

SEMBLANZA

Camino de Investigación y Comprensión

Alejandro Moreno Olmedo
Centro de Investigaciones Populares

Correo electrónico: ciporama@gmail.com

Agradezco de todo corazón a la Universidad del Zulia, la universidad LUZ, y a los amigos que se han interesado en mi obra el homenaje que me han tributado y la oportunidad que me dan aquí y ahora de presentarla a un público tanto el para mí cercano y entrañable, como el más amplio al que pueda llegar esta publicación.

Mis palabras van encaminadas, por tanto, a esbozar una síntesis de mi recorrido intelectual e investigativo centrado en mi compromiso vital con el pueblo venezolano.

81

Para este esbozo de resumen y presentación he espigado de aquí y de allá entre algunos de mis artículos y ensayos ya publicados o en proceso de publicación pues entiendo que se trata de dar a conocer lo esencial del trabajo ya hecho como punto de partida indispensable para futuras posibles comunicaciones.

Lo primero que tengo que decir y como apertura, es que mi investigación no partió de una preocupación académica ni solamente científica, sino de la vida, de la necesidad de comprender a fondo la vida que estaba viviendo en mi comunidad y la de esa misma comunidad.

Esta experiencia, todavía en marcha, comenzó hace ya treinta años cuando fui llamado no para actuar como psicólogo ni como investigador, sino para ejercer mis funciones sacerdotales de manera absolutamente circunstancial, decir misa un domingo, en el barrio Las Zanjas que es el pseudónimo con el que he bautizado a dicha comunidad en mis publicaciones.

Las circunstancias me llevaron a convertir esa acción de transitoria en permanente y de puntual en integral. El resultado fue que me puse a vivir en el barrio en una casita de bloques sin frisar y de techo de cinc como lo eran y lo son la mayoría. Las primeras noches las

pasé solo, acompañado por las ratas. Como anécdota puedo decir que esa poco agradable compañía me fue muy útil algo después. Experimenté, por ejemplo, los muy variados y extrañísimos ruidos que produce en el techo una rata cuando se pasea por los listones de madera bajo el cinc que sobre ellos se apoya. Así, cuando luego alguien me pedía que le bendijera y rociara con agua bendita su casa porque un ánima en pena no dejaba dormir a la familia por la noche, sabía de qué me estaba hablando. Pero supe, además, que la explicación repetida e ilustrada de mil maneras sobre la realidad "objetiva" del fenómeno, no cambiaba en absoluto la convicción de la gente. Acabé bendiciendo y echando agua bendita, no sólo porque al fin y al cabo no tenía nada de malo en sí, sino porque además mi insistencia bloqueaba la relación afectiva con ellos que era más importante que la objetividad. Primera luz roja o primera llamada de atención, si se quiere: la racionalidad objetiva será quizás muy universal en abstracto, pero no en concreto y la concreta es la única realidad que se vive.

Muy pronto, sin embargo, ofrecí mi casa para que la compartiera conmigo a uno de mis colaboradores que vivía con su pareja y un hijo en una habitación alquilada.

82

Esta decisión me cambió la vida. Describir el proceso sería largo. Diré solamente que fue la puerta o la mediación para entrar a otro mundo. Lo que vivía en casa era como la decantación concentrada de todo lo que vivía cotidianamente en el barrio, una realidad que no entendía o mejor, no comprendía.

Entendía ciertamente que las ánimas eran ratas y también entendía la resistencia al cambio de una mentalidad inveterada, pero no comprendía en cuanto no tenía las claves para pensar las ánimas ni construir desde su propia estructura, desde dentro, esa manera de mentalidad.

Permítaseme otra anécdota, que he contado repetidamente, porque sirve para comunicar mi desconcierto y el desarrollo en proceso de una sospecha. La sospecha no se inició en ese momento pero la anécdota me parece muy clara para ilustrarla.

Una noche regreso de un velorio y encuentro a la señora ante la puerta de la casa que me dice: "No entres. Pasa directamente al baño. Te voy a llevar paño, jabón y ropa limpia. Te bañas y te cambias y luego entras". Sorprendido, pregunto por qué. Ella me responde: "es que traes el frío del muerto y mi niño se puede enfermar". Así como había aprendido a echar agua bendita contra las ánimas, había aprendido también a obedecer sin rechistar de primeras y dejar para luego las explicaciones. Mientras me bañaba, elaboré una explicación

de ese extraño "frío del muerto" que no entendía. Me pareció claro que semejante idea tenía su explicación en el origen campesino de la gente del barrio y se conservaba por tradición incluso en las generaciones más jóvenes. En sus campos de origen, la gente se moría en su casa o rancho sin asistencia médica ni normas sanitarias. Si moría de enfermedad infecciosa, los que hubieran estado en contacto con el enfermo o su cadáver podían transmitir la infección y seguramente los más débiles como los niños tenían más probabilidad de enfermarse. El campesino, falto de categorías científicas, no podía entender los hechos sino en términos mágicos o míticos, esto es, como un algo misterioso y sobrenatural que se instala en la persona y se apodera de ella, un maleficio o algo por el estilo. Así el "frío del muerto" sería un algo, material y sobrenatural a la vez, de lo que uno se desprendía mediante un rito de purificación. Una explicación muy racional. De datos semejantes están llenos los textos de antropología.

Se lo expliqué después lo mejor que supe y terminé haciéndole ver que ahora la gente se muere en los hospitales y el cadáver no lo entregan si puede ser peligroso. Su respuesta no me sorprendió: "Sí, tienes razón, pero tú traías el frío del muerto". Nada extraño: resistencia al cambio de mentalidad. Lo estaba experimentando todos los días. Sin embargo me puso a pensar. ¿Qué había hecho yo con el "frío del muerto"? Evidentemente lo había traducido a otro lenguaje: a infección, magia, superstición, mito. Sólo en este lenguaje se me había vuelto pensable. El hecho era que yo no había pensado el "frío del muerto" en sí mismo, en su propia estructura, en su lenguaje, en sus propios códigos y sus propias claves. Es más, no lo podía pensar. En mí no había condiciones de posibilidad de ningún tipo para la existencia, y no sólo el pensamiento, del "frío del muerto". Este no podía en absoluto existir ni podía ser pensado.

En realidad yo no lo había traducido, sino que lo había transducido: lo había conducido, fuera de sí, a otro sistema de condiciones de posibilidad. Pero ya no era "el frío del muerto" sino otra cosa totalmente distinta con el mismo nombre. El "frío del muerto" seguía siendo imposible de existir y de pensar. Ahora bien, ésta no era una imposibilidad mía, sino de todos los que eran como yo, esto es, de todo un universo de significación en el que sólo se dan determinadas condiciones de posibilidad para significar y producir significados. Había, sin embargo, otro universo, el de los que eran como la señora de la casa, en el que sí se daban condiciones de posibilidad para que el "frío del muerto" existiera plenamente en su propia manera de ser. De ahí la sospecha: dos mundos coexistentes. Mundos que debían de ser cada uno más que solos sistemas de significados, de ideas, de símbolos, y que habían de ser mundos, esto es, totalidades integradas e internamente coherentes o por lo menos sin contradicciones extremas pues en ese caso cada uno estaría formado por más de un mundo.

Era fácil, lógico y hasta obvio, por otra parte plenamente aceptado en mi mundo, emitir el siguiente juicio: sí, hay dos mundos, pero el de la señora en cuestión, es un mundo primitivo, subdesarrollado, todavía en una etapa evolutiva inferior por la que ya pasó el mío, un mundo dominado por el pensamiento mágico pre-racional, un mundo pre-moderno.

