

Culturas, culturalismo y mundialización

Yvon Pesqueux*



RESUMEN

El trabajo analiza las implicaciones de los procesos de mundialización, impulsados por las empresas multinacionales y sus modelos de organización empresarial con respecto a las prácticas sociales de contextos culturales diferentes. Al interior de estos procesos de mundialización, la transferencia de modelos de gestión que uniforman prácticas de gestión se identifica también como la transferencia de una verdadera ideología política de tipo gestor y empresarial. En este sentido, se analiza la cultura nacional y su influencia en la gestión, así como los conceptos de culturalismo y del hecho cultural. El recorrido del tema de mundialización conduce a confrontar el enfoque culturalista y el enfoque organizacional con las diferencias culturales y la necesidad de analizar estas diferencias culturales en la organización.

* Profesor titular de la cátedra "Développement des Systèmes d'Organisation".

ABSTRACT

This paper analyze the implication of the globalization processes, drive for the multinationals enterprises and their organization models, in the social practices of different cultural context. Inside the globalization processes, the transfer of management models, which uniform management practices, are identify with the transfer of a truly management and entrepreneurial political ideology. In this way, the author analyzes the influence of national culture in the local management, and the concepts of culturalism and social facts. The survey of globalization drive to the confrontation with the culturalism approach and organizational approach, considering cultural differences and the need to analyze this cultural difference inside the organization.

Palabras clave: Mundialización, Diferencias culturales, Culturalismo e ideología política
Key words: Globalization, cultural differences, culturalism and political ideology.

En la actualidad, la discusión del tema de la mundialización de la actividad empresarial cuestiona el concepto de cultura en su dimensión de cultura nacional. En una época en la que, tanto en las empresas como en la sociedad, se coloca por delante el tópico de la “glocalización” -pensar globalmente y actuar localmente- es tiempo de cuestionarse aún más el antagonismo irreductible entre los valores del espacio geográfico de los mercados y los del espacio geográfico de las naciones. De esta manera, la mundialización del espacio geográfico de los mercados puede considerarse como un proyecto imperialista de empresas multinacionales. De hecho, se trata de un proyecto cuya dimensión puede considerarse ciertamente como parte del orden político, el de los dirigentes de las empresas multinacionales que predicán, de manera emergente, la representación de un mundo donde la figura de un “cliente mundial” sustituiría la del ciudadano del mundo.

Los límites a este proyecto son los que impone un mundo donde los valores “medios” surgidos del consumo de productos y servicios estandarizados, y al mismo tiempo mundializados, llegarían a borrar las particularidades locales; un mundo donde un tiempo económico, periódico y, por lo tanto, ahistórico y acronológico, el de los índices bursátiles extranjeros, cubriría simultáneamente el tiempo de nuestras historias personales, el de nuestras dichas y nuestras penas, el de nuestros placeres y nuestros dolores y el tiempo de la Historia, es decir, el tiempo del período que se nos impone sin que tengamos verdadera elección. Este tiempo económico tendería a convertirse tanto en el tiempo de nuestras historias como en el de la Historia.

Este proyecto es mucho más factible puesto que se trata de un tiempo de consorcios que, de manera continua, ha tendido a imponérsenos a lo largo de todo el siglo XX produciendo dos guerras mundiales, la de los consorcios de comerciantes de armas, la Shoah donde los propietarios arrendatarios de algunos de esos consorcios se sujetan a motivos tales como que el otro era judío o chino o aún más, para despojarlo de sus bienes exterminando a las personas juzgadas indeseables.

Como lo analizara Hannah Arendt¹, a la figura de un totalitarismo colonial, donde triunfa la figura del administrador apartado de las particularidades locales, y a la de un totalitarismo continental, donde triunfa la figura de un partido separado también de las particularidades locales, sucedería un totalitarismo liberal, donde la figura de un cliente sustituiría a la del ciudadano. Estos tres totalitarismos tienen, sin embargo, un punto en común: el aislamiento del individuo frente a las maquinarias (del Estado para el colonial, de los partidos para el continental y de las empresas para el liberal).

Entonces, el problema que se plantea es confrontar el modelo generalista de la organización empresarial en su deseo de uniformar las prácticas de gestión y, por extensión, las de las organizaciones vistas como entidades que deben gobernarse por referencia a los instrumentos desarrollados en las empresas, con las prácticas sociales ligadas a la existencia de contextos culturales diferentes, según los países. Ahora bien, el proyecto universalista de los métodos de gestión genera un conflicto en la medida en que induce a la generalización de una verdadera ideología política de tipo gestor que menoscaba las instituciones de la

¹ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme – L’Imperialisme*, Seuil, Essais y *Les origines du totalitarisme –Le système totalitaire*, Seuil, Essais, Collection Points No. 307. (versión en español: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, c1981 –1982.

política propiamente dicha en un universo de pensamiento finalmente totalitario, el del pensamiento único ligado al hecho de que no se puede hacer de manera distinta y, por extensión, que no puede pensarse de otra manera más que conforme a las categorías de la gestión de la empresa. Por otro lado, los desarrollos actuales de la mundialización, que pasan por un cuestionamiento radical de los perímetros de los grupos, al mismo tiempo, constituyen el signo de la crisis del concepto de cultura. ¿Qué significa entonces la idea misma de una cultura de empresa en la cual el perímetro varía tan considerablemente?

El acento se pondrá entonces en las diferencias culturales nacionales o geográficas en lo que tienen que decirnos de la vocación generalista de las empresas por extender sus prácticas gubernamentales en el mundo entero. La dificultad consiste en aislar estos elementos con el objetivo de explicar la comprensión y la relación con las herramientas formales de gestión, estas mismas con connotaciones culturales, pero para las cuales la importancia de la actividad internacional de la empresa dificulta hoy en día hacer caso omiso y finalmente, quizás, de hacer posible la adaptación de las herramientas formales de gestión a las actividades locales de estas empresas. El riesgo evidente es ciertamente, el de un determinismo cultural que avanzaría escondido en el nombre de un multiculturalismo de buena ley, cuidadosamente administrado en nombre de una diversidad de forma pura ya que su tendencia es la de desaparecer.

En este sentido, es importante subrayar la interacción que se opera en las prácticas locales de las empresas, entre

los elementos de la cultura nacional y las herramientas de gestión, considerados como instrumentos de gobierno² y lo que esta interacción tendría que decirnos. Como lo señala H. Löning³: “la cultura influye sobre las prácticas de gestión en un país dado; en cambio, éstas pueden, a largo plazo, hacer que la cultura evolucione”. Sin embargo, se trata aquí de privilegiar claramente uno de los dos sentidos de la relación. El resultado de un proyecto de este tipo es de orden socio-organizacional, pues intentará ofrecer los elementos de una mejor comprensión de “momentos de gestión” en relación con la inteligibilidad de las tradiciones locales. Los instrumentos de gestión, considerados como formas de gobierno de los hombres en la empresa, poseen de hecho una materialidad que permite describirlos, integrarlos a un saber hacer, enseñarlos y difundirlos. Su observación hace difícil, en sí misma, el hecho de encontrar diferencias reales entre las empresas más allá de la contingencia ligada a su actividad, lo que al mismo tiempo da una ilusión de generalidad. Las que sirven de punto de anclaje para dichos propósitos son efectivamente las prácticas, es decir, la interacción que se opera entre los actores y los instrumentos. La pregunta planteada en este texto es la de saber bajo qué modalidades sería posible ubicar, respecto de un “cliente mundial”, a un “ciudadano del mundo” para quien el primer nivel de afiliación fuera el de la sociedad a la que pertenece.

