

SOCIOSCOPIO

Revista del Centro de Investigación Social CISOR

2006 | Número 4

CISOR

Centro de Investigación Social

CENTRO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL, CISOR.

Entidad autónoma con personería propia, privada y sin fines de lucro fundada en 1967. Su finalidad específica es: hacer pertinentes, operativos y útiles los recursos de las ciencias sociales para el provecho de las organizaciones e instancias preocupadas por la dinámica social del desarrollo integral de Venezuela. Desde 1988, CISOR está asociado al Centro al Servicio de la Acción Popular (CESAP); ambas entidades acordaron articularse para estimular una gerencia social de proyectos que redunde en beneficio de la acción de los sectores populares en el campo social del desarrollo de Venezuela.

Consejo Directivo.

Alberto Gruson (presidente), Santiago Martínez, José Luis López Noriega, Francisco Calvani, Dilia Martínez de Lobo.

SOCIOSCOPIO: Revista del Centro de Investigación Social CISOR

Publicación anual al servicio de la gerencia social de proyectos participativos
Depósito legal ppi. 201202DC4043; ISSN: 2244-8578

Director de la revista

Alberto Gruson

Comité científico

Alberto Gruson (Centro de Investigación Social CISOR),
Francisco Calvani (Escuela de Ciencias Sociales UCAB)
Samuel Hurtado (Escuela de Antropología, y Doctorado en Ciencias Sociales UCV)
Verónica Zubillaga (Departamento de Ciencia y Tecnología del Comportamiento USB)
Tito Lacruz (Escuela de Ciencias Sociales UCAB, IIES UCAB)
Blas Regnault (Escuela de Ciencias Sociales UCAB, BCV)

Editor

Henry Moncrieff

Diagramación

Aimara Elías

Diseño de carátula

Vicky Ouaknine

CISOR, Urbanización La Paz, Av. C con Calle 1, Quinta Yoly Allys, El Paraíso,
Código postal 1020 Apartado 5894 Caracas 1010-A. Venezuela.
Telefax: +58 (212) 472.44.01 / 395.34.96

ÍNDICE

Presentación	4
Alberto GRUSON <i>Cultura e identidad</i>	5
Alberto GRUSON Verónica ZUBILLAGA <i>Venezuela: la tentación mafiosa</i>	33
Alberto GRUSON <i>La vida asociativa como reivindicación de ciudadanía</i>	54

PRESENTACIÓN

Para este número, el equipo editorial de la Revista Socioscopio ha decidido considerar reflexiones teóricas producidas en el seno del Centro de Investigación Social, de la mano de Alberto Gruson, fundador y presidente de la institución desde 1972. Elegimos tres artículos que recorren temáticas de teoría sociocultural y sociopolítica, como son: lo societal, lo cultural, lo identitario, lo ciudadano, lo asociativo, lo democrático; asuntos problematizados en el quehacer diario de CISOR y explicados desde el contexto venezolano.

El primero de estos artículos, *Cultura e identidad*, insiste en el vínculo de estos términos en el terreno de la acción y el intercambio social. El texto, pensado fundamentalmente desde la antropología cultural y la etnología, hace notar la idea científica de cultura según los procesos identitarios (fruto de la historia y la aculturación) que redefinen constantemente una idiosincrasia particular. Llegado a este punto, Gruson propone una interpretación de la cultura no subordinada a la fuerza de lo habitual y lo tradicional, es decir, más próxima a las potencialidades de la experiencia (inter)cultural, donde el autor encuentra un acervo para el desarrollo integral de cualquier nación.

Venezuela: la tentación mafiosa, escrito con Verónica Zubillaga, sigue también esa línea de pensamiento. El artículo es una reflexión sociológica sobre el panorama de la Venezuela actual, desde ahí se generan ideas para la consolidación de alternativas en nuestra vida societal. Este análisis estima las relaciones sociales y la vida colectiva enmarcadas en el ámbito cultural. Acá es donde los autores confrontan la ciudadanía y el bienestar social como valores modernos y democráticos con la moralidad matrisocial de la tentación mafiosa, donde se expolia y avasalla lo social en aras de sustentar y legitimar un “nosotros familiar”.

La preocupación por lo societal se hace evidente en *La vida asociativa como reivindicación de ciudadanía*. Para Gruson, la idea de sociedad se concibe como voluntad ética más allá de las solidaridades automáticas de la comunidad y la tradición grupal. Este modelo social precisa de vínculos asociativos, libremente elaborados y asumidos por una ciudadanía alineada con valores como la confianza, la equidad y la justicia social. De este modo, la sociedad puede impulsarse a sí misma –ser soberana– en el conjunto ciudadano que procura, con compromiso público y notorio, la finalidad de obtener y articular beneficios comunes para la vida social.

Henry Moncrieff

CULTURA E IDENTIDAD*

ALBERTO GRUSON*

Presidente del Centro de Investigación Social CISOR

Resumen

La presente contribución teórica es un esfuerzo por articular los temas concernientes al análisis de la cultura y la identidad cultural como fenómenos sociales. La contribución en sociología y en psicología, pero ante todo, en antropología cultural (etnología), se encuentra presente a lo largo del texto. El motivo de esta reflexión es caracterizar e interpretar las idiosincrasias de un colectivo ante el contacto con otros grupos culturales. De esta manera, se reúne aquí una variedad de conceptos (sentido común, gramática psicogenerativa, aculturación, etnogénesis, mestizaje, sincretismo, pluralismo cultural, entre otros) que expresan la emergencia de una noción de cultura abierta al cambio y a la redefinición constante de sí misma.

Manifestándose las posibilidades y los proyectos que las culturas tienen en su haber (producto de una historia de aculturación), se resalta el desarrollo integral de un país por medio de la combinación de experiencias y experticias que aproveche la convivencia intercultural como demopedía e identidad cultural activa.

Palabras clave: antropología cultural, cultura, identidad cultural, contacto cultural.

* Contribución introductoria al Simposio Cultura, Migración e Identidad (UCV & Goethe Institut, Caracas, 7-8 de marzo de 2004).

* Sociólogo, maestría en Teología y Ciencias Políticas y Sociales (Louvain, Bélgica), especialización en École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris); correo electrónico: agruson@gmail.com

El propósito, en esta contribución, es reunir y articular algunos conceptos para vincular los temas de identidad y mestizaje cultural, que son objeto del simposio, con grandes corrientes de la sociología, la antropología, la psicología social¹. El giro ensayístico y en ocasiones algún toque polémico, deberían favorecer –eso espero– un intercambio *demopédico* como al final se sugiere que tengamos.

CULTURA Y PERSONALIDAD

Uno de los méritos indudables de la antropología en su corriente llamada “Cultura y Personalidad”, es haber llamado la atención sobre la importancia de estudiar la crianza de los niños para identificar e interpretar las tendencias profundas del comportamiento característico de los portadores de una misma cultura.² Todo lo que los adultos suelen inculcar a los niños desde muy pequeños (comportamientos, creencias y representaciones), se cristaliza en estos como en un dispositivo o instrumental básico con el que se encaminan en la vida. Los modos comunes de crianza producen, así, lo que se ha llamado una “estructura básica de personalidad”, a partir de la cual, o gracias a la cual, las personas adultas, y las colectividades, se proyectan en formas de actuar, de enfocar situaciones y de resolver problemas, que son típicas consecuencias de aquellos modos de crianza. De esta manera, es posible caracterizar las culturas, y eventualmente compararlas, en términos de personalidad, es decir, entender las culturas de la misma manera como se entienden personalidades. Ruth Benedict había hablado así –evocando a Nietzsche– de culturas dionisiacas y apolíneas, respectivamente, como de culturas de la dramatización, la competición y el disfrute (caso de la cultura kwakiutl), por un lado y por otro, de culturas de la mesura, la eficiencia y el deber (caso de la cultura zuñi).

¹ Fuentes generales de la presente contribución son: *Encyclopaedia Universalis* (1997); Pierre BONTE & Michael IZARD (1996), *Diccionario de etimología y antropología*, Madrid, pp. 758 (13), Akal. ; Gérald GAILLARD (1997), *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, París, pp. 286, A. Colin. Gordon MARSHALL & Diane L. BARTHEL (1994), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford, pp. 571, Oxford University Press. Se señalan otras fuentes y referencias en los lugares correspondientes, no sólo para el crédito, sino también para invitar a la lectura.

² “Cultura y personalidad” es el nombre de una corriente importante de la antropología norteamericana, cuyos protagonistas fueron el antropólogo Ralph LINTON (1893-1953) y Abram KARDINER (1891-1981), psiquiatra que fuera discípulo de Freud, como también: Ruth BENEDICT (1887-1948), Margaret MEAD (1901-1978), Cora DUBOIS (1903-1991), Clyde K. M. KLUCKHOHN (1905-1960), Alfred I. HALLOWELL (1892-1974), para nombrar a los autores más destacados. Véase una presentación de esta escuela en DUFRENNE (1959); también: LINTON (1945).

Entendamos bien que esta corriente de la antropología trata de interpretar culturas, de comprenderlas como actitudes globales ante el mundo y la vida, de encontrar una coherencia entre aprendizajes infantiles y desempeños adultos, que puedan decirse típicos de determinadas colectividades; no se trata de fijar determinismos, si bien algunos simplismos los han insinuado (se habló de “culturalismo” en este sentido).

Así, pues, el aporte de esta antropología cultural, es un esfuerzo por identificar en las prácticas de la socialización de la primera infancia, lo que va a constituir el sustrato de las actitudes profundas (percepciones, emociones, sentimientos y predisposiciones) que preforman las actitudes y disposiciones que los jóvenes y adultos asumirán en adelante en otras circunstancias específicas. Las actitudes profundas, como las vivencias que están asociadas a su producción, son la personalidad básica; tipifican una cultura de manera análoga a cómo en psicología general se tipifican personalidades, temperamentos o caracteres; eso es, tipificando tanto maneras de reaccionar como también formas de la creatividad ante las situaciones y circunstancias de la vida; la psicología apunta hacia la dinámica individual, la antropología hacia la dinámica colectiva y pública. En otros contextos, podría decirse que la personalidad básica es el modo psíquico de producción de la cultura; que la estructura de esta personalidad es la gramática psicogenerativa de la cultura, análogamente a como la gramática de un idioma es generativa de las frases, y hasta de las obras literarias, propias de este idioma. La antropología cultural, y su prolongación actual en etnopsiquiatría (se la llama a veces *neoculturalismo*),³ recalcan la reciprocidad entre cultura y crianza, identificando su raíz en mecanismos y procesos psicodinámicos inconscientes o preconscientes de la socialización.

³ Si bien no forman entre sí una escuela, conviene señalar a: Geza RÓHEIM (1891-1953), Roger BASTIDE (1898-1974), Georges DEVEREUX (1908-1985); eventualmente también a Gregory BATESON (1904-1980).

ETHOS Y SENTIDO COMÚN

Las vivencias y actitudes fundamentales que caracterizan el sustrato intencional de una cultura, son objeto de atención y estudio con otras tematizaciones que vale señalar, con miras a sugerir vías de mutua interpretación. La crítica del conocimiento y la fenomenología recalcan la intencionalidad de la vida humana y, en particular, la conciencia no reflexiva de la vivencia cotidiana (*Lebenswelt*, *Lebensumwelt*, mundo de la vida), que es el trasfondo no verbalizado (no-dicho) de la intersubjetividad, trasfondo específico de cada cultura particular.⁴ La sociología de la vida cotidiana, sociología fenomenológica, no procura caracterizar culturas nacionales, sino aspectos específicos de la intersubjetividad, y no suele rastrear sus principios en los modos de crianza, pero la naturaleza culturalmente construida del fenómeno es la misma. Otra vertiente del sustrato cultural, es la que se plasma en el sentido común, objeto de muchos trabajos de la psicología social reciente⁵ particularmente sobre las “representaciones sociales”. Estas representaciones son el lado cognitivo prediscursivo de la actitud colectiva vivencial –el *ethos*– en que consiste la matriz del sentido común;⁶ son una imagen de la organización implícita del mundo, que se proyecta en

⁴ Edmund HUSSERL (1859-1938) describe así el primer nivel de la intencionalidad, en contraste con un segundo nivel –el de la conciencia reflexiva– que es el objeto propio de su meditación filosófica. En la sociología fenomenológica de Alfred SCHÜTZ (1899-1959), la intencionalidad de la vida cotidiana (el primer nivel de la intencionalidad en Husserl) es el propio objeto de estudio; allí, el contraste aparece en situaciones en las que la vivencia del mundo de la vida se encuentra cuestionada. Véase Alfred SCHÜTZ & Thomas LUCKMANN (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, pp. 320, Amorrortu; & (1977); una presentación sintética clásica de la sociología fenomenológica: Peter Ludwing BERGER & Thomas LUCKMANN (1968), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, pp. 233, Buenos Aires. Para una antropología fenomenológica, ver: Clifford GEERTZ (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, pp. 387 (25), Gedisa.

⁵ Véase Serge MOSCOVICI & Michael BILLIG (1986), *Psicología social: pensamiento y vida social, psicología social y problemas sociales*, Barcelona, capítulos 13-15 y 21, tomo 2, Paidós Ibérica, donde se encuentran, sobre las representaciones sociales y el sentido común, las contribuciones de JODELET y FARR, ambos sobre representación social; MUGNY & PAPASTAMOU, “Los estilos de comportamiento y su representación social”. Sobre el mismo tema, en Venezuela, María Auxiliadora BANCHS RODRÍGUEZ.

⁶ Alejandro MORENO (1993), *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*, Caracas-Valencia, pp. 505, Caracas: Centro de Investigaciones Populares/Universidad de Carabobo (CIP). Aplica una noción de *episteme*, a este lado cognitivo prediscursivo de la actitud colectiva vivencial, para oponer una episteme popular a una episteme dominante (moderna). Adviértase que la acepción común de *episteme* se refiere al modo de aprehensión propio del saber constituido metódicamente (ciencia y tecnología), que es característico de determinadas épocas; así, en Michel FOUCAULT.

las obviedades y verosimilitudes de las rutinas de la vida cotidiana, es decir, en el sentido común. Esta psicología social estudia las representaciones sociales y las elaboraciones del sentido común en aspectos parciales de la vida colectiva; no intenta caracterizar culturas globales, y tampoco busca las huellas de la crianza temprana en los rasgos de las actitudes profundas, mas la naturaleza de la representación y de la génesis del sentido común son las mismas que operan en la formación psicodinámica de la cultura.

Así, pues, tenemos una caracterización del *modo particular, típico de una colectividad, de apropiarse un entorno, de constituirlo en su mundo, de hacerlo doméstico*. Esta es una definición de cultura.⁷ Si bien el individuo es el único asiento concreto de las vicisitudes psicodinámicas y de las habilidades por las que se adquiere y se proyecta la cultura, la colectividad es la portadora de la cultura –más que el individuo–, pues cada cultura plasma el trasfondo intersubjetivo del mundo de la vida ordinaria; sin embargo, la historia psicodinámica de la socialización deja su impronta en la organización del mundo propio colectivo. Un comentario jocoso de Margaret Mead⁸ ilustra la intencionalidad diferente plasmada en las culturas norteamericana e inglesa: para los norteamericanos el mundo es un espacio amplio ofrecido al control de su dominio técnico; para los ingleses, el mundo es un espacio natural cultivable como por un jardinero precavido, socio minoritario con Dios en este negocio.

El sentido común es la proyección –en pareceres, saberes y procederres corrientes, en refranes, rumores y pánicos– de la trama del mundo intersubjetivo, como de los hábitos psíquicos que la sustentan y refuerzan. Habrá que precisar que la cultura no es tan sólo un trasfondo preconsciente (primer nivel de la intencionalidad; personalidad básica), sino que abarca producciones reflexivas y modelos éticos, junto con su propia crítica cultural. Pero quedémonos un instante en la consideración del sentido común como proyección de la estructura básica de la personalidad; van unos ejemplos. Cuando alguien anuncia que cambió de empleo porque “le ofrecieron un sueldo mayor”, se tiene esta circunstancia y esta motivación por tan obvias, que con sólo sugerirlas, no es ya conveniente explicar que en realidad la circunstancia y los motivos

⁷ Esta cultura, desde luego, no es ajena a la colectividad portadora de la misma, sea, al *modo particular de estarse la gente una con otra* para, así precisamente, hacerse propio un mundo.

⁸ Citado en Raymond BOUDON & François BOURRICAUD (1990), *Diccionario crítico de sociología*, Buenos Aires, pp. 749, Edicial (artículo: Culturalismo y cultura).

eran otros. No estoy de acuerdo con que el papel de madre suplante cualquier responsabilidad profesional. Sin embargo, no me animo para reclamar el cumplimiento del deber profesional ante maestras que encuentran normal que una colega no haya asistido al plantel por haber cuidado de su hijito enfermo. Es posible que estemos varias personas pensando como yo, pero nadie se arriesga a emitir una opinión contraria al sentido común que enaltece la maternidad. Creo que la maternidad (y la paternidad) coronan la *conyugalidad* –en todo caso no la obliteran– pero no me atrevo a censurar a la mujer que vuelve a casa de su madre porque va a ser primeriza y deja soltero al marido; y no sé qué decirle al marido. Podemos disentir del sentido común, pero más bien en momentos reflexivos, no en la conversación corriente.

CRIANZA Y SOCIALIZACIÓN

Veamos ahora la socialización, tanto para apreciar su alcance en la formación de la personalidad básica, de la intersubjetividad y del sentido común, como para subrayar la conexión entre actitudes y capacidades; también para reconocer el aporte heurístico de un reporte de sus etapas.

El tratamiento al que están sometidos los niños conforma de inmediato una canalización del afecto, no reflexivo por supuesto, y a la vez una censura a partir de la que se establecerá un super ego. Los antropólogos de tendencia psicoanalítica prestan, naturalmente, especial atención a las primeras manipulaciones y disciplinas que los adultos aplican a los niños. Apuntemos, sólo para concretar: la presencia continua o esporádica de los padres al lado de sus hijos; las modalidades del amamantamiento y del destete; el aprendizaje de la motricidad y la autonomía física; el control de esfínteres y las actitudes hacia las excretas; el tratamiento de la sexualidad infantil. Los primeros aprendizajes inducen definiciones situacionales y actitudinales (que se reflejan en los juegos, por caso) que ameritarán corrección o refuerzo por parte de los pares y de los adultos. Digamos, a manera de ejemplos, en el campo de la sociabilidad: la concepción de lo íntimo y lo privativo, del pudor; la expresión de los sentimientos; la práctica y los límites del dar y el recibir, del apropiarse y el compartir; la confianza y el recelo en el contacto social; las prevenciones mágicas; los juegos del lenguaje; las circunstancias de lo exigible, por uno al otro, por el otro a uno; la

banalidad o la repulsión en que se tienen la violencia, la mentira, el abuso, etc. Todas estas definiciones están asociadas a determinados ámbitos espaciales (la casa y sus ambientes, la calle, la escuela) y grupales (la madre, el padre, los hermanos mayores y menores, los pares fuera del hogar, los extraños) y a circunstancias (el juego, la enfermedad, lo público y lo privado, lo obligado y lo permisivo). Ahora bien, situaciones y actitudes no deben entenderse solamente de un aprendizaje y una socialización en términos de un flujo de estímulos y respuestas, sino también en términos de los retos existenciales que dramatizan la formación de la personalidad: el Edipo, por supuesto, o lo que haga sus veces, al menos en cuanto a la superación de la dependencia afectiva materno-filial.

La socialización tan sólo comienza en la infancia. Hay aprendizajes fundamentales y retos nuevos en la adolescencia, que también deben incorporarse en la tipificación de la personalidad básica, la intersubjetividad, el *ethos* y el sentido común en determinada cultura. Hay nuevas definiciones, actitudes y dramatizaciones constitutivas del “mundo propio” en que se reconoce la cultura, que se conocen a partir de la consideración de la socialización adolescente; la historia psíquica del adulto reflejará más bien el ejercicio o la práctica cultural, sin añadir novedades para el reconocimiento del modo psicodinámico de producción de la cultura.⁹ La adolescencia agrega las regiones y cánones culturales de la amistad, las grandes idealizaciones personales y sociales, la competición y la figuración social, la sexualidad, las condiciones del parentesco y de género, el raciocinio, los planes y proyectos, como también la (re)socialización en torno a la autoridad y la responsabilidad en que consiste una segunda incidencia del Edipo.¹⁰

⁹ Ralph Linton ha extendido a la adultez la noción de personalidad básica, pero no ya en el sentido de complementación o modificación de su estructura básica, sino como una “personalidad asociada al estatus”; así, podrá hablarse de la personalidad típica acorde con las profesiones. De seguro, la noción de representaciones sociales asociadas a las prácticas profesionales está más acorde con lo que hay por caracterizar, que una noción extendida de personalidad básica.

¹⁰ Para los efectos de una interpretación de una “gramática” de la dinámica cultural sobre el particular, ver un estudio clásico: J. WHITING; R. KLUCKHOHN & Albert ANTHONY (1968), “Función de las ceremonias de iniciación impuestas al varón durante la pubertad” en AA.VV., *La sexualidad en el hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Hormé. Es un estudio transcultural efectuado a partir de una muestra de 56 culturas del mundo “primitivo” y moderno, sacada de los HUMAN RELATIONS AREA FILES, proyecto liderado inicialmente por George P. MURDOCK (1897-1985). Se muestra que cuanto más apego materno-filial en la infancia, tanto más ajuste en la adolescencia para asentar la autonomía del varón y su asignación a un mundo propio diferente del mundo del hogar.

El proceso de crianza, socialización y educación constituye, desde luego, un foco privilegiado para poner de relieve la idiosincrasia cultural, máxime cuando se advierte su carácter intergeneracional. En efecto, la interacción socializadora de niños, jóvenes y adultos es la que asegura la continuidad y el cambio cultural en cualquier colectividad;¹¹ las vivencias son de todos en este proceso. El primer ámbito socializador, cronológicamente, es el núcleo familiar, lugar de las primeras disciplinas infantiles y escenario del primer Edipo. Muy pronto luego, y compitiendo a veces con la familia, la escuela aporta otra socialización, en la relación maestro/a-alumno, la relación entre pares, la relación entre grupos etarios marcados (los grados); del preescolar a las diferentes etapas de la educación básica, y después, se cristalizan y especifican representaciones y actitudes relativas al espacio público, como son: las relaciones asimétricas (superiores e inferiores) y los criterios de múltiples jerarquías (el saber, el privilegio, el poder); las conductas y los argumentos formales e informales, etc.

EL CONTACTO CULTURAL

Se ha llamado “aculturación” el contacto directo y continuo entre colectividades portadoras de culturas diferentes, junto con los efectos que resultan de dicho contacto en la cultura de una u otra colectividad, o en ambas.¹² Un interés inicial había sido el de describir hechos de difusión cultural de elementos materiales o técnicos (rasgos culturales), pero pronto se amplió hacia todo lo que demuestre la influencia cultural de un grupo sobre otro: lenguaje, artes, religión, costumbres. Las evidencias del contacto se encuentran, desde luego, en los grupos receptores. Estos son, por lo general, poblaciones colonizadas o minorías étnicas de las que se espera que se integren a la cultura del grupo fuente, emisor, dominante. Pero los grupos subalternos también son

¹¹ “Las distinciones que marco entre tres tipos diferentes de cultura –*postfigurativa*, en la que los niños aprenden primordialmente de sus mayores; *cofigurativa*, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares, y *prefigurativa*, en la que los adultos también aprenden de los niños--son un reflejo del período en que vivimos” (Margaret MEAD (1970), *Cultura y compromiso. Un estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires, pp. 35, Granica).

¹² Pionero de los estudios afro-americanos, entre otros campos, Melville J. HERSKOVITS (1895-1963) publica en 1936, junto con Ralph LINTON y Robert REDFIELD (1897-1958), un *Memorandum metodológico para el estudio de la aculturación*; la definición de aculturación que se da aquí, está sacada de este Memorando, en *American Anthropologist*.

emisores, y entonces son los grupos dominantes receptores, pese a sus ideologías y sentimientos de superioridad; los vencedores terminan adoptando la cultura de los vencidos. Herskovits se granjeó algunas enemistades entre blancos retrógrados, cuando mostró influencias recíprocas entre afroamericanos y angloamericanos en los Estados Unidos.¹³ Y es que, cuando hay contacto, hay efectos mutuos.

