamente también siguen proclamando que son “la mayoría política”, como están haciendo nuevamente en 2006, preparando así las elecciones presidenciales de fin de año, a sabiendas de que las van a perder, ya que ni siquiera tienen capacidad de convocatoria a manifestaciones de calle, pero les gusta blandir el “discurso al revés”, tal vez para impresionar a Bush y a Condoleezza Rice y seguir recibiendo su apoyo “moral” y financiero.

Es decir, la nueva elaboración hoy de la etnicidad en Venezuela es “chavistas vs. no chavistas”. En Francia los “franco franceses” –como dicen, para distinguirse de los franceses árabes o africanos o antillanos o asiáticos, se fabrican un “Nous” (Nosotros) anclado en un territorio que les pertenece desde siempre (por lo menos es la impresión que tienen sin tomar en cuenta las numerosas inmigraciones habidas en el curso de los siglos) mientras que, en Venezuela, la clase dominante económicamente no puede pretender a lo mismo en cuanto a su territorio, pues éste era antes de los indígenas autóctonos instalados mucho antes de la llegada de los españoles...

En la Francia de los siglos XIX-XX la “Nación” se construyó versus la “Nación alemana”, dice Lorcerie, mientras que hoy la “identidad europea” se está construyendo versus la “identidad del inmigrante”, así que los “intrusos” en la nación son los “no-europeos”, inmigrados recientemente, en las últimas tres generaciones. De modo que el paradigma de “la etnicidad”, opina Lorcerie, invita a re-examinar la filosofía política, y especialmente la filosofía polí-

tica de la educación. En este proceso estamos justamente en Venezuela, re-examinando dicha política (aunque por razones sociohistóricas distintas de las de los europeos), inspirados en un presidente muy creativo, y en algunos de sus ministros y algunos de los intelectuales que colaboran con sus proposiciones y procuran cumplirlas o re-inventarlas también, siempre en función del proceso “revolucionario” en marcha (el llamado “socialismo del siglo XXI”). Por esto el proceso educativo está cambiando a toda prisa, con todas las “misiones”: Misión Robinson, Escuela Bolivariana, Misión Ribas, Misión Sucre, Misión “Vuelvan caras”, cuyos nombres vienen de la gesta bolivariana, con sus fallas y aciertos, y con su necesidad urgente de reformar todo el sistema educativo, lo que se procura lograr también con la “Misión Ciencia” de reciente creación, y una re-educación urgente y absolutamente necesaria de todos los docentes del país, formados dentro de la “alienación historicocultural” y la “vergüenza étnica” heredadas de la educación colonial.

Hemos también de extender el significado del término “educación” a otros programas de re-estructuración sociopolítica y económica, como los nuevos “consejos comunales”, concepción totalmente nueva, inventada dentro del marco del “socialismo del siglo XXI” en construcción, ideado por Chávez para distinguirlo del socialismo del siglo XX, que no logró casi nada y perdió lo que había ganado cuando empezó el proceso neoliberal... Este nuevo “socialismo” (algunos proponen llamarlo de otro modo para que no haya confusión) es adaptado y adaptable a la concepción bolivariana de una integración latinoamericana muy dinámica e independiente del yugo de las transnacionales.

“Siempre tiende uno a reconocerse en su identidad más atacada”, escribe Amine Maalouf (*Les identités meurtrières*, Grasset, París, 1998, p. 34), reconociendo que uno generalmente se mueve a través de distintas identidades.

Los autores se ocupan luego, en el libro que nos ocupa, del término “raza”, del cual nos dicen que se admite hoy solo en la medida que se condena su sentido, en la medida que se lo ilegítima, ya que no tiene sentido “en sí”, razón por la cual se acostumbra escribirlo entre comillas, lo que muestra que no se asumen en general sus presupuestos biológicos, y agrega Lorcerie: “En realidad, la diferenciación racial es una forma específica de la etnicización”. También utiliza otros rasgos la categorización étnica: la religión, el acento, las costumbres, la comida, la forma de vestirse, el domicilio, la pertenencia a cierta clase social o a cierto grupo, o la combinación de todos estos rasgos. Luego observa Lorcerie que el vocablo “*ethnicité*” lo mismo que el adjetivo “*ethnique*” son difíciles de manejar en francés, porque son percibidos como neologismos en dicha lengua, a diferencia del inglés (*ethnicity, ethnics*) donde tienen un uso corriente, pero considera que “*el valor analítico de este concepto es protegido (en francés) por su poco valor de uso, lo que no es el caso del vocablo ‘raza’*”, por lo que en Francia el gobierno y las agencias públicas hablan de “*discriminaciones raciales*” pero evitan hablar de “*discriminaciones étnicas*”, lo que permite al mismo tiempo evitar también el problema del reconocimiento de las “*identidades colectivas*”. En efecto, el uso del término “raza” es admitido sólo cuando se condena la discriminación racial, “*cuyos presupuestos biológicos no se asumen*”. Para la autora, la categorización racial es: “*un modo de categorización étnica en el cual los actores sociales se apropian de ciertas características físicas de un individuo o de un grupo para organizarlas en signos, o en pruebas de no-pertenencia (o de pertenencia) al “Nosotros” de personas con un mismo origen*”. Existen también otros rasgos como base: religión, acento, costumbres, domicilio, etc...., o una combinación de todos estos.

En cuanto al término “*cultura*”, considera que no es un instrumento para este tipo de análisis ya que: “*no es un concepto que pertenece al paradigma psicosociopolítico de la etnicidad*”, sino

que es...: *"una categoría totalizadora que debe ser tomada como 'objeto' en cuanto la cultura es implicada en los procesos de categorización étnica"*, como por ejemplo cuando se habla de *"cultura de origen"*, de *"cultura musulmana"*, de *"cultura francesa"*, etc.... Reconoce que se puede utilizar también este término (cultura) como instrumento conceptual: *"cuando se trata de caracterizar el sistema de producciones materiales y simbólicas de los grupos humanos"*.