La sospecha, sin embargo, iba más a fondo, avalada además por toda la crítica epistemológica que, tanto en el campo de la ciencia como en el de la filosofía, desde hace ya más de medio siglo se viene desarrollando precisamente en mi mundo y de la que yo me había mantenido bastante al corriente, entre otras cosas porque dictaba entonces cursos de filosofía de la ciencia en dos universidades. ¿Este juicio no sería una manera de pensar el otro mundo en el sistema de posibilidades de significación propio del mío? ¿No sería, también, una trans-ducción del mundo de la señora, que de una vez voy a llamar popular, al sentido de mi mundo y por lo mismo una ficción de conocerlo y un real desconocimiento? No sólo la epistemología daba pie para esta sospecha, sino sobre todo la experiencia cotidiana que soltaba continuamente múltiples piezas de un rompecabezas que tenía necesariamente que armar.

84

Estas preguntas eran para mí de una importancia vital pues de la respuesta que pudiera darles dependía la adecuación de mi trabajo a la realidad humana a la cual estaba dirigido y que, además, en lo personal, era el sentido de toda mi vida, mi actividad pastoral.

La actividad pastoral en un barrio, en ningún caso, y menos en el mío, se reduce a lo estrictamente religioso sino que abarca un servicio amplio a la comunidad, mucho más si, como era mi intención, se persigue un proyecto ampliamente concebido como liberador.

Formado no sólo en psicología general sino en orientación, en psicología clínica, en psicoterapia, en modificación de conducta, en psicología social y sobre todo, por ese tiempo, en el movimiento de dinámica de grupos, me dediqué a promover la organización comunitaria a partir de grupos juveniles, asociaciones de adultos y cooperación entorno a problemas y proyectos comunes. Las primeras experiencias no fueron satisfactorias. Los grupos se iniciaban con entusiasmo, pero pronto surgían las dificultades y decaían sin que mis recursos psicológicos sirvieran para detener su caída y enderezar su marcha. Siempre había que recomenzar.

Me fue fácil en un principio comprobar que las dificultades provenían de un componente afectivo que interfería constantemente el sistema grupal. Mis primeras interpretaciones siguieron los patrones

establecidos: poco control de las emociones, dificultad para diferir la satisfacción, etc. Pronto, sin embargo, percibí que el problema era mucho más complejo, que las explicaciones aceptadas no daban cuenta de la especificidad de una afectividad que de todos modos se me presentaba como muy extraña.

Guiado por la necesidad de comprender lo que me sucedía y que estaba íntimamente unido, así lo percibía, con la vida de la comunidad, y comprenderlo en cuanto componente de esa misma vida, esto es, en cuanto conviviente, comencé a procesar reflexivamente la experiencia tal como se iba dando.

Al tiempo, no mucho en realidad, decidí darle sistematicidad a este proceso. Fue en ese momento cuando caí en una trampa, la trampa que me tendía mi misma formación profesional. Procesar sistemáticamente una experiencia es lo que, al fin y al cabo, se entiende por investigación. Y en investigación social -- así la entendía -- no había mucho que inventar. Las teorías, los métodos y los instrumentos ya estaban elaborados y me los proveía mi formación académica de psicólogo social. Sin darme cuenta, me salía de mi posición de conviviente y asumía la de investigador en el sentido clásico o convencional del término. Empecé, así, a operar en dos planos paralelos o a llevar una doble vida: la de quien convive inserto en la cotidianidad del barrio y la de quien investiga, inserto en otra cotidianidad que no percibía diferente: la de la "ciencia". Dos cosas, sin embargo, afortunadamente, me permitieron tomar conciencia de la trampa en que había caído: los resultados de la misma investigación y el haber partido de la vida y no de la investigación misma, lo que ponía a ésta, de hecho, en segundo lugar con referencia a aquella.

Los resultados, en efecto, de la investigación llevada a cabo con el instrumental conocido y aceptado, no aportaban ninguna novedad significativa -- las novedades, que sí las había, eran de todos modos conceptualizables como variaciones, particularidades o desviaciones explicables en el marco de las teorías -- sino que, a lo sumo, ampliaban el espectro de lo ya conocido. Ello no hubiera sido una falla importante pues la novedad no era buscada en cuanto tal. La falla, sin embargo, la había: la investigación no lograba el fin para el cual había sido emprendida. Los resultados describían y explicaban la realidad sometida a examen, pero no permitían comprenderla, esto es, acceder al punto en el que la vida, lo vivido cotidianamente, engarza con lo que de ella se dice en el discurso resultante de todo el trabajo, de modo tal que se pudiera pensar y producir conocimiento desde el sentido profundo desde el que se generaba la vida de la gente. Al no comprender, no sólo no pertenecía, desde el sentido, a la comunidad sino que me mantenía externo a ella en la raíz, precisamente por el modo en que elaboraba mi conocimiento. De esa manera vida y

conocimiento no se encontraban. Sin embargo, practicaba, en la vivencia cotidiana, la vida de la comunidad pero, inevitablemente, fuera de lo que los conocimientos me indicaban.

¿Habría en la vida algo que pudiera llamarse comprensión vivida a la cual se pudiera dar palabra y convertir, así, en conocimiento comunicable que se pudiera compartir?

Para dar respuesta a esta pregunta, encontré un solo camino: suspender por el tiempo que fuera necesario mis intentos de conocer, internarme plenamente en la vida de la gente y esperar el momento en que el conocimiento surgiera de esa misma vida. Es esto lo que frecuentemente he llamado proceso de implicación.

Ejercito, pues, la práctica, la pura pragmática, del vivir cotidiano, de la corriente cotidiana de la vida en sus múltiples ejercitaciones. A esta corriente de la vida, a esta ejercitación simplemente del vivir, le he dado un nombre: "vivimiento". Desde dentro, vivencio en primer lugar y luego comprendo, todavía sin elaboración intelectual, que este ejercicio del vivir, este vivimiento, no es caótico ni disperso, a pesar de la dispersión y multiplicidad de las acciones, no es un sucederse de prácticas aisladas e independientes entre sí, sino que constituye una totalidad con sentido, esto es, con dirección y orientación procedentes de una fuente compartida por todos, productora de un agua, valga la metáfora, que se dispersa pero que porta en sí la unidad del manantial.

La cualidad del agua se la da precisamente el manantial. De aquí que el agua tenga un mismo sabor, unas mismas sales disueltas, en todos los envases y en todos los usos. Así, el vivimiento constituye una totalidad, una unidad con sentido, esto es, un mundo propio en el que todos los convivientes viven.

Puesto que este mundo está constituido por la vida, su nombre no puede ser otro sino el de mundo-de-vida. No es el "mundo de la vida" en general, al que se refieren los analíticos, como Wittgenstein con el concepto "forma de vida" (1969, 1989), los fenomenólogos clásicos y actuales, desde Husserl (1991; Montero 1987) a Heidegger (1971), o los sociólogos como Habermas (1987), sino un mundo-de-vida particular, situado en el tiempo y en el espacio, es decir, histórico, conformado por una ejercitación propia, particular, del vivir. Quede claro que al establecer una distinción con todos estos autores, no estoy rechazando ni negando validez a su concepto que tampoco es igual en todos. Estoy indicando que para mi propósito de comprender una realidad humana concreta necesitaba reelaborarlo y ubicarlo sobre una base netamente pragmática pues era la práctica de la vida lo que se me presentaba en primer lugar y lo que me permitía hacer epojé de todo lo que cargaba como equipaje de mi formación anterior.