El contacto se da entre poblaciones, grupos, personas; no entre culturas directamente. Por eso, deben considerarse al menos las condiciones principales del contacto grupal y de sus efectos. Así: el tamaño relativo de los grupos; la relación de superioridad-inferioridad, mayoría-minoría, dominación-subordinación que se da entre ellos; la disposición favorable o la prevención para recibir determinados rasgos y tomarlos “prestados”; la rivalidad, la resistencia o el antagonismo entre los grupos; las vías del contacto (contacto directo entre personas, libros, televisión, etc.); las personas que, dentro de los grupos, originan el contacto inicial y las que luego difunden el rasgo dentro de la población; el número y el volumen de los rasgos que pasan de un grupo hacia el otro.

Todo eso recalca la extrema diversidad de los elementos y procesos involucrados en lo que es un flujo constante de intercambio entre los grupos humanos. El que haya grupos que se mantengan aislados, impermeables a la influencia exterior, debe interpretarse como una posición particular (acaso provisional) de resistencia a la aculturación. La aculturación es lo que ocurre normalmente entre grupos, tanto más en cuanto estén ellos más próximos por vecindad, migración, comercio, colonización o guerra. Las mismas políticas de segregación étnica, apartheid, pureza o limpieza étnica, no impiden el contacto.

Ahora bien, en este contexto del incesante roce, la idea de aculturación apunta hacia las modificaciones en la cultura de los grupos en contacto, hacia el alcance actitudinal de la incorporación o del rechazo de rasgos, hacia la manera cómo los rasgos encajan en la configuración cultural propia. La utilización de ollas de aluminio por la población Yanomami es señal de contacto, mas a eso no se reduce el contacto, ni su aculturación.

¹³ Siguiendo en eso al sociólogo, precursor de lo que será la *Black Sociology* en Estados Unidos, William E. B. DU BOIS (1868-1963) quien, por cierto, decía de su ascendencia: “a flood of Negro blood, a strain of French, a bit of Dutch, but thank God! no Anglo-Saxon”... (Pierre-Jean SIMON (1991), *Histoire de la sociologie*, París, pp. 441, Presses universitaires de France (PUF).

La aculturación se refiere, pues, a un proceso global, a la atención que los grupos se prestan unos a otros, a la creatividad con que estos componen, protegen, amplían, transponen, comparten o contrastan sus redes de significaciones, sea que lo hagan de manera explícita o, más generalmente, en la recomposición de determinadas áreas de intersubjetividad y, desde allí, en la modificación del sentido común y de las rutinas. No se trata por lo general de recomposiciones totales de la cultura, pero sí de modificaciones inducidas en partes notables de la misma. Volvemos a encontrar, así, la productividad de la personalidad básica; en efecto, acorde con las disposiciones intergrupales pero, más profundamente, también con la impronta de la estructura básica los préstamos culturales son siempre selectivos y re-interpretados cuando entran en el *ethos*. Interesa, naturalmente, reconocer estos flujos de la dinámica cultural y, para ello, la identificación y el uso de marcadores que son los “rasgos culturales”, indicadores del flujo de la aculturación en los vericuetos de las configuraciones culturales ya conocidas; el flujo, luego ha de interpretarse. Un rasgo a solas indica bien poco.

Tomemos unos ejemplos de por aquí. El uso del pantalón se difundió entre las mujeres caraqueñas a comienzos de los años 1960; inicialmente fue una señal de autonomía, acaso de feminismo; pero pronto, entró en la moda con motivaciones meramente femeninas. La difusión de esta moda no aporta nada, desde luego, en cuanto a seguir la expansión de un nuevo concepto de los géneros en el país; para eso, mejor resultaría el estudio de series estadísticas sobre la matrícula estudiantil. El gesto de empujar los labios hacia adelante para indicar algo o una dirección, como se estila en el Oriente y el Llano venezolano, es un rasgo típicamente africano, señal inequívoca, desde luego, de la influencia negra en la cultura criolla; y el vocablo *guachimán*¹⁴ (*watchman*), o la locución “*estoy supuesto*” (*I'm supposed to*), que se usan en Venezuela, son evidencias del contacto con el mundo anglosajón. Pero ¿qué aportan estas anécdotas semánticas, más allá de la certificación de los contactos? La locución “estoy supuesto” puede aportar algo más, al considerar que la expresión inglesa señala sujeción a un deber, pero que entró en la usanza venezolana, torcida en el sentido de hipótesis o convención; si pienso que la torcedura revela sin más un mal manejo del inglés, me quedo con la mera constancia de un contacto con el mundo

¹⁴ Palabra reseñada en el *Diccionario de la lengua española*, con mención de su acepción en diferentes países, mas no en Venezuela.

anglosajón; pero si pensara que –junto con otros indicadores, por cierto– fuere reveladora de una manera indefectiblemente convencional de concebir las interacciones en la esfera pública, hubiere identificado una dimensión del *ethos*, o inclusive, la impronta de una modalidad “gramatical” de personalidad básica (de la gramática psicogenerativa de la cultura); el rasgo se convierte en síntoma o en indicio.

ASIMILACIÓN Y CONTRA-ACULTURACIÓN

Según cómo es el contacto entre grupos, así también los efectos en la cultura. Los inmigrantes, mientras sean pocos o estén dispersos, suelen asimilar buena parte de la cultura del país y del estrato social en el que se encuentran; incorporan ciertas bondades de su nueva patria, sin que eso transforme sus actitudes profundas ante la vida; comparan mucho las cosas de sus dos patrias, pero se adaptan a la nueva, componen con su cultura tratando de conformarse a las expectativas de su ambiente. Los hijos, que se socializan, en la casa como inmigrantes (parcialmente asimilados), y en la escuela como todo el mundo, presentan a veces algo como una doble identificación –tanto más en cuanto las culturas que en ellos conviven son dispares– pero, en la adolescencia, suelen acentuar las señales de su opción por el país donde han nacido, aunque luego se casen con una pareja del mismo país de sus padres. En la tercera generación, dicen los entendidos, es cuando la personalidad básica se corresponde a la cultura del país; lo que queda del origen será algo del aspecto somático y la consonancia del apellido. Con el tiempo, los descendientes de los inmigrantes asimilan la nueva cultura, es decir, no guardan ya nada de la cultura original, menos tal vez unas supervivencias anecdóticas.

La contra-aculturación¹⁵ se da en grupos culturalmente minoritarios en la medida en que compiten con la cultura mayoritaria y a veces la rechazan; sienten la amenaza de la

¹⁵ La contracultura es un rechazo a los valores y patrones de la cultura dominante, con la práctica y la ostentación de los que se tienen por sus opuestos; el ejemplo clásico ha sido el de los grupos de *hippies*. Es una cultura de resistencia, de disidencia. Se trata de una *subcultura* en el sentido de que no es entendible fuera del contexto de la cultura en la que está enmarcada (no *subcultura* en el sentido de cultura inferior; ni como subdivisión de una cultura más amplia); es una *aculturación antagonista* (en acuñación de Devereux). La contra-aculturación puede presentar tal rechazo, mas no lo supone; supone sólo la promoción de valores y patrones distintos.

asimilación y, para (sobre) vivir, procuran restaurar su pasado (real o idealizado) o, más precisamente, ostentan algunos de sus emblemas. Puede ser el caso de inmigrantes de primera generación, ante sus hijos y nietos que representan ya la cultura mayoritaria. Puede ser también el caso de una diáspora, dispersión en múltiples países, de los que se reconocen en un origen común (origen que se promueve a veces como una vocación) y lo reivindican con orgullo, inclusive, al cabo de muchas generaciones. El término y el paradigma provienen del exilio judío. Esta contra-aculturación multiseccular en muchas latitudes es la que ha permitido que se reconociesen una identidad común, gentes de diferentes orígenes raciales y lenguas maternas (del este europeo, del norte de África, entre otros lugares), como de diferentes estratos sociales y opciones políticas en cada país, inclusive con diferentes posiciones con respecto a la religión judaica (desde judíos ortodoxos hasta ateos) y al sionismo. Hoy en día, el término se aplica también a otras colectividades, nacionales por ejemplo (hay una diáspora italiana), como también a la (re)elaboración de identidades¹⁶ étnicas, indígenas o afrodescendientes (con la apología, para estos últimos, de la negritud y la mulatez).¹⁷

La asimilación y la contra-aculturación pueden ir parejas, como en la explicación que fuera dada a la difusión en el Imperio Romano de los cultos orientales, del judaísmo y del cristianismo. Los inmigrantes fieles de estas religiones, una vez asimilados cívicamente en el Imperio, lejos de asimilar además los aspectos religiosos del mismo, se pusieron a difundir sus propias religiones, las cuales por cierto venían a llenar un vacío, o una “esperanza implícita”, de sus conciudadanos.¹⁸ Tratándose de religiones proselitistas, con vocación universal, sus portadores no podían dejar que se contaminaran; en este aspecto, su aculturación fue antagonista y contracultural.

¹⁶ Más abajo, se comenta esta elaboración como *etnogénesis*.

¹⁷ Jesús GARCÍA (2002), “Encuentros y desencuentros de los saberes. En torno a la africanía latinoamericana”, en: MATO Daniel (2002), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, pp. 388, CLACSO.

¹⁸ Dario SABBATUCCI, “Syncretisme” en *Encyclopaedia Universalis, o.c.*

SINCRETISMO

Lo contrario de la contra-aculturación que es un afán por distinguirse, es el sincretismo. El sincretismo es una compenetración, difusión recíproca, aleación de dos o más culturas inicialmente diferentes que produce otra cultura, nueva. El vocablo sirvió para describir y denunciar fenómenos religiosos de amalgamación y reinterpretación (contaminación o degradación de un culto institucionalizado por otro advenedizo);¹⁹ también para remitir a procesos de contra-aculturación en el campo religioso.²⁰ Pero se utiliza actualmente de manera amplia, sin connotación peyorativa (como ocurría, por parte de una religión o una cultura en defensa de su autenticidad o pureza), en ocasiones para celebrar la creatividad cultural de las poblaciones portadoras del proceso. Para referirse a lo mismo, se habla a veces de mestizaje o de hibridación cultural, en el entendido que se trata de cultura, no de raza, pese a la connotación biológica de estos términos. El fenómeno puede afectar campos restringidos o regiones enteras de la cultura; y hasta culturas totales, como hasta que el sentido común, el *ethos*, la intersubjetividad y la estructura básica de la personalidad hayan conformado una idiosincrasia propia.

Un célebre antropólogo brasileño, el nordestino Gilberto Freyre²¹ ha acuñado la voz de *lusotropicalismo* para caracterizar el sincretismo de las culturas en países y regiones donde se establecieron los portugueses, “proliferando como mestizos” en la India y en África, además del Brasil. Propuso parecidamente el término de *hispanotropicalismo* para incorporar la aventura paralela de los españoles: “civilizaciones vigorosamente híbridas –como es el caso de la indo-lusitana, de la filipina, de la brasileña, de la mexicana, de la paraguaya, para sólo hablar de esas”. Distinto del anglosajón, el hispano, tal vez por ser ya un mestizo relativamente reciente en Europa (habiendo sido

¹⁹ Los profetas de Israel han denunciado la contaminación del culto a Yavéh con prácticas del culto de Baal o de los baalim.

²⁰ Contra-aculturación, como en el caso del Vudú haitiano en tanto protesta contra el catolicismo y su colusión con los explotadores; subversión del catolicismo con la utilización del bautismo y demás ritos católicos celebrados por el clero católico, asumidos en un culto a los Loas que niega el catolicismo. Pero el Vudú no debería reducirse a una contra-aculturación. En otros casos también, la resistencia del dominado que camufla sus ritos y creencias originales para que supervivan entrampadas, habrá dado origen a un sincretismo que consiste precisamente en la mezcla novedosa que pervive luego sin necesidad ya alguna de la resistencia y de la trampa.

²¹ Gilberto FREYRE (1987), *Interpretación del Brasil*, México, pp. 197 (55), Fondo de Cultura Económica.

conquistado por los moros), más propenso a recibir tanto como a dar, no tuvo reparo en la formación de una capa poblacional intermediaria entre peninsulares, indígenas y negros (los pocos mulatos estadounidenses tienen su origen en la ocupación francesa de Luisiana)²²; distinto del protestantismo puritano, un catolicismo formalista y devoto habría tolerado versiones religiosas sin control dogmático. El colonizador hispano se ha adaptado “voluptuosamente” al trópico y a sus gentes, en vez de imponer su forma de vida peninsular, por demás poco apta para el trópico. Freyre describe, en el Brasil, una fusión afro-lusitana temprana, como una luso-amerindia transferida a la población negra, para referir las mezclas de valores de numerosas fuentes, hasta en “un football tan dionisiaco como una samba”. De Freyre, tenemos esta conclusión sobre el sincretismo: “tan singularmente plural”. Darcy Ribeiro, también recalca la novedad del pueblo brasileño:

“Nuevo porque surge como una etnia nacional... fuertemente mestiza, dinamizada por una cultura sincrética... porque se ve a sí mismo y es visto como gente nueva... porque es un nuevo modelo de estructuración societal, que inaugura una forma singular de organización socio-económica fundada en un tipo renovado de esclavitud y una continua supeditación al mercado mundial. Nuevo, inclusive, por la ‘inverosímil alegría e espantosa vontade de felicidade’... sin antagónicas minorías... que reclaman autonomía... La urbanización... contribuyó a uniformar aún más a los brasileños en el plano cultural”²³

Hay, pues, sincretismo en el Brasil, y es tal vez más evidente en la religión:²⁴ cultos de origen amerindio (pagelance, catimbo), sincretismos africanos (candomblé, macumba, batuqué), sincretismos afro-amerindios (babassué); la umbanda en la que confluyen cultos de origen africano, el espiritismo y la lógica sacramentaria cristiana, estaría a punto de convertirse en una religión nacional. En todo eso, el trance es lo

²² Véase la nota 13 sobre William E.B. Du Bois, arriba.

²³ Darcy RIBEIRO & Mércio PEREIRA G. (1992), *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, pp. 19-21, Biblioteca Ayacucho.

²⁴ Un estudio clásico es: Roger BASTIDE (1986), *Sociología de la religión*, Madrid, pp. 821 (1), Júcar. Roger BASTIDE (1986), *Sociología de la religión*, Madrid, pp. 821 (2), Júcar; el original lleva como título: las religiones africanas de Brasil. Retomamos ideas vertidas en una reseña de este libro en *Presencia ecuménica*, 10 (julio 1988), pp. 20-22: “Sobre la religión popular. Presentación de un libro de Roger Bastide”.

común como experiencia religiosa. Están presentes también, fuera de sincretismos por supuesto, el catolicismo, las confesiones protestantes, el pentecostalismo, el espiritismo racionalista; pero un catolicismo superficial proporcionaría allí un trasfondo (un sentido común) de “religión general”, una especie de *lingua franca* para comunicarse entre sí tantas vivencias; a fin de cuentas no faltan quienes abogan por evocar un país “naturalmente” católico.

PLURALISMO CULTURAL

El que haya sincretismos en el Brasil (y bastante) no implica que todo Brasil sea sincrético; allí se cotejan sincretismos de diferente cuño (religiosos y culinarios, por decir nomás estos) con culturas (de diferente cuño también) aculturadas entre sí pero no sincréticas, con “valores tanto portugueses, como españoles integrados en ambiente tropical y mezclados a valores moros, amerindios, africanos, sirios –y no sólo ingleses, franceses, italianos, alemanes, polacos, semitas, angloamericanos, también presentes en civilización tan compleja”. En esta cita, Freyre alaba más bien el multiculturalismo, convivencia de varias culturas que se destiñen siempre algo unas en otras, pero se mantienen distintas (algunas de entre estas culturas pueden haber resultado de un proceso sincrético), todo lo cual redundando en un clima de permisividad pública, cuando no en el deleite de la variedad o la mezcla.

El multiculturalismo, como ideología, suele alojarse en los países poblados por aluviones migratorios, no siempre para celebrar la diversidad, sino por caso, para forjar un ideal o la ilusión de que todos caben en un territorio con oportunidades para cada cual y para más. Todos caben en el crisol nacional (un *melting-pot*), cuya cultura (*melting-pot culture*) es la de la convivencia. Esto puede significar cosas diferentes, algunas compatibles: que los inmigrantes están destinados a fundirse en una raza mestiza; que sus culturas están destinadas a sincretizarse en otra nueva (mestizaje y sincretismo no se implican mutuamente). También puede significar que los inmigrantes mantendrán sus culturas particulares (lengua y religión, de pronto), pero que no habrá sino una sola en lo que toca la vida colectiva y los asuntos públicos (sea, una sola cultura política); que tendrán los inmigrantes todos un lugar separado en micro-patrias (con) federadas y que la nación será un mosaico de minorías, sin mayoría

que las domine. Hay países donde se espera –teniendo políticas públicas en este sentido– que los inmigrantes se confundan a la brevedad con los ciudadanos corrientes (es el caso de Francia); otros esperan que las colonias extranjeras mantengan sus respectivas identidades y hagan valer sus intereses como tales (es el caso británico).

Fuera del ideal o de la ilusión, lo corriente es que una mayoría se tiene por más antigua o más autóctona o criolla, distinta de los pueblos alógenos²⁵ llegados más tardía o recientemente o tan sólo en condiciones diferentes; estos alógenos quedan discriminados, dando lugar incluso a jerarquizaciones refinadas –piénsese en el caso de los Estados Unidos, no sólo por los amerindios, negros, hispanos y asiáticos, sino por la distinción del origen entre americanos mestizados (caucásicos) y asimilados hace siglos, y otros que (de lejos) lucen cercanos: hay sutiles discriminaciones entre anglosajones, alemanes, polacos, italianos, irlandeses; entre diferentes confesiones protestantes, judíos, católicos. La alcurnia criolla desplaza al indígena, no sólo o siempre geográficamente sino en todo caso socialmente; en efecto la sociedad vigente es de los criollos entre sí. Cuando los indígenas son numerosos, el país es francamente dual.

El pluralismo cultural dentro de un área y una colectividad es un supuesto, o un requisito, para que haya sincretismo; más aún, el sincretismo acarrea una *deculturación*: “indígenas desindianizados, negros desafricanizados, europeos deseuropeizados”, como apunta Darcy Ribeiro cuando, entre los pueblos americanos, tipifica los pueblos nuevos (Brasil, Cuba, Venezuela), en contraste con los pueblos testigos de culturas antiguas (mesoamericanas y andinas) y los pueblos transplantados (como los Estados Unidos).²⁶

²⁵ Se llamaron así desde finales del siglo XIX, alógenas (originarias de otra parte), las grandes minorías étnicas en los imperios ruso, austríaco, otomano. La discriminación atribuida al origen migratorio no es propia de estos imperios, ni de sus épocas.

²⁶ RIBEIRO (1992). En Venezuela, desde la Colonia, los otomacos y caquetíos se habían convertido y confundido ya en llaneros criollos, por el uso del caballo y la lengua castellana. Véase: Nelson MONTIEL A. (1993), *Etnohistoria del llanero en Barinas y Apure*, Barinas, pp. 137, Secretaría Ejecutiva de Investigación de la UNELLEZ-Barinas.

IDENTIDAD SOCIAL, IDENTIDAD CULTURAL

Si hay contacto cultural e influencias mutuas, será preciso identificar las culturas o, mejor dicho, delimitar los grupos portadores de culturas distintas. Los etnólogos no tienen sobre el particular otros criterios que no sean los que se desprenden de los propósitos comparativos circunstanciales: la cultura de los alemanes y de los ingleses; las culturas caribeñas para compararlas con las andinas; los inmigrantes portugueses para distinguirlos de los inmigrantes españoles o libaneses, en determinado país o en sus diásporas; entre aquellos inmigrantes, los de una u otra generación; las culturas urbanas (o modernas) y las rurales (o tradicionales); la cultura de la pobreza en diferentes colectividades; las culturas según ocupaciones o profesiones.

Las colectividades insulares, nacionales o lingüísticas son fáciles de identificar, pero es bien sabido que hay colectividades pluri-culturales y que una misma cultura puede cubrir varios países.²⁷ Muchas veces, la claridad con que se nombran o enumeran culturas (etnias, gentes, naciones, pueblos, tribus) se debe a la reproducción de estereotipos, es decir, a la ratificación de la mirada (a veces despectiva) de los grupos vecinos, o entonces a autodefiniciones estratégicas en orden a reivindicarse y competir en escenarios más amplios, o para refugiarse en algún privilegio. Se ha venido llamando *etnogénesis*, el proceso de autodefinición cultural o étnica de identidades colectivas nuevas, que se hizo patente, en particular, en situaciones migratorias en ciudades o campamentos de trabajo del África post-colonial. La identidad cultural o étnica se vio, no ya como un hecho (identidad), sino como una construcción cognitiva (identificación) suscitada en interacciones problemáticas, mecanismo de defensa de minorías discriminadas o maltratadas. La identidad es social, el señalamiento es cultural. Es ilustrativo aquí el recurso a la noción de etiquetaje (*labelling*), proceso de atribución y aceptación de identidad entre mayorías y minorías, con conciencia activa o avergonzada.²⁸ En ocasiones, la etiqueta apela a antecedentes

²⁷ MURDOCK (1983), distingue para fines documentales más de 2400 grupos étnicos, combinando criterios geográficos e históricos; veintitrés códigos aparecen para Venezuela (algunas etnias están reseñadas bajo los epígrafes de Amazonía, Colombia, Guyana; uno de los códigos corresponde a los venezolanos contemporáneos no aborígenes, sin más distinción).

²⁸ La teoría del etiquetaje tiene su más célebre exponente en BECKER (1971). El proceso de etiquetaje, aplicado inicialmente en contextos de desviación, tiene un alcance mayor; así, Moscovici lo adopta en el caso de las "minorías activas" o militantes: Serge MOSCOVICI (1981), *Psicología de*

comunes, raza, historia o tradiciones, sea, a la cultura, pero es ante todo por conveniencia dentro de la competición social. Así, si bien la resistencia o la militancia son auténticas, los argumentos étnicos pueden ser fantasiosos o arbitrarios.²⁹

Eso no quita que pueden discernirse configuraciones culturales coherentes cuando se concentran en poblaciones distintas, como cuando, entre tonalidades, se reconoce sin duda lo negro y lo blanco, mientras no sea preciso fijar entre ellos un deslinde por los grises (o los marrones), con todo y en el supuesto, claro está, que los elementos a distinguir estén debidamente ordenados por tonalidad. Fuera de las concentraciones notables, la realidad cultural está toda hecha de todas las tonalidades de la aculturación. Con todo, en principio, hay lugar para identificar culturas y, para los portadores de las mismas, identificarse a ellas, si bien es cierto que se reconocen más espontáneamente colectividades o idiomas que culturas. Naturalmente, debiéramos precisar lo que entenderemos por cultura, fuera, en lo posible, de la perspectiva de las estrategias intersociales. Ya hemos señalado de la cultura, un concepto superficial en términos de conjunto de rasgos, y un concepto profundo en términos de modo psicogenerativo de hacer significativo y propio un entorno; el primero es un mundo tangible de cosas, el segundo una manera de producir sentido; lo uno no va sin lo otro, pero se entiende que un mismo modo de producir sentido sea aplicable o discernible en variados conjuntos de cosas tangibles. Una visión arqueológica o materialista de las culturas las llama civilizaciones –por cuanto estas no existen fuera de sus realizaciones monumentales (y

las minorías activas, Madrid, pp. 303, Ediciones Morata; véase también el capítulo de Machteld DOMS & Serge MOSCOVICI (1986).

²⁹ Por caso, puede remitirse al movimiento social de los autóctonos australianos en la actualidad (los descendientes de aquellos que la antropología hizo famosos: aranda, kariaera, murngin, etc.). Los indígenas viven allí mayormente en las ciudades, donde suelen hacer vida en los estratos bajos; aceptan la representación que el público en general tiene de la vida autóctona (ya desaparecida) y exhiben de ella algunos símbolos, para no ser considerados como gente marginada, *a medio camino* entre la cultura primitiva y la moderna (es decir, ni de una, ni de otra). Su lucha es social, para mejores condiciones en la vida urbana y con el mismo propósito, bajo la misma bandera del movimiento autóctono, se dan cita muchos inmigrantes que están también en condiciones desfavorables. Ver: George MORGAN (2003), “Autochthonous Australian syncretism”, *Current Sociology*, 51 (3), pp. 433-451. En el mismo sentido pueden mencionarse reivindicaciones étnicas en las que la referencia a una cultura específica es confusa o anecdótica (proclamarse indígena, sin saber de cuál etnia, o sabiendo muy poco de ella).

documentales); no menos tampoco fuera de sus colectividades portadoras.³⁰ Teniendo eso en cuenta, la identidad cultural se referiría a la idiosincrasia, a la congruencia entre determinada intencionalidad y sus efectuaciones. Esta congruencia se da por hipótesis, desde el momento en que la cultura o la civilización sea vista como obra; pero como obra en curso de realización (pues, de lo contrario, se trataría de una civilización muerta), de tal manera que debe tratarse de una coherencia incoativa. La identidad cultural apuntaría, desde luego, hacia una verificación de coherencia³¹, tanto en el sentido de una verificación etnológica (ver qué tanto se da, cómo se da), como en el de una preocupación o verificación ética (esforzarse por que se dé, por que se dé más explícitamente); es decir, que la identidad cultural remitiría a una labor de crítica cultural, orientada hacia la procura (acaso utópica, azarosa y peligrosa) de una idiosincrasia reflexiva, aun abierta a la aculturación y al sincretismo.

INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA

La verificación etnológica de la coherencia de una cultura (o parte de ella) es, a todas luces, una tarea interpretativa, hermenéutica. Además del reconocimiento de una tal coherencia y de sus raíces, una preocupación ética supondría luego, que se hiciese una exploración de posibles culturales que pudiesen concebirse en adelante, como también que se procurase un consenso en torno a criterios de valoración cultural. Los posibles culturales serían real y concretamente tales cuando derivasen de un modo de producirse sentido en armonía con la idiosincrasia. Hermenéutica y eticidad desembocan, así, en una mayéutica, es decir, en la elaboración dialógica de una visión de futuro.³²

³⁰ Dejamos de lado la acepción del vocablo de civilización como de cultura superior (con más dominio técnico sobre el entorno), para guardar la acepción de cultura vista desde sus realizaciones materiales.

³¹ El examen de la congruencia entre una intencionalidad y sus efectuaciones, es lo que caracteriza la obra de Max WEBER (1864-1920) que versa sobre religión, economía y sociedad. Véase: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1977) del mencionado autor. La congruencia en el *ethos*, del calvinismo y de la racionalización instrumental capitalista, no será la causa del surgimiento y de la expansión del capitalismo, pero sí es una creación idiosincrásica, una armonización peculiar entre immanencia y trascendencia.

³² Todo eso, o casi, se encuentra en los esfuerzos de la *Teoría crítica* en cuanto a la problematización de la sociedad industrial. Teoría crítica, como la fundó Max HORKHEIMER (1895-1973), asociada a la

En etnología, la veta hermenéutica tiene un iniciador y vocero en Clifford Geertz³³, si bien con orientación mayéutica menor (predomina aún la circunstancia de que los etnografiados no son sus propios etnógrafos). Como tramas de significaciones, las culturas (sus instituciones, sus representaciones) son “públicas”, disponibles, “legibles”; el antropólogo debe aprender a leerlas y luego traducirlas o (re)escribirlas. El escrito etnológico suele tener como destinatarios a los connacionales del etnólogo (a los que proporciona un “acceso a las respuestas dadas por otros, que guardaban ovejas en otros valles”). Pero importa destacar que, si algún texto ha de ser útil al etnografiado (bien sea un texto autóctono o la traducción hecha por un extraño), es por ser precisamente un texto, es decir, una objetivación del *ethos* sobre la que, así, es posible entablar una reflexión.

El símil del texto es bien productivo para idear un derrotero de la objetivación y de ella hacia la reflexión; lo es igualmente la psicodinamia –añadámoslo ahora– para elaborar un paradigma de la intencionalidad.³⁴ La psicodinamia y, en particular, su exploración y exposición por medio del examen de la socialización ordinaria de los niños y jóvenes, junto con su confirmación en clave de representaciones sociales y de sentido común, ofrece un marco apropiado para objetivar la actitud vivencial profunda, sustrato y contexto compartido por una colectividad, su *ethos*. En esta perspectiva, la representación social debería incluir el aspecto genético de esta actitud fundamental, por medio de las dramatizaciones implicadas en el decurso de la vida ordinaria³⁵, para incluir los momentos edípicos y demás retos que signan la verosimilitud de los destinos usuales. Se podría analizar “historias de vida” con este propósito, inclusive

Escuela de Frankfurt de Investigación Social, en la que destacan también Theodor ADORNO (1903-1969), Herbert MARCUSE (1898-1979) y actualmente Jürgen HABERMAS. Digamos, con osado simplismo, que la razón instrumental es la matriz de la civilización industrial y de sus derivaciones imperialistas y totalitarias; la emancipación (superación de la instrumentalización) vendrá acaso de la acción de minorías, étnicas o estudiantiles (Marcuse), o intelectuales (Adorno), pero requerirá una ética (y un *ethos*) del debate (Habermas).

³³ Clifford GEERTZ (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, pp. 387 (25), Gedisa.

³⁴ Una contribución notable y una invitación en este sentido: Paul RICEUR, *El conflicto de las interpretaciones* (en particular los artículos de la parte II sobre hermenéutica y psicoanálisis); *Del texto a la acción*. Estos libros constituyen los tomos 1 y 2 de *Ensayos de hermenéutica* (originales en francés, respectivamente, en 1969 y 1986).

³⁵ La dramatización de la vida, y no sólo la interacción, caracteriza la obra de Erving GOFFMAN (1922-1982) como micro-sociología; Erving GOFFMAN (1971), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, pp. 272, Amorrortu.

historias noveladas que moldean y codifican las representaciones. A su vez, el discurso público, aquél destinado al público en general, es un espejo que refleja las plausibilidades del sentido común, como de la dramatización usual; en este caso, la objetividad del texto se presta para el análisis sistemático.³⁶

La referencia psicodinámica no significa determinismo –que no está supuesto tampoco en el psicoanálisis– sino remisión al modo de producirse sentido, aquí, un sentido comúnmente compartido. El determinismo equivaldría al diagnóstico de una patología que la práctica clínica, en el caso individual, incita, más bien, a desbloquear. La misma energía y los mismos mecanismos del psiquismo con los que el yo se defiende, son los que constituyen a la vez el recurso interno de su recuperación y promoción. Las pulsiones tanto como las razones mueven al hombre, en compleja alquimia que hemos encontrado en los procesos de la aculturación. Así pues, en efecto, la dinámica de la identificación, –entre el yo ideal y el ideal del yo– cifra la dinámica cultural en los aspectos de la socialización ordinaria de los menores y la conformación del sentido común, tanto como en las diferentes facetas de la identidad crítica o idiosincrasia reflexiva. El *yo ideal* es una representación de su inconsciente, narcisista, preedípica; es un sentimiento de potencia, hasta en la negación del obstáculo y del otro en aras de la afirmación de sí, y es a la vez, imagen complaciente de cómo el yo desea ser visto e imagina que lo es. Un *superyó* se forma, inclusive desde el período preedípico, con la incorporación de lo que los adultos aprueban y prohíben, hasta constituirse en observador, modelo y juez del yo; es así el inductor de los sentimientos de culpabilidad y de inferioridad. El *ideal del yo* procede de la maduración diferenciada del yo, de la persona, en acuerdo con un ideal reflexivo que se enriquece y ensancha por el esmero en educación, religión, moral. El yo se pliega y somete al superyó por temor, se sujeta y ordena al ideal del yo por amor.³⁷ Las tres instancias del

³⁶ Tómese por ejemplo la siguiente cita de una felicitación pública, y piénsese en lo que el discurso da por supuesto, y a cuáles resortes psíquicos apela. La felicitación iba dirigida a un equipo deportivo que estaba de regreso después de una victoria no anunciada en competencia internacional: ... (demostración de) “lo que es capaz un grupo humano cuando comienza reconociendo su estima, su moral, su propia fuerza, cuando sale de esquemas derrotistas y se hace irreverente y se codea con cualquiera en cualquier espacio” (*El Universal*, Caracas, 5-4-2004, pp. 1-6).

³⁷ Sobre un ideal reflexivo del yo, la psicología humanista es más explícita que el psicoanálisis, como es de esperar. Ver: Jean LAPLANCHE & Jean-Bertrand PONTALIS (1993), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, pp. 535, Labor. (1993, artículos: yo, superyó, yo ideal, ideal del yo,

yo (yo ideal, superyó, ideal del yo) conviven, naturalmente, y gobiernan unas u otras secuencias de la vida personal, como lo hacen análogamente en episodios, sectores y niveles de la vida social y cultural.

La interpretación de una cultura descansa, pues, en la elucidación de la manera cómo un grupo humano constituye su mundo propio, cómo sus obras cobran sentido; se trata de reconocer la forma cómo el grupo se reconoce a sí mismo en sus formas de sociabilidad, y en sus obras (la intencionalidad, el *ethos* grupal). Es preciso enumerar rasgos y mostrar la configuración (*Gestalt, pattern*) que los hace distintivos de configuraciones ajenas; pero eso no es suficiente, es preciso derivarlos del modo propio de generar relaciones y obras que caracterizan el grupo, de tal forma que en adelante se podrá reconocer como típicas otras relaciones y otras obras, que no había considerado o que aún no se han producido (son los posibles culturales del grupo). Los resortes de esta generación se encuentran muy conveniente y humanamente en el modelo del aparato psíquico (la personalidad básica) y de la gramática de sus producciones. Como un yo, la cultura es ella misma en su carácter³⁸, sea, en su manera de componer con las “pasiones”, la pulsión, el yo ideal, el superyó, y de componer “razones”, fines que quiera promover y a los que pueda sujetarse, un ideal del yo. Así, se aprehende el reto de la idiosincrasia y del sentido: de la intencionalidad, que se juega entre las pasiones y las razones; y de las obras, que peligran entre la genialidad y la aberración. Una colectividad, si bien portadora de una misma cultura (por hipótesis), no es homogénea en su composición social; hay numerosos grupos y eventualmente subculturas a través de los cuales se presentan ya múltiples “posibles culturales” y todo tipo de muestras y combinaciones de pasiones y razones. La interpretación de la cultura consiste también en sopesar las tensiones que surcan la colectividad, tensiones que se perciben en los procesos de aculturación en que todos sus grupos están envueltos.

narcisismo). ERIKSON (1985), describe los desafíos propios de cada etapa del desarrollo personal, desde la infancia hasta la vejez avanzada (los noventa años, en la edición revisada y ampliada).

³⁸ Se ha hablado de “carácter nacional” para referirse a la personalidad básica. Wilhelm REICH (1897-1957) llamó precisamente “carácter” el modo particular de resistirse un paciente a la cura; aquí, además de aludir a la cultura, se extiende la noción a la manera general del yo de componer con sus recursos psíquicos.

DEMOPIEDIA

Las masas, los pánicos, las revueltas, los rumores, las publicidades, son todas ocasiones en las que rezuman las pulsiones, por más que estas hayan sido represadas; pero debemos convenir en que estas permisividades pulsionales no son el todo de la cultura de un colectivo, aunque delatan la pendiente de sus regresiones.³⁹ Así también, en torno a una misma institución, hay niveles de vivencia, experiencia y experticia, superiores e inferiores, que pertenecen todos a una misma cultura. Tomemos por caso el análisis que Bastide ofrece al argumentar a favor del candomblé (al que, en lo personal, se había convertido). Apunta que, si bien es doblemente sincrético (sincrétismo africano, y luego afrobrasileño), no por eso el candomblé es, de por sí, un sucedáneo religioso menguado, pues alcanza un misticismo “que va de los estados beatíficos a los de teopatía”. Remarca luego que, sin embargo, el trance puede ser un mero fenómeno de compensación, psiquiatría para pobres, pero que entonces deja de ser propiamente religioso. Precisamente,

“el trance del ‘candomblé’ representa el triunfo del Super-ego, esto es, de las normas colectivas, mientras que el de las sectas sincréticas o improvisadas representa la victoria del Ello ... El sincrétismo y el espiritismo no sólo multiplican estas personalidades de repuesto, al ofrecer a cada individuo una opción multirracial de ‘cabocles’, de negros y de blancos, de santos católicos y de ‘desencarnados’ como Juana de Arco o Pedro II, sino que incluso diluyen las características de los dioses, los despersonalizan, haciendo de ellos vagos conceptos que cada cual puede rellenar con lo que le apetezca, lo que significa finalmente que lo hará con sus deseos, sus sueños, sus ilusiones o su resentimiento”.⁴⁰

No todos, en el candomblé o en el cristianismo, se esmeran por igual hasta alcanzar la unión mística en el “Uno que es Todo en todo”, ni todos escudriñan las Escrituras y elaboran teologías. Hay, en las religiones, como en cualquier tipo de prácticas

³⁹ “Nuestra herencia más terrible es esa de llevar siempre en nosotros impresa en el alma la marca del torturador, pronta para explotar en brutalidad racista y clasista. Ella reluce, aún hoy, en cuanta autoridad brasileña, predispuesta para ‘torturar, servir e machucar’ a los pobres que les caen en las manos” (Darcy RIBEIRO (1996), *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, pp. 120, Companhia das Letras).

⁴⁰ Roger BASTIDE (1986), *Sociología de la religión*, Madrid, pp. 740, 748 (1), Júcar; Roger BASTIDE (1986), *Sociología de la religión*, Madrid, (2), Júcar. pp.). Véase la nota 24 arriba.

(sanitarias, artísticas, deportivas, científicas, artesanales, gerenciales, políticas, etc.), un nivel de participación en el que están todos, y nadie se esmera, en el que se es meramente usuario o consumidor; es el nivel del sentido común, de las usanzas ordinarias, del “hombre de la calle” o “de a pie” (es decir, cuando está de peatón en la calle), de lo que a menudo se llama “popular”. No hay absolutamente nada despectivo en estas calificaciones, pues no aluden a personas, sino a prácticas. Todos somos usufructuarios de muchas prácticas y nos esmeramos tan sólo en una u otra; sabríamos, en principio, adónde acudir en busca de un cultor de alguna práctica de interés, y recíprocamente, los demás en busca de unos servidores.⁴¹

En la medida en que surgen especialistas, o sea, en la medida en que se desarrollan metódicamente experiencias, saberes y experticias, la cultura se especifica en áreas nuevas; y en esta misma medida se van diferenciando campos sociales en los que, desde luego, hay élites sabedoras y pueblo usuario, producción y reproducción, pretensiones y recelos. Con todo, la dinámica de este campo no debe verse sólo en términos de dominación o poder, sino primordialmente en términos de participación (no de tener parte pasivamente, sino de tomar parte activa), de facilitación del aprendizaje y de comunicación bi-direccional. Desde un punto de vista, digamos, estrictamente cultural (más que social o civilizatorio), hay más o mejor cultura, o hay desarrollo cultural: cuando hay más diversificación de los bienes culturales, es decir, cuando son más las áreas específicas; cuando más gente se esmera en estas áreas, como cultora y como productora; cuando más gente cultiva más áreas, en más variadas formas; cuando hay más conexiones entre áreas; pero, sobre todo, cuando se intensifica la relación “demopédica” entre élite y pueblo en cada área. Entendamos por *demopedia*⁴² esta educación popular que fomenta el gusto por cultivar las áreas

⁴¹ Una colectividad es llamada “ortodoxa” cuando tiene a algunos de sus miembros por conocedores de la doctrina o de la práctica con las que esta colectividad se distingue, y a quienes quiere acudir para saber qué creer o qué hacer en determinados casos. Creo todo lo que deberé creer cuando sea necesario creerlo; la necesidad podrá presentarse en caso de emergencia o de amenaza a la colectividad. El fenómeno ha sido caracterizado en comunidades religiosas, pero es evidente igualmente en grupos políticos y cenáculos artísticos o científicos. La ortodoxia es un recurso grupal cuando el grupo es idiosincrásico. Ver: Serge MOSCOVICI & Michael BILLIG (1986), *Psicología social: pensamiento y vida social, psicología social y problemas sociales*, Barcelona, capítulos 12 y 21, tomo 2, Paidós Ibérica.

⁴² La voz “demopedia” fue creada por Pierre-Joseph PROUDHON (1809-1865): “*Démocratie, c’est démopédie*”, para significar una educación popular libertaria, “por el pueblo, para el pueblo”, en el entendido que “toda la vida es un aprendizaje”; todos deben aprender de todos y preocuparse por

culturales (eleva los ideales); multiplica el número y potencia la experticia de los cultores (eleva las capacidades); promueve, desde luego, la exigencia del usuario común (eleva el disfrute); educación que es un hábito del intercambio de saberes y procederes, un hábito de la discusión y de la reflexión. Todo lo contrario de una práctica que tal vez podamos llamar demagogia, que en vez de incitar al conocimiento y al arte, desmenuza cosas sabidas o fabricadas para esparcirlas o reservar, a manera de vulgaridades o privilegios. En la demopedia, encuentra la gente la forma de elaborar su identidad cultural activa, siempre a futuro.

transmitir lo aprendido. No excluye la práctica escolar, por supuesto; pero se refiere en todo caso a una educación continua de adultos, para la cual la escuela debe capacitar. Este es el concepto que inspira lo que se expone aquí. Otros utilizan actualmente esta palabra en un sentido más bien reducido al contexto de la escuela, para promover, bien una educación cívica, bien una educación que sea republicana y laica, a cargo, inclusive, de una República docente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE Roger (1986), *Sociología de la religión*, Madrid, pp. 821 (1), Júcar.
- BASTIDE Roger (1986), *Sociología de la religión*, Madrid, pp. 821 (2), Júcar.
- BECKER Howard Saúl (1971), *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- BERGER Peter Ludwing & LUCKMANN Thomas (1968), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, pp. 233, Buenos Aires.
- BONTE Pierre & IZARD Michael (1996), *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, pp. 758 (13), Akal.
- BOUDON Raymond & BOURRICAUD François (1990), *Diccionario crítico de sociología*, Buenos Aires, pp. 749, Edicial.
- DOMS Machteld & MOSCOVICI Serge (1986), “Innovación e influencia de las minorías”, en Serge MOSCOVICI (1986), *Psicología social: pensamiento y vida social; psicología social y problemas sociales*, Barcelona, pp. 383 (1), Paidós Ibéricas.
- DUFRENNE Mikel (1959), *La personalidad básica: un concepto sociológico*, Buenos Aires, pp. 290, Paidós.
- ERIKSON Erik H. (1985), *El ciclo vital completado*, Barcelona, pp. 142, Paidós Ibérica.
- FREYRE Gilberto (1987), *Interpretación del Brasil*, México, pp. 197 (55), Fondo de Cultura Económica.
- GAILLARD Gérald (1997), *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, París, pp. 286, A. Colin.
- GARCÍA Jesús (2002), “Encuentros y desencuentros de los saberes. En torno a la africanía latinoamericana”, en: MATO Daniel (2002), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, pp. 388, CLACSO.
- GEERTZ Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, pp. 387 (25), Gedisa.
- GOFFMAN Erving (1971), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, pp. 272, Amorrortu.
- MARSHALL Gordon & BARTHEL Diane L. (1994), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford, pp. 571, Oxford University Press.

MEAD Margaret (1970), *Cultura y compromiso. Un estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires, pp. 134 (6), Granica.

MORENO Olmedo Alejandro (1993), *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*, Caracas-Valencia, pp. 505, Caracas: Centro de Investigaciones Populares/Universidad de Carabobo (CIP).

MONTIEL Acosta Nelson (1993), *Etnohistoria del llanero en Barinas y Apure*, Barinas, pp. 137, Secretaría Ejecutiva de Investigación de la UNELLEZ-Barinas.

MOSCOVICI Serge (1981), *Psicología de las minorías activas*, Madrid, pp. 303, Ediciones Morata.

MOSCOVICI Serge & BILLIG Michael (1986), *Psicología social: pensamiento y vida social, psicología social y problemas sociales*, Barcelona, pp. 383, tomo 2, Paidós Ibérica.

MORGAN George (2003), "Autochthonous Australian syncretism", *Current Sociology*, 51 (3), pp. 433-451.

MURDOCK George Peter (1983), *Outline of world cultures*, Connecticut, pp. 259, Human Relations Area Files.

LAPLANCHE Jean & PONTALIS Jean-Bertrand (1993), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, pp. 535, Labor.

LINTON Ralph (1945), *Cultura y personalidad*, México, pp. 155 (145), Fondo de Cultura Económica.

RIBEIRO Darcy & PEREIRA Gomes Mércio (1992), *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, pp. 546, Biblioteca Ayacucho.

RIBEIRO Darcy (1996), *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.

RICŒUR Paul (2002), *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México, pp. 380, Fondo de Cultura Económica.

RICŒUR, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, pp. 462, Fondo de Cultura Económica.

SABBATUCCI Dario, "Syncretisme" en *Encyclopaedia Universalis, O.C.*

SCHÜTZ Alfred & LUCKMANN Thomas (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, pp. 320, Amorrortu.

SIMON Pierre-Jean (1991), *Histoire de la sociologie*, París, pp. 524, Presses universitaires de France (PUF).

VV. AA. (1997), *Encyclopaedia Universalis: Atlas universalis*, París, pp. 223, Encyclopaedia Universalis France.

WEBER Max (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, pp. 331, Península.

WHITING J; R. KLUCKHOHN & ANTHONY Albert (1968), “Función de las ceremonias de iniciación impuestas al varón durante la pubertad” en AA.VV., *La sexualidad en el hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Hormé.

VENEZUELA: LA TENTACIÓN MAFIOSA

ALBERTO GRUSON*

Presidente del Centro de Investigación Social CISOR

VERÓNICA ZUBILLAGA**

Escuela de Ciencias Sociales. Universidad Católica Andrés Bello (UCAB)

Resumen

La tentación mafiosa es la exacerbación de ciertas lógicas matrisociales (ejemplificada en la figura del *malandro*). Dentro de esta racionalidad se hace notable un nosotros familiar y comunitario (*los míos*) que transforma en otredad amenazante la sociedad más allá de estos límites (las instituciones, lo público, el Estado). La interpretación del artículo se centra en la *tensión* creada por dicha lógica mafiosa y las orientaciones que construyen el horizonte societal en Venezuela.

Así pues, el siguiente texto puede leerse como un diagnóstico sociológico de la realidad societal venezolana. Si bien el análisis parte de las dificultades de constituir sociedad en la colectividad venezolana, culmina con un examen de ese código relacional para entrever una contribución teórica que alumbró algunas alternativas societales para el país.

Palabras clave: sociología de la familia, cultura venezolana, matrisocialidad, etnopsiquiatría, malandro joven.

* Sociólogo, maestría en Teología y Ciencias Políticas y Sociales (Louvain, Bélgica), especialización en École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris); correo electrónico: agruson@gmail.com

** Socióloga (UCAB) y Doctora de la Université catholique de Louvain en Bélgica; profesora de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y en la Universidad Simón Bolívar (USB); correo electrónico zubillagaveronica@gmail.com

Al zarandear algunas ideas para producir una reflexión sociológica sobre la Venezuela actual, nos propusimos concebirla como un *diagnóstico*, apelando sin duda al símil médico. En el actual contexto parece pertinente decir, en efecto: “Usted, Venezuela, se siente mal y quiere vivir; quiere revelar y nombrar sus síntomas, ver cómo maneja este padecimiento para fortalecer la vida”.

Pues bien, luce conveniente sugerir que la sociología es una ciencia que tiene algo de *médica*, y digamos también de *mayéutica*: se observa, se sistematiza los síntomas, se describe la lógica del padecimiento y, a partir de elementos vitales presentes que se le oponen al padecimiento, se sugiere favorecer las alternativas de superación. Este último aspecto es el propiamente mayéutico: el propósito de contribuir a alumbrar y consolidar alternativas de vida societal ya presentes. Alternativas observadas empíricamente, por esparcidas que ellas sean, y que se oponen al padecimiento. Alternativas que es necesario discernir, revelar y subrayar para que al mismo tiempo sus portadores, en cuanto los hay o los habrá, las asuman, las tomen y consoliden.

Queremos que nuestro diagnóstico de la Venezuela actual sea dinámico; eso quiere decir, aquí, no determinista. Como bien dijera R. Boudon que el determinismo es una patología de la ciencia, si fuera determinista el nuestro sería un mal diagnóstico; sería como decir que la sociedad está a punto de morir y que no hay ya nada que hacer. Así, la mirada que deseamos ofrecer apela a conceptos que aluden a la dinámica de la vida social que es constante *oscilación entre orientaciones alternas*. El diagnóstico que realizamos mira concretamente *la cultura venezolana* en tanto matriz de sentido por la que se valoran las relaciones sociales y la vida colectiva. El diagnóstico se centra en una característica ampliamente reconocida en Venezuela: *la dificultad de construir sociedad y de construirla en democracia*. Recurriendo a la idea de *tensión*, queremos presentar un eje hipotético en dos polos: un polo mira *la dificultad de fundar sociedad*; el otro polo considera los indicios que conjuran esta dificultad, y apuntan a *la construcción de sociedad*.