Si la autora le da prioridad al paradigma de la *"etnicidad"* es que, para ella: *"los actores se sirven a menudo de la idea y de la palabra "cultura" para justificar la alteridad del Otro, para atestiguar su propia identidad singular, para evocar una unidad substancia mas o menos 'densa', la cual se ve amenazada por las "diferencias, y sobre la cual es posible especular"*.

Este libro es escrito por especialistas franceses de la problemática de la etnicidad, especialmente en el terreno de la escolaridad, de modo que propone al lector una *"aproximación sistemática y coherente"* al concepto de etnicidad y a los conceptos conexos en ciencias sociales, así como una visión precisa de los trabajos universitarios que han *"limpiado"* el tema, desembocando en vías de acción que se preocupan por relevar *"el reto de la etnicidad en la escuela"*, razón por la cual va del paradigma teórico a los hechos observables (con muchos ejemplos escolares sacados de las escuelas francesas). La obra está dividida entonces en cuatro partes: a) El paradigma de la etnicidad, b) La escuela, sus alumnos y la etnicidad: La prueba de los hechos, el marco escolar y los procesos étnicos, c) Discusiones, y d) Reaccionar: ¿con qué derecho?

Llegan a la conclusión siguiente: Los franceses no tienen ninguna concepción del *"pluralismo"*, lo que basan en la obra *Traité sur l'intolérance*, de Michael Walzer, 1997, y se preguntan: ¿Cómo fundar entonces conceptualmente el nuevo objetivo de la acción pública, que es la lucha contra la discriminación étnica? Por esta razón partieron en el libro de la etnicidad en tanto que concepto de las ciencias sociales como fue pensado por Max Weber,

reconstituyendo paso a paso su paradigma y utilizando para hacerlo la psicología social, la microsociología, la sociología urbana, la sociología de las inmigraciones, la sociología política, la historia y la filosofía política. Llegan a la afirmación de que el concepto de etnicidad es “multidimensional, muy importante para analizar las ‘sociedades nacionales’ en el contexto de la fragmentación de la condición obrera, de la globalización (o mundialización) y de la construcción de Europa. Cambian el sentido que comúnmente tiene el término “*etnicidad*”, el cual se refiere a “*Ellos*” (“*los diferentes*”, “*los étnicos*”) porque se debe enmarcar dentro de la relación “*Ellos y Nosotros*” ya que, finalmente, el concepto habla mucho más de “*Nosotros*” (“*los Galos*”, “*los Normales*”) que de “*Ellos*” (los africanos, los árabes, los asiáticos, los rumanos...) y nos dicen que es un “*concepto-clave de la sociología de la dominación*” (p. 311). De modo que permite estudiar por un lado la discriminación étnica y, por el otro lado y en correlación, las conductas de las minorías frente a la dominación.

Este concepto es también el núcleo de la sociología de la legitimación política, de modo que se refiere también a la nación, permitiendo describir las contradicciones de la acción pública en terrenos decisivos para la historia nacional, como son la política colonial, la política de inmigración, la política escolar, etc. La escuela, en efecto, es uno de los “*grandes espacios civiles donde se despliegan los procesos relevantes del paradigma de etnicidad*”, procesos que son a la vez endógenos y exógenos, en equilibrio variable según los lugares.

Me parece interesante la afirmación final del libro, según la cual “*el nuevo tema de ‘la lucha contra las discriminaciones’ no ha tenido hasta ahora incidencias en el seno de la Educación Nacional*” (hablando de Francia, lo recuerdo) preguntándose: los autores: “*¿o todavía NO?... Por una institución que responde con soluciones positivas, cuántas no hacen nada,*” y terminan sugiriendo que “*una política escolar pertinente frente a los retos de la*

etnicidad necesitaría una representación del ‘Nosotros francés’ que incluya ‘la dialéctica de lo unitario y de lo plural’ como lo trataba Jacques Berque en 1985” (p. 312). En efecto, “la sociedad no se transforma sin su escuela, es uno de los pensares de la ‘tradición republicana’, y el descubrimiento de las desigualdades con base étnica no debería quedar sin respuesta educativa”.

Sabiendo que este libro fue editado en 2003 y conociendo los disturbios que vivió Francia en 2005, los cuales empezaron con un problema “étnico” que se extendió luego a prácticamente todo el sistema educativo y al político, podemos sorprendernos porque el gobierno no haya encontrado ninguna solución todavía en este país, donde muchos ciudadanos consideran la probabilidad de nuevos desordenes al reiniciarse el calendario escolar y al re-encontrarse la población –y sobre todo, los jóvenes- con el otro muy grave problema del desempleo y de los “SDF (“sans domicile fixe”, o sea: sin domicilio fijo)...

Bibliografía

- Lorcerie, Françoise y Otros, 2003: *L’Ecole et le défi ethnique*, INRP, Coll. Actions Sociales/Confrontations, Paris.
- Bourdieu, Pierre, 1980: “*L’identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l’idée de religion*”, en Actes de la Recherche en Sciences Sociales, París, N° 35.
- Weber, Max, 1995 (édition originale: 1956): “*Les relations communautaires ethniques*”, en Economie et Société, Plon, París.
- Bertheleu, Hélène, 1997: “*A propos de l’étude des relations interethniques et du racisme en France*”, en Revue Européenne des Migrations Internationales, N° 2.