Siendo esto así, en ese mundo-de-vida, en su vivimiento y desde su sentido, surgen los códigos fundamentales de la cultura, esto es, de la manera propia que ese determinado grupo humano que vive ese mundo-de-vida, tiene de habérselas y entenderse con la realidad total, que es el significado más general que le doy al término cultura. El primer código, el más de fondo, es el proceso de significar, de dar significado a esa realidad, de producir significados.

Para comprender, entonces, ese mundo-de-vida, tenía necesariamente que impregnarme de su sentido, de su producción de significados y de estos mismos hasta el punto de ser poseído por ellos, o, lo que es lo mismo, insertarme plenamente en la cultura desde la práctica del vivimiento. Poseído como estaba en un principio por los significados de la "ciencia", no podía comprender, esto es, situarme en el punto en que vida y conocimiento coinciden. Conocí, así, dónde estaba la trampa.

El proceso fue largo, complejo e inadvertido. Llego a advertirlo cuando ya ha sucedido y reflexiono sobre él, cuando me doy cuenta de lo que he vivido.

El primer paso -- ahora lo estoy ordenando lógicamente pues no se dio en secuencia -- fue salirme, como quien se sale de una armadura medieval, de los significados con los que partí y el segundo, dejarme poseer por los significados del mundo-de-vida del barrio. Como he dicho, este proceso fue inadvertido y ahora sé que fue guiado, facilitado e inducido por la práctica del vivimiento en cuya cotidianidad se fue dando el recorrido de un camino que se parece a lo que los antropólogos han descrito como "iniciación".

Es llegado a este punto, de ya "iniciado", valga la analogía, cuando empieza la nueva investigación, fuera de los significados "científicamente" aceptados y dentro de los significados del mundo-de-vida que calificaré de "popular" dando a ese término el sentido corriente más general y sin entrar en disquisiciones al respecto para no desviarme demasiado del tema. Investigación o producción de conocimientos desde dentro, desde los códigos propios del mundo que convivo. Aquí me encuentro sin teorías, sin métodos, sin formas de aproximación ya elaboradas. Diríase que a la intemperie. Sólo tengo a disposición la vida en su vivimiento. Pues a ello recurro. No significa esto que todas las armas de la armadura abandonada hayan quedado inservibles. Del mismo modo que una pieza de una máquina, convenientemente transformada, puede servir para otra máquina completamente distinta de la primera, algunos "insumos" de mi formación primera transformados en su sentido -- este es el punto fundamental y bastante difícil --, producidos en otro proceso de significación, esto es, re-significados, podían servirme.

Era de primordial importancia no separar vida y conocimiento. Este había de producirse en la vida y, por lo mismo, los instrumentos habían de estar en ella enraizados. Pero la vida, en su vivimiento, se presenta muy dispersa para poder someterla toda a procesos de estudio. Aislar en ella algunos datos, hubiera sido objetivarla y situarme, en cuanto investigador, fuera, al mismo tiempo que interrumpirla en su discurrir. Conservar su tiempo era indispensable. Si no se trataba de aislar, podía recurrir a concentrar, pero concentrar hubiera sido otro artificio desvinculado de la vida. Sin embargo, podía encontrar espacios en que la vida del mundo popular se condensa por sí misma, esto es, tiempos de vida condensada, con toda su densidad, en su historia y ésta en la narración de los que la viven. Y la viven todos los convivientes, tanto cada uno de los miembros de la comunidad como el investigador integrado a la comunidad también él. En todos ellos se condensa la vida en su historicidad. Había que estudiar, pues, la historia de la vida o, lo que es lo mismo, la historia-de-vida de cada cual.

Ahora bien, el estudio de las "historias de vida" tiene, en la ciencia social, su propio estatuto. Ha sido utilizado como instrumento científico desde los primeros años del siglo veinte por la escuela de Chicago (Coulon, 1992) y, con distinta fortuna, hasta nuestros días. En la actualidad, resurge renovado con muy variadas perspectivas: como método, como técnica, como instrumento auxiliar. El sociólogo italiano Franco Ferrarotti en un libro ya clásico publicado en 1981, "Historia e historias de vida" -- *Storia e storie di vita*, en el original -- lo planteó como "apuesta epistemológica", como una manera totalmente original de investigar. La postura de Ferrarotti me abría un camino, pero tenía que trascenderla. Afirma este autor, en efecto, que en la historia de cada sujeto están en síntesis todos los grupos por los que ese sujeto ha discurrido y, por lo mismo, toda la sociedad en la que vive. Así, en una sola historia de vida puede estudiarse una sociedad entera.

El estudio de ésta, sin embargo, en la posición de Ferrarotti, no se hace desde dentro sino desde la perspectiva del investigador. No exige la transformación del investigador. La historia del investigador, así mismo, no entra en el estudio. Un aspecto, sin embargo, de la posición de Ferrarotti me resultaba de particular utilidad: para él, en efecto, no se ha de estudiar la "historia de vida" como medio para producir un conocimiento externo a ella misma, sino que es la historia la que se estudia, en sí misma, y, en ella, todo lo que porta, pues todo el conocimiento social se encuentra en ella.

Tenía, pues, que reformular este "insumo" y recrearlo de manera que me permitiera un estudio desde dentro y desde la convivencia, dos componentes esenciales de la situación misma de la investigación. Ello implicaba, en principio, que no bastaba una sola historia-de-vida, como

proponía Ferrarotti, sino que se necesitaban dos: la del sujeto narrador y la del investigador, ambas convivientes en un mismo mundo-de-vida, esto es, ambas poseídas por los mismos significados compartidos a los que el estudio habría de dar palabra, simbolización intelectual, para la conciencia y la comunicación. A la del investigador la llamo "registro sistemático del vivimiento" y a la del sujeto narrador simplemente "historia-de-vida", unidos sus términos por guiones para indicar la indisolubilidad e intercambiabilidad de los mismos.

Lo característico de una y otra es que no son una sucesión de datos conectados en el discurrir del tiempo, aunque, al asumir la forma de un texto, pudieran tomarse como tales -- y así lo haría un investigador clásico -- sino un despliegue de sentido productor de significados presente en el ejercicio de la vida en el tiempo. Los datos, de esta manera, no significan en cuántos datos sino en cuanto producidos por el sentido. Así, pierde importancia su precisión e incluso su veracidad. El narrador está poseído por el sentido y los significados de tal manera que, aún cuando el dato esté modificado por el recuerdo o sea, incluso, falso, no puede falsificar el significado en el que es producido, pues el significado no lo controla ni la voluntad ni la memoria del narrador sino el compartido mundo-de-vida en el que investigador y sujeto narrador coinciden.

Por lo mismo, se necesita un investigador transformado en conviviente del mismo mundo-de-vida. Así no habrá discontinuidad entre vida y palabra.

Todo esto en último término no es sino el empleo a fondo de la hermenéutica como proceso y manera de producir conocimiento social en la investigación empírica.

Si el proceso hermenéutico se queda en el primer paso, esto es, en el de la interpretación, integrando lo nuevo en el sistema de producción de significados que posee el intérprete, la interpretación puede ser muy bien hecha y producir al mismo tiempo un conocimiento erróneo sobre esa novedad que se presenta al conocimiento. Lo que hice en un primer momento con "el frío del muerto".