La interpretación se centra, pues, en esta *tensión*: entre las orientaciones que, llevadas al extremo, lucen como la *tentación* de avasallar lo social y las orientaciones que se vislumbran como *horizonte* de vida societal. La primera la entendemos como *hipótesis comprensiva* porque intenta comprender y develar la matriz de sentido común que genera una lógica de relaciones sociales que pareciera mayoritaria, extensiva y que

llena de pesimismo al sociólogo y al ciudadano; es la lógica matrisocial que, exacerbada, deriva en lo que concebimos y apodamos como *la tentación mafiosa*. La segunda, que entendemos como *hipótesis mayéutica*, —en esta ocasión será solamente esbozada— se centra en develar pistas alternas que se oponen a esta tentación, que aparecen apenas minoritarias, pero nos siembran optimismo. La vislumbramos y designamos como el *horizonte asociativo*. Lo que está en juego, y a nuestro parecer es la gran pregunta, es si en Venezuela tiene futuro la apuesta sobre la polarización entre esta hipótesis comprensiva y esta hipótesis mayéutica, o si, por lo contrario, no habrá tal polaridad y vencerá la inercia de la matrisocialidad.

LA MATRIZ DE SENTIDO: LA MATRISOCIALIDAD

Las reflexiones que fundamentan la hipótesis de la *tentación mafiosa*, tienen su origen en las observaciones de Alejandro Moreno¹ y, más precisamente, en la etnopsiquiatría de Samuel Hurtado² a propósito de la cultura venezolana y el papel dinamizador que en ésta ocupa la familia y la madre. Hurtado, a quien hemos acompañado en algunas de sus investigaciones, ha documentado el modo en que se enaltece la familia en la cultura nacional; y no cualquier familia, sino en ella sobre todo la relación materno-filial, y más aún una *mutua dependencia* materno-filial. El que dicha relación está a tal punto encumbrada en la cultura venezolana, que hasta se traza en toda perspectiva de vida colectiva, y se proyecta en todas las esferas de la vida social, es lo que se ha dado en llamar *matrisocialidad*.

La *matrisocialidad* es pues la herramienta conceptual que permite aprehender: el complejo de significación y de relaciones sociales intrincadas que abarca el posesivo protagonismo de la figura materna en la familia; la perpetua y mutua dependencia materno-filial, plasmada especial y paradigmáticamente en la figura del hijo ya mayor;

¹ Alejandro MORENO (1995), *La familia popular venezolana* (Curso de formación sociopolítica 15), Caracas, pp. 52, Centro Gumilla y Centro de Investigaciones Populares.

² Samuel HURTADO (1995), "Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana", Caracas, Volumen 1 (1), en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.

Samuel HURTADO (1998), *Matrisocialidad. Exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana*, Ediciones FACES, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

por último, su proyección en las lógicas de relación que conforman, no ya sólo la vida familiar, sino la vida colectiva.

El excesivo protagonismo de la figura materna en la familia tiene su origen en la adoración de carácter mítico hacia la madre³. La devoción a la madre se constituye en la pauta central de la vida familiar. Este fervor que se elabora en la relación con los hijos, puesto que la mujer alcanza su destino a partir de la maternidad⁴, se construye al mismo tiempo a través de la disminución, cuando no de la anulación, de la figura del padre. Refranes de la sabiduría popular venezolana subrayan este hecho definitivo que encarna la maternidad en contraposición a la virtualidad de la paternidad; ¿Quién no ha escuchado el refrán que canta: “Los hijos de mis hijas mis nietos son, los hijos de mis hijos no sé si son”?

La *madre* se convierte en la figura central de la vida familiar tanto en el espacio de la *significación cultural*, que es propiamente el de la matrisocialidad, como en el nivel de la *gerencia concreta del hogar*, que es matrifocal, como resulta de estudios sobre la familia popular urbana⁵ y sobre familias campesinas⁶. En estos espacios el lugar del padre es el de un segundón, cuando no está físicamente ausente. En el ámbito de la gerencia del hogar especialmente, el padre aparece como mero proveedor y así es cómo puede ser reivindicado como “buen padre” y merecer el respeto que le corresponde; de otro modo —si se comporta como irresponsable e inconsecuente proveedor— se convierte en el centro de los rencores. Así, en la estrechez del vínculo materno-filial el padre no tiene puesto, es expelido; resulta ser una figura ausente. Así alejado el padre, la familia se convierte en un asunto de mujeres e hijos.

La madre en el papel de *abuela* —madre dos veces, madre por excelencia—, reúne a su prole y, encarnando el centro de la vida de un clan familiar, se ocupa en elaborar el sentido y la continuidad de la vida familiar, afianzando su potestad y control sobre

³ Samuel HURTADO (2003), "La participación discordante en la familia y los niveles de su transformación simbólica", Caracas, Volumen 9 (1), en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.

⁴ En el imaginario el destino de toda mujer es el de ser madre.

⁵ Samuel HURTADO (1984), *Trabajo Femenino, fecundidad y familia popular urbana*, Caracas, pp. 213, UCAB.

⁶ Samuel HURTADO y Alberto GRUSON (1993), *Gerencias campesinas en Venezuela* pp. 325, Universidad Central de Venezuela, CDCH.

su descendencia; asegura la reproducción y gestión de la vida familiar, como también la socialización de los nietos y la distribución del trabajo masculino y femenino. El hogar extendido⁷ se constituye así en un mundo de significación completo que colma a sus miembros, y en una organización eficiente de reproducción de la vida cotidiana y de gestión de las economías familiares.

En términos de la *significación*, el modelo de sentido portado en este modo de relación, la preeminencia de la madre, la ascendencia que “por derecho” tiene sobre los hijos y la correspondiente subordinación de los hijos frente a su mando, corresponde precisamente al diseño de la “vida buena” (vida bien lograda) en Venezuela, es decir aquello que representa lo *bueno*, lo correcto y lo deseable, aquello que es preciso alcanzar para merecer reconocimiento y respeto a los ojos de los demás.

En este sentido, por prescripción, la mujer-madre —y la hija que será madre— para ser verdaderamente mujer debe asumir la asignación cultural del protagonismo que le toca, producir de su vientre la prole que la coloca en el puesto del privilegio; y los hijos someterse a los designios y a la sabiduría que encarna la madre, puesto que, como nos ha sido múltiples veces repetido, “madre sólo hay una” y “ninguna madre quiere mal para su hijo”. Esta figura central y absorbente de la madre amorosa tiene su correlato en el hijo subordinado y dependiente; siempre hijo e incapaz de realizarse en tanto individuo, a tal punto se halla ligado emocionalmente a su madre y a su grupo familiar. Así si la buena madre por sus hijos se sacrifica, su sacrificio exige contraprestación y los hijos están acaparados por esta madre que se convierte en *el primer foco* de sus amores y el referente de sus esfuerzos.

El hijo, así, se independiza difícilmente de la figura de la madre y crece bajo la égida consentidora de la que, como mienta el verbo popular, “alcahueta”. En este sentido, la madre no disciplina, porque ama o porque teme perder el afecto filial, y no hay hombre-padre que enseñe los límites y el imperio de la autoridad, ni que represente el principio de realidad. Pero no será menester que una buena madre impida el forjamiento de la masculinidad de sus hijos capturándolos en el hogar que es por definición el mundo de lo femenino, pues los hijos aprenderán a ser hombres de la

⁷ No se trata siempre de un hogar en el sentido estadístico de la palabra, sino más bien en un sentido afectivo y simbólico; en todo caso, la abuela procura la cercanía física (viviendas vecinas, de ser posible) o al menos el diario contacto telefónico con su gente.

mano de sus tíos, hermanos, compañeros, acaso del padre como compinche, o toda la red de varones cercanos; y sobre todo en la calle.

La calle es el espacio de las pruebas para el forjamiento de la masculinidad; en ella tenemos el *segundo foco* de la conformación de la identidad masculina. Los muchachos experimentan de parte de pares varones y varones mayores el acoso necesario que los obliga a reaccionar y mostrar el aplomo que los constituye en hombres de verdad, y especialmente en hombres que hay que respetar. Sobre los límites (que no se cultivan en casa) así como sobre la propia salvaguarda, se aprende muy pronto que es preciso imponerse personalmente y por la fuerza. Es decir, en la calle, arena de las pruebas necesarias para convertirse en varón, los límites vienen representados por la capacidad de la propia persona en mostrar su osadía y arrojo. En la calle, el límite no es tanto aquél que lo limita a uno, como más bien, idealmente, aquél que uno impone a los demás; el respeto, y la autoridad, es aquí el capricho retador. Esta capacidad es la que constituye al joven varón en hombre y se resume en la propia reputación. La reputación se constituye de este modo en el testimonio de la hombría y en el signo del límite, es decir, el exhibidor fundamental frente al hostigamiento sistemático de los otros en la carrera por convertirse en hombre de respeto.

Para ser hombre y demostrarlo, la calle no debe evitarse; es, por lo contrario, el preciso escenario que marca la *iniciación* en la masculinidad de respeto. Y la madre, para forjar el carácter del hijo varón, allí debe lanzarle. Se aprende entonces que la calle constituye el mundo de los desconocidos y los amenazantes, necesario para forjarse; y la casa, el mundo del nosotros familiar. En ambos mundos las reglas y los límites vienen íntimamente asociados al rostro que se respeta, y a la cara que puede perderse. En *la calle*, el propio joven —como en las sociedades donde el honor adherido a la persona es un valor fundamental, alejado de las normas e impersonalidad de la ley⁸ — a través de la temeridad de la acción personal, define los códigos que privan y definen la situación. En *la casa*, la contundencia de la presencia del rostro materno implica la emergencia difusa de un límite, puesto que aun cuando el buen hijo intenta ahorrarle a la madre los sufrimientos ocasionados por su conducta, a espaldas

⁸ John George PÉRISTIANY (1966), "Introduction" en: *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Chicago, pp. 11, University of Chicago Press.

del rostro materno no hay límites. Y todavía, la buena madre, como una mártir, todo lo acepta y perdona.

Las derivaciones de esta conexión materno-filial que todo lo consiente, por un lado, y a todo se somete, por otro, se reflejan precisamente en el modelo de relación que resulta culturalmente imperioso: la madre posesiva y demandante que marca el privilegio para sus hijos, y el hijo varón siempre atado a la madre y al grupo familiar. Este vínculo es monopolizador a tal punto que el hijo no puede invertirse verdaderamente en otra familia y en otras obras; para él, la noción de lo “bueno” y lo “malo” se define según cómo beneficia o perjudica, disminuye socialmente o enaltece, a su propio grupo familiar, al grupo circunscrito a lo que encarna el *nosotros* o, más exactamente, al círculo de los *míos*. La secuela de esta conexión materno-filial, de esta configuración de sentido, se traduce en la manera de percibir el mundo, al semejante, al otro, y de forjar en consecuencia las relaciones sociales y la vida en colectividad: el mundo social y el semejante se reducen y se reconocen solamente en referencia a *los míos* y, cuidado, si solamente al *mío materno-filial*⁹.

Aludimos entonces a una colectividad nacional que ampara una prescripción cultural de lo bueno y propio que atenta frontalmente contra la modernidad y la democracia por las que esta misma colectividad ha optado, al menos en el discurso. Una prescripción cultural que se prolonga y proyecta en la construcción de mundos y lógicas de relación regidas por la conveniencia familiar y la figura materna. Mundos y lógicas de acción que, adicionalmente, en el contexto del deterioro de la política y las instituciones, de la regresión de la economía y el aumento de la violencia, se refuerzan en su carácter excluyente y restringido.

Así, *nuestro mundo*, el del sentido, aquel donde existen las buenas razones para actuar, se reduce a un estrecho mundo, para hablar fenomenológicamente, donde:

- en el centro, está la familia en cuyo núcleo rige la dependencia materno-filial, sea, el mundo doméstico de *los míos*;

⁹ Así, dice Alejandro Moreno, en Venezuela no hay hombres, sino hijos; a lo que puede agregarse que, tampoco mujeres, sino madres.

- después, viene un cierto mundo público —el vecindario, los amigos y los otros semejantes— que es el de la colectividad de *los nuestros*, del *nosotros*;

- luego, un *mundo exterior*, que se extiende como una suerte de mina o de selva, a donde se va a hacer expedición a ver qué se consigue para traerlo a casa; donde, si se está bien ubicado y conectado, se puede saquear impunemente (como reza el refrán: “no me dé, póngame donde *haiga*”); y donde se halla el *otro ajeno, lejano* y tan desconocido que puede ser timado; ese es el mundo de las empresas ajenas, las instituciones, el estado, la cosa pública;

- más allá, un *mundo amenazante, la lejana calle*, la urbe desconocida; el lugar donde se encuentran los *otros extraños* y probablemente amenazantes, a quienes se teme; de los que será necesario protegerse y anticipar sus intenciones de agresión.

EL MALANDRO

Llegados a este punto de la elaboración de nuestra hipótesis en torno a la matrisocialidad, traemos a colación la figura de un tipo particular de hijo, con alta significación cultural, que encarna los modos de entender y actuar hacia y con los otros, en el mundo. Este personaje paradigmático, que representa la exacerbación de la lógica matrisocial, es el *malandro*¹⁰. En el marco de la matriz de sentido que tiene como centro la dependencia materno-filial, el malandro (y sus lógicas de acción), constituye un actor que ilustra con claridad los contenidos que, extremados, constituyen la *tentación mafiosa*¹¹. Hablamos aquí, no de cualquier malandro, sino,

¹⁰ Los datos presentados a continuación se obtuvieron de una investigación etnográfica sobre jóvenes de vida violenta, realizada en Caracas (Verónica ZUBILLAGA (2003), *Entre hombres y culebras: hacerse hombre de respeto en una ciudad latinoamericana* (Tesis doctoral), Louvain-la-Neuve (Bélgica): Unidad de antropología y sociología, Université catholique de Louvain).

¹¹ Al presentar el síndrome de la mutua dependencia materno-filial, no estamos pretendiendo que todas las mujeres venezolanas son madres posesivas y castrantes, ni que los varones son hijos irremediabilmente subordinados y dependientes, todos y todas en condición de inmadurez pre-édipica. Tampoco pretendemos ahora que los varones son todos malandros. De lo que se trata, es de comprender la forma cómo se constituye una tentación mafiosa, a la que muchos (la mayoría en todo caso) están sometidos, sin por eso caer en ella de la misma manera.

específicamente, del *malandro de respeto*; es decir, aquel definido por su virilidad temeraria, reconocido buen hijo y hombre estimado en su comunidad.

Un malandro de respeto se precia de ser buen hijo. Si en la calle es aquel de hombría notoria y arrojo hecho público, en la casa reconoce la ascendencia de la madre sobre su persona como *hijo*. Es a la madre a quien se respeta, y tomando en cuenta que el respeto concedido se juega en las interacciones personales, el malandro honra sobre todo *la cara de su madre*; ahora, no por eso renuncia a su implicación en actividades ilegales o enfrentamientos armados cotidianos. En este sentido, resulta interesante señalar que los jóvenes varones con quienes conversamos relataron una diversidad de estrategias de simulación y ocultamiento de sus actividades callejeras para, según ellos, evitarles sufrimientos a sus madres. Aquellos cuyas acciones eran ya públicas, destacaron asimismo sus esfuerzos en respetar el rostro materno; vale la pena citar las palabras de un joven hombre: “*Yo siempre, cuando yo la veía a ella, yo escondía la pistola, no dejaba que me la viera en ningún momento. Yo le respeto la cara a mi mamá a donde vaya*”.

Hablando de la intensidad de este vínculo materno-filial y de la contundente ascendencia de la madre sobre el hijo malandro, bien vale recordar el evento, desbordado en este sentido, que involucró, junto a su señora madre, aquel famoso malandro apodado Hernancito. En compañía de un colega, había secuestrado a dos jóvenes mujeres en el apartamento de ellas, en Terrazas del Ávila en Caracas, en abril de 1996. En la ocasión del trágico y espectacular episodio, se trasladaron al lugar los medios de comunicación, intervinieron políticos y periodistas, un psicólogo y un sacerdote, además de diferentes cuerpos policiales. El psicólogo que actuó en el caso declaró en la prensa, días después, que “*el logro real en las negociaciones fue la aparición de la madre de Hernancito*”. En la prensa se describe cómo en diez o doce ocasiones, el secuestrador se comunicó con su madre...“para despedirse, porque `estoy metido en gran problema y no salgo bien de ésta’. El rastreo de las comunicaciones permitió establecer el número telefónico al cual llamaba y la dirección. Los efectivos policiales se sorprendieron cuando llegaron al apartamento y quien les abrió la puerta fue la madre de Hernancito...”¹². La nota de prensa narra el modo en que las autoridades conversaron con la madre y “le preguntaron si tenía ascendencia sobre

¹² *El Nacional*, abril 1996.

Hernancito y ella respondió que aunque su hijo había seguido la senda del delito, él la escuchaba”. Cuenta la reseña que la madre se trasladó al sitio de los acontecimientos y llamó a su hijo, quien inicialmente “se hizo el desentendido”; (...) rogó a su hijo que se entregara, que depusiera su actitud, (...) que le garantizarían la vida”. La nota culmina señalando que luego de un breve forcejeo con las autoridades, Hernancito se entregó y cedió el arma, y el jefe policial le quitó a la muchacha que había tenido secuestrada¹³. Este evento pleno de drama y exaltación ilustra el lugar de la mujer en su papel de madre; la ascendencia que tiene sobre sus hijos adultos y, principalmente, la vulnerabilidad del hijo varón frente al poder del rostro materno.

El malandro de respeto forja su reputación a través de una carrera de acciones ante los ojos de su comunidad, la cual constituye la audiencia y confirmación de un respeto ganado. Este joven malandro es aquel que, en un escenario donde la seguridad y la preservación se ha convertido en una cuestión personal, forja su reputación de varón temerario a través de reacciones devastadoras frente al asedio y los retos de pares en situación similar, así como también a través de recurrentes desafíos a los otros para demostrar su propio arrojo. Es pues aquel joven hombre que se "sabe hacer respetar" y le resta el respeto al adversario. Luce evidente que lo fundamental de ostentar en una reputación asociada al respeto, es la garantía de cierto tratamiento en retorno; como el honor, el respeto es "una suerte de capital que asegura crédito", coloca al joven varón en una situación donde no puede ser retado o juzgado¹⁴. El respeto difundido constituye así al malandro en aquel que ostenta el privilegio de desafiar y retar y, en contraposición, aquel que goza de la facultad de no poder ser retado.

¹³ La otra joven, así como el otro secuestrador, murieron en el enfrentamiento que sostuvieron los secuestradores con la policía, antes de la entrega de Hernancito.

¹⁴ J. PITT-RIVERS (1966), "Honour and Social Status" en: *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Chicago, pp. 37, University of Chicago Press. Hay una diferencia entre *honor* y *respeto* (término este sistemáticamente utilizado por los varones). Aunque ambos términos se hermanan en una cuestión fundamental —la noción de respeto tanto como la del honor revelan un sujeto que clama el valor que piensa adherido a su persona—, el sujeto del respeto es uno que reclama el reconocimiento a su desempeño, a su *actuación personal* (su coraje, osadía, virilidad). En este sentido, a diferencia del honor, no es la *estirpe* lo reivindicado. Si bien el joven no acepta afrentas a su familia, la reputación que se construye y se defiende con ardor al demandar el respeto, no es la de la familia, es sobre todo la de la propia persona frente a los ojos de los demás (ver: Verónica ZUBILLAGA y Roberto BRICEÑO-LEÓN (2001), "Exclusión, masculinidad y respeto. Algunas claves para entender la violencia entre adolescentes en barrios" en: *Nueva Sociedad*, Caracas, N° 173, mayo-junio).

El joven apegado a su comunidad, específicamente a su sector de barrio, al que se circunscribe el *nosotros* —en un contexto donde los cuerpos de seguridad están ausentes o sumamente desacreditados— pone al servicio de sus vecinos su reputación, y se erige como justiciero comunitario. Y precisamente éste, que es el defensor en su sector de barrio es, al mismo tiempo, aquel que en los momentos de competencia y de demostración de la propia hombría, invade sin misericordia y exhibe su capacidad de violencia en otros sectores del mismo barrio o en aquellos apenas aledaños. Así, aquel joven hombre que es considerado *protector* en su terruño puede muy bien ser definido como *azote* en sectores de barrio cercanos. El *nosotros comunitario* constituye en efecto la frontera del *nosotros beneficiario* de la protección del joven malandro¹⁵.

Los límites del *nosotros* definido por un sector de barrio, forman, por supuesto igualmente, el contorno que separa de un *ellos* que puede ser blanco de asaltos. El malandro que se precie de ser respetado en su comunidad ostenta como máxima fundamental “no agredir o robar al vecino de su sector”¹⁶. El que escapa de esta moral comunitaria y roba a sus propios vecinos, pasa a ser tipificado como “*chigüire*”, figura deshumanizada con cualidades negativas asociadas a la capacidad de traición, a la falta de virilidad o al consumo compulsivo de drogas, cargada desde luego del peso del estigma y de la marginación; representa el horizonte de la vergüenza en la que ningún joven querrá sucumbir.

El malandro adulto, que cuenta con la reputación consolidada de hombre de respeto en su sector, sostiene igualmente estos códigos de apego comunitario. Pero este hombre es además aquel que, asociado profesionalmente a actividades ilegales como el tráfico de drogas o el crimen organizado, recluta a conocidos (eventualmente a vecinos) y despliega tareas que comprenden la planificación, la división del trabajo, el cálculo de riesgos, el contacto con agentes del mundo legal y la captación o soborno a

¹⁵ La relación de la comunidad y los jóvenes con los malandros no es del todo simple. Ella se juega en la heterogeneidad de relaciones del barrio; es decir, en la multiplicidad de relaciones diferenciadas con los distintos vecinos, que van desde la ayuda mutua hasta el conflicto soterrado o manifiesto.

¹⁶ Este código responde no sólo al hecho de que para el joven malandro de respeto, su sector de barrio es su mundo, es allí donde su reputación tiene crédito, donde tiene a su madre y familia; responde también al hecho de que la preservación del joven depende de la buena relación con los vecinos; son éstos quienes pueden encubrirle en el momento del asedio de la policía o de un enemigo. Conviene, además, tener buena relación con los vecinos para evitar denuncias y mantener a la policía lejos del barrio.

los agentes del orden y la seguridad. En este sentido, para algunos, este malandro se constituye en una fuente de oportunidades para insertarse en un circuito, si bien de alto riesgo, de captación y distribución veloz de recursos. Para esta figura, el *mundo exterior* (sobre todo en el caso de aquellos dedicados al crimen profesional) constituye aquel donde se hallan los *otros lejanos*, aquellos susceptibles de ser timados o desfalcados a punta de astucia y violencia. El mundo exterior es pues el mundo donde se obtiene el botín. Allí también será preciso fomentar la red de conexiones, que en cooperación con trabajadores del mundo legal, permitirá la circulación de información necesaria para la ejecución del “buen golpe”.

El malandro adulto, como lo señalan igualmente otros estudios¹⁷ constituye un punto de referencia en el barrio. Para los más jóvenes, el malandro respetado es un modelo patente de status superior y éxito social en lo que concierne el consumo ostentoso y la capacidad de proveer con ayudas y dádivas a aquellos que pertenezcan al círculo de los próximos. Esta figura constituye de hecho en el barrio un anclaje fundamental en el intercambio de favores. Y se hace evidente, que lo importante del acumular recursos y reputación es la facultad de convertirse en proveedor reconocido de favores y protección a los suyos; es pues la facultad de convertirse en el *Señor* de su territorio, un señor que demuestra y exhibe su poder a través de su cuidadosa imagen personal y de la capacidad de abrumar a los demás con sus dones. El malandro, entonces, suerte de padrino-protector comunitario, ostenta el poder de demarcar a aquellos que serán los privilegiados de su dadivosidad, como son los propios y mientras se mantienen fieles. En torno a él circula todo un clan.

Hay que advertir que la capacidad de constituirse en dadivoso para los *míos*, no es una preocupación exclusiva del malandro; de hecho es una orientación enaltecida en la cultura venezolana, y justamente en el marco de esta matriz de sentido matrisocial. Diferentes estudios apuntan la importancia que tiene para el venezolano el constituirse en proveedor para el grupo de *míos*. Investigaciones sobre el sentido del trabajo y la riqueza, señalan que por lo general, el venezolano no quiere ser verdaderamente rico, ya que la riqueza produce preocupaciones y pone en peligro la tranquilidad; pero

¹⁷ Yves PEDRAZZINI y Magaly SÁNCHEZ (1992), *Malandros, bandas y niños de la calle: cultura de la urgencia en las metrópolis latinoamericanas*, Valencia-Caracas, pp. 247, Vadell Hermanos Editores; Carmen SCOTTO y Anabel CASTILLO (1994), "La violencia cotidiana en Venezuela. El caso de un barrio" en: UGALDE Luis et al., *La Violencia en Venezuela*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

quiere tener lo suficiente precisamente para poder ser dadivoso con la familia, los parientes y los amigos. El trabajo es valorado en tanto genera los ingresos para disfrutar de la vida y porque posibilita la superación familiar¹⁸. Así, para los venezolanos, el trabajo es la actividad que permite alinearse a uno de los aspectos elevados por la cultura matrisocial, como es vigilar y enaltecer la situación de la propia familia.