La mundialización

El primer factor evidencial del tema de la interferencia de

² Yvon Pesqueux, *Le gouvernement de l'entreprise comme idéologie*, Editions Ellipses, París, 2000.

³ Hélène Löning, *Une approche culturelle de l'utilisation des systèmes d'information comptable et de gestion dans différents contextes nationaux: l'exemple de la France et de la Grande Bretagne*, Tesis de doctorado, Grupo HEC, 1994.

la actividad internacional de la empresa y de lo cultural sería la mundialización, consecuencia, de alguna manera, del desarrollo de las empresas multinacionales y que, como ya se había presentado en las discusiones de las décadas de 1960 y 1970 acerca del papel de estas multinacionales, plantea el problema de la dimensión política de la actividad internacional de las empresas. Se trata de un tema distinto a partir del cual se experimentó esta interferencia: el de las transferencias tecnológicas. De esta manera, la comprobación de la existencia de capacidades originales condujo a poner de relieve la manera en que, en las ciudades del Maghreb donde existía la tradición del teñido de la lana, las transferencias tecnológicas concernientes a la industria química se facilitaron del mismo modo que las tradiciones en la utilización del papel en el sudeste asiático habrían facilitado la transferencia de tecnologías electrónicas.

De estos aspectos nace la idea de que la cultura no sería necesariamente intransferible y conduciría a poner en guardia a los observadores de tendencias respecto de la disposición a sobreestimar los factores de diferencia cultural. La particularización señalaría la reconstrucción de tipo cultural, que sería el equivalente a la desagregación cultural generalmente puesta por delante mediante concepciones dualistas de la actividad económica internacional. Las tecnologías y las formas de gobierno del centro desintegrarían de esta manera, y en su propio beneficio, a los de la periferia. Sin embargo, Alain Lipietz ya había sugerido “pedirle perdón al ornitorrinco” al recordarnos las fallas de dicha visión a partir de constatar el desarrollo de los “dragones” asiáticos y también de las

“bolsones” de desarrollo similares a las nuestras, de países como India, Egipto, Brasil, etc. También es el caso de las preguntas que pueden formularse acerca del contenido del concepto de cultura de masas donde la cultura se ve como desestructurada. En este caso, se presentaría una confusión entre cultura y normas sociales, confusión que no puede ser vista tan informalmente como eso, y una desviación sociológica de la cultura hacia una concepción donde el sujeto sería visto como consumidor de signos culturales y no como productor y coproductor de estos signos. Las transferencias tecnológicas fueron las primeras en plantear el problema de la cultura como operadora de organizaciones en las perspectivas de la internacionalización, es decir, finalmente, también en aquellas que se encuentran dentro de un proyecto de sociedad universal.

De hecho, de la misma manera que la emergencia de las empresas multinacionales suscitó la discusión respecto del origen de esta multinacionalidad, en particular, en relación con la actividad internacional de la empresa, la mundialización sería consecuencia de la generalización de su actividad internacional pero también algo distinto (por lo tanto, de otra naturaleza) que una simple generalización de la actividad internacional, sobre todo en las relaciones que se establecen con las leyes locales, ciertamente obedeciendo aunque confrontando el aspecto internacional de su actividad con los vacíos que se establecen entre las leyes, utilizándolas en objetivos como la optimización fiscal, que busca reducir la base fiscal imponible a los ingresos a declarar, las construcciones jurídicas para beneficiar los vacíos jurídicos interesantes, o aún más, practicando el *dumping* social.

Fernand Braudel⁴, en *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XVème-XVIIIème siècle*, recuerda sin embargo, otra teoría. Al interesarse en el desarrollo precapitalista, en este período que Marx califica como fase de acumulación primitiva del capital, desarrolla, en tres tomos (*Les structures du quotidien, Les jeux de l'échange y Le temps du monde*), la tesis de que el comercio y, particularmente, el comercio a distancia tendrá un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo en su intento por modificar la vida y la sociedad desde el ángulo de la producción y de la comunicación de bienes materiales, ya que el desarrollo del capitalismo interferirá estructuralmente en la dimensión política de las naciones. Este autor menciona el hecho de que, desde el siglo XIII en Amalfi, Sicilia, se podía especificar el nacimiento de las economías-mundo y calificarlas a partir de la existencia de un polo. El polo de la economía mundo está constituido por la ciudad cuya importancia económica es mayor en un momento dado por sus competencias que se encuentran en su capacidad para utilizar y desarrollar un saber hacer específico en el ámbito comercial y financiero. Esta importancia se mide por los flujos comerciales y financieros inducidos a partir de la ciudad en cuestión. Fernand Braudel realizará, en el tercer tomo de su obra, la historia de los flujos y reflujos de las dominaciones a escala internacional (Venecia, Brujas, Génova, Ámsterdam) y de las economías nacionales (Francia e Inglaterra), aunque en un espacio, el de la economía-mundo, que traspasa el de las naciones. Sostendrá la tesis de que el capitalismo es una larga historia que tiene como objetivo, desde sus orígenes, evitar el desarrollo de la competencia. Al distinguir el intercambio

del mercado, Fernand Braudel ofrece una concepción del mercado radicalmente diferente de la que prevalece en la actualidad, de un mercado que sirve para trascender las fronteras de las naciones aunque también para reducir la competencia y garantizar los beneficios elevados y evocará la dualidad irreductible de la actividad humana, a ejercerse, en lo cotidiano, en el seno de los Estados naciones y, al mismo tiempo, en el seno del espacio geográfico de los mercados, independientemente de las fronteras de los Estados. Esta actividad se opera sobre la base de la búsqueda del beneficio, en particular de los beneficios elevados asociados al comercio a distancia y a la especulación aunque se trate también del momento de las transferencias de tecnologías de un continente al otro (de China y del mundo islámico hacia Europa en los siglos XIV y XV, por ejemplo), y también el de transferencia de población (de África hacia América en el siglo XVIII, por ejemplo).

Referirse a esta tesis, también implica afirmar que no hay mundialización, en el sentido específico que tenía el término a fines del siglo XX, sino una continuación de un movimiento para el que los límites actuales aparecen desde la Edad Media, en el origen del hundimiento de los principios de la economía patrimonial heredados de la antigüedad. Replantear esta perspectiva de la mundialización a la luz de la historia permite relativizar la evidencia aunque, al mismo tiempo, permite poner el acento en la continuidad del fenómeno y focalizar las perspectivas del juego de la actividad de las empresas multinacionales de manera diferente. Implica admitir la existencia de una forma de balancín entre la visión de un mundo donde prevalece el espacio geográfico de los

⁴ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVème-XVIIIème siècle*, 3 tomos, Armand Colin, París, 1988. (versión en español: *Civilización material, economía y capitalismo, Siglos XV-XVIII*, Alianza, Madrid, 1984).

mercados sobre el espacio geográfico de las naciones (por ejemplo, el mundo de las ciudades comerciales) y aquella donde prevalece la primacía del espacio geográfico de las naciones sobre el espacio geográfico de los mercados (por ejemplo, la expresión económica del mercantilismo que ve al espacio geográfico de las naciones en las categorías de un gran establecimiento comercial). Entonces, se establecen sincronismos entre una visión del mundo, la manera de hablar de él y los elementos de “realidad”, producto de los actos humanos, en los que algunos de esos hombres pesan más que otros. Se trata entonces de una manera de valorar el vínculo que existe entre el multiculturalismo en el contenido dado hoy a la mundialización. También se trata de una manera de plantear el problema de la interferencia entre la actividad económica que se ejercerá en el marco del espacio geográfico de los mercados y el de la vida ciudadana que se ejercerá en el marco del espacio geográfico de las naciones. Se trata, finalmente, de permitir afirmar que el culturalismo, incluso en su versión “multiculturalista” es un deber de la lógica política que predomina en el marco del espacio geográfico de los mercados en el universo del “totalitarismo liberal” mencionado anteriormente.

