UCAB

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES

TRABAJO DE GRADO

Presentado para optar al título de:

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA (SOCIÓLOGO)

Título: La familia venezolana y su noción de identidad subyacente: una aproximación crítica a las sociologías de Alejandro Moreno y Samuel Hurtado.

Realizado por:

Adriana Montes

Ariannid Rivas

Profesor guía: María Fernanda Guevara

RESULTADO DEL EXAMEN:

Este Trabajo de grado ha sido evaluado por el Jurado Examinador y ha obtenido la

Calificación de: DIEZ Y OCHO (18) puntos.

Nombre: FERNANDA GUEVARA Firma: _____

Nombre: ANTONIO SUAREZ Firma: _____

Nombre: MATILDE PARRA Firma: _____

Caracas 2 de NOVIEMBRE de 2018

DEDICATORIA

A mi familia natural y a la escogida. De ustedes mis preguntas, necesidades y pasión en este recorrido.

Ariannid Rivas González

DEDICATORIA

A mis padres, a quienes les debo todo. Por su amor incondicional, sacrificios y enseñanzas de vida. Estaré eternamente agradecida con ustedes por brindarme la maravillosa oportunidad de poder estudiar. Son mi admiración y ejemplo de superación.

A mi hermano Sergio, quien está en el exilio. Las batallas libradas tuvieron sus frutos, estoy muy orgullosa de la persona en la que te has convertido. Espero que la vida nos permita reencontrarnos muy pronto.

A mi tío Antonio, por su insuperable fuerza ante el dolor, la incertidumbre y la enfermedad. Que tu luz brille fuertemente hoy, mañana y siempre dondequiera te encuentres. Vuela muy alto y descansa en paz.

A mi compañera de tesis Ariannid, por su inagotable paciencia. Te deseo el mayor de los éxitos siempre. Espero jamás se agoten las ilimitadas fuentes de energía e ideales que te caracterizan.

A Fernanda, por su apoyo incondicional en tiempos de adversidad y por creer en mí. Les deseo a Diego y a ti, el mejor futuro posible.

A Jessica, Sofía y Leonardo, mis verdaderos amigos durante la carrera. Muchas gracias por ser mi apoyo, por tanto cariño y respeto. Los llevo siempre en mis recuerdos, como una huella imborrable en el camino.

A mis profesores, especialmente a Francisco Coello, Aníbal Gauna, Antonio Suárez y Thamara Hannot, por recordarme en cada clase que me encontraba en el lugar correcto. No fue una casualidad el haber decidido estudiar Sociología.

Y por último, a todos los venezolanos que despliegan actividad para el desarrollo del país en actitud patriótica. Jamás se rindan ante las dificultades económicas y políticas, esta tierra jamás dejará de maravillar por su increíble resiliencia.

Adriana Montes Pagano

AGRADECIMIENTOS

A María Fernanda Guevara-Riera, por su guía, dedicación, paciencia, e incondicionalidad invaluable dentro y fuera del ámbito de la elaboración de este trabajo de grado. Su ejemplo de fuerza y amor ha de latir en nuestros corazones y conciencia.

A Javier Seoane, por habernos develado con su maestría poética la belleza que encarna la pasión por lo humano en su complejidad. Así como por haber sido quien nos mostrase *lo* venezolano, sus peculiaridades y su familia por vez primera.

A la UCAB, por ser ejemplo de constancia, resiliencia, compromiso y encuentro.

A la Escuela de Ciencias Sociales por las oportunidades ofrecidas en nuestro crecimiento personal y profesional, por su escucha y cercanía.

A nuestros profesores interesados y dispuestos a que este reto teórico se lograse con éxito, Thamara Hannot, Antonio Suárez y Matilde Parra. Sus recomendaciones nos mantuvieron centradas en nuestro objetivo. De igual forma a Diego Larrique por dotar de contemporaneidad nuestro pensamiento sociológico.

A quienes han creído en la formación de científicos sociales y con elocuencia han logrado inspirarnos y formarnos en nuestros primeros pasos: Francisco Coello, Marco Polo Correia, María Elena Villegas y Yolanda López.

A Aníbal Gauna y a su tutor, ya en los cielos, Massimo Desiato, por habernos impulsado con su trabajo dentro de esta escuela, a tomar la vía teórico-crítica

Al Centro de Investigación de la Comunicación (CIC-UCAB) y a su director Carlos Delgado por sus espacios, amabilidad y ayuda.

A nuestra Promoción LIV de Sociología: amigos, colegas, compañeros de carrera y de vida. Cuestionadores y dialogantes por excelencia.

A quienes con amor nos han dictado, transcrito y fichado las citas interminables como ayuda ante nuestro cansancio: Nidia González y Violeta Odreman.

A quienes se han preocupado por apoyarnos con los aspectos formales, redacción y comprensión de nuestras letras. Dándonos así una mano desinteresada: Leonardo Centritto y Ma. Victoria Villegas.

A quienes nos han sacado una sonrisa, dado un abrazo oportuno y unas palabras de aliento que suenan a “todo va a estar bien”.

En fin, al tiempo, a las circunstancias, al aprendizaje y a las ganas: Al universo que ha conspirado a nuestra gracia. Valga nuestro agradecimiento más profundo.

Ariannid y Adriana

INDICE GENERAL

Pág

RESUMEN……..viii

INTRODUCCIÓN…….9

CAPÍTULO I ……...11

Planteamiento del problema: Más allá del desencuentro

1.1 Del hombre como centro al sujeto como base……...…….…….…….11

1.2 La identidad debatible……..…….....…...13

1.3 La familia: identidad con estructura propia…….….....……19

1.4 Orientados hacia el impedimento……..….……...27

1.5 Sobre la eticidad del estudio…….…….……...33

CAPÍTULO II…….…….

36

Marco metodológico: La hermenéutica y su verdad

2.1 Dioses, traducción, secretos y método…….…….…...

37

2.2 Comprender, interpretar, explicar…….……41

Insumos para el acercamiento……...…….….49

2.3 Ser, lenguaje, discurso y texto…….……..50

2.4 El objeto reinventado…….……...53

2.5 Validez frente a Certeza…….……...56
Guía del recorrido que continúa…….59
CAPÍTULO III……..……...60
Marco teórico: Aproximaciones al yo construido
3.1 Modernidad: Contextualización histórica……...……...…….…….60
3.1.1 La Modernidad: El mito fundado en el futuro……...60
3.1.2 La crítica como disidencia…….64
3.1.3 El deseo como motor……...……..71
3.1.4 Un final ineludible…….…….73
3.1.5 La continuidad es posible…….……..75
3.1.6 El Yo ético-político como salida…….……...78
3.2 Identidad y Autenticidad: De la modernidad a Mario Sambarino……..…...81
3.2.1 Identidad y autenticidad en la Modernidad……..…..81
3.2.2 Una mirada desde Mario Sambarino: configuración del yo en Latinoamérica.…....86
3.2.3 Identidad, tradición y autenticidad…….……..…….….89
3.2.4 Aspectos a considerar sobre la identidad e historicidad social en Latinoamérica……91
3.2.5 Modelo nomológico: revisión a la tesis esencialista y nominalista……..……...96
3.2.6 Algunas aproximaciones finales sobre la identidad en la región…….…...99
3.2.7 Problemas en torno a la idea de autenticidad y su relación con América Latina.….103

CAPITULO IV……...106

Configuración de la identidad en Venezuela a la luz de Moreno y Hurtado

4.1 Matricentrismo e Identidad…….……106

4.1.1 Matricentrismo: Madre, familia, pueblo y episteme……...….……....106

4.1.2 La mujer del matricentrismo…….……...107

4.1.3 El hombre del matricentrismo…….……109

4.1.4 Los hijos matricentrados…….…….……....111

4.1.5 La pareja matricentrada…….….……..113

4.1.6 Aparición del yo matrirrelacionado…….….……115

4.1.7 De la micromatrirrelación a la macrorrelación epistémica…….……117

4.1.8 Dialogando con Sambarino: Interviniendo el texto de Moreno…….……..121

4.2 Matrisocialidad e identidad…….....……126

4.2.1 Matrisocialidad: Madre, familia, cultura y sociedad…….……...126

4.2.2 La mujer de la matrisocialidad…….……129

4.2.3 El hombre de la matrisocialidad…….……..131

4.2.4 Los hijos matrisocializados…….…….133

4.2.5 La pareja matrisocializada…….....…...135

4.2.6 Aparición del yo en la matrisocialidad…….……137

4.2.7 Cultura de la madre y su proyección socializante…….……...140
CONCLUSIONES…….…….150
El "yo" venezolano y el proyecto moderno: González - Guevara
5.1 Modernidad: de la universalidad al sujeto……..150
5.2 Sambarino: valoraciones y vigencias como salida…….…….151
5.3 Moreno: ¿episteme o condena?.....152
5.4 Hurtado: Cultura vs ideología…….……154
5.5 González: moralidades distantes…….……155
5.6 Guevara Riera: Perplejidades y salidas…….……..158
Consideraciones últimas sobre la identidad subyacente del venezolano……..161
REFERENCIAS…….……164
ANEXOS…….167

RESUMEN

En la presente investigación hermenéutica se ofrece una interpretación crítica de las nociones de identidad subyacentes en la estructura familiar venezolana y las relaciones que de allí se derivan a nivel personal y colectivo. Para alcanzar dicha interpretación se realizó un recorrido teórico-analítico sobre las aproximaciones a la familia venezolana que han desarrollado autores relevantes en el área como lo son Alejandro Moreno desde la elaboración de su concepción de "familia matricentrada" o "matrirrelación" en su obra "El Aro y la Trama" y Samuel Hurtado desde su construcción teórica "Matrisocialidad". Ambos autores fueron analizados e intervenidos con los aportes teóricos del filósofo uruguayo Mario Sambarino con el fin de otorgar luces y problematizar la identidad subyacente del venezolano que se torna contradictoria en función del proyecto moderno que estimamos como valioso para construir Nación. Es por ello que antes del análisis de Sambarino, transitamos por la construcción del yo-ético-político de la Modernidad de la mano de Touraine, Habermas, Ricoeur, Bauman, Vattimo, Lyotard y Charles Taylor, entre otros, con el propósito de resaltar la importancia para Venezuela del proyecto moderno. Finalmente, se genera a modo de conclusiones una lectura comentario de los aportes teóricos de los filósofos Raúl González Fabre y Ma. Fernanda Guevara Riera con la pretensión de enriquecer la discusión y otorgar salidas teóricas conciliatorias a los problemas que plantea nuestra identidad venezolana en relación con la Modernidad.

Palabras clave: Identidad subyacente, familia venezolana, hermenéutica, autenticidad, modernidad.

INTRODUCCIÓN

Plantear el estudio de la identidad puede situarnos en distintos debates. Entre ellos se encuentra el sentido de interioridad del sujeto; los valores, significaciones y estructuras comunes que orientan la acción conjunta; la incertidumbre generada por una "crisis de identidad" producto de horizontes de significación diluidos -o no claros-. Así como el cuestionamiento sobre la constancia y el valor de un modo colectivo de ser, los lazos que se mantienen con un pasado cultural, la fidelidad a los valores propios o la defensa ante influencias alienantes. En ese orden, también tienen lugar definiciones críticas de las actitudes culturales contemporáneas, las cuales dotan de actualidad el estudio de la interacción de distintos marcos referenciales en sitios de encuentro como lo es América Latina y, en nuestro caso concreto, Venezuela.

Tal es el caso en el análisis de la configuración de la identidad del venezolano -a la luz de autores relevantes como Alejandro Moreno y Samuel Hurtado- con el fin de dar con las contradicciones internas y externas que esta contiene. Esto en contraste a la propuesta identitaria del proyecto moderno, la cual se ofrece como deseable en el desarrollo cultural de una Nación, apostando a un futuro de progreso estable a nivel individual y colectivo.

Esta revisión tendrá lugar bajo la mirada analítica de Mario Sambarino, la cual nos permitirá aclarar aspectos teóricos identitarios en el contexto latinoamericano, específicamente, el venezolano. Finalizando la discusión con la inclusión enriquecedora de Raúl González Fabre y Ma. Fernanda Guevara-Riera, quienes nos ofrecen luces y senderos contemporáneos para comprender la Venezuela de hoy.

En la primera sección del presente trabajo de investigación, titulado "Hermenéutica y su verdad", tomaremos como punto de partida las consideraciones más relevantes para nuestro

estudio en el área de la interpretación de textos. En este capítulo nos adentraremos a contextualizar los orígenes y consolidación de la hermenéutica gracias a los aportes de Martin Heidegger, Hans Gadamer, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur y Umberto Eco. Con ello pretendemos exponer la validez de las decisiones tomadas a lo largo del recorrido teórico, así como la de los aportes generados.

En la segunda sección titulada "Aproximaciones al yo construido", el capítulo comienza con una contextualización histórica que expone al proyecto ilustrado desde las etapas de la modernidad, para lo cual, nos servimos de las teorizaciones contemporáneas de Alain Touraine, Max Weber, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Sigmund Freud, Paul Ricoeur, Zygmunt Bauman, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Ulrich Beck y Charles Taylor. Revisión de la que deviene la importancia de un "yo construido" desde una perspectiva ético-política en la perspectiva moderna. Con ese piso, la segunda parte está dedicada a adentramos en la configuración de la identidad latinoamericana a través de la elaboración del filósofo uruguayo Mario Sambarino. En este apartado resaltamos la relación conflictiva de la identidad latinoamericana con la "externalidad".

La tercera parte la hemos titulado "Configuración de la identidad en Venezuela a la luz de Moreno y Hurtado". En este tercer capítulo expondremos la configuración de la familia según la postura de ambos autores, con la finalidad de identificar las nociones de identidad que en la familia venezolana subyacen -haciendo uso de las reflexiones obtenidas con anterioridad-. Resaltando que en la estructura matrisocial/matricéntrica, los autores hallan el núcleo de la formación cultural en Venezuela y por ello, de los desencuentros entre el ethos venezolano y el proyecto moderno.

Finalmente, en "El "yo" venezolano y el proyecto moderno" develaremos discursos de encuentro y desencuentro a partir de elementos presentes en el marco constitutivo del sujeto venezolano. Esto sirviéndonos de la relación establecida entre la identidad resultante de nuestra configuración socio-cultural y el proyecto moderno perseguido como deseable. Tomando sobre esto último, los aportes teóricos de los filósofos Raúl González Fabre y Ma. Fernanda Guevara-Riera.

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA. MÁS ALLÁ DEL DESENCUENTRO

1.1 Del hombre como centro al sujeto como base

La Modernidad ha sido tratada como período histórico, movimiento revolucionario, artístico y estético, como tema filosófico o como proyecto de Estado. Lo cierto es que, en cada una de estas vertientes, la modernidad es sinónimo de liberación. La liberación del hombre ante las viejas formas que dominan el espíritu, jerarquizan y trazan líneas en la distribución de beneficios y condicionan la realización del ser sin que por esto se le haya consultado.

Es así como el nacimiento de la modernidad yace en el hombre, en el reconocimiento de sus carencias, sufrimientos y necesidades; adjudicándose con ello, la tarea de despertar valores como la libertad, la igualdad y la fraternidad en la totalidad. Pues se hizo la hora de reconocerlo como el portador y descubridor de la razón. El sociólogo francés, Alain Touraine (1994) en su obra "Crítica a la Modernidad" nos comenta que:

> Ni la sociedad ni la historia ni la vida individual, sostienen los modernistas, están sometidas a la voluntad de un ser supremo la que habría que obedecer o en la cual se podría influir mediante la magia. El individuo sólo está sometido a las leyes naturales. (Touraine, 1994, p. 19)

Esto último predominó en el pensamiento moderno hasta toparse con la necesidad de crear una estructura capaz de hacer cumplir sus propósitos. A este respecto podría añadírsele lo siguiente:

> La modernidad quiso pasar del papel esencial reconocido a la racionalización de la idea más amplia de una sociedad racional, en la cual la razón rige no sólo la actividad

> científica y técnica sino también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas. (Touraine, 1994, p. 18)

Impulsado por lo anterior, nace la ley siendo el nexo entre la procura de las libertades individuales y la manutención de la sociedad en esos términos: "se coloca a la ley por debajo de los derechos naturales del hombre; la ley está pues encargada de combinar el interés de cada cual con el interés de la sociedad" (Touraine, 1994, p.60). En este momento, el conocimiento se encontraba cubierto por la razón y la sociedad por la instauración del Estado democrático que no tardó en popularizarse.

A pesar de lo anterior, Georg Simmel (s.f.) adentrada la influencia moderna y sus críticas, detecta lo que puede entenderse como los primeros rasgos del olvido del sujeto en el ejercicio racional-metódico en "El conflicto de la cultura moderna":

> De todos los ámbitos de la cultura, no hay ninguno que nosotros consideramos más independiente de la vida, ninguno tan alejado de los motivos, necesidades y destinos de los individuos que el conocimiento. El hecho de que dos veces dos es igual a cuatro o que las masas se atraen en razón inversa del cuadrado de sus distancias, es *válido,* lo sepa o no la mente viva, sin hacer caso de los cambios de mentalidad que la humanidad puede sufrir. (Simmel, s.f., p.323)

La validez aportada por la ciencia como institución devino en que "El triunfo de la modernidad racionalista rechazó, olvidó o encerró en instituciones represivas todo aquello que parecía resistir al triunfo de la razón." (Touraine, 1994, p. 201) tornándose así irreflexiva sobre sus propios cambios, irregularidades y diferencias.

El conocimiento se elevaba para sí mismo abandonando la esfera del entendimiento, comportamiento y anhelos de la vida común. Pretendiendo con esto ser el único principio regulador: "la modernidad ha hecho de la racionalización el único principio de la organización de la vida personal y colectiva al asociarlo al tema de la secularización, es decir, prescindiendo de toda la definición de los 'fines últimos'." (Touraine, 1994, p. 18)

La ciencia por la ciencia, el arte por el arte, el Estado por el Estado debilitaron la implicación del movimiento dinámico de la acción del hombre libre instaurando un nuevo orden endógeno y sustentado sobre sí mismo. Sin embargo, el agotamiento o la superficialidad de las explicaciones impulsaron un movimiento en el foco:

> (…) la forma de la verdad en el pasado suministraba un soporte fijo o un contexto indestructible para el mundo completo de nuestros pensamientos y sentimientos a

> los que ella pretendía infundir una consistencia interna y un significado autosuficiente. Ahora, sin embargo, pensamiento y sentimiento son seres disueltos en y por el flujo de la vida. Ceden ante fuerzas y direcciones emergentes y cambiantes sin proponer una resistencia basada en un derecho independiente o una validez atemporal. (Simmel, s.f., p.324)

El reconocimiento de la esfera subjetiva de un individuo, despojado de sus estructuras tradicionales de identificación, dentro de un sistema normado por la razón, nos hace pensar en lo que Touraine (1994) consideraba: "El triunfo del individualismo, contraparte de la destrucción del yo, define una nueva modernidad y nos impone la obligación de revisar los análisis que habíamos recibido de las filosofías, de la Ilustración y del progreso" (Touraine, 1994, p.133). Esta revisión implica tener en cuenta que "el individuo no es más que la unidad particular donde se mezclan la vida y el pensamiento, la experiencia y la conciencia" (Touraine, 1994, p. 207), que el actor es quien cumple roles medidos y precisos establecidos por el sistema; y que el sujeto es aquel que reconoce dentro de sí a la naturaleza misma, es decir, sin el yugo de leyes ajenas sobre las cuales no tiene facultades propias. Por lo tanto:

> La idea de actor social no puede separarse de la idea de sujeto pues si el actor ya no se define por la utilidad que tiene para el cuerpo social o por su respeto de los mandamientos divinos, ¿qué principios lo guían si no son los de constituirse como sujeto y extender y proteger su libertad? Sujeto y actor son conceptos inseparables que se resisten a un individualismo que vuelve a dar la ventaja a la lógica del sistema sobre lógica del actor al reducir éste a la persecución racional- y por lo tanto calculable y previsible- de su interés. (Touraine, 1994, p. 208)

Es así como –según la tesis de Touraine (1994)- el retorno a la modernidad se hizo posible gracias al nacimiento del hombre concebido como sujeto. Pues ante la crisis de sentido moderna, el sujeto se vuelve indispensable en la construcción de un proyecto más crítico y reflexivo que totalizador. Sin embargo, es necesario aclarar lo siguiente:

> El sujeto no puede ser concebido como un medio para reunificar los elementos fragmentados de la modernidad que son la vida, la nación, el consumo y la empresa; pero es el sujeto quien los relaciona entre sí al tejer una ceñida red de relaciones complementarias y de oposición. La idea de sujeto reconstruye el campo cultural fragmentado que, después de las críticas de Marx, Nietzsche y Freud, nunca podrá volver a encontrar la claridad y la transparencia que tuvo en el momento de la filosofía de la Ilustración. (Touraine, 1994, p. 218)

1.2 La identidad debatible

Es así como el conocimiento moderno se conformó poco a poco con el ideal de hombre libre y recurrió a reconocerlo como el nodo de la estructura social, punto en el cual pueden encontrarse regularidades en los grupos sociales dado que la identidad personal y la moral son temas entretejidos. Es por esto que Charles Taylor (2006) en "Las fuentes del yo" toma partido en el reconocimiento del sujeto como punto angular y se dispone a tratar la identidad *"*como punto de partida para una adecuada comprensión de la modernidad*"* (Taylor, 2006, p.11).

Esta relación la halla en la imposibilidad de deshacerse de los marcos referenciales, que si bien se encuentran más allá del individuo, son vivibles y reconocibles a través de la persona. Apuntando a que el devenir moderno no se oriente hacia una objetivación desvinculada, el autor Taylor (2006) sostiene:

> La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reaciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana. (Taylor, 2006, p.43)

La relación entre los marcos referenciales y la acción en la construcción identitaria nos permite hablar desde las valoraciones del sujeto. Por tanto, tendremos acceso a los que utiliza en su mundo para ubicarse tanto en su individualidad como en contextos sociales diversos. En consecuencia, no podrán "decretarse" las valoraciones, pues de querer encontrarse deben estar insertas en la construcción del "yo". Sobre esto Taylor (2006) afirma lo siguiente:

> Nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. Es lo que posibilita dichas distinciones, incluidas las concernientes a las potentes valoraciones. Por consiguiente, no podría existir sin dichas valoraciones. La noción de una identidad definida por algún simple de facto, una preferencia no potentemente valorada es incoherente. (Taylor, 2006, p.46)

Por lo cual, una revisión de la identidad creada bajo ciertos parámetros referenciales nos ayudará a identificar las valoraciones que impulsan actitudes y acciones cercanas o no a un proyecto de sociedad.

Por otro lado, en el tratamiento de la identidad como forma del reconocimiento del sujeto, existe lo que Touraine define como "las trampas de la identidad" en donde ésta tiende a relacionarse con la defensa de una tradición cultural ante una amenaza extranjera mientras ofrece fidelidad a un orden social. Sobre estas trampas el autor desarrolla:

> Semejante afirmación se encuentra más generalmente entre los pueblos dominados que entre los dominadores, quienes tienden en cambio a identificarse con lo universal. Aquellos que se sienten amenazados, que han fracasado en su esfuerzo de ascensión individual o colectiva, que se sienten invadidos por una cultura o por intereses económicos procedentes de afuera, se inmovilizan y petrifican en la defensa de una identidad transmitida de la que son depositarios antes que sus creadores. (Touraine, 1994, p.297)

A pesar de ello, los dominados se sienten atraídos por el mundo de los dominadores, lo cual incita el juego de la reivindicación de la identidad que: "procede más de los dirigentes políticos y de los ideólogos de los países dominados que de las masas de su población." (Touraine, 1994, p.297) exaltando a su vez, el mito fundador protagonista de los movimientos populistas y dejando de lado el conocimiento identitario desde su base.

Teniendo en cuenta los riesgos y la ligereza con la que se ha tratado el tema de la identidad en poblaciones tradicionalmente dominadas por alguna externalidad, el filósofo uruguayo Mario Sambarino pone su mirada en América Latina y realiza obras como "Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad (1959)", "Intervenciones registradas en Crisis y Recuperación de los Derechos Humanos en el mundo contemporáneo (1961)", "La cultura nacional como problema (1970)" e "Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina (1980)".

El detenimiento del filósofo por realizar las consideraciones sobre el fenómeno latinoamericano y su función social desde el punto de vista cultural, le permitieron pues, adentrarse en la constitución de una tradición filosófica que hace un reconocimiento hermenéutico-experiencial de la independencia, de la cultura y de los "ethos" compartidos por los latinoamericanos en el transcurso de la historia.

En ese orden, Sambarino en sus escritos se esmera por reivindicar la preocupación de lo auténticamente vivido y del alcance sociocultural, desarrollando un discurso que amplía el espectro de la dominación, el colonialismo o la subalternidad. Cosa de la que es valioso nutrirse en un contexto donde se ha vivido la modernidad de manera diferente y que por tanto, exige un tratamiento de las formas identitarias desde su seno.

Lo primero que rescataremos del autor en su obra "Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina" es que: toda identidad humana para él es histórico-social, o sea cultural pues, "si encontramos restos fósiles de caracteres biológicos humanos, podemos

decir en términos muy genéricos que pertenecían a un individuo de tales características somáticas" (Sambarino, 1980, p.21). Sin embargo, se nos hará muy difícil conocer sobre sus maneras distintivas.

En la amplia gama de formas distintivas del área por la que se interesa Sambarino, cabe resaltar que: "América Latina no es un área cultural; no es un área de igual nivel histórico; no es un área de iguales procesos de transculturación. Sin embargo, es un área geopolítica sometida a influencias culturales, políticas y tecnológicamente subordinada" (Sambarino, 1980, p.63).

Sin dejar de ser esto cierto, subordinación no es lo único que se puede decir sobre Latinoamérica ni por nos encontramos ante una encrucijada que imposibilita hablar sobre identidades auténticas. Con eso Sambarino (1980), continúa:

> Costumbres ajenas pueden adquirirse hasta volverse propias; no se es o se deja de ser auténtico por consumir lo propio y no lo ajeno, o lo ajeno y no lo propio. Costumbres foráneas pueden volverse vigentes, y no son de valor negativo por razón de su origen: si lo son, habrá de buscarse el sentido que tiene su incorporación al medio adoptante (Sambarino, 1980, p.247)

Una vez más el sentido va a encontrarse en el foco del análisis. Esto se debe a que no puede obviarse la existencia de los procesos por los cuales se crea la identidad, en donde va a ser importante la actualidad o su cualidad de hacerse presente en la producción identitaria de los sujetos:

> La identidad no es separable de procesos de identificación, fundados en sistemas culturales vigentes, y por lo tanto actuales, aunque sea posible reconstruir por el trabajo de historiadores y de antropólogos sistemas pasados, que pueden inspirar futuros si para una mirada actual resultan valiosos (Sambarino, 1994, p.314)

Con esto, Sambarino no excluye la forma tradicional de tratar el fenómeno identitario latinoamericano en su trayectoria histórica, pero lo que sí hace es introducir una pieza clave para la comprensión contemporánea de la forma de identificarse con el accionar que permite dar forma a la sociedad, la actualidad. En ello es necesario resaltar que:

> (…) la "identidad" que suele entenderse como una realidad a la que se vincula esa situación histórica, es usada por lo menos en dos sentidos: como factor explicativo de lo que acontece, y como criterio regulativo de lo que se ha se hacer, y por lo tanto de lo que no se ha de hacer y de lo que no es admisible que sea. (Sambarino, 1980, p.16)

En este orden es que la identidad juega un papel básico para dar forma a nuestro convivir, pues al ser tratada se espera conseguir razones por las cuales se suscite de un modo y no de otro para reflejar las implicaciones socioculturales, políticas y hasta económicas que se derivan a partir de allí, formando de esta manera, una estructura de lenguaje y expectativas comunes en torno al grupo donde se desenvuelven. A la cual es posible acceder desde los individuos:

> La identidad de América Latina, si es que existe, ha de ser de carácter histórico-cultural; la identidad de tal nación de América Latina, si es que tiene sentido, ha de ser de tipo histórico-cultural. En ninguno de los dos casos esa identidad ha de ser del todo similar a la identidad histórica de un individuo humano; pero desde que éste representa un caso de identidad histórico-cultural, facilita una vía de acceso hacia otros tipos o clases de realidades d ese orden, de suerte que los problemas que se observen en lo que respecta a las "individualizaciones" de personas podrán conducir comparativamente para elucidar el caso de las realidades históricas colectivas y su identidad, aunque estas realidades sólo existan en y por individualizaciones y éstas sólo sean tales en y por formaciones o estructurales colectivas o plurales. (Sambarino, 1980, p.21)

Con esta última postura de Sambarino que traemos a colación, pretendemos fijar lo valorable del estudio de la identidad en la esfera del sujeto, pues resume la utilidad encontrada por Taylor (2006) en la revisión del proyecto moderno, mientras que limita a las *trampas* que se han desarrollado en torno a este tema en América Latina para mostrar la autenticidad de las pautas identitarias que en esta se desarrollan. Haciendo este recorrido, el autor nos invita a situarnos en las guías que se encuentran vigentes, hurgando en los sentidos y valoraciones nacientes de nuestros marcos referenciales y el resultado que estos consiguen en nuestro cuerpo social.

En Venezuela, el estudio de la identidad ha estado fuertemente influenciado por la abogada, psicóloga y doctora en Sociología, Maritza Montero. Su producción académica se caracteriza por importantes desarrollos en el área de Psicología Social Comunitaria, Psicología de la Liberación y Psicología Política, por lo cual se acentúan sus análisis e investigaciones con respecto al discurso, la resistencia, la historia latinoamericana, la identidad y las estructuras primarias.

Resaltando siempre el peso de la historia en las conformaciones económicas, políticas y sociales y el foco en transformaciones necesarias para la salud mental de los individuos que la autora mantiene, podemos nombrar algunas de sus obras más destacadas para la región

latinoamericana y Venezuela: “La Psicología Social y el desarrollo de comunidades en América Latina (1980)”, “Ideología, alienación e identidad nacional: una aproximación psicosocial al ser venezolano (1984)”, “La estructura familiar venezolana y la transformación de estereotipos y roles sexuales (1984)”, “Acción y discurso: problemas de psicología política en América Latina (1991)”, “Teoría y práctica de la psicología comunitaria: La tensión entre comunidad y sociedad (2003)” y “Construcción y crítica de la psicología social (1994)”.

En este caso, resaltaremos los hallazgos generados en su obra “Ideología, alienación e identidad nacional: una aproximación psicosocial al ser venezolano (1997)”. En esta, realiza una revisión de los aportes de la psicohistoria y de la psicología social en el ámbito identitario, centrando su tesis en la relación entre ideología, alienación y el comportamiento de la dependencia en la autoimagen nacional de los venezolanos en su desarrollo histórico desde la instauración de la república.

Lo primero que devela su investigación es que la autoimagen está mayormente compuesta por atributos negativos como la pasividad, la pereza, la falta de cultura, el irrespeto a las leyes, la prodigalidad, la violencia, la indolencia, la falta de creatividad y la irreflexión. Mientras que dentro de las valoraciones positivas se encuentran la alegría, la simpatía, la inteligencia, el igualitarismo, la generosidad, el coraje y el humorismo. En ese sentido, Montero (1994) continúa exponiendo los puntos en los que convergen las investigaciones seleccionadas:

> Las imágenes nacionales resultantes de estos dos tipos de investigación coinciden, lo que permite confirmar la presencia de un fenómeno social históricamente estructurado. Este fenómeno puede ser fundamentalmente descrito así, cuestionamiento de la propia identidad y de su definición en la mayoría de los casos se traduce por una expresión negativa que denota minusvalía nacional y sobrevaloración de lo extranjero, en particular de los países con los cuales existen o han existido nexos de dependencia. (Montero, 1994, p.161)

Este cuestionamiento de la identidad proveniente de la sobrevaloración de la externalidad dificulta la visibilidad ante lo propio. Hecho que la autora explica a través de un proceso de aprendizaje social que se muestra unido a patrones ideologizantes y alienantes del subdesarrollo:

> El comportamiento negativo descrito en esa forma de autoimagen nacional, corresponde a una dinámica psicosocial particular, que se explica por un proceso de aprendizaje social. Ese comportamiento ha sido descrito en varios de sus

> aspectos y en varias de sus manifestaciones, como externalidad, como bloqueo de la autoeficacia, como desesperanza o indefensión aprendida, entre otras explicaciones. Dicha conducta aparece unida a situaciones ideologizadas y alienantes que se presentan en circunstancias y en contextos de subdesarrollo y dependencia socioeconómica y política. (Montero, 1997, p.161)

A pesar del peso de la externalidad, esta no se mantiene solo por la influencia que ejerce, dado que el proceso ideológico tiene inserto además de una acción externa en la totalidad de la sociedad, una influencia en el nivel individual y grupal. En donde "los sujetos alienados reproducen y difunden esta ideología, autoculpabilizándose, negando su identidad como grupo nacional, o desvalorizándola. A la vez, la misma negatividad de la imagen genera una contradicción y produce la búsqueda permanente de una identidad ocultada ideológicamente." (Montero, 1997, p.162).

Esta desvalorización trasgrede el reconocimiento de los marcos que le dan forma la identidad en Venezuela. Pues existe la sospecha de ser más que habitantes del subdesarrollo o víctimas del colonialismo. En ese sentido, se emprende la búsqueda de la identidad oculta en características o rasgos presentes sin tener conciencia de los parámetros actuales que los reproducen.

1.3 La familia: identidad con estructura propia

En ese orden, a la luz de nuestro tema de investigación sobre la configuración de la identidad la familia es el centro, el marco referencial de configuración de la misma, por lo cual nos interesamos por evocar el marco referencial generado por el seno familiar. A este respecto, traeremos a colación definiciones de la misma desde la perspectiva estructural sociológica. En primer lugar se encuentra Anthony Giddens con su obra "Sociología", en la cual sostiene que:

> Una familia es un grupo de personas directamente ligadas por nexos de parentesco, cuyos miembros adultos asumen la responsabilidad del cuidado de los hijos. Los lazos de parentesco son los que se establecen entre los individuos mediante el matrimonio o por las líneas genealógicas que vinculan a los familiares consanguíneos (madres, padres, hijos, abuelos, etc.). (Giddens, 2000, p. 191)

Por su parte, Robert Merton (1980) en "Teoría y estructuras sociales" agrega el papel originante y estructurante de la familia en la sociedad con lo que sigue:

> La familia es, desde luego, la principal cadena de transmisión para la difusión de las normas culturales a las generaciones nuevas (…) Es, por lo tanto, un mecanismo para disciplinar al niño en relación con las metas culturales y las costumbres características (…) Los niños descubren y asimilan uniformidades

culturales aun cuando estén implícitas y no hayan sido reducidas a reglas (Merton, 1980, p.237).

El hecho de ser el ámbito mejor articulado para el descubrimiento y la asimilación de uniformidades –tanto implícitas como explícitas- es lo que nos hace considerar el estudio de la familia como medio para dar con los parámetros dotadores de sentido que ubican al sujeto en su propia identificación. En este orden, Merton (1980) continúa:

> El niño está también laboriosamente ocupado en descubrir y actuar de acuerdo con ellos los paradigmas implícitos de valoración cultural, de jerarquización de las personas y las cosas, y de consecución de objetivos estimables, así como en asimilar la orientación cultural explícita manifiesta en una corriente sin fin de órdenes, explicaciones y exhortaciones de los padres (Merton, 1980, p.238).

La familia será pues la esfera del sujeto en la cual ha de entenderse como parte de un sistema que tiene expectativas, tareas, recompensas y castigos – en ocasiones no claras y contradictorias para sus miembros- en función a los roles que este mismo genera. Por lo cual, su estudio ha sido particularmente pertinente para encontrar el origen del alejamiento de la sociedad con respecto al orden esperable por la normativa explícita.

Esta perspectiva es impulsada en Venezuela por el doctor en Psiquiatría, José Luis Vethencourt, quien es su ejercicio profesional se dedicó a escribir sobre los roles sexuales, la liberación, condiciones sociales del comportamiento, creación de cultura y la estructuración familiar en Venezuela, entre otros temas. De los cuales nacen obras como “La estructura cultural atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela” (1974) y “Actitudes y costumbres en relación con los roles sexuales tradicionales (1983)”.

En ese sentido, es el primero en realizar una hipótesis interpretativa de la conformación social de estas latitudes a partir de una perspectiva que muestra de manera profunda la realidad psicosocial del venezolano con su escrito “La estructura cultural atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela” (1974).

Siguiendo este orden señala que pretende una hipótesis interpretativa acerca de las dificultades histórico-culturales que permita comprender los desarreglos de la vida familiar en nuestro país. Esto debido a que los desajustes de esta representan problemas en todos los niveles y estratos sociales de manera diferenciada, resaltando que “es en los estratos más carenciados, desde el punto de vista económico, donde es más grave la carencia social expresada en la inestructuración de la vida familiar”. (Vethencourt, 1974, p.67)

Esta inestructuración la caracteriza históricamente como atípica, incongruente, ambigua, inconsistente e inestable, además de –en extensos sectores- impulsiva y egocéntrica de las actitudes sexuales cosa que despersonaliza y empobrece las relaciones entre el hombre y la mujer generando de esta manera un vacío cultural en el ejercicio de la paternidad y en consecuencia la instauración del matricentrismo y el machismo como polaridades opuestas del mismo proceso regresivo y compensatorio.

En su concepción, el matricentrismo "sería un intento fallido de establecer una consanguinidad matrilineal, que no cumple con su función por la ausencia total de las otras condiciones típicas" (Vethencourt, 1974, p.69). Hecho que genera para el hijo natural el crecimiento en un territorio ambiguo donde se dificultará su plena realización. Este desarrollo de la familia venezolana lo explica a través de lo siguiente:

> El tipo de colonización que produjo los pueblos latinoamericanos nuevos, no permitió la formación de sistemas familiares típicos: La carencia de propiedad y la obligación de adecuarse a una forma matrimonial monogámica dieron como resultado un producto amorfo, indiferenciado y culturalmente endeble en cuanto se refiere al grupo familiar. De esto se libraron las llamadas clases patriciales, pero con las irregularidades y atipicidades que también le son propias. (Vethencourt, 1974, p.69)

Según esta perspectiva temprana, las influencias descritas resultan en una falta de evolución en el pensamiento crítico que impulse la lucha contra las injusticias, así como en inercia y carencia de ímpetu en la autorrealización del sujeto gracias a una organización familiar demasiado laxa.

Más tarde, se retoma esta línea de investigación con estudios de observación participante, en donde la perspectiva del sujeto jugó un papel protagónico en la posterior interpretación, siendo la principal crítica hacia Vethencourt el hecho de hablar desde un discurso *occidental* no comprensivo de la otredad, incapaz –desde su punto de partida- de reconocer las dinámicas internas que la mantienen sólida a pesar de su "debilidad cultural".

Sin embargo, ver a la sociedad venezolana como fruto del árbol familiar y no solo como el acuerdo entre individuos, es algo que se le agradece desde la empresa de la producción del sujeto. Pues, este yace en una realidad de atipicidades constantes e inminentes al ser comparadas con el conocimiento legitimado por la ciencia moderna. De la cual nos hemos servido históricamente para entender lo social aun cuando pertenezcamos como

investigadores a la realidad atípica que pretendemos explicar y dichos modelos no estén en total capacidad de aprehenderla.

Haciendo uso de este legado, la familia venezolana ha despertado el interés continuado de autores destacados por su compromiso con el conocimiento societal emanado por sus recreadores. El primero que traeremos a colación será el Padre jesuita, psicólogo y doctor en Ciencias Sociales, Alejandro Moreno, quien se interesó particularmente en "lo popular", en el mundo de vida del pueblo. La observación en sus 25 años de servicio en zonas populares lo puso en contacto con la dinámica de sus vivencias, modos de hacer, sentir y pensar; sentidos, conflictos, nociones de justicia y luchas por la supervivencia. Aspectos que inspiraron sus estudios sobre episteme, familia, violencia, metodología y derivados.

Su interés lo motivó a fundar el Centro de Investigaciones Populares en el año 1990 y desde ese momento han figurado en su ejercicio profesional obras como: "El aro y la Trama. Episteme, modernidad y pueblo" (1994), "Historia de vida de Felicia Valera" (1998), "Historias de vida e Investigación" (2002), "Buscando Padre. Historia de vida de Pedro Luis Luna" (2002), "Y salimos a matar gente" (2006), "Pastor celestial, rebaño terrenal, lobo infernal" (2006), "¿Padre y Madre?: Seis estudios sobre la familia venezolana" (2008), "Tiros en la cara" (2008) y "La familia popular venezolana" (2012) además de su aparición numerosos artículos relacionados con sus temas de competencia.

En este caso nos serviremos de su obra "El aro y la Trama. Episteme, modernidad y pueblo" (2006). En esta describe el universo conceptual desde el cual parte en su construcción teórica, resaltando la particularidad epistémica que representa la conformación venezolana con respecto al proyecto moderno.

En este trato hacia la particularidad, Moreno (2006) aclara que "las éticas históricas son las que hacen al caso en este estudio. Las éticas históricas permanecen ocultas a la conciencia, si no se hace un análisis hermenéutico. Sin este análisis, no se es libre ante ellas" (Moreno, 2006, p.411). Así pues, reconoce la dimensión ética de su investigación a través de una postura que implica la revisión de los supuestos regulativos desde donde se parte en el accionar y en el conocer. Esto con la finalidad de encontrar algo distinto de lo que estos limitan. Cosa que lo lleva a los cuestionamientos que siguen:

> ¿Se anuncia la inevitabilidad y necesidad de otra episteme? ¿Hay mundos de vida distintos del moderno en los que ésta se insinúa? ¿O quizás en mundos de vida marginados y reprimidos por el triunfo de la modernidad, pero no eliminados, otras epistemes tienen una existencia real, aunque desconocida e ignorada, o más bien relegada al mundo inhumano de la barbarie, por todo el sistema-mundo moderno? (Moreno, 2006, p.319)

Ante ellos vislumbra una respuesta afirmativa, dado que, atendiendo a las atipicidades que se presentan también fuera de Venezuela, habla sobre una ruptura entre el conocimiento y la sabiduría popular que requerirá modificaciones en el saber que goza de la aceptación científica o filosófica. A este respecto sostiene:

> En América Latina habría, por eso, una ruptura entre el saber filosófico- científico de la modernidad dependiente y la sabiduría popular. Se trata de establecer una continuidad para producir un conocimiento científico inculturado o más bien –para Scannone- para integrar el conocimiento científico de la modernidad, respetando su autonomía, a la sabiduría popular. Esta integración implica, sin embargo, cambios fundamentales en ese tipo de conocimiento. (Moreno, 2006, p.377).

Habiendo hecho explícita la postura del autor con respecto a la forma de conocer los fenómenos considerados atípicos en la teorización occidental, se hace imperante la necesidad de mostrar lo que para Moreno (2006) implica concebir la episteme:

> La episteme vive, existe, en la com-prensión (en la "inscripción") cotidiana, en la cotidianidad colectiva y singular, así como en los discursos y prácticas especializados (de los intelectuales, los políticos, los religiosos, los artistas, etc.), sin crisis. La episteme es al mismo tiempo historia-pasado, historia-presente e historia-proyecto. Historia- pasado, en cuanto, para un momento determinado, ella viene de atrás, de un proceso ya desarrollado o por lo menos iniciado. Es historia-presente puesto que vive en toda la realidad cognoscitiva del momento. Es también historia-proyecto pues pre-dice –dice ahora el futuro- su permanencia en el tiempo en cuanto modo general. (Moreno, 2006, p. 52)

En ese orden, la omnipresencia de la episteme es vivida cotidianamente tanto en la esfera del sujeto como en la colectiva. Representando lo anterior, lo vivido y lo que se espera, la episteme se sostiene porque no es formulada por nadie en particular sino que se produce en la actividad de toda una sociedad o de algún sector de ella. Por tanto, "es una producción y un producto social históricos. Su origen está, pues, en una experiencia integral, en un vivido social, implica, ya de partida, una opción pero no una decisión.*"* (Moreno, 2006, p. 53)

Sobre esto último reflexiona trayendo a colación el concepto habermasiano de "mundo de la vida", el cual toma en los siguientes términos: "El mundo de la vida no es irracional ni arracional, sino, más bien, transracional, en cuanto va más allá de lo racional pero incluye una

propia racionalidad". Con esto último, el autor se refiere al lugar trascendental de encuentro que, a pesar de no ser entendido completamente en su lógica interna por quienes lo crean intersubjetivamente, representa un acervo de patrones de interpretación.

Es por ello que continúa exponiendo: "(…) la episteme se postula, pero no sin razón, sino según una razón. Esta razón de una episteme histórica, a lo largo del tiempo, acababa por aparecer como la única razón posible*"* (Moreno, 2006, p. 54). Motivado por esto, es que el autor considera que, a pesar de que existen opciones diferentes de episteme, el recorrido histórico, intersubjetivo y predictivo del que se hace parte el sujeto o cuerpo social imposibilita la adopción de una episteme diferente a la que pertenece.

De este modo, emprende la tarea de teorizar sobre la episteme popular, la cual tiene como gran rasgo la familia matricentrada, donde el ámbito relacional se impone. A este respecto Moreno (2006) expone:

> Ante un esfuerzo comprensivo-interpretativo, la familia matricentrada se nos aparece como el espacio humano de revelación de un sentido, del sentido más profundo de nuestra realidad cultural. Si intentamos comprender el significado que late en la mujer-madre y en el hombre-hijo descubriremos que ambas realidades no son comprensibles como seres, como entes o entidades. Sólo son pensables como relaciones. (Moreno, 2006, p.352)

En ese sentido, agrega que siendo la familia matricentrada el templo del sentido de la episteme popular no se debe suponer que la estructura social del barrio esté basada en la familia, tal como acostumbra a decir la antropología de las llamadas sociedades primitivas, sino que los vínculos familiares constituyen el mundo de la vida, el cual está desacoplado del sistema.

Es así como puede llegar a aseverar que: "Todos los caminos emprendidos me condujeron a una misma Roma, todos los hilos a un mismo nudo: la familia. Y ya, en ella, a un único centro: la madre" (Moreno, 2006, p.319). Esto para ilustrar que "la madre es el punto de confluencia y de producción de vínculos, matriz generadora de la estructura familiar y lugar humano del sentido" (Moreno, 2006, p.322).

Todo lo anterior se concentra en que para Alejandro Moreno el matricentrismo no es solo una característica de la sociedad venezolana, es un modelo cultural. Afirmación sostenida en que el modelo familiar es una estructura fija constituida con una simbólica común, una "habitud" y una episteme. Por ello explica:

> Cuando digo que es un modelo cultural, entiendo que se funda, origina y sostiene sobre una praxis vital, histórica ciertamente, que transciende más allá de estructuras sociales y económicas de corto o mediano alcance, a un "modo de habérselas el hombre con la realidad" (…) (Moreno, 2006, p.322)

En esto, Alejandro Moreno converge con nuestro segundo autor, Samuel Hurtado, quien considera que la "cultura de la madre" caracteriza no solo la estructura de la familiar en Venezuela sino también sus asuntos sociales. Samuel Hurtado se tituló como sociólogo, antropólogo y doctor en Ciencias Sociales. En su ejercicio profesional se encontró movido por la inquietud sobre la existencia de un proyecto nacional en Venezuela, la homogeneidad de la cultura y la racionalidad nacional en la estructura social.

Por lo anterior, decidió insertarse en la vida de un barrio marginal de Caracas por 15 años. De esta manera, también se propuso posicionarse como un referente en la investigación siendo miembro activo del Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST), investigador asociado del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CISOR), coordinador de distintas líneas de investigación como Antropología, Cultura y Sociedad, en el Doctorado de Ciencias Sociales (UCV) y del Núcleo de Investigaciones Sociológicas y Antropológicas; todo esto sin dejar de mencionar un ejercicio docente continuado en etnopsiquiatría.

Sus inquietudes promovieron la consecución de obras como: "Ferrocarriles y Proyecto Nacional en Venezuela, 1870-1925" (1990), "Dinámicas Comunales y Procesos de Articulación Social: las organizaciones populares" (1991), "Cultura Matrisocial y Sociedad Popular en América Latina" (1995), "Matrisocialidad" (1998), "La Sociedad Tomada por la Familia, Élite Venezolana y Proyecto de Modernidad" (1999), "Felices aunque pobres. La cultura del abandono en Venezuela" (2001), "Etnología para Divagantes" (2006), "Animación totémica y Desasosiego Comunitario" (2005) y "Agresividad Escolar e Instalación del Edipo Cultural en Venezuela" (2014).

Dada la importancia teórica en la tarea de Samuel Hurtado, tomaremos el texto Matrisocialidad (1998). En este se propone ofrecer la posibilidad de "organizar la operación de la estructura de la familia y repensar a Venezuela con más consistencia desde la familia". (Hurtado, 1998, p.331). Teniendo en cuenta la dificultad de utilizar lo abstracto-académico para entender el modo de vida popular, opta por seleccionar el estudio de casos como método de obtención de información profunda.