La interpretación necesita dar el paso al segundo momento hermenéutico, la comprensión, y convertirse en interpretación comprensiva. Esto consiste en interpretar lo nuevo en el sistema de significación en el que tiene ello su propia realidad. Sería, interpretar "el frío del muerto" en el sistema de significación de la señora de mi anécdota.

Sólo así es posible el tercer momento, la aplicación, (Gadamer,

1977:378) a saber, la integración de lo comprendido en el aquí y el ahora del intérprete lo que da paso a la posibilidad para éste de emitir juicio y tomar decisiones cognoscitivas que se expresan en la elaboración teórica sobre lo así conocido, término de toda investigación.

Habiendo dado, así, razón en síntesis- y toda síntesis es incompleta - del proceso y el procedimiento investigativo, resumo a continuación - de nuevo síntesis - lo que he podido ir comprendiendo del mundo-de-vida popular venezolano.

En este camino, me topé con la familia. El verbo es adecuado. Me di de bruces con ella, en efecto, porque no la andaba buscando y no sabía que todo me conducía a ella. Tuve que entender desde entonces que, si quería conocer comprensivamente la vida de mi comunidad popular, tendría que penetrar profundamente en la constitución de la familia.

La familia se abre, así, como espacio de manifestación de todo un mundo, el mundo-de-vida del pueblo venezolano, y de todo un *ánthropos*, el lugar en el que se revela de manera eminente el hombre venezolano en su eidos, su propia manera de existir en el mundo.

Pedro tiene quince hermanos. Que él sepa. Con siete de ellos comparte la misma madre pero no el mismo padre; con los otros ocho el mismo padre pero no la misma madre. Del mismo padre y la misma madre no tiene ningún hermano. De ellos es hijo único, pero esa no es su familia porque nunca han convivido juntos los tres. Los dieciséis hermanos están distribuidos en tres grupos familiares que el padre común ha creado pero a ninguno de los cuales propiamente ha pertenecido. Hoy ese padre vive, sin hijos, con una mujer que, por supuesto, no es ninguna de las anteriores. ¿Será la última? Ya es bastante viejo para andar inventando, pero nunca se sabe.

Pedro es el pseudónimo de un venezolano de pueblo cuya historia-de-vida analizada íntegramente he publicado en diciembre del año 2002 (Moreno et al. 2002).

"Joseph Ignacio Infante, casado con Ursula Bárbara de Nieves, vive mal con María de la O, india soltera, la cual tiene hijos de diferentes padres".

La cita es del libro personal de la visita pastoral del Obispo Martí a la diócesis de Caracas en 1772 (Martí, 1998:27) y reseña uno de los numerosísimos casos similares que se le presentaron en su recorrido a lo largo y ancho de la mayor parte de lo que hoy constituye el territorio criollo venezolano.

En 1858 Fermín Toro (1979:64), un clásico de la literatura

venezolana, en una intervención ante el congreso de la república, afirma, describiendo lo que se encuentra en los pueblos de cualquier parte del país: "El cura abre el libro parroquial suponiéndolo nuevo en su iglesia, encuentra el artículo de matrimonio, la parroquia tiene tres mil habitantes, hay diez matrimonios en el año. "¡Señor, exclama, aquí no hay matrimonios!" Su interés personal está comprometido, se aflige; pero el sacristán le dice: "Señor, aunque no hay muchos matrimonios, hay muchos bautizos y muchos entierros". ... De esto pueden dar razón todos los curas, y por esto reina tanta inmoralidad en nuestras poblaciones".

No hay matrimonios pero hay familias puesto que hay abundantes nacimientos y muertos, o sea, la población se reproduce y se transforma pero al margen del matrimonio, en otro tipo de uniones y en otro tipo de convivencia. Esta familia, extramatrimonial, carga con todas las culpas de los males sociales, y no sólo desde Fermín Toro, hasta nuestros días.

Estas referencias las traigo a cuento para señalar la continuidad de una forma de familia presente en Venezuela desde los más remotos tiempos históricos.

¿Cuál de los cuatro núcleos familiares que el papá de Pedro ha contribuido a formar es su familia? ¿Todos y ninguno? Ninguno. ¿No tiene familia, entonces? Sí, tiene una, la de su mamá.

De Joseph Ignacio Infante sólo conocemos dos núcleos familiares. Difícilmente serían los únicos, dados sus rasgos y los de María de la O, pero el obispo se fue del pueblo y no pudo contarnos la historia completa. De los dos conocidos, ¿cuál pudo ser la familia de Joseph Ignacio? Seguramente, ninguno también.

¿Se tratará de una costumbre mantenida a lo largo de la historia, de un hábito inveterado, de una forma de malvivir --¡Cuántos malvivientes tendríamos!-- como indica el obispo?

Los estudios sobre la familia en Venezuela, en general, han partido de un supuesto comúnmente aceptado y asumido sin discusión: que el modelo o tipo, paradigma, de familia es el constituido por un padre, una madre y unos hijos -- éstos pueden faltar -- comunes a ambos, sea por generación biológica, sea por adopción. Este modelo puede revestir diversas formas: en su manera de constituirse (matrimonio civil, religioso o ambos, concubinato, etc.), en sus costumbres internas, en los modos de convivencia. Dado, sin embargo, que se dan en la realidad social maneras de convivir entre adultos, con menores o sin ellos, que no obedecen estrictamente a ese modelo pero

que no pueden sino concebirse como grupos familiares (un solo adulto con hijos, convivencia de hermanos huérfanos; hoy también convivencia de adultos del mismo sexo, etc.), pues parece que lo esencial al concepto de lo familiar es algún tipo, no muy preciso, de convivencia, a estas últimas maneras de convivir se las enfoca desde la perspectiva del modelo considerado como tipo ideal y, en consecuencia, se las califica según su aproximación o alejamiento del mismo. Si no lo reproducen en lo esencial de su estructura – pareja heterosexual con hijos –se definen como familias incompletas, atípicas, inestructuradas y así por el estilo. Puesto que el modelo se considera natural, esto es, el exigido por la naturaleza del ser humano, se piensa que las desviaciones del mismo ordinariamente deberían causar desajustes en las personas, especialmente en el desarrollo psicológico, social y ético de los niños.

Puestas así las cosas y estudiada la conducta humana desde esta perspectiva –un modelo único y universal de familia –, las ciencias, especialmente las psicológicas, encuentran correlaciones positivas entre las desviaciones del modelo y los desajustes de la conducta de las personas tanto en el plano individual como en el plano social.

92

Así, en el caso de Venezuela, problemas tan variados como la delincuencia, especialmente la juvenil, la corrupción en el ejercicio de la administración pública o hasta determinadas orientaciones consideradas perversas en la política, son atribuidas a las fallas en el modelo familiar, desde los tiempos de Fermín Toro y mucho antes.

Puesto que el modelo cultural venezolano se considera, a lo sumo, como una variación mestiza del occidental moderno, lo peculiar de los sectores populares es visto como desviación, generalmente negativa, persistencia de la tradición, atraso o perversión de lo que en el tiempo histórico debiera haber llegado a ser.