La cuestión de la cultura nacional en la gestión

Esta cuestión ha sido planteada a partir del momento en que los investigadores de la gestión, acompañando en ello al movimiento de la cultura empresarial, se cuestionaron acerca de los vínculos que pudieran establecerse entre la

cultura nacional y el desempeño de la empresa. Esta cuestión ha sido la base del desarrollo de los estudios interculturales, en la esfera de influencia del *management* comparativo.

H. Löning⁵ propone un esquema cronológico para este tipo de estudios:

- Los estudios de management comparativo que van desde 1950 a 1970.
- “El análisis societal”, surgido de los trabajos del Laboratorio de Economía y de Sociología del Trabajo de Aix en Provence.
- La escuela holandesa, con los trabajos de Geert Hofstede.
- Los estudios sobre gestión de empresas y las tradiciones nacionales de Philippe D'Iribarne.

De este modo, los primeros estudios importantes que van desde la década de 1950 a la década de 1970 pueden calificarse como funcionalistas en la medida en que se trata de comprender la dimensión internacional de las empresas convertidas en multinacionales. Se trata de describir cómo suceden las cosas más que de explicar por qué y de llegar a la construcción de “zonas”, sin avanzar más en el análisis. De hecho, estos estudios vuelven a establecer nociones tales como los criterios de eficiencia nacional destinados a ilustrar a los inversionistas sobre la permeabilidad local a las inversiones internacionales.

Los trabajos del Laboratorio de Econometría y de Sociología del Trabajo de Aix en Provence, en particular los de M. Maurice, F. Sellier y J. J. Sylvestre llevados a

⁵ Hélène Löning, *op. cit.*

cabo desde principios de la década de 1980 conducen a profundizar los ejes de explicación de las diferencias culturales. Sus trabajos se unieron a los de M. Warner (un inglés) y A. Sorge (un alemán) y reconocen la importancia del concepto de cultura, su fuerza explicativa en el universo de las teorías de la contingencia, así como su validez en la manera de abordar los problemas de organización. Estas investigaciones también contribuyeron al desarrollo de métodos empíricos nuevos. Se confrontan así con Geert Hofstede que considera a la cultura como una “programación mental” que descansa en los valores que estos autores consideran muy vagos. Aunque su centro de interés es principalmente la organización del trabajo, es decir, las relaciones industriales, la educación, la formación, las diferentes categorías de personal y los fenómenos sociales: “El enfoque de los efectos sociales es un análisis sistémico de la acción social que insiste en las interconexiones entre diferentes esferas sociales tales como la producción, las relaciones industriales, la formación y la capacitación [...] El enfoque tiene que ver con la teoría de las organizaciones, aunque no le sea específica; tiene aplicaciones en la investigación sobre la estratificación social, las relaciones industriales, la economía del trabajo, entre otros temas”⁶. Se trata entonces, para ellos, de enfocarse hacia los modos de organización del trabajo más que hacia las organizaciones y sus formas de gobierno.

Geert Hofstede puede considerarse como el iniciador de las investigaciones que versan sobre las interferencias entre los componentes culturales nacionales y la organización de las empresas. En 1980, fundamenta sus trabajos con una base de datos que involucra al personal

de IBM, es decir, 116 000 respuestas a un cuestionario enviado a través del mundo con el objetivo de evaluar los valores y las percepciones de la situación del trabajo y tratados a través de un análisis factorial que lleva a extraer las dimensiones culturales. Considera a la cultura como una “programación mental” de los comportamientos de los individuos, lo que conduce a la idea de que el comportamiento de los individuos pudiera ser previsto en referencia a los elementos de esta cultura. Sugiere que los modelos de cultura se fundan sobre los sistemas de valores que pueden observarse y que pueden considerarse estables. Es así que estos valores poseen a la vez una dimensión individual y colectiva: individual como atributos de los sujetos y de las colectividades a las que se refieren, y colectiva como corresponde al concepto de cultura en sí mismo. La puesta en marcha de los valores conduce a las preferencias que pueden constatarse de esta manera y estos valores distinguen entre los valores deseados y los valores deseables.

Confrontando “lo informal” de las organizaciones sobre la base de sus hipótesis de trabajo, Geert Hofstede llega a cuatro dimensiones constitutivas de la cultura nacional susceptibles de cuantificarse, elección que algunos criticarán por considerarla sesgada culturalmente:

- La aversión frente a la incertidumbre que “mide el grado de tolerancia que una cultura puede aceptar frente a la inquietud provocada por los sucesos futuros”⁷ lo que haría más difícil el ejercicio de un gobierno formal en una sociedad cuyos habitantes están habituados a un clima de incertidumbre;

⁶ Arndt Sorge y Malcom Warner, *Comparative Factory Organisation*, Gower Limited, Aldeshots, Hants, 1986.

⁷ D. Bollinger y Geert Hofstede, *Les différences culturelles dans le management*, Editions d'Organisation, Paris, 1987, p. 103.

- La distancia jerárquica donde “la percepción del grado de desigualdad en el grado de poder entre quienes lo detentan y quienes están sometidos a él”⁸; “la distancia jerárquica se lee también en la lengua”⁹; cuando la distancia jerárquica es grande, la estructura de la organización es piramidal;
- La masculinidad o la femineidad de los valores dominantes donde, en una sociedad “masculina”, la dominación y el éxito individual de los hombres serían favorecidos y valorados aun cuando los papeles sean intercambiables, la sociedad sería más bien femenina; “en las sociedades de rasgos masculinos, el hombre debe imponerse y mostrar que él es el más fuerte, mientras que la mujer debe ocuparse de la calidad de vida”¹⁰; este criterio pone muy en evidencia la “diferenciación sexual de los roles sexuales”;
- El nivel de individualismo concerniente al tipo de relaciones que existen entre los individuos y su grado de dependencia frente a los grupos, empresas a las que pertenecen; más un país es rico, más importante es el individualismo.

La cultura nacional francesa, por ejemplo, estaría caracterizada por su individualismo, su buena tolerancia a la incertidumbre, un gusto por la distancia jerárquica y una actitud más femenina que masculina para hacer frente a los problemas, lo que explicaría el desarrollo y la legitimidad de las estructuras burocráticas. Más allá de los conceptos, es más el método de investigación y las categorías a las cuales conduce los que son discutibles, ya

que parece difícil aceptar reducir la cultura a categorías tan limitadas aunque Geert Hofstede defienda la vocación a la superioridad de la cuantificación para las sociedades modernas en las que dispondríamos, en resumidas cuentas, de los elementos necesarios para la realización de este análisis cuantificado. El proyecto epistemológico de Geert Hofstede es el de construir una sociología sobre la base de un método estadístico.