Emprendiendo así una exploración psicodinámica básica de lo que implica ser dentro de una cultura matrisocial, expone que: "Entendida desde la 'estructura básica de personalidad', la matrisocialidad como formación o sistema cultural expresa la 'totalidad' individualizada de ethos cultural, y al mismo tiempo, en tanto subsistema, participa de la cultura 'toda' o proceso de realización cultural" (Hurtado, 1998, p.64). Siendo la utilidad de considerar a la familia como matriz configurada de la identidad, cabe destacar:

> El estudio de la familia nos permite ubicarnos en un punto nodal no sólo de la confluencia de la cultura y la sociedad, sino también en el punto más denso de la cultura misma: en la dinámica de su estructura se produce la cultura misma (Hurtado, 1998, p.63).

De esto último se puede resaltar que la familia en Venezuela genera tanto un tipo de individuo como el conjunto de parámetros más sólidos de orientación social. Por lo que, el requisito que dotará de utilidad a la cultura es el siguiente: "el concepto de cultura debe construirse por inducción desde la experiencia individual. De este modo, es posible incorporar las regularidades o prescripciones del comportamiento individual a la emergencia de un colectivo que pretende funcionar como lo instituido" (Hurtado, 1998, p.85).

La inducción desde la experiencia individual, según la teorización de Hurtado (1998), supone a su vez que "un aprendizaje de la cultura permite al sujeto un ejercicio de competencia reactiva para producir cultura", en la que la competencia de la mente humana culturalmente intervenida genera "tanto aprendizajes nuevos y más intensos, como desarrollos de campos culturales que corresponden a formas de inserción en el modo de cómo se produce." (Hurtado, 1998, p.100).

Muestra con lo anterior, a un individuo producido y productor de la cultura que encarna. Siendo de vital importancia en su conocimiento, detectar en qué esfera de la vida se halla la estructura de socialización, pues en esta se crea al sujeto competente. Refiriéndose al caso venezolano, Hurtado (1998) devela:

> En Venezuela, este objetivo general de toda socialización se mantiene en las formas primarias de la familia, y por lo tanto la transcendencia social permanece produciendo las relaciones sociales a escala de la familia. En Venezuela, la socialización no sólo se hace en la familia, sino también por y para la familia: se socializa para seguir haciendo sociedad como si fuera una familia. El venezolano sale socializado como un experto en "familiar" las relaciones sociales (Hurtado, 1998, p.294)

La sociedad venezolana se crea entonces dentro de parámetros familistas que fortalecen una socialización que trasciende la esfera de la familia, inundando así las relaciones sociales que pretenden diferenciarse. En función a esto, Hurtado (1998) afirma la existencia de una matriz contractual entendida en los siguientes términos:

> Frente a la matriz contractual de la cultura, la matriz emocional de la cultura matrisocial supone que la personalidad es y funciona como una única e idéntica a sí misma. Opera la única lógica de carácter afectivo, interaccional, primario, producida en la estructura familiar, tanto el grupo familiar como en la colectividad social. Por eso, la matrisocialidad no define sólo a la estructura familiar venezolana, sino también al estilo de hacer sociedad o plantearse los asuntos sociales. (Hurtado, 1998, p. 292)

La efectividad de una sola lógica para todas las esferas de la vida en Venezuela (personalidad-cultura, familia-sociedad) trasgrede la separación de los ámbitos de la vida que requieren las representaciones sociales formales (oficiales u oficiosas). Lugar donde se gesta en consecuencia, el "complejo familiar".

En él, la vivencia de la gente venezolana, por un lado se presenta profundamente familiar –matrisocial, convirtiéndose en referencia de la producción de las significaciones sociales cotidianas. Mientras que, cuando va a pensar esta vivencia familiar, la contradice:

> Lo que significa que en Venezuela se piensa ideológicamente la estructura o realidad familiar, que acontece como hecho en el país. Una cosa es lo que la gente vive como identidad o con lo que se siente identificado (el yo real) y otra cosa es lo que dice como discurso o idea de familia (el yo ideal). (Hurtado, 1998, p.291)

En estos términos es que la familia venezolana es considerada por el autor como problema cultural. Hecho que le quita protagonismo a las políticas sociales o a la historicidad de su conformación y le da visibilidad a la propia estructuración de la familia; dada su instalación en los escenarios socio-culturales que transcienden en el modo de hacer sociedad en Venezuela. Permaneciendo en esta dinámica teñida de contradicción, el sociólogo y antropólogo puntualiza que:

> El "complejo familiar" pasa por ser un esquema de relaciones contradictorias, en el que está sumido nuestro pensamiento sobre nuestra familia y la sociedad venezolanas. Nosotros lo hemos específicamente conceptuado como "complejo matrisocial": los elementos y el pensamiento patrisociales se insertan como un obstáculo ideológico dentro de los elementos y el pensamiento matrisociales, y no les dejan estos accionar en su autenticidad. (Hurtado, 1998, p. 292)

1.4 Orientados hacia el impedimento

Con este último aporte de Samuel Hurtado tocaremos la arista de conflicto que se ha encontrado al tratar temas de identidad, cultura y proyecto de sociedad en torno al contexto de formación latinoamericana y venezolana.

Lo primero que rescataremos es la pretensión del proyecto moderno sobre la formación del individuo, donde la relación de este con la sociedad debe ser directa y no mediada por sus instintos o instituciones intermedias como la familia. Por lo cual, se esfuerza en reducir su influencia a través de una educación formal, puesta para los intereses colectivos, que apunte a forjar la racionalidad del participante social:

> Lo que es válido para la sociedad lo es también para el individuo. La educación del individuo debe ser una disciplina que lo libere de la visión estrecha, irracional, que le imponen sus propias pasiones y su familia, y lo abra al conocimiento racional y a la participación en una sociedad que organiza la razón. (Touraine, 1994, p. 20)

Dada la inocultable influencia de Occidente en las orillas de América Latina, Sambarino (1980), asegura que es perfectamente detectable la tensión entre el querer ser y el poder ser en estas latitudes. Tensión que se presenta en dos modalidades:

> (…) una, como impulso hacia realizaciones acordes con las posibilidades que le son propias, en el sentido de que advienen de ella misma; otra, como factor de resistencia frente a posibilidades impuestas, que provienen de fuentes extrañas, aunque su presencia forme parte del contenido de su situación histórica. (Sambarino, 1980, p.16)

La vivencia de esta tensión a partir del no reconocimiento de elementos constitutivos de la propia actualidad, ha producido en Venezuela un proceso de minusvalía nacional que nace en la estereotipación mediatizada ideológicamente según Montero (1997):

> La autoimagen descrita, el proceso de minusvalía nacional que lleva a ella y que de ella se alimenta, el comportamiento de la dependencia, así como la identidad nacional subyacente, son objeto de explicaciones mediatizadas, producto de una ideología que encubre las causas, desplazando la responsabilidad hacia las víctimas de ellas, a quienes culpa y estigmatiza con una descripción estereotipada de sus atributos como grupo nacional. (Montero, 1997, p.162)

En ese orden, cuando se encuentra el foco en la familia, conseguimos reflexiones como las de Vethencourt (1974) –aunque fuertemente mediatizadas por el discurso occidental-, orientadas a la estructura que socializa y no tanto hacia el peso de la tradición:

> Cualquier educación para el desarrollo se ve obstaculizada en nuestros países, no tanto por faltas culturales tradicionales, sino más bien por la desorganización individual de la segunda y tercera determinaciones del hombre y la mujer en extensos sectores de nuestra población. (Vethencourt, 1974, p.69)

Por su parte, Alejandro Moreno explica la situación conflictiva-contradictoria venezolana de la siguiente manera:

> El proyecto de sociedad moderno, claro está, ha fracasado hasta ahora en cuanto realización de sus fines, pero ha sido exitoso en reprimir y coartar el proyecto relacional de nuestro pueblo. La matrirrelación no ha tenido la posibilidad de expandirse hasta entramar todo el espacio nacional, pero si ha podido alcanzar espacios limitados intermedios" (Moreno, 2006, p.362).

El proyecto popular matricentrado tendrá problemas entonces por no tener el espacio para desarrollarse dada la usurpación de un proyecto impuesto que pretende desmontar las formas propias; y que genera un desencuentro entre la esfera formal y la real. Sobre esto cierra diciendo: "Bajo un patriarcado formalmente fuerte, y realmente débil, funciona un matriado totalizador de puertas adentro" (Moreno, 2006, p.323)

Así Samuel Hurtado ilustra: "Somos matrisociales y nos creemos patrisociales, nos creemos blancos y somos trigüeños. Lo que se es y con ello disfrutamos nuestra identidad, se contraindica con lo que se dice o se cree ser lo que es". (Hurtado, 1994, p.291)

En ese sentido el Padre jesuita, ingeniero, y dos veces doctor en Filosofía, Raúl González Fabre, rescata que el único motivo utilitario para el estudio de esta dinámica cultural contradictoria –ya que "órgano sano no se siente"- es que existe una intención hacia la modernidad que guía los objetivos y anhelos de los venezolanos. En su ejercicio profesional se ha destacado por hablar sobre justicia, relaciones económicas, éticas e importancia de las instituciones.

Desempeñándose como profesor en distintos países y como investigador por más de 25 años en investigaciones filosóficas; su carrera ha estado marcada por obras como: "Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado en Francisco de Vitoria (1998)", "Ética de las finanzas (2005)", "Nación en pago: ¿Por qué y cómo? (2011), coautor de "Ética y Responsabilidad de la Empresa (2013), "La cultura pública en Venezuela 2015", "Desafíos Socioculturales de la vida pública en Venezuela (s.f), "Sobre el estado del Estado en Venezuela" (s.f) "Monografía. ¿Hasta dónde puede llegar el Estado? Seminario entreParéntesis, Madrid, Marzo (2016)".

Sobre la contradicción en Venezuela, aporta la existencia de un choque entre la moral familista que se desarrolla en el país y la moral universal en la cual se sostiene el proyecto moderno. Al respecto de la moral familista expone en "Sobre el estado del Estado en Venezuela*"* (s.f):

> (…) la prioridad generalizada de las relaciones primarias sobre las relaciones abstractas, prioridad que se funda en una moral familista, posiblemente arraigada a su vez en una estructura familiar matricéntrica. Dos rasgos interesan aquí de esta moralidad: (i) niega la universalidad de los preceptos a los que uno está sometido y de los derechos ajenos correspondientes, discriminando a los demás por el grado de vinculación personal con uno; (ii) por la peculiar figura que el matricentrismo delinea, la relación cobra estructura piramidal. (González, s.f, p.18)

Hechos que dificultan crear el respeto, igualdad y justicia en las instituciones alejadas del seno familiar y que requieren de dotar de *universalidad* sus prácticas. Es por ello que habla de la dinámica cotidiana del accionar venezolano como espontaneidades que no son congruentes con las metas trazadas:

> Se trata de espontaneidades de acción no deliberadas (en ese sentido, sólo parcialmente voluntarias) que contradicen nuestros objetivos sociales, al tiempo que resultan muy extensamente compartidas en nuestra sociedad, tanto como para poder ser consideradas parte de nuestra cultura, tal vez el núcleo de nuestra cultura política. He aquí el conflicto cultural: conflicto entre lo que deseamos y lo que cotidianamente hacemos, de manera irreflexiva pero no involuntaria en el sentido de forzada, sino por el contrario, muy espontánea, muy nuestra. (González, s.f., p.4)

El reconocimiento de valores-orientaciones modernos en la cultura venezolana y latinoamericana es algo que motiva la teorización de Ma Fernanda Guevara-Riera en su línea de conocimiento modernidad-de-la-subalternidad y subalternidad-de-la-modernidad. Doctora en Filosofía (Universidad de las Islas Baleares), Diploma de Estudios Avanzados en Sociología (Universidad Pública de Navarra-Pamplona), Magister en Filosofía (Universidad Simón Bolívar,), Licenciada en Filosofía (Universidad Católica Andrés Bello), Investigadora y profesora tiempo completo y docente de la UCAB. Estudios transdisciplinarios en el área de las ciencias humanas y sociales teniendo como *forma mentis* la filosofía abocada a lo social.

Autora de cuatro libros publicados: Sobre la revolución bolivariana: en busca de la convivencia perdida, (Compiladora) Desiato, Massimo; AB Ediciones, Caracas, 2018; Las perplejidades de América. Itinerarios de la modernidad y subalternidad en Venezuela (Ápeiron, Madrid: 2016); Límites de la filosofía moral de Sartre (UCAB, Caracas: 2000); El

hombre en la teoría de la administración (UCAB, Caracas: 1998. En colaboración con Massimo Desiato).

Guevara, ha transitado por la filosofía existencial, fenomenológica y la hermenéutica con el fin de comprender la relación del individuo consigo mismo y con su entorno político-vivencial. Sus inquietudes como exploradora del pensamiento pretenden dar cuenta de la problemática identitaria, existencial y política del individuo y su relación con el colectivo. Su desempeño en el área teórica ve luces en el aula, en los libros exegéticos y en prensa. Ha escrito numerosos artículos en prensa escrita y digital: entreparentesis.org, La Voce d'Italia, El Nacional, Suplemento Cultural Últimas Noticias, Anexus.

Tomada por lo anterior publica su obra "Las perplejidades de América. Itinerarios de la modernidad y subalternidad en Venezuela" (2016), la cual es producto de más de diez años de dedicación exclusiva a la revisión sobre lo latinoaméricano y en especial, lo venezolano, donde la incertidumbre sobre sí ha de ser la piedra angular de su propuesta. La perplejidad tiene en ese sentido lugar cuando la pluralidad latinoamericana se posiciona como "sujeto de inquietud" en la conformación identitaria, ello en el contexto de no poder concebirse enteramente como modernos o enteramente subalternos.

En ese orden, la autora introduce la "perspectiva itinerante" como propuesta metodológica, con el fin de mitigar la "esperanza desperanzada" que deviene de la interacción entre las fuerzas orientadas hacia la modernización en Venezuela y las contrafuerzas que le resisten tras el mito "bolivariano". La cual se forma ante las expectativas que se tienen sobre el rumbo de la nación y el reconocimiento precario de sus formas.

Viviéndonos como distintos a la modernidad, la subalternidad se tiñe de un compromiso político con la condición de "condenados de la tierra", postura que rechaza aportes teóricos pertinentes a una revisión crítica, creándose de esta manera una oposición binaria entre teoría y política. Ante esto, Guevara (2016) sostiene que solo a través de la teoría se pueden comprender las "fuerzas vivas" de la modernidad y la subalternidad en América Latina y –en su caso concreto- Venezuela, por lo cual propone nuevos lenguajes de crítica considerando que: "Venezuela tendría a partir de allí, más posibilidades para la vivencia de una modernidad que no cumplió las expectativas y, a su vez, de una identidad que se vuelve inoperante frente a los requerimientos del mundo globalizado" (Guevara, 2016, p.13).

La perspectiva itinerante se comportará entonces como una propuesta epistemológica que ofrece una "relación dialógica" con su objeto mismo, en la cual se aboga por una modernidad que a través de su proceso de auto-interrogación y auto-crítica sea capaz de abrirse a lo subalterno. Reconociendo la duda como su valor supremo, se apuesta por una postura que acepte la disidencia de lo irreconciliable y no por la certeza absoluta. A este respecto, Guevara en la sinopsis del libro no publicada (2017):

> La "perspectiva itinerante" no arroja certezas, sino un constante mudar de posición con el fin de una mejor traducción, de más re-escrituras. El relato que estamos elaborando con la "perspectiva itinerante" es un conjunto metafórico y, asimismo, un conjunto de argumentaciones dirigidas a persuadir a los habitantes latinoamericanos de la conveniencia de un nuevo "mapa de sentido" para quebrar las ideologías que generan el cierre semiótico en la disputa sobre modernidad y subalternidad. (Guevara, 2017, p.2)

Así pues, surge la Perspectiva Itinerante como un espacio de traducción de dichos lenguajes aportando así una "estructura de iteración" a partir de la comprensión de sí del venezolano desde la modernidad-de-la-subalternidad-y-subalternidad-de-la-modernidad como vía. Pues, según la autora no existe beneficio alguno en tratar de extirpar la modernidad de nuestro pensamiento así como en desechar las metas que implican bienestar en la población. Cosa que dibuja con su reflexión:

> En otras palabras, ¿debemos rechazar las mejoras otorgadas por la modernización porque la miseria es estética, porque no es miseria sino manifestación de un modo de vida distinto al logocéntrico, porque muestra lo propio de un pueblo? No caben dudas de que si un turista se pasea por la Calle Real de Sabana Grande (una de las viejas avenidas de Caracas, otrora símbolo de la Caracas de los Techos Rojos, de la burguesía simpatizante con el estilo de vida europeo), abarrotada de buhoneros, puede encontrarla "hermosa", folklórica (convertida en el Boulevard de Sabana Grande). Pero, ¿es para un habitante de Caracas "hermosa" la miseria que allí se expone como espectáculo "artesanal" para turistas norteamericanos y europeos?, ¿Son estéticos los niños de la calle, desnutridos, que piden comida o simplemente dinero para drogarse con la pega y así no sentir el hambre?, ¿Es hermosa la inseguridad producida por los asaltos a mano armada? ¿Se encuentra la "identidad" latinoamericana en niños hambrientos y buhoneros que exponen sus pobres mercancías para sobre- vivir? (Guevara, 2016, p.573)

Poniendo atención a estos cuestionamientos, se dota de materialidad este debate teórico por la situación identitaria venezolana. Es por ello que, resaltando la existencia de algo más allá de lo "puro" en la actualidad, decidimos tomar la perspectiva de Mario Sambarino (1980), quien en sus aportes resalta el sentido de los elementos de la sociedad más que problematizar

su posible externalidad para realizar conclusiones a partir de la pregunta por la identidad en América Latina. Esto procurando un diálogo con las obras de Alejandro Moreno (2006) y Samuel Hurtado (1998), quienes situaron a la familia venezolana como variable independiente en la conformación de marcos regulativos incluyentes en la producción cultural y la del sujeto. Sobre esto se abre el espacio para el diálogo de sobre un yo menos conflictivo y más coherente en su actualidad con el pensamiento de Raúl González Fabre (s.f) y Ma. Fernanda Guevara-Riera (2016). Todo lo anterior con la finalidad de develar alternativas de discurso -a través de la revisión crítica de textos desde una perspectiva hermenéutica.- que nos ofrezcan luces sobre la posibilidad que tenemos de hallar construcciones teóricas que nos otorguen salidas a la conformación del sujeto en Venezuela. Las cuales se orienten a disolver las contradicciones presentes en la configuración de nuestra identidad que en la praxis se traduce en elecciones que van en detrimento -pues nos impide elegir coherentemente- de la edificación de nuestro ser, ergo, de nuestra cultura y país

1.5 Sobre la eticidad del estudio

Considerando la naturaleza de este trabajo de grado, fijaremos posición sobre los puntos que hemos podido identificar en nuestro marco regulativo/moral que nos hace dotar de valor (pues valoramos desde una ética subyacente) a la propuesta presentada.

Esto con un doble sentido, el primero es situarnos como investigadoras ante el fenómeno de la curiosidad (Heidegger) y el autoconocimiento en el que la perspectiva hermenéutica haya su seno dentro de las ciencias sociales. Mientras que, el segundo pretende exponerle al lector el suelo ético desde donde partimos al hablar de la identidad venezolana.

La escogencia de esta aproximación se ancla en primer lugar en los siguientes artículos del Código Ético de la Asociación Internacional de Sociología (AIS) aprobado en el 2001, el cual nos aclara que su contenido no es exhaustivo, completo ni rígido al reflejar que:

> 1.4 Los sociólogos deberían actuar con vista a mantener la imagen y la integridad de su propia disciplina; esto no implica que deban abandonar una postura crítica hacia las suposiciones fundamentales, métodos y logros de la sociología.
>
> 1.5 Los principios de apertura y tolerancia, crítica y respeto por todos los enfoques científicos deberían ser seguidos por los sociólogos en su labor de enseñanza y ejercicio profesional.

Siendo la hermenéutica una propuesta alterna a la práctica de "exactitud científica" contemplada en este código, consideramos que el presente trabajo de investigación contribuye a la diversidad de formas de conocer, considerando una postura no totalizadora, sensible a la particularidad, al cambio y al debate. Así como enriquecer la re-significación de conceptos y categorías de análisis en el tratamiento de este tema, aporte del que podría servirse el ejercicio sociológico en el futuro.

En segundo lugar, refiriéndonos a la alerta a no adscribirnos a objetivos no democráticos o discriminatorios y a actuar en función al mejoramiento de la condición humana global que realiza la AIS; nuestro aporte se orienta a generar luces en función a lo que no nos permite acceder o lo que hace ineficiente a nuestro orden social –de intenciones y formas de modernas/democráticas- en la consecución de sus metas.

Adoptando la perspectiva del sujeto, también nos preguntamos de manera colateral a nuestro estudio: *¿Qué podría hacerse con o qué podría hacer el venezolano para que este contribuya a su democratización?* Pregunta que ilustra de alguna manera el interés de las investigadoras sobre el tema tratado.

Como es sabido gracias a nuestra ponencia previa, el objetivo de este estudio no es responderse la pregunta precedente, ni apuntar a la materialización de un ideal democrático puro. Pero, lo que sí procuramos con esto es contribuir teóricamente a un mejoramiento de la condición del venezolano.

Pues, este trabajo no tuviese sentido sin la insatisfacción en el cubrimiento necesidades públicas, las consecuencias fácticas de la debilidad institucional y la reflexividad sobre nuestras formas y significaciones. Aspectos de los que ya se ha hablado y debatido dentro de la sociología venezolana y otros saberes.

Aclarados los términos de esta investigación, cabe resaltar el objetivo que estará presente en nuestro recorrido:

Develar alternativas de discurso que ofrezcan o imposibiliten una integración de elementos presentes –reconocidos o no- en la conformación de la identidad del venezolano enmarcada en su forma cultural familista.

El cual requerirá de la consecución de los siguientes objetivos específicos:

- Describir el recorrido proyecto moderno en la construcción del “yo” a través de la revisión de distintas aproximaciones de autores pertinentes.
- Exponer el tratamiento de la identidad en América Latina a través de la teorización de Mario Sambarino.
- Referir sobre las nociones de identidad subyacentes a la teorización sobre la familia venezolana de Alejandro Moreno y Samuel Hurtado a la luz de Mario Sambarino.

CAPÍTULO II

MARCO METODOLOGICO. LA HERMENEUTICA Y SU VERDAD

En este apartado inicial escribiremos sobre la construcción del discurso hermenéutico, pues dada la naturaleza de este trabajo de grado, no será suficiente enunciarlo. Nos dedicaremos a exponerlo desde sus propios presupuestos, ya que no se encuentra contemplada dentro las formas ofrecidas por el método científico-empirista tradicional. Siendo entonces, forma y objeto de las ciencias sociales es importante reconocerla como tradición del pensamiento, donde su devenir ha de ser fundamental para su posterior uso en la crítica teórica que se realizará en este trabajo de grado.

2.1 Dioses, traducción, secretos y método

Lo primero que nos permitiremos decir sobre la hermenéutica es que, tal como la conocemos en la contemporaneidad es el resultado de un diálogo entre la hermeneias griega y la exégesis clériga. En ese orden, Paul Ricoeur (1990) en "Una interpretación de la Cultura" nos habla: "Si recordamos aquí las dos raíces históricas de esas tradiciones discordantes —el Peri Hermeneias de Aristóteles y la exégesis bíblica— es porque ellas indican bastante bien mediante qué corrección se puede volver a reunir nuestro concepto medio de la hermenéutica". (Ricoeur, 1990, p.22).

Estas vertientes son tomadas y ampliadas en igual medida por autores como Heidegger y Umberto Eco. Sumándolos, nos proponemos a realizar un recorrido de lo que ha significado pensar en términos hermenéuticos desde las raíces que ya hemos identificado a partir de Ricoeur.

Según el pensamiento de Umberto Eco (1990) en su texto "Interpretación y sobreinterpretación", la concepción griega parte de lo siguiente: "El infinito es lo que no tiene modus. Escapa a la norma. Fascinada por el infinito, la civilización griega elabora, junto con las nociones de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes" (Eco, 1990, p.39). En esto, se encuentra la intención de hacer lógicas y aprehensibles transformaciones del infinito.

También Heidegger, en su obra "Ontología" (1999) habla sobre la tradición del pensamiento del que parte su teoría. Coincide en situar los inicios de la hermenéutica en el dios griego, Hermes: mensajero de los dioses, emisario de los dioses, emisarios de los emisarios. De esta manera, la tradición griega lo concibe como: "el que comunica, el que notifica a alguien lo que otro "piensa", es decir, el que transmite, el que reproduce la comunicación, la noticia (…) informa: notifica lo que otros piensan" (Heidegger, 1999, p.28), donde esta notificación hace explícita la diferencia de "otros" con respecto a lo común.

Adentrado el período clásico griego, Aristóteles refleja indicios del ejercicio interpretativo al tratar al λόyos (el habla de algo) en su función fundamental: "descubrir y hacer lo conocido" Heidegger (1999). En ese orden, expone el λόyos partiendo del propósito del habla, a saber: "es hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente" (lo ente). Por tanto, -según el recorrido de Heidegger- el λόyos tiene la posibilidad del Áληθεν'ειν "(desocultar, poner a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto)" (Heidegger, 1999, p.29). Así pues, referirnos a un ente implica la tarea de hacer disponible lo no evidente. Lo que es traducible en que, el hablar "sobre algo" ya es en sí una forma de aprehensión y reproducción de la realidad en formas inteligibles para quienes se encuentran implicados.

Más tarde, el helenismo generalizó el Áληθεν'ειν como "significar", "tiene un significado", cosa que le da aliento al platonismo del significado y a la inclusión da actitudes del habla como traducir, comentar e interpretar. A este respecto Heidegger nos comparte:

> Traducir: hacer accesible en la lengua propia, para la lengua propia lo que se halla en lengua extraña (…) "comentar, interpretar": tratar de aclarar lo que se quiere decir verdaderamente en un escrito, y así hacer accesible eso que se quiere decir, ayudar a que se llegue a esto. (Heidegger, 1999, p.30)

Con la misma intención de Heidegger, Ricoeur (1990), afirma que en este periodo griego la interpretación se entiende de la siguiente forma:

> Es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación —toda phoné semantiké, toda voz significativa. En este sentido el nombre ya es en sí mismo interpretación, y el verbo también, puesto que allí enunciamos algo; pero la enunciación o phasis se toma del sentido total del logos; así que el sentido completo de la hermeneia no aparece sino con el enunciado complejo, con la frase, que Aristóteles llama logos y que comprende tanto la orden, el ruego, la pregunta, como el discurso declarativo o apophansis (Ricoeur, 1990, p.24)

Continuando, aclara que "la hermeneia, en sentido completo, es la significación de la frase. Pero en sentido estricto, el del lógico, es la frase susceptible de ser verdadera o falsa" (Ricoeur, 1990, p.24). Es así como el habla empieza a ser significado y objeto de verificabilidad lógica. Esto vive hasta nuestros días y lleva a Umberto Eco a rescatar a Gilbert Durand pues "ve todo el pensamiento contemporáneo recorrido por el vivificante aliento de Hermes" (Eco, 1990, p.46).

Para cerrar la caracterización a grandes trazos de la herencia griega y dar paso a la exegética, rescataremos una diferenciación muy útil de Umberto Eco con la finalidad de marcar el límite entre estas herencias: "Mientras que para el racionalismo griego una cosa era verdadera si podía explicarse, ahora una cosa verdadera es algo que no puede explicarse" (Eco, 1990, p.42). De ahí partiremos con la definición que nos comparte Ricoeur (1990):

> La segunda tradición nos viene de la exégesis bíblica; la hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto. Es indiscutible que el problema de la hermenéutica se ha constituido, en gran parte, en este recinto de la interpretación de la Sagrada Escritura (Ricoeur, 1990, p.25)

Conformando un grupo de cánones provenientes de autoridades como la monarquía, la Iglesia o las formas colegiadas, la hermenéutica se encuentra limitada en su espacio interpretativo. A este respecto, Heidegger nos habla de la hermenéutica sacra: "Hermenéutica ya no es la interpretación misma, sino la doctrina de las condiciones, el objeto, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación" (Heidegger, 1999, p.31). En consecuencia, nos caracteriza este período de la interpretación en cuatro rasgos centrales:

- "De fundamentis hermeneuticae sacrae".De la disposición adecuada para la interpretación de textos, del sentido de los textos.

- “De mediis hermeneuticae sacrae domesticis”. La analogía de la fe en cuanto principio de interpretación; las circunstancias, los afectos; el orden, el contexto; el paralelismo de las escrituras.
- “De mediis hermeneuticae sacrae externis et litterariis”. Los medios gramaticales, críticos, retóricos, lógicos y científicos. Traducción y comentarios
- “De sensus inventi legitima tractatione”. De la comunicación y la demostración, de la aplicación porismática y práctica (Porísmata, deducir por medio de argumentos) (Heidegger, 1999, p.31)

Eco (1990) por su parte continúa mostrando el propósito y basamento de este ejercicio interpretativo, en donde resalta al mundo de posibilidades ilimitadas de verdad:

> El hermetismo del siglo II, en cambio, busca una verdad que no conoce, y todo lo que posee son libros. Por lo tanto, imagina o espera que cada libro contenga una chispa de verdad, y que sirvan para confirmarse entre sí. En esta dimensión sincrética, entra en crisis uno de los principios de los modelos racionalistas griegos, el del tercero excluido. Es posible que muchas cosas sean verdad al mismo tiempo, aunque se contradigan (Eco, 1990, p.40)

Haciendo uso de la analogía de la fe, la mencionada chispa de verdad contenida en los libros no era descubierta por el individuo común. En cambio, “era necesario buscar una revelación más allá de los discursos humanos, una revelación que llegará anunciada por la propia divinidad, utilizando el vehículo de la visión, el sueño o el oráculo” (Eco, 1990, p.41). Dinámica en la que los druidas, los sacerdotes celtas, o los sabios orientales fungían como pieza angular. Por tanto, el mismo autor concluye: “De este modo la verdad se identifica con lo que no se dice o se dice oscuramente y tiene que entenderse más allá por debajo de la superficie de un texto” (Eco, 1990, p.41). De esta forma, resume el tratamiento de la verdad en el hermetismo y el gnosticismo:

> Así, si la búsqueda de una verdad diferente nace de una desconfianza en la herencia griega clásica, cualquier conocimiento verdadero tendrá que ser más arcaico. Se encontrará entre los vestigios de unas civilizaciones de las que han hecho caso omiso los padres del racionalismo griego. La verdad es algo con lo que hemos estado viviendo desde el principio de los tiempos, sólo que la hemos olvidado. Si la hemos olvidado, alguien tiene que haberla salvaguardado para nosotros y tiene que ser alguien cuyas palabras ya no somos capaces de comprender. ((Eco, 1990, p.41)

Partiendo de estas premisas, Eco (1990) considera que la interpretación es indefinida. Pues, el intento de buscar un significado final e inaccesible se reduce a la aceptación de un

deslizamiento interminable del sentido. En modo tal que*:* "El pensamiento hermético transforma todo el teatro del mundo en un fenómeno lingüístico y al mismo tiempo niega al lenguaje cualquier poder comunicativo" (Eco, 1990, p.43). Este despojo de poder comunicativo se debe a que el precepto último de la hermética es que todo es secreto, donde el revelamiento del mundo siempre va a ser superficial y alejado del conocimiento cósmico.

A pesar de las restricciones en el área del conocimiento auténtico que representa esta tradición del pensamiento, Ricoeur, P. (1990) considera que "La tradición de la exégesis ofrece, sin embargo, una buena base de partida para nuestra empresa; la noción de texto" (Ricoeur, 1990, p.26). Legado al que se le suma su implicación en los períodos siguientes:

> Si éstas son las ideas del hermetismo clásico, regresaron cuando éste celebró su segunda victoria sobre el racionalismo de la escolástica medieval (…) Una vez reelaborado por Pico della Mirándola, Ficino y Johannes Reuchlin, es decir, por el neoplatonismo renacentista y el cabalismo cristiano, el modelo hermético pasó a alimentar una gran parte de la cultura moderna, desde la magia hasta la ciencia. (Eco, 1990, p.43-4)

La influencia en el Renacimiento y el cabalismo cristiano se debe a que el modelo hermético afirmaba que "el orden del universo descrito por el racionalismo griego podía subvertirse y que era posible descubrir en el universo nuevas conexiones y nuevas relaciones que permitían al hombre actuar sobre la naturaleza y cambiar su curso" (Eco, 1990, p.45). Sin embargo, su orientación era conseguir una lógica cuantitativa del mundo y que este no fuese descrito de manera cualitativa: "De este modo el modelo hermético contribuye de forma paradójica al nacimiento de su nuevo adversario, el racionalismo científico moderno." (Eco, 1990, p.45)

Con este devenir, el posicionamiento de la Ilustración es inminente. Siendo ahora el método científico el procurador de verdades duras, surge el correlato romántico. El cual abre el espacio a verdades que se encontrarían en una dimensión mucho más humana, la interpretación: del arte, la lengua, del texto, del hecho.

Entre otros esfuerzos del momento, uno de ellos fue crear una teoría general de la interpretación. De esta manera se dibujó la concepción temprana de la hermenéutica contemporánea, de las que son figuras teóricos como Schlegel, Schleiermacher, Dilthey, Humboldt, Ranke y Droysen. A este respecto, Heidegger (1999) expresa que estos pretenden una *metodología de las ciencias del espíritu* la cual pretende reunir la gramática, la retórica, y

la dialéctica. Donde la interpretación va a transitar por ser tomada como “arte de entender” a “método de entender”. Sin embargo, en este tránsito, Heidegger considera que Dilthey mató la posibilidad de avanzar en ese sentido al obviar las épocas decisivas del desarrollo de la hermenéutica:

> Ciertamente, justo a partir de ese punto se muestra una restricción funesta en su posición. Por ello, en el desarrollo de la verdadera hermenéutica se le quedaron olvidadas las épocas decisivas (la patrística y Lutero), al seguir siempre la hermenéutica sólo desde el punto de vista temático y en tanto en cuanto se mostrara en ella la tendencia que él consideraba esencial para la metodología de las ciencias hermenéuticas del espíritu. Ese Dilthey sistemáticamente aguado de hoy en día (Spranger) no alcanza ni siquiera de lejos la posición de antaño, posición por lo demás ya restringida, y afectada y poco clara en la dirección de lo fundamental. (Heidegger, 1999, p.31)

Actualmente, la hermenéutica metodológica lamenta el abandono de esta postura después de la fuerte crítica realizada por Heidegger. Pues, el desarrollo de la hermenéutica no ha vuelto en esa dirección. En cambio, se ha servido de ese punto crítico para reinventarse, cosa que trataremos en seguida en nuestra exposición de las nociones que se desprenden de la hermenéutica contemporánea y de las cuales haremos uso.

2.2 Comprender, interpretar, explicar

Tal como hemos esbozado en el recorrido histórico-conceptual precedente, la hermenéutica se ha encontrado ligada a la interpretación. Esta relación es tomada y perfilada por Heidegger en su obra Ontología (1999), al incluir nociones como la facticidad, el haber previo y los existenciarios. Donde considerar la temporalidad y la cuestionabilidad vendrán siendo factores ineludibles para el entendimiento del proceso hermenéutico- interpretativo.

En ese sentido, la interpretación –dentro de la tesis heideggeriana- es comunicar desde una aproximación, enfoque y tratamiento de lo existente, la actualidad de lo que nos es dado. Es decir, interpretar es manejar al ente con la finalidad de traerlo al momento presente sin que esté en su materialidad o concepción inicial. Para lo cual es indispensable el uso del *haber previo* como recurso y seno de los conceptos empleados.

Teniendo esta reflexión previa en consideración, es importante aclarar lo que para el autor es existencia. Es la posibilidad de estar sin hallarse “aquí”. En otras palabras, la posibilidad de ser evocado en un contexto de significaciones específicas. Por lo cual, “La existencia no es nunca “objeto”, sino ser; existe, está aquí sólo en tanto “sea” el vivir de cada

momento." (Heidegger, 1999, p.38). En ese orden, la facticidad es entendida como la propiedad de existir. Concepto que se cumple cuando: "El existir propio es lo que es precisamente y sólo en su 'aquí' ocasional." (Heidegger, 1999, p.49)

En consecuencia, "la interpretación se ve remitida por el propio objeto temático a la 'actualidad' concreta" (Heidegger, 1999, p.50). Proceso de ponerse a la vista de lo ya-interpretado. De este modo es que se recurre al haber previo, pues responde a lo que "se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente" (Heidegger, 1999, p.104). Habiendo aclarado la relación de la temporalidad con el ejercicio hermenéutico, la cuestionabilidad entra en juego: "En la hermenéutica lo primero que hay que configurar es la posición desde la cual sea posible preguntar, cuestionar de modo radical, sin dejarse llevar por la idea tradicional de hombre" (Heidegger, 1999, p.36). Siendo la posición de partida el haber previo del interpretante, la hermenéutica también denota un ejercicio auto-interpretativo. Por tanto:

> La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. (Heidegger, 1999, p.33).

Entender será entonces el "estar despierto del existir para consigo mismo" (Heidegger, 1999, p.33). Por lo cual, no existe la posibilidad de un entendimiento general que vaya más allá de lo formal. En tal sentido, Heidegger (1999) nos aclara que lo formal: "no es jamás algo independiente, sino sólo un recurso, un apoyo del mundo. La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado" (Heidegger, 1999, p.37). Es por ello que consideramos fundamental la hermenéutica para los fines de nuestra labor que consiste en comprender y comprendernos como venezolanos, comprender nuestra identidad con el fin de otorgar luces y diluir los conflictos que se derivan de las contradicciones que tenemos en la vivencia de nuestro ser.

El primer autor que trabajaremos en su intención de tomar la tesis heideggeriana para enriquecer la teoría hermenéutica contemporánea es Hans-Georg Gadamer con su obra "Verdad y método" (1998). Sin embargo, antes de exponer su pensamiento, haremos uso de las caracterizaciones aportadas por Carlos B. Gutiérrez en su artículo "Temporalización de la verdad y universalización de la interpretación" dentro de la compilación "Verdad,

hermenéutica, adecuación" (2016) realizada por Juan A. Nicolás y Jean Grodin. Esto con la finalidad de encontrar continuidad entre los aportes de Heidegger y el posterior pensamiento gadameriano.

Para el autor, Heidegger propone una interpretación actuante y asocia a Gadamer con una interpretación/comprensión del lenguaje (lenguájica). En el primer caso implica, "la interpretación como análisis articulante de lo ya implícitamente comprendido, sirve, ante todo, según él Heidegger (1990) para apropiar la situación de comprensión y los presupuestos que determinan el comportarse del curar o cuidar del existir. (Nicolás & Grodin, 2016, p.207). Mientras que, en el segundo caso:

> Gadamer mantiene la inseparabilidad de comprender e interpretar; siendo la interpretación para él la mediación lenguájica en la que se hace patente la pertenencia a contextos de tradición que se articulan en la renovación que es todo comprender, la comprensión interpretativa acoge ahora toda la movilidad de la finita existencia humana. Comprender e interpretar constituyen una peculiar unidad en diferencia que no es otra que la unidad especular misma de ser y de presentarse cuyo despliegue se da en el basto espectro de la experiencia hermenéutica. (Nicolás & Grodin, 2016, p.207)

Partiendo de lo anterior, nos adentraremos en el pensamiento de Gadamer (1998), en el cual, "comprender e interpretar textos no sólo es una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo" por tal razón "en su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico" (Gadamer, 1998, p.8). En ese sentido, presenta como forma de legitimación de la hermenéutica una profundización en el fenómeno de la comprensión. Para lo cual, le confiere peso a la tradición (conciencia histórica) al ser dotadora de sentido. Donde la inclusión de la influencia, implicación y manejo de los prejuicios se convierte en una condición no descartable del fenómeno hermenéutico. Nuestra pretensión, entonces, es comprender la noción de identidad subyacente del venezolano a través de las propuestas teóricas de Moreno y Hurtado, intervenidas por el análisis teórico de Sambarino con el fin de dilucidar con Fabre y Guevara salidas a nuestras contradicciones a la hora de elegir qué es lo deseable.

De modo tal que, siguiendo a Gadamer, la comprensión es la modalidad del ser en cuanto sabe de sí mismo, la forma en la que se desenvuelve lo encontrado en el presente mientras le es permitido ser y tiene la posibilidad de descubrirse. Esto lo resume Gadamer en

lo siguiente: “la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad” (Gadamer, 1998, p.164), concepto del cual parte para hacernos ver que:

> El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar (…) el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas alguna vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto, consiste –precisamente- en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido (Gadamer, 1998, p.169).

Así pues, el comprender supone siempre una producción y no una reproducción de lo que tenemos frente a nosotros y es precisamente allí en donde nos sostenemos para afirmar que nuestro recorrido teórico añadirá conocimiento y nos permitirá tener una mayor comprensión de nuestra identidad. Seremos productivos en función al proyecto previo- tradición- historia que nos dota y nos hace dotar de sentido la experiencia vivida. Sin embargo, se corre el riesgo de que la influencia de la tradición induzca prejuicios que impliquen malentendidos, por tanto alerta:

> Poner ante sí un prejuicio es imposible mientras él continúe su obra imperceptible; sólo se logra cuando de algún modo se lo estimula. Este estímulo procede precisamente del encuentro con la tradición. Pues lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad. Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema. (Gadamer, 1998, p.186)

Este interpelar es lo que diferencia a la tradición y a los prejucios de la conciencia hermenéutica. En la cual, vamos a toparnos con dos momentos, el primero será entenderse en la cosa y el segundo destacar lo otro:

> También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la “pre-comprensión” que surge del tener que ver con el mismo asunto. (Gadamer, 1998, p.184)

En consecuencia, lo último que rescataremos de la comprensión gadameriana es su condición de irrepetibilidad. Pues, al estar atada a contextos interpretativos distintos cada vez, no cumple con la cualidad de ser predecible. Entonces, “cuando se comprende, se comprende de un modo diferente” (Gadamer, 1998, p.185).

Seguidamente, Paúl Ricoeur en “Del texto a la acción” (2002) realiza su aporte a la hermenéutica renovando las nociones de explicación y comprensión como tratamientos no excluyentes de la realidad. En ese sentido, parte de que la interpretación es una provincia particular de la comprensión (Dilthey). Esta es, a saber, la que se encarga del tratamiento de los textos:

> La interpretación es una provincia particular de esta comprensión. Entre los signos del psiquismo ajeno, tenemos las “manifestaciones fijadas de una manera durable”, los “testimonios humanos conservados por la escritura”, los “monumentos escritos”. La interpretación es así el arte de comprender aplicado a tales manifestaciones, a tales testimonios, a tales monumentos, cuyo carácter distintivo es la escritura. (Ricoeur, 2002, p.132)

Siendo la relación entre estas, la siguiente: “la compresión proporciona el fundamento, el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno, y la interpretación aporta el grado de objetivación, gracias a la fijación y la conservación que la escritura confiere a los signos”. (Ricoeur, 2002, p.133). Así, Ricoeur (2002) abre la posibilidad de conciliar el explicar naturalista con el interpretar del historiador.

En ese orden, el autor sostiene lo siguiente: “Esta distinción entre explicar y comprender parece en principio clara; no obstante, no deja de oscurecerse desde que se plantea la pregunta sobre las condiciones de cientificidad de la interpretación*”.* (Ricoeur, 2002, p.133). A pesar de los esfuerzos, la interpretación no va a ser entendida por él como reproducción (exterior a la psiquis) de la realidad por el hecho de encontrarse objetivada en los monumentos escritos. Pues, en este ejercicio no es posible concebir el otro puro.

Sin embargo, sí habrá espacio para la explicación. Puesto que este proceso nace del tratamiento del lenguaje. Por tanto, de las relaciones y significados de las unidades del texto. A este respecto, Ricoeur (2002) señala:

> Este comportamiento explicativo, a diferencia de lo que pensaba Dilthey, no está de ninguna manera tomado en préstamo de otro campo de conocimiento y de otro modelo epistemológico que no sea el lenguaje mismo. No es un modelo naturalista extendido ulteriormente a las ciencias del espíritu. La oposición naturaleza-espíritu, incluso, no desempeña aquí ningún papel. Si hay préstamo, se produce en el interior del mismo campo, el de los signos. Es posible tratar los textos según las reglas de explicación que la lingüística aplica con éxito a los sistemas simples de signos que constituyen la lengua por oposición al habla; como se sabe, la distinción lengua-habla es la distinción fundamental que permitió darle a la lingüística un objeto homogéneo. (Ricoeur, 2002, p.135)

Teniendo esto en consideración, cabe resaltar que el autor no renuncia al carácter de apropiación de la interpretación. Concepto que entiende a través de lo siguiente: "la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse" (p.141). Este sentido, lejos de ser abandonado; será mediatizado por la explicación. Postura desarrollada por Habermas (1973) en su búsqueda de una hermenéutica capaz de distinguir entre las condiciones de posibilidad de la comprensión y las de validez. Nosotros con nuestro estudio buscamos "apropiarnos" de la noción de identidad del venezolano y, a partir de allí, comprendernos mejor y comprender nuestras actitudes y comportamientos contradictorios que merman nuestra posibilidad de alcanzar un futuro próspero como nación.

Es así como la interpretación no tendrá que lidiar con la confrontación con un modelo exterior a las ciencias humanas, "estará en debate con un modelo de inteligibilidad que pertenece de nacimiento, si se puede decir, al dominio de las ciencias humanas y a una ciencia de punta de este campo: la lingüística" (Habermas, 1973, p.140). Ahora, explicar e interpretar debatirán dentro de la esfera del lenguaje. En ese orden, vale la pena mostrar su dinámica:

> Explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto. Esta observación nos invita a corregir nuestro concepto inicial de interpretación y a buscar, más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto sobre el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto del texto (Habermas, 1973, p.144)

De esta manera, Ricoeur (2002) nos ofrece una actitud para emprender la tarea hermenéutica: "de aquí en más, interpretar para el exégeta, es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el texto" (Ricoeur, 2002, p.147). Concluyendo con una frase que resume la relación entre explicar e interpretar: "En el corazón mismo de la lectura se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación" (Ricoeur, 2002, p.147). El autor considera reconciliadas las tradiciones. De modo tal que nosotros pretendemos explicar e interpretar al momento de desarrollar los contenidos de nuestro trabajo de grado

Respondiendo a la preocupación por el peso del lector en la interpretación, Umberto Eco (1990) se dispone a hablar sobre sus límites en "Interpretación y Sobreinterpretación".

Este centra su argumentación en "estudiar la dialéctica entre los derechos de los textos y los derechos de sus intérpretes" pues, tiene impresión de que, "en el curso de las últimas décadas, se ha hecho demasiado hincapié en los derechos de los intérpretes" (Eco, 1990, p.33).

Lo primero que Eco nos hace ver es el hecho de que la interpretación –en su función de dotar de significado (semiosis)- sea potencialmente ilimitada, no implica que la misma no tenga objeto y que fluya por sí misma. Esto se debe a que a pesar de que es posible hacer cosas con las palabras, "interpretar un texto significa explicar por qué esas palabras pueden hacer diversas cosas (y no otras) mediante el modo en que son interpretadas" (Eco, 1990, p.34). En ese sentido, demostrando que hay cosas que no puede hacer, asegura que existe la posibilidad de que al menos una interpretación esté errada en un contexto determinado. Esto es posible gracias a la presencia de la intención del texto en el proceso interpretativo:

> (…) entre la intención del autor (muy difícil de descubrir y con frecuencia irrelevante para la interpretación de un texto) y la intención del intérprete que (citando a Richard Rorty) sencillamente «golpea el texto hasta darle una forma que servirá para su propósito», existe una tercera posibilidad. Existe una intención del texto. (Eco, 1990, p.35)

Ignorar la intención del texto es una de las más frecuentes fuentes de sobreinterpretación. Esto se debe a que el interpretante se enceguece con la paranoia del secreto –o la intención del autor- y deja de prestar atención a las relaciones efectivamente expresas en el texto. Es por ello que nosotros respetaremos la intención de los textos seleccionados y, sólo a partir de allí, de los sentidos expresados en los mismos, construiremos nuestros análisis con el fin de aclarar y construir un discurso sobre los problemas de la identidad del venezolano que nos permita ofrecer salidas teóricas a nuestras contradicciones como sujeto y/o sociedad.

Cuando no hay respeto por la intención del texto, siguiendo a Eco, las características comunes que puede encontrar el interpretante entre su preconcepción y el texto pierden protagonismo consiguiendo, de este modo, semejanzas fortuitas sobredimensionadas, es decir, sobreinterpretando. A este respecto Eco, U. (1990):

> Resulta indiscutible que los seres humanos piensan (también) en términos de identidad y semejanza; pero también es cierto que, en la vida cotidiana, sabemos generalmente cómo distinguir entre las semejanzas relevantes y significativas, por un lado, y las semejanzas ilusorias y fortuitas, por otro. (…) Pero la diferencia entre la interpretación sana y la interpretación paranoica radica en reconocer que

> esta relación es mínima (en el caso se semejanzas fortuitas) y no, al revés, deducir de este mínimo lo máximo posible. El paranoico no es la persona que observa que «mientras» y «cocodrilo» aparecen curiosamente en el mismo contexto, el paranoico es la persona que empieza a preguntarse por los misteriosos motivos que me han inducido a juntar precisamente esas dos palabras. El paranoico ve bajo mi ejemplo un secreto, al cual aludo. (Eco, 1990, p.59)

Sobre esta situación, el autor considera que la semiosis hermética abusa de las prácticas de la interpretación sospechosa. Pues, "un exceso de asombro lleva a la sobreestimación de la importancia de las coincidencias que son explicables de otras formas". (Eco, 1990, p.61). En ese sentido, toma sus nociones de una mala interpretación para definir los criterios de una buena. En su caso, el criterio es el de economía textual. El cual se basa en no suponer filiaciones ni causalidades externas al texto haciéndolas relevantes en la lectura (a menos que la intención justamente sea establecer analogías entre textos y no intra-texto).