LA TENTACIÓN MAFIOSA

La figura del malandro muestra con claridad la lógica de lo que llamamos ahora la *tentación mafiosa*: tentación de expoliar metódicamente un mundo tenido por foráneo, en aras de sustentar espléndidamente un grupo reducido de propios y cercanos. Esta lógica se evidencia implicada en la larga lista de actos tipificados en un lenguaje más técnico: *abuso de posición dominante; agavillamiento; aprovechamiento fraudulento; enriquecimiento ilícito; malversación; manejos irregulares del patrimonio público; peculado doloso; tráfico de influencias...*¹⁹ Estas operaciones delatan las redes que se organizan para la ubicación y el saqueo de bienes del mundo exterior (el mundo público), y se prolongan en la distribución de dádivas entre un *nosotros familiar y comunitario*, a expensas del *otro lejano* (la gente, la sociedad). Las denominadas *tribus y mafias sindicales, ministeriales, partidistas*, destacan bien la lógica de las redes organizadas de personas que, ubicadas en posiciones aventajadas, actúan clandestinamente (hasta que se produzca la denuncia bulliciosa y el escándalo, luego de lo cual, todo sigue igual), carcomiendo los bienes públicos para el beneficio de un *nosotros restringido*. Asimismo, las damas y los señores involucrados en el desfalco de las economías de muchos venezolanos —como suele evidenciarse en cuanta crisis bancaria (de principios de los años noventa, por caso), como en cuanto endeudamiento público culposo (de principios del siglo veintiuno, por lo más reciente) — ponen en

¹⁸ Silverio GONZÁLEZ T. (1994), “¿Qué quiere la gente? Aspiraciones sociales y esfuerzo productivo en una ciudad industrial de Venezuela”, en: *Socioscopio* N° 2, Caracas, CISOR; BRICEÑO-LEÓN Roberto (1995), “Valores y contravalores del trabajo: la perspectiva sociológica”, en: *La cultura del trabajo*, Cátedra Fundación Sivensa, Caracas, Ateneo de Caracas.

¹⁹ R. CAPRILES (1992), *Diccionario de la corrupción en Venezuela 1984-1992*, Caracas, Volumen 3. Consorcio de Ediciones Capriles.

; presentado en tres gruesos tomos, expone por orden alfabético y organizado por período histórico esta larga lista de los distintos actos de saqueo al patrimonio público.

evidencia que la lógica de la tentación mafiosa irrumpe de manera similar, no sólo en las calles, sino en otros variados escenarios, con diferentes actores y recursos, y a través de múltiples estrategias. Estas mismas redes de personas, como las del malandro, actúan en el *mundo exterior* sistemáticamente, como para acumular un botín; se relacionan con el *otro lejano* como con aquel que puede ser embaucado y timado. Y de modo similar al malandro, luego se afanan en exhibir su capacidad de consumo. La fastuosa celebración del matrimonio filial, por caso (no necesariamente en el sentido de delatar un delito, como sí en el de revelar una necesidad de ostentación), es un evento de alta significación, en el que se demuestra el poder de demarcar el grupo de los beneficiarios del festejo y los acompañantes de la alegría familiar.

Resulta, pues, llamativo que *un modo* de hacer política, intervenir en las finanzas, hacer negocios o celebrar fiestas, comparte mucho de la *lógica* del malandraje, o al revés. Mejor dicho, por ambos extremos de la estratificación social, se revelan parecidos modos mineros o selváticos de concebir un mundo exterior del que se extrae botín, como también parecidos marcajes dadivosos de reducidos círculos particulares de *nuestros*, y parecidas compulsiones de hacerse respetar y saberse reconocido. En ocasiones propicias, esos impulsos se avivan; pero aun latentes, proceden de un mismo síndrome matrisocial, que es la significación generativa de la mutua dependencia materno-filial explayándose hacia la colectividad.

Ahora bien, en los estratos altos, la tentación mafiosa —por el hecho de darse en posiciones sociales que dan acceso directo al aparato del Estado— reviste un matiz especial, como es el de favorecer el orden social y contribuir al desarrollo nacional de tal forma que los bienes colectivos estén dispuestos para el saqueo impune (“el que hace la ley, hace la trampa”); eso es, convertir *las instituciones* y *el espacio público* en mina, pozo, o hacienda, para ser objeto de asalto por parte de la red organizada de un *nosotros restringido*. No es fingir un interés por la sociedad y el desarrollo, pues se trata de un interés real, pero por bienes susceptibles de ser acaparados, no por un desarrollo social relativo a la gente.

En este complejo de sentido explayado en el polo de la tentación mafiosa, ser buen hijo, resulta ser una circunstancia atenuante del delito: ¿quién juzga sin misericordia al malandro que roba para ayudar a su madre, para sustituir al proveedor ausente que es el padre? Igualmente, saquear el patrimonio público —el de ese *otro lejano*— para favorecer a los *nuestros*, en el fondo no resulta tan indigno como se *dice*, si en cualquier momento puede darse el propio turno de estar en las esferas de saqueo. ¿En qué instancias se ha juzgado o se juzga a los saqueadores estelares del erario público? La excepción, podría pensarse, es sin duda el juicio político y la destitución del ex-presidente Carlos Andrés Pérez en su segundo mandato. Pero si aceptamos de interpretar la figura del *rumor* como portador de contenidos culturales, podemos desentrañar el juicio al ex-presidente de manera alterna. En efecto, según el rumor de la época, Pérez fue en última instancia recriminado por dejar de privilegiar el partido (*los nuestros*) como ente rector en sus decisiones de gobierno. En efecto, el Pérez del segundo mandato, más atento a los consejos tecnocráticos, se había distanciado poco a poco de las redes de solidaridad de su partido de origen. Lo que importa señalar, es a lo que apunta el contenido del rumor: se acusa a Pérez, no ante un tribunal penal por atentar contra el erario público, sino ante una instancia partidista de disciplina interna, por desatender al grupo de los *nuestros*; Pérez es juzgado por el desaire a sus compañeros de partido, convertido él así en una suerte de *chigüire* de alto nivel.

LA PULSIÓN Y LA RAZÓN

Nuestro propósito comprensivo nos ha permitido identificar algunas configuraciones consistentes culturalmente, que comprenden: personajes, comportamientos, motivos, situaciones, solidaridades y relaciones grupales. Hemos emitido la hipótesis de una secuencia derivativa entre esas configuraciones: la secuencia se inicia con la dependencia materno-filial como patrón generador; continúa en la estructuración de mundos que no dejan lugar para la noción de utilidad colectiva; y apunta hacia la tentación mafiosa como natural desenlace de la matrisocialidad. Esta interpretación da ciertamente cuenta de una gran parte de lo que podemos llamar la cultura nacional mayoritaria; “mayoritaria”, acaso en sentido cuantitativo, aunque más bien en el sentido cualitativo de aquello que domina y signa el *sentido común*. Advirtamos que, de esta manera, la cultura otorga prelación a formas de relación

marcadas por lo pulsional y lo pre-edípico: la fusión materno-filial; la asimilación del querer con el poseer; el privilegio (en su sentido etimológico de ley particular); el ventajismo y la pretensión del capricho retador; la apropiación de lo que “provoque”, en desconocimiento de una eventual propiedad ajena (“segar donde no se ha sembrado”); el voluntarismo y el inmediatismo que hacen caso omiso de las condiciones reales; la compulsión por figurar y saberse aceptado; el enaltecimiento de lo propio y de los *míos*, como también la incondicional solidaridad heredada (“con los míos, con razón o sin ella”); etc. Es tan profunda la impronta de estas verosimilitudes del sentido común, que a aquel que no las comparte, acaso le conviene simular que las acepta, para así no tener que ofrecer excusas o justificaciones.

La tentación mafiosa deriva, desde luego, de motivaciones pulsionales; resulta de asentar la socialización pre-edípica, de ignorar la figura del padre, la autoridad y el principio de realidad. El propósito de prolongar la hipótesis comprensiva con una hipótesis mayéutica se sustenta en la idea de indagar en otras vertientes de la cultura en las que se apela a motivaciones racionales: razones en vez de pulsiones. No hablamos aquí específicamente de la razón instrumental, puesto que, como se ha visto, figuras del horizonte mafioso actuando para el beneficio de *míos* o *nuestros* operan en las instancias del mundo exterior bajo una forma de razón instrumental (planifican, calculan riesgos, dividen y coordinan actividades, y luego distribuyen ordenadamente el botín). Hablamos más bien de una *razón argumentativa*, aludiendo a las *buenas razones*, a argumentos que deben ser elaborados, cotejados y discutidos para convencer a otros (como a “otros generalizados”) o ser convencido eventualmente por ellos. En este sentido, la “contra” a la pulsión no será otra pulsión diferente, sino el llamado a elevarse al nivel de las buenas razones, es decir, al nivel de las *finalidades explicitadas* y *justificadas* en términos argumentables (es decir, en términos discutibles).

No se trata ahora de afirmar obstinadamente la importancia o la necesidad de adoptar una “contra” a la tentación mafiosa, así, como en otro intento voluntarista. Se trata de rastrear en la realidad de la vida colectiva, conductas susceptibles de cristalizar en una configuración cultural alterna, que haga efectivamente tensión con la cultura mayoritaria, de manera que el síndrome matrisocial (y la tentación mafiosa) no *determine* el destino de la colectividad nacional. En cualquier caso, los portadores de tal patrón alternativo serían una minoría, activa por supuesto. El punto está en que conductas cónsonas con lo que pudiese convertirse en determinado patrón, existen

dispersas (como conductas individuales) en la población sin llegar a cristalizar en patrón cultural alguno.

Podemos señalar las condiciones que favorecen la formación de un patrón cultural, siguiendo la tipificación de las minorías activas²⁰. Una minoría se forma con personas que, dentro de un contexto mayoritario, contrastan por compartir características comunes, y se dan cuenta de ello. Si la minoría está identificada por la mayoría, si tiene de sí una conciencia alta, y cree que puede aportar algo a la mayoría, o debe defenderse ante ella, está cerca de convertirse en minoría activa, es decir, en minoría que influirá en la mayoría²¹. El complejo proceso de la influencia supone en todo caso cierto estilo de comportamiento en la minoría (que dé gustosamente cuenta de su conducta, sepa exponer sus razones sin arrogancia y sin rehuir de la discusión, se sacrifique por sus convicciones, etc.), como también supone una secuencia exitosa en la interacción entre minoría y mayoría: que la mayoría no se sienta amenazada por la minoría (la minoría “tiene derecho a vivir como lo hace”); que la perciba luego abnegada y admirable (“ojalá hubiese más gente así”); que comience a imitar la conducta de la minoría, con lo que la conducta minoritaria deja poco a poco de serlo, y la mayoría se hace más plural. El proceso de formarse las mayorías y, dentro de ellas, minorías activas o pasivas, rebasa ampliamente el alcance de las acciones individuales o grupales, aun cuando pueda darse el caso de minorías que adoptan estrategias de minoría activa. El asunto que interesa aquí, es mostrar cómo la constitución de un foco (motivado a partir de razones) depende de la manera cómo el contexto mayoritario (que entiende más de motivaciones pulsionales) llegue a tenerse por interpelado por la conducta plasmada en dicho foco, y se establezca así una polarización entre mayoría y minoría activa.

²⁰ MOSCOVICI Serge (1979), *Psicología de las minorías activas*, Madrid. Pp. 303, Morata.

²¹ Dejamos de lado el caso de minorías estigmatizadas que, sin embargo, pueden hacerse activas (Howard Saul BECKER (1963), *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, pp. 162, Tiempo contemporáneo), como de minorías que no alcanzan éxito dentro de la mayoría.

EL HORIZONTE ASOCIATIVO

La hipótesis mayéutica consiste, como se ha dicho, en apostar por la constitución de un foco que, convertido luego en polo, dinamice el contexto mayoritario hasta producir una diferenciación del mismo. La hipótesis consiste, mejor dicho, en rastrear los campos de relaciones sociales en busca de tal foco o de tal polo, para discernir las tensiones vitalizadoras. Más aún, la hipótesis es mayéutica cuando procura exhortar a los portadores del polo, para que asuman este su papel (si no lo hubiesen hecho ya por sí mismos), y acompañarles para que este papel se haga reivindicación, además de empeño.

El horizonte asociativo es el que nos parece apropiado para la exploración del campo concreto de la racionalidad argumentativa. Eso porque, en principio, las asociaciones se crean y movilizan recursos, en función de operaciones y finalidades, cuya explicitación y justificación pública constituyen la motivación institucional para el reclutamiento y la permanencia de los socios. Todas las organizaciones formales presentan finalidades y modalidades operativas institucionalizadas, pero la correspondencia entre estas y las motivaciones del personal no es evidente, ni requerida. En el caso de las asociaciones, en particular en el caso de los socios y del personal benévolo, dicha correspondencia está formalmente supuesta en el mismo carácter voluntario de la pertenencia de los miembros. Las finalidades institucionales están como objetivadas, de tal manera que los socios han de ponerse al servicio de las mismas (de lo contrario, se separan de la asociación); y los directivos han de representar ante los socios las exigencias de dichas finalidades (la autoridad, en efecto, puede definirse como la representación de las exigencias de los fines).

No extraña, desde luego, el que grandes pedagogos —entre los cuales se encuentra Simón Rodríguez— pero asimismo sociólogos como Durkheim, hayan subrayado la importancia de educar, desde cortas edades, para la vida asociativa y así formar ciudadanos o, como se estila decir hoy en día, para conformar el capital social de una nación. Se trata, pues, de fortalecer el gusto por trabajar y disfrutar en equipo, por darse entre pares reglas de funcionamiento grupal. Se trata de fomentar el hábito de tomar en cuenta a los demás, y el gusto por el intercambio de argumentos para convencer, y no de presiones para doblegar. Se trata de promover la elaboración razonada de decisiones y el respeto por los acuerdos. Se trata de alentar el gusto por

emprender, por realizar proyectos con los demás, por resolver juntos los problemas que se presenten. Se trata de valorar la elaboración de bienes cuyo disfrute es colectivo. Con ese tipo de educación y socialización, la vida en colectividad podrá imaginarse bajo un símil asociativo, más apropiado que un calco del grupo familiar o de un grupo de privilegiados; así también, el mundo se diversificará y se ensanchará, más allá del mundo de los *míos*, hacia un mundo hecho habitable mediante intercambios y proyectos.

La vida asociativa no parece ser una peculiaridad típicamente venezolana; y en realidad, el interés por conocer el estado de la vida asociativa en el país es más bien reciente (unos quince años). Sin embargo, este interés ha estado sesgado por acentos o restricciones circunstanciales, como cuando la atención se centró en los servicios prestados a las comunidades por organizaciones sin ánimo de lucro, luego en la organización vecinal y comunal, después en la gerencia no gubernamental de los servicios enmarcados en las políticas públicas de compensación social de las opciones macroeconómicas. Cuando decayó el prestigio de las grandes asociaciones representativas (partidos, sindicatos, gremios, cámaras), se ha hablado de la “sociedad civil organizada” como de las iniciativas en materias del interés público, cuando no del interés político como se ha hecho en estos últimos años. Cuando se habla de sociedad civil, parece otorgarse más importancia a los fines altruistas; cuando se trata de economía social, la atención oscila entre el *self-help* (cooperativas, por ejemplo) y las transferencias solidarias. Así, el universo asociativo queda aún sin estudio sistemático. A partir de la investigación de CISOR sobre *El polo asociativo y la sociedad civil*²², se construyó una base de datos sobre el sector asociativo en Venezuela; esta base que se ha seguido completando y actualmente cuenta con un registro del orden de las treinta mil asociaciones, con un código de campo de actividad o interés que enumera más de cien áreas especializadas. Aun cuando el asociativismo no constituya en Venezuela sino una minoría, podría convertirse en minoría activa, y reivindicarse como ejercicio de la ciudadanía y construcción de tejido societal.

²² Alberto GRUSON, Matilde PARRA y Blas REGNAULT (1998), *El polo asociativo y la sociedad civil*, Caracas, CISOR, SOCSAL.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKER Howard Saul (1963), *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, pp. 162, Tiempo contemporáneo.

BRICEÑO-LEÓN Roberto (1995), "Valores y contravalores del trabajo: la perspectiva sociológica", en: *La cultura del trabajo*, Cátedra Fundación Sivensa, Caracas, Ateneo de Caracas.

CAPRILES R. (1992), *Diccionario de la corrupción en Venezuela 1984-1992*, Caracas, Volumen 3. Consorcio de Ediciones Capriles.

GONZÁLEZ Téllez Silverio (1994), "¿Qué quiere la gente? Aspiraciones sociales y esfuerzo productivo en una ciudad industrial de Venezuela", en: *Socioscopio* N° 2, Caracas, CISOR.

GRUSON Alberto, PARRA Matilde y REGNAULT Blas (1998), *El polo asociativo y la sociedad civil*, Caracas, CISOR, SOCSAL.

HURTADO Samuel (1984), *Trabajo Femenino, fecundidad y familia popular urbana*, Caracas, pp. 213, UCAB.

HURTADO Samuel y GRUSON Alberto (1993), *Gerencias campesinas en Venezuela* pp. 325, Universidad Central de Venezuela, CDCH.

HURTADO Samuel (1995), "Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana", Caracas, Volumen 1 (1), en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.

HURTADO Samuel (1998), *Matrisocialidad. Exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana*, Ediciones FACES, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

HURTADO Samuel (2003), "La participación discordante en la familia y los niveles de su transformación simbólica", Caracas, Volumen 9 (1), en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.

MORENO Alejandro (1995), *La familia popular venezolana* (Curso de formación sociopolítica 15), Caracas, pp. 52, Centro Gumilla y Centro de Investigaciones Populares.

MOSCOVICI Serge (1979), *Psicología de las minorías activas*, Madrid. Pp. 303, Morata.

PEDRAZZINI Yves y SÁNCHEZ Magaly (1992), *Malandros, bandas y niños de la calle: cultura de la urgencia en las metrópolis latinoamericanas*, Valencia-Caracas, pp. 247, Vadell Hermanos Editores.

PÉRISTIANY John George (1966), "Introduction" en: *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Chicago, pp. 265, University of Chicago Press.

PITT-RIVERS J. (1966), "Honour and Social Status" en: *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press.

SCOTTO Carmen y CASTILLO Anabel (1994), "La violencia cotidiana en Venezuela. El caso de un barrio" en: Luis Ugalde et al., *La Violencia en Venezuela*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

ZUBILLAGA Verónica y BRICEÑO-LEÓN Roberto (2001), "Exclusión, masculinidad y respeto. Algunas claves para entender la violencia entre adolescentes en barrios" en: *Nueva Sociedad*, Caracas, N° 173, mayo-junio.

ZUBILLAGA Verónica (2003), *Entre hombres y culebras: hacerse hombre de respeto en una ciudad latinoamericana* (Tesis doctoral), Louvain-la-Neuve (Bélgica): Unidad de antropología y sociología, Université catholique de Louvain.

LA VIDA ASOCIATIVA COMO REIVINDICACIÓN DE CIUDADANÍA*

ALBERTO GRUSON**

Presidente del Centro de Investigación Social CISOR

Resumen

La sociedad como asociación consigue mayores beneficios, la vida social resulta posible por formas contractuales que planteen el beneficio común como objetivo; lo cual se refuerza en la participación asociativa, tanto individual como colectiva, como elemento sustancial para lograr dicha meta. En este sentido, lograr un modelo social que permita la convivencia equilibrada es un proyecto que se inicia con la reivindicación y el compromiso activo con los derechos civiles, manteniendo relaciones sociales previamente consensuadas que lleven al contrato y a través de una confianza que descansa en la justicia social.

Dentro de este contexto, el artículo señala la importancia de la construcción de la sociedad en Venezuela. En esa reflexión se alinea una conciencia social donde la confianza, la equitatividad y la libertad sean el fomento de las relaciones sociales modernas.

Palabras clave: comunidad, contrato social, participación, organización, economía.

* Agradecimientos, en particular, a Madeleine Richer, Matilde Parra y Blas Regnault que tuvieron la atención de remitir sugerencias por escrito.

** Sociólogo, maestría en Teología y Ciencias Políticas y Sociales (Louvain, Bélgica), especialización en École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris); correo electrónico: agruson@gmail.com

Prolongando la celebración del seminario organizado por SINERGIA y GOETHE INSTITUT/ASOCIACIÓN HUMBOLDT, en Caracas, en mayo de 2003, sobre DEMOCRACIA, ESTADO Y CIUDADANÍA, y en la perspectiva de la organización en Caracas de un ENCUENTRO IBEROAMERICANO DEL TERCER SECTOR (de hecho se celebrará en São Paulo, en mayo de 2004), los promotores de ambas iniciativas coincidieron en la conveniencia de elaborar un texto de alcance conceptual, que fuese útil a las organizaciones del Tercer Sector, la Economía Social, la Sociedad Civil, el Movimiento Social, para fortalecerlas en el empeño asociativo. Ni radical como fuese un manifiesto, o neutro como un tratado, el ensayo debiera suscitar el interés por una *doctrina* –en el sentido clásico de proposiciones dispuestas para sostener una opción, en todo caso invitar a la reflexión y al estudio en relación con las condiciones de la vida asociativa en Venezuela. La idea fue someter un primer esbozo o un esquema a la consideración, tanto de académicos acostumbrados a hilvanar sentencias y cotejarlas con las teorías, como de asociados y militantes que saben ponderar las fuerzas de convicción, con miras a oír consejos y luego proceder, si no a una ambiciosa redacción colectiva, al menos a una fructuosa discusión. Se tuvo que reducir el propósito a dos buenas reuniones, con académicos, militantes y algunos que se ocupan con pareja seriedad en ambos papeles. El documento se divide en dos secciones, primeramente una introducción sobre la moderna idea de sociedad y, de seguido, un esquema para la animación de las reuniones de trabajo.

UN MODERNO CONCEPTO DE SOCIEDAD

Muchos animales viven en rebaños o manadas; las especies se perpetúan colectivamente, y ecológicamente además, gracias a la coexistencia de múltiples especies. Pero no hay propiamente “sociedades” animales, pues, en verdad, el término de sociedad –y también el de colectividad– connota la idea de una racionalidad propia de la especie humana, una voluntad de convivir, y no sólo un instinto de supervivencia. Adentrarse en la naturaleza del vínculo constitutivo de las colectividades humanas, sociedades y culturas es, así, de sumo interés, máxime cuando se ha venido enaltecendo la voluntad y la libertad individual como reivindicación de la dignidad humana.

UN CONTRATO ORIGINAL: LA VOLUNTAD DE CONVIVIR

Hay cosas que son más fáciles de dar a entender cuando se las insinúa en símiles o cuentos, en mitos o utopías. Nadie presencié los albores de la hominización, pero podemos imaginarlos, y actuar como si una fábula sobre aquellos lejanos antepasados nuestros fuese el fundamento de nuestras convicciones. De esta manera, como la condición humana pende de un pecado original, o de varios (el de Adán y Eva; el de Caín; el de la Torre de Babel; el de los hermanos de la horda primitiva,...), así también un pacto original puede dar cuenta del convivir humano como de un avenimiento voluntario. Lo “original” de este pacto se refiere aquí al fundamento racional o ideológico del orden social; desde luego, no a un origen biológico o historicista; veremos que podría referirse también a algo original en el sentido de algo típico o singular.