Philippe D'Iribarne se inscribe, a causa de su método, en reacción a este enfoque con su trabajo *La logique de l'honneur*¹¹. Aboga por el desarrollo de métodos de gestión apropiados al contexto cultural de cada país. Tomando nota de la referencia al modelo japonés de funcionamiento de las empresas, aunque protegiéndose del particularismo excesivo del determinismo cultural, defiende la idea de que sería necesario aclimatar los métodos de gestión. Construye su punto de vista alrededor de la observación de tres fábricas comparables ubicadas en tres países -Francia, Estados Unidos y los Países Bajos- a partir de un razonamiento idéntico en cada una de las tres partes de su obra: la descripción del funcionamiento de las tres fábricas, una tentativa de explicación cultural de las diferencias constatadas esencialmente recurriendo a la historia como fundamento de sus interpretaciones (“administrar a la francesa”, “la herencia de mercaderes piadosos”, “una forma de vida en sociedad”) y conclusiones del mismo tipo (“administrar a la francesa”, “el peso y los recursos de una cultura”, “administrar el consenso”), ya que es en el ámbito del lugar de trabajo donde opera la ósmosis entre el nivel organizacional de la empresa y el

⁸ D. Bollinger y Geert Hofstede, *op. cit.*, p. 82.

⁹ D. Bollinger y Geert Hofstede, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰ D. Bollinger y Geert Hofstede, *op. cit.*, p. 137.

¹¹ Philippe D'Iribarne, *La logique de l'honneur*, Seuil, París, 1989.

nivel cultural de la sociedad. Él deduce un ideal del honor en Francia, país donde son posibles los debates y conflictos de opinión, un ideal del intercambio equitativo construido sobre una base contractual en los Estados Unidos y un ideal del consenso en los Países Bajos. Estos ideales son en sí mismos el producto de una tradición que, para Francia, estaría ligada a los tres órdenes políticos del antiguo régimen (nobleza, clero y el Estado llano) y a la pertenencia a un cuerpo, el de los mercaderes devotos en los Estados Unidos y a la necesidad de llegar a un acuerdo en los Países Bajos para administrar el matrimonio entre la tierra y el agua. Cada país es singular y los modos de gobierno de las empresas tienden a adaptarse. Los trámites entonces son de tipo etnográfico pero derivan en la particularidad: la particularidad de la observación y la particularidad de lo que es observado y uno queda entonces a la espera del modelo general. La cultura no es necesariamente intransferible. De hecho, los sub-modelos explicativos arriesgan el exceso de su particularidad y se puede temer, utilizando de manera muy simplista la salida etnográfica preconizada por el autor, de que se acabe en la caricaturización de los franceses desenvueltos y los alemanes disciplinados.

Sin embargo, Philippe D'Iribarne, en un trabajo de 1998¹², propone una serie de estudios de caso destinados a validar su método etnográfico sobre una base mucho más amplia que la de *La logique de l'honneur*. Estos casos se repartieron en tres conjuntos: la modernización de la gestión (con los ejemplos de una empresa quebequense, una belga y una francesa), la confrontación de culturas (Francia-Suecia, Francia-Eslovenia, Francia-Suiza), una gestión innovadora

para el Tercer Mundo (Mauritania, Camerún y Marruecos). Sin embargo, es sobre todo en la cuarta parte en la que Philippe D'Iribarne especifica su reflexión sobre los nexos entre cultura nacional y actividad internacional de la empresa. Pone de esta manera en evidencia el hecho de que la antropología contemporánea privilegia a la cultura como contexto de interpretación, situación que lo lleva a justificar que en el interior de una misma cultura, las prácticas, posturas, estrategias, no tienen el mismo valor y propone recurrir a "referencias últimas" fundadas por la historia. Es, de hecho, la particularización de estos valores últimos la que permitiría justificar los *ethos* específicos de los grupos sociales. Sin embargo, las culturas nacionales también son las que inspiran a los órdenes políticos y esto plantea el problema de la transferencia de instituciones y de herramientas que prosperan en un lugar dado y no en otro. La cultura nacional también es la referencia que permite hacer inteligibles los conflictos de identidad. El concepto de cultura constituye así el primer punto de acceso a las figuras de la comunidad en un lugar y momento determinados. Esto podría decirnos algo. Construye, por el contrario, una crítica al "culturalismo" francés, es decir a las reticencias francesas ante la idea de "pluralidad de culturas" omitiendo las referencias mayores en nombre de su método etnográfico, validando de esta manera la definición de culturas nacionales a partir de *habitus* y valores leídos como específicos y diferenciados. Por último, podemos oponer a D'Iribarne su perspectiva culturalista. De hecho, la cultura nacional influiría nuestros comportamientos de manera tal que parece difícil concebir que podamos escapar a ella. El término metafórico de "jaula

¹² Philippe D'Iribarne, Alain Henry, Jean Pierre Ségal, Sylvie Chevrier y Tatjana Glokobar, *Cultures et mondialisation*, Seuil, París, 1998.

de hierro" empleado por Max Weber en otras condiciones podría corresponder a la idea que se hace D'Iribarne de la influencia de la cultura nacional sobre el comportamiento y esto también es discutible.

Weber propone dos criterios que permiten distinguir a las culturas a partir de los siguientes elementos:

- Las relaciones con la subordinación que permiten abordar los vínculos entre la "apariencia" y el poder y validar de esta manera la variedad de concepciones del hombre libre en las sociedades modernas.
- El sentido dado a la prueba que descansa sobre la interpretación de las sanciones y las críticas y sobre lo que está destinado al fracaso.

Serían estos elementos los que autorizarían la justificación de una geografía de culturas a partir de relaciones que se establecen entre idiomas y culturas aunque este enfoque no permita agotar el análisis de la diversidad de culturas políticas. Otros interlocutores subrayaron la importancia de la relación con los tiempos y, por lo tanto, la comprensión cultural que se hace a partir de ellos. Pero es fundamentalmente sobre la dualidad lengua-comunidades políticas como características de los vínculos que se establecen entre *habitus* y *socius* como sería posible justificar las diferencias entre las culturas.

De hecho, aunque Pierre Bourdieu se refiere a las diferencias culturales para distinguir y enfrentar a los grupos sociales, utiliza el concepto antropológico de cultura sólo ocasionalmente. No se interesa, generalmente, más que en una concepción limitada de la cultura –las obras culturales, es decir, las producciones simbólicas

socialmente valorizadas. Como sociólogo de la cultura, se trata para él de explicitar los mecanismos sociales que se encuentran en la base de las prácticas culturales que dependen, según él, de categorías sociales. Es para tratar a la cultura en el sentido etnológico del término que recurre al concepto de *habitus* visto como "los sistemas de disposiciones permanentes y transportables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de las prácticas y de las representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el objetivo consciente de los fines y la maestría expresa de las operaciones necesarias para alcanzarlos"¹³. A las posiciones que difieren en un espacio social dado corresponden diferentes estilos de vida. Sería esto lo que materializaría la integración de la memoria colectiva en la memoria individual y estructuraría de esta manera los comportamientos.