Como ya he indicado, tanto en el “registro sistemático del vivimiento” como en las “historias-de-vida” aterrizo necesariamente en la familia y en ella no encuentro sino dos componentes: madres e hijos. No hay triángulo sino binomio pero no binomio en cuanto suma sino binomio en cuanto nudo relacional que se sostiene sobre sí mismo y se compensa en sí mismo. No necesita nada más para vivir y subsistir en cuanto tal. Esto es una estructura completa y sin fisuras. Una estructura binomial, no triangular. La estructura no está ni en el ser de la madre ni en el ser del hijo ni en la suma de ambos sino en ese vínculo que constituye a la madre en madre y al hijo en hijo y que es uno y el mismo para los dos. Ahora bien, el vínculo emana de la madre y a ella regresa cerrando, así, el nudo. En este sentido y con toda razón, a esta familia se ha llamado matricentrada pues la madre es el centro del vínculo y de los vínculos cuando los binomios se multiplican

y unifican a la vez en ella como vértice de una pirámide.

Con la madre y los hijos, la familia está completa. Por lo tanto, en este nudo-familia no hay puesto para la tercera figura del triángulo, el padre. Si para representarnos la estructura de la familia matricentrada, recurrimos a la metáfora del círculo y la circunferencia, el padre vendría a ser una tangente. La tangente toca en un punto a la circunferencia, ese punto en el que su acción es indispensable para que la mujer sea madre, haya hijo y por ende familia, pero el círculo en su estructura es independiente de ella. Puede estar presente con presencia física y representación en un triángulo formal pero siempre como tangente. En la familia real propiamente dicha, no tiene significado.

La "insignificancia" del padre está presente en todos los aspectos del vivimiento de la comunidad popular y patente en el habla en la que se expresan los significados culturales. Así, la casa será siempre "la casa de mi mamá", aunque la haya construido o adquirido el padre o el matrimonio, si lo hay, y en ella vivan el padre y la madre; el cuarto, "el cuarto de mi mamá" aunque en él viva también el padre; la cama, "la cama de mi mamá" aunque en ella duerman padre y madre. "De mi papá", será, si acaso, un rincón de herramientas en el garaje o un escritorio si se pertenece a la clase media, un espacio de trabajo externo y tangencial a lo propiamente familiar.

Hay otro aspecto del habla en el que normalmente no se repara pero que indica muy a las claras esa falta de significación en la cultura: la ausencia del insulto al padre. En Venezuela se puede insultar a la madre de otro de mil maneras consagradas en la lengua, al padre es imposible hacerlo porque no existe fórmula establecida. El insulto, para que sea verdaderamente insulto, debe referirse a la persona misma o a algo que a ella le pueda doler, a algo que, por eso mismo, signifique.

El significado central, el que fundamenta y el que impregna el todo en la familia, es la madre. Esta centralidad e impregnación —su presencia significativa en todos los ángulos de la estructura— excluye cualquier otro significado rival o que simplemente acompañe.

La familia matricentrada no se parece ni a las familias prehispánicas, ni a la familia predominante ya en la España del siglo XVI, ni a la que habían vivido en su África de origen los esclavos negros que muy pronto fueron traídos a nuestras tierras.

La familia indígena prehispánica no era uniforme en todo el territorio de la actual Venezuela, dada la diversidad de culturas, pero nada hace suponer que predominara entre ellas una familia parecida a

la nuestra matricentrada aunque hubiera modelos matriarcales –los actuales wuayú— pues no hay que confundir matricentrada con matriarcal.

Es bueno señalar que la familia “triangular” en la España de la que provienen los colonizadores es la predominante, pero existen también por entonces numerosos núcleos de familias constituidas por madres e hijos, sin presencia de padre, fruto de uniones extramaritales notablemente frecuentes en el sector de la nobleza alta y baja y de parte del clero.

La familia negra africana, por otra parte, era más bien patriarcal aunque se presentara en una gran diversidad de modelos según la cultura de origen de las distintas remesas de esclavos.

Hay que concluir, por tanto, que, a partir de la conquista y colonización españolas, se constituyó este modelo propio y original, de su propio tipo y con su propia estructura.

La familia matricentrada es, por ende, un tipo original de familia fuertemente estructurado e integrado en una totalidad orgánica, en una gestalt, con su sentido y su manera de producir vida, mundo y hombre.

Es claro que se aleja del tipo y la estructura de otros modelos de familia especialmente del “triangular” con el que siempre se la ha comparado y en relación al cual se la ha definido como “atípica” e “inestructurada”. Este es el resultado de la ficción que produce el conocimiento cuando se aproxima a una realidad desde otra y no desde ella misma. Resultado no sólo cognoscitivo sino también valorativo. En efecto, los términos “atípica” e “inestructurada” además de definir a la familia popular de una determinada manera, también emiten un juicio negativo de valor sobre ella. A partir de este conocimiento ficcional y de esta valoración negativa, se deducen conclusiones que pueden tener graves consecuencias sociales, humanas y éticas.

La familia, y esta familia en particular, es, ante todo, una praxis, una forma de practicar la vida, entendiendo la vida como ejercicio humano, y por lo tanto integral, no sólo biológico, del vivir. Es en la praxis concreta de una determinada familia en la que se forma un modo de ser hombre, un homo. El adulto llega a ella ya formado, es el hijo el que se forma en ella. En la familia triangular, lo constitutivo es la pareja de adultos. Aun cuando no haya hijos, si hay pareja estructurada, hay familia. Cuando vienen los hijos, la estructura se abre y los integra. Los vínculos, en ella, están repartidos pero no separados y el hijo establece una triple vinculación: con la madre, el padre y la pareja. Ninguno de los tres sujetos de la familia, necesita el

vínculo durante toda la vida para subsistir. El vínculo entre los adultos es decidido libremente. El del hijo con los padres, es necesario sólo durante la infancia. La triplicidad del vínculo lo debilita como exigencia, pues no es monopolizado por nadie, y permite la emergencia del individuo vinculado en primer lugar consigo mismo y a partir de sí con los demás. En la familia triangular se practica la individualidad, no el individualismo de por sí, y se ponen los vínculos a su servicio.

En la familia matricentrada, el hijo practica un solo vínculo, con la madre, pues no hay otro que con él compita, y la madre, así mismo, también el solo vínculo con el hijo pues no hay pareja ni en la realidad ni en el horizonte. Este vínculo madre-hijo es la única garantía de sobrevivencia para el grupo. Se diría condición de vida o muerte. Es, por eso mismo, constitutivo de la estructura del grupo. No puede fallar. Está hecho para ser permanente. En la familia matricentrada la praxis constitutiva es el vínculo o la relación madre-hijo, relación-en-madre, relación centrada-en-madre. Se practica relación y no individualidad. "Relacionar" es la manera de vivir que no es propiamente vivir, sino con-vivir.

La acción hermenéutica me ha llevado, en primer lugar, a precisar la vida que se vive y como se vive. Lejos de pensarla como un universal biológico o filosófico, pensada en concreto, situada históricamente, como esta vida, se revela constitutivamente como práctica, como ejercicio puro del vivir, como ejercitación de la vida. Prácticas múltiples, ciertamente, pero, a la acción hermenéutica, esas múltiples prácticas se revelan ancladas en una práctica fundamental que está en el fondo de todas ellas y que las unifica en una comunidad de sentido. Aquí, sentido lo entiendo como el último acontecimiento –o el primero en cuanto está en el origen; no en sentido temporal- que da cuenta de la coherencia del todo y que se explica no por otro acontecimiento sino por el hecho mismo de acontecer y acontecer así. Esto en términos científicos; la filosofía y la fe pueden ir más allá. El sentido no sólo da cuenta sino que, con su presencia actuante, genera el sentido particular y el significado de todas las otras prácticas que se viven. A esta práctica fundamental la he llamado "practicación primera", construyendo una palabra no usual en castellano para dotar de dinamicidad a la estaticidad implícita en la palabra "práctica". Así todas las prácticas de vida, precisamente por ser vida, las llamo practicaiones: una practicaión primera y múltiples practicaiones segundas que en la primera tienen y de la primera reciben sentido.