Lo que se llama “pacto” o más comúnmente “contrato social” es una parábola que enseña el fundamento racional de la vida en sociedad, sea, aquello que la hace razonable; señala, por tanto, dimensiones o sendas en las que la colectividad puede progresar en el sentido de su “razón de ser”, o retroceder. Se conocen diferentes parábolas o conceptos del contrato social, de los siglos XVII y XVIII, cuando se elaboró el moderno concepto de sociedad; y del siglo XX, cuando el tema es igualar las oportunidades. Aun simplificadas y sacadas del contexto de las discusiones de sus épocas, nos servirán enseguida para guiar nuestra reflexión. Pero advirtamos que se colocan siempre en la perspectiva de conciliar imperativos individuales y colectivos de igualdad, justicia, libertad, de cara a un orden social que, por supeditar los primeros a los segundos, deberá quedar en adelante como un “antiguo régimen”. Se trata de poner de relieve, en primer lugar, la natural e irrenunciable libertad de las personas individuales y, desde luego, lo antinatural y nefasto de cualquier coacción o sometimiento entre humanos; en segundo lugar, se trata de recalcar la necesidad del cumplimiento de normas para la permanencia y la armonía de la vida colectiva, sin que dichas normas hayan de ser tenidas por indebida coacción. La sustentación de la norma sirve asimismo de límite a la misma, ya que toda norma que pasara de lo estrictamente necesario sería arbitraria; se nota aquí el interés de definir, denunciar y prevenir todo abuso de poder. Se asienta de este modo la idea de que la vida en sociedad (no ya sólo la vida gregaria que caracteriza igualmente las especies animales) es el resultado de la voluntad específica de personas que invierten su libertad (o parte de ella) en un orden

convenido, con miras a sacar del mismo ventajas que redunden en el beneficio de todos y cada uno, de tal manera que –con palabras de Rousseau– sometiéndose a las normas del orden, cada cual en su libre voluntad no haga sino obedecerse a sí mismo.

LA COLECTIVIDAD COMO CONTEXTO, LA SOCIEDAD COMO PROYECTO

Una parábola de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) consiste en fijarse en un grupo de cazadores¹ que están, cada uno, en capacidad individual de cazar liebres, con cuya carne, en sus casas, aderezan ciertamente manjares apreciables. Ahora bien, uniéndose y organizándose, pero solamente así, estos cazadores pueden cazar venado; el venado puede convertirse en un manjar de calidad superior a la de la liebre. El acuerdo o contrato social en que convengan los cazadores para cazar venado, tiene por objeto, desde luego, darse a sí mismos una capacidad colectiva de alcanzar bienes de calidad superior a la calidad de los bienes que pudiesen alcanzar mediante esfuerzos individuales.

Esta sencilla parábola amerita comentarios porque encierra más filosofía social de lo que aparenta y, en particular, porque contrasta con otras parábolas históricas sobre la naturaleza de un “contrato original”, concebidas siempre con miras a revelar el fundamento, y eventualmente los límites, de las necesarias normas de la vida colectiva.

Los cazadores hubiesen podido limitar su convenio a la confirmación de su voluntad de supervivencia como especie, facultándose para cazar a otras especies, pero prohibiendo el que fueran a cazarse y matarse ellos mismos entre sí, como en el contrato ideado por Thomas Hobbes (1588-1679). Para Hobbes, en efecto, si el hombre ha de concebirse movido por el único interés individualista, es necesaria (y suficiente) la fuerza de un contrato original para instaurar, sancionar o asegurar el mínimo de confianza mutua indispensable en la vida de una colectividad. Gracias al contrato de Hobbes, estamos así en lo correcto cuando consideramos al otro como a compañero o

¹ Es una anécdota del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), citada por Raymond Boudon (1980), *Efectos perversos y orden social*, México D. F., capítulo 6, Premiá. Dos hombres han decidido cooperar para cazar ciervo; mientras están al acecho, el uno viendo pasar una liebre, la persigue y deja solo a su compañero; el resultado es un cazador fracasado y otro con presa menuda. Tomamos prestada esta anécdota, dándole un giro alegórico que, creemos, no hubiera disgustado a su autor.

competidor, mas no como enemigo. Las instituciones jurídicas y sociales no deben fundarse en la desconfianza, puesto que el orden que el contrato hobbesiano instaura, justifica y asienta un a priori benévolo general en las relaciones sociales. Con razón –y ante situaciones que hacen pensar que no fue suscrito ningún contrato social, o no surte sus efectos homogéneamente– renombrados escritores actuales² recalcan el papel, fundamental en la convivencia, de la confianza.

Eso de asegurar que no vayan a convertirse en enemigos los unos de los otros, puede ser que los cazadores no lo consideren suficiente –o lo den por una evidencia de sentido común–, y quieran más bien evitar que sus correrías interfieran entre sí hasta el punto de dejar que las liebres se les pierdan. Este propósito se parecería al contrato ideado por John Locke (1632-1704), para quien las normas indispensables deben ser las que favorezcan la libertad de emprender, como también las que impidan que los proyectos individuales se entorpezcan entre sí. En este orden de ideas, ha de entenderse la afirmación que la libertad de uno llega hasta donde comienza la de los demás.

Estos contratos de Hobbes y Locke están pensados para que el hombre pueda ser individualista y, siéndolo, pueda prosperar; procuran afianzar ante todo la libertad individual. El contrato de Rousseau, en cambio, está pensado para que el hombre sea cooperante y así pueda aspirar al descubrimiento y al disfrute de bienes que no están al alcance del esfuerzo o de la destreza individual.

Ahora, en efecto, si los cazadores han llegado a estimar la carne de venado por sobre la carne de liebre, es porque han sometido el asunto a debate y a comparaciones culinarias, y porque han previsto festejos con muchos comensales, de tal manera que su cooperación y organización haya sido el resultado de un proyecto gastronómico común. Los bienes superiores son efectivamente tales en tanto, o porque, resultan del común acuerdo y del vínculo que se estrecha al compartir propuestas, debate, decisión, cooperación y disfrute. La excelencia de los bienes superiores puede alegarse de alguna cualidad intrínseca, pero en todo caso, el aprecio de esta cualidad resultaría de una estimación colectiva; la excelencia proviene, desde luego, más bien, de la utilidad social de estos bienes, como de su elaboración, es decir, de lo común del debate y del esfuerzo, tanto como del provecho y disfrute de esos bienes. La utilidad social puede

² Francis FUKUYAMA (1996), *Confianza*, Buenos Aires, pp. 492, Atlántida.

ser dicha tal, máxime, de los supuestos y efectos exclusivamente colectivos de la elaboración de bienes cualesquiera.

Nótese, además, que encontramos aquí una particular *originalidad* del contrato: a diferencia de Hobbes y Locke, quienes suponen un contrato general para garantizar la posibilidad y legitimidad de una multitud de proyectos individuales, el contrato de Rousseau apunta hacia la de un proyecto común que requiere, desde luego, la especificación de las preferencias concretas de la colectividad, sus gustos singulares, es decir, lo que le es típico o genial, lo que conforma su *cultura distintiva*.

En este punto, se plantea el problema de lo que Rousseau llamó la “voluntad general”: consiste en que la colectividad considere, para sí misma y como tal, proyectos variados y armónicos que busquen alcanzar “lo mejor”. La voluntad general no es voluntad de una mayoría, ni es consenso, sino voluntad común que se refiere a lo general. La voluntad general es, así, más que un hecho, la necesidad de revisión crítica y rectificación ética del proyecto común para la colectividad total, es decir, la pura preocupación ética por el proyecto societal concreto de la colectividad.

Las parábolas de Hobbes, Locke, Rousseau no deben contraponerse. Han sido concebidas para advertir y resolver dilemas en contextos diferentes. Vale notar que las primeras dos afianzan las libertades individuales (las de transitar, emprender y comerciar) ante las alcabalas del poder público y, más aún, contra las ataduras comunitarias tradicionales; en este sentido se habla a veces de libertad negativa (libertad como negación de trabas; libertad de movimiento; soltura). La tercera (la parábola de Rousseau) busca legitimar proyectos libremente asumidos; libertad positiva, en este sentido (libertad como afirmación de sí); esa tercera parábola aplica la libertad positiva, no sólo ni tanto al individuo, como a una colectividad³. La figura del contrato resalta, desde luego, la idea del empeño voluntario de las libertades individuales contratantes para instaurar las normas necesarias, y no más que las normas indispensables, de la vida colectiva. En las primeras parábolas, la colectividad es un contexto para los desempeños individuales; en la tercera, es el recurso cooperativo del proyecto colectivo en que consiste la sociedad.

³ Isaiah BERLIN (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, pp. 278, Alianza.

AUTORIDAD Y CONFIANZA

Por la figura del contrato, y por considerar que este es fundamental para asentar que el individuo es naturalmente libre, que su libertad no le es concedida por nadie, podría pensarse que la sociabilidad está fundada por el contrato. Entre otros aportes a la filosofía social y política, Samuel von Pufendorf (1632-1694) es conocido por afirmar –en contra de Hobbes– que lo natural en el hombre (el estado “natural” que es lógicamente “previo” al contrato), es la sociabilidad y la mutua benevolencia. Para fundamentar la mera convivencia (como fuere la de los animales de una misma especie), no es necesario imaginar ningún pacto original, aunque sí lo es para fundamentar la constitución de una sociedad y de una autoridad pública, para lo cual se precisa inclusive de un contrato doble. El primer contrato se refiere al acuerdo de las personas que deciden formar una entidad colectiva particular para procurar el mutuo beneficio. El segundo contrato es el que instituye la autoridad en la que se delega el cuidado del bien público, y se fijan asimismo las obligaciones recíprocas de gobernantes y gobernados. Es evidente, por una parte, la intención de fundamentar la entidad política en la voluntad de los que han decidido adherir a ella; la colectividad cívica (la sociedad civil) es soberana, y no se define ya por la común sujeción a un Príncipe; la nación no es ya un conjunto de súbditos. Por otra parte, se trata también de someter la autoridad pública (el Príncipe) a los ciudadanos, de tal manera que si el Príncipe no obra exclusivamente en aras del bien público, los ciudadanos pueden “retirarle la confianza que le han dado”; de más está, así, recalcar que la naturaleza y la delimitación, tanto de la colectividad cívica, como del bien público, son previas a las del Príncipe.

También aquí hay tela que cortar. La vida en sociedad es distinta del hecho de meramente convivir. Diríase que, resuelta la cuestión de la seguridad, hay como para *sobrevivir* (eso venía siendo un problema de Hobbes), y puede pensarse en *convivir* (asunto de Locke). Ahora, el contrato de sociedad de Pufendorf –como también el de Rousseau– apunta a *cooperar para vivir bien*, en asignarse la colectividad a sí misma la producción y el disfrute de los bienes específicos de su utilidad colectiva. Por eso, Pufendorf concibe la decisión fundacional de los socios sobre los bienes constitutivos de su cultura distintiva. Así pues, este primer contrato no concierne el hecho genérico de la vida colectiva (el convivir), sino, de una vez, la elección de determinada forma de

concebirse un bien común propio. Con todo, el punto inicial es aquí, desde luego, el de *quiénes* deciden vivir juntos y organizarse para el logro de los bienes comunes.

El segundo contrato es necesario para que el primero se haga realidad. Trae el concepto fundamental de la constitución de una autoridad pública para el cuidado del bien común y, en consecuencia, tanto el concepto de la delegación de determinadas personas en el ejercicio de dicha autoridad, como también el de la confianza que ha de verificarse para con estas personas por el legítimo ejercicio de sus tareas. Se trata, por supuesto, del fundamento conceptual del Estado. Importa resaltar la reciprocidad de contenido de los conceptos de delegación y confianza, en la institución de una autoridad⁴. Una vez establecidos públicamente, los fines quedan objetivados; se convierten en necesidad de ser perseguidos; tienen sus lógicas exigencias. De entre los socios –los socios son los que han instituido los fines, y los que en adelante se adhieren a los mismos–, algunos reciben el encargo de velar por mantener presentes y eficaces las exigencias de estos fines; están *investidos por sus compañeros, de la autoridad de los fines*. Las autoridades no representan a los socios; representan ante los socios la autoridad de los fines que los socios han definido. La investidura o la delegación como autoridad, es el encargo del celador de la voluntad general (como se dijera según Rousseau); y tiene como correlato evidente, el compromiso de los socios de obedecer y cooperar. Es un encargo preciso, para asegurar que se cumpla y pueda ser verificado; y es un encargo exclusivo, para que vaya sin mezcla o confusión con consideraciones ajenas, de tal manera que los socios obedezcan a los propios fines, antes que a personas que no son finalmente más que encargados circunstanciales. De esta manera, el pacto de asociación no está seguido de un pacto de sujeción. Habrá representantes de los socios para recibir cuentas y verificar que las autoridades siguen dignas de la confianza supuesta en su investidura. La recíproca confianza y lealtad entre socios y autoridad es, así, institucional; mucho más que un sentimiento, es, plasmada en las conductas, la impronta del *mutuo compromiso público por la procura de los fines comunes*. Este es,

⁴ Es una referencia a la confianza (*trust*) que es, en derecho sajón, la que se da en propiedad a alguien o a algún ente (*trustee*) para que promueva de buena fe y con iniciativa propia un interés específico (que es el objeto de la confianza) de otro o de otros; esta confianza está dada en propiedad legal de tal forma que, para retirársela al *trustee*, este debe haber faltado a la confianza, y es precisa la intervención de un tribunal. El uso del *trust* es amplio como otorgamiento de poder (pero se ve que en sentido más amplio que el fideicomiso), aun cuando el nombre ha adquirido una acepción internacional para el caso de la concentración de empresas (dándose leyes *antitrust* para prevenir monopolios).

desde luego, un concepto de confianza distinto del que se habló en el contexto del contrato de Hobbes; allí, la confianza se refería a la no agresión. Aquí, la confianza se refiere a un mutuo compromiso de ciudadanos y autoridades civiles; es, desde luego, el capital por excelencia de una sociedad, digamos, su capital político-institucional.

JUSTICIA SOCIAL Y EQUIDAD

La *Teoría de la justicia*⁵ que John Rawls (1921-2002) publicó en 1971 puede considerarse como un hito de la filosofía social y política contemporánea. Desde el punto de vista que venimos adoptando, de la ficción de los pactos sociales, Rawls introduce un acuerdo específico, previo al segundo contrato de Pufendorf (aquél en relación con la delegación de autoridad), que viene a clarificar el primero (aquél sobre la delimitación de la colectividad y su concepto de bien común). Si así puede decirse, estaríamos ahora ante un esquema de contrato social en tres etapas. Una cosa es, en efecto, unirse para conformar una colectividad en procura del bienestar de todos; otra cosa es decidir cuál será el concepto de bienestar que se adoptará, y antes aún, cuáles serán los principios que regirán la forma de adoptarse decisiones sobre el bienestar y la forma de procurarlo. Es notable, aquí, el esfuerzo por definir las condiciones que garanticen la justicia en cualquier contexto cultural (o intercultural), es decir, válido para cualquier idea del bienestar general y del interés particular. Así, antes que definir lo bueno, se precisa definir lo justo; y *lo justo se refiere a condiciones que sean imparciales* o equitativas (*justice as fairness*) para definir y procurar el bienestar. Lo justo es, desde luego, una manera de proceder; lo justo es un atributo institucional de la vida colectiva; lo justo es el objeto del orden social. Se trata, pues, de definir el derecho a vivir en una sociedad justa, como derecho fundamental o, si se quiere, contextual, de las libertades civiles y de los derechos sociales, económicos y culturales. Los contratos imaginados en los siglos anteriores identificaban males “naturales” como la agresividad, el egoísmo o la descoordinación, y procuraban superarlos mediante normas que no fueran en desmedro de la libertad. Aquí, la preocupación es que las

⁵ Hay varias traducciones de las obras de RAWLS; entre las más recientes: *Teoría de la justicia* (1995); *Justicia como equidad* (2002). Ver, entre otros comentarios que aquí se usan, Paul RICŒUR (1999), *Lo justo*, Madrid, pp. 220, Caparrós.

condiciones concretas de la libertad sean iguales para todos; es, pues, prevenir la pobreza y las exclusiones, y salvaguardar la igualdad junto con la libertad.

Se trata, por supuesto, de la justicia social, justicia que caracteriza el orden social. No se trata aquí de la justicia *conmutativa*, esa que estima la correcta reciprocidad en los intercambios, sin necesidad de mediar el dictamen de una tercera persona. Tampoco se trata de la justicia *distributiva*, esa que atribuye proporcional o equitativamente a cada cual lo que le corresponde, es decir, la que respeta (y no corrige) las desigualdades, porque respeta, no sólo los criterios de atribución (sean esos los méritos o las necesidades con las apreciaciones correspondientes), sino también la naturaleza de las cosas que se distribuyen. No se trata tampoco de una justicia *correctiva* de las desigualdades, en el sentido que también se entiende de la equidad, pues ésta depende de los mismos criterios de la justicia distributiva. Aquí, la justicia social será del procedimiento por el que se definirán los criterios y condiciones de la conmutación, distribución y corrección.

Son dos los principios rawlsianos de la justicia social. Primero, la libertad igual para todos; igual derecho a las libertades básicas y derechos sociales; eso es, la mayor libertad posible para cada cual, que sea compatible con el hecho de que todos la tengan por igual. La persona individual es un fin en sí misma; no debe ser convertida en medio, bajo ningún concepto, fuese para alcanzar un bien para una multitud; nadie podrá ser sacrificado (convertido en víctima expiatoria) en aras de bien colectivo alguno; ninguna restricción de libertad deberá consentirse bajo pretexto de una compensación material (la libertad no es negociable). Este *principio antisacrificial*, como se lo llama, rige en cualquier hipótesis relativa al segundo principio que se refiere a las desigualdades necesarias o inevitables. Segundo, las desigualdades o *libertades limitadas deben justificarse sólo en orden al beneficio común*, eso es, de todos y de cada uno, y en el entendido previo que no habrá sacrificados. Este segundo principio se refiere a las desigualdades que se desprenden de los requerimientos funcionales de la eficacia sistémica de la vida social. En efecto, la ciencia de los sistemas sociales⁶ ha mostrado cómo se encuentran en mutua implicación sistémica: la diferenciación funcional y la consecuente estratificación social; la integración social

⁶ Ver, por ejemplo, la contribución de un especialista de la estratificación y movilidad social: Kaare SVALASTOGA (1964), "Social Differentiation", en: LEE Faris Robert E., *Handbook of modern sociology*, Chicago, pp. 1088, Rand McNally.

para la cooperación eficaz y el dinamismo del trabajo; la eficiencia del sistema como conjunto en relación a su entorno. Ahora bien, las desiguales posiciones y funciones sistémicas, deben estar igualmente accesibles a todos. Lo justo será, pues, la *igualdad de oportunidades*. Como puede apreciarse, por aquí han pasado el individualismo y el utilitarismo; la persona habrá de contentarse en el lugar diferencial que le corresponde, pero nadie deberá usufructuar ventajas heredadas; y todos deberán poder perseguir en igualdad de condiciones aquello que estiman ser su interés. Hasta los accidentes y ventajas que se deben al azar debieran igualarse, es decir, compensarse en sus consecuencias; por allí, la eliminación de la envidia como resorte de la actividad humana.

Es famoso el “velo de ignorancia” detrás del cual –dice Rawls– deben debatir los que definirán lo que será bueno para la colectividad, precisarán cómo alcanzarlo, y formalizarán la constitución societal. La necesaria ignorancia es en cuanto a saber cuál será la posición social que le tocará a cada cual en la sociedad que se funda (se anticipa que las posiciones no serán todas idénticas, que habrá diferencias y desigualdades); sin saber cuáles serán los intereses que en esta sociedad tendrá cada cual (puede pensarse que los intereses variarán con la posición social y que no habrá una escala de valores única). Esta es la condición de un acuerdo adoptado en pura lógica, es decir, sin afectarlo por intereses que torcerían la buscada equidad. En virtud de esa ignorancia, puede presagiarse que el contrato –como en la moderna teoría de la decisión en condiciones de incertidumbre– procurará maximizar los beneficios de los que disfrutarán los que menos tendrán. Eso puede suponer una satisfacción inmediata menor, pero generalizada, en aras de una satisfacción mayor futura; pero no es procurar lo máximo para una mayoría, quedando de seguro sacrificada una minoría⁷. El argumento de Rawls en este punto es conocido por sustentar la conveniencia utilitarista

⁷ Mucho menos, maximizar para una minoría, sacrificando la mayoría... Lo máximo para una mayoría es un objetivo macroeconómico que consagra un principio sacrificial, al tiempo que afinca la envidia y la codicia como principios de acción (ver: Jean-Pierre DUPUY (1998), *El sacrificio y la envidia: el liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, pp. 347, Gedisa). Nótese que maximizar los mínimos no se parece al “óptimo de Pareto” de la teoría económica, situación en la que no es posible mejorar la condición de un individuo sin desmejorar la de otro. Una tal situación puede ser profundamente desigual, como desiguales pueden (y suelen) ser los equilibrios económicos. Algunos han señalado el óptimo de Pareto para caracterizar el contrato rawlsiano; pero entonces, sería para aplicar este criterio después de acordadas las mejores condiciones del contrato: imposible moverse de este equilibrio sin (des)favorecer a alguien.

racional de un orden social construido sobre una atención a los más pobres, y por justificar así el *Estado de bienestar* con argumentos liberales.

ÉTICA DE LA DELIBERACIÓN

Detrás del velo de ignorancia, los ciudadanos fundadores de la sociedad deben debatir para determinar cuál será el bienestar común que promoverán, y cómo lo harán, pero ciñéndose a los dos principios de la justicia social. En verdad, habrá muchas oportunidades en las que deberán discutir los ciudadanos, pues no todo quedará zanjado desde un inicio. Bien sabemos, además, que el contrato y el velo de ignorancia son ficciones especulativas, que el debate cívico deberá continuar y ejercerse siempre bajo la disciplina de la equidad y de una lógica libre de intereses. Ahora, si fuera de la ficción reinan la pugna de intereses, la trampa y el abuso de posición dominante, eso no quita que se sepa que Rawls puntualizó las condiciones de la justicia, y otros, antes que él, las de la cooperación y de la autoridad. Se sabe así, que si bien el sistema social progresa cuando perfecciona su eficiencia, la sociedad progresa verdaderamente más cuando lo hace en equidad; que si el sistema social progresa cuando mejora la racionalidad de sus decisiones, la sociedad progresa verdaderamente más cuando las decisiones proceden de un debate equitativo. Nos dirigimos hacia sociedades que, además de sistemas de acción –o antes que sistemas operativos, como también lo son las máquinas–, deben tenerse por sistemas de decisión (por tanto, sistemas de información y comunicación) y –ojalá– de equitativa deliberación (cuando, o en cuanto, se haya superado la pugna de intereses, la trampa y el abuso de posición dominante).

Las condiciones bajo las cuales la deliberación sea cónsona con la naturaleza del contrato rawlsiano, conforman los temas de la ética del debate que vienen proponiendo principalmente los actuales exponentes de la llamada *Escuela crítica de Frankfurt*⁸.

⁸ Jürgen HABERMAS (1987), *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista (I)*, Madrid, pp. 520, Taurus; Jürgen HABERMAS (1987), *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista (II)*, Madrid, pp. 618, Taurus; los diferentes ámbitos de la argumentación (capítulo 3) y luego las reglas o la ética de la discusión. APEL (1991). Estas consideraciones han tenido un importante antecedente en la “Nueva retórica” de PERELMAN (1912-1984): entre otras obras, la siguiente, en colaboración con OLBRECHT-TYTECA (1994). De manera más global, confluye

Suele hablarse --acaso de manera equivalente-- de discurso, discusión, o debate, cuando en realidad la cuestión ética se plantea, aquí, en un contexto deliberativo específico. En efecto, en un contexto de contrato social, no se trata solamente de convencer o persuadir por medio de argumentos discursivos, sino que se trata, además, de hacerlo con miras a decisiones relativas a un proyecto común y al bienestar colectivo.

Una adecuada práctica deliberativa debería regirse por tres grupos de principios: uno, en relación con la equidad de la discusión; otro, en relación con las condiciones prácticas de una discusión orientada hacia una decisión de aplicación general; y otro, por supuesto, en relación con el valor de los argumentos. La equidad del debate requiere que este se realice “públicamente”, es decir, que pueda ser presenciado y entendido correctamente por un auditorio universal, eso es, un auditorio no versado en asuntos privativos del grupo que delibera, aunque interesado en el asunto en cuestión; que se utilicen, en consecuencia, argumentos que valgan ante tal tipo de auditorio; que intervengan en iguales condiciones todos los interlocutores que puedan tener interés en el asunto en debate; que todo planteamiento sea discutido hasta llegar a un consenso fundamentado tan sólo en argumentos discursivos, pudiendo revisarse todo al surgir argumentos nuevos. Ahora, tomadas estrictamente, estas prescripciones pueden inhabilitar el debate por completo, por lo que importa considerar al mismo tiempo los principios que fluyen del contexto que hace sensata la deliberación, como es el *contexto de las decisiones* que afectan la vida de la colectividad: la urgencia del caso, la disponibilidad de la información pertinente, la incertidumbre, y demás condiciones que dicen de la oportunidad de una decisión ejecutable; también las condiciones de los deliberantes, como son las diferencias en los niveles y estilos educacionales, en la disciplina “auditiva” (el arte de escuchar y comprender planteamientos) y la experticia discursiva (el arte de componer y sopesar argumentos). El *valor de los argumentos* debe verse en diferentes ámbitos de razonabilidad. Es importante, en efecto, aclarar el alcance y apreciar la validez de los argumentos según con ellos se pretenda: afirmar algo sobre el mundo objetivo o verificar algo en él; exponer estados subjetivos; establecer normas de vigencia colectiva; reivindicar derechos para sí o para otros; proponer ideales. Es diferente la manera cómo se hacen y se reconocen válidos los

aquí la atención que, desde mitad del siglo XX, las ciencias humanísticas y sociales le vienen dando al uso real “ordinario” del lenguaje (la “pragmática” como rama de la lingüística).

argumentos en cada ámbito y propósito discursivo. Así, respectivamente: la verdad o la eficacia; la autenticidad o la veracidad; la justicia o la equidad; la legitimidad o la responsabilidad; la estética o la ética. Y queda aún el principio de la pertinencia de cada tipo de razonabilidad de acuerdo con la discusión que está planteada.