La identificación de los recursos vinculados a una cultura permitiría pues, en el universo de la Razón utilitaria de la empresa, derivar en un aprendizaje más rápidamente a partir de la experiencia, valorizando un vínculo casi determinista entre *habitus* y *socius*. Es esto lo que permitiría poner en práctica localmente los principios generales ligados a métodos de gestión corporizando los valores de una institución, la empresa, como lugar específico de coproducción de valores en un lugar y momento determinados, por la interferencia que se opera con los valores de las comunidades locales. El modo de percepción de esta coproducción descansaría sobre el examen de la etiqueta disponible en la empresa, lo que permitiría salir del vínculo *habitus-socius* sin dejar de respetarlo. El juego

¹³ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, París, 1980, p. 88.

de la traducción de términos cuyo contenido en valor es esencial, representa de esta manera un terreno privilegiado para poner en evidencia esta coproducción. Este sería el caso, por ejemplo, para el término inglés "fair". Philippe D'Iribarne aboga por lo que un proyecto como éste puede decirnos en el contexto de las cooperaciones internacionales que se establecen en las empresas ya que él haría inteligible la fuerza de los malentendidos y permitiría llegar a mejores ajustes mutuos.

El propósito de este texto es cuestionar el culturalismo, es decir, lo que hace que hoy se reconozca en las ciencias y las prácticas de la gestión como "evidente" el peso de la cultura sobre el comportamiento de los actores, sea que se trate de cultura de empresa, en un proyecto imperialista de dirección general, de cultura profesional o de cultura nacional. Pareciera que lo que está en marcha es mucho más sutil que lo que una perspectiva que calificaríamos de culturalista quiere decirnos. Las relaciones que se establecen entre cultura y organización resultan de un tejido sutil al momento de examinar lo que nos parece necesario confrontar.

Frente al conjunto de tentativas propondríamos desarrollar un modo de reflexión calificado de socio-historia comprensiva, proyecto idéntico en cuanto a su fondo al de autores precedentes aunque situado en una trayectoria intelectual diferente. Se trata de intentar, aquí también, de alcanzar a los "fundamentales", es decir, a los elementos que permitirían explicar cómo pensamos y de ver en qué constituyen estos fundamentales elementos permanentes susceptibles de ofrecer una mejor inteligibilidad a los - "momentos de gestión", momentos esencialmente variables y fugitivos. En una perspectiva operacional, una

manera como esa de ver sería susceptible de evitar las ilusiones de una mundialización que borra las diferencias, pero al mismo tiempo de aceptar la coproducción de comportamientos nuevos con motivo de las circunstancias, lógicas profesionales, de las de la entidad en la cual nos encontramos y de aquéllas con las cuales ésta se encuentra en interacción.

El proyecto se califica de "socio" porque las comunidades contemporáneas deben las formas de organización y los sistemas de valores de la actualidad y califica el aspecto continuamente evolutivo. Se califica también como "de historia" ya que es difícil comprender los elementos que están en marcha hoy en día sin confrontarse con la historia y la lectura que ésta da de las tradiciones volviendo a lo que parece haber marcado la forma en la que pensamos las cosas. Finalmente, se califica de "comprensivo" porque se trata de inscribir los dos elementos precedentes –socio e historia– en un universo de rigor de reflexión evitando, en la medida de lo posible, todo lo que en él esté tachado de subjetividad. El calificativo de "comprensivo" tendría la tendencia a recordar el marco de la sociología comprensiva de Max Weber. Difiere de ella en que la relación con la hermenéutica que él supone implica tener que esclarecer los fundamentos de los "momentos de gestión" en un momento dado. Se trata de validar un "desprendimiento del pensamiento" sea que se trate de meditaciones de orden filosófico en lo que ellas nos liberan de la subjetividad. A los límites de la psicología, podemos oponer la trascendencia de los marcos de la filosofía, y luego a la objetividad supuesta de la observación de prácticas, opondremos el rigor de la meditación filosófica.

A este respecto, se puede, por ejemplo para el pensamiento occidental, calificar a Aristóteles de “modelador”, igual que a Confucio para el pensamiento oriental. Sin embargo, seríamos menos los hijos de Aristóteles o de Confucio que ellos nuestros padres. Digamos mejor que filósofos como ellos, aunque ocurre lo mismo con Kant en lo que nos hace completamente evidente la dualidad ‘imperativo categórica – imperativo hipotética’, son por lo tanto menos los modeladores prescriptivos de nuestros modos de pensar y, finalmente, de los comportamientos que de ellos se derivan, que los formalizadores, en un momento dado y de manera más o menos totalmente predictiva, al punto que se piensa actualmente de la misma manera como si ellos lo hubieran formalizado. Son por lo tanto menos Aristóteles y Confucio quienes “codificaron” los elementos que luego se convirtieron en tratados culturales que a la inversa y es ahí donde son significativos para la cultura que representan.

La ambigüedad del hecho cultural

El concepto de cultura tiende a ser empleado de manera cada vez más habitual, lo cual a menudo trae consigo simplificaciones en cuanto a las implicaciones epistemológicas, tanto que estos usos se hacen generalmente en lugar de otros conceptos tales como los de mentalidad o ideología. Así, la palabra se utiliza en la actualidad en campos que le eran extraños –la política, por ejemplo, con el término cultura de un partido, lo religioso con la expresión “cultura de la muerte” utilizada por el Papa Juan Pablo II para calificar la aceptación del aborto. Este uso incontrolado del concepto conduce

entonces a una ligereza conceptual importante, aspecto en el que las concepciones del gobierno en las organizaciones y, más generalmente, las ciencias de la gestión tienen una gran mancha.

Por lo tanto, es necesario tener un enfoque más distanciado sobre el tema. Cuando se habla de cultura democrática en la ausencia y en la construcción de la cual los observadores expresan lamentos o deseos en lo que concierne a los países excomunistas, el concepto de cultura se emplea para los vínculos que se establecen entre un sistema político y un sistema de valores en cuanto a las representaciones del funcionamiento de lo político de una sociedad dada. Es también su vocación permitir las comparaciones que hace de ella un éxito. Es así que Denys Cuche¹⁴ menciona una tipología de las culturas y de las estructuras políticas que están adaptadas a ellas: “a la cultura “parroquial”, centrada en los intereses locales, corresponde una estructura política tradicional y descentralizada; a la cultura de “sujeción”, que sustenta la pasividad en los individuos, corresponde una estructura autoritaria; finalmente, la cultura “de participación” va a la par de la estructura democrática. Toda cultura política concreta es mixta, pudiendo coexistir los tres modelos culturales. Aunque la mayor o menor adecuación del modelo dominante y de la estructura explica el funcionamiento más o menos satisfactorio del sistema político, y en particular de las instituciones democráticas”. Los sociólogos se interesaron entonces en las subculturas políticas que existen en el seno de una misma sociedad, donde la antropología política conduce incluso a la fundación de la idea de concepciones divergentes de lo político en el seno mismo de una sociedad dada, de donde surgen las

¹⁴ Denys Cuche: op.cit, p. 99.

interrogantes sobre los modos de transmisión de las opiniones de generación en generación. Ocurre lo mismo, como se verá más tarde, con el concepto de cultura de empresa y con el enfoque que se puede dar en cuanto al impacto de la cultura sobre el funcionamiento de las organizaciones.

Cultura y naturaleza: el comentario de Yves Schwartz sobre Claude Lévi-Strauss y Max Weber

Yves Schwartz¹⁵ recuerda cómo la definición que Tylor dio de la cultura en 1871 “Los conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”), ha marcado la investigación antropológica americana y también el pensamiento antropológico en seco con la diferenciación que hace entre naturaleza y cultura. El parteaguas es también claro con Lévi Strauss, aunque en este caso se trate de una diferenciación metodológica y es el mismo Schwartz quien cita la posición programática de Claude Lévi Strauss (pp. 61 y 62 de *Structures elementares de la parenté*): “lo que da al parentesco su carácter de hecho social no es lo que él debe conservar de la naturaleza: es el proceso esencial por el cual se separa de ella”. Comenta también de qué manera Carlos Marx, en su apreciación del darwinismo, reivindica una relación específicamente humana, un patrimonio colectivo que se aparta de la inmediatez animal. La historicidad constitutiva de la humanidad establecerá de esta manera los fundamentos del espacio de una cultura única, aunque una

vez admitida esta distancia original que separa humanidad de animalidad, la reflexión reajusta necesariamente a la humanidad sobre la particularidad. El problema de la distinción naturaleza-cultura probablemente es más tenue de lo que parece y conduce a constatar, siempre de la mano de Claude Lévi Strauss que “la unicidad de la cultura no tiene que ver con el contenido sino con la puesta en orden de los contenidos”. La inmediatez es la misma de la diversidad de las culturas.

Entonces, la cultura no tiene otro sentido que el de cultura de un grupo humano del que surge el relativismo cultural aunque señala al mismo tiempo los propios límites del relativismo: ¿hasta dónde las unidades culturales tienen su propia coherencia? Se trata entonces de calificar los elementos que constituyen la unidad de una cultura: las técnicas por un lado, aunque también los ritos, los modos de subsistencia, las formas de parentesco, por el otro. Sin embargo, pareciera que el simbolismo y la técnica conducen a una falsa pista en la medida en que las perspectivas ideológicas se cuelan perfectamente bien por ejemplo, en el molde tecno-económico si uno se refiere, por ejemplo, al concepto de mundialización. Ahora bien, esta mundialización es a la vez proceso y resultado y conduce a una mundialización de la historia y no forzosamente a una mundialización de la cultura. Las comunicaciones entre unidades históricas aumentan y ofrecen una intensificación de las condiciones de una interacción histórica pero sólo eso. Por ejemplo, el progreso técnico ha modificado más un determinado país que tal otro. Los enfoques globalizantes, universalistas y finalmente totalitarios se inscriben en el marco de la sociedad que se caracteriza a sí

¹⁵ Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Messidor, París, 1998.

misma por una cultura. Ahora bien, la cultura resiste y las perspectivas totalizantes se viven entonces como una opresión y conducen a reivindicaciones de orden cultural, lo que conduce a reconocer las “subculturas”. Esta irreductible dualidad entre una perspectiva universalista y una perspectiva particularista conduce a la dialéctica de lo intra y lo intercultural.

De este modo, existirían grados variables de la realidad. Yves Schwartz propone así (p. 95): “Llamamos cultura a cualquier conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la investigación, presenta diferencias significativas con respecto a otros. Si buscamos diferencias significativas entre América del Norte y Europa, las trataremos como culturas diferentes, pero supongamos que el interés se ubica entre diferencias significativas, digamos entre París y Marsella, por ejemplo, entonces estos dos conjuntos urbanos podrán constituirse provisionalmente en dos unidades culturales”. Las constantes de las diferencias conducen de alguna manera a realidades objetivas. La idea del vínculo cultura y lenguaje evita inventar entidades sociológicas aunque dos entidades con la misma lengua pueden también poseer elementos de cultura diferentes. Se pasa aquí de lo diverso sensible al entendimiento (en el sentido de Kant). Sin embargo, la cultura es también un conjunto de elementos formales (accesibles por la experiencia) e informales (vistos como reglas interiorizadas) no accesibles, por lo tanto, a través de la experiencia.

Para Claude Lévi Strauss, los sistemas culturales dan acceso a un “pensamiento objetivado”. Pero el problema

de una visión tal es el de la desrealización, de la desconexión de las “necesidades” y de lo “útil” y es justamente esto lo que produciría el mito. Pero, ¿qué es lo que hay que hacer con la distinción entre las sociedades siguiendo el punto de vista de un etnógrafo o de un historiador? La cultura intercepta e incluso estructura la manera en la que será tratada la historia.

Max Weber ofrecerá entonces una apertura trascendental en el concepto de cultura en la medida en que habría vulnerabilidad de la cultura en la experiencia. Para Weber no habría análisis científico objetivo de la vida cultural. La definición de lo que tiene valor de cultura implica siempre un juicio unilateral y por lo tanto, parcial. Lo real histórico que no es entonces tan fácilmente reductible y la diversidad cultural están fundados entonces en el ser. Yves Schwartz lo comenta de esta manera (p. 122): “*Contrariamente a lo que sucede con las ciencias naturales, en las cuales un conjunto de hechos no adquiere ningún status a menos que sea repetitivo, una articulación de hechos se convierte en un problema cultural una vez que impone la necesidad de tomarlo como una “individualidad histórica”, una “realidad significativa en su singularidad”*”. A partir de esto, surge el pasaje operado del nivel ontológico al nivel existencial, en el que el sentido de las cosas culturales residen en el punto de vista. La cultura no es entonces ni contenido ni forma sino valor (NB: para retomar la oposición cultura/naturaleza, sólo el hombre es capaz de emitir juicios de valor). Por lo tanto, la cultura es la elección de valores y no la valorización (no hay individualización). La cultura constituye el campo de

batalla de los valores y no la que ofrece las soluciones de conciliación. Entonces, la política se convierte en una elección permanente de valores mientras que el erudito clarifica la relación medios-fines, por lo que no conduce a una racionalización de estos valores. La cultura es el concepto que mantiene toda tesis sobre la irracionalidad irreductible. Ofrece a la vez una mediación y un paso obligado. *“La vida se instrumentaliza a partir del concepto, pero el concepto transforma el sentido de un disfrute de la vida”* (p. 138). Yves Schwartz plantea el problema de la parte tomada como el todo en la medida en que la cultura no deja imaginar otra forma que no sea ella misma. Schwartz lleva a la pregunta acerca de la disociación entre patrimonios explícitos y patrimonios implícitos. *“¿Cómo podría lo implícito, lo que no está aún formulado, ser apropiado por los otros? ¿Cómo podría medirse con valores que lo ignoran y que disponen contra esto el elemento mismo de la argumentación y la transparencia del lenguaje?”*. La hermenéutica de las maquinarias (como sucede con la actual relación trabajador-organización, por ejemplo) no comprende la vida si no es a través de enunciados perceptibles a través y con relación a las maquinarias, lo que conduce a *“cortar el papel de la vida”* (lo que ofrece indudablemente un contenido completamente específico en la hermenéutica). El problema para la observación de las solidaridades implícitas del hecho de la existencia de intervenciones *“ocultas”* se plantea a raíz de esto. El objeto de esta hermenéutica de las maquinarias sería de alguna manera desenmascarar estas intervenciones, recuperar las mediaciones. Las diversas prácticas determinan sectorialmente los pensamientos de los actores. Sin embargo, Yves Schwartz nos alienta además

a cuestionar la cultura como epíteto (popular, de élite, de masas, etc.).

De hecho, y a modo de referencia, la noción de cultura de masas conoció un gran éxito en la década de 1960, al hacer referencia a la producción en masa. Del hecho de la referencia a una producción estandarizada, resultaría una cultura estandarizada asociada a la desaparición de la originalidad creativa del individuo. El retroceso que existe en la actualidad muestra la ambigüedad de dicho concepto. En realidad, no porque una masa se exponga a los mismos productos y a los mismos mensajes, resulta como consecuencia la sedimentación de una cultura idéntica. Por otra parte, la sociología nos muestra que las clases medias son, de hecho, más vulnerables a los valores transmitidos por la comunicación de masas que las clases populares. La receptividad difiere profundamente según las categorías.

La cultura obrera plantea menos el problema de su condicionamiento que el de su interés como objeto de estudio. De hecho, si las comunidades obreras son menos visibles en la actualidad (los barrios, las costumbres y las vestimentas son menos específicos a tal o cual categoría), no han desaparecido aún y el aumento en el nivel de vida habría conducido menos a un abandono de sus valores que a una modificación de los mismos.

La cultura burguesa es la contracara de la cultura obrera y el estudio de la cultura burguesa apareció mucho después en el conjunto de representaciones que esta categoría se da a sí misma. Al argumento del desinterés del estudio de la cultura obrera responde el de una burguesía que domina el campo de sus representaciones y que, en ese nivel, limita su interés en cuanto a una

representación etnológica de ella misma.

El culturalismo en sociología y los conceptos de “subcultura”, de “socialización” y de “aculturación”

La antropología cultural estadounidense tendrá un impacto considerable sobre una parte de la sociología en la medida en que, como lo subraya Denys Cuche¹⁶: “*El acercamiento entre sociología y antropología lleva a la primera a pedir prestados sus métodos a la segunda y a la segunda a pedir prestados sus terrenos a la primera*”. Entonces, la comunidad podrá constituir así un terreno de observación, metonimia de la sociedad a la cual pertenecen. Sin embargo, la diversidad observada, tanto como la diversidad de las comunidades en juego, llevará al concepto de “subcultura” como parte de una cultura más general, pero también más específica que esta cultura general a la cual se supone vinculada. Para calificar a algunas de ellas, a veces también se hablará de “contra cultura”. La cuestión de la socialización se plantea desde otro ángulo: el del paso del individuo al grupo por las obligaciones ejercidas por parte de la sociedad sobre sí mismo. Peter L. Berger y Thomas Luckmann¹⁷ distinguirán de esta manera la “socialización primaria” (la que se constituye en el transcurso de la infancia) de la “socialización secundaria” (aquella a la que el adulto se expone durante toda su vida) donde la socialización profesional será, según su visión, el componente más importante de la socialización secundaria. De esta manera, la socialización se convierte

en un proceso interminable.

También puede ser, en conjunto con tales perspectivas, que sea posible subrayar la emergencia del concepto de aculturación que indica un movimiento de acercamiento entre culturas. Robert Redfields, Ralph Linton y Melville J. Herskovits¹⁸ definen la aculturación como “*el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que traen aparejados cambios en los modelos (patrones) culturales iniciales de uno o de ambos grupos*”. Se comprende aquí el potencial explicativo de un concepto de este tipo con respecto a la dimensión actual de la mundialización. La aculturación difiere del cambio cultural de la que no es más que un aspecto, en tanto que el cambio cultural puede ser intrínseco. Por su parte, la asimilación constituye la consumación, rara vez alcanzada, de la aculturación.

Los autores mencionados también propusieron una tipología de vías de la aculturación:

- contactos entre grupos completos o entre una población entera y grupos particulares de otra población,
- contactos amistosos u hostiles,
- grupos del mismo o diferente tamaño,
- entre grupos de cultura del mismo nivel de complejidad o no,
- contactos por colonización o inmigración.

También será el caso de situaciones de dominación

¹⁶ Denys Cuche: *La notion de culture dans les sciences sociales*, Editions La Découverte, Collection Repères, París, n° 205, p. 46.

¹⁷ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Méridien/Klincksieck, París, 1986, versión en español: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

¹⁸ Robert Redfields, Ralph Linton y Melville J. Herskovits: Memorandum on the study of acculturation, *American Anthropologist*, vol 38, n° 1, 1936, pp. 149-152.

y subordinación en las cuales la aculturación se produce con:

- los “préstamos” efectuados o las “resistencias” formuladas,
- las formas de integración de los préstamos de la cultura de origen,
- los elementos psicológicos que hubieran favorecido el préstamo,
- los efectos de la aculturación (de los que los elementos negativos conducen a una contra aculturación).

El dispositivo conceptual será completado por aquel que tiene tendencia a explicar que la aculturación es otra cosa además de un préstamo y sacar el dispositivo de la costumbre etnocéntrica, lo que conduce a Melville J. Herskovits¹⁹ a proponer el concepto de “reinterpretación”: es “el proceso mediante el cual se atribuyen las antiguas significaciones a elementos nuevos, o mediante los cuales los nuevos valores cambian la significación cultural de las antiguas formas”. Esta antropología cultural constituye una referencia importante para lo que concierne a nuestro tema recordando que incluso se ha formulado una ley general que precisa que los elementos no simbólicos (técnicos y materiales) de una cultura son más fácilmente transferibles que los elementos simbólicos, ley general que conduce a tres regularidades que se complementan: más la forma es extraña a la cultura objetivo, más su aceptación se torna difícil, las formas son más fáciles de transferir que las funciones (por lo tanto, los equivalentes funcionales introducidos no pueden sustituirse de manera eficaz en las

instituciones antiguas), y un rasgo cultural será tanto más aceptado si puede tomar un sentido en la cultura receptora.

El límite de este enfoque es doble:

- la focalización sobre los rasgos específicos y en consecuencia, y correlativamente, el olvido de todo,
- la focalización eventual sobre las “supervivencias culturales” y el proyecto naturalista de la cultura que haría una especie de segunda “naturaleza” en la manera en la que induce el comportamiento individual (Cf. La “programación mental” de G. Hofstede).

Es necesario considerar el riesgo culturalista, es decir el de la reducción de los hechos sociales en hechos culturales. Como lo subraya Denys Cuche respecto de Roger Bastide²⁰: “*las relaciones culturales deben estudiarse al interior de los diferentes marcos de relaciones sociales que puedan favorecer relaciones de integración, de competencia, de conflicto, etc. Los hechos sincréticos, de mestizaje cultural, incluso de asimilación, deben ser reubicados en su marco de estructuración o de desestructuración sociales*”. La aculturación es, en este sentido, un fenómeno social completo y no puede ser considerado como una aculturación “suave”. Además, la necesidad de tomar en cuenta, en la aculturación, tanto la cultura “donante” como la receptora, muestra que no hay aculturación en un sentido único y es esto también lo que da un contenido al concepto de mundialización entre los que la ven como la construcción de una “sopa” de valores por mezcla creciente de la cultura local y de elementos recibidos del exterior del hecho del aumento de los intercambios de personas, información, bienes y servicios. Es la referencia a este proceso de

¹⁹ Melville J. Herskovits: *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J. F. Augustin, New York, 1938.

²⁰ Denys Cuche: *op. cit.*, p. 59.

aculturación que nos lleva a considerar a la mundialización como una modificación de la cultura local aunque en el sentido de una reconstrucción específica.

La tipología de Roger Bastide²¹, en lo que concierne a la aculturación es la siguiente:

- la aculturación espontánea, que no está dirigida ni controlada en la medida en que nace del contacto de dos culturas, según su propia lógica; es también la que se supone que opera a través del libre juego de las categorías del mercado aunque no garantice ninguna convergencia entre las culturas,
- la aculturación organizada, pero forzada (esclavismo, colonización) que es frecuentemente un fracaso que lleva a la deculturación producto del desconocimiento de los determinismos locales o, por lo menos, a una aculturación parcial y fragmentaria
- la aculturación planificada que se hace a partir del conocimiento de los determinismos locales, calificada de neo-colonialismo en el régimen capitalista o de la voluntad de sustituir una "cultura proletaria" por la cultura local; resulta generalmente de la demanda de un grupo deseoso de ver evolucionar su situación económica; también es en parte el proyecto de códigos de ética en las empresas que formalizan la demanda de producción de los valores de la dirección general con el objetivo de producir un conjunto específico en el contexto de una cultura de empresa.

Existen otros criterios que se pusieron en evidencia:

- la mayor o menor homogeneidad o heterogeneidad de

las culturas presentes,

- la relativa apertura o cerrazón, en el sentido social del término, de las sociedades en cuestión, es decir de sociedades que son sobre todo de tipo comunitario o individualista.
- la variable demográfica que permite distinguir al grupo mayoritario del minoritario, considerando características tales como edad, sexo, etc.
- el factor ecológico (medio rural-urbano, metrópolis, colonia, etc.)
- el factor étnico (estructuras interétnicas, relaciones de dominación-subordinación, relaciones más o menos paternalistas o competitivas).

Es el juego de una doble causalidad (interna y externa) que induce al juego de la acumulación por reacción en cadena, por la dialéctica de las dinámicas internas y externas.

Roger Bastide también va a proponer el "principio de recorte" que dice que el individuo puede vivir en dos universos culturales donde la marginalidad cultural no se transforma en marginalidad psicológica. Es así como los "recortes hacen que la inteligencia pueda ser occidentalizada mientras que la afectividad permanece indígena o viceversa"²². El recorte puede o no imponerse de acuerdo con el tipo de relaciones establecidas entre los grupos de culturas diferentes y caracteriza sobre todo a las minorías en tanto que lógica de defensa de la identidad. Es así que los actores de la sociedad china son llevados a calificar de "plátano" a los chinos que viven del otro lado

²¹ Roger Bastide: *Problème de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres* in Georges Gurvitch (ed.), *Traité de sociologie*, P.U.F., París, 1960, vol II, pp. 315-330.

²² Roger Bastide: *Le prochain et le lointain*, Cujas, París, 1970, p. 144.

del mar en Occidente en la medida en que serían “amarillos” en el exterior pero “blancos” en el interior y de “huevos” a los occidentales, “blancos” en el exterior aunque “amarillos” por dentro, es decir, permeables a los elementos de cultura de la sociedad china. Es de ahí que surge una visión optimista y no pesimista a partir del principio de recorte como fuente de creatividad en el cambio social y cultural. Es por lo tanto el principio de recorte el que “permite” pensar la discontinuidad.

Es en este sentido que a la luz de este principio, es posible dar una acepción moderna al concepto de cultura visto como un proceso dinámico que supera la visión de estructuras elementales de Lévi Strauss. Como lo subraya Denys Cuche, *“más que de estructura, habrá que hablar de “estructuración”, “desestructuración”, “reestructuración””*²³. Sin duda alguna, ciertos factores de deculturación pueden obstaculizar la reestructuración cultural y llegar a una pérdida de sentido. Sin embargo, fragmentos originarios también pueden coexistir con los elementos actuales sin que por ello surja algún problema. Cuando la discontinuidad prevalece sobre la continuidad, estamos frente a una mutación cultural y Roger Bastide habla de “aculturación formal” cuando ésta toca las formas mismas del psiquismo (y las estructuras del inconsciente marcadas por la cultura) y de “aculturación material”, lo cual no afecta más que a lo que hace a la materia de la consciencia (valores, representaciones, etc.). Esto justifica igualmente la existencia de una contra aculturación con las tentativas de un “regreso a los orígenes” que aparece cuando la deculturación es tal que prohíbe la recreación de la cultura original aunque no toque más que a la

aculturación formal y la contra aculturación y, a pesar de su proyecto de volver a la situación pasada, es un acto de creación de una situación nueva. No hay entonces, en grados diversos, más que culturas mixtas y la afirmación de la continuidad de una cultura no es más que uno de los discursos de la “ideología de la compensación”. Este concepto de aculturación formal puede por lo tanto parecer particularmente pertinente para quienes pretenden dar un contenido al término de mundialización. De aquí surge la pregunta planteada, que también interfiere con nuestro proyecto, de la diferenciación de culturas, que es evidentemente útil heurísticamente pero cuyo proyecto es finalmente mucho más ambiguo de lo que parece. No existe entonces verdaderamente discontinuidad entre las culturas, sobre todo en un campo iluminado por la mundialización donde el contacto de unas culturas con las otras es privilegiado y la virtud de este proyecto reside esencialmente en el orden hermenéutico.

Este recorrido nos conduce a enfrentar, respecto al tema de la mundialización, el enfoque culturalista y el enfoque organizacional. La hipótesis de trabajo que se desprende de esta primera confrontación en el campo de la cultura en las relaciones que se establecen con la organización lleva a considerar las cosas bajo el ángulo de la puesta en evidencia de las diferencias culturales y así, de la necesidad de analizar el impacto de estas diferencias culturales en la organización. No obstante, la hipótesis es más compleja de lo que parece ya que plantea el problema de la cultura considerada bajo el ángulo del universalismo o los particularismos y es esto lo que constituye toda la ambigüedad de la noción.

²³ Denys Cuche: *op. cit.*, p. 64.

La posición adoptada en la actualidad frente al tema de la mundialización y en consecuencia para el tema del multiculturalismo es esencialmente de orden ideológico ya que se trata a la vez de una simplificación y de un encantamiento. Se trata en efecto, de una simplificación exagerada de las relaciones sutiles que se establecen entre culturas, prácticas económicas y prácticas sociales en el marco de un proyecto político que es el de un imperialismo de actores dirigentes de empresas multinacionales en su

vocación de imponer su representación del mundo que, en el nombre de las ganancias y la eficiencia económica, es la de la reducción de la diversidad de culturas. Esta representación del mundo les es común ya que sus intereses coinciden del mismo modo en que ellos coinciden con aquéllos de los intereses de las firmas que dirigen, los instrumentos de gestión que son los propios, y que además les sirven para ello. Esta ideología tiende también a realizar los elementos necesarios a su dominación.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme – L'Imperialisme*, Seuil, Essais y *Les origines du totalitarisme – Le système totalitaire*, Seuil, Essais, Collection Points No. 307. (versión en español: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, c1981–1982).

- Bastide, Roger, “Problème de l’entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres”, en Georges Gurvitch (ed.), *Traité de sociologie*, PUF, París, 1960, vol II, pp. 315-330.

- _____, *Le prochain et le lointain*, Cujas, París, 1970, p. 144.

- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Méridien/Klincksieck, París, 1986 (versión en español: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968).

- Cuche, Denys, *La notion de culture dans les*

sciences sociales, Editions La Découverte, Collection Repères, París, n° 205, p. 46.

- Herskovits, Melville J., *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J. F. Augustin, Nueva York, 1938.

- Löning, Hélène, *Une approche culturelle de l'utilisation des systèmes d'information comptable et de gestion dans différents contextes nationaux: l'exemple de la France et de la Grande Bretagne*, Tesis de doctorado, Grupo HEC, 1994.

- Pesqueux, Yvon, *Le gouvernement de l'entreprise comme idéologie*, Editions Ellipses, París, 2000.

- Redfields, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, “Memorandum on the study of acculturation”, *American Anthropologist*, vol 38, n° 1, 1936, pp. 149-152.

- Schwartz, Yves, *Expérience et connaissance du travail*, Messidor, París, 1998.