Pensar en términos económicos la interpretación de textos es escoger el curso de la interpretación en función a la certeza de que no existe una manera más eficiente de utilizar los recursos textuales disponibles. Así pues, el autor dentro de su obra, nos guía a través de lo siguiente:

> El primer movimiento hacia el reconocimiento de una isotopía semántica es una conjetura acerca del tema de un discurso dado: una vez se ha intentado esta conjetura, el reconocimiento de una posible isotopía semántica constante es la prueba textual de «lo que trata» un discurso determinado (Eco, 1990, p.75)

A pesar de que esta actitud parezca una especie de apuesta interpretativa, "el contexto nos permite hacer esta apuesta de manera menos aleatoria que una apuesta sobre el rojo o el negro en la ruleta" (Eco, 1990, p.75). Esto sucede, en la medida en la cual, una semejanza o una analogía- perteneciendo a cualquier categoría epistemológica- sea excepcional (diferenciable), bajo cierta descripción. En ese orden, develar la intención del texto depende de la decisión del interpretante:

> La intención del texto no aparece en la superficie textual. O, si aparece, lo hace en el sentido de la carta robada. Hay que decidir «verla». Así, sólo es posible hablar de la intención del texto como resultado de una conjetura por parte del lector. La iniciativa del lector consiste básicamente en hacer una conjetura sobre la intención del texto (Eco, 1990, p.76)

Sin embargo, el autor sostiene que "un texto es un dispositivo concebido con el fin de producir su lector modelo."(Eco, 1990, p.76). En su composición se espera, por tanto, que el lector entienda determinadas cosas y no otras. Pues, se hacen explicitas diferenciaciones

claves para evitar la mayor cantidad de confusiones posibles. El texto será explícito entonces en mostrar sobre qué quiere dialogar con el interpretante. Valga en consecuencia la aclaratoria:

> Puesto que la intención del texto es básicamente producir un lector modelo capaz de hacer conjeturas sobre él, la iniciativa del lector modelo consiste en imaginar un autor modelo que no es el empírico y que, en última instancia, coincide con la intención del texto (Eco, 1990, p.77)

A su vez, una interpretación en estos términos implica respetar la coherencia interna del texto. Es decir, no tomarse el atrevimiento de refutar, aceptar o articular preceptos que en este no se hayan mostrado de manera clara. A este respecto, Eco, U. (1990):

> (…) cualquier interpretación dada de cierto fragmento de un texto puede aceptarse si se ve confirmada –y debe rechazarse si se ve refutada- por otro fragmento de ese mismo texto. En este sentido la coherencia textual interna controla los de otro modo incontrolables impulsos del lector. (Eco, 1990, p. 77-8)

De este modo, la lectura nos ofrece una plantilla que guía el diálogo del interpretante con el texto siempre que el primero tenga la disposición de develar la intención del segundo. En consecuencia, el autor concluye:

> Mi idea de la interpretación textual como una estrategia encaminada a producir un lector modelo concebido como el correlato ideal de un autor modelo (que aparece sólo como una estrategia textual) convierte en radicalmente inútil la noción de la intención de un autor empírico. Tenemos que respetar el texto, no el autor como persona de carne y hueso. (Eco, 1990, p.78)

Insumos para el acercamiento

Con la finalidad de darle continuidad a esta exposición de nociones fundamentales que guiarán nuestro recorrido hermenéutico, haremos una pausa para resaltar lo que tomaremos como ejercicio hermenéutico después de haber realizado las referencias precisas en los conceptos de comprender, explicar e interpretar.

En el ejercicio hermenéutico que se realizará en la presente investigación tomaremos de la exposición precedente, lo siguiente:

- La interpretación/comprensión implica traer a la actualidad el haber previo.
- La implicación del interpretante, requerirá “estar despierto” ante la posición desde la cual se cuestiona.
- Las interpretaciones ofrecidas serán producciones y no reproducciones de lo estudiado.

- El reconocimiento del peso del contexto interpretativo dificultará las condiciones de verificabilidad de las conclusiones emanadas.
- Sin embargo, las formas lingüísticas (explicativas) que constituyen la coherencia interna del texto fijarán los límites de las interpretaciones permisibles.

2.3 Ser, lenguaje, discurso y texto

Teniendo claro la acción guiará esta aproximación académica y así como sus parámetros, cabe exponer ahora su "área" de aplicación. El "objeto" de estudio de la hermenéutica comienza a esbozarse precisamente desprendiéndose de su cualidad de objeto, pues no se considera externo al sujeto-interpretante. Nuestro primer referente será en consecuencia, Heidegger (1999), con lo siguiente: "dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado" (Heidegger,1999, p.33)

En tanto ser, la hermenéutica se encuentra en su propio objeto, por ello, el autor considera que "el tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada". (Heidegger, 1999, p.34). En ese orden, la atención sobre sí que implica el cuestionamiento dentro del ejercicio hermenéutico representa uno de los bastiones más trascendentes de esta corriente al momento de seleccionar lo interpretable.

Gadamer (1998) se aparta del preservar el existir para sí mismo como propósito del ejercicio hermenéutico dando el paso hacia la comprensión del lenguaje. Así reconoce que el ejercicio interpretativo también intenta aprehender al otro, pues hablar –con otro- es lo que genera el espacio de la comprensión. En ese sentido reflexiona:

> Nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos, pero al fin y al cabo utilizando las palabras que nos hacen compartir las cosas referidas. El lenguaje posee su propia historicidad. Cada uno de nosotros tiene su propio lenguaje. No existe el problema de un lenguaje común para todos, sino que se produce el milagro de que con diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos. Este milagro va indisolublemente unido al hecho de que también las cosas se nos presentan con una realidad común cuando hablamos de ellas. El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. (Gadamer,1998, p.61)

Sin embargo, al hacer al lenguaje el área del ejercicio hermenéutico, aclara que no es a la lengua a lo que se refiere, sino al acuerdo que en él se genera: "El problema hermenéutico no es pues un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje (Gadamer, 1998, p.236). Es por ello que, en la presente revisión teórica nos permitimos develar el/los acuerdo/s que se presentan en las obras seleccionadas en torno a la identidad del venezolano, dada la complejidad en la que esta se conforma.

Jürgen Habermas, sigue esta línea en "Teorías de la verdad (1973) –dentro de la compilación realizada por Nicolás, J. y Frápolli, M. (1997) "Teorías de la verdad en el siglo XX"- sin embargo, considera que en el habla existen escenarios donde es más probable acertar en una pretensión de validez. Siendo estos los que se desarrollan de manera discursiva. A este respecto sostiene: "En los contextos de acción puedo equivocarme en mis experiencias con los objetos, en los discursos tengo o no tengo razón en lo tocante a la pretensión de validez que afirmo para mi enunciado" (Habermas, 1973, p.551).

El autor se interesa en esta forma del habla porque en un discurso se requiere salir de los contextos de acción y experiencia. Esta salida involucra el abandono del intercambio de informaciones para tomar "argumentos que sirven para razonar (o rechazar) pretensiones de validez problematizadas" (Heidegger, 1999, p.548). Siendo esta opción más deseable por lo siguiente:

> Esta forma de comunicación liberada de la presión de la experiencia y de las coacciones de la acción posibilita, en situaciones de interacción perturbada, restablecer un entendimiento sobre pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas (las alternativas son, o bien el paso al comportamiento estratégico, o la ruptura de la comunicación). (Heidegger, 1999, p.548)

Por otro lado, tal como fue explícito en la actitud hermenéutica de Ricoeur (1990), el texto va a ser el área más idónea para efectuar la interpretación pues cuenta, también, con el marco explicativo de la lingüística. El texto contiene lo que pudo haber sido habla pero que, en cambio, fue liberado del emisor para defenderse por sí mismo de la intención del interpretante. Sobre esto el autor muestra:

> Lo que fija la escritura es, pues, un discurso que se habría podido decir, es cierto, pero que precisamente se escribe porque no se lo dice. La fijación por la escritura

> se produce en el lugar mismo del habla, es decir, en el lugar donde el habla habría podido aparecer. (Ricoeur, 1990, p.128)

Sin embargo, "la relación escribirleer no es un caso particular de la relación hablar responder. No es ni una relación de interlocución ni un caso de diálogo" (Ricoeur, 1990, p.128), cosa que aumenta su eficacia pues:

> Se insistió siempre sobre la característica más obvia: el escrito conserva el discurso y lo convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva. Se agrega también que la alineación de los símbolos permite una traducción analítica y distintiva de todos los rasgos sucesivos y discretos del lenguaje y así aumenta su eficacia. (Ricoeur, 1990, p.129)

Todo esto porque el texto toma una función referencial y no activa que, más allá de ser usada para validar la interpretación en términos de insumo objetivado (objeto externo al sujeto), el texto es producto de la interpretación de validarse a sí misma y seguir construyéndose de manera circular. Esta es la postura que toma Eco (1990) al abogar por los derechos del texto. En él se hace explícita la utilidad de usar al texto como *objeto* de la hermenéutica: frenar la creación de interpretaciones infinitas y sobredimensionadas con la identificación de la coherencia interna del texto. Por ello nosotros cuidaremos nuestra labor hermenéutica al interpretar la noción de identidad subyacente en la cultura venezolana puesto que no pretendemos cometer violencia hermenéutica que altera, posteriormente, la lectura del fenómeno e invalida las conclusiones que se desprenden del recorrido teórico que habremos de realizar.

> (…) cuando un texto se produce no para un único destinatario, sino para una comunidad de lectores, el autor sabe que será interpretado no según sus intenciones, sino según una compleja estrategia de interacciones que también implica a los lectores, así como a su competencia en la lengua en cuanto patrimonio social". (Eco, 1990, p.80)

Así el texto va a ser un espacio en el cual el autor se expone a ser interpretado con unas pautas infranqueables –explícitas- que no niegan a su vez, el nacimiento de nuevas formas de ver lo que se plantea. Formas tal vez desconocidas por el mismo autor, las cuales generan en Eco (1990) lo siguiente:

> El texto está ahí y produce sus propios efectos. Independientemente de mi voluntad, nos enfrentamos a una pregunta, a una ambigua provocación; y aunque sienta cierta incomodidad a la hora de interpretar este conflicto, me doy cuenta de que ahí se esconde un sentido (quizá muchos). (Eco, 1990, p.88)

A efectos de esta investigación, tomaremos al texto como "objeto" de estudio (no externo sino intersubjetivo-lenguájico) y como forma de producción de conocimiento (respondiendo al modo circular de la interpretación). Considerándolo en su calidad de:

- Archivo disponible para quien elija ser destinatario.
- Referente de interpretaciones anteriores.
- Limitante de la implicación del interpretante.
- Generador de interpretaciones susceptibles a la diversidad de contextos interpretativos.

2.4 El objeto reinventado

La concepción de "objeto" al que hemos hecho referencia recientemente nos exige hablar sobre el diálogo que ha mantenido la hermenéutica con la tradición positivista a razón de poder hacer diferenciaciones de ese tipo y hacer de relieve la validez de la verdad que se desprende de la hermenéutica que por ser diferente no significa que sea ni subjetiva o carente de validez universalizable y, por lo tanto, con certezas de otro orden. Lo primero deviene del pensamiento heideggeriano, y es que dentro de la pretensión hermenéutica no se halla la posesión de conocimientos absolutos ni el establecimiento de generalidades:

> En el entender hermenéutico no hay ninguna "generalidad" que vaya más allá de lo formal (…) Lo "formal" no es jamás algo independiente, sino sólo un recurso, un apoyo del mundo. La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado. (Heidegger, 1999, p.36)

Por su parte, Gadamer (1998) cuestiona la tradición científica desde sus preceptos para considerar la posibilidad de otras maneras de aproximación a la realidad. Es así como considera que:

> Debemos a la ciencia la liberación de muchos prejuicios y la destrucción de muchas quimeras. Es pretensión de la ciencia cuestionar los prejuicios y conocer así la realidad mejor que hasta ahora. Pero a medida que los métodos de la ciencia se extienden a todo lo existente resulta más dudoso que los presupuestos de la ciencia permitan plantear la cuestión de la verdad en todo su alcance (Gadamer, 1998, p.52)

Conocer de la mejor forma posible supone, para la ciencia, hacer uso de un método lógico-racional que sea posible repetir para obtener los mismos resultados. Siendo –según

Gadamer-Methodos el “camino para ir en busca de algo” (Gadamer, 1998, p.54), la ciencia lo adoptó para encontrar la verdad; consiguiendo en cambio, certeza:

> Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (veritas) supone la verificabilidad –en una u otra forma- el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. (Gadamer, 1998, p.54)

Lo último que tomaremos de Gadamer (1998) a este respecto, es su forma de desencajar la aplicación del método de la ciencia moderna. Pues al ser este resacado del pensamiento griego señala:

> La ciencia creada por los griegos difiere mucho de nuestra noción de ciencia. La verdadera ciencia no es la ciencia natural, mucho menos la historia, sino la matemática. Porque su objeto es un ser puramente racional y como tal es modelo de toda ciencia porque se puede representar en un contexto educativo cerrado. La ciencia moderna, en cambio, considera la matemática como modelo no por el ser de sus objetos, sino por su modo de conocimiento más perfecto. (Gadamer, 1998, p.54)

Ante la no racionalidad de su objeto, la ciencia moderna se valió de otros recursos como la explicación (mostrar causalidades) para validar el recorrido metodológico hacia la verdad. Sin embargo, la lógica matemática en sí misma no necesita “explicaciones”; su comportamiento siempre es dado por el método. Mientras que, la ciencia moderna busca dar explicaciones del comportamiento a través del método. Esto descoloca de nuevo a la ciencia –ante los ojos de los exégetas-, pues no solo tomó el método para otras áreas de conocimiento, sino que se apropió de la explicación como objetivadora de verdades.

Sobre esto último es que se ancla Ricoeur (1990) para poner en tela de juicio las condiciones nulas de cientificidad de la interpretación. Consideración justificada por estar la interpretación en lo intersubjetivo de la comprensión y la ciencia en la inmutable explicación. Ante este escenario se pregunta:

> (…) ¿No es necesario abandonar decididamente la referencia de la interpretación a la comprensión y dejar de hacer de la interpretación de los monumentos escritos un caso particular de la comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior? Pero si la interpretación ya no busca su norma de inteligibilidad en la compresión del otro, ¿no se ha de reelaborar también su relación con la explicación, que habíamos dejado de lado? (Gadamer, 1998, p.134)

En ese sentido, se propone superar la oposición antinómica y presenta la articulación que haría complementarios el análisis estructural y la hermenéutica, tal como hemos expuesto en la relación entre explicación e interpretación.

Nos permitimos entonces un trabajo de esta naturaleza porque consideramos que posturas como las que muestra Gadamer (1998): "La ciencia se niega a dar la respuesta desacreditando la pregunta, es decir, tachándola de absurda. Porque sólo tiene sentido para ella lo que se ajusta a su método de hallazgo y examen de la verdad". (Gadamer, 1998, p.433), han perdido sustento en la contemporaneidad ante los inminentes cambios de la sociedad occidental que escapan de la linealidad de la explicación.

A esto responde el doctor en Ciencias Sociales Javier Seoane (2009) en su artículo "El advenimiento de un nuevo cientista social" con una actitud hacia el tratamiento de la realidad que deviene en lo que llama un cientista social dialógico. Este se aparta de las pretensiones de especificidad de sociología como ciencia especializada delimitadora de su objeto y del sociólogo con carga ideológica hacia la dominación, para reconocer lo siguiente:

> (…) en los últimos decenios vienen emergiendo una nueva conciencia, sensibilidad y práctica profesionales en el campo de las ciencias sociales, aparece de este modo un nuevo cientista social.(…) En este sentido, el cientista dialógico se presenta más como mediador entre actores sociales en conflicto que como militante de una causa o un especialista. Su «misión», su «causa» y su «especialidad» consisten en facilitar el diálogo y ser un operador en el establecimiento de acuerdos entre partes. (Seoane, 2009, p.544)

Esta propuesta nace de la revisión de autores como Durkheim, Heidegger, Weber, Habermas, Horkheimer, Giner y Agnes Heller, autora alemana a la cual haremos referencia desde su obra "Políticas de la posmodernidad" (1989) con lo siguente: "(…) las ciencias sociales no sólo se abren ellas mismas a la falsificación, cosa que hacen todas las ciencias, sino que se abren también a la interpretación-reinterpretación. Al hacerlo, fracasan en encontrar sus criterios de claro y nítido" (Heller, 1989, p.61). De esta manera, la dificultad en delimitar criterios científicos en la sociología ha producido un sinfín de cuestionamientos dentro de la misma rama y por parte contexto demandante, para lo cual, la herramienta de la interpretación ha sido más útil. A este respecto, la autora considera:

> Lo que aquí ha empezado de la manera apologética usual («las ciencias sociales no pueden ser completamente deductivas o totalmente inductivas», «no pueden ofrecer una definición clara y nítida de sus propias nociones básicas») ha terminado con una nota positiva: al tratar con las ciencias sociales lo hacemos con unas ramas del conocimiento que están abiertas a la interpretación y la reinterpretación. (Heller, 1989, p.61)

Estas aproximaciones a las formas y dinámicas no definidas de las Ciencias Sociales a partir de su ejercicio, comprenden una sensibilidad que pone al cientista social en contacto con su eticidad, con su "haber previo" ante esto, será prudente considerar posturas que la interpretación ofrece. Tal es el caso del "estar despierto" ante fenómeno de la curiosidad y de la reinvención de la "objetividad". La primera en respuesta al reconocimiento de la implicación del estudioso como cuerpo moral-ético y la segunda considerando a las investigaciones producciones y no reproducciones de la realidad con oportunidades de verificabilidad reducidas fuera de su específico contexto interpretativo. Sincerando de esta manera, las condiciones en las que es posible acercarse a un mundo repleto de significaciones tan constantes como dinámicas, interrelaciones e indeterminaciones como lo es el social.

Habiendo tocado la reinvención hacia el tratamiento del objeto, nos permitiremos continuar hacia el último punto del recorrido hacia el establecimiento de nociones preliminares de la hermenéutica. El cual guiará la forma de nuestras conclusiones en cada momento del trabajo de grado –inclusive este y los precedentes-: la verdad.

2.5 Validez frente a Certeza

Martin Heidegger, abre de nuevo la exposición, ahora desde su conferencia "De la esencia de la verdad" (1943) –dentro de la compilación realizada por Nicolás, J. y Frápolli, M. (1997) "Teorías de la verdad en el siglo XX"- con el siguiente exhorto:

> Además, nosotros mismos permanecemos en la inteligibilidad del entendimiento común, en cuanto nos creemos seguros en aquellas "verdades" de la experiencia de la vida y de la acción, de la investigación, la creación y la fe. Nosotros mismos tomamos parte en esa sublevación de lo "evidente" contra toda exigencia de lo digno de ser puesto en cuestión (Fragewurding). (Heidegger, 1943, p.401)

Después de eso, muestra el concepto corriente de verdad en estos términos: "lo verdadero, sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, que concuerda lo concordante (Stimmende)". Por lo tanto, la verdad significa concordar "(…) y, por cierto, de un doble modo: Por un lado la concordancia (Einstimmigkeit) de una cosa con lo

que se presume acerca de ella y por otro la coincidencia (Übereinstimmung) de lo mentado en el enunciado con la cosa" (Heller, 1989, p.402).

Su primer cuestionamiento va de la mano con lo que hace coincidir al enunciado con la cosa. Esto es –en términos representativos: lo contrapuesto- la condición de que el encuentro de la cosa con el enunciado pueda permanecer constante (*Standing)*, esto lo dotará de verdad. Dar con la coincidencia, implica además, dejar ser al ente. A esto el autor agrega: "La libertad entendida como dejar- ser al ente, cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente" (Heller, 1989, p.409-410).

Por su parte, Gadamer (1998), perfila la cuestionabilidad a la que se refería Heidegger, en la búsqueda de la verdad. En ese sentido, el autor sostiene que no hay verdad sin interpelación, respuesta y consenso y además resalta:

> Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. (Gadamer, 1998, p.62)

Así pues, la verdad a través de nuestra finitud lleva al autor a ubicarla: "El lugar de la verdad es el juicio" (Gadamer, 1998, p.54). Por otro lado, dentro de un discurso la verdad se define "como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del "dejar estar" el discurso a la cosa presente". (Gadamer, 1998, p.54). Tener ambas cosas en consideración, pone ante nosotros el fenómeno del encubrimiento:

> Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje. (Gadamer, 1998, p.434)

Un último elemento que rescataremos de la tesis gadameriana con respecto a la sinceridad del lenguaje, es que "no hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad". Puesto que "cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos, que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un

enunciado" (Gadamer, 1998, p.58). Esta motivación, en consecuencia, será la pregunta a la que este reacciona. Será verdadero, entonces en el contexto que acompañe al cuestionamiento.

Por su parte, Habermas (1973), responde ante la imprecisión de las condiciones de posibilidad de la comprensión y las de validez con su teoría comunicativa. Aporte que nace a partir de las diferencias entre tener una certeza y apostar por una pretensión de validez. A saber:

> Una pretensión de validez es algo que presento como algo susceptible de comprobación intersubjetiva, una certeza es algo que sólo puedo expresar como algo subjetivo si bien puede servir de ocasión para poner en cuestión pretensiones de validez disonantes. Una pretensión de validez a entablo, una certeza la tengo (Nicolás & Frápolli, 1997, p.557)

Entre las afirmaciones como posibles verdades surge la dificultad de que estas representan episodios lingüísticos datables, mientras que, manifiestamente, la verdad exige invariabilidad y posee, por tanto, un carácter no episódico. "Si distintas personas, en distintas circunstancias y con distintas palabras pueden hacer la misma afirmación, reflejan entonces el mismo estado de cosas" (Nicolás & Frápolli, 1997, p.545). En consecuencia, a nivel de discurso hablaremos de verdades, pues en él nos desprendemos del carácter episódico de las afirmaciones:

> (Strawson)" mi decir algo es ciertamente un episodio. Lo que digo, no lo es. Es lo primero, no lo segundo, lo que declaramos es verdadero". Verdaderos o falsos llamamos a los enunciados en atención a los estados de cosas que en estos enunciados se reflejan o expresan. (Nicolás & Frápolli, 1997, p.545)

En ese sentido, verdad es una pretensión de validez que es vinculada a los enunciados al afirmarlos. Así pues, las afirmaciones pertenecen a la clase de actos de habla constatativos. Sin embargo: "al afirmar algo entablo la pretensión de que el enunciado que afirmo es verdadero. Esta pretensión puedo entablarla con razón o entablarla sin razón. Las afirmaciones no pueden ser verdaderas o falsas, están justificadas o no están justificadas" (Nicolás & Frápolli, 1997, p.546). –fundamentadas o no en la experiencia, o bien en el consenso racional alcanzado-.

Así, nos anclaremos en su postura de las pretensiones de validez basadas en el consenso, donde:

> La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentamiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo

> justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentamiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho. (Nicolás & Frápolli, 1997, p.554)

Siendo nuestro ejercicio un discurso crítico que pretende aportar justificaciones admisibles a sus aseveraciones. Consideraremos verdades de lo aprehendido y de lo producido todo aquello que:

- Permanezca constante a lo largo del texto.
- Responda elocuentemente al cuestionamiento que le da vida; mostrando los elementos de los cuales parten la pregunta y la respuesta que la motiva.
- Apunte o pueda ser una pretensión de validez y no una certeza.

Guía del recorrido que continúa

Recapitulando el recorrido que hemos realizado, puntualizaremos las nociones guías que serán determinantes en nuestro ejercicio de análisis hermenéutico-interpretativo sobre la noción de identidad subyacente del venezolano a la luz de los autores escogidos para los fines de nuestra labor:

- Comenzaremos realizando un recorrido de la Modernidad como proyecto totalizador que culminará en el tratamiento de la identidad moderna (Charles Taylor).
- Seguidamente, nos adentraremos en lo que implica hablar sobre la identidad latinoamericana (Mario Sambarino).
- Todo lo anterior, para guiar el sentido de preguntarnos por las nociones de identidad del venezolano a través de lo teorizado sobre su tipo de familia y lo que ésta implica en Alejandro Moreno y Samuel Hurtado.
- En ese orden, nos proponemos generar un diálogo entre las nociones de identidad que ofrecen los autores escogidos para tratar a la familia venezolana (Alejandro Moreno y Samuel Hurtado) y las formas de identidad latinoamericana (Mario Sambarino) con el fin de dilucidar y sacar a la luz la noción de identidad subyacente.
- Esto con el propósito de generar un discurso que nos permita estudiar los puntos *irreconciliables* entre el modo y las expectativas del venezolano en función al proyecto

moderno que anhelamos como país, utilizando los aportes de Raúl González y Ma. Fernanda Guevara a modo conclusivo.

CAPÍTULO III

MARCO TEORICO.

APROXIMACIONES AL YO CONSTRUIDO

3.1 Modernidad: Contextualización Histórica

3.1.1 La Modernidad: El mito fundado en el futuro

La Modernidad nace con la pretensión de ser la representación total de "lo nuevo", de ser el sustantivo que describe el proyecto guía de la humanidad y al mismo tiempo, el verbo que lo hace posible. Dentro de este, se desarrollan hitos como La Ilustración, el protagonismo del discurso científico, la búsqueda de la democracia, el pensamiento liberal, el capitalismo como medio y la orientación hacia el logro de "la mejor" condición de lo humano.

En esto último es que halla su seno el mantenimiento y la procura de Los derechos del hombre y del ciudadano en el mundo Occidental, en la certeza de que se puede conseguir un estado superior de bienestar entre los hombres, siendo este dependiente, en principio, de los valores emanados de la Revolución francesa (1789): Libertad, igualdad y fraternidad.

Desmontar los ideales que sostuvieron la monarquía y que mantenían en la oscuridad de lo reprobable la reflexión filosófica y la innovación teórica/tecnológica, dio pie al posicionamiento de la razón como marco regulativo de la acción humana, pues, en el pensamiento lógico mediado por el proceder científico empezó a residir la mayor fuente de legitimidad en los discursos.

En ese mismo orden, como respuesta al anterior sistema de dominación amparado en el relato religioso del cristianismo, se apuesta a la igualdad, al compromiso ciudadano y a la

libertad de los hombres como motores del desarrollo compartido, poniendo el acento en las condiciones que den cuenta de las concepciones de dignidad nacientes. Es así como la Modernidad como proyecto totalizador-universal pretende permear con esta ética cada uno de los espacios de la vida: la organización de los Estados a través de la constitución de las democracias modernas, el modelo económico caracterizado por la concepción liberal del capital y su manejo, el derecho como garante de la justicia y, esta última, como correlato de la pretensión igualitaria, el arte como expresión de estos valores y la invención tecnológica – científica como evidencia del "progreso" y del "mejoramiento" de las condiciones iniciales.

Ahora bien, con la finalidad de dar inicio a este desarrollo, traeremos a colación un fragmento que da cuenta de lo que hemos afirmado en el párrafo anterior:

> Esta concepción clásica, a la vez filosófica y económica de la modernidad, la define como triunfo de la razón. Como liberación y como revolución y define la modernización como modernidad en acto, como un proceso enteramente endógeno. Los manuales de historia se refieren, con razón, al período moderno como a ese período que va desde el Renacimiento a la Revolución Francesa y a los comienzos de la industrialización masiva de Gran Bretaña. Pues las sociedades en las que se desarrollaron las prácticas y el espíritu de la modernidad trataban de poner cierto orden más que poner en movimiento las cosas: organización del comercio y de las reglas del intercambio mercantil, creación de una administración pública y del estado de derecho, difusión del libro, crítica de las tradiciones, de las prohibiciones y de los privilegios. Aquí es ciertamente la razón, más que el capital y el trabajo, la que desempeña la parte central. Esos siglos están dominados por los legistas, los filósofos, los escritores, todos hombres de libros, mientras las ciencias observan, clasifican, orden para descubrir el orden de las cosas. Durante ese período, la idea de modernidad-presente por más que la palabra misma todavía no exista- da a los conflictos sociales la forma de una lucha de la razón y de la naturaleza contra los poderes establecidos. No se trata tan sólo de los modernos que se oponen a los antiguos, se trata asimismo de la naturaleza y hasta de la palabra de Dios que se liberan de formas de dominación fundadas en la tradición más que en la historia, formas que difunden las tinieblas que deberían disipar las luces de la razón. La concepción clásica de la modernidad es, pues, ante todo la construcción de una imagen racionalista del mundo que integra el hombre en la naturaleza. El microcosmos en el macrocosmos, y que rechaza todas las formas de dualismo del cuerpo y del alma, del mundo humano y del mundo transcendente. (Touraine, 1994, p.35)

De esta construcción racionalista del mundo mucho se ha teorizado, cosa que hace imposible hacer una aprehensión total de los pensamientos modernos y modernizantes en este trabajo de grado, sin embargo, nos dispusimos a hacer un recorrido por los autores que hemos

considerado pertinentes a nuestros fines académicos, escogencia que no desprestigia otras aproximaciones.

El primer referente es el sociólogo francés, dueño de la primera reflexión citada, Alain Touraine, quien en su obra titulada Crítica de la Modernidad (1994) identifica tres momentos de este proyecto universal. El primero lleva el nombre de "Modernidad triunfante" en el cual, las luces de la razón, la ideología modernista, el derecho natural, el sentido de la historia, la "bella totalidad" y la praxis tienen el foco de su exposición. "La Modernidad en crisis", su segunda exposición, contiene el grueso de su crítica, pues recoge los aportes de las corrientes disidentes a la apuesta totalizadora cuando a su vez ofrece categorizaciones y etapas que facilitan la distinción entre los momentos estudiados. En esta resaltan apartados como "la descomposición", "las tres etapas de la crisis", "la destrucción del yo", "los intelectuales contra la modernidad" y "las salidas de la modernidad". La tercera y última sección es "El nacimiento del sujeto", donde el principal elemento es el retorno a la modernidad por medio del diálogo entre la razón y el sujeto materializado en "la personalidad democrática".

Considerando la reflexión tan basta que Touraine (1994) realiza en función al proyecto moderno, nos permitiremos volver a él reiteradamente, pues su texto nos servirá de hilo conductor de nuestro recorrido, no obstante, antes de que eso ocurra, nos permitiremos exponer su pensamiento en función a las tres partes en las que se presenta señaladas anteriormente.

Así pues, la modernidad triunfante se caracteriza por sostener que:

> El pensamiento modernista afirma que los seres humanos pertenecen a un mundo gobernado por leyes naturales que la razón descubre y a las cuales la razón misma está sometida. Y ese pensamiento identifica al pueblo, la nación, el conjunto de los hombres con un cuerpo social que funciona también de conformidad con leyes naturales y que debe liberarse de las formas de organización y de dominación irracionales que fraudulentamente tratan de hacerse legitimar recurriendo a una revelación o a una decisión sobrehumana. (Touraine, 1994, p.39)

La liberación de las "dominaciones irracionales", dio el paso hacia el imperio de la razón, del cual todos son coparticipes y siervos de las leyes de la naturaleza prestas a descubrir. Sin embargo, esta postura aportó una visión reduccionista hacia el mundo social y sus conflictos, lo que genera una ceguera selectiva generada por la fijación de límites de lo

explicable -condición de la que además no son conscientes-, ante esto el autor es sumamente crítico:

> El universo de la razón, del placer y del gusto, abierto por los filósofos de la Ilustración a los modernos, ignora los conflictos internos de la sociedad o los reinterpreta como la resistencia de lo irracional a los progresos de la razón. Los modernistas tienen la conciencia tranquila: aportan luz al seno de las tinieblas y confían en la bondad natural de los hombres, en su capacidad de crear instituciones razonables y, sobre todo, en su interés, que les impide destruirse y los lleva a tolerar y respetar la libertad de cada cual. Este universo progresa por sus propios medios, por las conquistas de la razón. La sociedad no es más que el conjunto de los efectos producidos por el progreso del conocimiento. Abundancia, libertad y felicidad avanzan juntas porque son producidas por la aplicación de la razón a todos los aspectos de la existencia humana. La Historia no es otra cosa que la ascensión del sol de la razón al firmamento. Esto descarta toda separación del hombre y de la sociedad. El ideal consiste en que el hombre sea un ciudadano y que las virtudes privadas concurran al bien común. El universo de las luces de la razón es transparente, pero también está cerrado en sí mismo, como un cristal. Los modernistas viven dentro de una burbuja, protegidos contra todo lo que turba la razón y el orden natural de las cosas. (Touraine, 1994, p.37)

A pesar de su limitación autoimpuesta, Touraine nos recuerda que el nacimiento del proyecto moderno "(…) estuvo asociado con un jubiloso movimiento de liberación de los individuos, quienes ya no se contentan con escapar a los controles políticos y culturales para refugiarse en la vida privada" actores que en consecuencia "proclaman su derecho a satisfacer sus necesidades, a criticar a los príncipes y a los sacerdotes, a defender sus ideas y sus preferencias". (Touraine, 1994, p.38), de ahí su impulso y espíritu.

Sin embargo, al no ser estos suficientes para su mantenimiento, existen tres etapas de su crisis. La primera se encuentra asociada al agotamiento del movimiento inicial de liberación, le sigue la pérdida del sentido de una cultura encerrada dentro de la técnica y de la acción instrumental y por último se encuentra el momento más álgido pues, "ponía en tela de juicio no sólo las carencias de la modernidad sino también sus mismos objetivos positivos" (Touraine, 1994, p.96), esto quiere decir que la formulación ideal de organización de la sociedad, - en formas de derecho y burocracia- pierde sentido práctico, no es flexible ni maleable en función al dinamismo social. En ese sentido expresa:

> (…) la separación más importante y más radical aún de la sociedad y del Estado, lo cual implica descartar la idea misma de sociedad entendida como conjunto, como sistema o cuerpo social y hacer hincapié en la oposición entre la idea de sociedad y

> la realidad de la vida social, realidad abierta, cambiante, plural. (Touraine, 1994, p.96)

En ese sentido, después de haber atravesado estas tres críticas de la modernidad, el pensamiento social se sitúa muy alejado de su punto de partida por el autor, dado que: "El impulso liberador de la modernidad consistió siempre en oponer a voluntades transmitidas por reglas y leyes la evidencia impersonal de la verdad, la verdad de la ciencia, pero también la del éxito económico y de la eficacia técnica". (p.96), sin embargo, no son estos los resultados obtenidos. En contraposición, Touraine (1994):

> (…) la modernidad se manifiesta como un instrumento de control, de integración y de represión. Foucault, entre muchos otros, ha denunciado esta tendencia de las sociedades modernas a extender el campo de la moralización. Ya no se trata solamente de no trasgredir los mandatos del gendarme, sino también de creer en ellos, de ajustar los sentimientos y los deseos a las reglas de éxito social y a una higiene social formulada frecuentemente en nombre de la ciencia. (Touraine, 1994, p.97)

La ciencia como legitimador de acciones hegemónicas nos muestra en cada uno de los puntos de inflexión del proyecto moderno como es que esta puede ser su misma antítesis: "En nuestra cultura y en nuestra sociedad, todo está marcado por esa ambigüedad. Todo es moderno y antimoderno, hasta el punto de que no exageraríamos diciendo que el signo más seguro de la modernidad es el mensaje antimoderno que ella emite" (Touraine, 1994, p.103).

En esta contradicción fáctica, la modernidad como modelo global y pleno que incluye la conformación cultural, económica y política, se descompone en sexualidad, consumo, empresa y nación, cosa que es traducible a la reducción de la racionalidad a la racionalidad instrumental, la técnica. Esta es entendida "como la búsqueda de los medios más eficaces para alcanzar objetivos que escapan ellos mismos a los criterios de la racionalidad" (Touraine, 1994, p.103) su carencia de criterios racionales de debe a que proceden de valores sociales o culturales que pueden ser el resultado o no de marcos referenciales racionales. Por lo tanto, la formulación de la técnica en torno a estos los dota de la legitimidad "científica" deseada, más no resuelve el problema de fondo. De esta manera:

> La idea de modernidad queda reemplazada por la acción modernizante y ésta moviliza fuerzas que no son modernas, libera al individuo y a la sociedad hasta entonces prisioneros de las leyes impersonales de la razón, después de haber sido prisioneros de la ley divina. (…) El campo cultural y social en el que vivimos

> desde fines del siglo XIX no tiene unidad: no constituye una nueva etapa de la modernidad sino que representa su descomposición. (Touraine, 1994, p.101)

3.1.2 La crítica como disidencia

Touraine en su recorrido también estudia el papel de la le abre la sociología en la Modernidad y sostiene que "rompe con el espíritu de la Ilustración. Weber lo describe como uno de los pensamientos divergentes de la modernidad pues, siendo "quien se atiene ciertamente a Kant pero insiste en el carácter no racional de los valores de los calvinistas y hace del profeta la figura central de la vida social y política". En ese sentido, no es considerado propiamente un teórico de la modernidad como proyecto, sin embargo sí teoriza sobre fenómenos que en ésta se desarrollan como lo es el discurso económico, el desplazamiento del discurso religioso y su influencia en las nuevas formas y el ejercicio científico no despojado de la dimensión ética del hombre.

En su libro "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", Weber (1977) después de realizar una argumentación en la cual identifica rasgos religiosos en la formulación económica capitalista, hija de la Modernidad y la modernización, llega a una conclusión que implica la pérdida de sentido de la Ilustración pues, la fuerza del ideal se ha ido:

> El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quien sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la "ilustración". (Weber, 1977, p.259)

Ante la necesidad de hablar de las nuevas formas de ver el ejercicio científico y político después de esta muerte de la Ilustración tal cual fue concebida en sus inicios, el sociólogo escribe *El político y el científico* (s.f), el cual en su apartado *"la ciencia como vocación"*, considera factores como la pasión en la condición preliminar de la "inspiración" en la práctica científica. A este respecto escribe:

> Entre la juventud cunde la idea de que en la actualidad la ciencia es ya sólo una cuestión de cálculo que se lleva a cabo en laboratorios o en archivos estadísticos, valiéndose de la inteligencia, sin poner el alma en algo, como un producto que se elabora "en una fábrica". Frente a tal creencia es preciso indicar, de primera intención, que se funda en un entendimiento erróneo tanto de lo que acontece en una fábrica como en un laboratorio. Para lograr la producción de algo valioso en

> uno u otro lugar, es preciso que el individuo conciba precisamente aquello que pueda resultar adecuado. Esta idea que acude a la imaginación no puede, sin embargo, ser forzada ni tiene nada de frío cálculo. (Weber, s.f, p.43)

Con esto, Max Weber no niega que el frío cálculo es una condición preliminar, pues: "De ningún modo es cierto que la inspiración juegue un papel más importante en la ciencia que en la solución de los problemas prácticos a los que debe hacer frente un empresario moderno" (Weber, s.f, p.44), sin embargo, sí considera valorable la inspiración:

> (…) a pesar de que los científicos ensoberbecidos no lo crean así; del mismo modo que no se puede creer que la idea tiene menos importancia en la ciencia que en las artes, siendo pueril la idea de que un matemático pueda arribar a resultados científicos válidos utilizando únicamente una regla de cálculo o cualquier otro aditamento mecánico para el mismo fin. Es obvio, desde luego, que tanto por su sentido como por las metas a conseguir, la fantasía de un matemático como Weierstrass se dirige hacia su objetivo de manera totalmente distinta a la de cualquier artista; y que la fantasía de aquél como la de ese artista son cualitativamente diferentes, sin que ambos procesos psicológicos dejen de diferir, ya que en uno como en otro caso está presente la embriaguez (en su connotación de "manía" platónica) e "inspiración". Debe considerarse como un don el hecho de que alguien posea inspiraciones científicas, como efecto de un destino inexplicable. (Weber, s.f, p.44)

Con esto último, Weber resalta que la importancia de la idea en las ciencias y en el arte debe tener la misma visibilidad, pues la presencia de un método no anula la implicación de lo humano como principio creador. De esta manera, el autor incluye características no medibles ni controlables en el llamado método científico, hasta la fecha intocable por ser garante de la "verdad pura". El desmontaje de la pureza de la verdad nos hace traer a colación la intención de Touraine en su exposición de la Modernidad con la cual estamos de acuerdo y pretendemos adoptar:

> En todos los casos, se trata menos de rechazar la modernidad, opuesta en todo a la tradición, por un análisis de los aspectos positivos y también negativos de sus finalidades culturales y de las relaciones de dominación o de dependencia, de integración o de exclusión, aspectos que dan al tema cultural de la modernidad un contenido propiamente social. (Weber, s.f, p.94)

En ese sentido, nos nutriremos de Horkheimer y Adorno quienes exponen una aproximación al entendimiento de la Ilustración que más que ilustrar sus fundamentos, muestra sus implicaciones y significaciones subyacentes en su obra La dialéctica de la Ilustración (1994). Estos autores afirman que en su apuesta, este proyecto llegó a sustituir la fuente de la dominación y no a eliminarla. Así, la "superioridad del hombre" sobre la

naturaleza va a fungir como principal motivación en la implementación del pensamiento y desarrollo científico-técnico.

En ese orden de ideas, los autores señalan que "La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo" (Horkheimer y Adorno, 1994, p.68), es por esta motivación que "el número se convirtió en el canon de la Ilustración" (Horkheimer y Adorno, 1994, p.63) donde la lógica económica de la mano con los ideales modernos equiparan todo a la cifra para "igualarlo", siendo ahora medible y comparable, cosa que se comparte con la justicia burguesa y el intercambio de mercancías. Sin embargo, esto no es un hecho sin consecuencias, a este respecto agregan:

> La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. (Horkheimer y Adorno, 1994, p.67)

Así pues, el traslado de la dominación opera dando peso a la unidad conceptual que se encuentra determinada por los hombres, la cual deviene del principio de la universalidad de los supuestos:

> La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada mediante el comando y determinada por los hombres libres. (Horkheimer y Adorno, 1994, p.69)

Siendo empresa de los hombres, la Ilustración ha creado las formas de abstracción de la ciencia para contener un terreno propio en donde poner las reglas. Siendo la razón lo único suficiente para vencer la sombra, el campo del saber se queda estancado en su finitud y la inmovilidad, por tanto, "(…) esta necesidad lógica no es definitiva. Permanece ligada al dominio, a la vez como su reflejo e instrumento" (Horkheimer y Adorno, 1994, p.89). Tomando esto como conclusión, reflexionan y sostienen que:

> (…) el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. El sí mismo abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de ser substrato para semejante posesión. (Horkheimer y Adorno, 1994, p.80)

Seguida su exposición, se proponen desmontar el engaño de la Ilustración, el cual se basa en que bajo el velo de la razón se encuentra la materialización del trabajo alienado. El proyecto que nace para liberar a los hombres, ahora procura formas económicas no compatibles con esta pretensión, articulándose -de esta manera- tipos de dominación de la que ella misma es responsable:

> El trabajo social de cada individuo está mediatizado en la economía burguesa por el principio del sí mismo; él debe restituir a unos el capital acrecentado, a otros la fuerza para trabajar más. Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico. De lo cual, a su vez, toma cuenta el pensamiento ilustrado: al final, incluso el sujeto transcendental del conocimiento es aparentemente liquidado, como último recuerdo de la subjetividad, y sustituido por el trabajo tanto más libre de trabas de los mecanismos reguladores automáticos. (Horkheimer y Adorno, 1994, p.83)

La fatal consecuencia de este engaño –la liquidación del sujeto- evidencia que la condena de la superstición (el pensamiento mítico "subjetivo" que la Ilustración propone borrar) "ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento. La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación" (Horkheimer y Adorno, 1994, p.92) Dadas las promesas visiblemente no cumplidas de este proyecto, la idea de su disolución no puede desecharse, en donde mantener al hombre en la cima como su principal supuesto será insostenible y se podrá interpretar como una coartada perfecta para mantener el dominio en manos de los pocos: "En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna «la superioridad del hombre». Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas" (Horkheimer y Adorno, 1994, p.95).

Siguiendo con el pensamiento crítico de la Modernidad, Touraine (1994) considera las posturas que han tomado al sujeto más que como resultado u objeto de su medio social, en ese sentido sostiene que:

> A partir de Nietzsche y de Freud se deja de concebir al individuo sólo como un trabajador, o un consumidor, o incluso como un ciudadano; el individuo deja de ser únicamente social y se convierte en un ser de deseo animado por fuerzas impersonales, pero es también un ser individual privado. Y eso obliga a redefinir el sujeto (Touraine, 1994, p.132)

Por tanto, Sigmund Freud entra en la exposición sobre la Modernidad con sus aportes desde la teoría psicoanalítica, pues en su formulación, el mundo psíquico/individual, hasta el momento confinado a la esfera privada, empieza a tener dentro de sí la influencia de la estructura exterior tal cual fuese una réplica de la sociedad en la configuración del ser. El peso de la sociedad ya no se encontraría, entonces, en fuerzas que superan la mediación humana y, por ello, dominantes y determinantes de su acción, sino que, en cambio, la sociedad y su sostenimiento habita en un espacio de cada formación individual llamado "Súper- yo".

A partir de su teorización la sociedad se encuentra dentro y no excluida de los procesos individuales, lo cual representa un cambio de foco en la manera de hacer ciencia – específica, sectorizada, limitada a su objeto de estudio- siendo de esta manera el hito en la comprensión de la relación individuo-sociedad como recíproca. En ese sentido, habla de la analogía del proceso cultural y la evolución del individuo en "El Malestar en la Cultura" (1930):

> No obstante las penurias que actualmente impone la existencia del individuo, la contienda puede llegar en éste a un equilibrio definitivo que, según esperamos, también alcanzará en el futuro de la cultura. (…) Aún puede llevarse mucho más lejos la analogía entre el proceso cultural y la evolución del individuo, pues cabe sostener que también la comunidad desarrolla un súper-yo bajo cuya influencia se produce la evolución cultural. (Freud, 1930, p. 85)

Anclándose de esta analogía no sólo se reconoce el poder de la sociedad en la psiquis, sino que se responsabiliza a las perturbaciones individuales -provenientes de la represión de los instintos sexuales de la estructura- de los malestares actuales y futuros de la sociedad, dependiendo el orden social en consecuencia de las formas de enfrentar el inconsciente (ello) dejando atrás la apelación primaria a la razón-consciente:

> A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si -y hasta qué punto- el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. (p.90)

Dejar de concebir al individuo como racionalidad pura, participa en la destrucción del yo moderno único de los inicios de la Modernidad, destrucción a la que Touraine (1994) se refiere: "La destrucción del yo, en una sociedad moderna en la que el movimiento y la

indeterminación reemplazaron el orden y el "deber de Estado", marca más que cualquier otra transformación el fin de la modernidad clásica" (Touraine, 1994, p.133). Abriéndose así la posibilidad de otras modernidades contingentes.

Siguiendo con los autores más relevantes a nuestro estudio que han teorizado sobre la Modernidad trabajamos, ahora, a Habermas, J., quien en el Discurso filosófico de la modernidad (1989), se encarga de esbozar los cimientos del proyecto moderno. Este autor considera que lo que caracteriza al proyecto moderno es que su preocupación y mirada están dirigidas a lo que quieren conseguir y no en ningún discurso anterior De esta manera, la Modernidad se diferencia de otras épocas en la medida que se tiene a sí misma como patrón de referencia, cosa que tiene dificultades implícitas:

> La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de «fijarse», de «constatarse» a sí misma. (Habermas, 1989, p.18)

Reconociendo que la Modernidad opta por llegar a sí desde sí misma, Habermas se detiene en elementos como la libertad subjetiva para identificar acontecimientos históricos claves para su implantación como lo son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. En ese sentido expone lo que sigue:

> Los conceptos morales de la Edad Moderna están cortados al talle del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales. Pero «sólo en la voluntad, como subjetiva, puede la libertad o la voluntad que es en sí ser real». (Habermas, 1989, .30)

La subjetividad ha de jugar un rol clave en la teorización libertaria de Habermas, pues a pesar de que no es realizable en un marco regulativo que la contradiga, va a depender de la postura individual para considerarse realizada.