El mundo-de-vida, así, se configura como un sistema dinámico de practicaiones que reciben sentido y cohesión de una practicaión primera común a todos los vivientes de ese mundo. Un mundo-de-vida por tanto es más que una cultura, por lo menos más que lo que se ha entendido hasta ahora generalmente como cultura enfatizando los

aspectos simbólicos y lingüísticos.

No pretendo con esto elaborar una teoría de carácter universal. Las teorías omnicomprendivas creo que hoy están justamente en decadencia. Quiero solamente decir que las comunidades humanas que he investigado se me han revelado como mundos-de-vida a partir de una práctica primera. Mundo-de-vida, como concepto, pienso que debe ser entendido de manera no unívoca sino analógica al aplicarlo a una determinada comunidad.

Si dos mundos-de-vida comparten la misma práctica primera, puede hablarse de semejanza entre ellos y de variación; puede interpretarse el estado de uno y otro como etapas de desarrollo y de evolución. Así uno puede ser el pre o el sub del otro. Pero si las prácticas primeras de uno y otro son radicalmente distintas, sin que por ello tengan que ser necesariamente contradictorias, entre ellos no cabe semejanza ni variación o diversidad simples, sino que es necesario hablar de distinción, de otredad radical, de externalidad de uno a otro. La investigación sobre la práctica primera es de absoluta necesidad si se quiere comprender. El problema está en que desde el sentido que produce la práctica primera del uno no hay acceso a la comprensión de la práctica primera del otro, a su sentido. Cada uno interpretará al otro desde su propio sentido, haciendo una trans-ducción de sentidos. Cada sentido sólo es accesible desde dentro.

96

La práctica primera no se revela, en el proceso de investigación, sino desde la in-vivencia convivida en el mundo-de-vida. De ahí una investigación convivida y una hermenéutica convivida. Pero tampoco se revela al primer momento. Por eso investigación y hermenéutica convividas en el vivir y las historias-de-vida como vías de acceso.

La práctica de familia en este caso es totalmente distinta, externa a, de la práctica de familia cuando se trata de la clásica occidental. Ello decide la constitución de un tipo de persona distinto del tipo que se constituye en el mundo-de-vida y cultura occidental moderno. En éste se da la mujer como estructura humana individual identificada con su género por diversas características una de las cuales, importante pero no esencial, es la de ser madre.

Se da así mismo el hombre con sus rasgos específicos de género. En la familia matricentrada venezolana no pretendo que esto sea universal para toda familia matricentrada no se dan ni esos hombres ni esas mujeres. Las dos variedades de la especie humana se dan como madres e hijos. No hay mujeres sino madres; no hay hombres sino

hijos. El género de la mujer es ser cuerpo-materno y el del varón es ser cuerpo-de-hijo.

Esto es muy complejo y tiene sus consecuencias en la formación de la personalidad de cada cual y en la constitución de lo social. Detengámonos en ello para establecer las diferencias entre mundos de vida coexistentes en una misma delimitación nacional, el moderno y el popular.

Partimos de que, en la familia matricentrada madre e hijo son estructuralmente relaciones y no individualidades.

La mujer no es un yo que es madre sino una madre en la que se constituye un yo. El varón no es un yo que es hijo, sino un hijo en el que se constituye un yo. Es lo que he llamado la madredad y la hijidad del venezolano.

Es claro que el yo moderno y el yo popular venezolano son estructuralmente distintos. El primero es un yo individual, el segundo un yo relacional. El yo individual establece relaciones; el yo relacional vive en la relación y como relación. Para el primero las relaciones son construidas, para el segundo son ya dadas. El primero constituye un orden de relaciones, el segundo vive en una trama de relaciones. El primero produce y controla las relaciones, el segundo maneja las relaciones en su trama. En el primero las relaciones son arte-factas y por ende producidas técnicamente con predominio de la razón no exclusividad y dinamizadas por el afecto; por eso pueden parecer abstractas. En el segundo, las relaciones son dadas estructuralmente en el afecto y manejadas con razón afectiva, no en sin-razón.

El afecto no es sinónimo de emoción. Esta es lábil, del momento y respondiente a circunstancias. El afecto es estable y constituye todo el sistema personal y la manera integrada de vivenciar la existencia. Afecto es tanto el apego como el desapego, el amor como el odio, la generosidad como el egoísmo.

Mientras el moderno se define como individuo, el venezolano popular se define como relación afectiva matricentrada en la convivencia. Tampoco él produce la convivencia. La convivencia es una estructura dada en la que se constituye como relación. De aquí que sea una relación convivial. Por eso he dicho que el venezolano popular es un "homo convivalis" antes que homo sapiens o cualquier otro tipo de "homo". Es lo que con una palabra popular se diría un "convive".

La convivialidad es una cualidad constitutiva de la persona popular en la práctica de la relación de convivencia en la que desde

el origen se vive en el mundo. La convivialidad viene de la convivencia y desemboca en la convivencia pero no es en sí convivencia sino apertura a la convivencia. La convivencia en familia, vecindad, comunidad, se producirá desde la apertura y no desde prescripciones externas reguladoras.

El individuo, en cambio, es de por sí cerrado a la convivencia. Necesita, por tanto, producir mecanismos externos, esquemas prescriptivos, para que la convivencia se produzca.

La convivencia en el primer caso viene de la vida, en el segundo de la razón ordenadora.

La convivencia no necesariamente es armónica; puede ser conflictiva sin dejar de ser convivencia. La convivencia en el amor es en todo caso una tarea.

Con la aparición del nuevo orden social, económico y político europeo, la modernidad, desde el renacimiento, la convivencia misma, y no sólo la convivencia armónica, se pone en crisis tanto entre naciones como dentro de cada nación. La convivencia, que hasta ese momento se había fundado en la cristiandad, fraccionada ésta, tiene que ser refundada sobre otras bases, ahora no religiosas para que pueda abarcar a todos. Acabará refundada sobre la naturaleza humana entendido el hombre como individuo. Individuos en lucha para Hobbes o individuos indigentes para Rousseau. Los individuos como tales no generan convivencia aunque la necesiten. La convivencia ha de ser construida vía pacto y encargada a una autoridad absoluta o democrática. La convivencia es, así, concebida como un sistema de relaciones construidas entre individuos. Individuo es una categoría, una forma, una abstracción, no una persona con características propias, una igualación de todos en la individualidad. La construcción de la convivencia es un problema de la modernidad, del mundo-de-vida moderno cuya practicación primera es el individuo. En el mundo-de-vida popular la convivencia es ya una estructura dada. Ambos tendrán que asegurar su armonía, el uno construyéndola, el otro facilitándola.