Una colectividad deliberativa se ocuparía activamente, por supuesto, en la capacitación retórica de sus integrantes, en la constitución del conocimiento de las condiciones de la vida y la acción colectiva, a la par de la reglamentación de los debates; la formación de este capital deliberativo de la colectividad es como un metaprincipio de la ética del debate, al mismo tiempo que una vertiente de la capacidad de intervención de la colectividad sobre sí misma.

COMUNIDAD Y SOCIEDAD

El vínculo social espontáneo, global y duradero se da en múltiples formas que se ha convenido en llamar comunitarias. El término de comunidad alude, en efecto, a una colectividad cuyos miembros reconocen formar entre sí un “nosotros”, es decir, un grupo definido por sus relaciones *interpersonales*, las cuales contrastan con las relaciones *impersonales* para con personas que pertenecen a los “otros”. Ahora bien, el tema comunitario suele aducirse para disertar sobre el debilitamiento de las relaciones comunitarias, en un mundo que se hace cada vez más inhóspito; así, el uso del vocablo de comunidad varía según a cuál otro vocablo se le opone, para enseñar una u otra dimensión del hecho comunitario. Distinguimos, en este sentido, tres aspectos de lo comunitario: el nosotros, la comunidad local, lo tradicional; en un cuarto sentido, se tratará de la comunidad voluntaria

Nos-otros

Una primera oposición es, precisamente, la que separa el *nosotros* de los *otros*, siendo el *nosotros* el mundo vivencial cotidiano (*mundo-de-la-vida*), la referencia prerreflexiva –prediscursiva, en todo caso– de la percepción de las cosas y del

entendimiento de las personas del entorno⁹. Es el mundo del sentido común y corriente, de las prácticas e interacciones rutinarias, de los valores compartidos sin reparo, de la cultura no problematizada por no tener a la vista puntos de comparación. Esta noción del *nosotros* se contrasta, en efecto, ante la presencia de un *otro*, es decir, cuando irrumpe la evidencia de que existen culturas, gentes y órdenes de cosas diferentes de lo que se viene conociendo comúnmente. Entre *nosotros* y los *otros*, está el límite entre lo conocido y lo desconocido, entre la confianza y la cautela. La experiencia de la alteridad da pie para varias maneras de colocarse recíprocamente entre sí un *nosotros* y un *otro(s)*; y en eso, no es indiferente cuál, del *nosotros* o del *otros*, se encuentra en posición de mayoría (numérica o psicológica), y cuál en posición de minoría; cuál se siente amenazado o inseguro, y cuál no duda de nada.

Una manera de contrastarse el *nosotros*, es afirmarse, abriéndose hacia el otro. Esa vivencia de la alteridad es aceptar que la presencia del otro, reconocido como un *otro-como-yo*, resquebraja las tranquilas verosimilitudes del sentir común, iniciándose entonces el camino de una reflexión (auto) crítica que puede desembocar en la tolerancia e inclusive en el diálogo. Aun sin llegar a compartir con el *otro*, con sólo aceptar su existencia, la experiencia de alteridad es una invitación a discernir lo que en las vivencias propias pueda justificarse como opción de vida, es decir, como lo que pudiera someterse a consideración en un eventual proceso de mutua comprensión.

Opuesto a estas modalidades del encuentro con el otro, el mero choque con algo que es *no-como-yo*, aviva más bien reflejos y mecanismos de defensa. Uno de estos mecanismos opera en este otro contraste del *nosotros*, que consiste en negar al *otro* (como si no hubiese caso de considerar si hay un *yo* en él), explotarlo como si sólo fuese *algo*. En efecto, el *nosotros* no se afirma, más bien se exacerba, cuando en el campo circundante no encuentra cómo reconocer a otros *nosotros*. Un caso ejemplar ha sido descrito entre jóvenes de vida violenta¹⁰ para quienes, fuera del *nosotros*, está, primero, un mundo exterior a donde se va a ver qué se consigue para traerlo a casa;

⁹ El estudio de esta vivencia (*Lebenswelt*) ha sido propiciado por Alfred SCHÜTZ (1899-1959); en esta corriente de sociología fenomenológica es muy conocido el aporte sintético de BERGER & LUCKMANN (1968)

¹⁰ Verónica ZUBILLAGA (2003), *Entre hombres y culebras: hacerse hombre de respeto en una ciudad latinoamericana*, Tesis doctoral, Unidad de antropología y sociología, Universidad Católica de Lovaina, Louvain-la-Neuve, Bélgica.

donde se encuentra el *otro ajeno*, tan desconocido que puede ser temido; donde están las empresas ajenas que pueden ser saqueadas. Y luego está, más lejos, el mundo de los *otros extraños* potencialmente amenazantes, de los que conviene anticipar sus intenciones agresivas. La consideración de lo ajeno como *algo-de-nadie*, denota ciertamente la exacerbación del *nosotros*; es preciso reconocer que eso no caracteriza solamente a los jóvenes de vida violenta.

La participación comunal

En una segunda acepción, la comunidad es el mundo local, pueblo rural o vecindario urbano, que contrasta con el mundo de los aparatos organizacionales nacionales. Hay, en este sentido, toda una tradición de estudio y de desarrollo de la comunidad, entendida como del mundo de la participación. El ámbito reducido de la colectividad local de la que aquí se trata, favorece la consideración de un mundo “a escala humana”, es decir, de un nicho en el que los individuos y grupos relativamente pequeños pueden apreciar el impacto de sus acciones y verificar el sentido de sus proyectos; se sabe que –y cómo– se es, se tiene y se toma parte en los asuntos colectivos. El mundo de la participación es aquél en el que los problemas tienen solución gracias a la cooperación y los recursos de los afectados; lo local es a menudo un mundo así. En todo caso, en lo local es donde se aprende inicialmente, y se practica las más de las veces, la convivencia activa y la convocatoria oportuna, los liderazgos y las adhesiones multiformes, la colaboración organizada y sus avatares desalentadores; es donde se experimenta lo que significa la acción social en su más genuino sentido de interacción concertada, como también en sus genuinos efectos planificados e inesperados. Alexis de Tocqueville (1805-1859) saludó en la vida asociativa local, el dinamismo de la democracia que descubre en los Estados Unidos¹¹: el poder descentralizado, tal vez sea más eficiente en lo local, pero más importa porque brinda oportunidades para que los ciudadanos se ocupen en los asuntos colectivos; además, la vida asociativa los acostumbra a confiar en sí mismos para resolver sus negocios comunes sin acudir a los poderes públicos –esto último sigue siendo la referencia norteamericana espontánea cuando hablan allí de sociedad civil.

¹¹ Puede decirse que TOCQUEVILLE (1980) vio en la prensa y en las asociaciones los resortes principales del funcionamiento de la democracia en Estados Unidos.

No debe perderse de vista que la participación comunal es en gran parte un asunto de poder en el nivel local¹², de su distribución y modos de ejercicio, de la articulación de los poderes formales e informales entre sí, como también de sus vinculaciones regionales y nacionales. El tema es, asimismo, el de los caciques y de los notables, de los líderes naturales y de los trabajadores sociales, de las élites tradicionales y de las élites modernizantes. En efecto, el desarrollo de las comunidades ha venido siendo el objetivo de políticas de modernización e integración sociopolítica, es decir, de políticas y programas de agencias externas (dependencias gubernamentales u otras), contrarrestando o apuntalando la acción de partidos políticos o frentes subversivos. De esta manera, las comunidades han sido, y son, el terreno en el que se mezclan las estrategias de las agencias externas y las estrategias de las élites locales, como también las de sus contendientes; alianzas y resistencias, avaladas en la articulación con los poderes y los servicios especializados, regionales y nacionales.

La participación constituye, pues, a sujetos sociales y políticos, individuales y asociativos. Ahora bien, el sujeto, si bien gusta vérselo como a actor autónomo, también puede ser un vasallo o súbdito (son dos acepciones del vocablo “sujeto”), y la participación, a su vez, puede ser una vertiente o un disfraz del privilegio¹³, cuando no sea un eufemismo para encubrir una parcialidad excluyente. Hay ciertamente una participación asociativa, portadora de un proyecto compartido, protagonista por cuanto reivindica su autonomía y responsabilidad; es el lado proactivo que se suele enaltecer en el tema del asociativismo y, en particular, de la cooperación, en el sentido de la autoayuda, de la autogestión y del principio de subsidiariedad:

“todo lo que puedes hacer por ti mismo, hazlo; lo que no puedes hacer solo, hazlo aliándote y fortaleciéndote con otros; todo lo que pueden hacer juntos, no permitan que otros lo hagan por Uds.; no hagan Uds. para otros lo que ellos pueden hacer juntos para sí mismos; que el autogobierno de Uds. sea lo menos gubernativo y lo más barato que sea posible”.¹⁴

¹² Véase por ejemplo, Noah EISENSTADT S. & Luis RONINGER (1984), *Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust Society*, New York, pp. 343, Cambridge University Press.

¹³ HURTADO Samuel (2003), "La participación discordante en la familia y los niveles de su transformación simbólica", 9 (1), en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.

¹⁴ Tomado de los “Doce principios éticos para una economía social” que enunciara Henri DESROCHE (1914-1994) en *Anamneses*, 6 (1991); ver “In memoriam Henri Desroche”, *Socioscopio*, n° 3 (1994).

Pero la participación puede ser dependiente, en el sentido de reducirse al disfrute de los privilegios propios de una adhesión a la parcialidad adecuada. El clientelismo del que brinda protección, y la intermediación del que canaliza el acceso a los recursos de una fuente externa, han sido, y vienen siendo, una práctica común en la organización política de los países; así, los caciques y notables en las comunidades tradicionales; así, sus homólogos en gremios, sindicatos y cámaras; así, los partidos políticos que se han constituido a través del reclutamiento de caciques o de notables. El disfrute de la protección o de un acceso privilegiado induce al oportunismo¹⁵, y al servilismo cuando la intermediación es hegemónica.

Tradición y modernidad; el individuo.

Una tercera forma de entender la comunidad es la que Ferdinand Tönnies (1855-1936) ha vertido en la célebre tipología “*comunidad y sociedad*”¹⁶, en el sentido de discernir en la comunidad el vínculo dado por un cúmulo de solidaridades heredadas (familia, etnia, religión, principalmente) sancionadas por la costumbre, que se asumen espontáneamente de manera natural, global e incondicional. Por parte de la sociedad o de la asociación¹⁷, en cambio, el vínculo es voluntario y procede de un acuerdo explícito, sancionado como tal hasta inclusive en contratos, para especificar intercambios limitados. Se reconoce en esta oposición conceptual, como lo señala el mismo Tönnies, la contraposición de la vida en las comunidades rurales y en las urbes, como, sobre todo, la contraposición de lo *tradicional* y lo *moderno*. Émile Durkheim (1858-1917) apunta lo mismo¹⁸ al caracterizar la solidaridad en las “sociedades arcaicas” como aquella fundada en las similitudes entre las personas (la llamada solidaridad “mecánica”), mientras la solidaridad en “nuestras sociedades” se funda en la diferenciación complementaria de roles y funciones (la llamada solidaridad “orgánica”). Más recientemente, Talcott Parsons (1902-1979) ha elaborado sus

¹⁵ KELLER (2003) señala que en la ocasión de las elecciones de 1988 en Venezuela, los partidos AD y Copei acordaron cotejar sus respectivas listas de afiliados; encontraron, aproximadamente, un millón de personas inscritas en ambos partidos, por dos millones inscritas sólo en AD, y otro millón sólo en Copei.

¹⁶ Ferdinand TÖNNIES (1979), *Comunidad y asociación*, Barcelona, pp. 235, Ediciones Península.

¹⁷ La voz *Gesellschaft* igual significa *sociedad* como *asociación*. En castellano también, la palabra *sociedad* se refiere tanto a aquella de los ciudadanos, como a la de los socios (como en el título de la versión castellana de la obra de Tönnies; véase la nota anterior).

¹⁸ Émile DURKHEIM (1982), *De la división del trabajo social*, Madrid, pp. 491, Akal.

famosas cinco variables tipológicas de la acción¹⁹ (*pattern variables*, variables-pautas) que, por combinación de sus alternativas, producen 32 modalidades, pero que recalcan definitivamente una misma gran polaridad fundamental. Por un lado, que puede llamarse tradicional, espontáneo o comunitario, se listan: las acciones difusas y afectivas orientadas por la colectividad, el particularismo y el status adscrito. Por el lado opuesto, que es moderno, artificial o societal, las acciones son específicas, afectivamente neutras, orientadas por la utilidad individual, por criterios universales y por la eficacia del desempeño.

Vista desde el ángulo de lo que rige la integración social, es decir, de lo que mantiene la sociedad unida (como un cemento que la hace sólida), la diferencia que radica entre lo tradicional y lo moderno es el carácter heredado o construido de la “solidaridad”. Nótese que, en esta consideración, la solidaridad no califica en primer lugar una inclinación benévola de las personas, sino un principio relacional de la organización social, un modo de la interdependencia funcional entre individuos y grupos; así, por caso, la solidaridad no deshace la dominación social sino que la manifiesta. Desde el ángulo de la caracterización de las acciones típicas, la oposición está en el concepto de utilidad de las mismas, bien sea utilidad global y concreta, por lo tradicional; bien sea autónoma y parcial, por lo moderno. Se trata de dos *formas de civilización*: la forma tradicional de las civilizaciones tribales y feudales; y la forma moderna, que es la que caracteriza cada vez más nuestra civilización, en la medida en que ha venido tomando vigencia en ella, y surtiendo efectos, la mente de las exploraciones y pretensiones de la *modernidad*. Eso se ha producido a partir del siglo XVI europeo (Renacimiento, Ilustración, tiempos “modernos”), y se ha extendido con frutos y secuelas variables en muchos medios²⁰. Diríase que nuestra civilización sigue

¹⁹ Talcott PARSONS (1976), *El sistema social*, Madrid, pp. 528, Revista de Occidente.

²⁰ “Nuestra” civilización o --mejor dicho-- “nuestra” modernidad, concretamente identificada: occidental, cristiana, democrática, urbana, capitalista, industrial, tecnocientífica; es decir, de cuño inicialmente europeo, luego (nor)atlántico, antes de globalizarse. La modernidad ha venido difundándose en múltiples civilizaciones; la modernidad se universaliza, como también era ya universal la tradición. En este sentido, tradición y modernidad con *formas* de civilización, aplicables no sólo a diferentes civilizaciones, sino dentro de cada una. ELIAS (1989), explica cómo en el caso europeo, la modernidad se ha plasmado, en el curso de siglos, por una amplia combinación de: interiorización de las normas sociales; fortalecimiento de los vínculos interindividuales; división del trabajo; separación de la vida de niños y adultos; desarrollo de la vida interior y, más por la novela que por la filosofía, la introspección.

en vías de modernización²¹; aún procura deslastrarse de una tradición que acaso está en vías de redescubrir después de superarla.

La tradición es holística: lo colectivo –el *todo*– tiene prelación sobre el individuo (como el cuerpo sobre sus órganos) y el individuo recibe la estima correspondiente a su lugar dentro del cuerpo social; el principio de ordenamiento de la vida colectiva es heterónomo, externo, sobrenatural o metasocial. El principal descubrimiento y continuo rastreo de la modernidad es el de la subjetividad personal (desde Descartes y Kant, hasta Freud y Lévinas), del pensamiento, la intencionalidad y la voluntad individual, como del deseo, los sentimientos y las emociones, y de la creatividad y la intersubjetividad. La principal pretensión de la modernidad es centrar todo el sentido en torno al individuo libre, sus intereses y razones. Así, *la modernidad es individualista* en su racionalidad y en sus ideales²². La solidaridad del cuerpo social, sea, el modo de valencia del todo sobre las individualidades, debe buscarse, desde luego, en aquella *voluntad general* definida y asumida intrasocialmente por sujetos autónomos y proactivos. El individualismo como ideal humanista es un llamado a la responsabilidad personal (ante Dios, como se ha iniciado la culpabilidad y la devoción moderna; ante la colectividad, el mundo y las generaciones futuras; ante sí mismo, como dignidad); ha instaurado un deber de atención a sí mismo (la “suidad”) y así de reconocimiento a los demás, que es fuente de derechos humanos (educación, especialmente), como de voluntad de protagonismo (sujeto individual). Este individualismo no es un egoísmo, sino un personalismo o un individualismo relacional.

²¹ En vez de un diagnóstico de postmodernidad, para la caracterización de los tiempos actuales, el de la complementación crítica de la modernidad se encuentra en reflexiones como las de TOURAINE, (1994).

²² DUMONT Louis y TUSÓN Calatayud Rafael. (1998), *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, pp. 291, Alianza.; BURGOS Juan Manuel (2000), *El personalismo*, Madrid, pp. 197, Ediciones Palabra.

LA COMUNIDAD VOLUNTARIA

En verdad, los modernos ideales del individualismo han copado prácticamente todos los ámbitos de vida del mundo occidental y de sus esferas de influencia, hasta el punto que las solidaridades holísticas tradicionales se reconocen y valoran tan sólo en el ámbito de otras civilizaciones. En occidente, ceder al holismo social es renunciar al deber de promoción personal; buscarlo en intentos comunitaristas es retroceder. No faltan, por supuesto, y siguen vigentes, las solidaridades heredadas; se aprecian, pero por las relaciones primarias (interacciones cara a cara) que enraízan el yo en *nosotros* múltiples (familiares, étnicos, lugareños), y bajo condición de volcar sus originalidades en provecho de solidaridades voluntarias; en este sentido, es cómo las comunidades naturales se reivindican por medio de asociaciones. También se crean comunidades voluntarias, digamos “intensivas”, para la práctica del holismo reflexivo y crítico de una voluntad general personalizante en contexto particular: así, la comunidad religiosa, la comuna disidente; así también, la comunidad conyugal. Es por demás característico del ethos personalista el que estas comunidades procuran comunicar entre sí para enriquecer sus experiencias.

ESQUEMA²³

El siguiente es un esquema para suscitar sugerencias con miras a la elaboración de un texto. El propósito es aclarar y ordenar conceptos que así puedan resultar útiles a las organizaciones del Tercer sector, de la Economía social, de la Sociedad civil, del Movimiento social en Venezuela, para fortalecerlas en el empeño asociativo. Se agradecen aportes sobre conceptos, temas y argumentos a incluir, modificar, o excluir en un documento cuya pretensión es aclarar, animar, fortalecer; también sobre complementos para invitar a la reflexión y el estudio en relación con las condiciones de la vida asociativa en Venezuela.

²³ Hubiese podido llamarse eso *Humanismo cívico*, si no se hubiese publicado ya un libro con este mismo título y con contenidos a menudo convergentes con los que se presentan aquí, véase LLANO (1999).

1. UN MODERNO CONCEPTO DE SOCIEDAD

11. El fundamento racional del orden social pensado en parábolas del contrato social. Las preocupaciones del asociativismo, como también del civismo contemporáneo están en relación directa con un pensamiento que se viene elaborando desde hace tres siglos, cuando se elaboró el moderno concepto de sociedad. Podemos articular un argumento a partir del pensamiento de algunos clásicos.
111. La colectividad como contexto para el desempeño de libertades y proyectos individuales, como una interpretación de los contratos de Hobbes (confianza; superación de la agresividad) y Locke (orden para que no se entorpezcan entre sí los proyectos individuales);
112. La constitución de la autoridad pública según el doble contrato de Pufendorf, con (a) la delimitación de una colectividad hecha soberana, y (b) la instauración por parte de esta, de una autoridad pública como celadora de la procura del bien público;
113. La colectividad como recurso cooperativo para el logro de bienes públicos, de acuerdo con un símil de Rousseau; la “voluntad general” como orientación en la procura común de un proyecto societal;
114. La justicia social como equidad en los procedimientos decisionales relativos a los asuntos de interés general, según Rawls.
12. El vínculo social espontáneo se da en formas diferentes (familia, etnias, amistades, comunidades, etc.). Debemos aludir al menos a la tipología “comunidad y sociedad” en el sentido de distinguir: por una parte, el vínculo de las solidaridades heredadas (familia, etnia, principalmente) que se asumen espontáneamente de manera natural, global e incondicional; por otra parte, el vínculo de las solidaridades voluntarias (asociaciones) construidas explícitamente y con referencia a fines y medios justificables públicamente.

121. La comunidad tradicional (étnica, local) asigna una identidad y solidaridad colectiva particular, que se presenta (hacia dentro) como una dependencia infeudada, y se representa ante la colectividad mayor (hacia fuera), por medio de un cacique o notable. La democracia se originó, por cierto, con la participación de notables.
122. El individualismo como ideal humanista es ante todo un llamado a la responsabilidad individual. Ha instaurado un deber de atención a sí mismo (y a otros como a uno mismo), a su vez fuente de derechos humanos (educación, especialmente), como de voluntad de protagonismo (sujeto individual). Este individualismo no es un egoísmo, sino un personalismo o un individualismo relacional. En verdad, los modernos ideales de personalización del individuo han llevado a reconstruir contextos comunitarios como lugares de desarrollo de relaciones personalizantes (aplicándose eventualmente así a la comunidad familiar, la comunidad religiosa, la comuna disidente, etc.).
123. La vida moderna fomenta ciertamente más las solidaridades voluntarias, hasta el punto que no faltan los que considerarían las comunidades tradicionales como solidaridades obsoletas. Siguen vigentes, con todo, las solidaridades heredadas (familiares, étnicas, lugareñas) que no tienen necesariamente por qué funcionar infeudadas. Modernamente, pueden reivindicarse como colectividades particulares o como asociaciones.
13. Conviene distinguir diferentes esferas de vida social, cada una con su respectivo tipo de racionabilidad y de ética. Los contextos de relación y de vínculo social dan lugar para propósitos y pretensiones de diferentes alcances. Es conveniente, desde luego, no sólo no confundir estas esferas (y esperar de una lo de otra), sino más bien promoverlas diferenciadamente.
131. La voluntad de promoción de sujetos personales (es una definición genérica de amor), en el seno de comunidades en las que no sólo todos se conocen, sino que todos comparten y procuran entre sí un mismo concepto de “vida bien lograda”; aquí todos son sujetos originales;

132. La justicia y la equidad en la colectividad amplia, en la que nadie se conoce; aquí todos son sujetos iguales, y la libertad del uno llega hasta donde comienza la del otro;
133. La responsabilidad ante la colectividad por parte de sujetos (individuales y colectivos) portadores de proyectos libremente elaborados y asumidos; responsabilidad también de la sociedad como un todo, en tanto proyecto societal; aquí los sujetos son actores.

2. LA VIDA ASOCIATIVA

Importancia de la asociación como hecho genérico, en la constitución del tejido social (entramado del vínculo social) y de la sociedad (espacio público y bienes públicos). La asociación y la sociedad son homólogas; en ambas se es socio para la procura de un bien común.

21. La forma cómo la asociación genera solidaridades construidas ha de verse en la forma: cómo moviliza personas en torno a fines objetivados; y cómo articula solidaridades.
 211. Tres componentes: el recurso grupal (que es la disposición anímica o la energía psíquica, resultado de las mutuas proyecciones que efectúan sobre sí los miembros de un conglomerado), la organización (que es la forma de constituirse la movilización del recurso grupal y de otros recursos que no es el lugar de considerar aquí), los fines instituidos (que son los propósitos duraderos que ameritan organización y al servicio de los cuales se dedica el grupo).
 212. El vínculo asociativo llama, desde luego, a los socios a que se movilicen en forma eficiente para el logro de objetivos enmarcados en fines cuya justificación constituye la razón de ser de la asociación. Se concretan así unas finalidades específicas que adquieren, por así decirlo, una existencia y una duración independiente de la voluntad de los asociados. Estas finalidades están como objetivadas, de tal manera que los socios han de ponerse al servicio de las mismas (por eso han ingresado a la asociación) y los directivos

han de representar ante los socios las exigencias de dichas finalidades (la autoridad puede definirse como la representación de las exigencias de los fines). La objetivación de las finalidades se sanciona en la visibilidad jurídica de las asociaciones mediante el registro oficial de los estatutos.

213. El vínculo asociativo no se reduce en la relación interpersonal de los socios de una agrupación. La propia dinámica de la elaboración de fines y de la promoción de intereses lleva a las asociaciones a asociarse también ellas en federaciones locales y en federaciones especializadas. El entramado asociativo articula las solidaridades en torno a las finalidades, no sólo para reforzar las finalidades con sus respectivas solidaridades y eficacias, sino también para confrontarlas y compaginarlas.
22. Los fines de una asociación suelen ser la promoción o la defensa de intereses particulares (como en el caso de una asociación deportiva, o de un sindicato); pueden ser también la promoción o la defensa de asuntos que se proponga o pretenda que sean del interés general (como en el caso de una asociación de defensa de la naturaleza). En cualquier caso, la visibilidad jurídica y social de las asociaciones hace referencia a una colectividad mayor: bien, para reivindicar ante la colectividad la legitimidad de unos intereses particulares; bien, para proponer y ejemplificar la bondad o deseabilidad de determinadas actividades; bien, para constituir o cuestionar asuntos relativos al orden colectivo.
221. Todas estas referencias a la colectividad mayor vienen a conformar un campo público o palestra para el debate social, para la exposición, argumentación, comparación, contraposición, impugnación de motivos, iniciativas, proyectos, planificaciones, evaluaciones, etc. (palestra abierta, al menos implícitamente, a todos los que quieran participar).
222. Los modos de movilización de los socios, el reclutamiento de nuevos miembros (como también de voluntarios y asalariados), las modalidades de la adopción de decisiones, la división y coordinación del trabajo, las formas de la rendición de cuenta y de la evaluación: todas estas facetas de la práctica (trabajo y gerencia) constituyen un acervo metodológico civilizador (maneras cómo se conciben y se hacen cosas que interesan realmente a una población).

223. El cúmulo de asociaciones entramadas conforma el tejido societal, hecho de todo tipo de propósitos eficaces y duraderos abiertos a la visibilidad pública. Este cúmulo de rutinas y trabajos se acompaña de pretensiones divergentes, de tal manera que el tejido societal se surca de tensiones y luchas de variadas proporciones. Tanto las rutinas como las luchas constituyen la vertiente operativa de una acción que puede tener, por otro lado, su vertiente reflexiva en la que se pondere lo que está realmente en juego en los trabajos y las confrontaciones. La reflexión, o la crítica, como vertiente de la acción, es la que permite no sólo debatir la cuestión de intereses particulares contrapuestos, sino discernir en ellos los retos y destinos globales que caractericen la colectividad mayor; así la colectividad no es ya tan sólo un contexto para propósitos particulares, sino que se moviliza a sí misma como proyecto societal. Este aspecto de la vida asociativa se llama movimiento social: es la colectividad ante los retos de su devenir societal.

3. LA ECONOMÍA SOCIAL

Importancia de considerar la regulación de la vida económica (prestación y distribución de bienes y servicios), no sólo en términos mercantiles, sino también en términos de la economía social (finés y consecuencias sociales generales de la vida económica). En este contexto es donde se ubican, por una parte, las consideraciones sobre la responsabilidad social de o en la empresa y, por otra parte, el papel de las asociaciones en la política social del Estado.

31. El término de “economía social” viene utilizándose de múltiples maneras, a menudo en sentido polémico:

311. muchas veces, para cuestionar un ideal de organización (neo)liberal de la vida económica (llamando la atención sobre sus exiguos éxitos para con las mayorías); la economía social sería aquí socialista o socializante;

312. otras veces, para contraponerse a los modelos económicos (mostrando que son de poca utilidad para entender la realidad económica); aquí la economía social está siendo estudiada por la sociología económica;

313. otras veces, para proponer cierto modo de gerencia organizacional y de atención con equidad a los asuntos de interés social; aquí, la economía social es solidaria.
32. El campo de la economía puede definirse como aquél del intercambio de bienes y servicios dentro de una población. Con esta definición, el campo económico es mucho más amplio que aquél al que se refiere la economía mercantil (economía de mercado).
321. La economía de mercado es un modelo ampliamente hipotético. Consiste en un sistema de intercambio puro, por medio del cual la ciencia económica considera equilibrios, alternativas y previsiones, para enmarcar decisiones utilitaristas. Las condiciones hipotéticas pueden resumirse en que: (a) todo es equiparable por su valor monetario, de tal manera que todo es susceptible de ser mercadeado; (b) los actores económicos son todos igualmente libres de movilizarse y de actuar, y poseen la misma información sobre todo; (c) los actores actúan en forma independiente los unos de los otros, son individualistas; (d) los actores actúan movidos por un mismo y único interés que reside en la maximización del rendimiento del recurso que han invertido; son utilitaristas.
322. Este modelo de economía de mercado, además de servir como marco teórico de cálculo, se ha convertido en un modelo legitimador de la actividad del sector dominante de la vida económica; mas no por eso explica lo que ocurre en la vida económica. Es obvio, en efecto, que las motivaciones utilitaristas no son las únicas motivaciones de los actores económicos, ni el modelo económico da cuenta de todo lo que suponen las actividades económicas:
- (a) Los empresarios (no sólo los pequeños), si bien justifican sus prácticas con argumentos utilitaristas, no se motivan fundamentalmente con estos; podrían, de pronto, favorecerse más invirtiendo sus haberes en bolsa. De hecho, el empresario (que no el financista o el especulador) quiere producir y vender productos de calidad, y así ganarse bien la vida; es decir, que su interés está en un modo de inserción social de su actividad, incluyéndose él y su personal en un circuito de proveedores, clientes y competidores.

(b) La oferta y la demanda no actúan en pie de igualdad; de hecho la oferta es claramente dominante desde el momento en que los oferentes (productores) no son personas individuales, sino aparatos que se valen de una larga acumulación de recursos. Además, los productores tienden a aliarse o a convertirse en monopolio en sendos segmentos del mercado.

(c) Son muchas las condiciones sociales requeridas para que pueda (y haya podido) prosperar el sector de actividades económicas mercantiles. Los análisis de costos y beneficios de una empresa no cuantifican muchas externalidades –a menudo difícilmente cuantificables. Las externalidades son resultados o efectos (favorables o desfavorables) de la actividad de otros actores con los que no ha habido negociación mercantil; así, por ejemplo, la mayor parte del equipamiento del territorio, las condiciones educacionales, sanitarias y jurídicas del país..., y el hecho que el mismo sector mercantil, si bien es dominante, no sea mayoritario desde el punto de vista del volumen del empleo.

323. Como campo del intercambio de bienes y servicios, la economía no comprende las actividades cuyo producto no está destinado al intercambio, sino a la subsistencia autárquica (la economía doméstica); pero comprende otras importantes actividades no mercantiles (monetarias y no monetarias).

(a) La economía no mercantil es la que responde al criterio de la utilidad pública por sobre el criterio de la rentabilidad del capital; es el sector de la economía del bienestar y de los servicios “sociales” por cuanto se refieren a la dotación básica que la colectividad estima debe caracterizar a todos los ciudadanos, y a la dotación básica de la colectividad como tal, en general. Para los actores particulares, esta dotación es el mismo campo amplio de sus externalidades. En eso, el Estado juega un papel muy importante como productor, como distribuidor, como regulador o como promotor, en todo caso, como celador del bien público. Las empresas o asociaciones sin fines de lucro tienen aquí un lugar propio, aun cuando pueden promover igualmente bienes y servicios que están fuera del marco de la dotación básica.

(b) Ejemplos etnográficos de economía no monetaria han llamado la atención sobre un aspecto fundamental del intercambio, cual es el de crear y mantener un vínculo social; se trata de vastos sistemas de intercambio de regalos, no siempre utilitarios, a menudo suntuosos, meramente simbólicos o destinados inclusive a la destrucción. El análisis de este intercambio muestra que no es altruista ni gratuito; más bien supone o crea la necesidad de una contraprestación simétrica (equitativa) por parte del homenajeador, si bien en forma y tiempo que este disponga. El regalo puro sirve al vínculo, no más. Apabullar a otro con un don exagerado, es decir, al que el otro no esté en capacidad de corresponder, es un humillante desafío y una ofensa. De más está decir que los intercambios, en general, forman la sustancia de la solidaridad (en el sentido de hacer sólida, interdependiente, una colectividad), aun cuando el intercambio sea desigual.

324. Estas consideraciones sobre la economía no mercantil permiten reconsiderar la actividad económica o del intercambio en general, y discernir en ella una racionalidad doble: la necesaria rentabilidad del capital (para la creación de riquezas), y la necesaria rentabilidad social (para la creación de vínculos). Debe templarse la eficiencia instrumental (que, sin control, llegaría a ser una tecnocracia totalitaria) con la eficacia social; compensar el desapego instrumental con la creación o el fortalecimiento del vínculo (que no de la sumisión) social. Una economía plural debiera articular los portadores de ambas racionalidades, hacerles que puedan competir en determinadas ramas de actividades comunes, y favorecer el debate sobre las mejores formas de organizarse las prestaciones y contraprestaciones en la colectividad.

33. Los actores económicos son todos los miembros de una colectividad, al menos desde que puedan decidir lo que compran (por caso, un refresco en una cantina escolar); entendamos, todos los miembros en cuanto intervienen en la producción, distribución y consumo de bienes y servicios dentro de la organización del intercambio. Todas las funciones del intercambio dan lugar para la creación de empresas y asociaciones, mercantiles y otras; el caso y la historia de la empresa mercantil ayuda, por contraste, para desglosar aspectos de la organización socioeconómica que, luego, combinados y acentuados de diferentes maneras,

permitirían tipificar las variaciones de la economía social; y paralelamente, el caso y la historia de la administración pública, como de la empresa no mercantil.

331. La empresa mercantil es una clase especial de asociación. En efecto, en esta asociación, los socios son los que han constituido el capital (sea, los accionistas); muchas veces no participan ellos mismos del trabajo que conduce al logro de los objetivos de la asociación (que es el de maximizar la rentabilidad del capital) sino que delegan en otra persona, la tarea de organizar este trabajo. El organizador del trabajo se convierte así en jefe de un equipo de asalariados ajenos, desde luego, a los fines de los socios; las más de las veces, hoy en día, el organizador del trabajo no es socio sino, también él, asalariado. Se sabe que, en un primer período, la organización del trabajo se ha dedicado a explotar al trabajador asalariado sin otro aliciente que no fuese la mera remuneración salarial. Luego, se han propagado prácticas tendientes a “interesar” al trabajador en la empresa mediante diversas formas de participación: bien sea, en una parte de la renta del capital de la asociación (utilidades; participación accionaria); bien sea, de la organización del trabajo (comités de seguridad; círculos de calidad; etc.); bien sea inclusive, de las decisiones del consejo directivo o de la asamblea de los socios (cogestión). Las formas actuales de remuneración y de participación han venido siendo el resultado de una larga historia del movimiento obrero, luchas sindicales y patronales, junto con intervenciones públicas, que ha desembocado en una compleja institucionalización jurídica del trabajo; el “sistema de relaciones industriales” es tripartito, nacional e internacionalmente.

332. Suele considerarse la economía social mediante un elenco de los tipos de organización que pueden caracterizarla. Cuando así se hace, se piensa en la economía social como en un sector propio, al lado del sector mercantil, aun cuando pueda competir con él:

(a) lo que se junta bajo el rótulo de la autoayuda (*self-help*), como son las cooperativas, cajas de ahorro y previsión, sociedades de auxilio mutuo, empresas asociativas; se trata del interés común en relación con el empleo, lucrativo pero no mercantilista;

- (b) las asociaciones sindicales y gremiales, patronales, profesionales que organizan diferentes sectores del interés económico, y actúan como interlocutores de estos entre sí y ante el Estado;
- (c) las actividades propias de los servicios sociales y comunales, como son las que se relacionan con la seguridad social, la salud y la educación, el hábitat y la organización urbana, el orden público, etc., bien sea de parte del Estado que en eso tiene la parte preponderante, bien de parte de la iniciativa privada mientras sea sin ánimo de lucro. Este es el campo de la llamada economía del bienestar;
- (d) las actividades desinteresadas orientadas hacia los menos favorecidos, como son las de sociedades filantrópicas y benéficas (entre ellas muchos institutos religiosos) que se han preocupado tradicionalmente de la suerte de los más pobres, cuando no se hablaba de los derechos de su bienestar. Precisamente, a medida que se extiende la economía de los servicios, quedan estas organizaciones filantrópicas para develar las faltas de la economía de bienestar, procurando remediarlas. Cuando estas organizaciones prestan su voz a los que no tienen voz, o se dedican a las múltiples tareas del desarrollo comunal o del “empoderamiento”, se entiende que trabajan en el campo de los derechos civiles y políticos y, por eso, se habla de ellas como de organizaciones de la sociedad civil antes que de la economía social.

4. LA SOCIEDAD CIVIL

Importancia de considerar la vida política, no sólo en la relación individual del ciudadano al Estado, sino también en la relación del conjunto asociativo al Estado, la cual conforma un quehacer de sociedad civil, tanto en la participación política (creación y diversificación del espacio público), como en el control del Estado (Estado de derecho); los partidos políticos tienen aquí su papel específico aunque no exclusivo.

41. Las nociones de sociedad civil son antiguas y no homogéneas; pero todas apuntan hacia cierto moderno concepto de autonomía: civil es no religioso, no Estado, no partidista.

411. Una primera referencia es para marcar la diferencia con un concepto divino (medieval) del orden y de la justicia social, que puede apreciarse en particular con respecto a la suerte de los pobres: civilmente hablando, los pobres no son aquellos que les darán en el cielo la bienvenida a quienes los hayan socorrido en la tierra; son ciudadanos en una colectividad en la que no debiera haber pobres. Sociedad civil es aquí sociedad secular; es una pretensión moderna para fundar el orden social (el poder político, las finalidades y el funcionamiento de las actividades económicas, las orientaciones culturales y los valores) sin avales metasociales.
412. Otra referencia es para marcar la diferencia con el Estado. Los ciudadanos no son ya los sujetos de un Príncipe; el Príncipe tampoco ha de ser un padre para con “su” pueblo. Se concibe que el estado es un ente creado por la colectividad para delegar en él la tarea de velar por el bien común, en particular, por la paz interna. La autoridad pública debe ejercerse en nombre de la sociedad civil, y a la sociedad civil debe darle cuenta de su gestión. Aquí, la sociedad civil es el soberano, y el Estado es de derecho (el Estado es lo de su definición en el derecho positivo).
413. Finalmente, la sociedad civil se distingue de la sociedad política, concretamente de los partidos políticos y demás especialistas y expertos de la mecánica del poder público. Aquí, la sociedad civil es el conglomerado de los ciudadanos comunes y corrientes dedicados a sus asuntos particulares, comunitarios y asociativos. El civismo de estos ciudadanos consiste en el interés por articular sus actividades corrientes tanto como sus luchas, en o con la perspectiva del interés general, específicamente por obtener que los partidos operen acorde con este interés cívico. Aquí la sociedad civil es la organización de los ciudadanos socialmente activos.
42. La sociedad civil, amén de los matices que diversos autores dan a la acepción de esta voz, ha venido entendiéndose en el contexto de la relación de la colectividad al Estado.

421. Es conocida bajo el nombre de “jacobina” la pretensión doctrinal y práctica de un poder público totalmente centralizado, sin mediación alguna en su relación hacia los ciudadanos. Este nombre (actualmente peyorativo) venía designando una tendencia en la Revolución francesa. En aquél entonces se trataba de romper el poder y la jerarquía de las corporaciones y de los notables del Antiguo Régimen, así como las solidaridades tradicionales respectivas, y se trataba de afincar una relación del Estado, directa e igualitaria, hacia los ciudadanos (todos iguales y “solitarios” ante la Ley).

422. La modernidad ha traído el concepto de las solidaridades construidas: voluntarias y revocables, específicas y múltiples. Los intereses individuales se consolidan y objetivan en intereses comunes particulares, como fines de sendas asociaciones; otro tanto con intereses relativos al orden global (el interés público). El entramado de finalidades específicas y los correspondientes modos de perseguirlas, por un lado y, por otro, el tejido de las solidaridades asociativas, vienen a conformar la colectividad en sociedad. La relación entre esta sociedad y el Estado es lo que conforma sociedad civil, al nivel nacional, regional y local (Véanse los apartes 221 y 223, también 332d arriba).

423. En este sentido podemos visualizar tres relaciones principales entre tres polos²⁴. Los polos son: la colectividad, las asociaciones, el Estado; las relaciones principales son:

- tejido social: la relación entre la colectividad y el mundo asociativo;
- ciudadanía: la relación entre el Estado y las personas individuales;
- sociedad civil: la relación entre el mundo asociativo y el Estado.

Las comunidades tradicionales (en el sentido del aparte 121) no mantienen relación con el Estado sino a través de sus caciques o notables. Los países premodernos presentan así una relación de ciudadanía que es la relación entre el Estado y los caciques o notables; y una relación de lealtad de corte feudal entre estos y sus respectivas poblaciones; en este caso, el polo asociativo y la sociedad civil son de notables.

²⁴ Así fue conceptualizada la sociedad civil en el estudio de CISOR (Alberto GRUSON, Matilde PARRA, Blas REGNAULT, 1997).

43. La relación de sociedad civil es política, por cuanto vincula el Estado y la Sociedad, por cuanto se trata del ejercicio del poder público (una parte de este poder se ejerce además, de cara a la población, en la relación que se dijo antes de ciudadanía). El poder puede definirse como la capacidad de adoptar decisiones que afectan a otros; el poder público, como el que afecta a todo un país.
431. Desde el Estado, la relación hacia el país se plasma en las políticas públicas, que pueden agruparse así: las que se refieren al orden público (justicia, prevención del delito, paz y fe pública), a la inclusión social (seguridad social) y dotación básica de todos los ciudadanos, como a los equilibrios sociales de la economía (véanse los apartes 323 y 324, arriba), a las relaciones internacionales. En eso el Estado tiene preponderancia (en algunos asuntos, tiene la exclusiva), no sólo por sus decisiones políticas, sino también como empleador principal que es.
432. Mención especial se merecen las políticas que se refieren a las condiciones políticas del país: la capacitación ciudadana de la población, el cuidado de las esferas de debate público, de los canales de representación de los diversos intereses, de los modos de convivencia de las rivalidades.
433. Los actores políticos son, en grandes líneas: la administración pública, los partidos políticos, los grupos de interés (grupos de presión), la opinión pública. Desde el polo asociativo de la sociedad civil, vale acotar especificidades de los partidos y de los grupos que no son partidos.
- (a) Los partidos pueden representar fracciones de la población (un partido laboral, burgués, militar, confesional, regional, étnico, etc.; de caciques o de notables), pero tienen un proyecto de alcance global (para la colectividad toda) que responde a determinado concepto de la vida política del país. Son especialistas en el campo político –que se ha hecho muy complejo y riesgoso–, para desarrollar estrategias en múltiples funciones, como son: elaborar doctrinas del interés público, difundirlas y someterlas a discusión pública; reclutar y formar candidatos para ocupar cargos en el aparato administrativo del Estado; nominar personas para cargos elegibles y movilizar intenciones de voto, tanto para ser partido de gobierno, como

para ser partido de oposición; y, por supuesto, trabajar en mejorar las condiciones generales de la vida política (del aparte 432 anterior).

- (b) Los grupos de interés o de presión (se los llama a veces, despectivamente, de intereses creados) son los que procuran influir en donde sea que el poder pueda afectar determinados propósitos particulares. Siempre que estos propósitos, y las maneras de promoverlos, sean confesables y públicamente defendibles, el sistema político suele legitimar la actividad de los grupos que los representan. Queda, naturalmente, la cuestión de la equidad en cuanto al acceso de todos a los órganos del poder, pero este cuidado no es de los grupos de interés –estos compiten entre sí–, sino del Estado y de los partidos. Con todo, los grupos de interés también pueden ser de interés general; vale reportar que la primera vez que fue calificado como tal un grupo de presión, a comienzos del siglo XX en Estados Unidos, fue por el caso de una liga antialcohólica. Los grupos de interés suelen reconocerse por su cabildeo (*lobby*), si bien este no es el único modo de influir a favor de determinado propósito; es notable, al respecto, el recurso a la mentalización de la opinión pública.
- (c) Sin ser partidos políticos, hay grupos políticos que se abocan a algunas tareas que serían propias de los partidos. Mejor dicho, tareas que son propias del interés y de los derechos de los ciudadanos por la cosa pública, –que son las tareas por las que existen los partidos– están siendo asumidas por asociaciones de ciudadanos. En efecto, el hecho de haber delegado una responsabilidad en un órgano especializado (lo mismo como para la curatela del interés público, la salud, la educación, etc.) no implica que esta responsabilidad se haya dado en exclusiva, ni que faltará la rendición de cuentas y el control de ejecución. En señal de vitalidad cívica, los grupos políticos han proliferado en el país, estos últimos años, por el desprestigio en que han caído los partidos y el Estado; la República clama por la reconstrucción de sus órganos especializados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL Karl-Otto (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, pp. 184, Paidós.
- BERGER Peter Ludwing & LUCKMANN Thomas (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, pp. 233, Amorrortu.
- BERLIN Isaiah (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, pp. 278, Alianza.
- BOUDON Raymond (1980), *Efectos perversos y orden social*, México D. F., pp. 258, Premiá.
- BURGOS Juan Manuel (2000), *El personalismo*, Madrid, pp. 197, Ediciones Palabra.
- DUMONT Louis y TUSÓN Calatayud Rafael. (1998), *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, pp. 291, Alianza.
- DURKHEIM Émile (1982), *De la división del trabajo social*, Madrid, pp. 491, Akal.
- DUPUY Jean-Pierre (1998), *El sacrificio y la envidia: el liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, pp. 347, Gedisa.
- EISENSTADT Shmuel Noah & RONINGER Luis (1984), *Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust Society*, New York, pp. 343, Cambridge University Press.
- ELIAS Norbert (1989), *El proceso de la civilización*, Madrid, pp. 581, Fondo de Cultura Económica.
- FUKUYAMA Francis (1996), *Confianza*, Buenos Aires, pp. 492, Atlántida.
- GRUSON Alberto, PARRA Matilde, REGNAULT Blas (1997), *El polo asociativo y la sociedad civil: hacia una tipología-clasificación de las organizaciones de desarrollo social en Venezuela*, Caracas, pp. 52, SOCSAL.
- HABERMAS Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista (I)*, Madrid, pp. 520, Taurus.
- HABERMAS Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista (II)*, Madrid, pp. 618, Taurus.
- HURTADO Samuel (2003), "La participación discordante en la familia y los niveles de su transformación simbólica", 9 (1), en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.

KELLER A. (2003), “Lo que dicen las encuestas de opinión sobre el asociacionismo en Venezuela”, en: Sinergia, *Seminario “Democracia, Estado y Ciudadanía”*, Caracas, pp. 12-14, Goethe Institut Internations y Asociación Cultural Humboldt.

LLANO Alejandro (1999), *Humanismo cívico*, Barcelona, pp. 218, Ariel.

OLBRECHT-TYTECA Lucie y PERELMAN Chaïm (1994), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, pp. 855, Gredos.

PARSONS Talcott (1976), *El sistema social*, Madrid, pp. 528, Revista de Occidente.

RAWLS John (1995), *Teoría de la justicia*, México D.F., pp. 654, Fondo de Cultura Económica.

RAWLS, John (1995), *Justicia como equidad*, Barcelona, pp. 217, Paidós.

RICÉUR Paul (1999), *Lo justo*, Madrid, pp. 220, Caparrós.

SVALASTOGA Kaare (1964), “Social Differentiation”, en: LEE Faris Robert E., *Handbook of modern sociology*, Chicago, pp. 1088, Rand McNally.

TOCQUEVILLE Alexis (1980), *La democracia en América*, Madrid, Alianza.

TÖNNIES Ferdinand (1979), *Comunidad y asociación*, Barcelona, pp. 235, Ediciones Península.

TOURAINE Alain (1994), *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, pp. 502, Fondo de Cultura Económica.

ZUBILLAGA Verónica (2003), *Entre hombres y culebras: hacerse hombre de respeto en una ciudad latinoamericana*, Tesis doctoral, Unidad de antropología y sociología, Universidad Católica de Lovaina, Louvain-la-Neuve, Bélgica.