Más tarde, el autor amplía su aporte y fija posición con su obra "El proyecto inacabado" (1989) en esta retoma que "el término –moderno- expresó una conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una

transición desde lo viejo hacia lo nuevo" (Habermas, 1989, p.138) este movimiento deja ver formas irreconciliables pero coexistentes de discursos que dejan un vacío en la consecución de los ideales modernos. La desatención de los vacíos provenientes de la autosustentación moderna ha devenido en lo siguiente:

> La cultura moderna ha penetrado los valores de la vida cotidiana; el mundo está infestado de modernismo. A causa del modernismo, son hegemónicos el principio de autorrealización ilimitada, la exigencia de una autoexperiencia auténtica y el subjetivismo de una sensibilidad hiperestimulada. Estas tendencias liberan motivaciones hedonísticas, irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en sociedad (Habermas, 1989, p.135)

Lo irreconciliable se traduce en una separación entre los profesionales y el resto de los hombres, lo que hace concebir a la Modernidad como un proyecto que -contrario a sus ideales- no se sostiene por el sentimiento de responsabilidad compartida entre los ciudadanos. Con respecto a ello señala:

> Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la moral-práctica y de la estético-expresiva, cada una de ellas sometida al control de especialistas, que parecen ser más proclives a estas lógicas particulares que el resto de los hombres. Como resultado, crece la distancia entre la cultura de los expertos y la de un público más amplio. Lo que se incorpora a la cultura a través de la reflexión y la práctica especializadas no se convierte necesaria ni inmediatamente en propiedad de la praxis cotidiana. Con una racionalización cultural de este tipo, crece la amenaza de que el mundo, cuya sustancia tradicional ya ha sido desvalorizada, se empobrezca aún más. (Habermas, 1989, p.138)

Las probabilidades disminuidas de hacer de la reflexión sobre lo social/moderno parte de la praxis cotidiana, llevan al autor Habermas (1989) a concluir lo siguiente:

> En una palabra: el proyecto de la modernidad todavía no se ha realizado. Y la recepción del arte es sólo uno de sus aspectos. El proyecto intenta volver a vincular diferenciadamente a la cultura moderna con la práctica cotidiana que todavía depende de sus herencias vitales, pero que se empobrece si se la limita al tradicionalismo. Este nuevo vínculo puede establecerse sólo si la modernización societal se desarrolla en una dirección diferente. El mundo vivido deberá ser capaz de desarrollar instituciones que pongan límites a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y a sus instrumentos administrativos. Si no me equivoco, nuestras posibilidades actuales no son muy buenas. En casi todo el mundo occidental se impone un clima que impulsa los procesos de modernización capitalista y, al mismo tiempo, critica la modernidad cultural. (Habermas, 1989, p.8)

Adentrada la crisis de la Modernidad que provocan tanto las posturas disidentes expuestas –o no en este trabajo de grado- como las consecuencias materiales, los teóricos

toman el rol de realizar aportes que contengan lo que ya se ha identificado como inoperante, para así redefinir lo que consideren salvable y ofrecer salidas.

3.1.3 El deseo como motor

En ese orden, del pensamiento de Ricoeur, P. en “Una interpretación de la cultura” (1990) tomaremos sus impresiones en torno a la implicación del pensamiento científico dentro del mismo proyecto del cual nace, la Modernidad, esto manteniendo en foco en el sujeto y en cómo ha mutado el “yo” todopoderoso poseedor de la razón, a un “yo” que ha de lidiar consigo sin tener el control total sobre sí. Esto lo logra con una revisión teórica de obras de Freud, resaltando al psicoanálisis como método de investigación y poniendo en segundo plano su rol como técnica terapéutica, en ese marco:

> (…) la teoría freudiana del yo resulta a la vez muy liberadora con respecto a las ilusiones de la conciencia y muy decepcionante por su incapacidad de dar al "yo" *del Pienso* algún sentido. Pero tal decepción rigurosamente filosófica debe ante todo cargarse a cuenta de la "herida" y la "humillación" que inflige el psicoanálisis a nuestro amor propio. (Ricoeur, 1990, p.374)

Esto se debe a que a partir del posicionamiento del psicoanálisis, el inconsciente en relación con la conciencia dejó de concebirse como la ausencia de esta, de latencia, sino como una localidad donde residen las representaciones. Una localidad, en la cual, no se tiene el control. Toparse con esto, marca el tercer gran golpe que le dio la ciencia al hombre como centro y señor poseedor de la gracia de la razón: “el hombre que ya sabía que no es el señor del cosmos ni el señor de los vivientes descubre que ni siquiera es el señor de su psique” (Ricoeur, 1990, p.373). Esta conclusión, la explica de esta manera:

> Primero fue la posición céntrica de la tierra que el hombre tenía como prenda de su papel dominante en el universo, algo que le parecía "perfectamente ajustado a su inclinación a mirarse a sí mismo como señor del mundo". Más tarde fue su pretensión de atribuirse una "posición dominante sobre las otras creaturas en el reino de los vivientes, que le hacía ahondar el abismo entre su naturaleza y la de ellas". Finalmente, su convicción de ser dueño y soberano de su propia morada psíquica. El psicoanálisis representa la tercera y "probablemente la más cruel" de las humillaciones infligidas al narcisismo. Tras de la humillación cosmológica infligida por Copérnico, vino la humillación biológica que se deduce de la obra de Darwin. Y ahora, he ahí el psicoanálisis descubriéndole que "el Ego no es dueño de su propia morada" (Ricoeur, 1990, p.373)

En ese sentido, expone que precisamente por el hecho de tratar de sostener el mito del hombre como la unidad de la razón inquebrantable, hubo una desatención al estudio del sujeto

que mantuvo el foco del proyecto moderno en el progreso económico y material. Dado que, en este periodo a pesar de tener al hombre como centro, no hubo una reducción a la conciencia sino, una reducción de la conciencia por desconocer su amplitud. A este respecto señala: "La conquista del punto de vista tópico-económico está vinculada al desasimiento de la conciencia, y es dentro de ese punto de vista donde el lugar del sentido se desplaza de la conciencia hacia lo inconsciente" (Ricoeur, 1990, p.371).

Moviendo el sentido de la pretensión moderna hacia el inconsciente, se desmonta el piso que sostuvo a la Modernidad como proyecto, pues, al ser una idea por cumplir, una tarea, es realizable en la media en la cual *se desee* llevarla a cabo. Es decir, la razón no ha de ser el impulso, sino el deseo y que además procurar el imperio de la verdad responde a lo siguiente:

> (…) sino también la interferencia del deseo en la intencionalidad, a la que impone una invencible oscuridad, una parcialidad irrecusable. Descubrimos también que la verdad es una tarea: la verdad sigue siendo una Idea, una Idea infinita, para un ser que nace primordialmente como deseo y esfuerzo, o en lenguaje de Freud, como libido invenciblemente narcisista (Ricoeur, 1990, p.401)

3.1.4 Un final ineludible

Por su parte, Bauman, aporta su reflexión sobre los "Los tiempos líquidos" (2007) que transitamos después de experimentar la solidez del discurso moderno con la diosa razón como gerente. Su analogía se funda en la movilidad y maleabilidad de los fluidos sobre los sólidos: estos últimos procuran mantener su forma original a pesar de las condiciones externas que lo afecten y el lugar donde se los ubique; mientras que, el estado líquido nos muestra la inconstancia de su forma independientemente del medio en el que se encuentre, notándose al mismo tiempo la imposibilidad de mantenerse inmóvil ante las perturbaciones y cambios en su contexto. Sobre esto el autor desarrolla:

> Las ciudades contemporáneas son el escenario o el campo de batalla donde los poderes globales y los sentidos e identidades, obstinadamente locales, se encuentra, chocan, luchan un acuerdo satisfactorio, o al menos insoportable, una modernidad de convivencia que pueda ser una paz duradera, pero que por lo general solo resulta un armisticio, breves intervalos para reparar las defensas dañadas y volver a desplegar las unidades de combate. Esta confrontación, y no cualquier otro factor único, es la que pone en marcha y guía la dinámica de la ciudad de la "modernidad líquida".(Bauman, 2007, p.116).

La contemporaneidad de esta postura sobre las ciudades de esta modernidad la halla en fenómenos como la globalización, las guerras, los progresos económicos con repercusiones imprevistas, la nostalgia hacia las viejas formas, la pérdida del sentido comunitario y la falta de herramientas para garantizar los derechos fundamentales. A propósito de los efectos de la globalización:

> Si en un principio la idea de una "sociedad abierta" representó la autodeterminación de una sociedad libre orgullosa de su apertura, hoy evoca la experiencia aterradora de una población heterónoma, desventurada y vulnerable, abrumada por (y quizá supeditada a) fuerzas que ni controla ni entiende del todo; una población aterrorizada por su misma indefensión y obsesionada con la eficacia de sus fronteras y la seguridad de la población que habita dentro de las mismas, puesto que son precisamente esa impermeabilidad fronteriza y esa seguridad de la vida en el interior las que eluden su control y parecen destinadas a quedar fuera de su alcance mientras el planeta continúe sometido a una globalización exclusivamente *negativa.* En un planeta globalizado negativamente es imposible obtener (y menos aún garantizar) la seguridad de un solo país o de un grupo determinado de países: no, al menos, por sus propios medios y prescindiendo de lo que acontece en el resto del mundo. (Bauman, 2007 p.16)

Su postura de liquidez, también nos muestra esta contemporaneidad como el tiempo en el que la sociedad se nos pudiera estar diluyendo entre los dedos pues, ya las formas de contenerla no son suficientes, teniendo consecuencias directas en el "bienestar" del individuo, alejándose precisamente de la condición ideal y deseable del hombre a la que la modernidad nos orientó como fieles creyentes.

En otra postura se encuentra Vattimo, este autor identifica rasgos nihilitas-hermenéuticos en la posmodernidad, los cuales expone en su libro "El fin de la modernidad" (1986). Para este escritor, la culminación del proyecto moderno se encuentra cuando en pensamiento dejó de orientarse hacia verdades totalizadoras y empezó a poner atención en la argumentación que sustenta a las certezas, cosa que desmonta la pretensión inicial de la ciencia y el método.

Su primer acercamiento será el nihilismo como destino, dado que sostiene: "El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama" (Vattimo, 1986, p.23), para sustentar su tesis se propone mostrar elementos nihilistas inclusive en la argumentación hermenéutica y su "experiencia de verdad". Siendo entonces,

“Todo acto de conocimiento no más que una articulación, una interpretación de esta familiaridad preliminar con el mundo” (Vattimo, 1986, p.104), considera, en consecuencia, que no se puede seguir actuando en función a un discurso que no se orienta hacia las nuevas aproximaciones de la teoría, por tanto:

> Si la modernidad se define como la época de la superación, de la novedad que envejece y es sustituida inmediatamente por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida... si ello es así, entonces no se podrá salir de la modernidad pensando en superarla (Vattimo, 1986, p.146)

Según lo anterior, habrá que desmontar ideales como el progreso, la superación y el desarrollo para dejar de tratar como moderno lo que ya no puede llamarse de esa manera. Un tratamiento distinto de los hechos también exigiría una aproximación desligada de los metarrelatos característicos de la Ilustración, por lo cual, Vattimo propone de alguna manera, todo nuevo *para* lo nuevo.

3.1.5 La continuidad es posible

Por su parte, Lyotard en “La posmodernidad explicada a los niños” (1987) se propone en su tesis reflexionar sobre lo moderno como un “todo orgánico” en el marco de los juegos de lenguaje heterogéneos tales como el conocimiento, la ética y la política, cuestionándose cómo hacer efectivo el todo totalizador moderno ante las divergencias. De este modo, expone sus nociones de posmodernidad de la siguiente manera:

> Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable (Lyotard, 1987, p.25)

Según esta postura, lo posmoderno no apuesta a la unificación de discursos ni al anhelo a la consolidación de metarrelatos, por el contrario, abre la posibilidad hacia lo no explicable o medible –lo impresentable en el proyecto modero-. Por tanto, “Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)” (Lyotard, 1987, p.25) donde la espontaneidad de los hechos va a permear sobre los marcos regulativos dados, los cuales lidian con ser despojados de su capacidad de predicción. En ese sentido, aclara que:

> Los "metarrelatos" a que se refiere la condición posmoderna son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. (Lyotard, 1987, p.29)

Por otro lado, la paradoja a la que se refiere Lyotard tiene que ver con el fundamento del mito de la modernidad. Reconociendo que dichos relatos, como mitos, tienen por finalidad legitimar las instituciones, las prácticas sociales y formas políticas, así como las éticas subyacentes. Estos relatos no hallan su legitimidad en un acto originario fundacional, sino en el futuro en que se ha de producir, siendo entonces una Idea a materializar. “Esta Idea (de libertad, de "luz", de socialismo, etc.) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, da a la modernidad su modo característico: el proyecto” (Lyotard, 1987, p.30), ese que es aún inacabado.

En ese sentido, Lyotard sostiene que el proyecto moderno, entendiéndose como la realización de la universalidad “no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido ’liquidado” (Loytard, 1987, p.30), por lo cual, con la intención de marcar algunos elementos diferenciadores entre la modernidad y lo que ha devenido de su ejercicio crítico, realiza la siguiente conclusión, en la cual parece sugerir la salida posmoderna como ruta para hacer frente a sus cuestionamientos iniciales:

> La modernidad, una modernidad por lo menos (Agustín, Kant), es crítica; es decir, elabora la finitud, da la razón que prohíbe razonar acerca del fundamento del razonamiento. La posmodernidad será más bien empírico-crítica o pragmaticista: la razón de la razón no puede ser dada sin círculo, pero la capacidad de formular reglas nuevas (axiomáticas) se descubre a medida que "la necesidad" de ellas se hace sentir. La ciencia será un medio de revelar la razón, y ésta seguirá siendo la razón de ser de la ciencia. (Lyotard, 1987, p.75)

Por último, traeremos a colación la herencia moderna que el autor contempla, pues nos sitúa en su universo de interpretación, el cual propone revisar esta etapa en función a sus promesas incumplidas, identificando las causas como propias de su dinámica, para lo cual, será necesario estudiar el resultado de un discurso que se considera autosustentado en valores supremos que mueven el foco del mundo fáctico.

> La modernidad, al menos desde hace dos siglos, nos ha enseñado a desear la extensión de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las técnicas. Nos ha enseñado a legitimar este deseo porque este progreso —decía— habría de emancipar a la humanidad del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria. La república es la humanidad ciudadana. Este progreso se encara actualmente bajo el más vergonzoso de los nombres: desarrollo. Pero ha llegado a ser imposible legitimar el desarrollo por la promesa de una emancipación de toda la humanidad. Esta promesa no se ha cumplido. El perjurio no se ha debido al olvido de la promesa, el propio desarrollo impide cumplimentarla. El neoanalfabetismo, el empobrecimiento de los pueblos del Sur y del Tercer Mundo, el desempleo, el despotismo de la opinión y, por consiguiente, el despotismo de los perjuicios amplificados por los media, la ley de que es bueno lo que es "performante", todo eso no es la consecuencia de la falta de desarrollo sino todo lo contrario. Por eso, ninguno se atreve a llamarlo progreso. (Lyotard, 1987, p.110)

La generalidad de estos valores se pensó como condición única y necesaria para la emancipación de toda la humanidad, cosa que hoy obliga a revisar las consecuencias de haber tomado el futuro por sentado.

Sobre esto último, Ulrich Beck, considerando que va siendo hora de preguntar por el principio que se halla oculto en cada final escribe “Modernización reflexiva” (1996). Este autor se niega a hablar sobre un fin inminente de del proyecto moderno, en cambio, habla del nacimiento de una segunda modernidad, es así como bajo esta premisa propone hacer una doble pregunta ante la presencia del derrumbe de las “evidencias básicas” que permitían hablar de este: la primera se orienta a reconocer qué es lo que efectivamente se está diluyendo y sobre ésta en consecuencia, el cuestionamiento sobre las nuevas formas nacientes. A partir lo dicho amplía:

> (…) a la pregunta de qué se disuelve se contrapone la de qué surge: la pregunta sobre los contornos, principios y oportunidades que ya hoy se perfilan de una segunda modernidad, no lineal, global, «con intenciones cosmopolitas» (Kant). Sin embargo, plantear esta cuestión no significa para nada poder responderla también. (Beck, 1996, p.1)

Así, lejos de aportar una fórmula detallada para el advenimiento de la segunda modernidad, pone sobre la mesa de discusiones contemporáneas a la “fachada de bienestar” que carga con nuevas fragilidades de las condiciones sociales y biográficas para así trazar vías en función de esta:

> En el tránsito a la segunda modernidad la estructura interna de la primera modernidad no sólo se cuestiona y disuelve —entre otras cosas a través de

> individualizaciones y globalizaciones, inseguridades y peligros producidos sistémicamente—, sino que al mismo tiempo surgen, más allá del ortodoxo esquema de orden de las instituciones y formas de vida de la sociedad industrial, otras identidades, actores, estilos políticos, modelos de relaciones y formas de responsabilidad para los que, con vistas a poder percibirlos y tomarlos en serio, falta a menudo sencillamente el lente conceptual. (Beck, 1996, p.4)

La modernización reflexiva será entonces la vía para su llegada, proceso en el cual se reconoce en un primer momento lo no controlado, pues nos toparemos con los "horizontes de las viejas categorías" pero, mientas esto ocurre, han mostrarse los fundamentos de la segunda modernidad, pues el "caos" sabrá mostrarse no como error sino como hecho en sí. Por tanto:

> Modernización reflexiva significa, pues, un cambio de fundamentos, primeramente irreflexivo —por así decir, mecánicamente autodinámico— de la sociedad industrial desarrollada, que, como consecuencia de la modernización normal, se produce de manera no planificada y furtiva, y que en caso de existir un orden económico y político constante, probablemente intacto, apunta a tres objetivos: una radicalización de la modernidad, que disuelve las premisas y contornos de la sociedad industrial y abre caminos a otras modernidades… o contramodernidades. O sea, la modernidad reflexiva defiende lo que los dos testigos principales de la modernización «sencilla» —es decir, clásica— de la sociedad industrial —marxistas y funcionalistas— excluyen en el consenso de su oposición: revolución no, pero sí otra sociedad. (Beck, 1996, p.6)

3.1.6 El Yo ético-político como salida

De nuestro recorrido teórico para contextualizar, definir y problematizar a la Modernidad como proyecto, trabajaremos a Charles Taylor en su obra "Las fuentes del yo" (1996). Taylor realiza un salto desde las explicaciones metafísicas de la modernidad, sus valores y sus implicaciones globales hacia la configuración del yo moderno, a las consecuencias de dicho proyecto en el hombre concreto y en su identidad. Este traslado lo justifica por el peso de la configuración identitaria en el accionar no mentado, cosa que determina la dinámica de la cotidianidad y que sustenta la vida corriente. Taylor expone que:

> Subyacente en nuestra manera de hablar moderna sobre la identidad está la noción de que no es posible resolver todas las cuestiones de orientación moral simplemente en términos universales. Y eso conecta con nuestra comprensión posromántica de las diferencias individuales y asimismo con la importancia que otorgamos a la expresión que cada persona hace del descubrimiento de su horizonte moral. (Taylor, 1996, p.44)

A esto se le suma la intención inicial de mostrar la manera en que:

> (…) los ideales y las proscripciones de dicha identidad-lo que ésta pone de relieve y lo que sitúa en segundo plano- configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y nuestra filosofía del lenguaje, por regla general sin que nos percatemos de ello". (Taylor, 1996, p. 11)

Por lo anterior, nuestro accionar.

Así, emprende la tarea de articular y escribir una historia de la identidad moderna, entendiéndola como: "el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno". (Taylor, 1996, p.11)

Estas comprensiones las relaciona con los marcos referenciales que han de proporcionar las distinciones cualitativas para escogerlos como la mejor opción entre las posibles, hecho que a su vez configura la orientación moral: "Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a la mano" (Taylor, 1996, p. 34). En ese sentido, Taylor nos aclara:

> Lo que esto ilustra es el vínculo esencial que existe entre la identidad y una cierta clase de orientación. Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario. (Taylor, 1996, p.43)

De esta manera nos hace ver que la identidad es definida por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual uno mismo intenta determinar, cada vez, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura" (Taylor, 1996, p.43). Por lo tanto, el autor argumenta que la identidad es el lugar desde el cual respondemos y nos orientamos. Sin embargo, para conseguir una orientación fructífera es necesario saber qué nos orienta, a qué y cómo queremos responder. Esto hace explícito el alcance de la Modernidad en este ámbito pues, el discurso no ha sido suficiente para librar de crisis de identidad a la cultura occidental:

> Y, desde luego, esta situación se le presenta a alguna gente. Es lo que llamamos una "crisis de identidad", una forma de aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentran.

> Carecen del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales. El significado de esas posibilidades no es fijo, es inestable o indeterminado. Una dolorosa y aterradora experiencia. (Taylor, 1996, p.43)

Transitar esta crisis, más allá de su infortunio, nos sitúa en un aporte relevante que muestra al aporte de Taylor dialogando con el metarrelato moderno, y es el hecho de que no tener un marco orientativo teorizado con formas "racionalizadas" –tal como entiende la Ilustración a la razón- no implica que la identidad sea impensable, más bien nos hace reflexionar sobre las causas de que los individuos no logren encontrarse en los marcos institucionalizados, es decir, cuando éstos no son suficiente:

> No obstante, quiero mencionar aquí esta distinción, en parte para evitar un error en el que es muy fácil caer. Del hecho de que alguna gente opere sin un marco referencial definido filosóficamente podría deducirse que esa gente opera sin un marco referencial y eso podría ser absolutamente falso (de hecho yo afirmaría que siempre es falso). Porque, al igual que sucede con nuestros inarticulados guerreros, es posible que sus vidas estén totalmente estructuradas por distinciones cualitativas sumamente importantes, de acuerdo con las cuales literalmente viven y mueren. (Taylor, 1996, p.36)

Taylor hace un relato de la identidad en el cual hace expresas las limitaciones de la formación del individuo para los fines de la Modernidad. El yo moderno colapsa en medio de contradicciones porque es la misma crisis de la Modernidad reflejada en la configuración de individuos que desconocen cómo operan, para qué y hacia dónde ir.

Así pues, entre tantas incertidumbres, se pregunta por la dignidad, respeto, reciprocidad y dignidad:

> Además de los dos ya mencionados: nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea más plena, existe también un abanico de nociones pertinentes a la dignidad. Con esto último me refiero a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como seres merecedores (o no merecedores) del respeto de quienes nos rodean. (Taylor, 1996, p.27)

Así pues, la definición de quiénes son los portadores de dichos dones es lo que se torna problemático cuando solo se lidia con las nociones de "Derecho Natural" –para todos- de un ideal no realizado, no es tangible ni claro y por tanto no traducible por los individuos, o por lo menos no traducible "por igual" en todos. La modernidad no ha considerado al hombre en su totalidad psíquica y corpórea y por ello "este retrato de nuestra identidad tiene como objetivo

servir como punto de partida para una renovada comprensión de la modernidad" (Taylor, 1996, p.11)

La apuesta de Charles Taylor al conocimiento de la identidad generada para reinventar a la modernidad no es aislada en el resto del mundo. Durante el siglo XX una cantidad considerable de filósofos, entre ellos Martin Heidegger, se cuestionaron acerca de la racionalidad occidental y sobre la construcción de un proyecto moderno.

Como hemos podido observar, la razón occidental dentro de su constitución, no se detiene ante nada y sigue instrumentando los mismos valores que se fomentaron durante la conquista de América, por lo tanto, dicha racionalidad se encuentra consecuente con muchos de los valores que se profesan en la actualidad y que no responden a las demandas de una región geográfica que dentro de sus modos de operar es completamente diferente. ¿Cuál es el propósito de la racionalidad occidental y hacia dónde nos está dirigiendo? ¿La racionalidad occidental está operando como un impulso para que las sociedades actúen de cierta forma, evitando así, la razón lograda a través del deseo? ¿Qué podemos esperar como resultado los latinoamericanos?

Tratando de dar respuestas en nuestras latitudes, transitamos por la modernidad en sus crisis, críticas, cambios y disidencias. Estos nos han dejado lo imperante de abandonar las certezas y dar paso a la duda y al cuestionamiento en torno a las formas humanas, en donde la vuelta al individuo con la pregunta identitaria ha servido para redefinir nuestro rumbo. En ese sentido, nos situaremos a continuación al tratar la identidad en América Latina.

3.2 Identidad y Autenticidad: De la modernidad a Mario Sambarino

3.2.1 Identidad y autenticidad en la Modernidad

Se desprende de lo desarrollado anteriormente, que para saber qué queremos lograr tanto a nivel individual como colectivo, tenemos que tener clara nuestra identidad como venezolanos y/o latinoamericanos. Para los fines de nuestra labor, tener clara nuestra identidad transita por el proyecto moderno anteriormente esbozado y por el papel configurador de la familia. Ambos se mueven por lógicas contrapuestas. Ahora bien, para aclarar estas lógicas contrapuestas, seguiremos nuestro análisis adentrándonos en la obra del autor uruguayo que

nos permitirá estudiarnos con mayor profundidad, en la medida en la cual, nos otorgará luces para resolver -al indicarnos las raíces de la contradicción- el conflicto que padecemos a nivel identitario por no estar claros qué caminos debemos seguir.

El reconocimiento de aquella identidad que nos orienta a qué y cómo queremos comprendernos como latinoamericanos es indispensable para pensarnos. No existe forma de imaginarnos sin considerar la modernización occidental y la presión generada por el capitalismo en las sociedades. Para Michelena (1973) en "Rasgos históricos de la formación económico social de América Latina":

> La evolución económico-social del continente latinoamericano transcurre por diversas fases bien definidas, aunque su estudio aún no haya sido hecho con la suficiente profundidad. El problema que intentamos plantear aquí es que, antes de llegar a la situación actual, América Latina, en su conjunto y de una manera general, ha atravesado diversas etapas. Para algunos autores, esas etapas pertenecen todas a un mismo y único proceso, el proceso del subdesarrollo latinoamericano; para otros, en cambio, el subdesarrollo propiamente dicho sólo es producto de la época del imperialismo, en tanto que las etapas anteriores a él no son más que etapas preformativas. (Michelena, 1973, p.9)

La influencia de las instituciones modernizadoras atadas a los mercados y a los proyectos nacionales donde la intervención de las élites ha propiciado el antagonismo entre las identidades reconocidas por aspectos como el progreso humano, el desarrollo de la justicia, la libertad y la aplicación de la ley vs. el desarrollo de las relaciones conviviales, la solidaridad y la importancia de la afectividad en las interacciones sociales, forma parte del eje de discusión constante en la región. Para Briceño (1974) en "Como es y debe ser Venezuela":

> Los países que se han quedado estancados, mirando hacia atrás como la estatua de sal del antiguo Testamento, deben su desventura a los gobiernos ineptos a los regímenes personalistas aprovechadores, a la miopía y a la torpeza de quienes en ellos han detentado el poder, no para describir la parábola de su engrandecimiento, sino para satisfacer burdas apetencias y lograr cometidos inmediatos de limitada proyección (Briceño, s.f, p.211).

La contemporaneidad sugiere pues, que son tiempos para confrontar los antagonismos e intentar dialogar con las diferentes perspectivas culturales. Retomando nuevamente las aproximaciones al conocimiento de la identidad generadas por Taylor (1996), denotamos pues que, gran parte de los problemas no se pueden resolver en términos universales, específicamente en cuestiones asociadas a la moralidad. Las sociedades pertenecientes a este hemisferio, percibimos el sentido de nuestras acciones más por la moralidad particular que por

la ética universal y puede que dicha acción se suscite a partir de la Conquista y de ese mestizaje cultural que se produjo entre las culturas involucradas. Nos reconocemos como individuos que tenemos la configuración moderna y, a su vez, una resistencia a la misma generando un gran costo para nosotros como latinoamericanos. Mendoza (2014) en "El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje":

> El dispositivo equivalencial moderno occidental no sólo excluye a los otros no-modernos, a sus identidades, sino que además opera ocultando esa exclusión, postulando que 'todos' somos equivalentes. Si bien esto puede ser más o menos cierto en el discurso, está claro que no sucede lo mismo en la práctica. Pero además, borrar los condicionamientos y las singularidades identitarias, como lo son las determinaciones de clase, de género, de etnia, entre otras, es quitarle visibilidad a esos sujetos 'otros', es oscurecerlos en su existencia material y en su participación histórica (Mendoza, 2104, p.68)

De modo tal que el discurso que se inspira y configura en la identidad moderna no puede percibirse como un elemento único que ha permitido consolidar la identidad en nuestro Continente. En nuestro caso latinoamericano, nos encontramos sumergidos en un sinfín de manifestaciones culturales relevantes como la afectividad, la danza, el canto y la solidaridad, que nos permiten configurarnos de una manera distinta a la que en un principio fue establecida por la razón occidental.

Nuestra preocupación por el costo social y existencial en la vida de los individuos y del colectivo de la mermada Venezuela, extensivo a Latinoamérica, lo consideramos nuestro punto de partida y sólo así, desde esta insoslayable preocupación ética, se podrá comprender nuestro interés en estudiar y analizar la configuración de la identidad y autenticidad en la región con miras a otorgar la posibilidad de un porvenir sano y próspero, por lo menos como posibilidad teórica.

Las investigaciones actualizadas por la CEPAL en la región latinoamericana sobre pobreza extrema reflejan un incremento a partir del año 2015 en las cifras generales asociadas a pobreza y pobreza extrema de orden regional. En el año 2016, el número de personas pobres alcanzó los 186 millones: ello se traduce pues en un 30.7% de la población.

Venezuela no queda exenta de la pobreza, por el contrario, las circunstancias económicas actuales se desprenden en datos muy alarmantes. La pobreza por nivel de ingreso es de un 87% en un contexto críticamente hiperinflacionario, el empeoramiento de la calidad

de vida durante los últimos tres años ha demostrado no solo la pérdida del poder de compra, sino a dimensiones que afectan estructuralmente las dinámicas dentro de los hogares de los venezolanos.

El estado nutricional y de salud se encuentra comprometido a nivel estructural desde el año 2016. Aproximadamente 8.2 millones de personas ingieren 2 o menos comidas al día. El venezolano en condición de pobreza ha perdido en promedio durante los últimos 3 años unos 11.4kg, la dieta tradicional se ha convertido en “anémica” por la importante pérdida de calidad en macronutrientes y micronutrientes. Cada 9 de 10 habitantes en Venezuela, es incapaz de pagar su alimentación diaria.

Entre otros indicadores, puede reflejarse además la comprometedora cifra de deserción escolar en el país, la cual se sitúa según la organización “Alianza del Lápiz” por encima del 50%. Actualmente, el sistema escolar venezolano atiende a la misma cantidad de niños que cubría para el año 1998, sin embargo, por los momentos, el 90% de las escuelas públicas no cuenta con el apoyo del Programa de Alimentación Estudiantil (PAE), aumentando cada vez más, la inasistencia en las aulas de clase.

En el año 2017 se conservó un fuerte impacto de la violencia delincuencial expresada en homicidios, robos, secuestros y extorsión. La vida cotidiana de los venezolanos se alteró todavía más, restringiéndose las libertades personales y el ejercicio de los derechos, por el temor de las personas a ser potenciales víctimas tanto del delito como del abuso policial. Según el Observatorio Venezolano de Violencia (OVV), aumentó considerablemente la violencia ciudadana por la escasez de bienes de consumo básico y por el surgimiento de distintas modalidades de delito relacionadas con la captación de renta económica derivada de su control y comercialización.

El importante deterioro de la calidad de vida y bienestar de los venezolanos ha propiciado altas tasas de pobreza, desempleo, violencia, deserción escolar y un aumento en los niveles de violencia. José María Delgado, en "Antología de José Delgado" (s.f). destacado escritor uruguayo pareciera haber retratado a través de un poema titulado “Nosotros los pobres”, nuestras carencias:

Veo llorar a mucha de mi gente,
mujeres y niños pidiendo limosna,

hombres trabajar como cualquier cosa,
como esperando la muerte silenciosa.

Hombres de poca fe, niños desvalidos,
mujeres vendiendo sus almas, sus cuerpos,
para dar alimentos casi podridos;
niños viviendo con solo lo aprendido.

Miradas de pena, dolor y violencia;
estómagos completamente vacíos,
políticos con viles y falsas promesas,
llenándose de monedas sus bolsillos.

Así es mi patria en el total cruel olvido,
hermanos sufriendo engaños y pobrezas,
sobreviviendo al ritmo de sus torpezas,
siendo así mi País tan lindo y querido.

El pobre cada vez más pobre, el pobre,
y el rico cada vez más rico, el borrico,
sin dar una pisca de pan que le sobre;
y el pobre con el estómago más chico.
(Delgado, s.f, p.73)

Las implacables cifras de miseria, ausencia de servicios públicos como agua y electricidad, el hambre perpetuada en las calles, la incertidumbre por un porvenir se extiende a importantes cuestionamientos éticos, asociados con elementos identitarios: ¿Vale la pena defender una identidad latinoamericana rechazante del proyecto moderno a costa de niños que se mueren de desnutrición diariamente? ¿Vale la pena defender una identidad latinoamericana, contraria a los ideales del proyecto moderno sin ver en ésta herramientas para la disminución en índices de violencia? ¿Vale la pena defender una identidad latinoamericana que quiera

deshacerse de la educación como valor a sabiendas de las implicaciones de las altas tasas de deserción estudiantil? ¿Es verdaderamente más importante para el latinoamericano el desarrollo de una identidad esencialista que perpetúe las desigualdades? ¿Este es el costo que realmente queremos asumir como latinoamericanos solamente por considerarnos distintos?

Nuestros cuestionamientos de origen ético hallan eco en múltiples afirmaciones de teóricos sobre el proceso de identidad latinoamericana y la necesidad de hallar un camino para evitar mayor miseria, pobreza y muertes entre nosotros que hipotecan nuestro presente y nuestro futuro. Hemos escogido como punto de partida para nuestro análisis el problema de la identidad subyacente con el propósito de develar posibles alternativas de discurso que ofrezcan o imposibiliten una integración de elementos presentes reconocidos o no en la conformación de la identidad del venezolano enmarcada en su forma cultural familista, para ello, nos adentraremos en el tratamiento de la identidad Latinoamericana.

La necesidad de hallar un camino para el "sur del mapa" es indispensable éticamente para disminuir las altas tasas de marginalidad, aislamiento, indigencia e incertidumbre. Los latinoamericanos debemos transitar por un profundo tratamiento de nuestra identidad que nos permita superar las limitaciones de orden histórico-cultural que nos envuelven desde el período colonial. Advenimos y consideramos prudente, considerar el desarrollo teórico sobre la construcción del yo en América Latina, para ello, nos sostendremos de la rigurosa investigación filosófica de Mario Sambarino: "Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina".

3.2.2 Una mirada desde Mario Sambarino: configuración del yo en Latinoamérica

A continuación, presentamos un recorrido biográfico de uno de los autores latinoamericanos más relevantes del siglo XX a modo de comprender las justificaciones teóricas que propone, sobre la configuración "disgregante" de un "yo" en la región. En su obra realiza un análisis crítico sobre el problema de la identidad y autenticidad en Latinoamérica con el fin de sacar a la luz nuestras contradicciones. Sus conclusiones nos permitirán tener una visión más clara sobre qué significado tiene para el venezolano cuando se pregunta por su identidad, o cuando simplemente vive su identidad; con Sambarino aclararemos a qué se refiere y, a partir de allí, intervendremos, posteriormente, los textos de Moreno y Hurtado.

Dicha intervención nos iluminará sobre nuestras contradicciones y posibles soluciones a las mismas en el capítulo conclusivo junto con los aportes de Fabre y Guevara.

Por su nombre completo, Mario César Sambarino Silva, nació en la ciudad de Montevideo, en Uruguay, el 27 de diciembre de 1918. Este destacado escritor creció bajo el seno de una familia de clase media urbana. Sus obras filosóficas más relevantes en orden cronológico: "Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad (Montevideo, 1959)", "Intervenciones registradas en Crisis y Recuperación de los Derechos Humanos en el mundo contemporáneo (1961)", "La cultura nacional como problema (1970) e "Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina (1980)".

En su formación como académico, desde el año 1937 hasta 1942 cursó sus estudios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de la República de Uruguay. Tan solo dos años más tarde, en 1944, fue condecorado en un concurso de oposición libre para el puesto de profesor de filosofía en el instituto "Alfredo Vásquez Acevedo". Sambarino dictó clases en el instituto "Alfredo Vásquez Acevedo" de forma continua durante 21 años. Además del tiempo dedicado al destacado lugar de estudios mencionado anteriormente, desde el año 1951 hasta 1965 tuvo la responsabilidad de dictar la cátedra: "Historia de la Filosofía Antigua y Medieval" en el recién fundado "Instituto de Profesores Artigas", allí además, a partir del año 1953 hasta 1965, también explicó a cientos de alumnos la relevante clase de "Ética".

Su destacada participación en investigación social le permitió ser designado en 1963 como "Profesor Titular de Filosofía e Historia de las ideas Filosóficas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República (UCUR). Sus características como académico le permitieron dictar una gran diversidad de cursos asociados a Filosofía Práctica por prácticamente una década. Su reconocimiento, mérito y empeño le consintieron ser desde el año 1970 hasta 1974 el director del importante Departamento de Filosofía de la Práctica del Instituto de Filosofía de la misma Facultad de la República.

Los conflictos internos en Uruguay producto de la dictadura cívico-militar en el país se extendieron rápidamente y perjudicaron directamente a las instituciones académicas de la región. Dicha circunstancia política impidió que el destacado filósofo pudiese continuar dictando clases, sin embargo, transcurrieron tan solo algunos meses para que, en octubre de

1974 fuera contactado por la excelentísima Universidad Central de Venezuela para dictar un curso asociado a los “Problemas fundamentales de la actual Filosofía de la Cultura”.

La oportunidad brindada por la Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, le permitió asentarse en la ciudad de Caracas y ser designado como “Jefe de la Sección de Filosofía e Historia del Pensamiento” en el reconocido y recién fundado Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”. Allí desempeño funciones por otros 9 años consecutivos, hasta 1983. Este destacado personaje, además de sus incontables condecoraciones, para la década de los 70, obtuvo un título global por estudiar y hacer un ciclo de cuatro programas audiovisuales que trataban a fondo la filosofía de Hegel.

A partir del año 1975 hasta 1980, fue profesor de “Filosofía de la Historia” en la respectiva Escuela de Educación de la Universidad Católica Andrés Bello, ubicada en la ciudad de Caracas. En el año 1980, fue trasladado a la Escuela de Filosofía de la misma universidad, en la cual dio una variedad de cátedras como: Introducción a la Filosofía, Historia de la Cultura, Filosofía Contemporánea y Ética.

A tan solo un año de culminar la dictadura cívico-militar de Uruguay, regresa a su tierra natal, donde fallece en Montevideo el 15 de junio de 1984. Este destacado filósofo contrajo matrimonio con Marta Ottino, con quien tuvo tres hijos: Claudia, Matías y Martín Sambarino. Posterior a su partida física, gran parte de sus trabajos para la difusión fueron conglomerados por Eduardo Piacenza, quien fue su colaborador directo por más de diez años consecutivos.

La recopilación de sus trabajos, algunos anónimos y otros para la difusión en masa, fueron encomendados tal como se comentó anteriormente por Eduardo Piacenza, autor que significó pieza clave para la difusión del pensamiento del filósofo uruguayo. Aunado a ello, y gracias a la destacada obra de Sambarino titulada: “Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad (Montevideo, 1959)”, la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República gracias al arduo trabajo de personalidades como María Teresa Carballal, Miguel Andreoli y Yamandú Acosta, publicaron en el (2012) una compilación de críticas y aportes de sus obras titulada: “Mario Sambarino, A cincuenta años de sus investigaciones”.

Ezra Heymann, haciendo una reflexión sobre las investigaciones de Sambarino en "Mario Sambarino, A cincuenta años de sus investigaciones" (2012), relata la gran capacidad de discernimiento, increíble erudición y energía de pensamiento que desplaza una de las obras más importantes de Sambarino "Investigaciones sobre la estructura aporética-dialéctica de eticidad (1959)". La obra significó en términos teóricos un nuevo alcance a la fenomenología de las múltiples maneras en las cuales la ética humana puede articularse a través de la auto-comprensión, a decirse:

> Estas formas se relacionan entre sí ante todo polémicamente por cuanto representan no solo interpretaciones diferentes, sino también sugerencias de formas de vida que son en gran parte mutuamente excluyentes, aun cuando es posible discernir una forma estructural común de la eticidad, que da cuenta de las condiciones de la proyección temporal de la existencia humana, del ensoñarse y del sentirse requerido. Son modalidades hermenéuticas, por cuanto interpretan por medio de conceptualizaciones y discursos diferentes sus posturas, que aparecen según el caso como libremente preferidas, o como dadas con el propio ser desde tiempos inmemoriales, o como fruto de una comprensión fundamental de la circunstancia englobante de la vida humana (Sambarino, 1959, p.15).

Desde sus comienzos en la investigación, Mario Sambarino se dedicó a adentrarse en la importancia del historial afectivo que poseen las distintas formas de conducta con el fin de explicar, posteriormente, las contingencias que enfrenta el individuo con la otredad, es decir, en las relaciones externas al núcleo primario. Las formas hermenéuticas y experienciales como metodología de estudio forman parte indispensable de sus reflexiones para explicar los distintos tipos de "ethos" existentes en el ámbito humano.

El detenimiento del filósofo por realizar las consideraciones sobre el fenómeno latinoamericano y su función social desde el punto de vista cultural, le permitieron pues, adentrarse en la constitución de una tradición filosófica que hace un reconocimiento hermenéutico-experiencial de la independencia, de la cultura y de los "ethos" compartidos por los latinoamericanos en el transcurso de la historia. Sambarino en sus escritos se esmeró por reivindicar la legitimidad sobre la preocupación por la funcionalidad de la autenticidad y el alcance sociocultural desde el punto de vista filosófico, alcances que serán indispensables pues, para integrar las nociones de identidad subyacentes, a las que aluden los autores Alejandro Moreno y Samuel Hurtado, para explicar los "modos de ser" y la identidad de la familia venezolana en esta investigación de grado.

3.2.3 Identidad, tradición y autenticidad

El propósito del texto de Mario Sambarino: *"Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina"* reside en la consecución de una investigación cuya titulación era la siguiente: "Criterios evaluativos sobre la situación cultural latinoamericana". En un principio, el objetivo del proyecto de investigación era identificar los criterios en categorizaciones estimativas admitidas en múltiples espacios de la cotidianidad, expresas o implícitas cuya presencia se identificara a través de discursos, planes de desarrollo, programas políticos, intercambios internacionales y modelos culturales.

Sobre los criterios evaluativos, el autor delimita una importante distinción: existe una manera de juzgar dichos criterios en la medida de que estos "existan" o sean "requeridos" o "preferibles" a existir. Cuando Mario Sambarino hace un esfuerzo por "juzgar" una situación –histórico-social-nacional o regional-, se encuentra con la diferencia directa entre el orden axiológico y el orden ontológico.

En "Criterios evaluativos sobre la situación cultural latinoamericana", Sambarino insiste en hacer resistencia: para él, los criterios de valor o de vigencia para una sociedad siempre se encuentran atados a condiciones histórico-culturales formadas por los seres humanos y, por esta razón, se suscita una gran complejidad para explicar a través de antecedentes históricos, las consecuencias de dicha validez.

A pesar de dichas limitaciones en alcance, se ha trabajado arduamente el caso latinoamericano para poder "presuponer" criterios que estén atados a planteamientos meramente prácticos, en "Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina" (1980):

> Un examen de muestreo de este material, que llega frecuentemente a las páginas de la prensa, revela la recurrencia casi obsesiva de ciertas expresiones "reivindicar nuestro pasado", "defender nuestra identidad", "fomentar nuestros valores propios", buscar nuestra autenticidad", ser fieles a nosotros mismos" superar las fluencias alienantes", "combatir las ideas foráneas", y multitud de fórmulas semejantes (Sambarino, 1980, p.10).

El autor dentro de dicha caracterización delimita tres tipos de grupos, un primero que supone que el valor y la constancia son un modo de ser, un segundo grupo que supone un perpetuo enlace con el pasado cultural y un tercer grupo, que suele de forma crítica, definir actitudes culturales respecto al quehacer latinoamericano de la contemporaneidad.

Dentro del desarrollo de la problemática, de las distinciones entre "un modo colectivo de ser", entre "el establecimiento de lazos especiales con un pasado cultural" y "las actitudes culturales respecto a un quehacer latinoamericano contemporáneo", el autor reconduce el sentido de la investigación con otros propósitos; el desplazamiento de su obra inicial titulada: "Criterios evaluativos sobre la situación cultural latinoamericana" goza de sentido no solo desde el punto de vista filosófico, sino también desde el estudio de la cultura, desde la mirada sociológica y la antropología porque permite adentrarse en la comprensión de la identidad, las tradiciones y la contemporaneidad latinoamericana en profundidad.

Finalmente, para aclarar los propósitos del destacado filósofo uruguayo, la obra se centrará en "qué condiciones y caracteres es menester considerar para que esté considerada una identidad colectiva global y preguntarse por el valor de esa identidad y de su mantenimiento o de su transformación" (Sambarino, 1980, pág.11). Y, además de ello, tratar de proponer una relación con circunstancias atadas a una realidad cultural, para reconocer pues, si estos son criterios "auténticos" o "inauténticos".

3.2.4 Aspectos a considerar sobre la identidad e historicidad social en Latinoamérica

Uno de los cuestionamientos más apuntados sobre la región Latinoamericana sin dudarlo, ha sido la identidad como elemento definitorio de su población. La intensificación de dicha pregunta ha abarcado los últimos tres siglos un conjunto de respuestas, preocupaciones y nuevas dudas sobre la procedencia de la misma. Para Sambarino, esta problemática se ha acrecentado debido a la formación de múltiples identidades nacionales y por lo que él denominó en su obra como los "sustantivos abstractos".

Cuando intentamos comprender a Latinoamérica, no podemos dejar a un lado la influencia que tuvo España en la región antes de la Independencia. La transición de una nueva consciencia nacional, el intercambio cultural, la renovación de las élites y los modos de intercambio que fomentaron un nuevo mercado económico en la región, son algunos de los cambios más importantes. Mucho de lo que se desarrolló en aquel conflictivo siglo XIX, permitió definir en la región "lo que se quería hacer" y "lo que se debía hacer para lograr lo que se quería".

La historicidad social intensificó los problemas en aquel entonces entre el "querer ser" y el "poder ser". Distancia que en América Latina es perfectamente detectable a diferencia de

otras naciones. La interacción entre ambas, muestra las contradicciones entre la vigencia y la valoración de las formas identitarias de la región, donde la visibilidad que decidan darle a unos rasgos y no a otros (valoración) muchas veces no ha de corresponder a la función presente que realizan (vigencia).

Los múltiples desacuerdos, guerras civiles y notables desigualdades sociales fomentaron una mayor complejidad para abordar el fenómeno de la identidad. Para Sambarino (1980), no necesariamente existe la misma distancia entre ambos problemas (querer ser y poder ser) cuando se presenta lo siguiente: "en América Latina esta contraposición es perfectamente detectable no sólo en los países de habla oficial española, y es el supuesto de determinadas líneas políticas en materia de economía, de inmigración y de educación" (Sambarino, 1980, p.16). Esta tensión entre "querer ser" y "poder ser" genera un constante enfrentamiento entre dos modalidades, por una parte, un impulso hacia realidades que le son propias y por otra, un factor de resistencia a posibilidades que le son impuestas y que vienen de fuentes externas a ella. Para nosotros, precisamente, esta configuración inicial de nuestra identidad marcada por la tensión entre el querer y el poder se refleja en las contradicciones internas que padecemos y que nos llevan a hacer elecciones que van en detrimento de nuestro ser a largo plazo. Volveremos a este punto más adelante.

De antemano, no sería coherente desarrollar dichas premisas sin antes desprender de esta propuesta la noción de identidad elaborada por Sambarino (1980):

> Por otra parte, la "identidad" que suele entenderse como una realidad a la que se vincula esta situación histórica, es usada por lo menos en dos sentidos: como factor explicativo de lo que acontece, y como criterio regulativo de lo que ha de hacer, y por lo tanto de lo que no se ha de hacer y lo que no es admisible que sea (Sambarino, 1980, p.16).

Cuando aludimos a "nuestra" identidad por tanto, comprendemos a la misma como una identidad manifiesta, como un conjunto de actividades que convergen sobre nuestro pasado histórico y nos permiten –o no- impedir que ésta sea deformada por aspectos externos, por presiones o por el mero desarrollo. Aquello que se reconoce como "nuestra identidad" no implica necesariamente que dicha identidad permita que todos sean idénticos, por el contrario, el conjunto de las individualidades de cada región permite que América Latina sea única no sólo en su diversidad, sino también en el entendimiento de sus modos de vida y de comprender el mundo. Para Sambarino (1980):

> No existe otra América Latina sino solamente ésta, no quiere decir que sea una, en el sentido de que existe una unidad en ella. La desunión no excluye la identidad. La diversidad tampoco. Pero el problema aparece en cuanto se pregunta por qué clase de identidad es aquella de la que se habla, pues puede hablarse de identidad política, geográfica, cultural, situacional, institucional, estructural (Sambarino, 1980, p.17).

El hacer alusión a la identidad automáticamente denota las importantes diferencias entre lo que implica que "idéntico" no necesariamente es "uno" y que "único" elocuentemente no es lo mismo que ser "uniforme". No existe unidad en América Latina, por lo menos no en su constitución identitaria, pero en lo que sí puede hacerse un esfuerzo -según las categorías de análisis para la comprensión- es en demarcar qué tipos de identidades y semejanzas existen en la Región con el propósito de comprender quiénes somos, aclarar qué queremos ser y, de este modo, lograr liberarnos de formas contradictorias identitarias que se traducen en contradicciones en la realidad social generando miseria, exclusión y desigualdades entre nosotros.