Las relaciones construidas por el individuo moderno, puesto que están controladas por la razón a costa de mantener reprimido el afecto, pueden organizarse en esquemas amplios formando modelos abstractos de relaciones los modelos sí son puramente abstractos que son las instituciones económicas, sociales y políticas excluyo explícitamente las religiosas por lo menos las cristianas que pueden ser tan amplias como la finalidad para la que ha sido construido el modelo. La más amplia sería el Estado y la proyectada organización mundial del mercado. Son por lo menos regibles, modificables, adaptables, funcionales. Su funcionamiento está encomendado a la racionalidad de

las personas que las entablan y cuanto más libre de interferencias afectivas esté, mejor funcionará. Implican una voluntad, por lo menos mayoritaria, de esas personas para asumir el orden modelado por convicción racional. Las voluntades en desacuerdo, por convicción racional contraria o por predominio de lo afectivo, pueden ser toleradas si no entran demasiado el funcionamiento y, en caso contrario, sometidas al modelo por medios que van desde la coacción pacífica hasta el sometimiento violento. En cualquier caso, mediante el poder racionalmente previsto y planificado, poder que se justifica por la misma necesidad de funcionamiento de todo modelo relacional abstracto ya que otro sistema relacional no es pensable a partir del individuo. En estos modelos la integralidad de las personas necesariamente, por exigencias mismas del modelo, es obviada para definir las exclusivamente como funciones de un esquema funcional. Cada persona inevitablemente debe dejar de ser ella, para convertirse en una función, una forma, una categoría. El hecho de que las sociedades occidentales modernas se hayan constituido así, se toma como dato para suponer que no hubieran podido constituirse de otra manera. De aquí se deduce que es la única manera humanamente desarrollada de construir sociedades. Se obvia todo el proceso histórico de su formación en su historicidad, esto es, en su relatividad, para plantearlo como un absoluto.

La relación matricentrada afectiva, al constituirse como trama regida por el afecto no sin razón pues la razón no está excluida ni reprimida sino a servicio del afecto es de corto alcance. Esto quiere decir que llega hasta los que están en la trama que es "a modo familiar". El que no entra a modo familiar en trama, resulta un extraño. La trama, sin embargo, al contrario del modelo abstracto, no es cerrada. Está siempre abierta a expandirse pero por vía de trama, por generación de relaciones no construcción desde su interior y no por incorporación a un sistema previamente modelado.

En la convivencia entramada las personas no dejan de ser ellas. Asumen también roles o funciones pero nunca se identifican como rol o función.

El moderno que observa la trama desde fuera, la interpreta en sus claves modernas y pretende así haber captado su realidad. No se da cuenta de que la ha trans-ducido a otro mundo-de-vida y a su sentido, cosa que le es completamente externa. Elabora, así, un conocimiento que es sólo conocimiento de sí mismo y no del otro. Las consecuencias son muy graves. A partir de ese pseudo-conocimiento se proyectan intervenciones y políticas que, además de que han sido secularmente un fracaso, entran la normalidad del vivimiento del mundo-de-vida popular el cual ha tenido suficiente "viveza" mecanismo popular de sobrevivencia mal visto desde fuera como para mantenerse.

Espero haber dado hasta aquí algunos elementos para ilustrar lo que pretendo decir cuando sostengo que en Venezuela el problema crucial de fondo es un problema de mundo-de-vida.

En Venezuela coexisten en el mismo espacio geográfico y político dos mundos-de-vida otros entre sí cuya otredad está definida por una dis-tinta practicación primera de la vida, externos el uno al otro. Desencuentro estructural que ha producido sin embargo muy pocos episodios de encontronazos hasta ahora precisamente por la manera de ser de uno de ellos.

Al que vive en la gran mayoría de la población, lo he llamado, pues, mundo-de-vida popular identificando al pueblo, en la línea de la más antigua tradición, como ese sector poblacional excluido de las funciones dirigenciales de amplio ámbito (nación, estados, municipios actuales, universidades, etc.).

El otro es el mundo-de-vida moderno vivido por un sector reducido de los venezolanos que es además el que ejerce las funciones de dirigencia en general. Su practicación primera es el individuo o la individualidad, para ceder un tanto a la abstracción, cesión que aquí resulta adecuada.

100

El mundo-de-vida moderno no es coextensivo a todo el conjunto de las élites o dirigencia en su estado puro. Su realidad es muy compleja. Muchos de los venezolanos modernos portan en su estructura raigal la manera de ser popular sumergida bajo gruesas (el grosor varía mucho de unos a otros) capas de modernidad. Se diría que su afecto es popular y su razón moderna. Es lo máximo que en ellos ha logrado la educación modernizante de siempre.

Sin duda existen otros quizás muy pocos plenamente modernos. En todos, sin embargo, la modernidad domina en el campo del conocimiento consciente, pues en ellos está bastante en profundidad internalizada y, por otra parte, para el conocimiento racionalmente organizado científico, político, jurídico, etc. no existen sino los instrumentos teóricos y metodológicos modernos.

De este modo, inevitablemente, el mundo-de-vida popular ha sido pensado en el sentido, los códigos y las claves de comprensión modernas. Así el conocimiento del mundo-de-vida popular resulta todo lo científico y objetivo que se quiera, pero ficcional. Con esto no estoy inculcando a nadie. Estoy, sí, arrojando un velo de sospecha sobre todo lo que sobre el pueblo se ha dicho y se dice.

Esto no significa en absoluto que el pueblo no esté en capacidad

de asumir conductas adecuadas a estructuras modernas y comportarse justamente en la modernidad. Mientras el mundo-de-vida moderno parece cerrado a todo lo que sea otro a él y no puede relacionarse con el otro sino en términos de intervención para transformarlo de dis-tinto en semejante a sí, a una variedad de sí mismo, precisamente porque se piensa como universalmente válido para toda realidad humana, proyecto y fin de toda la humanidad, el mundo-de-vida popular parece abierto el individuo es cerrado, la trama abierta a la relación negociada con él.

De hecho negocia permanentemente con la modernidad para servirse de ella e incluso servir a sus instituciones, sin aceptar, eso sí, su pérdida de identidad. Se afirma con mucha seguridad que en Venezuela la modernidad es un deseo de todos incluyendo en ese todos al pueblo. Sospecho seriamente que se trata de una extensión a los otros del deseo de los unos. Las élites en Venezuela casi siempre hablan en un plural omniabarcante por aquello de la supuesta homogeneidad del país y la igualdad real, no sólo formal, de todos. Ciertamente el pueblo desea los beneficios de la modernidad como cualquier otro beneficio y un funcionamiento social en el que pueda vivir mejor, pero ello no significa que esté dispuesto a dejar su propio mundo-de-vida por el moderno el cual, por otra parte, para él no puede tener sentido. De todos modos acepta bien las reglas del juego moderno y las cumple cuando puede darles sentido.

Aquí se plantean dos problemas: uno, el funcionamiento de las instituciones en general, diseñadas según modelos abstractos de sistemas de relaciones construidas. Como ni las personas del sistema, ni sus usuarios, pueden dejar a la puerta su constitución relacional-afectiva, meten su relacionalidad en la racionalidad del sistema. Dada la absoluta rigidez de esta última, su funcionamiento resulta desbaratado. Y no es que el venezolano sea anárquico o quiera dañar el sistema. Es que uno y otro pertenecen a mundos-de-vida totalmente externos entre sí, de modo que para el venezolano el sistema no puede ser comprendido, no puede tener sentido y para el sistema el venezolano es un cuerpo absolutamente extraño. Uno y otro podrían negociar un acuerdo si el tiempo del sistema fuera corto y ocupado en una función específica, esto es, si se pudiera excluir de la vida.