Por otra parte, no puede dejar de mencionarse pues, que lo que entendemos por: "nuestra identidad colectiva", no es más que la mera suma de nuestra identidad cultural atravesada por nuestras acciones sociales en el mundo que engloban la estructuración, el desarrollo y el cambio social:

> En el caso de la clase de ser viviente que llamamos "hombre", en el sentido de especie, la identidad no queda reducida al tipo que caracteriza a la identidad biológica, sino que, sin prejuicio de ésta, posee una identidad cultural. Es decir que, además y por sobre sus rasgos biológicos, se hacen presentes otros, respecto de los cuales la identidad biológica, sin dejar de existir y de ser básica, resulta condicionada e insuficiente a los efectos de considerar al individuo como agente o paciente de acciones en un medio social que es inseparable de su curso histórico (Sambarino, 1980, p.19).

Nos diferenciamos del mundo animal no sólo por nuestras condiciones históricas sociales y nuestras características biológicas, sino también por las condiciones que constituyen nuestra individualidad en relación con la interacción social, las reacciones modificadoras y el nivel histórico que condiciona las acciones y las posibilidades de crear. La identidad cultural es capaz de hacernos distinguir como humanidad gracias al sentido que le brinda al individuo; el sistema de educación juega un rol indispensable como elemento socializador y a su vez protector de las adversidades, del cólera de la ignorancia. Por tanto, para Sambarino: "Toda individualidad es reconocida como tal según sus pautas de identificación de carácter

sociocultural (…) Toda individualidad humana es histórica y social en su identidad y en la construcción de su identidad" (Sambarino, 1980, p.20). Buscamos orientarnos a través de unas causas y consecuencias, ante el cómo y los porqués, esa constante redefinición permite a su vez construir y propiciar el desarrollo de la individualidad.

La identidad por tanto, no puede procurar funcionar si no existe la relación con otros, la interacción múltiple con distintas formas de comprender el mundo, por brindarle sentido moral y ético a las decisiones, a la cotidianidad. Toda identidad humana tiene características histórico-sociales, culturales y dimensiones que son axiológicamente definidas por cuestiones morales.

La funcionalidad de la identidad como relación consigo misma se encuentra en constante interacción con la forma de asimilar el lenguaje, con la interpretación del idioma, con el mundo de significados que se le atribuyen a las distintas perspectivas que convergen en un entorno social. Para Sambarino, en Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina (1980):

> Todo universo cultural tiene un sistema de identificadores; todo sistema de esa índole presenta una estructura formal de determinaciones relativas a relaciones, tiempos y lugares: "yo", "nosotros", "ellos", "eso", "ese", "vuestro", "ahora", "aquí", "después", "allá", "hoy", "sucesivamente", "cuántos", "muchos", sin que interese agotar una lista que se encuentra en cualquier gramática, pero que no depende de nuestro idioma ni de nuestro universo cultural: es difícil pensar en una sociedad humana en la cual no pueda decirse "ahora, allá lejos, hay muchos enemigos vuestros". Decimos que se trata de referencias formales por cuanto la interpretación es siempre contextualística, depende de quién lo dice, a quién lo dice, dónde lo dice y cuándo lo dice. Esto es tan escasamente gramatical que el "ahora" de una orden o el "allí" de un lugar pueden señalarse con un gesto (Sambarino, 1980, p.24)

La existencia de un sistema de identificadores en un mundo social, es pues en sí misma, una herramienta de supervivencia ante un entorno que se enfrenta a constantes cambios bien sea por aspectos históricos, conflictos bélicos o circunstancias económicas. Esta necesidad de supervivencia anteriormente mencionada, aviva la funcionalidad de un utensilio tan indispensable como la gramática, que no sólo juega un rol clave para el estudio de las reglas y principios que gobiernan las lenguas, sino que, también es constituyente sintáctico que brinda sentido a las oraciones, palabras, expresiones verbales que pueden ir más allá en particulares ocasiones, de lo que se pretende reflejar en un momento determinado e inclusive,

se puede presentar la ocasión de que el lenguaje corporal opere de forma más clara en momentos de importante tensión.

Debido a que las interpretaciones se encuentran constantemente atadas a un determinado grupo, espacio geográfico o momento, las múltiples relaciones que se suscitan se pueden hallar fácilmente en la interacción social: "En todo individuo se da un entrecruzamiento de relaciones con otros y con un entorno, según determinaciones espacio-temporales. Esto mismo ocurre con toda concreta manifestación de la historicidad social, con entidades y entificaciones referencialmente identificables" (Sambarino, 1980, p.28). La identidad por tanto, siempre está atada a un espacio geográfico, ello independientemente de que se esté haciendo alusión al caso latinoamericano o por el contrario, conversemos sobre la situación de una comunidad aborigen en las islas más remotas del noreste de Australia.

Sambarino puntualiza, que cuando hablamos de identidades, debe quedar en claro que no necesariamente la identidad de una cultura deba ser lo mismo que la identidad de una sociedad, o de una nacionalidad o inclusive y no menos relevante, ser igual a la identidad de un Estado. La identidad de una sociedad puede estar definida por un marco legal, a través de una constitución, pero a efectos "reales", en un espacio determinado también coexiste en paralelo una identidad político-cultural, que usualmente responde a elementos meramente axiológicos u a aspectos que pueden disgregar de la concepción en sí misma de una "identidad". Por ejemplo: Una identidad político cultural: Por ser venezolano, no necesariamente debes comer arepa para serlo, ni mucho menos gustarte. Puede ser un elemento característico de dicha identidad, más no es una circunstancia definitoria de la misma.

De modo tal que para Sambarino:

> Una sociedad puede o no ser una unidad política; es muy diferente hablar de la sociedad latinoamericana y de la sociedad angloamericana. Sea o no una unidad política, una sociedad puede incluir a sociedades diferentes: a los comanches, a los makiritares, o comprender regiones con distinto nivel histórico, latifundios rurales y costa moderna o grados diversos de desarrollo, técnicas agrarias primitivas y a pocos kilómetros tractores; o instituciones o costumbres locales no fusionadas: culto a María Lionza e Iglesias cristianas, amuletos y supersticiones junto con un sistema educacional racionalista" (Sambarino, 1980, p.39).

Existe una importante diferenciación entre las desemejantes nociones que interactúan constantemente con la identidad. Para el autor del texto, las relaciones humanas transitan por un proceso de redescubrimiento, de revaluación y de asimilación, donde pueden o no estar fusionados distintos hábitos, costumbres e interpretaciones. Es clave para Sambarino (1980) mencionar dentro de sus interpretaciones, lo siguiente:

> Las nociones de "cultura", "sociedad", "nación", "Estado", son criterios diferentes para efectuar cortes clasificatorios en las relaciones humanas, y por lo mismo, representan criterios diferentes para establecer identidades. Multitud de relaciones posibles, de composibilidad o de compatibilidad, son imaginables entre estos términos" (Sambarino, 1980, p.39).

La diferenciación es un elemento que entra en juego para permitir hacer las distinciones entre las múltiples relaciones humanas; bajo dicha premisa, las redes interpretativo-estimativo-normativas se hacen más evidentes puesto que, reconocen el rol que juega cada elemento y el alcance que posee para su análisis, estudio y comprensión. Por lo tanto, "(…) tiene sentido no separar a veces los términos de una sociedad y cultura y hablar de sistema sociocultural; el medio urbano y el rural son socialmente y culturalmente diferentes, pero ambos son partes de un sistema sociocultural de relaciones unificantes (…)" (Sambarino, 1980, p.40). El no separar los términos de una sociedad no implica que exista un desentendimiento de las causas de dichas diferencias, por el contrario, permite expresarlas como elemento que conforma parte del comportamiento de dicha cultura y nos permite visualizar con mayor claridad qué características identitarias van en detrimento de la construcción social sana, próspera y estable a largo plazo.

3.2.5 Modelo nomológico: revisión a la tesis esencialista y nominalista

Al profundizar la problemática de la separación o no de términos como "sociedad" y "cultura", nos adentramos en el modelo nomológico, el cual permite capturar rasgos característicos de la explicación científica desde una idea pre-teórica. Sambarino (1980):

> El sistema nomológico es pues un sistema de recogniciones; y esto tanto en el sentido de permitir el auto-reconocimiento de un grupo como totalidad operacional, como el hetero-reconocimiento que permite actuar en relación con él y aún en contra suya. Esto se aplica en el caso de la simple noción de "grupo", en sus más sencillos niveles; pero es fundamental para definir toda identidad colectiva que sea el núcleo de un universo cultural concreto, es decir de una formación cultural, y se prolonga por tanto en colectividades de máxima amplitud que participan de sistemas suficientemente persistentes y consistentes como para

> permitir una identidad que vaya más allá de una coyuntura, o de alianzas e institucionalizaciones ocasionales entre diversas identidades" (Sambarino, 1980, p.44).

Cuando nos referimos a nomológico es menester recordar que "nomo" significa "ley", por lo que, podría estar el filósofo uruguayo haciendo deducciones de leyes universales cuando utiliza dicha noción para explicar las identidades colectivas. El sistema nomológico es tan universal que permite por tanto la existencia de contradicciones y coherencias dentro de las identidades colectivas y ello, es uno de los elementos más característicos de la identidad que se conforma en la región latinoamericana. A modo anecdótico, Sambarino (1980) pone a disposición un ejemplo de ello:

> Por su parte los españoles conquistadores experimentaron cambios importantes: incorporaron a su dieta plátanos, papas, casabe, maíz, cacao, infinidad de nuevos frutos; aprendieron a tratar con gentes con otra forma de vida y con otra concepción del mundo, a las que quisieron imponer las suyas, sin ser inmunes a supersticiones y creencias locales; organizaron en otra forma su vida familiar, que en algunos casos entronca con la indígena; y mil cambios más. Sin embargo no perdieron su identidad por un tiempo, hasta que se gestaron identidades nuevas (Sambarino, 1980, p.45).

Y no sólo fueron los españoles conquistadores quienes experimentaron cambios importantes, también los presenciaron gran parte de la comunidad indígena subordinada a nuevos hábitos alimenticios, de lenguaje, de intercambio de mercancías y hasta inclusive, de modificaciones en el sistema de creencias. En consecución de lo expresado anteriormente, el autor continúa:

> Las mezclas y los préstamos culturales cambian aspectos, pero no transmiten identidades; y sólo podremos hablar de entificaciones e identidades nuevas cuando el cambio es tal que engendra un sistema nuevo en el cual adquieren otro sentido de elementos anteriores, que ahora se integran en redes interpretativo-estimativo-normativas diferentes y adquieren posibilidades creadoras diferentes. De otro modo, sólo hay incorporación de elementos ajenos, sin cambio de identidad (Sambarino, 1980, p.46).

Ahora bien, retomando la reflexión anterior de Sambarino hemos de cuestionarnos: ¿Es entonces un préstamo cultural el proceso de colonización en Europa? ¿Hasta qué punto se transmitió la identidad? ¿Fue un proceso con características lineales o se vio influenciado por redes interpretativo-estimativo-normativo particulares? ¿Puede ser ya nuestro y no un préstamos cultural en la medida en la cual ya hemos sido configurados por el mismo? El cambio social entendido como un conjunto de características históricas, políticas, económicas

y de clases dan una respuesta a dichos cuestionamientos: hay una apertura al cambio de identidad en América Latina, la cual a pesar de las circunstancias, no se disgregó del todo de su pasado pre-colonial:

> América Latina no es por ahora un Estado, ni una Federación ni una Confederación de Estados; no es un país, ni una nacionalidad, jurídicamente; y es por lo menos discutible o dudoso que pueda pensarse en una nacionalidad moral común de la que sólo tendría conciencia una ínfima minoría de su población; no posee unidad territorial; comprende varias áreas culturales muy diversas, que a su vez admiten diferenciaciones internas considerables; a veces hay más de una nacionalidad cultural dentro de una misma nacionalidad jurídica, y a veces una misma nacionalidad cultural se presenta en territorios que corresponden a nacionalidades jurídicas diferentes; así los guajiros en Colombia y Venezuela, los grupos aymaras y quechuas en Bolivia y Perú (Sambarino, 1980, p.67).

Hemos de observar pues, que nos encontramos ante una discusión sobre el aspecto latinoamericano y la problemática que engloba su identidad y cómo es comprendida por los individuos. ¿Nos encontramos en la búsqueda de criterios que permitan brindar validez/racionalidad a dicha noción? Habría que hacer una revisión exhaustiva a la caracterización de la tesis esencialista y nominalista para adentrarnos adecuadamente en estos planteamientos.

Nuestros modos de ser, de interactuar ante el mundo, de comprender las consecuencias y resultados de la historia, nos han permitido identificar las diferencias discriminatorias o los extremos particularismos que pueden existir en sociedad: "El –modo de ser- de cada uno y de todos en general (…) es el de modos de comportarse –o sea, de pensar, sentir, desear, actuar, reaccionar- según los cauces, en un sistema entrelazado de conexiones culturales o nomológicas" (Sambarino, 1980, p.100). Sin embargo, el "modo de ser" no necesariamente responde a un estilo definido de la vida misma, para Sambarino:

> Esas expresiones no tienen ningún significado ontológico porque se refieren a mudables concreciones histórico-culturales, respecto de las cuales no hay ninguna posibilidad lógica que impida preguntar por la validez de ese orden establecido y por la posible descalificación axiológica de ese mismo. Esas expresiones están ligadas en su uso común con los gentilicios singulares abstractos "latinoamericanidad", "mexicanidad", "peruanidad", que se traducen en el imperativo de reiterar tal modo histórico cultural de ser. (Sambarino, 1980, p.101)

El significado ontológico, es decir, aquel formulado para estudiar la manera en la que las entidades se relacionan entre sí, poco se interesa por dar validez a dichas expresiones

porque reconoce que al final de cuentas, son condiciones histórico-sociales que pueden modificarse con el transcurso del tiempo, sin embargo, si presta atención en dar principio al valor del "ser", del "estar", del estudio y comprensión del fenómeno latinoamericano. Sambarino (1980) lo comenta:

> El modo de ser que se tiene en vista es sin embargo, un modo de ser según valores; pero se le toma como fundamento de los valores que lo fundamentan. Así, es según valores que por su vigencia en una comunidad totalizadora y global se constituye el curso histórico con sus caracteres peculiares una nacionalidad, pero luego se toma a ésta como entidad dotada de esencia por razón de la cual existe el sistema de valores que la origina (…) No hay un ser ontológico que posibilite, o explique, o delimite, un modo de ser de lo mexicano, no hay ontologías regionales en los entes históricos, sencillamente porque los entes históricos son según conexiones culturales en función de las cuales importa lo que culturalmente es, lo que ha sido, lo que será y lo que importe la situación en que se está. Si algo caracteriza el modo de ser de los hombres en tanto se humanizan por sus relaciones de historicidad y de historialidad, es su vivir según sistemas de evaluaciones, evaluados y evaluables, en un ámbito espacio-temporal evaluado y evaluable, y según conjuntos por los cuales, sea cuantitativa o cualitativamente, la evolución histórico-cultural de lo humano introduce una variante fundamental respecto de la evolución biológica, cualesquiera sean las etapas de transición que se introduzcan; no es igual el cambio cultural que la mutación biológica. (Sambarino, 1980, p.102)

A modo reflexivo nos cuestionamos pues: ¿Son entonces los valores los constructores de nuestra identidad como latinoamericanos, existe un pensamiento único en la región? ¿Es la dimensión ética de comprendernos como "unidad" la responsable de dicho aspecto? ¿Es el "modo de ser" una forma de interpretar nuestra realidad desde una perspectiva moral-ética? ¿Qué implicaciones tiene la identidad subyacente para el desarrollo de una sociedad, de una cultura, de un momento histórico? No podemos limitarnos a un reduccionismo empírico y no considerar la reflexión filosófica sobre la situación identitaria de América Latina y su implicación si pretendemos plantearnos respuestas a ello.

3.2.6 Algunas aproximaciones finales sobre la identidad en la región

El "modo de ser" en el desarrollo de una formación cultural y lo que constituye sus entidades, entificaciones y demás unidades de referencia depende de que las redes interpretativo-estimativo-normativas se encuentren en constante interacción para permitir así, brindar de sentido las acciones de dicha sociedad, Sambarino (1980): "toda identidad que resulta de un sistema social, jurídico, económico, tecnológico, de mores y de costumbres, es

de fundamento cultural; por tanto es de esa misma índole la identidad del grupo humano que se sindica en calidad de referente" (Sambarino, 1980, p.108).

El sistema cultural opera como mediador entre los individuos que integran una comunidad y su entorno físico y material. "La acción humana es mediadora entre el sistema y el medio, el medio es mediador entre la acción y el sistema" (Sambarino, 1980, p.108). Esto último significa, que lo natural como tal, así sea en un plano meta-empírico o empírico, no ejerce una función distinta que la de establecer condiciones mediante las cuales la acción humana opere según sistemas de evaluaciones evaluables. De modo tal que, siguiendo a Sambarino, la identidad es un resultado socio-cultural. Ahora bien, el problema radica cuando la identidad es vivida esencialmente, es decir, cuando consideramos que no podemos ni modificarla ni intervenirla porque allí radica la esencia de nuestro ser a nivel individual y colectivo. Esto es muy importante resaltarlo porque al vivir esencialmente una identidad no modificamos aquello que nos trae consecuencias negativas, mermando nuestras posibilidades de crecimiento tanto individual como colectivo. Este punto es muy importante en Venezuela. Lo retomaremos luego de la exposición de Moreno y Hurtado puesto que los valores que emanan de la identidad que nos otorga la familia son contradictorios, con sus debidos matices, a los valores promovidos por la Modernidad que tanto anhelamos y en la que también somos configurados identitariamente.

Volviendo al texto de Sambarino, atados ante los distintos comportamientos que genera la acción social, se presupone pues, que las características de este tipo de identidad refieren entonces a un "modo de ser" colectivamente estructurado, donde las diferenciaciones por roles, estatus, sexo, edad, género, se integran como un conjunto de interconexiones dentro de un sistema global/universal.

Cuando se hace referencia a una identidad global, se debe tener consciencia de la existencia de identidades particulares que convergen dentro de la general, para Sambarino en América Latina:

> (…) La identidad de una forma colectiva de vida tiene que ver consigo misma, aunque tenga que tomar decisiones respecto de su espacio y de su tiempo, y atenerse a circunstancias inevitables, así sean éstas inclemencias climáticas o propiamente históricas, así se trate de habitar en un desierto o de padecer una invasión. Además, por tratarse de una identidad global que tiene que estar en contacto con identidades globales diferentes, admite la interpretación de sí misma

> coexistentemente con las interpretaciones y estimaciones y normatividades de los otros, que no constituyen una unidad. (Sambarino, 1980, p.109)
>
> (…) Una identidad global de referencia puede ser considerada desde sistemas interpretativo-estimativo-normativos diferentes; es decir, de sistemas culturales o nomológicos diferentes. América Latina es una identidad de referencia geo-político-cultural, que se presenta con determinaciones diferentes sobre sí misma según su curso histórico y sus áreas culturales, y de maneras distintas según el prisma de las otras formaciones culturales que la piensan; pero en todo caso existe una delimitación aproximada suficiente (…) (Sambarino, 1980, p.110)

América Latina se encuentra en un limbo interpretativo, asunto que, sin dudarlo, responde ante la contemporaneidad de nuestros tiempos. El pensamiento diferenciado nos tiene que llevar a cuestionarnos pues, si es posible o no un pensamiento autónomo, enfrentado, diferenciado del pensamiento imperialista, occidental, eurocentrista. La región latinoamericana debe expresar su compromiso de participación con la ontología del planeta, sin embargo, no puede aislarse de su realidad misma, ella tiene que ser su propia historia, su propio rostro, su propia capacidad de pensarse y buscarse a sí misma.

Si América Latina no desarrolla un exhaustivo pensamiento de su historia y de su proyecto identitario actual y su relación con una Modernidad inspirada en las concepciones de la historicidad del continente europeo, difícilmente pueda liberarse del "sometimiento" que ha cargado por más de doscientos años y que ha traído nefastas consecuencias en nuestro Continente como teorizaciones populistas que han producido más hambre, corrupción y miseria a la Región. También debemos cuidarnos del pensamiento binario, aquél que se levanta desde la lógica binaria y/o del enfrentamiento en donde pensar nuestra identidad implica "necesariamente" negar o enfrentarse al otro, en este caso a Europa. Nosotros somos un encuentro cultural que se vive contradictoriamente y es menester pensar nuestra identidad para diluir aquello que se traduce en sufrimiento, tanto individual como colectivo, por las contradicciones que padecemos entre lo que somos y lo que queremos ser. Es por ello que el ejercicio de pensarnos a nosotros mismos como latinoamericanos implica encontrarnos en la búsqueda de nuestra propia libertad.

Así, pues que el desarrollo de las áreas culturales, de las distintas formas de interpretar los distintos cuerpos prismáticos, no es otra cosa más que la existencia práctica de un ordenamiento (consciente o no) de la comunidad humana por dirigir su vida y priorizar, escalonar o jerarquizar sus necesidades y entorno. Cuando la formación de una realidad

cultural es por fin autoconsciente de sí misma y de sus limitaciones, de la relación con las culturas exógenas o de las posibles consecuencias con la propia, no es más que: “la vigencia de un universo cultural, fundamental y primariamente axiológico, con sus acciones y objetivaciones, por el cual siempre es posible preguntar por su validez, sin perjuicio de sus transformaciones históricas” (Sambarino, 1980, p.111). Toda realidad cultural por tanto, es generadora de cultura gracias a las redes que genera por sí misma.

Lo que debe quedar en claro, es pues, que América Latina es el resultado del entrecruzamiento de redes identificadoras, de identidades que ha dado paso a la construcción constante de analogías con interpretaciones intermedias, entre matices, entre el reconocimiento de perspectivas. Esta región y la temática sobre su identidad arrojan lo siguiente, Sambarino (1980):

> Con el tema de la identidad puede juntarse el tema de la especificidad: América Latina está ligada a un lugar y a un tiempo, y es una unidad inconfundible y original por lo que entrecruza y su manera de entrecruzarlo, según límites móviles que por una identidad subordinada de tipo geográfico y político y cultural permite dejar de lado otras coordenadas parciales de identificación, como las lingüísticas, supuesto el caso de que otras lenguas no neolatinas interesen; que puede ser el caso de grupos humanos de lengua indígena, o también de lengua sajona. (Sambarino, 1980, p.113).

Ese constante interactuar entre el desarrollo de identidades colectivas “ley global” y las especificidades ligadas a tiempo, espacio y unidad hacen pues que: “El problema se hace más difícil de captar, y más engañoso porque, si se advierte con facilidad la diferencia lógica que existe en tres las proposiciones que dicen "el hombre es racional" y "el hombre debe ser racional" (.115). Es complejo brindar de congruencia el doble plano al cual se enfrenta dicha región al momento de establecer entidades o entificaciones. La identidad en América Latina tiene ciertos presupuestos que la caracterizan, para el autor referido:

> La identidad de América Latina es indirecta, es una identidad por entrecruzamiento de identidades de distinto orden, y no sólo de nacionalidades; este mismo entrecruzamiento muestra su especificidad, que cambiará si cambian los contenidos culturales que se entrecruzan. Buscar identidades según factores naturales, o en modelos de sociedades arcaicas, es incurrir en un error teórico de principios. Ni de las identidades nacionales ni de la macro-regional puede afirmarse que constituyan criterios de valor que sean de alcance deontológico, por el mero hecho de su presencia fáctica. Si fuese de otro modo sería imposible su juzgar acerca de sí, su juzgar sobre identidades ajenas, su padecer el juicio de sus inconformes o de otras comunidades ajenas; sería imposible cualquier forma de

> juicio histórico, que existe hasta cuando se sostiene que no debe juzgarse sobre otras culturas o sobre otras épocas. Estas conclusiones hacen conveniente preguntarse por esa especial valoración de una identidad histórica colectiva que parece residir en lo que constituye que se llama "tradición". (Sambarino, 1980, p.115)

Sambarino concluye, pues, que la identidad en América Latina se conforma de manera indirecta por la interacción entre distintas identidades que poseen diferentes órdenes no sólo en la constitución de sus nacionalidades sino también, por las características de sus particularidades. Para Sambarino, intentar encontrar una identidad para la región latinoamericana a través de sociedades históricas, es un grave error desde el punto de vista teórico puesto que, sería imposible juzgar la valoración de dicha identidad sin tomar en consideración los “modos de ser” conformados paulatinamente en el transcurso de la historia. De otra forma, sólo se estaría haciendo alusión a lo que se conoce como tradición.

La búsqueda que tiene que emprender América Latina es aquella que brinde una sustantividad, aquella que le brinde un propósito de una identidad deslindada de juicios históricos que se opongan a los valores propios de la región. Una identidad que permite disminuir el dolor social existente. Desarrollaremos estas ideas en nuestras conclusiones.

3.2.7 Problemas en torno a la idea de autenticidad y su relación con América Latina

Es desacostumbrado hablar sobre el cuestionamiento de la autenticidad en la región latinoamericana porque independientemente del espacio geográfico, difícilmente una cultura cuenta o es consciente de su propia autenticidad. Lo que se presupone pues, es que en cada cultura existente en el mundo convive una relación que es meramente auténtica en sus distintas interpretaciones simbólicas, actitudinales, de lenguaje, etc. Cada cultura, posee sus características propias, sin embargo, cada una de estas a pesar de no negar las diferencias entre otras culturas, difícilmente no duda de la autenticidad de las externas y ello, es un elemento central para comprender las aproximaciones del fenómeno recurrente en América Latina. La historia de América, su descubrimiento y los modos de interpretar vida han puesto en duda la autenticidad, al menos desde el punto de vista del proceso de colonización o dominación por parte de la Corona Española. Inclusive, para el autor, la dominación por parte de los españoles, también presentó contradicciones dentro de sus prácticas:

> Se deja de lado que, en la lucha por la dominación, los conquistadores entran en contradicción con algunos de los fundamentos de su cultura, cuyas acciones

> violentas no condicen con sus principios cristianos, lo que podría engendrar preguntas sobre su propia autenticidad subjetiva, y aun sobre la autenticidad de la cultura redentora que pretenden aportar. (Sambarino, 1980, p.223)

La lucha por la dominación en territorio latinoamericano, implicó indirectamente una contradicción con los valores éticos de los españoles, pues, ¿Cómo podría explicarse desde un punto de vista lógico que un propagador de la religión católica, quien pretende evitar el mal trato hacia la ciudadanía maltrate a los indígenas al punto tal de negarles sus "modos de ser"? Aunado a esto, se presenta también la existencia de una autenticidad subjetiva, porque entran en juego elementos morales sobre la identidad de los colonizadores y a su vez, la proyección de nuevos elementos morales que se reprodujeron en el continente americano durante más de dos siglos.

El cuestionamiento por la pregunta sobre la autenticidad se remonta desde los tiempos de la colonia hasta la época independentista como elemento decisorio, obsesivo, sobre el quehacer de la nación. En muchas oportunidades, se ha demostrado u evidenciado la pregunta a través de supuestos sobre el desarrollo del proceso cultural en América Latina; en algunas ocasiones se ha hecho dicha pregunta de manera indirecta, a través de formas paralelas de cuestionamiento, interrogatorio, inquietud y siguiendo quizá otras expresiones en términos de lenguaje. Los distintos caminos para encontrar una respuesta, son capaces de manifestar/crear ciertos matices para disminuir la preocupación sobre el "qué somos" o los distintos prejuicios desesperados que generamos en nuestras formas de convivir.

En la pregunta por la autenticidad se manifiesta la misma dificultad lógica que se ha revelado en el tema de la identidad y en el tema de la tradición: la diferencia entre lo que es y que vale, conocida desde hace tiempo, pero complicada por el hecho de que lo que es, es en el caso un sistema de valores que pretende valer, y acerca del cual es preciso preguntar si esa pretensión es fundada. Si no es posible salir del problema, "al menos habrán quedado exorcizados ciertos fantasmas verbales, que quedarán remitidos para el discurso retórico, sin otro alcance que el de expresiones emocionales exhortativas; y no sería poco logro, ya que la ensayística está repleta de expresiones de esa índole" (Sambarino, 1980, p.313).

Las dificultades entre la identidad, la tradición y la autenticidad pues, se enfrentan constantemente como "fantasmas verbales", toda aquella interpretación lingüística, que al no ser bien sustentada puede multiplicar las complicaciones. El lenguaje juega entonces, un rol

decisorio para evitar los discursos retóricos y la tergiversación del sentido valorativo de la identidad y de la autenticidad. Existen distintos tipos de preocupaciones, de temáticas que atraviesan los aspectos/dinámicas de la región latinoamericana, para el autor, se remiten a las siguientes maneras, Sambarino (1980):

> A través de la ensayística latinoamericana se puede encontrar una larga serie de temas ligados a la idea de "autenticidad": la desadaptación a las necesidades o a los tiempos; el desnivel histórico de una herencia cultural que había perdido sentido y no ofrecía puntos de apoyo para superar dificultades apremiantes; la inadecuación de instituciones y de sistemas de ideas derivadas de otras circunstancias que eran ajenas; la multiplicidad de raíces cuyos resultados coexisten pero no se compenetran ni originan una forma propia que haga posible una fecundidad creadora; la abundancia de caracteres expresivos de formas de imitación, de importación, de desadaptación; el sentimiento de inferioridad, o de menor valor, o de menor capacidad, o de menores posibilidades, con el acompañamiento de la necesidad de un reconocimiento externo para cada logro; la falta de un proceso de maduración. (Sambarino, 1980, p.225)

Este proceso sobre falta de maduración, o de una noción de lo que se pretende como auténtico da paso a múltiples interpretaciones sobre las formas de interpretar el comportamiento de una cultura. La historia en parte puede brindar un sustento, que muchas veces no es suficiente para atenerse al “valor” que representa el sentido de lo “auténtico”:

> Los antecedentes explican, no fundamentan; y es por esto es posible que lo actual valga aunque provenga de una fuente o de varias fuentes de poco valor, o que éstas sean de mucho valor pero se enlacen con un presente lamentable. Ya ha quedado establecido que el valor de “lo auténtico” no deriva del mero hecho de su autenticidad, sino de coordenadas axiológicas en razón de las cuales se valora a lo que sea auténtico; las cuales son el fundamento por el cual se obtiene autoridad en un ámbito cultural determinado (Sambarino, 1980, p.312).

El autor intenta explicar pues, que la historia puede expresar un fenómeno más no la autenticidad del mismo según el criterio valorativo de los individuos, por esa razón, en muchas oportunidades “lo auténtico” no deriva necesariamente de lo que podría ser en su constitución misma “lo verdaderamente auténtico” y esto en parte, se suscita gracias a las distintas interpretaciones culturales que pueden existir en diferentes partes del mundo. ¿Se puede hablar entonces de lo meramente “auténtico”? Para Sambarino (1980):

> Quien, en cualquiera de las acepciones vistas, sostiene que América Latina es una realidad cultural inauténtica, lo hace desde vigencias estimativas que debe considerar auténticas, y por lo tanto válidas y no solamente vigentes. ¿Puede

> fundamentar esa pretensión? ¿No se cae siempre en un círculo sin salida? (Sambarino, 1980, p.313).

Las acepciones sobre Latinoamérica no pueden estimarse como inauténticas, no sólo por ser válidas en términos culturales, sino también porque a su vez, se encuentran vigentes por su constitución histórica y por el criterio valorativo de los individuos que coexisten en dicha región. La ensayística de la región latinoamericana nos sitúa constantemente ante la discusión de la autenticidad e identidad presentes. Dentro del desarrollo de las identidades colectivas, es relevante considerar el reconocimiento heterogéneo para así, disminuir considerablemente el odio, la violencia, el irrespeto y el resentimiento de los distintos estratos sociales, etnias, razas y religiones existentes en el territorio.

CAPITULO IV

CONFIGURACION DE LA IDENTIDAD EN VENEZUELA A LA LUZ DE ALEJANDRO MORENO Y SAMUEL HURTADO

4.1 Matricentrismo e Identidad

4.1.1 Matricentrismo: Madre, familia, pueblo y episteme

Alejandro Moreno se propone responder a su inquietud sobre el *sentido presente* del *mundo de vida* popular en la obra *"El aro y la trama"* (2006), en la cual desarrolla un recorrido de la episteme moderna y una descripción de la vida del *pueblo.* Esto con la finalidad de proponer el reconocimiento de una episteme *otra*, basada en las formas *propias* de socializar, significar y jerarquizar en las relaciones sostenidas dentro de este modo.

Ante el *triunfo* de la modernidad se pregunta si se hace inevitable y necesaria otra episteme, si es posible hablar de mundos de vida distintos en los que esta tenga influencia mas no la defina o que, por otro lado, las otras epistemes ya tengan existencia real y sea desconocida, ignorada y marginada por todo el *sistema-mundo moderno.* A lo que se posiciona escogiendo desarrollar la tercera vía propuesta para el caso venezolano: una episteme marginada. Siendo parte de su concepción lo siguiente: **"**Si el capitalismo y el espíritu capitalista son unos de los componentes esenciales de la modernidad, el venezolano no parece muy moderno que digamos en las raíces mismas de su espíritu" (Moreno, 2006, p.320).

En cambio, en las raíces de este mundo de vida, se encuentra una *praxis* existencial que no es la *producción* sino la *relación interhumana*. Relación que halla su seno en la familia,

donde su único centro es *la madre.* Esto lo asevera gracias a su inmersión en la cotidianidad multifacética de la vida de un barrio, sin embargo sostiene*:* "Pienso, como hipótesis altamente probable, que este modo excede del ámbito popular al de las otras clases, si bien entre éstas las formas que lo encubren son distintas y más complejas" (Moreno, 2006, p.322). Cosa que nos lleva a tomar su teorización como una propuesta de lectura del venezolano, en tanto sea referente al modelo cultural que lo sostiene.

Lo primero a lo que hace mención Moreno (2006) al hablar de la familia popular es que, en cuanto a la estructura formal, los modelos son muy variados: matrimonio civil, civil y eclesiástico, concubinato, madre e hijos, padre e hijos, entre otros. En contraste a ello, se encuentra una estructura común que explica en los siguientes términos:

> "La familia popular venezolana, pues, si dejamos de lado las distintas formas jurídicas o sociales que puede asumir, aparece constituida en su estructura central, original y originante, por la vivencia convivida, la convivencia, de una madre y sus hijos. No hay realmente padre en ella, aún en el caso de que esté físicamente presente. Su ausencia consiste en que no ejerce ninguna función familiar, esto es, del centro-familia, en ella." (Moreno, 2006, p.322)

Dada su estructura, el autor decide denominar a la familia popular como *matricentrada,* aclarando: "El modelo familiar-cultural popular venezolano es, pues, el de una familia matricentrada, o matrifocal, o matricéntrica. De todos estos, prefiero el término matricentrada" (Moreno, 2006, p.322). Su escogencia tiene que ver con realce de la madre como punto de confluencia y de producción de vínculos, matriz de la estructura familiar y *lugar humano de sentido*.

Así pues, el autor considera que tras el patriarcado institucionalizado funciona una familia totalizadora de sentido constituida por una mujer-madre con sus hijos. Siendo estos los roles que produce, se encuentran de forma ex-céntrica otros desdibujados y/o sobrantes. Cosa que expondremos a la luz de su teorización, a continuación.

4.1.2 La mujer del matricentrismo

Considerando su carácter céntrico y dotador de sentido, comenzaremos con la exposición de lo que significa ser mujer en este modelo familiar-cultural. A lo que el autor nos tiene que decir: "La trama de la existencia, anterior a ella, le tiene ya asignada una función determinante a la mujer, la de mujer-madre, términos indisolubles cuya unión es en realidad

innecesaria y redundante, sinónimos que se repiten, binomio aparente, monomio real" (Moreno, 2006, p.325)

Siendo la mujer, madre, de manera inseparable, la *madredad* será aquello que la defina, pues hasta antes de concebir ya se es madre en potencia. Esto se debe a que el vínculo que crea la niña-mujer con su propia madre es claramente identificatorio, proceso de identificación además lineal y sin complicaciones, dada su presencia absoluta. En ese sentido, Moreno (2006) señala:

> La mujer y *su* hijo se integran en una unidad de destino y, por lo mismo, de sentido. La mujer realiza su sentido, se realiza y se sentidiza, en la relación mujer-hijo, en lo que me permito llamar *madredad* que define a la mujer. (Moreno, 2006, p.325)

Por ello es que el rol de *"mujer se vive como vivir-madre"*. En ese orden asegura que mientras se es hija, el patrón cultural inculcado será formar su propia familia. Este será su único cambio de polo aparente:

> En la hija, la madre se perpetúa, se reproduce la cultura y su sistema de relaciones afectivas. La hija es la destinada a formar una nueva familia. Si para el varón "mi familia es mi mamá", para la hembra "mi familia son mis hijos". (Moreno, 2006, p.332).

Por otro lado, la hija también tendrá el deber de cubrir las necesidades afectivas de la madre en el caso de que el varón se ausente o no las cumpla a cabalidad, sin dejar de lado su propia maternidad. Por lo cual, la madre se realizará en su rol de madre-abuela, teniendo a su cargo además la siguiente generación. A este respecto Moreno (2006):

> Secundariamente, tiene además asignado el papel de reserva, para cuando el varón falla en su cometido de hijo-esposo. Cuando el hijo "sale malo" y no cumple con el deber de satisfacer las necesidades maternas, la hija podrá suplir, pero poniendo siempre por delante su propia maternidad. La madre-abuela, entonces, asumirá sin mayor problema el cargo de madre para dos generaciones (y hasta tres). (Moreno, 2006, p.332)

La mujer dentro de la lógica matricéntrica desarrollada por Moreno será hija de su madre, por tanto, madre formada. Madre de sus hijos, marido de su madre y dotadora de nuevos hijos para su madre, inclusive como hermana hará las veces de madre en el cuidado y atención de los varones y/o menores. Por ello:

> No será una madre sin más, habrá de ser una madre-sin-esposo, una madre-abandonada, una madre también criadora total de hijos, marcadora del destino de los mismos, madre también de todo el discurso vincular. Su vida entera no será sino el desarrollo sistemático, por secuencias y escenas, del guión de esta película cuyo director es la misma estructura socio-cultural. (Moreno, 2006, p.333)

Esto como resultado de dinámicas relacionantes entre los integrantes de la familia donde el único vínculo fuerte y claramente definido es el de madre-hijo(a), el cual se torna tan totalizador que limita los espacios hacia otro tipo de vinculaciones. Cosa que se irá dibujando a lo largo de esta exposición.

4.1.3 El hombre del matricentrismo

Al hablar del hombre dentro de la familia popular venezolana, tenemos que retomar el tema de la vinculación pues, la rigidez del hilo materno -que idealmente se atenúa para dar paso a nuevas vinculaciones- se mantiene bajo las riendas de la madre. En ese sentido, el autor nos habla sobre el escenario que permite la transformación del hijo para su entrada a la adultez: "Su apertura a la vinculación no está cerrada. Su capacidad de relación afectiva no está ocupada, no está satisfecha ni llena hasta el borde. Hay espacios para nuevos vínculos: el de la pareja, el de la paternidad" (Moreno, 2006, p.327). Sin embargo, Moreno (2006) considera que el caso de la familia popular es significativamente distinto:

> En la familia matricentrada, el niño vive, experimenta y aprende, una vinculación también matricéntrica. Los hilos de la trama están en manos de la madre, la cual controla firmemente su propio extremo. La rigidez del vínculo se la da la necesidad. Ese y no otro es el vínculo necesitado por la madre. Ella por eso mismo lo hace necesitante. (Moreno, 2006, p.327).

En esta necesidad de la madre, el varón del pueblo venezolano nunca se vivenciará como hombre, siempre como hijo, es allí donde encuentra su identidad. Por otro lado, en la conformación de esta vinculación juegan otros factores que hacen cuestionable su condición de hombre – a diferencia de la mujer-madre quien posee una identificación clara y lineal- como lo son:

> La ausencia de un hombre permanente en el hogar matricentrado, la falta de experiencia de pareja, la pobre vivencia de filiación paterna, y la relación peculiar que se anuda entre madre e hijo, forman a su vez una red de relaciones en la que la identificación sexual del varón adquiere peculiaridades particulares" (Moreno, 2006, p.329)

Entre estas particularidades resalta el proceso de identificación con su sexo, en el cual, "el varón adquiere el derecho de ejercer poder sobre la mujer que conquista y la familia a la que siempre será excéntrico, aunque sea un poder bastante disminuido y por eso mismo, por momentos, muy agresivo" (Moreno, 2006, p.332).

La identificación del hombre pues, se realizará a través del "machismo sexo". Dinámica que no tiene que ver con una desigualdad a favor del padre en el poder que ejerce sobre la estructura familiar, sino más bien a la imposición abusiva de autoridad subordinada a la dispersión sexo-genital. Por esto es que Moreno (2006) deja claro que el hombre en su calidad de padre no encuentra ninguna función, cosa que no significa –teniendo en cuenta la autosuficiencia de las relaciones centradas en la madre para los fines que estas mismas trazan- que el abandono del hogar transcurra sin mediación materna. Sobre esto el autor expone:

> He dicho que el padre no tiene ninguna función familiar en la familia matricentrada, que su posición es ex – céntrica. Con esto quiero decir que el centro-familia, lo verdaderamente constitutivo de ella es la relación madre-hijo. Es un centro totalmente cerrado y autosuficiente. Dada la autosuficiencia del centro, el padre es innecesario, prescindible, pero además peligroso. Peligroso para el centro pues, si se le permite entrar, el vínculo madre-hijo tiene que ser compartido. Esto desequilibraría a la mujer-madre pues su madredad ya no sería exclusiva. El padre, por tanto, ha de permanecer alejado del centro-familia. Se le podrá permitir una presencia satélite, en el mejor de los casos, como de quien cumple funciones de apoyo, no absolutamente necesarias por otra parte. Sucede, por tanto, que si el padre quiere ser padre de verdad, no puede, simplemente porque no lo dejan. La mujer-madre cela sin concesiones su centro-familia. La familia es de la mujer. (Moreno 2006, p.341).

Ante esto, Moreno (2006) crea la hipótesis de que siendo innecesaria la figura del padre en la estructura familiar, también ha de serlo su significación en los hijos. Sin embargo sostiene que la amplia documentación recogida en sus historias de vida y en su experiencia de vida en el mundo popular, contradice esta hipótesis. Así pues: "el padre *significa* como vacío no colmado, como ausencia. (…) Como tal, es objeto de deseo –frustrado- y de rechazo. Amor y odio en conflictiva ambivalencia. Demanda añorante, reproche y alejamiento." (Moreno, 2006, p.340).

Con una significatividad muy débil, el padre en la familia matricentrada en realidad es una ausencia que se mantiene dentro de la familia, tanto para los hijos como para la madre quien lo utiliza elocuentemente:

> Pero es una extraña ausencia porque es una ausencia presente. No es una negación, una nada. Tiene la positividad del hueco. La madre misma se dedica a mantener la presencia de su ausencia. Este recalcar la ausencia de mil maneras, viene a ser más una forma de exorcizar la amenaza de su presencia en un reclamo por su ausencia" (Moreno, 2006, p.342).

Es por ello que Moreno (2006) considera que la interpretación tradicional del padre como irresponsable, abandonante, debe ser cambiada por la de la madre expulsante: "No es que el padre abandone el hogar, a pesar de la apariencia fenomenológica; es que la madre no expulsa de él y, si le permite estar físicamente, lo saca del centro-familia." (Moreno, 2006, p.342)

4.1.4 Los hijos matricentrados

Habiendo caracterizado a la mujer desde su matredad y al hombre desde su hijidad machista se hace menester hablar sobre la dinámica que implica la inclusión del hijo(a) en la familia matricentrada, así como las diferentes valoraciones según su sexo. Siendo lo primero que resaltar la naturalidad del vínculo. A este respecto el autor -refiriéndose al caso de la madre y en su devenir, al del padre en su posibilidad de conyugue- señala:

> La relación vinculante con el hijo es ese vínculo inevitable, impuesto por la misma existencia de ambos, único capaz de sustituir a ese otro que de por sí es evitable, y además imposible, con un hombre, extraño e igual, vínculo no impuesto sino dependiente de una decisión mutua que en los hechos no se puede dar. (Moreno, 2006, p.325).

En ese sentido, el hijo tendrá la facultad de ser preferible ante la posibilidad de una vinculación de pareja, y por lo mismo cierra la posibilidad de ser vinculaciones complementarias. El hijo(a) será la opción escogida. Ante este hecho, Moreno (2006) continúa:

> El vínculo con el hijo-varón o hembra, pero sobre todo el varón-, adquiere así, por la fuerza de la vida, sutiles rasgos incestuosos, en lo psicológico-vivencial, no en lo genital-sexual, que puede darse sólo como excepción patológica. Por incestuoso puede este vínculo ocupar el espacio de la relación mujer-hombre estable y profunda (…) La madre forma al hijo para que sea siempre su-hijo. (Moreno, 2006, p.326).

En función a lo anterior, la hijidad de la hija va a ser distinta a la del hijo, dada la formación que a estos se les ofrece. La niña se forma como madre mientras el hombre como

hijo -cosa que hemos descrito con anterioridad- lo que trae consecuencias directas en la valoración diferenciada:

> La hijidad del varón se diferencia de la hijidad de la mujer en cuanto aquélla está destinada a permanecer fijada como tal hijidad para toda la vida, mientras que ésta tiene en su horizonte un cambio de polo: del polo hijidad al polo madredad, pero, en cuanto relación madre-hijo, permanece. (Moreno, 2006, p.333)

En ese sentido, la vinculación madre-hijo varón es la que no sufre cambios estructurales, por lo que servirá como medio de satisfacción de necesidades de la madre –tal como expusimos antes- y en su defecto, será la hijidad-madredad de la hija lo que las cubra.

Frente a esta fortísima relación se encuentra una vinculación fácticamente inexistente en la vida de los hijos: la del padre con estos. Ausencia que ha de notarse ante la incapacidad de la madre en suplir este rol. La posición de Moreno (2006) versa:

> Más allá del goce de la vida, más allá de sus placeres y dolores, profundamente enterrado en el núcleo mismo de la subjetividad, que no aflora sino con el alcohol o en la más íntima intimidad, palpita ese vacío nunca llenado e imposible de llenar, hecho que dolor y de rabia: la ausencia del padre. Ese vacío la madre hubiera querido llenarlo para reinar sola y total en el hijo, pero no ha podido. La madre no cumple nunca la función del padre; lo máximo que logra hacer es reduplicar su función materna, pero nunca suplir al ausente. En el corazón del hijo late desde siempre y para siempre esa tristeza. (Moreno, 2006, p.342)

Siendo hijo-de-madre y no hijo-de-padre, el sujeto venezolano tiene un vacío en su afiliación, que además de traducirse en un profundo pesar, tiene implicación en la forma en la que se concibe la hermandad en la conformación matricentrada de la familia, donde una vinculación sin mediación de la madre tiene escasas posibilidades de realización. Cosa que Moreno (2006) expone en lo siguiente:

> Ante todo, cada hermano está vinculado en una relación personal y diádica con la madre. Esta vinculación es vivida como excluyente y no compartida propiamente con los demás frutos del útero común. Y ello porque la misma madre maneja un vínculo personal con cada hijo en particular. De este modo ella se convierte en el vértice de una pirámide donde confluyen las numerosas díadas del hogar. (Moreno, 2006, p.338)

Se vivirán como hermanos, en consecuencia, quienes compartan madre, mientras el peso de la filiación por vía paterna es tan escasa como la implicación de éste en la vida de los hijos. Factores que jerarquizan las solidaridades dentro del mundo popular:

> Esto jerarquiza las solidaridades y compromisos. El hijo varón se siente obligado a proteger y a ayudar a sus hermanos maternos, pero no a los otros. Y a los primeros, "por mi mamá". También la hembra, aunque sobre todo "al modo de la mujer", esto es, más como participación de la protección maternal que en los planos de la economía, del trabajo, etc., los cuales por otra parte no están excluidos pues la madre misma tiene que cargar con tales compromisos, por lo menos hasta la adultez del hijo. (Moreno, 2006, p. 338)

Las valoraciones en torno a los hijos tanto en su condición de hijo como en la de madre hace cuestionarse al autor sobre la proyección de este ordenamiento de solidaridades en ámbitos ex - céntricos al seno familiar, cosa que no pretende responderse en esta investigación. Sin embargo, si existe un ámbito en el que tienen consecuencias directas: en la conformación de la pareja popular.

4.1.5 La pareja matricentrada

Bien hemos dicho que la relación madre-hijo ha de ser autosuficiente, por lo mismo, el resto de estas serán característicamente transitorias ante la saciedad de todas las necesidades que la primera ofrece. En ese sentido, cabe preguntarse en qué términos transcurre la pareja popular venezolana. Moreno (2006) expone en consecuencia:

> En los hechos, las necesidades básicas de la mujer, cuya satisfacción ordinariamente se espera estén en la pareja, no tienen solución de satisfacción por esa vía. ¿Hacia dónde orientar esa satisfacción frustrada? Hacia el hijo. Sólo en el hallarán cumplimiento de las necesidades de seguridad, de afecto sólido y prolongado, económicas, de protección, de reconocimiento y aceptación, de dignidad y consideración, de comunicación e intercambio. (Moreno, 2006, p.325)

De entrada podemos identificar a una "pareja frustrada" según las expectativas formadas en torno a esta figura, sin embargo eso no quiere decir que el acercamiento entre el hombre y la mujer carezca de significado mientras se encuentre la consumación del hijo como pieza angular. Hecho que lleva al autor a concluir lo siguiente:

> Me atrevo a decir algo más. El compañero, para la mujer, no va mucho más allá de ser un medio-instrumento necesario para hacerla madre, instrumento del que se puede prescindir cuando ha cumplido su función. En el extremo, cualquier hombre el bueno para esa función, ni tiene por qué ser el mismo. Para el hombre por otra parte, la mujer que le da un hijo lo confirma como varón. Cada hijo para él es una nueva condecoración en la larga guerra por afirmar su pertenencia al sexo. (Moreno, 2006, p.333)

Es así como en su unión cada cual resulta triunfador: el hombre obtiene su sexo y la mujer su maternidad más el hogar que está destinada a formar, mientras el hombre se mantiene en su hogar materno. Por tanto, Moreno (2006) considera que "ha de hablarse más de apareamiento que de pareja. Apareamiento de cuerpos, de necesidades, de intereses, de complementariedades múltiples, que cuando se han actualizado, pierden funcionalidad, cierran un ciclo, y dejan libres a los componentes para iniciar otro". (Moreno, 2006, p.334)

Ante la posibilidad de la permanencia en el vínculo, el autor señala que la estabilidad aparente, muchas veces se debe a que el nuevo ciclo de apareamiento puede iniciarse entre los mismos componentes, creándose de esta manera ciclos repetidos de apareamiento. Esto negando en todo sentido que la conyugue –el su calidad de madre- pueda tomar el puesto de la madre del varón: "Ni siquiera es posible esa vinculación simbiótica en que el hombre toma a su pareja como madre y ésta corresponde al juego, porque la verdadera madre es insustituible y el hijo verdadero también." (Moreno, 2006, p.333)

La permanencia no se encuentra entrabada solo por la relación madre-hijo, sino también por el dominio absoluto que ostenta la mujer en el hogar formado, escenario que no deja espacio a otra estructuración posible. Así pues:

> El hogar es propiedad de la mujer. Y dominio exclusivo. Ella fija los límites, las condiciones de entrada y de salida. No es propiamente el hombre el que abandona a la mujer, sino ésta la que expulsa al hombre, de mil maneras y por múltiples mecanismos enraizados en su inconsciente, donde se ha ido decantando por una tradición multisecular. Por el sistema complementario de mecanismos, el hombre a su vez necesita y desea ser expulsado. Esta complementariedad perpetúa la trama de las relaciones de pareja (Moreno, 2006, p.334).

Tras ser el deseo de ambos consumado se encuentra un drama protagonizado por no saber cómo llevar una relación de pareja en el momento del enamoramiento. Cosa que se oculta con la práctica del machismo en el caso de los hombres, y en el caso de las mujeres, con la maternidad. Sobre el primer polo, Moreno (2006) toma partido:

> El hombre venezolano se presenta como muy satisfecho y orgulloso en el goce y por el goce de su *praxis* machista. Al parecer, el disfrute de esa masculinidad lo identifica y llena su vida. Podría aducir numerosos testimonios que señalan, con clara evidencia, que semejante satisfacción es un efecto de superficie. En las capas más profundas de su personalidad hay una vivencia, que tarda en acceder a la representación consciente, de satisfacción y frustración. En algún momento le llega también a él el enamoramiento verdadero que, aparte de todo otro

> componente, es deseo de vínculo profundo y estable. Este deseo no puede ser interpretado sino como deseo y necesidad de pareja. El intento, culturalmente, está destinado al fracaso pues su hijidad estructural y su identificación sexual machista se oponen. Se produce entonces un desgarro interior pues sus mismos mecanismos cultural-personales se convierten en saboteadores de la realización del deseo. Por parte, la mujer objeto de su amor tampoco está en condiciones cultural-personales de satisfacerlo. El fracaso induce a la renuncia, pero la vivencia de falta, de carencia, seguirá latiendo en su interior. (Moreno, 2006, p.336)

Frustración, oposición y desgarro generan sus mecanismos culturales interiorizados al toparse con el amor el hombre venezolano, pues el enamoramiento despierta el deseo de vinculación profunda más allá del que mantiene con su madre. Por su parte, la mujer también sufre esta imposibilidad, pero la fuerza de su propia matredad y la de su vínculo con los hijos impide que el desgarro se vuelva profundo. Anclado en ello, Moreno (2006) considera que a pesar del triunfo matricentrado que implica el apareamiento, "la pareja si es un problema interno a la familia popular que exige ser planteado adecuadamente en procura de una solución" (Moreno, 2006, p.337).

4.1.6 Aparición del yo matrirrelacionado

Dando un paso más sobre la estructura matricentrada, el psicólogo y filósofo se permite ofrecer una concepción de la identidad popular donde la intención de universalidad no tendrá cabida: "A mi entender, y en esto coincido con algunos posmodernos, nuestra identidad se justifica con el simple hecho de serlo, aunque sea precisamente particular y sin pretensiones de universalidad. Ninguna totalidad respeta las diferencias en el seno de lo mismo". (Moreno, 2006, p.382).

Esto se debe a que, según su criterio, la familia matricentrada va mucho más allá de ser un fenómeno social, trascendiendo de esta manera a lo antropológico. La estructura matricentrada entonces produce un "homo convivalis". Conclusión que deviene de que:

> En la experiencia, primero se es hijo –relación- y luego se es yo. Un yo que sigue siendo hijo. No hay razón para que el yo marque una ruptura con el hijo. La relación-hijo se crece a relación-yo (yo-hijo). No se desvanece la relación en el proceso de yoización. Se piensa desde ese yo-relación-hijo; no desde un yo-individuo. (Moreno, 2006, p.342)

Pensarse desde la relación no se torna inviable en tanto se tome al ser humano en su constitución biológica, quien en principio es hijo, y ser-hijo es una relación: "en lo primero, se

es ser-en-la-madre, no ser-en-el-mundo, si se considera a cada hombre concreto y no al hombre genérico, abstracto." (Moreno, 2006, p.342). Por lo cual, al hablar de la persona concreta prefiere tomar el término "síngulo", frente a las vacilaciones en el lenguaje moderno con respecto a la representación del "individuo". Aunado a ello, ante una realidad constitutiva distinta a la moderna donde la relación madre-hijo se perpetúa no tiene sentido hablar de "individuo", distinción que Moreno (2006) hace visible retomando la dinámica en la que este último hace vida:

> Para que los hombres puedan vivir y convivir de la mejor manera. Los individuos modernos- razón y libertad- tienen para convivir que resolver un problema típicamente moderno: el conflicto entre libertad y dependencia. Lo resuelven renunciando al mínimo posible de libertad y aceptando el mínimo posible de dependencia. Así se produce un sistema de relaciones entre individuos que, de por sí, son entes irrelatos. Las relaciones tienen que ser producidas y para eso el sujeto moderno está dotado de razón. (Moreno, 2006, p. 361)

Como distinto a un "productor" de relaciones, se encuentra un venezolano popular que vive afectiva y relacionalmente sin tener que racionalizar este proceso. Es entonces un "convive": "Ser un 'convive', o mejor, vivirse "convive", es vivirse no como ser sino como relación, relación afectiva ciertamente, pero no en un sentido predeterminado del afecto". (Moreno, 2006, p.353) clasificación que viene del mundo de vida popular mismo y que impresiona con su elocuencia al autor:

> Esta palabra que es verbo en forma personal y que contra toda gramática ilógica, se usa hoy con un extraño oscilante entre el nombre, el adjetivo y la interjección, puesta a un rodar, no sé cómo, entre la juventud constituye un extraordinario acierto semántico, cultural, epistémico y antropológico precisamente cuando se pronuncia como saludo: "¡Ese convive!", "¿Qué hubo convive?". Merece que se le rinda emocionado homenaje. (Moreno, 2006, p.353)

A pesar de la clara presencia del "convive", renunciar al individuo no es un paso que se pueda dar sin consecuencias, pues la sociedad se revela en torno a su figura- de ahí la dificultad en el desprendimiento por parte de los intelectuales- , tal como el autor nos muestra con lo siguiente:

> Es ahora el individuo, la naturaleza individualizada, el espacio de *revelación* de la sociedad, que ya no es una propiedad humana sino una voluntad de cada individuo que se suma a la voluntad de los demás individuos, en el mejor de los casos por el descubrimiento de que eso está de acuerdo con la razón, con la naturaleza racional

> de cada hombre que piensa inteligentemente, esto es, ordenando adecuadamente los medios al fin. (Moreno, 2006, p.357)

A pesar de la idealidad de una sociedad racionalizada, Moreno (2006) encuentra insostenible apostar por el proyecto moderno desde el yo-relación indisoluble. Por lo cual, anclarse en el mundo de vida popular e integrándose completamente a él proporciona un pensamiento desde la relación y no desde el individuo. De esta manera, "se puede, sin ninguna dificultad, llevar a su último desarrollo la liberación del concepto persona de toda carga individual y proclamarla, sin más, como relación." (Moreno, 2006, p.402). Caracterizándose la relación por lo que sigue:

> La relación que vive y que viviendo, es cada persona singular, está transida constitutivamente de afectividad (amor-desamor). La *relacionalidad* del hombre del pueblo lleva en sí raigalmente, la afectividad. No *tiene* afectividad *vive relación afectiva.* El entramado, entonces, *estructura convivial*, se vive como *afectividad relacionante* y *relación afectivante.* (Moreno, 2006, p.363)

De esto en consecuencia, nace su pretensión de postular una episteme emanante de la relación y no del individuo. Cosa que podría considerarse utópica sino existiese un mundo de vida que la sostenga. En este orden describiremos la relacionalidad de la estructura convivial en las líneas siguientes cuando hablemos de la proyección de la familia matricéntrica

4.1.7 De la micromatrirrelación a la macrorrelación epistémica

La inclusión o el rechazo del individuo dentro de la teorización de Moreno (2006) marcan un hito en la forma en que el autor ha de entender la configuración del mundo popular, situación que debe su existencia a que este mundo es concebido como una estructura totalmente externa a la moderna, siendo sus problemas a resolver distintos:

> Así como la modernidad tiene que resolver el problema de la libertad individual, el proyecto popular habrá de plantearse el problema del amor. La comparación no indica semejanza el problema de la modernidad es totalmente distinto del problema popular. El conflicto amor-desamor en la relación estará siempre replanteándose y siempre acicateando la creatividad en el proyecto popular. (Moreno, 2006, p.363)

En ese replanteamiento tiene lugar la relación expandida, más no la sociedad que se juega la libertad de los suyos en su existir. El amor-desamor será entonces un asunto que tiene que resolver la relación-en-familia. Por tanto, dentro de la episteme popular "no se podrá hablar de libertad y dependencia sino en otros términos; de amor y desamor (solidaridad-

retraimiento)."(Moreno, 2006, p.361). Todo esto a pesar de que, en efecto, se vive dentro de un modo moderno:

> Vivir en un modo de producción, que es el modo de producción moderno, pero éste no lo constituye como ser-en-el-mundo, no lo hace existente. Tampoco otro modo de producción cualquiera. La producción no es su mundo. Su mundo es la vida-entre-los-hombres que se hace realidad sobre todo en el lugar de vecindad y de familia. Sale de él, aun cuando no se desplace físicamente, para pasar por el mundo de la producción, como necesidad inevitable e ingrata, pero su mundo de vida es la convivencia. (Moreno, 2006, p.352).

Es así como el proyecto moderno se hace inconsistente para lo popular, la vecindad y la familia se posicionan fuertemente ante el mundo de producción –entre otras cosas- de relaciones. Esto se debe a que: "un pacto formal moderno, para que funcione en los hechos, exige un pacto real también moderno y éste, a su vez, un individuo moderno capaz y dispuesto a someter su comportamiento a las condiciones pactadas." (Moreno, 2006, p.361). La disposición del convive se encuentra comprometida en su capacidad de "socializante", pues los presupuestos de la sociedad le son ajenos. Los cuales el autor expone con lo siguiente:

> El concepto de sociedad, de donde proviene el de socialidad, es un concepto de la Ilustración. Aparece en Rousseau con el significado de organización coercitiva en la que cada individuo *depende* de todos los demás individuos en el ejercicio de sus derechos y en el cumplimiento de sus deberes. Concebida como una forma de asociación, la sociedad tiene su origen en la *voluntad* de cada individuo que pacta con los demás las condiciones de la asociación misma. Una sociedad concreta, ya formada, es concebida como un sistema funcional en el que las condiciones pactadas definen las funciones. (Moreno, 2006, p.360)

Siendo la socialidad el ejercicio de hacer valer la voluntad de cada individuo, inclusive estando conscientes de la dependencia que mantienen con sus iguales, el mundo popular no problematiza las funciones que debieran ser fruto de unas condiciones claras de consenso entre los hombres. En el mundo popular en cambio, existe un vínculo fuerte que jerarquiza en fragilidad y transitoriedad el resto de los posibles.

Basado en lo anterior es que el autor rechaza la idea de que la socialidad pueda provenir del seno familiar popular-venezolano, y con ello, la "matrisocialidad" propuesta por Samuel Hurtado. En ese sentido señala:

> Esa mirada descubre en el pueblo una *matrisocialidad,* por demás evidente pero descubre también que desde esa *matrisocialidad* no se ha construido sociedad, sino más bien se la ha hecho imposible. Puesto que se trata de elaborar un proyecto de

> sociedad, de alguna manera la *matrisocialidad* ha de ser suprimida para que el proyecto viva. (Moreno, 2006, p.359)

Ante la posibilidad de ser suprimida, el autor reacciona con otra lectura tras preguntarse si del sentido materno-humano emana una sociedad específica, que pueda llamarse matrisocialidad: "No lo creo. Emana sí, o más bien, vive en él, una *matrirrelación,* que funda, no en cuanto basa, sino en cuanto vivifica al *homo convivalis*, al "convive" que sentidiza al hombre de nuestro pueblo". (Moreno, 2006, p.60). La matrirrelación aportará al homo convivalis un marco de referencia tomado por lo que sigue:

> Solidaridad y exclusión, cercanía y alejamiento, compromiso de "sangre" y amistad, en distintos grados y diferentes planos, configuran el sistema de relaciones fraternas en el que podemos incluir, con sus particularidades específicas, a los numerosos tíos, primos, sobrinos… (Moreno, 2006, p.338)

Por otro lado, se hace imperante una aclaratoria: el autor no considera a la familia matricentrada en donde se gesta la matrirrelación, matriarcal. Esto motivado a que la madre no ejerce poder de gobierno sobre la comunidad, así pues, la delgada línea entre ambas condiciones es que la madre –o la lógica que en torno a esta se configura- no ha logrado definirse en su dominio fuera del seno familiar. Por lo cual, Moreno (2006) se cuestiona con preocupación y sospecha:

> ¿Hasta dónde este esquema se constituye en modelo general que norma de alguna manera las relaciones de grupo extrafamiliares, esto es, grupo de trabajo, de amigos, político, cultural religioso, etc. y lo condiciona estableciendo las vías por las que circulan las fuerzas centrípetas y centrífugas, la composición y descomposición, las solidaridades y conflictos, la unión y la desunión? (Moreno, 2006, p.338)

Como respuesta a la indeterminación en los alcances de la lógica matricentrada que lo anterior dibuja, encuentra indispensable definir una episteme popular. Una episteme que sea otra, configurada desde los patrones vivenciales que esta misma ofrece. Lo cual representa en las palabras de Moreno (2006):

> Pensar desde una episteme centrada en la relación, es hacer una crítica radical, en el acto mismo de conocer, de toda la realidad humana generada por la modernidad y el grupo que la lideriza. Es conocer en sus raíces el corazón mismo de la opresión. Ello permite optar por la otra humanidad, no ya sólo diferente, como el fracasado proyecto socialista, sino distinta. En ese sentido es una episteme liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima el ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de

> comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa. (Moreno, 2006, p.404)

Ofrece entonces una alternativa liberadora de la dominación que ha devenido del fracaso moderno, cosa que reta hasta a la forma tradicionalmente ilustrada de conocer. Todo esto porque en su propuesta, la significación cultural ha de tomar el lugar de lo esperable-deseable. Así pues, la familia matricéntrica configura un modelo cultural "que se funda, origina y sostiene sobre una praxis vital, histórica ciertamente, que transciende más allá de estructuras sociales y económicas de corto o mediano alcance, a un 'modo de habérselas el hombre con la realidad'" (Moreno, 2006, p.322). Desde ese modo, en consecuencia, es que ha de conocerse y configurarse la episteme del pueblo. Para lo que es bueno saber:

> (…) por pueblo no entiendo una masa, un agregado de individuos, pero tampoco una voluntad, un sentimiento común, ni mucho menos una esencia o una substancia –un Dasein- sino más bien una red de relaciones muy compleja que incluye tanto acercamientos como alejamientos, encuentros como desencuentros, uniones y oposiciones. (Moreno, 2006, p.397)

Su método para adentrarse en esta complejidad de interconexiones es el registro hermenéutico de la relación que se vive, la cual "revela a la comunidad popular como mundo-de-vida, esto es, como la integración de todas las prácticas de vida populares en una practicación primera que las dota de sentido, las fecunda y les marca los senderos por donde discurren" (Moreno, 2006, p.352). Siendo esta la vivencia relacional madre-hijo, nace una ética "fundamental-fundamento de la posición práxica ante la vida- de tipo afectivo, solidarizante y comunicacional" (Moreno, 2006, p.343).

Atendiendo a esta "ruptura epistemológica" que va más allá de una ruptura con conceptos y categorías y se acerca más a un quiebre con la matriz epistémica de todo un modo histórico de conocer. Nos preguntamos partiendo de allí hacia dónde va a trascender si no es al espacio societal, a lo que responde Moreno (2006) con una comunidad que se deshace del concepto de institución: "No una comunidad de instituciones comunales, sino una *comunidad de relaciones conviviales* que produce sus propias *formas de convivencia*, las cuales no pueden recibir el nombre moderno de instituciones porque pertenecen a otro mundo de vida" (Moreno, 2006, p. 362).

En esta comunidad, "la familia matricentrada sería el espacio micro de la relación, la *micromatrirrelación*. Desde ahí puede pensarse la *macrorrelación*, la expansión de la relación

a ámbitos cada vez más amplios hasta cubrir todo el ámbito nacional" (Moreno, 2006, p.361). Hecho en el cual no encuentra impedimento intrínseco, pues el autor considera:

> No se trata, pues, de *producir* relaciones, sino de *liberar la potencialidad* de la relación real viviente; no de hacer funcionar un pacto formal sino de permitir que la trama real, que hoy vacía de contenido al pacto, se urda sin impedimentos que de ella emerjan las instituciones y la organización si es que en ese caso, se podrá hablar de instituciones y de organizaciones, Esta es la *política* desde la *matrirrelación*. (Moreno, 2006, p.362)

La trama real de la familia matricentrada se encuentra, a los ojos de Moreno (2006), cautiva de las formas modernas, condición que además de despojar de sus cimientos a la misma modernidad, la dota de responsabilidades que no le corresponden. Por ser esta lo diferente se la ha clasificado como disfuncional, desarticulada, ineficiente, etc., cosa que según esta lógica podría representar:

> Las dislocaciones en la vida familiar producirían, según esto, dislocaciones en la estructura ética de los sujetos. Vista la familia venezolana como dislocada se explicarían muchos, si no todos, de nuestros problemas sociales, uno de los cuales, el central es la situación de la mujer. (p.350)

Sobre ello, el autor tiene una postura muy clara: la familia popular no genera anormalidades ni desastres que lamentar. Ha de ser culpabilizada sin resquicios de no cumplir con las expectativas de un modelo de sociedad que desde ella no nace, siendo por esto el foco de atención cuando se topan con las dinámicas de las que no se enorgullece ni ventila el proyecto ilustrado. En ese sentido Moreno (2006) expresa:

> La familia que tenemos, con sus valores y carencias, ha cumplido hasta ahora adecuadamente en forma relativa, es cierto, como cualquier otra, su función en la sociedad y en la vida de los venezolanos. No ha sido productora de delincuencia y anormalidad. Los que la culpabilizan desde afuera, nunca han intentado comprenderla. No está en crisis pero está amenazada. La amenaza se cierne sobre la única gran columna que la sostiene: la madre. La madre está siendo golpeada por la economía, el mundo del trabajo y la ideología dominante. Si la madre se tambalea, entonces sí tendremos una familia inestructurada y enferma. (Moreno, 2006, p.337)

La familia matricentrada, en ese orden, no representa una tragedia, no es endeble ni inestructurada. Tiene su propia estructura que la mantiene viva y fuerte: "Nuestra cultura matrial no es, a mi entender, en principio, lamentable, o, por lo menos, no más lamentable que la patrial. Valorarla positivamente no significa desconocer sus límites y debilidades."

(Moreno, 2006, p.347). Con esto el autor propone evaluar la dinámica popular-como proyecto no concretado- desde lo que *hay* y no desde lo que le *falta*. Por lo tanto, se requiere un cambio en la aproximación hacia el mundo de la vida, desde la cual hable más la realidad que el método, siendo nosotros mismos instrumentos vividos dentro de ese conocer.

4.1.8 Dialogando con Sambarino: Interviniendo el texto de Moreno

En la episteme popular, como primer aspecto a reconocer en torno a la identidad, no se "*es"*, se "*vive"*. Vivir es el verbo que posibilita su lenguaje, por tanto: "Esencia, ser y, por lo mismo, qué, no tienen existencia, por lo menos existencia primera, en el origen, la matriz, de las representaciones y símbolos constituyó de nuestra cultura raigal." (Moreno, 2006, p.353).

Este es el principio que rige la lectura epistémico-filosófica del autor en torno al mundo de vida popular –con sospechas de un espectro más amplio que este sector de la sociedad-. Por lo expuesto hasta ahora, la teorización de Moreno (2006) a la luz de Sambarino (1980), apunta a una forma identitaria que reconoce constancia y valor de un modo colectivo de ser, mientras encuentra preciso impedir o depurar las deformaciones potenciales de presiones externas. Es decir, Moreno considera que la modernidad no nos es propia y, por lo tanto, ejerce violencia a nuestra forma de ser. Con su inmersión en la vida popular, en sus modos y lenguaje, el autor aporta en gran medida al auto-reconocimiento de la identidad del venezolano popular, pues muestra gracias a ello, la presencia de la relación afectiva como eje estructural del yo-cultural. Sin embargo, con su actitud de defensa ante la externalidad no se adentra en un hetero-reconocimiento que haga uso de las diversidades/variabilidades/intersecciones de los marcos referenciales que guían el comportamiento en Venezuela como nación de la pluralidad latinoamericana.

Es por ello que en su reconocimiento, el autor hace un recorrido de la episteme moderna, vuelve sobre el tratamiento occidental a la relación, muestra aportes filosóficos al estudio de lo latinoamericano y concluye que el proyecto moderno ha fracasado en la realización de sus fines, "pero ha sido exitoso en reprimir y coartar el proyecto relacional de nuestro pueblo. La matrirrelación no ha tenido la posibilidad de expandirse hasta entramar todo el espacio nacional, pero si ha podido alcanzar espacios limitados intermedios." (Moreno, 2006, p.362). Ante tal impedimento que se encuentra lejos de ser pensable en Occidente, su

propuesta totalmente externa a la modernidad, se decide superar el individuo mismo. Para así hacer posible un diálogo de otredades definidas:

> No se trata, pues, ni de llamar ni de interpelar para que lo dejen entrar, sino de pronunciar la propia palabra y desarrollar la propia pragmática, desde la otredad externa, en cuanto realmente *otras,* y, desde ahí, dialogar, o más bien ahora sí, llamar o interpelar al diálogo, una vez generadas las condiciones de posibilidad del mismo, condiciones que sólo puede generar la episteme popular latinoamericana por ser esencialmente *abierta.* La apelación no puede ser en primer lugar otra cosa sino una llamada a la clausura de la episteme moderna, para que, desde otra postura epistémica, sea posible el diálogo. (Moreno, 2006, p.391)

Sobre esto, Sambarino (1980) arroja la condición de todo el sistema evaluacional. Estos comprenden sus propios cambios históricos y sus relaciones con otras culturas que a su vez son evaluadoras del sistema que las valora. Gracias a estas relaciones tiene posibilidades el "fenómeno de la internalización de la visión estimativa ajena". Ese que Moreno (2006) ha encontrado tan dañino para el pueblo, se comporta de la siguiente manera: "Aquí se llega a un punto crítico: un sistema de vigencias estimativas que por hipótesis es independiente y hace autoridad respecto de sí mismo, incorpora a veces la autoridad de sistemas que le son extraños, que lo deforman, o que lo coartan, y que en definitiva lo subordinan" (Sambarino, 1980, p.316). En ese orden, la traba, la duda y la extrañeza del proyecto popular frente al moderno tiene mucho sentido. Haciendo referencia a casos latinoamericanos el uruguayo concibe:

> Su enjuiciamiento de sí misma pasa muchas veces por el enjuiciamiento que sobre ella se hace desde vigencias estimativas que son vigencias ajenas. No es extraño que tenga extrañeza ante sí misma, y que dude de sí; tampoco sería de extrañar que más de una auto-acusación de inautenticidad esté fundada en una aceptación sin examen crítico suficiente de los sistemas de valores propios de otras formaciones culturales. (Sambarino, 2006, p.317)

Las posibilidades de internalización de lo ajeno y que esto tenga consecuencias en la conformación identitaria no es algo que Sambarino niega, en lo absoluto, lo hace el centro del problema latinoamericano. Lo que hace interesante su aporte para nuestros fines, en cambio, es que el pretende vislumbrar vías de solución para definir qué identifica a las culturas y a sus sujetos en este contexto. En el cual no encuentra consistente la condena o responsabilidad impuesta sobre lo no resuelto a lo que sea conveniente llamar "externo":

> Se puede apreciar la dificultad del tema de la autenticidad así planteado respecto de América Latina en general y de sus áreas y naciones en particular. Si se observan en la ensayística las críticas más comunes se encuentran múltiples

> encaminamientos, bastantes inseguros y objetables, de un sentimiento de frustración considerablemente generalizado: se explican los defectos por el medio geográfico que es notablemente diferente; o por deficiencias racionales, pero la composición étnica es grandemente variada; o por extranjería o de desadaptación al terruño, pero también por un mortal y aislado afincamiento en él; o por conjuras secretas, se trate del imperialismo de subversión extranjera, de masonería o de Opus Dei, todo en un mismo saco de donde se elige lo que ya se tiene elegido, o por idiosincrasia viciosa, que comprendería pereza, afectación de lo que no se es, falsedad, ineptitud creadora, facilismo imitativo, herencia burocrática, autoritarismo caudillesco, arribismo, aprovechamiento desviado del poder, codicias de clases intermedias, frustrada formación burguesa, todo según la oportunidad de lo que haya que condenar. (Sambarino, 1998, p.309)

Y nuestra pregunta a Moreno a la luz de lo expuesto en el capítulo de la Modernidad y conversando desde Sambarino es la siguiente: ¿qué tan externa es la Modernidad para nosotros si hemos sido configurados por sus anhelos, si somos el resultado de su educación? ¿Qué tan externa es la Modernidad si vivimos en ella y nos proyectamos en ella y para ella, aún deficitariamente dado los problemas de nuestro Continente? ¿Qué tan externa y ajena es la Modernidad si la estimamos y por eso causa contradicciones en nosotros? Nosotros consideramos que aún reconociendo la episteme popular en nosotros, también somos modernos y eso es algo que el texto de Moreno, a nuestro parecer, no desarrolla con los debidos matices. Esta postura no facilita la resolución del problema de la identidad-autenticidad, señalando culpables se distrae la atención de la forma y el sentido que ha adquirido la "externalidad" en su implantación, que por tal motivo, ya forma parte de los sistemas (o subsistemas) interpretativos-estimativos-normativos que conforman la identidad de los implicados y con ellos, la identidad colectiva. En esta línea se ubica Moreno (2006) adoptando las lógicas burgués-popular, rico-pobre, favorecidos-marginados que lo lleva a asegurar que en Venezuela y América Latina hay dos mundos de vida que configuran dos epistemes diferentes –esto a pesar de sospechar que la familia matricentrada tiene lugar fuera del ámbito popular-: "Corresponden a dos historias. El uno y la una, han tenido la oportunidad de expandirse y afirmarse. El otro y la otra, han permanecido en la sombra sojuzgados y negados, marginados. No obstante, siguen vivos." (Moreno, 2006, p.407).

La identidad cultual o política englobante y totalizadora –tal fuese el caso del proyecto moderno-, según Sambarino (1980) tiene valor si según la evaluación que se haga de ella es valioso que exista. Sin embargo, no basta con que exista para que sea valiosa, su valor está

sujeto al cambio histórico; pudo haber sido valioso que existiera y ya no serlo, puede no serlo todavía y llegar a serlo; puede mantener una identidad nominal y cambiar de especificidad. Estas últimas son posibilidades en las que Moreno (2006) no repara al hablar de la episteme popular. En cambio, la toma con miras a un futuro sin dominación. Sobre situaciones como esta Sambarino (1980) opina:

> (…) así, en el último ejemplo se manifiesta la aspiración a proyectarse hacia un futuro según posibilidades propias, sin deformación por depresiones o influencias extranjeras, lo que comporta como supuesto el valor de lo propio y de las posibilidades propias, con exclusión de la hipótesis de que sea mejor cambiar o inspirarse en modelos mejores, según lo posible en una situación histórica colectiva. Esas expresiones no tienen ningún significado ontológico porque se refiere a mudables concreciones histórico-culturales, respecto de las cuales no hay imposibilidad lógica que impida preguntar por la validez de ese orden establecido y por la posible descalificación axiológica de ese orden mismo. (Sambarino, 1980, p.101)

Sin tener la obligación de satanizar la influencia o la inspiración sobre otros modelos, Sambarino (1980) aclara que "esa dependencia no excluye autenticidad, pero puede determinar inautenticidades por inmadurez endógena e imitación exógena desadaptada (…) la dependencia, en el sentido de subordinación cultural, no es causa necesaria de inautenticidad." (Sambarino, 1980, p.324). Esto se debe a que existe la posibilidad de que gracias al contacto, la forma ha de mantenerse y convertirse en previsible para el sistema de acogida.

Moreno (2006) pues, pone en el futuro la esperanza de una matrirrelación auténtica pues, a su criterio, "no se puede hablar en ese caso ni de sociedad ni de socialidad. Hay que hablar de otras cosas. Puede ser que ya no se trate de producir la convivencia sino de *facilitarla e impulsarla".* (Moreno, 2006, p. 361). A esto podría responderle Sambarino (1998) con lo siguiente:

> El futuro tampoco puede servir de fundamento a una supuesta autenticidad, justamente porque el futuro todavía no es, y de lo auténtico para un después no cabe afirmar sino presunciones. Si en un presente se hace un proyecto de acción para una autenticidad futura, se parte de una hipótesis cuyo curso en el tiempo queda librada a secuencias históricas contingentes, entre las cuales están también las consecuencias imprevistas. Pero lo auténtico de un futuro puede además juzgarse negativamente; así puede producirse en un futuro una sociedad autentica en su tipo, pero al considerarla en su posibilidad juzgamos que será lamentable que acontezca. (Sambarino, 1980, p.301)

Así pues, intervenida con el pensamiento de Sambarino (1980) la teorización de Moreno (2006) sobre la episteme popular como contraria a la matriz de la episteme moderna, se pone a merced de presunciones, mientras no pone demasiada atención a las consecuencias históricas vigentes o no, así como en la valoración que sobre estas se mantengan. En consecuencia, el orden del ser y el orden del valer no se encuentra definido así este apunte a la pureza de la episteme "otra".

La identidad matricéntrica que se desprende del análisis de Moreno es concebida por el autor como una identidad esencial, sin posibilidades de ser modificada en la medida en la cual allí está en juego nuestra esencia, nuestro auténtico ser. De modo tal que, según Moreno, los venezolanos nos definimos por la matrirrelación y el contacto con otras epistemes se torna perjudicial e inauténtico para nosotros. Sin embargo, siguiendo a Sambarino, la configuración identitaria es histórico-social, por lo tanto, puede ser modificada si es perjudicial para la construcción del sujeto, de sus relaciones y/o del colectivo. Así que al momento de condenar el autor a la Modernidad por externa está condenándonos a padecer una identidad que nos trae consecuencias negativas en la construcción de nuestro ser y de la sociedad. Esto es así porque, inclusive viviendo y valorando en la episteme popular descrita por Moreno, nosotros también apreciamos, valoramos y anhelamos la Modernidad, la consideramos valiosa también como un lugar en donde nos hallamos y reconocemos como venezolanos. Los valores de la Modernidad también los estimamos y consideramos un norte a perseguir para el desarrollo de nuestro ser a nivel individual y colectivo. Si esto es así, en nosotros, la episteme popular no debería negar a la Modernidad puesto que la anhelamos, sólo que tenemos que hacer un esfuerzo para construir coherentemente un proyecto identitario venezolano que logre un desarrollo de ambas que nos traiga consecuencias positivas tanto a nivel individual como colectivo. Las consecuencias positivas implican poder construir a futuro, disminuir el sufrimiento social que se derivan de las desigualdades existentes y hallar sentido en una sociedad que es también popular y moderna.

4.2 Matrisocialidad e identidad

4.2.1 Matrisocialidad: Madre, familia, cultura y sociedad

Samuel Hurtado (1998) con su propuesta de lectura de la cultura venezolana, pretende dar un paso más en la comprensión de las consecuencias societales que trae consigo la

configuración de los roles hombre y mujer en el seno de la familia en Venezuela, pues considera que existen desequilibrios que derivan en faltantes y excesos simbólicos con implicación directa en la sociedad. Sobre esto toma autores precedentes y sostiene:

> La exaltación del principio de la hembra en López-Sanz, como la exultación del vientre materno en Moreno, no miden las consecuencias que ello trae consigo con relación a la configuración del hombre como un vago, a la negación de lo encantador femenino, al "deshacer" permanentemente lo societal. Los desequilibrios en la estructura familiar, específicamente en la emergencia de la pareja (amor) y de la conyugalidad (alianza), necesitan una evaluación desde el sentido objetivo de la cultura, para interpretar que tanto los excesos como los faltantes simbólicos de dicha estructura implican grandes consecuencias en el escenario social venezolano. (Hurtado, 1998, p.49)

Con respecto a sus precedentes, Hurtado (1998) rescata sus aportes tomando en cuenta que los principios explicativos asumidos responden a los fenómenos o problemas que observaba en su sociedad, así como a sus ideologías; es por ello que ve necesaria una evaluación desde el sentido objetivo. Ateniéndose a la observación de Venezuela –y no solo el sector marginado o popular- , se ancla en la falta de consistencia societaria (el acuerdo de sociedad), para tomar a la cultura como ámbito del estudio. En donde, "una, por no decir casi la única, institución cultural con alta calidad referencial que nos permite hacer tierra en la realidad venezolana, es la familia" (Hurtado, 1998, p.62). A este respecto:

> En Venezuela, la sociedad produce un tipo de modelo cultural que se revierte contra la emergencia de lo societario, es decir, contra el proyecto de sociedad. Lo societal propiamente se encuentra sub-valorado- no tenemos producto societal que ofrecer-, de suerte que sus desequilibrios, inercias, impasses, deben ser explicados desde el modo cómo la cultura organiza las significaciones. (Hurtado, 1998, p.62)

En ese orden, el análisis del autor versa sobre las prescripciones del ethos cultural que miran a la configuración o producción del fenómeno social de la familia. Al ocurrir este en varios niveles que se conectan en torno a la clave sexual se fundamenta en la etnopsiquiatría[1] para producir su propuesta teórica, afirmando: "por todas las sociedades, hay libido o energía, pero el dispositivo psíquico se produce y maneja de un modo diferente de acuerdo a los códigos culturales". (Hurtado, 1998, p.95).

[1] La etnopsiquiatría es la refinación psicoanalítica del modelo etnológico como instrumento del análisis cultural. Es escogida como método ante las discontinuidades en la forma y peso de la familia, cultura y sociedad venezolana.

A esta necesidad metodológica en el ámbito familiar, se le suma la distancia entre la forma de hablar sobre el país y la manera en que se crean significaciones. Así Hurtado (1998) nos habla sobre su selección:

> En Venezuela, la historia y la sociedad (la nación) van por un lado, la cultura y la familia (el pueblo) van por otro. Donde hay fracaso y faltante, se compensa para sobrevivir con el exceso. El estudio de la familia nos permite ubicarnos en un punto nodal no sólo de la confluencia de la cultura y la sociedad, sino también en el punto más denso de la cultura misma: en la dinámica de su estructura se produce la cultura misma. (Hurtado, 1998, p.63)

Orientado por el estudio de esta dinámica productora de cultura, encuentra rasgos en su filiación que, adentradas sus conclusiones, denomina "matrisocial" pues, jerarquiza el orden de lo social y además podría ser creadora del mismo:

> El establecimiento de una estructura social, sobre todo si obedece a una lógica prescriptiva como la familiar, comporta una jerarquía ordenadora; además, puede exigirla como creadora de lo social. Los papeles del padre, madre, abuela, hijos, etc. Son esenciales para analizar la diversidad psicodinámica que configura la disposición de la filiación matrisocial. (Hurtado, 1998, p.269).

Siendo la exposición de la configuración de estos roles dentro de la matrisocialidad nuestra ocupación unas líneas más adelante, seguiremos describiendo a la familia venezolana. Esta calza dentro de la categoría extensa dado que se orienta hacia el modelo de familia unida a pesar de encontrarse bajo techos diferentes:

> El modelo de la familia ideal es la "familia unida", que comporta armonía, comunicación de los problemas, compartir éstos y solucionarlos juntos. La formulación consiste en que "las relaciones entre nosotros fueran como si casi viviéramos juntos" (…) "La familia ideal se proyecta como una "familia unida" desde la lógica de la familia materna de orientación extensa o modificada (Cf. Goode, 1968; Sussman, 1974; Berestein, 1981)" (Hurtado, 1998, p.203).

Más allá de la forma de la familia en la "cultura de la madre", el autor se enfoca en teorizar sobre el esquema de la personalidad etno-típica. En la cual resaltan desequilibrios en los intercambios, oposiciones y desórdenes culturales donde las heterogeneidades se dan en la conformación de los roles de madre y padre con traducción directa en la dinámica de lo societal. Sobre esto Hurtado (1998):

> En conclusión, el esquema de una personalidad etno-típica como la matrisocial venezolana, permite ver sin embargo, los desequilibrios en los intercambios, las oposiciones de las figuras, los órdenes y desórdenes de la cultura, todo ello en el entramado de una antropología estructural. La "cultura de la madre" declara el

> fondo homogéneo de ésa estructura, conceptuada como matrisocial; pero lo heterogéneo de la misma ocurre cuando se observan las "normas de transformación" (Sennett, 73) entre unas figuras excesivamente proyectadas (madre) y otras figuras escasamente producidas (el padre). Si esto se proyecta sobre la dinámica social como destino de la personalidad socialmente no fracturada como lo es la venezolana, se detectará la dificultad de la existencia y dinámica de lo societal desde la matrisocialidad. (Hurtado, 1998, p.56)

Su interés en la personalidad radica en que tal como en las sociedades primitivas -donde no hay fractura entre esta y la organización social- la matrisocialidad también tendrá que ver con asuntos sociales. Esto por estar la socialización a cargo de la madre (la familia) convirtiéndose en el referente por excelencia de la cultura venezolana. En ese sentido aclara lo siguiente:

> La "personalidad" matrisocial no consiste en un dispositivo psíquico; éste como tal es el objeto de estudio de la Psicología, del Psicoanálisis. En este sentido, la cultura no tiene personalidad. Cuando hablamos de personalidad matrisocial, la configuración apunta a un dispositivo cultural, el ethos matrisocial, que es el que tenemos que describir y explicar en términos de personalidad, esto es, de producción y aprendizaje psicodinámicos. El modo cómo se produce y aprehende psicodinámicamente la cultura nos revelan la estructura del dispositivo cultural. (Hurtado, 1998, p.136)

Es por ello que la importancia de la unidad psíquica del venezolano, más que una clave de la teoría psicoanalítica, es tomada como la posibilidad de la proyección de los datos psíquicos a los materiales culturales que, examinados por Hurtado (1998) revelan complejos que se dirigen a la constitución de la sociedad:

> Examinada la particularidad de la matrisocialidad, concluimos con algunos de sus resultados, sobre todo los referidos a los complejos que miran a la "constitución de la sociedad" según la formulación de Giddens (1995). Por ejemplo, el complejo familiar, el complejo de la personalidad cultural inquebrantada, el complejo de Edipo y el complejo de desórdenes etnosociales. Cuando hablamos de complejo, no nos referimos a la acepción del habla cotidiana de "inferioridad", ni tampoco de una complejidad aditiva de los elementos, sino de la complejidad en el sentido de que las relaciones sociales se encuentran tan intrincadas en su composición que se vuelve difícil la solución del manejo social de su problemática (Hurtado, 1998, p.290)

La complejidad teorizada por Hurtado (1998) será expuesta a continuación a través de la constitución de los roles familiares y la relación entre estos, la implicación de esta psicodinámica en la formación del sujeto venezolano y por último, su peso dentro de la estructura societal.

4.2.2 La mujer de la matrisocialidad

La conformación de la mujer en Venezuela carga con el peso de ser "madre desde niña" dada la identificación de esta con su madre en el único rol que aprende a desempeñar como mujer. Es así como como Hurtado (1998) lo toma:

> La producción del aparato psíquico infantil sufrirá la ambivalencia psicodinámica de que están dotados los dobles pliegues estructurales: el de hombre/mujer, madre/mujer, hija/mujer. Así se producirá ya desde el principio, a la niña con el dispositivo del deseo maternal y con la disposición o prescripción uterina: aún niña, ya es nuestra madre. (Hurtado, 1998, p.243)

Al ser la hija/mujer madre desde siempre se crea un sobresalto alrededor de su figura, pues se teme su pérdida como producto uterino del seno familiar que la necesita como hija pero la cría como madre. Así, en un punto de su vida, la hija será calificada como la gran rebelde en la búsqueda de su propia maternidad. El autor lo desarrolla de la siguiente manera:

> La compensación que desarrolla la madre para llenar el faltante del padre y reproducir la lógica matrilineal se refiere a su identificación fuerte con las hijas, así como éstas con aquélla (Vethencourt, 1983a, 516; Cf. Stycos, 67). La "dificultad" de ser mujer en Venezuela (Rísquez, 1982, 139) se añade al cuadro de temores en que se la enseña a ser mujer dentro de la familia, a que la cultura la prescribe como madre desde niña, a la pasividad de la mujer frente a su ser madre. Su "rebeldía" no la ejecuta como mujer sino como madre alternativa: la "fuga" de la casa con un hombre o con un noviazgo corto o con una unión consensual prematura (Rízquez, 1982, 136; Carrera, 7; Cf. Stycos, 99-103). Muerta su madre (abuela), sube de posición en la jerarquía familiar, algo parecido al rito de entronización de la tradición cultural castellana: "A rey muerto, rey puesto". (Hurtado, 1998, p.156)

Que su fuga esté signada por su condición de madre y no en su condición de mujer le adjudica la calidad de ser asexuado, teniendo como resultado una madre virginal que, al consagrarse como madre el sistema matrisocial la asimila como parte de las "entrañas maternales". Esto como parte de los rituales fastuosos que norman el aprendizaje del orden familiar y que reafirman el símbolo de la madre buena. Del cual Hurtado (1998) habla en estos términos: **"**La producción del símbolo de la madre buena es el foco ideológico-cultural de la psicodinámica matrisocial. Por exceso de carga maternal de tipo consentidor, es difícil pensar culturalmente en la madre como mala." (Hurtado, 1998, p.228).

Hasta este punto tenemos una mujer que es hija/madre, rebelde/madre, madre asexuada, y además madre ideológicamente buena y consentidora. Sin embargo, dentro de este

complejo se crea otra dimensión de la mujer y es de la madre irrevocable cuando se encuentra frente al rol de suegra:

> La madre hace de suegra irrevocable, de ahí que el complejo del "odio a la suegra" sea forzosamente fuerte en la matrisocialidad. La suegra descalifica radicalmente a la nuera o al yerno, con tal dureza como con tal dulzura trata al hijo que se regresa a la casa materna 'si le va mal'". (Hurtado, 1998, p.202)

Con el regreso de sus hijos a su seno – y otros elementos que desarrollaremos en el papel del hijo varón- la mujer adquirirá además de lo anterior, su condición de mártir. Lo que hace concluir a Hurtado (1998) alrededor de la figura femenina lo siguiente:

> En resumen, los tres arquetipos que definen la producción de una madre total en Venezuela son la de madre, virgen y mártir. Si toda mujer va expresándose como esta madre total a través del ciclo de vida familiar, es en la figura grandiosa de la todopoderosa abuela (Cf. Erikson, 1971, 233) donde se desarrollan a plenitud. (Hurtado, 1998, p.273)

En consecuencia de lo anterior, la madre, virgen y mártir que es la abuela, define el sistema de filiación matrisocial ostentando riqueza absoluta de significación. Cosa que se debe al principio de parentesco madre/hijo:

> La madre es insustituible en la jerarquía de la filiación, porque desencadena una proyección total y absoluta en la relación paradigmática del parentesco según el "principio básico" de madre/hijo (…) ello nos lleva a fundamentar cómo se produce una madre en Venezuela, según una triple perspectiva arquetipal. (Hurtado, 1998, p.273)

En ese sentido, la mujer en el sistema de filiación matrisocial estará definido de entrada por la vinculación parental madre/hijo, hecho que articula diametralmente toda la dinámica con y entre el resto de los participantes.

4.2.3 El hombre de la matrisocialidad

Si la mujer carga con el peso de ser madre desde y para siempre, el hombre carga con el peso de ser hijo desde y para siempre, por la misma razón: la relación con su madre es su único vínculo identificatorio, con la diferencia que este no es traducible a su conformación sexual. Hecho que configura una dinámica muy diferente al temor sobre la mujer/hija. En el caso del hombre/hijo no se encuentra en juego su calidad de hijo –pues la configuración matrisocial se encuentra especialmente en la juventud- sino la de hombre, lo que conlleva a una compulsión sobre la homosexualidad del hijo que se comporta de la siguiente manera, En palabras de Hurtado (1998):

> En conclusión, la clave psicodinámica matrisocial se encuentra en la categoría de la edad que configura jerarquías (madre/hijo) y solidaridades (alianza fraterna). El sentido de su comportamiento gira en torno a la compulsión de la homosexualidad del hijo (el marico). Aunque el fenómeno lesbiano es abundante (la marimacha), sin embargo, la preocupación no emerge en la cultura. Los resultados se focalizan en los ritos de iniciación juvenil. Para seguir estimulando la heterosexualidad del varón, la madre lo expulsa de la casa, lo rechaza en términos de dejarle hacer en la calle. Su destino será "vagar", irse como macho solitario en búsqueda de mujeres a las que se unirá pero no amará. (Hurtado, 1998, p.153)

Así será como el hijo consentido por la madre se encontrará dramatizando un doble proceso ambiguo, vagando por todo los sitios mientras aparece entre los brazos de la madre como un príncipe. Hecho que transcurre cuando realmente se encuentra muy lejos de ejercer influencia alguna. Su confusión ideológica se deberá entonces a su condición de "macho" poseedor (eventual) de mujeres, más no cabeza de hogar. Sin embargo, su poder es comprensible con el hecho de que la cultura "producirá al niño con la ideología del poder instrumental de la madre, esto es, con el deseo filial y correlativamente con la prescripción contrauterina: aún un infante, su destino es vagar entre las mujeres de otros. (Hurtado, 1998, p.243).

Esta instalación ideológica sobre el varón hace que se le perciba como un rebelde sin causa cuando en realidad su "desarticulación" se debe a que no se encuentra formalizado su paso al mundo de los adultos:

> (…) el varón aparece como el rebelde sin causa; en verdad, éste no tiene rito, sino experiencia como paso al mundo de los adultos. Sin rito formal, no lo es posible organizar el orden del paso y de sus seguridades de cómo comportarse. (Hurtado, 1998, p.266)

Sin embargo, existen posibilidades de rumbo dentro del mundo masculino definido por formas matrisociales. Se puede ser un hombre, un vagabundo o un marico, todos ellos en relación con la forma en la que se ejerce el poder sexuado sobre las mujeres de otras familias, siendo "las oportunidades" las ocasiones en las que podría poseer sexualmente a una mujer, Hurtado (1998) expone:

> El "hombre" sabe aprovechar las oportunidades con relación a las mujeres y con ello demuestra su hombría, pero no se deja atrapar por ellas, es decir, conserva también el lado de sus responsabilidades (económicas) respecto de su señora e hijos; el "vagabundo" los aprovecha de tal manera que se deja atrapar de un modo absoluto por su embeleso, esto es, abandona las responsabilidades con su señora e

> hijos. El “marico” no sabe aprovecharlas, por lo que demuestra una baja calidad de su masculinidad; que se conserve o no sus responsabilidades con su familia (madre) o con su señora y sus hijos, si los tiene, ya no califican en la dirección de su mermada hombría. (Hurtado, 1998, p.225)

Entre estas posibilidades, el hombre podría “calificar” como padre siempre que sea capaz de proveer económicamente a “su” familia (esposa-conyugue e hijos) dado que, más allá de ello no sabrá realizar ninguna otra tarea para la cual haya sido socializado:

> En definitiva, el hombre es padre como proveedor, y en estos términos respeta a su señora y familia, pero su destino es trascendente a ellos, pues se relaciona con otras mujeres y familias. La mujer (madre) que lo despojó de toda otra responsabilidad, como niño consentido, acepta de muchas maneras ese destino del hombre, como macho. (Hurtado, 1998, p.198).

El hombre, así haya tomado el rumbo de “hombre” del que hemos hablado con anterioridad, no podrá ser confiable receptor de las responsabilidades dentro de la socialización de los hijos o de las decisiones en el seno del hogar. A este respecto Hurtado (1998) sostiene:

> La madre utiliza mecanismos de ocultamiento del padre negándole al niño las virtudes de éste, y mecanismos de oposición al padre, debido a celotipia y proyección de la madre mala en el ogro del padre. “La madre oculta al niño del padre porque lo sobreprotege. (Hurtado, 1998, p.215)

Esto lleva al autor a afirmar, anclado en el fenómeno de la sobreprotección, que en Venezuela existe un interés por el varón ligado únicamente a sus funciones reproductivas: “‘La ginecocracia’ venezolana demuestra esto, pues si las mujeres pudieran engendrar sin la participación de los hombres, éstos sobrarían en la filiación de un modo absoluto por no cumplir definitivamente ninguna función en la producción de la estructura familiar” (Hurtado, 1998, p.296)

Bajo esas consideraciones el hombre de la matrisocialidad es el gran sobrante si toma el rumbo de “hombre”, el gran ausente en su calidad de “vagabundo” o el gran estigmatizado si es “marico” así no sea homosexual. Todo esto debido a que “en la estructura matrisocial, se encuentra un sobredesarrollo de la figura de la madre fálica o absoluta a costa del hijo; al fin a costa del hombre que nunca crece como adulto” (Hurtado, 1998, p.207)

4.2.4 Los hijos matrisocializados

Habiendo realizado esta caracterización por género –y aunque sea predecible a partir de allí- nos dispondremos a hablar sobre el papel de los hijos, tanto en su calidad de fruto de la madre y del padre, como en su diferenciación por sexo (hija/hijo), dada la carga valorativa de estas figuras en la estructura cultural venezolana en la teorización de Hurtado (1998). Lo primero que rescataremos, tal como es ya claro, es el símbolo de realización femenina que encarna un hijo(a). A este respecto el autor señala:

> En el sistema de valores femenino, el supremo valor de la mujer en Venezuela es realizarse como madre. Sea lo que sea "la mujer es para parir" valor maternal se refiere a una dimensión idiosincrática o psicosocial, sino también a una realidad étnica o sociológica. El hijo garantiza la base del poder familiar de la madre. (Hurtado, 1998, p.240)

Ante toda circunstancia, "un hogar sin hijos no es hogar", por tanto, son la base insustituible de la perpetuación del sistema matrisocial. No hay mujer/madre sin hijos ni hay hombre/macho que no los tenga para confirmar su hombría. Por esto Hurtado (1998) afirma: "La presencia de los niños representa la gloria sexual del hombre, reforzada ideológicamente si el niño es varón; pero también representa la gloria maternal de la mujer, reforzada realmente por la sobrecarga etnopsíquica de la apropiación del hijo" (Hurtado, 1998, p.242). Además de ello, al existir orientaciones excéntricas al seno familiar que persiguen la visibilidad social, los hijos también tienen la función recibir todas estas ansiedades:

> Los niños pequeños funcionan como motivos de los deseos y fantasías del decoro visible de la familia. (…) Los niños comienzan a ser objetos canibalísticos de los padres (Devereux, 1973), pues estos proyectan en los niños sus ansiedades con respecto al status fantaseado de la familia en la sociedad. (Hurtado, 1988, p.245)

Esto se materializa en el deseo por profesionalizar a sus miembros, ascender a nivel económico y tener mayor participación en lo que la sociedad tiene como deseable. En ese sentido, el varón ostenta la preferencia de ambos padres, en primer lugar por lo siguiente:

> El niño preferido y el primero en la motivación del logro de la hombría y de la maternidad, es el varón. El varón da la familia una consistencia social propia, pues siempre califica mejor (económica, social, sexual, política) a la familia. (Hurtado, 1998, p.243)

En segundo lugar, es el varón el preferido por razones propias de la matrisocialidad. Para la madre, la valoración del varón se encuentra en que la relación madre/hijo que transcurre sin tener que poner atención a otra madre (la hija), es decir, es madre sin más. Sin

complicaciones de reordenamiento de la estructura: “La maternidad se expresa más sólidamente a través del hijo varón que desde la niña, pues aquél siempre será un hijo, un subordinado, sobre el que descargará o proyectará la madre su narcisismo y seducción más profunda”. (Hurtado, 1998, p.244)

En su constitución de “calle” el varón representa además un dolor de cabeza para la madre, cosa que la reafirma como madre/mártir en su bondad incuestionable. En su dolor, la madre encarga –de estar presente- al padre del joven hombre, quien se conforma como adulto tras la expulsión de la madre. Esto después de culpabilizar al padre por el comportamiento torturador –hacia ella- que tiene el hijo en sus andanzas. Ante esto, el padre encuentra su rol pero fuera del hogar, es el encargado del hijo varón en la calle, donde tampoco hace uso alguno de autoridad, sólo es una especie de acompañamiento. Hurtado (1998) sostiene:

> El que se “ocupa” del joven varón es el “padre”. Este quiere a sus hijos varones “ya grandecitos”, pero los quiere más como pares o iguales, que como jerarquía o autoridad; por lo tanto, en relaciones de solidaridad. En este marco, es que ocurre la socialización masculina, como hacer del varón y de la dimensión social del macho. (Hurtado, 1998, p.153)

Transitar por lo anterior, lleva a la madre –e incluso al padre como hijo- a desarrollar lo que el autor denomina una “querencia uterina” por la hembra, puesto que el lugar de la hija siempre será hacia adentro del seno familiar, en contraposición al hijo desentendido de la dinámica familiar:

> Ello trae como resultado un cambio en el dispositivo realmente querido, como uterino o matrisocial, de la hembra. El motivo psicológico (instrumental) consiste en que la hembra “acompaña” más a la madre y aún al padre. El motivo sociológico o etnológico (operante) se refiere a la cuestión de que la hija es miembro uterino. “El varón es siempre para la calle, para fuera. Aun así la hembra sea casada es para adentro” (Julia). (Hurtado, 1998, p.245)

Para terminar con esta exposición en donde resalta el valor de los hijos como base del sistema y responsables de la satisfacción de las necesidades que este mismo sistema genera. Damos pie a hablar de la dinámica de la pareja matrisocial, pues gracias a esta, los hijos también tienen el deber de cagar con ser el piso afectivo de la madre:

> Este eje estructural se configura como endogámico en cuanto aglutina los valores fuertes del amor fiel, indisoluble y eterno a que aspira la lógica matrimonial, y que como versión matrisocial da como resultado una familia unida frente a una familia conyugal. (Hurtado, 1998, p.207).

4.2.5 La pareja matrisocializada

Hablar de una familia unida en contraposición a una familia conyugal implica una dinámica que une a todos menos a los progenitores. De esta manera es que entra en juego la circulación de las mujeres en la matrisocialidad, hecho en el cual resalta la no renuncia a sus miembros uterinos, se apuesta a que la mujer se mantenga "dentro de la casa o la familia" mientras que el otro siempre permanece como "un extraño" concesionario de la mujer obtenida. En ese orden, el autor continúa:

> En la sociedad matrisocial venezolana la circulación de una mujer entre varios hombres es constante en todos los estratos sociales y sin detenerse ante posibles obstáculos económicos, jurídicos y aún familiares, por ejemplo, el problema de los hijos; lo que no quiere decir que no existan, precisamente por eso, estos problemas y en gordo" (Hurtado, 1998, p.148).

Ignorar estos problemas no es una decisión premeditada, más bien responde a una realidad etnopisiquiátrica que se vale de la adquisición de hombres con el fin de configurar un núcleo virtual de otro grupo familiar, cosa que además fortalecerá la estructura matrisocial encabezada por la abuela –madre por excelencia-. Todo lo anterior ocurre mientras la madre del varón reacciona a partir de:

> La producción de la madre venezolana implica una fuerte dosis de egolatría que conlleva una múltiple expresión o aspectos arquetipales. La compulsión psíquica fundamental de este eje estructural es que la madre no puede perder a su hijo; la sola posibilidad de perderlo la llena de angustia y preocupación, la dramatiza. La maldición del hijo es haber nacido porque la madre no puede perdonar su partida. La autonomía del hijo mediante la unión consensual con una mujer se encuentra entrabada en su existencia funcional. La clave interpretativa consiste en la seducción sexualizada de la relación filial por la madre, en que ésta se torna una figura sobredimensionada a costa del padre y de la mujer" (Hurtado, 1998, p.157).

Es así como el varón -sustituible en el seno de la familia de la mujer- también lleva la culpa de haber partido de la casa y de los cuidados de su mamá. Cosa que compromete en gran medida su alianza conyugal, dado que la sobredimensión de la figura materna –la misma que logró anular al padre antes y lo anulará ahora a él igualmente- se posiciona con fuerza ante la pérdida de su hijo eterno. Sobre esto Hurtado (1998) ofrece la siguiente lectura:

> La relación madre/hijo no sólo es inintercambiable con la del marido/mujer, sino también aquélla aventaja a ésta en el esquema de valores opuestos. La primera es natural, instintiva, verdadera, permanente, no se pierde nunca; es incomparable con cualquier otra relación de parentesco. La segunda es artificial, transitoria, puede perderse y de hecho permanentemente se deteriora y se pierde; es inconsistente y de menor peso, hasta es comparable por ser relativa y además

> inferior a la del hermano y hermana. Nacido el niño, la madre comienza a desentenderse de su marido. (p.206)

En estas condiciones, las relaciones de alianza se encuentran ante una gran dificultad para encontrar lugar. En el mejor de los casos, "el padre y el yerno colaborarán con la descendencia o posibilidad de que las madres tengan sus hijos. Se importan hombres a la familia como genitores, no como padres jerárquicos" (Hurtado, 1998, p.273). Hecho del que se sirve la matrisocialidad venezolana para alimentar la desconfianza hacia los hombres, la cual sustenta la honestidad femenina de la que hombres y mujeres sacan provecho:

> La desconfianza con relación a todo compañero sexual, real o virtual, puede plenificar de la honestidad femenina la estructura familiar, pero acosta de vaciar de la misma forma del respeto, que aporta el hombre a la unión consensual o conyugal con una mujer. El respeto masculino queda como un cascarón machista sino se soporta sobre la honestidad femenina. (Hurtado, 1998, p.285)

En este mismo patrón de desconfianza se encuentra la sospecha constante de la "mujer violada" cosa que añade al difícil propósito de alianza hombre/mujer un cuidado excesivo de la mujer por parte de su madre y hermanos. Así es cómo el asunto de la pareja se convierte en un problema familiar donde, como todo el entramado matrisocial, la carga sexual se encuentra muy presente en los siguientes términos:

> El problema familiar se ubica radicalmente en la mujer, pues la "honradez sexual viene sólo por la mujer; el hombre honrado se refiere a que no es ladrón, trabaja, es del hogar, no tiene vicios, vicios grandes" (Francia). El problema sexual del varón no es problema de avergonzarse; su madre está despreocupada; y su familia se encuentra feliz, lo celebra. (Hurtado, 1998, p.259)

En ese sentido es que el modelo del macho y de la virgen se configura en pro de la familia unida de la estructura matrisocial, generando dos complejos homólogos, que no pueden entenderse ni existir sino mutuamente. Pero que dejan de lado toda producción conyugal.

4.2.6 Aparición del yo en la matrisocialidad

Habiendo expuesto los roles claramente identificables en la matrisocialidad venezolana según Hurtado, cabe preguntarse por el tipo de individuo que se genera en el seno de nuestra sociedad a la luz de lo anterior. Para ello, rescataremos el foco del estudio de Hurtado (1998), la estructura básica de personalidad, pues en esta "la formación o sistema cultural expresa la 'totalidad' individualizada del ethos cultural, y al mismo tiempo, en tanto subsistema, participa de la cultura "toda" o proceso de realización cultural" (Hurtado, 1998, p.64)

En ese orden, el individuo adquiere su personalidad gracias a la formación de patrones familiares que, en la matrisocialidad influyen no solo en la primera socialización sino también en la segunda, en la cual se aprehenden las guías culturales y societales. Sobre esto el autor desarrolla para el caso venezolano:

> Hemos aludido a que la instalación del dispositivo písiquico en la socialización primaria, se lleva a cabo bajo normas y prescripciones que ostentan los actores socializadores. Tales normas y prescripciones obedecen a una totalidad de patrones de orientación que vienen a constituirse en los actores durante la socialización secundaria o período de etnicización (culturización). "Contra las aserciones de Kardiner (1975), el niño está directamente influenciado no por materiales (o rasgos) culturales, sino sólo por el ethos (o modelo cultural) del que sus padres, hermanos, hermanas mayores y demás personas en su inmediato alrededor, se constituyen en mediadores, mediante sus emociones, actitudes, gestos" (Devereux, 1973, 34) (Hurtado, 1998, p.118)

Poniendo atención a esto último, tomamos el lenguaje etnopsiquiátrico de la perspectiva de Hurtado (1998), para rescatar que, según este, la configuración del yo se encuentra debilitada en la socialización primaria, dado el alentamiento del ser sexual de carácter genital que tiene lugar en las oposiciones edípicas padre/madre/hijo, en lugar de las oposiciones genitales macho/hembra. Así pues:

> En el proceso de socialización primaria venezolana la progresión está comprometida seriamente. La sociedad enfatiza con fuerza especialmente con el niño varón la dimensión del órgano genital como órgano de procreación, y menos como órgano de reparación y recreación. El yo infantil resultante puede debilitarse y empobrecerse debido a una excesiva disociación e identificación proyectiva. "Este yo debilitado se toma también incapaz de asimilar sus objetivos internos, lo que conduce al sentimiento de que es regido por ellos. Nuevamente, tal yo debilitado se siente incapaz de retomar dentro de sí mismo las partes que ha proyectado en el mundo exterior. Estas varias perturbaciones entre el interjuego entre proyección e introyección que implica una excesiva disociación del yo, tienen un efecto perjudicial en relación con el mundo interior y exterior y parecen encontrarse en el nódulo de algunas formas de esquizofrenias" (Klein, 265) (Hurtado, 1998, p.166).

Tendremos entonces un yo incapaz de reconocerse en su proyección externa así como en su interioridad, hecho que llena al sujeto de ansiedades y angustias en la persecución que vive en torno a la consecución posterior como el "macho criollo", la madre/virgen o en el evitar ser el marico (o afeminado). En ese orden, Hurtado (1998) sigue:

> En breve, en la familia venezolana la producción social juvenil representa la segunda secuencia pro-activa que se incorpora al establecimiento de la personalidad matrisocial. Se trata de comprobar el segundo Edipo o Edipo cultural, donde el proceso de transmisión hereditaria acontece al mismo tiempo y mediante el proceso de autonomía del yo. (Hurtado, 1998, p.171)

En este segundo Edipo juega un rol fundamental la existencia de la pretensión hacia la familia unida, donde la subordinación a la figura materna imposibilitará una separación entre el yo y el tú. El autor, entonces, considera que es este el eje estructural de la familia matrisocial y por tanto, del sujeto venezolano:

> La familia unida tiene una base filial entroncada con la alianza fraterna y una profunda matrilocalidad deseada como comportamiento "clánico" del grupo familiar. La base filial supone una jerarquía de posición y privilegio de la madre sobre el hijo (madre/hijo) cohesionado tan narcisísticamente la interacción yo-tú, que el tú no es más que una prolongación del yo. Esta realidad demuestra la endogamia etnopsíquica de carácter preedípico con que se construye el eje estructural fundamental de la familia matrisocial venezolana. (Hurtado, 1998, p.209)

De esta manera, la esquizoparanoia, se define como núcleo organizador de los desórdenes matrisociales, factores que "generan un ser depresivo, que afecta y muestra una estructura sociofamiliar con símbolos etnopsíquicos sobredesarrollados unos, disminuidos otros" (Hurtado, 1998, p.301). A esto se le suma la contradicción entre la configuración ideológica en torno a la familia y la competencia auténtica de la matrisocialidad, estructura de la que emana la identidad:

> Empero, la identidad o yo real, como instancia cultural existe y funciona a plenitud, con resultados productivos completos y hasta con cierto fundamentalismo identitario, en cuanto negación del otro como un tu independiente (Cf. Barroso, 1991, 40). La pro-acción, en cuanto competencia de la ejecución de las prescripciones, normas y costumbres culturales a diferencia de lo societario inscrito en el ideal del yo se re-produce con toda precisión y codificación matrisocial" (Hurtado, 1998, p.164)

Este fundamentalismo se debe a que "las figuras parentales venezolanas producen con competencia los significados matrisociales auténticos, pese a las relaciones patrisociales tomadas a préstamo ideológicamente del código civil". (Hurtado, 1998, p.126). Esto trae como consecuencia un sujeto venezolano de yo debilitado, no reconocido en su proyección e introspección y diluido en la filiación materna que no permite una separación entre el yo y el

tú Además, incapaz de afrontar la modernidad sin generarle problemas a nivel, inclusive, psíquico según la propuesta de este autor.

Lo anteriormente desarrollado puede representar un "atraso evolutivo" para el autor, sin embargo, más adelante sostiene lo siguiente: "Aunque este fenómeno tienen psicoanalíticamente a aparecer como regresivo (infantil), etnológicamente no nos indica que el sistema matrisocial imponga automática y prescriptivamente una determinación regresiva a los individuos y a las relaciones sociales." (Hurtado, 1998, p.301).

Es decir, la configuración matrisocial del sujeto no representa involución, más bien abre las puertas hacia otro tipo de socialidad que pude, empero, ser evaluada o juzgada en función de las consecuencias que genera tanto en el individuo como en la sociedad. Cabría preguntarnos si, ¿nos encontramos identificados los venezolanos con la matrisocialidad cuando ésta se revierte en las instituciones haciéndolas colapsar porque en vez de sujetos o individuos, poseemos hijos o madres incapaces de reconocerse en su yo externo con responsabilidades sociales? ¿Seremos capaces de encontrar la disposición para lidiar con esta brecha? ¿Tomar partido ante lo dañino para nuestra autoidentificación puede ser una salida individual en un sistema que nos invita a ser contradictorios?

4.2.7 Cultura de la madre y su proyección socializante

La interpretación de la sociedad venezolana aportada por la ensayística, las investigaciones históricas y no históricas y los análisis demográficos si bien han aportado una mirada que relata sus rasgos, según Hurtado (1998) carecen de categorías de interpretación compresiva o se presentan estas insuficientes al estar dirigidas a aspectos específicos de la historia o de la cultura. Además de ello, el conocimiento sobre la realidad societal venezolana también se ha encontrado fuertemente signado por la carga ideológica que supone en los pobres insuficiencia. Sobre esto el autor sostiene:

> Según este prejuicio sobre la cultura de los pobres, pareciera que estamos en presencia de una patología social, distinta a la patología psicológica. Los pobres, los peones, los marginados, no disponen de dispositivos culturales para salir de su situación. A esta altura, la posición del "fracaso histórico-cultural", inscrito fundamentalmente en las clases bajas, no sabe si pertenence "desde afuera" a la

> clase dirigente metropolitana primero, criolla después, o pertenece "desde dentro" a la clase dirigida, a su intimidad cultural. (Hurtado, 1998, p.34)

La concepción de las clases desposeídas frente a las influencias de una jerga dominante pesa sobre los estudios de la familia venezolana. Estos estudios que se han llevado a cabo en Venezuela en la etapa de la explicación estructural funcionalista, son la prueba que usa Hurtado (1998) para asegurar que el prejuicio de las realidades pobres como problemáticas todavía persiste en las Ciencias Sociales. En esta situación ubica, entre otros, los aportes de Vethencourt y Moreno, los cuales generan en el autor posturas como:

> La exaltación maternalista de Moreno, traerá graves consecuencias para el pensamiento, pues no reconocerá que aquella exaltación se hará a costa del hundimiento del hombre: que el hombre sea un vago. La revelación maternalista de la que hace gala se conecta directamente a su línea de investigación de carácter filosófico-epistemológico, donde sin mediación alguna asocia madre y pueblo. Moreno traduce el modelo dualista del matricentrismo en familia popular y familia burguesa, connotando claramente los sectores de clase como antagónicos a nivel del saber, la vida y la cultura. Nos encontramos en plena esquizofrenia epistemológica nacional, con el permiso de la metáfora utilizada por Sardi (1993). Moreno trata de resolverla en la historia de la ciencia antropológica entroncándose con Bachofen y no con Morgan, con la mística y no con la sociología. (Hurtado, 1998, p.37)

La aproximación a la familia venezolana de Moreno produce una ruptura a la que Hurtado (1998) se opone, pues toma a la sociedad como burguesía y lo popular como pueblo en donde no va a haber cosa distinta a la dinámica matricéntrica y con ello, la desaparición del hombre concebido desde la modernidad, racional, digno en derechos, libre y con responsabilidades -más allá de las relaciones familiares directas con el núcleo de origen- tanto individuales como colectivas. A sus ojos, el enfoque epistémico-filosófico que ofrece Moreno carece de intención sociológica, sin embargo, rescata de la interpretación que surge como respuesta al matricentrismo de Vethencourt, lo siguiente:

> En breve, el enfoque matricentrista deja abiertas dos divergencias de interpretación en sus consecuencias, la de Vethencourt y la de Moreno. Recogemos para avanzar dos puntos importantes: 1) la intuición del maternalismo total en la familia venezolana, en la que se detiene la proposición de Moreno; 2) la relación madre/macho como uno de los tramos importantes en la estructura global de la familia venezolana, quitándole su polaridad única y disminuyendo el énfasis de la lucha hombre/mujer como explicación cultural. La mujer se constituye como la dueña de la familia al configurarse como madre absoluta, mientras que el hombre

> se detiene como un hijo consentido, que sin elaboración como padre, se configura como macho y como tal, un solitario atropellante. (Hurtado, 1998, p.37)

Valga añadir con particular énfasis que se está hipotecando desde la lógica matrilineal las relaciones paritarias, igualitarias que permiten el establecimiento de una sociedad demócrata, de individuos que luchen por su libertad en su identidad más intrínseca y esto porque, según Hurtado:

> La lógica matrilineal de la matrisocialidad venezolana se expresa en la medida que en la división representativa, los representados (las mujeres en calidad de madres) ostentan la función de privilegio y los representantes (los hombres en calidad de maridos) la función de exclusión (Cf. Hurtado, 1995e). Es un modelo inverso a una lógica patrilineal. El mecanismo que pone a funcionar la desigualdad representativa puede ser observado bajo una forma particular de "discontinuidad del condicionamiento cultural" (Devereux, 1973, 157): la mujer (madre) coloca a su favor todas las relaciones, valores, conflictos, a costa del hombre (padre). (Hurtado, 1998, p.159).

Se presenta entonces una discontinuidad en el condicionamiento que se ha recibido al momento de toparse con el mundo impersonal. Cosa que pone en duda para Hurtado (1998) la existencia de la noción de autoridad en este ethos, y si fuese posible el caso, no se encontraría en el poder del Estado y en sus instituciones sino en la afectividad provenida de la madre. Así pues, la falta de "cultura del padre" implica:

> La falta de "cultura del padre" es una de las características de la personalidad matrisocial venezolana. Cuando decimos que el padre está ausente, no tanto nos referimos a su ausencia física, sino sociológica, y sobre todo etnopsiquiátrica. El hombre no crece en Venezuela sino como "niño de mamá"; puede así llegar a ser un marido (amante), pero no padre porque no le han dejado crecer psíquica y culturalmente. En la sociedad venezolana, si existiera autoridad, ésta se encuentra desubicada en el afecto de la madre. Es un autoritarismo maternal. Se halla disociada de la endeble figura del "pare" aunque el padre como macho resulte autoritario (no autoridad) "por asignación" cultural. (Hurtado, 1998, p.170)

Frente a la no autoridad se gesta la estructura del consentimiento donde la abuela es la protagonista. Esta media y hace débil la configuración de la noción de autoridad primaria que se crea en torno al padre, por lo cual la personalidad matrisocial se crea sin patrones claros en lo que no es permisible o las consecuencias que acarrea su trasgresión:

> La estructura del consentimiento matrisocial tiene los rasgos de la no sanción y castigo, en cuyo proceso se desarrolla la figura de la abuela materna como la verdadera madre, actuando como una figura virginal y radicalmente regresiva de los hijos y nietos. La relación abuela/nieto expresa las distancia mayor en la

> jerarquía y en el peso del consentimiento/represión, y por lo tanto "cierra" la estructura matrisocial en toda su amplitud. (…) La virginidad de la abuela se conecta con los derechos "in genetrice" a partir de la proyección de la filiación consanguínea con el nieto de modo directo. Todo ello se hace a costa de eliminar la presencia del padre como relación de autoridad inicial o edípica. (Hurtado, 1998, p.233)

Con respecto a esto el autor concluye que la forma matrisocial venezolana presenta "(…) una homogeneidad nacional, como puede verse en sí mismo y en comparación con el bilateral español. La cultura mete en un disparadero a la ley; ésta es resemantizada matrisocialmente, cuando pretendía incorporar al padre a las responsabilidades del hijo." (Hurtado, 1998, p.239). Cuerpo en el que el sistema normativo formal no podrá tener una traducción literal en la práctica dado el sentido que cobra.[2]

Así pues, la matrisocialidad a través de sus rituales, espacios asignados y resignificaciones de las formas establecidas responden con elocuencia a lo que no la planifica. La familia no es portadora de ideología desarticuladora y nada más. Tiene capacidad organizativa que se da con la abuela a la cabeza. Esta ha de hacerse notar en sus formas de encontrar "visibilidad social" desde la honestidad/honradez y su capacidad de conseguir soluciones ante la ineficiencia de los servicios públicos. Sobre el primer caso Hurtado (1988) aclara:

> La familia matrifocal[3] venezolana no encarna solo un agente, portador de ideología social y de sus usos negativos para la sociedad y que ésta debe atender como una

[2] Otro aspecto que resalta con especial atención Hurtado (1998) es la latencia de una implosión del sistema matrisocial. Bien hemos mostrado hasta ahora la externalidad del hombre en esta trama, ello aunado a su condición probable de vagabundo, y por todo lo anterior, el hecho de que su única plaza de implicación pueda ser la económica. En respuesta, motivada por sus ansiedades de que "le salga malo", la mujer matrisocializada demanda la independencia económica de su marido no confiable: "En definitiva, 'la mujer se prepara para no aguantar mucho como antes. El aumento del índice de divorcios procede de las mujeres que no toleran tanto' (Sara)." (p.284). Este rasgo demanda la atención del autor sobre la autosuficiencia de un sistema en el que el hombre se ve desplazado, no solo del seno familiar. Es a la mujer a quien se le empodera para no aguantar, para ser autosuficiente, para ser profesional, es la mujer que hace visible a la familia, la que cría a los hijos, la que va a la calle a ganarse la vida, la que estudia. La que deja kilómetros atrás a aquel niño eterno que se halla en la calle o casa de su madre.

[3] La matrifocalidad es un esquema conceptual de carácter etnológico, que operado dentro de los modelos analíticos sociológicos (familia nuclear, extensa, troncal, de orientación, etc.) permite observar las estrategias gerenciales del hogar o de la familia, según el universo seleccionado por las investigaciones. El diseño teórico-metodológico implica un análisis de las estrategias dentro de la formación económico-social, de suerte que las variables intervinientes tienen que ver con las estructuras agrarias o con el sistema de política popular urbana del estado (el populismo). Por lo tanto, la matrifocalidad se instrumentaliza dentro de una historicidad de la sociedad. (Hurtado, 1988, p.43)

> problemática de sí; positivamente representa un autor y actor de sus objetivos y logros dentro de sí y hacia afuera, en el sistema social, si realmente se "dispone". La matrifocalidad venezolana demuestra esta "disposición" organizativa, a cuyo frente se encuentra la madre (abuela). El fenómeno tiene mejor "visibilidad social" en los sectores bajos de la sociedad; al limitarse las investigaciones a estos sectores, se puede asumir –lo que es falso- que la matrifocalidad se ubique solamente, como rasgo peyorativo y de retraso social, en los sectores socialmente menguados de la sociedad. (Hurtado, 1998, p.48)

La matrifocalidad -como rasgo de estructural de la matrisocialidad- suma en formas alternativas de gerencia, en las que la redistribución entre iguales figura significativamente. Tal es la situación del segundo caso:

> Demostramos que una sociedad donde no se cumple responsablemente con los servicios públicos, la familia organizada de acuerdo a una lógica doméstica o del hogar, es capaz de asumir plenamente soluciones alternativas de salud, educación, protección, etc. La lógica del hogar funciona matrifocalmente, es decir, con base en el sistema de redistribución recíproca, donde la abuela se convierte en el centro de los recursos sociales y donde los iguales son los hijos e hijas (Hurtado, 1998, p.44)

Así, Hurtado (1998) considera que al mismo tiempo de que la "representación social del hombre de la casa" tiene lugar en el exterior social -haciendo uso de la lógica machista, "la representación interior de la mujer de la casa que se aventura en el espacio de la sociedad significa una vivencia más cónsona con la representación real, no ya formal, de la familia, la de la representación uterina o matrisocial" (Hurtado, 1998, p.286). Por lo cual concluye con lo siguiente:

> En el modelo del rey consentido y de la gobernante dominadora, el poder y el privilegio que ostenta la mujer como madre constituyen el verdadero eje estructural que organiza a la larga el orden del status y del prestigio de la familia en la sociedad venezolana. (Hurtado, 1998, p.286)

Después de haber considerado a la mujer-madre la organizadora real de la posición y valoración social de la familia considera que "la matrisocialidad venezolana en su operación de la estructura familiar, pese al y con el "embrollo matrilineal" no es un sistema cultural incoherente, contradictorio, negativo moralmente, algo así como un esperpento histórico o estructural. Nada de eso."(Hurtado, 1998, p.289)

Siguiendo esta argumentación es que Hurtado (1998) es capaz de asegurar que la matrisocialidad no es estructuralmente deficiente. Es –como todo sistema cultural- coherente y

complejo, sin embargo, representa una variabilidad cultural –entre tantas otras- que tiene su eje estructural en la relación paradigmática madre/niño. Por ello es que el objetivo de su socialización se permanece entre en las formas primarias de la familia. Cosa que se traduce en una estimación burda y resignificada de las maneras formales de organización:

> En Venezuela se logra todo lo deseado y además rápidamente, en la lógica de lo mágico o de lo instantáneo, si se tienen a punto y se manejan normalmente las relaciones primarias del amiguismo, del compadrazgo, de las relaciones públicas, del conocido y de las confianzas. Ante estas relaciones mecánicamente actuadas, no hay burocracia que se interponga; es más, la burocracia se integra a la lógica de dicha eficacia y efectividad máximas. (Hurtado, 1998, p.293)

Sin embargo, la eficiencia de estas formas se encuentra en un límite no normado que deja espacios para arbitrariedades sobre las cuales no hay un acuerdo claro lo que no permite una redistribución igualitaria de los beneficios que esta ofrece. El autor lo ilustra de la siguiente manera:

> Pero si falla la dulzura o el consentimiento, el funcionamiento de la relación primaria saca la cara fea del atropello, del desentendimiento, del si te he visto no me acuerdo, y por tanto de la ineficacia social por mengua; o lo contrario, la eficacia se pretende obtener mediante arreglos o negociaciones de fuerza, de picardía o de arbitrariedades autoritarias. (Hurtado, 1998, p.294)

Sin ánimos de eliminar la matrisocialidad, Hurtado (1998) propone un acercamiento estructural que permita dar con qué se puede cambiar y cómo se puede hacerlo. Pues como hemos dicho con anterioridad, divisa una explosión del sistema, ve con preocupación la conformación del "vaguito" e identifica una relación entre la no aprehensión de la autoridad primaria y la conformación de actitudes arbitrarias frente a la no gratificación de los afectos. Enfatizando en consecuencia:

> El origen de este problema se encuentra en la cultura. Cómo se produce y reproduce se detecta, si se analiza la especificidad de la estructura de la socialización. Si la socialización se lleva a cabo en la familia y principalmente por la madre, también aquella tiene una trascendencia social. Sus efectos no se reducen a la familia. Se socializa no sólo para reproducir la estructura familiar y mostrar competencia en ello como socializador, sino para que el socializado sea un sujeto que se mueva con competencia también en la sociedad, donde se ubican las estrategias sociopolíticas y económicas de la familia. (Hurtado, 1998, p.294)

4.2.8 Dialogando con Sambarino: Intervención del texto de Hurtado

Con esta postura, Hurtado (1988) adopta una actitud crítica que, usando los lentes del filósofo uruguayo Sambarino (1980), analizaremos a continuación:

El discurso de Hurtado (1998) abre espacios a la atención sobre las vigencias y valoraciones presentes en la cultura venezolana, cosa que logra al admitir distintos cortes identificacionales (familia, sujeto, cultura y sociedad). Así pues, el enfoque etnopsiquiátrico/psicodinámico juega a favor del auto-reconocimiento de los marcos identitarios, mientras su decisión de tomar un grupo familiar español como referencia apunta al hetero-reconocimiento, es decir, ser capaz de identificarse en lo variable.

Por otro lado, teorizar sobre la "personalidad matrisocial" es otro punto de convergencia con cómo debe tratarse el fenómeno latinoamericano a partir de Sambarino (1980). Pues este, a pesar de considerar que una identidad indivindualizada no es linealmente traducible a una identidad histórica, representa un caso de identidad histórico-cultural que facilita el acceso al conocimiento de la variabilidad y formas vividas de realidad.

En ese sentido, Hurtado (1998) considera que dar con el carácter histórico-cultural a través del individuo facilita el acceso hacia otro tipo de realidades, dado el hecho de que las individualizaciones devienen de las formaciones colectivas o plurales.

En ese orden, cuando habla de "la cultura como un todo" se refiere a que es incorporada en el individuo como un todo a través de la socialización. Por eso, "la variabilidad cultural, más que homogeneidad, implica riqueza de elementos y posibilidades múltiples de respuestas humanas a los problemas. La matrisocialidad es una de ellas, ni mejor ni peor." (Hurtado, 1998, p.290).

Por su parte, Sambarino (1980), considera que la cultura es un conjunto interconectado de formas del comportamiento humano, de regulaciones existentes en un medio social que tienden a constituir un sistema totalizador o global, un todo social. Uno que apunta a ser coherente pero que admite insuficiencias y contradicciones.

Así pues, la principal fuente de contradicciones en Latinoamérica y sus naciones –según el uruguayo- ha sido el encuentro entre sistemas regulativos-estimativos-normativos distintos. En este proceso, cada uno, desde su forma totalizadora, identifica al otro según sus

propios patrones, mientras se convierten en objeto de comparación y referencia constante para la resignificación, integración o defensa de la externalidad.

En el caso venezolano, “El modelo cultural que ahora hace de referencia comparativa es nada menos que la “progresiva” cultura de la modernidad europea, en la que también se detectan sus propios desordenes, similares, pero estructuralmente distintos a los matrisociales.” (Hurtado, 1998, p.299)

Basándose en el esquema de relaciones contradictorias devenidas de esta comparación, se hace presente la preocupación por la autenticidad de Hurtado (1998), por lo cual actúa, con su teorización, en consecuencia. Así, conceptualiza el complejo familiar-complejo matrisocial, el cual consiste en que: “los elementos y el pensamiento patrisociales se insertan como un obstáculo ideológico dentro de los elementos y pensamientos matrisociales, y no les dejan a éstos accionar en su autenticidad.” (Hurtado, 1998, p.292).

Con ello deja ver los problemas del modo de vivir del venezolano, pues a los ojos de Sambarino (1980) la pregunta por la autenticidad remite a la autenticidad de su proyecto de vida colectiva: “Un proyecto de esta índole tiene que ver con una situación cultural problemática, o sea con una realidad social humana que se encuentra ante problemas respecto de la formulación o reformulación de su modo de vivir.” (Sambarino, 1980, p.311)

Ante este problema, Hurtado (1980) encuentra una salida: el propio desarrollo matrisocial. Considerándola “plenamente nuestra”, la matrisocialidad implica vencer el obstáculo ideológico patrisocial y con ello solucionar la autoidentificación negativa. “De lo contrario, nunca pensaremos bien lo nuestro desde nosotros mismos, y eso es un problema grave para el desarrollo de un pueblo.” (Hurtado, 1998, p.292)

Esta solución viene desde una revisión estructural –más que historicista- de la cultura de la madre, tal como hemos expuesto antes. Esta postura facilita identificar la vigencia y la valoración de las formas, pues apostar al rescate del pasado se corren riesgos como los que Sambarino (1980) advierte que serán de observar: “que es por lo posible y valioso de un mundo actual que se va hacia su pasado, de modo que éste no vale por sí sino por lo que él puede no ser pasado para un presente.” (Sambarino, 1980, p.300) tal puede ser el caso del mito

fundacional o el discurso de los oprimidos frente a las fuerzas dominantes o impuestas (modernidad-burguesía-clase dominante).

En Latinoamérica, la preocupación por la autocrítica y la reafirmación ha sido un rasgo característico en su accionar desde el proceso de independencia. Ha existido desde entonces una tensión entre el "querer ser" y el "poder ser" que no se presenta, según Sambarino (1980), en toda la comunidad humana, o no en el mismo grado de distancia, premura o gravedad. Por lo cual, el peso ideológico en la formación identitaria separa en gran medida las condiciones presentes y configuradoras de las que es valioso ostentar. En Venezuela, la distancia se encuentra entre el "yo real" y el "yo ideal", presente en el ya referido complejo familiar de Hurtado (1998):

> (…) la gente venezolana, por un lado, vive profundamente la familia (matrisocial), de tal manera que su orden se convierte en referencia de la producción de las significaciones sociales cotidianas, y por otro lado, cuando va a pensar esta vivencia familiar, la contradice. Lo que significa que en Venezuela, se piensa ideológicamente la estructura o realidad familiar, que acontece como hecho en el país. Una cosa es lo que la gente vive como identidad o con lo que se siente identificado (el yo real) y otra cosa es lo que se dice como discurso o idea de familia (el yo ideal). (Hurtado, 1998, p.291)

Es claro para Hurtado (1998) que el venezolano no se reconoce en su acción, su discurso es moderno: justicia, código civil, instituciones, república, democracia. Al mismo tiempo que permea el esquema del consentimiento, la no sanción-castigo, la picardía y la lógica del instante. Se reconocen rasgos, sin embargo, no parten de una concepción histórico-cultural transformable, se toman como constancias, como esencias.

Así, la aproximación de Samuel Hurtado representa la salida hacia el problema de la autenticidad, se esfuerza por tomar las vigencias y jerarquizarlas en función a las valoraciones, situando a la familia como la estructura más fuerte y definida: la más vigente y preferible sobre las formas burocráticas. Sin embargo, se valora ideológicamente la patrisocilidad, cosa que también la hace vigente en cuanto a los marcos referenciales de identificación. La intención será a continuación dar con el sentido que tienen las formas vigentes. Pues la autenticidad a la que se refiere Hurtado (1998) no es a la es "propia" o "pura" frente a toda externalidad, sino a la que puede ser vista según como opera y es vivida, si ha sido adaptada o si bien ha encontrado lugar en el universo axiológico.

El problema, según todo lo anterior, está en no reconocerse matrisocial y, por ende, contradictorio con lo que se anhela realizar en sociedad que deriva de la modernidad. Gracias a ello no es posible una comprensión que coopere para intervenir aquellas características que poseemos, según lo desarrollado por Hurtado, que merman nuestra posibilidad de alcanzar tanto a nivel individual como colectivo aquello que pretendemos tanto a nivel individual como colectivo, a saber, por ejemplo, justicia, igualdad, trato respetuoso, honestidad, entre otros. Sambarino (1980) podría opinar, apostando por el riesgo del choque, en concordancia con Hurtado (1998):

> Es perfectamente posible la existencia de vigencias estimativas conflictivas, con consecuencias en la estructuración de las redes nomológicas constituidas o proyectadas; por eso adhesión a una parte del sistema se puede ir contra su conjunto como formación interpretativo-estimativo-normativa global, y son posibles las revoluciones y las grandes transformaciones culturales. (Sambarino, 1980, p.316)

Para finalizar con Hurtado, tenemos que nuevamente la identidad subyacente del venezolano es contradictoria con los ideales modernos que también pretendemos. En la estructura básica de la personalidad venezolana se gesta una identidad cultural vivida -matrilineal- y una identidad social “ideologizada” -modernidad-, en la que no existe hasta ahora continuidad y que se traduce en dolor tanto existencial como social.

CONCLUSIONES

El “yo” venezolano y el proyecto moderno: González - Guevara

En el desarrollo de este trabajo de investigación transitamos entre distintas aproximaciones hacia la identidad como lo son la presencia de los marcos referenciales, las valoraciones, vigencias, incertidumbres, desencuentros y crisis, así como entre la internalidad y proyección de la conformación del sujeto venezolano. Esto a partir de un recorrido que

comenzó con el pensamiento moderno pasando por el tratamiento de la identidad en América Latina hasta llegar al estudio de la familia venezolana como principal lugar de sentido.

El mismo se hizo enmarcado en la perspectiva hermenéutica donde los verbos comprender, interpretar y explicar cobraron vida implicando traer a la actualidad el haber previo, requiriendo de nuestra parte el "estar despiertas" ante el cuestionar y habiendo que tomar su devenir como producciones y no reproducciones de lo estudiado. Todo esto teniendo a los textos como formas coherentes que limitaron las interpretaciones permisibles.

5.1 Modernidad: de la universalidad al sujeto

En el capítulo *"La Modernidad: El mito fundado en el futuro",* desarrollamos posturas críticas al proyecto moderno en donde resaltaron aspectos como: la sociología como ciencia que rompe el espíritu de la Ilustración, la modernidad como dominio trasladado a los profesionales, la sociedad como habitante del sujeto, el peso del individuo libidinal en la concreción del proyecto moderno, así como la tendencia de los teóricos a identificar lo inoperante, para así redefinir lo salvable y ofrecer salidas que se orienten al metarrelato de Occidente.

Con respecto al individuo en la Modernidad se puso el foco, a la luz de todos los autores trabajados, en un yo que no es del todo racional el cual responde al deseo y al impulso en su acción, por tanto, ya no poseedor de razón inquebrantable, hecho que marcó un antes y un después en el pensamiento moderno. En ese orden tuvieron lugar quienes apostaron por la liquidez y posterior desaparición de la Modernidad por no cumplir esta con sus promesas. Cosa que trajo como respuesta, apuestas orientadas al abandono de la presunción totalizadora de la primera Modernidad y dar espacio a la segunda, una consciente de la aparición de los "horizontes de las viejas categorías" y de las consecuencias de haber dado el futuro por sentado.

Consecuencias de pensar que la generalidad de estos valores modernos podía ser condición única y necesaria para la emancipación de toda la humanidad. En ese orden se planteó que en la medida en que el "caos" procurado por la modernidad pueda dejar de ser considerado un error, se impondrá como hecho en sí y de ahí su nuevo tratamiento.

En esta línea se situó Taylor para abandonar las explicaciones metafísicas de la Modernidad, y dar un paso hacia la configuración del yo moderno con pautas sociales y culturales determinadas que desarrollamos a lo largo del capítulo en cuestión. Postura de la cual nos nutrimos a lo largo de esta revisión teórica con su aporte sobre los marcos referenciales en la configuración identitaria en el accionar no mentado, cotidianidad y vida corriente. La cual estuvo motivada por la crisis de la identidad moderna tras la disolución en la praxis de sus ideales máximos. Entonces, contextualizando, trabajar la identidad en América Latina, específicamente, Venezuela implica trabajar también la Modernidad y cómo ha calado ésta en la configuración de nuestra identidad. Es por ello que hicimos el recorrido.

5.2 Sambarino: valoraciones y vigencias como salida

Cuando nos adentrarnos en el pensamiento del uruguayo nos topamos con el conflicto que representa la identidad en Latinoamérica. Uno signado por antagonismos y desencuentros dialógicos, así como por características internas como lo son las tradiciones, razas, ritos, formas religiosas, condiciones geográficas y formas de organización. Pero, sobre todo, por discursos que intentaron desde la colonia diferenciarse de Occidente, considerados primero como imperio y luego como factor alienante de nuestro ser más propio, auténtico.

De la teorización de extrajimos la importancia de reconocer que las identidades son un resultado histórico-social y que tener una aproximación esencialista a las mismas trae consecuencias dañinas para los sujetos tanto a nivel individual como colectivo porque no modifican aquellas características de sí o vivencias del nosotros que se traducen en dolor existencial y social, como lo son aquellas contradicciones que nos impiden elegir coherentemente y se traducen en el padecimiento de la miseria, exclusión y pobreza.

Finalmente, según Sambarino, nos reconocemos como individuos de configuración moderna o nos negamos en discurso totalmente a ella, gracias a un mestizaje que nos hace concluir que no tenemos identidad propia, por lo cual, debemos depurarnos de lo extraño. Mientras que, en ambos casos se genera una resistencia hacia algún marco regulativo-interpretativo-normativo vigente que genera un gran costo identitario como latinoamericanos.

Así pues, como salida a nuestras contradicciones, según Sambarino, encontramos en su texto la pregunta por el valor, mantenimiento y transformación de las condiciones y caracteres

en los que se configura una identidad colectiva. Donde la historicidad es el factor clave para identificar el orden del valer (querer ser) y el orden del es (poder ser) en los discursos identitarios.

Entre tanto, nos fue significativa la posibilidad de contradicciones y coherencias en las identidades colectivas pues, el sistema nomológico norma la constitución de la vida societal, sin embargo, a efectos "reales", coexiste con una identidad político-cultural, que responde a elementos meramente axiológicos alejados o no del orden formal. Todo esto porque desde su universalidad aparente, el sistema no es capaz de permear toda la complejidad que conforma la región latinoamericana.

5.3 Moreno: ¿episteme o condena?

De Alejandro Moreno rescatamos la descripción de la vida del pueblo centrada en la familia. Mundo de la vida que requiere para su realización absoluta la desaparición del individuo y el nacimiento de una episteme otra. En este, la jerarquización de las relaciones en torno a la matredad se mostró como principal factor estructural de la familia y posterior episteme ante un patriarcado institucionalizado.

Así pues, la vinculación fuerte se evidenció en la madre, siendo las otras (padre-hijo(a), hermano(a)-hermano(a), mujer-hombre, etc.) desdibujadas o improbables. Cosa que trae como consecuencia la ausencia presente del padre y la necesidad no colmada de vinculación profunda en la pareja (madredad y machismo sexo).

Con respecto a su teorización sobre la identidad del síngulo, resaltó una postura sin pretensión de universalidad, sino más bien una distinción antropológica: "homo convivalis" que va a definir en su esencia al convive venezolano, el mismo que se diferencia del individuo "productor" de relaciones, pues vivir relacionalmente configura su yo-relación indisoluble.

En consecuencia, mostramos su decisión de postular una episteme fundada en la relación y no en el individuo. Esto por considerar al venezolano popular incapaz e indispuesto a someter su comportamiento al pacto moderno. Esto mientras considera a la modernidad dominio coartador de las verdaderas formas de lo popular.

Como último paso, concluimos a partir del diálogo del autor con Sambarino lo siguiente:

- La identidad matricéntrica es expuesta por Moreno como una identidad esencial, sin posibilidades de ser modificada por ser ésta el fundamento de nuestro auténtico ser.
- El contacto con otras epistemes se considera peligroso para nuestro ser y representa un riesgo de inautenticidad.
- La distancia con Sambarino se encuentra en que él apuesta por una configuración identitaria histórico-social. Por lo tanto, modificable ante el contacto pero, también ante la inconformidad del sujeto y/o del colectivo.
- La condena del autor a la Modernidad desconoce la vigencia y valoración que ésta tiene en nuestra configuración identitaria, cosa que trae consecuencias negativas en el autorreconocimiento y la construcción de la identidad del venezolano.
- Lo anterior se debe a que a pesar de vivir y valorar en la episteme popular, también apreciamos, valoramos y anhelamos la modernidad, la consideramos valiosa, por ser ésta parte de nuestra configuración histórico-social.

Nos encontramos, entonces, con Moreno en un callejón sin salida en la no concreción de nuestros anhelos, pero, con la defensa de nuestro "ser popular intacto". En ese sentido hacemos la siguiente pregunta al autor a modo de conclusiones y con la pretensión de seguir esta línea de investigación, a saber, ¿cómo ha de desaparecer toda influencia moderna para darle paso a un lenguaje, significación y matriz de sentido completamente otra como la popular? ¿Es esto viable, deseable? A su vez, ¿está realmente el venezolano dispuesto a despojarse y construirse en función de la negación de lo moderno? Finalmente, nos preguntamos, además, ¿será posible como proyecto colectivo configurarnos a través de los afectos -la relación- y nada más?

5.4 Hurtado: Cultura vs ideología

De Samuel Hurtado destacamos la importancia de la unidad psíquica del venezolano en modo tal pueda ser tomada como posible proyección de los datos psíquicos a los materiales culturales. Todo esto mientras se presenta como reveladora de los complejos presentes en la constitución de la sociedad. En ese estudio, el desarrollo de la primera y segunda socialización jugó un rol insustituible para entender la conformación de la personalidad matrisocial, así como los roles y ritos que comprometen la función de cada integrante de la familia en su traducción hacia las formas societales de convivencia.

En ese orden, se identificó en la apuesta de Hurtado, la presencia de desequilibrios en la configuración de los roles del hombre (vagabundo, macho, expulsado) y de la mujer (virgen, madre, mártir) que derivan en faltantes y excesos simbólicos con implicación directa en la sociedad. En los que serán relevantes las acciones que aumenten la visibilidad social, así como la capacidad de distribución y organización de la familia con la abuela a la cabeza de las vinculaciones.

La consecuencia que identificamos en el sujeto es un venezolano de yo debilitado, no reconocido en su proyección e introspección y diluido en la filiación materna, la cual no permite una separación entre el yo y el tú. Hecho por el cual, se notó incapaz de afrontar los acuerdos societales. Sin embargo, no representa según el autor involución sino otro tipo de socialidad susceptible de ser evaluada en función a sus frutos.

La estructura del consentimiento nos mostró el no reconocimiento a la autoridad, la resemantización de la ley, la arbitrariedad frente a la no gratificación de los afectos. Así como maneras cercanas, afectivas, inmediatas y solidarias de proceder. Siendo esta exposición para el autor un acercamiento estructural que permite dar con qué y cómo se puede cambiar las formas dañinas que conviven con la pretensión moderna.

Así pues, el diálogo del autor con Sambarino aportó a nuestra reflexión lo que sigue:

- El discurso matrisocial abre espacios a la atención sobre las vigencias y valoraciones presentes en la cultura venezolana.
- El carácter histórico-cultural descrito a través del individuo facilita el acceso hacia las divergencias.
- La matrisocialidad es una respuesta que implica riqueza de elementos y posibilidades múltiples humanas a los problemas, que apunta a ser coherente pero que admite insuficiencias y contradicciones.
- Se reconoce el peso ideológico del pensamiento patrisocial como obstáculo para identificarnos con lo matrisocial y así reducir la brecha entre el “querer ser” y el “poder ser” y con ello, la autoidentificación negativa.
- Como resultado, las condiciones presentes y configuradoras de la identidad en Venezuela (yo real) distan en gran medida de las formas y motivos de los que es valioso ostentar (yo ideal). Cosa que incluye el complejo matrisocial.

La configuración de este yo ideal nos muestra la presencia del anhelo moderno en nuestro proceder y en nuestra proyección. El autor en ese sentido nos guía desde su línea teórica etnopsiquiátrica a reconocer los elementos que están presentes en la estructura de nuestra personalidad y no solo la vigencia y valoración de nuestra estructura formal colectiva, de la cual esperaríamos mayor eficiencia. Con esta postura encontramos una apuesta que da cuenta de las formas más profundas de nuestra identidad, la cual responde al estigma de la dominación sobre las clases populares o la producción historiográfica que da fe de la anormalidad de nuestras maneras juzgándolas duramente. Pretendiendo así vías de acceso más integrales en el reconocimiento del sentido y la vivencia encarnada de los venezolanos.

Así pues, la propuesta de Hurtado (1980) se sitúa frente a la modernidad como una posibilidad de regreso al sujeto, en la cual pueda pensarse una redirección de la propuesta moderna en función a los marcos referenciales del venezolano, dejando abierta la posibilidad de cambios en la medida que el mismo pueda identificarse en su proyección e interioridad y no en sus ideales.

5.5 González: moralidades distantes

En vista de que los seres humanos vivimos en condiciones de acuerdo implícito o explícito que posibilitan la convivencia, el contexto de la globalización no requeriría algo diferente. Sin embargo, se impone la necesidad de relacionarnos impersonalmente en la vida pública (con un marco regulativo formal) mientras que las relaciones cercanas (mecánicas) carecen de funcionalidad dentro de un sistema que tiende a la expansión –más no en la vida privada-. Así pues, González (2005) muestra la necesidad imperante de reflexionar sobre las formas que han tenido éxito o fracaso en pro del orden público de los venezolanos:

> La reflexión sobre las causas de nuestros fracasos sociales puede llevar entonces a comprender cuáles son las disfuncionalidades de nuestra cultura pública, para corregirlas. Incluso si nos sentimos cómodos actuando de una cierta manera, podemos decidir cambiarla si estamos descontentos con los resultados. No hay necesidad de obstinarse en el fracaso. (González, 2005, p.13)

En ese sentido, tomaremos de éste la capacidad de decisión sobre el cambio requerido a nuestros fines colectivos como posibilidad ante la frustración que nos pueden dejar los callejones sin salidas de nuestra configuración identitaria. Esto se debe a que la organización

de la cultura pública representa es un desafío que no se resuelve con un cambio en la normativa o en la promulgación de una ley. Sobre esto el autor afirma:

> Producir un cierto cambio cultural es entonces un asunto de educar hasta que la mayoría considere deseable ese cambio, y simultáneamente crear las instituciones que lo hagan posible y beneficioso para quienes lo asuman. Si esas instituciones funcionan bien, tendrá pues un efecto educativo que a su vez reforzará las instituciones, en un círculo virtuoso (González, 2005, p.14).

La vía de la sociedad venezolana será por tanto, romper poco a poco los círculos viciosos que fomentan la conformidad, la dependencia estatal y la responsabilidad transferida a potencias extranjeras, dominación de clases, en fin a un pensamiento subalterno. Esto con la finalidad de crear círculos virtuosos de cambio cultural que apuesten por concretar los anhelos no resueltos.

Para González (2005) no es ocultable que el comportamiento de la modernidad no ha sido establecido de igual forma en Europa que en América Latina. La principal razón que nota es que en la primera se ha venido gestando una moralidad universal que convierte a los sujetos en ciudadanos, pertenecientes a una vida pública. Sobre esto agrega: "Una moral universal debe fundar un espacio de lo público. Sin ella, como tantas veces se ha repetido en Venezuela, lo público es lo de nadie" (González, 2005, p.24). En ese sentido, la moral universal como fundamento del orden social se realiza en los siguientes términos:

> Lo cierto es que el fundamento de un orden social abstracto se halla dentro de los ciudadanos, en la forma de una moral compartida que contiene una razón de universalidad: todos actuamos respecto a todos, sin necesidad de conocernos personalmente, reconociéndonos en abstracto ciertos derechos y deberes. Sólo ello puede sostener eficazmente una ley civil igual para todos, que constituya la base de la institucionalidad. Una moral universal debe fundar el espacio de lo público (González, 2005, p.23)

La expresión de González (2005), halla un indispensable elemento para comprender las relaciones en la sociedad venezolana: en la mayoría de las ocasiones, priorizamos las relaciones primarias sobre las relaciones institucionales tal como hemos descrito a la luz de la teorización de Moreno (2006) y Hurtado (1998), Así:

> (…) la prioridad generalizada de las relaciones primarias sobre las relaciones abstractas, prioridad que se funda en una moral familista, posiblemente arraigada a su vez en una estructura familiar matricéntrica. Dos rasgos interesan aquí de esta moralidad: (i) niega la universalidad de los preceptos a los que uno está sometido y de los derechos ajenos correspondientes, discriminando a los demás por el grado

> de vinculación personal con uno; (ii) por la peculiar figura que el matricentrismo delinea, la relación cobra estructura piramidal. (González, 2005, p.26)

Sin embargo, con esto el autor no denota una incapacidad para poder conformar un sistema institucional moderno, sino de un aislamiento de orden cultural atado a nuestras relaciones interpersonales, como se ha desarrollado anteriormente evitando así, que cualquier estructura moderna se le "imponga":

> Y esto porque la construcción eficaz de una estructura política en Venezuela requiere apoyarse en nuestra cultura real, con lo cual esa estructura presuntamente modernizadora nace ya tocada de la presencia de las relaciones primarias adentro de ella, que la irán minando por dentro conforme la mística política fundadora vaya decayendo y la institución deba apoyarse en nuestra relacionalidad cotidiana para seguir adelante (…) los casos exitosos de institucionalización moderna en Venezuela merecen sin duda un estudio detallado, del que podría aprenderse mucho acerca de los caminos de menor resistencia para superar nuestro bloqueo cultural presente. (González, 2005, p.45)

El bloqueo cultural por tanto, con concordancia con el complejo matrisocial, consiste en que: deseamos los bienes materiales y sociales que se producen en la modernidad, pero nuestro comportamiento cotidiano contradice con los supuestos de la vida pública, es decir, no queremos pasar por el coste de los mismos.

En Venezuela pues, la alta desconfianza entre los distintos estratos y grupos sociales ha generado una brecha social que en vez de unificar, ha aislado a la población (no todos tienen los mismos derechos, ni acceso a los servicios básicos). Las historias de corrupción difícilmente darían cuenta de una cultura ciudadana desarrollada, así como la impunidad y debilidad institucional. El resentimiento y la frustración evidencian en cambio: "ser una sociedad llena de fracturas que hacen difícil y costosa la cooperación entre las personas y las organizaciones, mientras que la explotación, el aislamiento y la agresión resultan cada vez más fáciles y más frecuentes" (González, 2005, p.40).

De modo tal que una salida teórica frente a las contradicciones que hemos señalado en Moreno y que constata Hurtado la tenemos en González Fabre s.j. en su defensa por la necesidad de establecer y educar, inclusive, a los líderes políticos en valores de ética universalista. En ese orden, lo anterior nos posibilitaría tener instituciones que favorezcan a todos por igual y no colonizadas por las relaciones personales que van en detrimento de todos y del proyecto de bien común.

5.6 Guevara Riera: Perplejidades y salidas

Otra propuesta teórica que nos otorga una salida a las contradicciones señaladas a lo largo del corpus de este trabajo en nuestra identidad, la cual hemos reconocido a la luz de lo desarrollado con Moreno y Hurtado, la tenemos en Guevara (2016) y su "Perspectiva Itinerante". La autora en su salida teórica no nos hace escoger entre "lo" venezolano y lo moderno, en cambio encuentra en la teoría la posibilidad de comprensión de las "fuerzas vivas" tanto de uno como de otro, es decir, de la modernidad y la subalternidad en América Latina, específicamente Venezuela. Viendo de esta manera, más posibilidades para la vivencia de una modernidad que no ha cumplido sus promesas en la región, mientras permite la revisión de una identidad que se vuelve inoperante frente a las formas del mundo globalizado.

La perplejidad es un asunto que tiene sus orígenes en la conformación de América Latina, específicamente en nuestro caso venezolano cuando se le considera plural desde su historia, narraciones y meta-relatos que la han constituido objeto de estudio, que ha estado en constante re-descubrirse.

En ese orden se situó el desarrollo de la perspectiva itinerante. Propuesta que se conduce entre las leyes que son impuestas y contrarias a la voluntad de los individuos y las que en definitiva han logrado internalizarse como formas deseables y cotidianas dentro del comportamiento colectivo. Es "itinerante" porque permite el movimiento entre la orilla moderna y la subalterna que ha signado la autodenominación de las naciones latinoamericanas, en ese sentido, Guevera (2016), la considera una práctica solidaria, plural, que no encuentra razón alguna para considerar a la "teoría" contraria a la "práctica". Siendo su fin último, la adopción latinoamericana de una modernidad-de-la-subalternidad-y-subalternidad-de-la-modernidad. Exponiendo sus razones, Guevara (2016):

> "En una palabra, la perplejidad (…) puede ser interpretada como un círculo cuyo perímetro delimita lo que se considera como verdad y como error. Y la conclusión del "perplejo" será que pueden existir argumentos y opiniones que "habitan la verdad" y que se constituyen en "verdades", mientras que habrá otros argumentos y otras opiniones que, no sosteniéndose en la conversación misma, concebirá como "errores" (Guevara, 2016, p.158).

Sobre la delimitación anterior, se encuentra afianzada la convicción de que algunas esferas de la "verdad" no aparecerán como evidentes dentro de la interpretación y que, por

dicha razón habrá que discutir y escuchar las "verdades" de todos aquellos que expresan y discurren, sin importar por lo menos al principio la confrontación de la cual toman la palabras.

El re-descubrimiento de la verdad latinoamericana y su pluralidad se encuentra pues, lejos de ser una experiencia de "crisis", por el contrario, el fundamento de la retórica como ordenadora de la disidencia sirve para acercarse a la confrontación entre distintos argumentos. Postura que ha de ser de utilidad en la discusión de lo identitario pues para Guevara (2016) el pensamiento de un yo subalterno (aquel que se resiste a la modernidad) implica traer al presente el profundo dolor de la historicidad, sin reconocer las posibilidades que ofrece orientarse a la construcción de las condiciones irrenunciables de la modernidad como lo son sus valores fundamentales. De modo tal que tenemos a un individuo tanto subalterno como moderno: para poder conciliar nuestra identidad debemos reconocer ambas orillas y mediar en función de lo que queremos alcanzar tanto a nivel individual como colectivo. De la América Latina abusada y atrasada a la América Latina acogedora de variabilidades de solidaridades y convivencias.

En ese orden, la comprensión de sí del venezolano no puede estar disociada del reconocimiento de la modernidad-de-la-subalternidad-y-subalternidad-de-la-modernidad, pues, la perspectiva itinerante implica movilizarse, tal cual como un péndulo, es:

> (…) ir de una orilla a la otra (…) para "intimar" con ambas orillas, y desde luego, quizás, sobre todo, con la travesía misma, con el movimiento continuo, con el fin de encontrar un horizonte más amplio (obviamente no definitivo ni último) desde el cual, sino juzgar, al menos dar cuenta de los problemas más significativos y resaltantes para cada posición. (Guevara, 2016, p.265).

La Modernidad de la subalternidad y subalternidad de la modernidad es un esfuerzo analítico, del cual se evitan los reduccionismos, las generalizaciones y se fomenta la armonía entre la pluralidad. Sobre el esfuerzo de esta lucha constante, de itinerar ante dos visiones del mundo, obtendremos según Guevara (2016) "una nueva comprensión de Latinoamérica y sus circunstancias" (Guevara, 2016, p.266). El relato de la perspectiva itinerante permite obtener una mayor comprensión acerca de la globalización dominante y de la subalternidad

latinoamericana con la finalidad de fomentar lo que para la autora implica una contra-historia liberadora de la hegemonía eurocéntrica[4].

Sobre las consideraciones asociadas al problema de identidad, en primer lugar, hemos de considerar la importancia de itinerar entre dos imaginarios "la Europa imaginada, relacionada con el –sueño europeo- y "la Europa hacia la América –en su visión de Nuevo Mundo. La posición que posee América Latina ha obligado de alguna u otra forma al sujeto latinoamericano/venezolano a girar sobre distintos occidentes. Guevara (2016) realza sobre la percepción identitaria de la región, lo siguiente:

> Porque, si bien es cierto que Europa y Norte América no ignoran Latinoamérica, hasta el punto de haber generado una abundante bibliografía sobre ella, también es verdad que el Occidente moderno no piensa a América Latina "existencialmente", en el sentido específico que no requiere de ella reconocimiento y en ella no se encuentra el juego de su identidad, al menos no en un sentido importante como fabulación de sí. (Guevara, 2016, p.267)

Occidente no necesita de América Latina para identificarse mientras que ésta si lo tiene de referente, su identidad se desarrolla de manera excéntrica no permitiendo reconocer lo que ha surgido del encuentro. Ante esto se ha respondido en gran medida con aproximaciones de corte esencialista, sin embargo, propuestas teóricas como las de Sambarino (1980) y Guevara (2016) muestran vías para encontrarnos en lo difuso como latinoamericanos. Mientras que, en el caso venezolano nos hemos conseguido con quienes con maestría la han encontrado como núcleo más duro de nuestro desarrollo identitario a la familia como propiedad de la madre, tratando en nuestro trabajo de grado a Moreno (2006) y Samuel Hurtado (1998), así como con posturas que apuntan a la proyección globalizada de nuestra experiencia identitaria como fuente de frustraciones fuera del seno que las produce y viendo en su reflexión posibilidades para el cambio en las consecuencias materiales como lo es González (2005).

A partir de lo anterior, nos permitiremos a continuación hacer un cierre abierto en nuestra revisión crítica que ha podido reconocer al proyecto moderno como parte de nuestros marcos referenciales, a la familia como núcleo jerarquizador de nuestras valoraciones y al

[4] La finalidad de fomentar dicha contra – historia liberadora se enmarca bajo el precepto de alcanzar de una vez por todas un diagnóstico más adecuado y nuevas soluciones ante la polémica situación del problema de identidad y de sus imaginarios en la región latinoamericana (y en su consecución, de Venezuela).

papel del sujeto como decisión pieza clave para mejorar las condiciones que hoy aquejan al venezolano.

Consideraciones últimas sobre la identidad subyacente del venezolano

Subyacente, que subyace, que está por debajo. Y, ¿qué está por debajo de la identidad del venezolano? ¿Cuál es la identidad que está en la superficie, la más clara, a la que no discutimos porque se nos presenta con mayor claridad, hasta con rasgos de "evidencia"? Según lo que hemos desarrollado con Moreno y Hurtado nuestra identidad subyacente es la que procede de la familia y las relaciones que derivan de ella. Subyace porque está por debajo del "barniz de modernidad" con el cual funcionamos en nuestras maltrechas instituciones.

Ahora bien, también se desprende de nuestro recorrido que somos modernos, si bien Moreno no hace el suficiente hincapié, más Hurtado, Sambarino, González Fabre y Guevara Riera nos lo han mostrado con sus aportes teóricos. Sí, también somos profundamente modernos en nuestros anhelos y en las frustraciones que nos invaden al momento de no cumplir nuestras metas porque nuestras elecciones contradictorias nos lo impiden. Y son contradictorias nuestras elecciones porque nosotros consideramos que no sólo subyace a la identidad del venezolano una identidad basada en relaciones afectivas y personales derivadas de la familia, sino que también y muy relevante a nuestro parecer, es que los venezolanos nos reconocemos en la Modernidad y sufrimos y padecemos la inoperancia de la misma que se encuentra plasmada en la pobreza, miseria y desigualdades existentes que sufre la mayoría de nuestra población. Así que la identidad subyacente, aquella que ha emergido gracias a nuestro recorrido, es la de la contradicción y por ello invitamos a investigar sobre los caminos de una conciliación identitaria posible, como el propuesto por Guevara Riera con la "Perspectiva Itinerante" -enriquecido con todos los demás autores estudiados- con el fin de favorecer la construcción de un venezolano coherente capaz de edificar una sociedad más justa, equitativa e igualitaria.

Dado los autores y posturas escogidas es claro que nos situamos en un horizonte democrático que apuesta por el reconocimiento igualitario del otro, valoración y reflexión sobre lo contradictorio que somos al estar influenciados teórica y vívidamente por el proyecto moderno en un contexto configurado por relaciones afectivas. La pregunta por el "ser venezolano" se encuentra presente más allá de lo alejados que podamos estar del primer

mundo, más allá de la frustración por la “falta de cultura” en nuestras ciudades y caseríos, más allá de ser el país de “las mujeres bellas y empoderadas”, más allá de la “viveza criolla” y lo inoperativo de la burocracia. La pregunta por nuestra identidad alude a nuestra preocupación ética fundamental frente a las consecuencias negativas que trae la identidad contradictoria que somos: hambre, miseria y exclusión si no tienes una familia o relaciones personales. No es justo y nuestra crítica va por el camino de anhelar una sociedad con un Estado que nos reconozca como ciudadanos a todos por igual y que entre nosotros nos dispensemos el mismo reconocimiento paritario.

Este recorrido recoge pues, el aporte de quienes se encuentran tomadas por la “afectividad venezolana” y la academia, clamando de alguna manera la inquietud que nos aqueja como venezolanas y sociólogas. Sin pretender dar con la verdad, pero sí con ganas de dialogar con los pensamientos que, al toparse en el camino de los curiosos, ofrecen una lectura de lo que nos es propio, posibilitando e imposibilitando vías de reconciliación a este yo conflictuado entre ideales, vigencias y valoraciones cruzadas.

Los autores escogidos como base para esta aproximación nos han mostrado la presencia de la afectividad, solidaridad, cercanía y capacidad de transformación del venezolano ante los requerimientos del entorno. Sin embargo, también nos han puesto frente a la arbitrariedad, al no reconocimiento de la autoridad, a la impaciencia, a las carencias y vacíos simbólicos que existen frente a la idealidad del ejercicio ciudadano que sabe, defiende y cuida su condición.

La poca visibilidad ante sus propias formas se encuentra en que el venezolano ha de vivir su embrollo de manera esencialista dejando de lado la posibilidad de un devenir histórico-social, y con esto, la posibilidad de cambio alguno. Se vive además con la desesperanza por no poder jamás conseguir lo deseado, por “estar muy lejos” de lo que se necesita para lograrlo, por no saber qué pasa con nosotros en nuestra pasividad.

Es por ello que, a los fines de nuestra labor no consideramos útil una aproximación esencialista a nuestra identidad, pues el venezolano se encuentra inconforme frente a la realidad social y su inoperancia y merece que desde la Academia le otorguemos herramientas teóricas sólidas -para ser incorporadas a través de la educación- que le permitan modificar aquello que le hace sufrir y que le impide una construcción coherente de su yo y de sus

elecciones reflejadas en lo social: reconocer la belleza del venezolano siempre sonriente no implica que no tema por su relación conyugal, que no se aflija por la ausencia del padre, que no viva y aproveche las oportunidades de gratificación cercana a toda costa, que se encuentre impotente o simplemente desentendido de la vida pública, que se nutra y moleste al mismo tiempo por la dinámica de la preferencia y el amiguismo. Entre muchas otras situaciones que lo descolocan del propio reconocimiento.

Por tanto, habiendo seguido la exposición precedente a este apartado final, hacemos un corte del cual pretendemos que nazcan nuevas luces sobre la identidad del venezolano, unas que incluyan a la modernidad como inserta y funcionante en las estimaciones y proyecciones de la vida colectiva, que den una mirada itinerante hacia la historicidad de nuestra configuración y que permita cuestionamientos cada vez más presentes.

REFERENCIAS

Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. (Carmen Corral Santos trad.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D.F: Tusquets Editores.

Beck, U. (1996). Modernización reflexiva. (Orestes Sandoval López trad.). Archplus, 1999, sobre el original; Criterios, 2007, [en línea]. Recuperado de http://www.criterios.es/pdf/archpusbeckmoder.pdf

Briceño, G. (1974). *Como es y debe ser Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Artegrafía.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). Panorama Social de América Latina 2017, repositorio. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42716/7/S1800002_es.pdf

CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) (2010). La pobreza en América Latina: ¿una dimensión olvidada de la integración económica regional? compilado por Pablo Andrade y Alicia Puyana. [en línea]. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clacso/crop/andrade.pdf

(Código Ético de la Asociación Internacional de Sociología, 2001). Comité Ejecutivo de la AIS.

Eco, U. (1990). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press

ENCOVI (Encuesta de Condiciones de Vida). Luis España y María Ponce. Recuperado de https://www.ucab.edu.ve/wp-content/uploads/sites/2/2018/02/ENCOVI-2017-presentaci%C3%B3n-para-difundir-.pdf [septiembre, 2018].

ENCOVI (Encuesta de Condiciones de Vida). Maritza Landaeta, Marianella Herrera, Guillermo Ramírez y Maura Vásquez. Fundación Bengoa y CENDES UCV. Recuperado de https://www.ucab.edu.ve/wp-content/uploads/sites/2/2018/02/ENCOVI-Alimentaci%C3%B3n-2017.pdf

Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura.* Biblioteca Libre Omegalfa.

Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Editorial Sígueme.

Giddens, A. (2000). *Sociología*. Tercera edición Madrid, España: Alianza Editorial S.A.

González, R. (2005). *La cultura pública en Venezuela*. Temas de formación sociopolítica. Universidad Católica Andrés Bello: Fundación Centro Gumilla. Publicaciones UCAB.

González, R. (s.f). Desafíos socioculturales de la cultura pública en Venezuela. Un ensayo introductorio para los interesados en política. Programa de formación política ciudadana 2-57.

Guevara, M. (2016). *Las Perplejidades de América. Itinerarios de la modernidad y subalternidad en Venezuela*. Tesis Doctoral. Ápeiron Ediciones. Madrid, España.

Gutiérrez, C. (2016). "Temporalización de la verdad y universalización de la interpretación" en: Nicolás, J. &; Grondin, J. *Verdad, Hermenéutica, Adecuación*. Madrid, España: Grupo Amaya S.A. Editorial Tecnos.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Doce lecciones). (Manuel Jiménez Redondo trad.). Madrid: Taurus Ediciones.

Habermas, J. (1989). "Modernidad: un proyecto incompleto". En Nicolás Casullo: El debate Modernidad Pos-Modernidad. *Editorial Punto Sur*, pp. 131-144, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, España: Inter Nationes, Bohn.

Heller, A. y Farenc, F. (1989). *Políticas de la posmodernidad, ensayo de crítica cultural*. (Monserrat Gurguí, trad.). Barcelona, España: Ed. Península.

Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Fragmentos Filosóficos. (Juan José Sánchez, trad.). Valladolid, España: Editorial Trotta.

Hurtado, S. (1998). *Matrisocialidad*. EBUC-FACES. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.

Lyotard, J.F. (1987). La posmodernidad explicada a los niños. (Enrique Lynch trad.). Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones. Barcelona: Gedisa Ediciones.

Mendoza (2014) "El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje" [en línea]. Estudios Sociales Contemporáneos. pp 66 – 75. Recuperado de http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/5237/fragaesc-9.pdf

Merton, R. (1980). *Teoría y estructuras sociales*. Fondo de cultura económica. México. Segunda edición en español.

Michelena, H. (1973). *Rasgos históricos de la formación económico social de América Latina*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Salvador de la Plaza.

Montero, M. (1994). Construcción y crítica de la psicología social. Universidad Central de Venezuela: Ed. Anthropos.

Montero, M. (1997). Ideología, alienación e identidad nacional: una aproximación psicosocial al ser venezolano. Universidad Central de Venezuela: Ed. de Biblioteca.

Moreno, A. (1995). *La Familia Popular Venezolana*. Temas de Formación Sociopolítica. Centro Gumilla. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela.

Moreno, A. (2006). El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo. 2da ed. CONVIVIUMPRESS. Florida, USA.

Moreno, A (2007). Heterotropía: Tejiendo el pensamiento desde el Otro Lugar. Centro de Investigaciones Populares. Caracas, Venezuela.

Nicolás, J. y Frápolli, M. (1997) "Teorías de la verdad en el siglo XX". Compilación de "Teorías de la verdad". (1973). Habermas, J. Editorial Tecnos, Madrid, España.

Nicolás, J. y Grondin, J (2016) "Verdad, hermenéutica, adecuación". Editorial Tecnos, Madrid, España.

OVV (Observatorio Venezolano de Violencia) (2017) Informe OVV de violencia. Recuperado de https://observatoriodeviolencia.org.ve/informe-ovv-de-violencia-2017/

Ricoeur, P. (1990). *Freud: Una interpretación de la cultura*. (Armando Suárez trad.). Proyecto Baktun. Octava edición.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Sambarino, M. [Biografía]. Agosto (2018). Recuperado de http://www.mariosambarino.org/

Sambarino, M. (1980). *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*. Caracas, Venezuela: Centro de Estudios Latinoamericanos. Ediciones Italgráfica.

Seoane, J. (2009). El advenimiento de un nuevo cientista social. Revista de Ciencias Sociales, vol. XV – núm 3, pp. 541-553. Maracaibo, Venezuela

Simmel, G. (s.f). El conflicto de la cultura moderna. *Reis, vol* (89/00), pp 315-330. .

Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Ana Lizón, trad.). Barcelona: Ed. Paídos Ibérica, S.A.

Touraine, A. (1994). *Crítica a la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A.

Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. (Alberto Bixio trad.). Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones. Barcelona: Gedisa Ediciones.

Vethencourt, J. (1974). La estructura familiar atípica y el fracaso histórico, cultural en Venezuela. Revista SIC 67-69. Recuperado de http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1974362_67-69.pdf

Weber, M. (s.f). El político y el científico. Documento preparado por el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). Recuperado de http://www.bibliotecabasica.com.ar/

Weber, M. (1977). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

ANEXOS

ANEXO A:

Vida, obra y enfoque de Alejandro Moreno Olmedo: Este destacado académico nació en Torrealba de Oropesa, ubicada en territorio español, específicamente en Toledo el día 22 de febrero de 1934. Migró a Venezuela a temprana edad por compromisos con la eclesiástica, por lo que, sus primeros estudios se encontraron relacionados con el cumplimiento de sus labores. Entre 1950 y 1953 estudió Filosofía gracias al Seminario Salesiano, en la ciudad de Caracas. Para perfeccionar su instrucción como sacerdote, continuó su formación académica en el Seminario Internacional ubicado en Ivrea, Italia durante 1956 y 1960 con la finalidad de ampliar sus conocimientos en el área de la Teología.

Tiempo después del desarrollo de su vocación, se interesó por la ciencia que estudia los procesos mentales, las sensaciones, las percepciones, el comportamiento humano y la relación con el medio ambiente físico y social que lo rodea, por lo que, en el año 1967, se graduó con honores (Summa cum Laude) como Licenciado en Psicología en la Universidad Católica Andrés Bello. Moreno jamás agotó sus intereses por adentrarse en el conocimiento estructural de los modos de vida sobre todo aquellos asociados al territorio venezolano.

Realizó dos postgrados: "Especialidad en Psicología Educativa" (1975) en la Universidad de Complutense y posteriormente, decidió adentrarse en el mundo de la construcción de conocimientos, graduándose como "Magister Scientiarum en Psicología" (1979) en la Universidad Simón Bolívar. Más tarde, se tituló como doctor en Ciencias Sociales (1993) en la Universidad Central de Venezuela.

En relación a su docencia universitaria, podemos dar de cuenta sus cargos más relevantes, primeramente tuvo compromiso como Profesor Titular en Educación de la Universidad de Carabobo, en Valencia y partir del año 1986, se dedicó a instruir a un cúmulo de estudiantes en el área de "Psicología del Aprendizaje" como profesor para la sede "UCAB-ISSFE", ubicada en los Teques. Aunado a ello, también tuvo una importante representación como profesor de Posgrado en la Universidad Pedagógica Experimental Libertador, en su sede de Maracay. A efectos de participación internacional, Moreno fue profesor invitado en la Universidad del Sur Argentino llamada "Bahía Blanca", a partir del año 1990.

Alejandro Moreno obtuvo cargos universitarios de gran importancia para la academia: Director del área de Estudios de posgrado, en la Universidad de Carabobo durante el período de 1984 hasta 1987; Asesor de Investigación, para la Facultad de Educación de la Universidad de Carabobo para el período de 1991 hasta 1994 y delegado principal de Profesores al Consejo de Facultad por una antigüedad de tres períodos consecutivos. Durante su extensa trayectoria, Moreno recibió los siguientes reconocimientos: Premio Mons. Pellín de Investigación (CEV) y el Premio Francisco de Venanzi al investigador universitario (UCV).

Sus aportes no se sectorizaron a espacios limitados/universitarios, también dentro de su trayectoria profesional, tomó como eje de sus propósitos la relevancia de la formación de instituciones para la construcción de un mejor país: Fue el principal Fundador y Director del Centro Salesiano de Psicología, durante el período de años comprendidos entre (1967 – 1973) y (1979 - 1982). Además de ello, también fundó y dirige actualmente el Centro de Investigaciones Populares (CIP)[5] desde el año 1990, lugar donde se han hecho públicas obras que siguen siendo un referente para el estudio y comprensión de la sociedad venezolana.

Sus publicaciones principales han sido las siguientes: "Identidad y originalidad de la cultura y el mundo-de-vida popular venezolano" (2014), "¿Padre y madre? Seis estudios sobre la familia venezolana" (2008), "Heterotopia. Tejiendo el Pensamiento desde otro lugar" (2007), "La familia popular venezolana" (2007), "Tiros en la cara: El Delincuente Violento de Origen Popular (2008), "Historia de vida de Felicia Valera" (1998), "La familia popular venezolana (1997), "El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo" (1994). Además de su extensa recopilación de textos, tuvo activa participación como editor en más de 97 artículos en diversas revistas especializadas, prensa nacional e internacional.

Algunas consideraciones sobre "El aro y la trama"

El aro y la trama es una obra de alta profundidad filosófica y reflexiva elaborada a mediados de los años noventa, en un contexto muy particular de la historia del país,

[5] La Fundación del Centro de Investigaciones Populares se creó con el propósito de discutir el fenómeno de la vida popular no solo en Venezuela, sino también, en contextos asociados a la región latinoamericana. En la actualidad, se le sigue brindando continuidad al fenómeno de la familia venezolana, por esa razón el centro se encuentra realizando las siguientes investigaciones: 1. La forma-de-vida violencia delincuencial estructurada a partir de las vivencias de la mujer popular venezolana. 2. Comprensión de la política a partir del mundo-de-vida popular venezolano (desde la política como violencia, desde el político convencional y desde la vida cotidiana)

(Mendible, 2001): "*A finales del siglo el aumento de las contradicciones internas y los grandes cambios determinados por el proceso de globalización, así como de la economía internacional, impactaron las bases de sustentación venezolana acusando serios efectos en su estabilidad*" (p.3). La caída de los precios del petróleo propició tres eventos de impacto estructural: el proceso de caída de divisas a nivel nacional (1983), el Caracazo o Sacudón (1989) como eje de protestas asociadas a las medidas económicas y el golpe de estado militar (1992) liderado por Hugo Chávez, Francisco A. Cárdenas y Yoel Chirinos.

El entramado social presentado en la culminación del siglo XX generó un gran interés en Moreno por realizar un extenso proceso de investigación en una comunidad marginada en un barrio caraqueño. Moreno (1994):

En un principio mi investigación no fue de ningún modo científica. La labor de investigación surgió, por cierto muy pronto, exigida por la misma experiencia que vivo Así, junto con la vida, se ha ido produciendo un proceso de reflexión sobre la vivencia (p.15)

La circunstancia de compartir con la comunidad popular constantemente, generó en el autor, guías para el proceso investigativo, el cual evidentemente no se adecuaba a los métodos tradicionales que permitieran la distancia objetiva. Por lo tanto, en el marco de desarrollo de "El aro y la trama", el principal problema para el expresar las ideas de las experiencias vividas, se encontraba asociada al método. En un principio, el autor intentó abrir camino por un sinfín de rutas alternas: "*La búsqueda del método fue una aventura que me introdujo en un camino por el que llegué a donde nunca pensé llegar. Ningún método disponible resultaba compatible con mi experiencia viva*" (pág.16).

El constructo de ideas desarrollado por este psicólogo Doctor en Ciencias Sociales se encontró vinculado a las dinámicas de barrios marginados de la ciudad de Caracas. Por un tiempo, Moreno se instaló en una casa construida con materiales vulnerables: "*Una noche de agosto de 1990, la riada se la llevó. Fuimos unos damnificados más*" (pág.15), según narra en su texto, aquellos momentos de crisis lo imbuyeron para crear gran parte de las ideas que desarrolló en obras posteriores asociadas a las relaciones de afectividad del venezolano[6]. La

[6] Alejandro Moreno estuvo inserto en comunidades populares durante su trayectoria como eclesiástico y psicólogo desde principios de 1980. Poco tiempo después, se mudó a un barrio popular caraqueño y

realidad que estaba viviendo se transponía frente otros conocimientos convencionales. Dentro del extenso desarrollo de notas y suelos metodológicos por dar de cuentas, aclara en "El aro y la trama" (2006):

> Se me hizo evidente que las relaciones afectivas, tanto en el seno familiar como en la estructuración social de la comunidad, en sus formas de agrupación, en la manera de mejorar los intercambios, etc, jugaban un papel central, y por otra parte peculiar, esto es, muy distinto de lo que la literatura presenta como establecido (p.16)

Moreno, a modo de dar sustento metodológico a sus prácticas con las vivencias populares, desarrolló sistemáticamente un registro de notas[7] y de sucesos que, a sus efectos le parecieran relevantes/dis-tintos. Sus lecturas poco a poco se adentraron en un péndulo en movimiento: que se movilizaba por rumbos teóricos y metodológicos.

Comencé a trabajar reuniendo historias de vida de la gente del barrio y de otros ambientes populares de Caracas y en el interior. Buscaba en ellas la estructura de los vínculos afectivos en su idiosincrasia subjetiva, tal como son vividos en la creación de los sujetos (p.16).

Dentro del desarrollo de las historias de vida de la gente del barrio, basadas teóricamente en el sustento de Ferrarotti[8] y su obra eje, Moreno (2006):

La práctica me llevo pronto a comprender que las historias de vida son un vivido en la implicación *relacional afectiva* y que más que dato, son una práctica de la relación afectiva implicada no sólo entre el narrador de la historia y quien la registra sino en la vida de toda la comunidad que está presente en ambos y en la relación en que ambos se sitúan (p.17).

---

no fue sino hasta el año 1990, después de perder su casa producto de una riada, que cuestionó su experiencia de vida para el propósito de investigaciones asociadas a dichas zonas del país.

[7] Durante la trayectoria de sus investigaciones, elaboró más de 3000 cuartillas asociadas a descripciones de hombres, mujeres, madres, padres, hijos abuelas, sobre historias de vida, en un mismo sector popular; a partir de dichas historias elaboró pequeñas autobiografías escritas, que contenían de una a ocho páginas y orientaban su extenso saber como psicólogo.

[8] Franco Ferrarotti, destacado sociólogo italiano de la Universidad de Roma "La Sapienza" durante el desarrollo de su vida como académico se especializó en la importancia de la autonomía del método biográfico como elemento característico para la investigación, especialmente las historias de vida asociadas a las ciencias sociales: punto de partida/suelo teórico que utilizó Moreno para completar una epistemología de las estructuras de la vida más radical.

Por tanto, la experiencia de historias de vida como implicación "relacionalafectiva" carecería de sentido más profundo si no se le situara bajo la convivencia de un antes, un durante y un después[9]. Existe una interrupción en el desarrollo de las historias de vida cuando las mismas no son un proceso acumulativo "*el registro modifica permanentemente al investigador y esta investigación es comunicada en todo el transcurrir de la convivencia*" (p.17). La investigación de historias de vida se convierte para Alejandro Moreno en un proceso hermenéutico fluido y de gran actividad dinámica que constantemente se encuentra haciendo y re-haciendo a través del lenguaje y las representaciones culturales. Después de las apuestas teóricas utilizadas como sustento, el autor concluye en su reflexión:

La discusión actual sobre los paradigmas me indicó una pista, pero pronto se me reveló como insuficiente, puesto que dicha discusión gira siempre dentro del mismo campo de significaciones del mundo externo al pueblo. El análisis epistemológico de Foucault me llevó a sospechar de una episteme más allá de la que él postula, más abarcante de otra condición (pág.19).

El análisis de una "episteme popular" se desarrolla a lo largo de su obra como alternativa para la comprensión de las vivencias en las comunidades marginadas. *La vivencia cotidiana de la multifacética vida de un barrio (...) me ha planteado a lo largo de todo este tiempo una pregunta sobre el sentido presente de su mundo de vida, las claves hermenéuticas de su realidad*. (p.319). Para Moreno (2006):

Existe una episteme popular en Venezuela, un modo de conocer no aceptado por la modernidad, devaluado, marginado, reprimido, sometido al poder del modo de conocer dominante. De esta episteme emana un saber popular en funcionamiento y desde ella es posible elaborar una "ciencia" del hombre y de las cosas dis-tinta. (p.397).

El "aro y la trama" es un texto que pretende sentar las bases de un acercamiento a la realidad popular venezolana en su ética y en su lenguaje, haciendo explícita la necesidad de generar un modo propio de conocer, tan válido como el occidental pero, definitivamente otro.

[9] Un antes, durante y después son los elementos que caracterizan el trato con el que Moreno desarrolló las historias de vida: su interacción por más de 12 años en el barrio marginado le permitieron comprender, desde la experiencia ajena y desde la experiencia propia los tipos de relaciones, las carencias y las afectividades constantemente confluyentes dentro de dicho espacio.

Tal como es la estructura de la familia popular venezolana y la episteme del pueblo con un proyecto popular aún no realizado.

La intención de Moreno dentro de las historias de vidas generó un importante problema a resolver: en un principio, el autor intentó traducir en un lenguaje académico su experiencia vivida desde las relaciones del pueblo, sin embargo, muy pronto se dio cuenta:

Toda investigación, toda elaboración sobre algo, todo discurso, es, al fin y al cabo falso. Lo verdadero es la inmersión vital de la relación real. La elaboración en discurso de esta inmersión resulta empobrecedora y falseadora, aunque inevitable y útil en cuando guía y apertura para que el destinario entre-vea o entre oiga (p.21)

La extensa investigación elaborada por Moreno, plantea un estudio del mundo-de-vida occidental a través de distintos períodos con el propósito de vislumbrar a través de una episteme de la relación, el funcionamiento del mundo-de-vida popular en la cotidianidad de los sujetos, específicamente de la región latinoamericana.

ANEXO B

Vida, obra y enfoque de Samuel Hurtado:

Samuel Hurtado Salazar (Paredes de Nava, España), llegó a Venezuela en 1969, lugar que en el momento reside y que ha tenido su atención a lo largo de todo su ejercicio profesional. En su desenvolvimiento resalta el manejo de los idiomas inglés, francés y español. Realizó sus inicios estudios en la Universidad Central de Venezuela como Sociólogo y Antropólogo en el periodo (1973 – 1979)[10]. Este destacado investigador social sigue ejerciendo labores profesionales en nuestro país.

Formalizó un Magister en Antropología "Magister Scientiarum", en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y además de ello, culminó su Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Central de Venezuela durante el año (1999). Dentro de sus labores como académico y en su ejecución como profesional, destacó por ser Profesor de la cátedra de Antropología Urbana y Etnopsiquiatría en la Escuela de Antropología (UCV). En la actualidad es coordinador de la Línea de Investigación: Antropología, Cultura y Sociedad, en el Doctorado de Ciencias Sociales (UCV).

Hurtado también es coordinador del Núcleo de Investigaciones Sociológicas y Antropológicas la coordinación en el Doctorado en Ciencias Sociales. Ejecuta funciones en dicho lugar desde el año (1999). Ha dictado los siguientes programas doctorales: Pensamiento Viandante o el Practicum en Investigación Social y Ética Aplicada y Tejido Asociativo. El estado comunal.

Otra de sus responsabilidades es coordinar la línea de investigación denominada: "Cultura y Sociedad, ubicado en la Universidad Central de Venezuela" (2001). Allí, se dedica a la organización del programa de investigación en dos semestres: el teórico y el prácticum. Además emplea la elaboración de textos con referencia a intervenciones directas en clase, que asumen el papel de "editoriales" en su talante investigación. En la línea de investigación "Cultura y Sociedad", Hurtado dedica especial atención la construcción permanente de un blog con la capacidad de aumentar los insumos del talante y el imaginario de las asignaturas de Sociología y Antropología en Venezuela. Allí se propone constantemente la elaboración de

[10] Estudió las dos carreras en simultáneo. Opción que anteriormente era permitida en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

artículos para publicar en revistas. La dirección del blog de esta coordinación se titula "Pensamientos Antropológicos"[11].

En el desarrollo de su experiencia profesional desempeñó funciones en el Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST) y a su vez, fue colaborador directo en el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, por sus siglas (CISOR).

Otra de sus múltiples labores ha sido el ser Jefe de Departamento de la Universidad Central de Venezuela desde el año 2001. Allí es el encargado de convocar las reuniones del departamento, así como también llevar adelante las reuniones con su respectiva agenda y después consignar las actas. En el departamento atiende a los problemas de alumnos y ex-alumnos necesitados de solucionar problemas y asiste constantemente a las reuniones del Consejo de Escuela, con la finalidad de ser corresponsable de la marcha de la Escuela de Antropología.

Algunas de sus publicaciones principales como autor han sido las siguientes: "Ferrocarriles y Proyecto Nacional en Venezuela, (1870-1925)", "Dinámicas Comunales y Procesos de Articulación Social: las organizaciones populares (1991)[12]", "Matrisocialidad (1998)", "La Sociedad Tomada por la Familia, Élite Venezolana y Proyecto de Modernidad (1999)", Etnología para Divagantes (s.f), "Cultura matrisocial y sociedad popular en América Latina: una aproximación a la matripopulidad venezolana (1995), "Agresividad Escolar e Instalación del Edipo Cultural en Venezuela (2014)", "Elogios y Miserias de la Familia en Venezuela (2013)" y "Contratiempos entre Cultura y Sociedad en Venezuela (2013)[13]".

Enfocado en la etnopsiquiatría también realizó artículos de relevante interés para las ciencias sociales como: "Felices aunque pobres", "La cultura del abandono en Venezuela", "Animación totémica y Desasosiego Comunitario". "Frontera Turística y Reconversión

---

[11] Se puede revisar libremente el blog a través del siguiente hipervínculo: http://pensamientosantropologicos.blogspot.com

[12] Uno de los coautores de la obra fue el señor Alberto Gruson, sociólogo especializado en demografía y desarrollo económico.

[13] El libro es una importante continuación a su obra central sobre el comportamiento etnopsiquiátrico de la sociedad venezolana "Matrisocialidad": Trata del conflicto entre el ser (etnocultura) del venezolano y de lo que debe ser (sociedad). Se plantea en la obra: El robo de los bienes culturales, lo que es un proyecto de sociedad, por qué la sociedad como tal no existe y solo es un conjunto de relaciones sociales. En la conclusión del texto se alude: A la figura de un ángel del destino que evoca a la cultura antropológica venezolano, conceptuada como *matrisocial*, para indicar que ésta es un instrumento complicado para trabajar en hacer sociedad.

Cultural", "El Valor de la Aplicación Etnocultural", "La Universidad Ensombrecida", "La inmoralidad de la Educación en Venezuela: El desafío de la ética", "Teoría del Constructo: la metáfora conceptual".

Hurtado, sumergido en el período de modernización petrolera del país, siempre se planteó en sus estudios la posibilidad de la existencia de un Proyecto Nacional en Venezuela. Sus respuestas poco a poco se fueron afinando gracias a sus estudios sobre la estructura de la sociedad. Teniendo en cuenta el desafío inconmensurable que venían representando las interpretaciones a la organización social venezolana.

En la primera década de los setenta, el autor se sumergió poco a poco en reflexiones escritas sobre la acción organizativa de Venezuela. Se mezclaron dos sucesos: la voluntad de Hurtado de vivir en una pieza alquilada en un barrio marginal de Caracas y el inicio de sus estudios en Sociología y Antropología. Quince años de su vida transcurrieron inserto en la vida popular "escuchando sus rumores"; de ellos nueve en la pieza alquilada en el barrio Los Postes en Caracas (1968 – 1983). Tiempo en que el autor considera haber actuado en ella y desde ella.

Su intención en la preparación académica estuvo centrada en generar posibilidades para el planteamiento y el replanteamiento de la acción popular con miras a un proyecto venezolano. Por lo cual, durante ese período de tiempo, realizó sus estudios de posgrado interesándose por la organización dentro de las comunidades, cosa que lo hizo continuar su línea de investigación durante la década de los ochenta para nutriendo la investigación de las estructuras venezolanas[14].

En el año 1983, el autor se mudó del barrio Los Postes, sin embargo no dejó a un lado la observación constante sobre la sociedad venezolana, por lo contrario, se reafirmó su interés gracias a su inserción como profesor universitario (1982): "significó un compromiso más 'real' con dicha observación, al mismo tiempo que se diversificaban sus referencias porque ya no eran solo las "populares" del barrio marginal" (Hurtado, 1998, p.15). Por otra parte, sus estudios de doctorado (1984 – 1992) permitieron delimitar importantes desafíos y

[14] Su línea de investigación se basó en la Organización Social Venezolana, la cual formaba parte del desarrollo de su Tesis de Magister (Hurtado, 1991a). Los textos generados a través de dichas nociones, fueron los siguientes: "Las investigaciones sobre estrategias económicas del hogar campesino (1993) y de la familia popular-urbana (1995)".

atrevimientos en una etapa de transición: asociados a lograr claves interpretativas de la organización social venezolana.

En ese orden surge su obra “Matrisocialidad”. El objetivo de dicho trabajo representó el esfuerzo exigido para la obtención de su Doctorado en la Universidad Central de Venezuela. Más tarde, el impulso de esta propuesta etnopsiquiátrica fue galardonada en el año 1994 con el Premio de la Asociación de Profesores de la UCV.

Matrisocialidad es el resultado del estudio de la familia venezolana observada a través de la personalidad cultural o étnica. La misma incluye el análisis psicodinámico de la cultura con el fin de dar con su estructura profunda.

En esta se da respuesta a cómo se produce una madre y un macho, a cómo se despliegan todas las ritualizaciones de la mujer desde niña, a la razón de ser de las economías familiares, a la interacción de los sexos y su tránsito en la primera y segunda socialización. Permite mostrar lo que significan la casa y la calle, el matrimonio y el concubinato, en fin qué es la familia en Venezuela.

La familia tendrá sus apariencias blandas por el lado del padre (o el marido) y los núcleos duros por el lado de la madre (los privilegios -culturales- de la feminidad). Teorizará además de hasta donde llegan sus límites, sus crisis y sus reparaciones, para dar finalmente con el concepto de matrisocialidad.

Este concepto identifica un modelo cultural coherente, cargado de elogios pero también quejas, fundamentos que caracterizan la edificación del ethos cultural y el sujeto venezolano. Conclusiones que nacen del estudio de caso de cinco grupos familiares (cuatro provenientes de distintas regiones de Venezuela y uno de tradición española).