Este primer problema se imbrica así con el segundo: la no discontinuidad en la corriente del vivir, en el vivimiento, del mundo-de-vida popular. Esta no discontinuidad le es estructural. La relacionalidad del venezolano llega a toda la extensión del vivir, incluso a la manera de conocer la realidad, a eso que he llamado la episteme de fondo. No se trata, pues, de no haber aprendido a distinguir entre vida pública y vida privada porque no es posible concebir ni practicar discontinuidad en el vivimiento. Los momentos y funciones bien delimitados serían

como paréntesis más que transitorias discontinuidades, instrumentos de la modernidad para el uso una especie de útiles a la mano, para recordar a Heidegger que no modifica la vida. La continuidad, en cambio, de un sistema que intente ocupar, por ejemplo, toda la vida-del-trabajo o la vida de la acción política, tiende a producir una discontinuidad irrealizable en cuanto supondría una transformación radical del mundo-de-vida, una ruptura con la practicación primera y por tanto con el sentido de todas las practicas segundas. Estas el trabajo, la educación, la política... carecerían de sentido y de hecho carecen de él tal como están diseñadas. Por eso mismo el venezolano o las sabotea haciendo en ellas lo suyo, o las elude.

El mundo-de-vida popular es una creación nueva a partir de la disolución de lo indígena, lo español y lo negro. Así entiendo la novedad de nuestro pueblo. Pueblo realmente nuevo, más profundamente nuevo que lo supuesto por Darcy Ribeiro. La llamada crisis cultural actual no es sino el hoy de ese secular desencuentro.

Los de la tradición moderna siempre pensaron que el otro, el pueblo, tenía que inscribirse en ella e hicieron todo lo posible por lograrlo: encomiendas, misiones, escuelas, etc. están encaminadas a eso. Siempre fracasaron en ese propósito pero nunca desistieron. Nunca se les ocurrió ponerse en el lugar del otro. Si parece que tuvieron éxito en la cristianización, no fue la cristiandad moderna lo que asumió el pueblo sino un cristianismo a su modo, el popular. Precisamente es entre los misioneros donde encontramos atisbos de intentos de asumir el otro desde él mismo. "¿Y si nosotros fuéramos indios?", es la extraña y singular pregunta de Bartolomé de las Casas. Inicio de una transformación radical de su persona y su acción. Si aquí pudo iniciarse, y quizás se inició, una tercera tradición, la de la implicación en el mundo del otro, o fue suprimida o se mantuvo opacada.

De este modo la tradición moderna ocupa los espacios de la dirigencia y del poder.

Dirige, planifica, genera instituciones, políticas, pensamiento y cultura para sí y para el otro como si los dos fueran uno o estuvieran destinados a serlo y sobre él ejerce el poder en todas su formas: autoritario, caudillesco y democrático. Para el pueblo, el poder, así, siempre ha pertenecido al otro mundo de modo que mundo moderno y poder resultan inseparables. Quizás por eso cuando una persona del pueblo entra al ámbito de la dirigencia en cualquier plano, entra al mundo del poder y, puesto que en su experiencia secular poder y arbitrio son también inseparables, se vuelve tiránico, arbitrario y autoritario.

La tradición popular se desarrolla paralelamente a la modernidad, sometida a su poder y a sus proyectos pero nunca incorporándose a ella. Los esfuerzos modernizadores de la dirigencia siempre fracasan incluyendo el muy significativo de la educación.

Parece que este desencuentro puede prolongarse indefinidamente en el tiempo.

Si la modernidad ha sido inmune, en sus núcleos integralmente modernos, a la vida del pueblo, éste ha hecho su vida en el seno formal de la modernidad sin modernizarse pero a la vez se ha servido de los instrumentos modernos, no sólo de los materiales, para sobrevivir y negociar su supervivencia con los modernos.

Puesto que el desencuentro no es de culturas sino más de fondo, de mundos-de-vida, lo lógico, en buena lógica racional moderna, sería optar por lo mayoritario, por lo popular. Optando por el mundo-de-vida popular, sería pensable una modernidad instrumental, esto es, una modernidad como instrumento a servicio del desenvolvimiento de la relacionalidad del mundo-de-vida popular.

Surge, como reflexión final, una pregunta para meditar serenamente y liberándonos de prejuicios. Si desde el proyecto moderno no se puede integrar lo popular sino que es necesario suprimirlo y sustituirlo, ¿no será pensable asumir en lo fundamental el proyecto popular e integrar a él componentes, elementos, factores modernos, funcionales para la prosperidad y calidad de vida que se necesitan, sin pretender una modernidad integral, contentándose con una modernidad instrumental? ¿Es verdad, de toda verdad, que, sin un sujeto integralmente moderno, no se puede construir un país en el que se viva una buena vida y una vida buena?

Referencias Bibliográficas

- Bachelard, G (1934) *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: P.U.F.
- , (1970) *Le droit de rêver*. Paris: P.U.F.
- Coulon, A. (1992) *L'Ecole de Chicago*. Paris: P.U.F.
- Ferrarotti, F. (1981) *Storia e Storie di Vita*, Bari: Laterza
- Feyerabend, P. (1981) *Contra el Método*. Barcelona: Ariel.
- , (1984) *Adiós a la Razón*. Madrid: Tecnos.
- , (1985) *¿Por qué no Platón?*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, G. (1977) *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Taurus.
- Heidegger, M, (1971) *El Ser y el Tiempo*. México: F.C.E.

- Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica,
- Kuhn, T. (1972) *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México: F.C.U.
- Lakatos, I. (1983) *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*, Alianza: Madrid
- , (1994) *Pruebas y Refutaciones*, Madrid: Alianza.
- Laszlo, E. (1990) *La Gran Bifurcación*. Barcelona: Gedisa
- Martí, M. (1998) *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas, v. I*, Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Martínez, M. (1997) *El Paradigma Emergente*. México: Trillas
- , (1999) *La Nueva Ciencia*, México: Trillas.
- Montero, F. (1987) *Retorno a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos
- Moreno, A. (2002) *Buscando Padre*, Valencia: Universidad de Carabobo
- Morin, E. (1981) *El Método I*, Madrid: Cátedra
- , (1983) *El Método II*, Madrid: Cátedra
- , (1988) *El Método III*, Madrid: Cátedra
- , (1989) *Ciencia con Conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- , (1992) *El Método IV*. Madrid: Cátedra.
- , (2001) *Introducción al Pensamiento Complejo*, Barcelona: Gedisa.
- Ortega y Gasset, J. (1976) *El Tema de Nuestro Tiempo*. Revista de Occidente. Madrid.
- Popper, K. R. (1986). *El Universo Abierto*. Madrid: Tecnos.
- Prigogine I; Stengers I. (1986) *La Nouvelle Alliance*, Paris: Gallimard.
- , (1988), *Entre le Temps et l'Éternité*. Paris: Gallimard
- Toro, F. (1979) *Discurso pronunciado el 28 de septiembre de 1858*, en: F. Toro, *Páginas Escogidas*, Castellón-España: Libros de Plon
- Unamuno, M. (1966) *En torno al Casticismo*, en: Unamuno, *Ensayos, v.I*, Madrid: Aguilar
- Wittgenstein, L. (1969) *Lectures and Conversations on Aesthetic and Religious Belief*. Oxford: Barret
- , (1989) *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecnos.