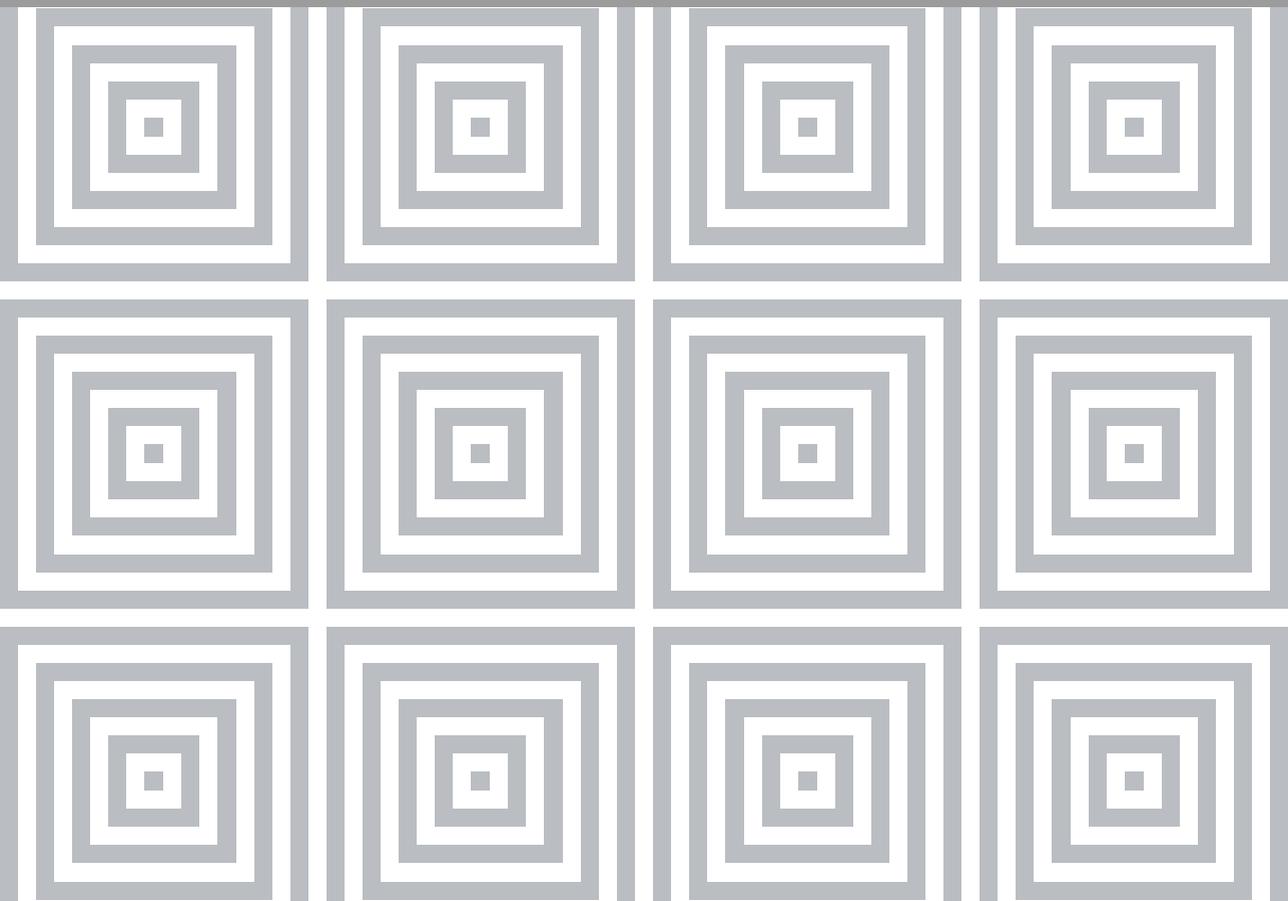


XI | Mundo-de-vida



Después de este largo recorrido por la familia popular venezolana y cada uno de sus componentes y sobre la base de los principales significados que yacen en su estructura y la explican, llegamos a la conclusión de que el todo constituye una cultura propia de este pueblo distinta de la cultura que se ha formado sobre el fondo de la familia de pareja tradicional en Occidente.

Para comprender lo que puede entenderse por cultura en nuestro caso, habrá que detenerse un tanto en el concepto para precisarlo.

No se trata aquí de ninguna de las definiciones que el DRAE (2001) da al término y que son las más utilizadas en la literatura: conjunto de conocimientos, conjunto de modos de vida y costumbres o grado de desarrollo artístico, científico o industrial. Tampoco, por supuesto, de culto religioso ni mucho menos de conocimientos sobre gimnasia y deportes. Ni siquiera se adapta a este estudio el concepto que el mismo DRAE expone sobre cultura popular en cuanto conjunto de manifestaciones en las que se expresa la vida tradicional de un pueblo, en el que se incluye todo lo que tiene que ver con folklore, costumbres, ritos o expresiones artísticas.

Tampoco tomamos el término cultura en el generalísimo sentido de todo lo que hace el hombre y por lo que se separa y distingue de la naturaleza, que es uno de los más usados en antropología cultural.

Todos estos conceptos, de alguna manera, se centran en los contenidos de la actividad humana sin preguntarse por lo que da razón de ellos en su existencia actual concreta. Son definiciones blandas de cultura en oposición a lo que, siguiendo a Ryle y a Geertz (C. Geertz, 2003) podríamos llamar concepción «densa», esa que trasciende los datos inmediatos y se esfuerza por llegar a las profundidades del sentido que da razón de esos mismos datos. Es en el seno de esta manera de comprender la cultura en el que hablaremos de cultura popular venezolana.

La preocupación por conocer y comprender la cultura popular venezolana ha estado siempre indisolublemente unida a la misma preocupación por la identidad nacional, tema de acalorada disputa hace algunos años y que hoy parece haberse considerado como resuelta sin discusión, sin ninguna densidad y con mucha confusión por los sectores oficiales, los cuales, a partir de ahí, elaboran leyes y políticas.

Entre las muchas posibles definiciones más o menos «densas» de cultura, optamos por la que Andrés Ortiz-Osés (1987), el antropo-filósofo español de la Universidad de Deusto, tomándola al parecer de Ortega y Gasset, ha propuesto, dada su riqueza conceptual, su concisión, su potencia heurística, su apertura a la hermenéutica y, sobre todo, su adecuación como instrumento conceptual para aferrar el fondo de la realidad humana del pueblo que deseamos comprender: «Cultura es el modo que tiene un pueblo de habérselas con la realidad».

Precisamente lo que hemos encontrado sobre la base de historias-de-vida, relatos-de-vida y la experimentación del vivimiento convivido ha sido una manera propia de habérselas o arreglárselas con la realidad en total, tanto personal como física y social, de un pueblo y en nuestro caso concreto del pueblo venezolano.

La fuerza de esta definición está en el verbo y en los dos sufijos que lo completan: habérselas. El verbo haber en castellano, además de desempeñar su función como auxiliar, significa, sobre todo, tener, poseer, y el «modo de» el referido pueblo lo tiene como propiedad y lo transmite, con lo que se convierte en tradición, uno de los contenidos adheridos a todo concepto de cultura. Cuando, sin embargo, al verbo haber se le añade el sufijo «se», haberse, el significado cambia a un estar, encontrarse, y pide la preposición «en», con lo que recibe un sentido de estaticidad y fijeza. La cultura, hasta aquí, sería una propiedad que se tiene y en la que, al mismo tiempo, se está, que se transmite por tradición y se fija quedando cerrada al cambio. Pero ahí no termina la forma del verbo porque se le añade ese «las» muy genérico, pronombre de infinitos nombres posibles, que lo transforma en un «tratar con». Esto lo vuelve completamente dinámico, temporal, histórico, situado en el aquí y el ahora, abierto al cambio y vuelto a actuar sobre un algo. Ese algo es, en la definición de Ortiz-Osés, la realidad toda, tomado este término en pleno sentido: realidad física, espiritual, simbólica, social, etc.

El «modo», unido al haberse, evoca el *habitus* de Aristóteles y los filósofos medievales, retomado últimamente por Pierre Bourdieu (1979) en sentido sistémico y sociológico, pero que en su total riqueza no es simplemente el «hábito» como costumbre sino la «estancia»—en cuanto estar situado contingente e históricamente con totalidad humana— del hombre en el mundo, con lo que también se evoca el *Dasein* heideggeriano, un *Dasein* que no es sino que acontece.

El modo, en cuanto *habitus*, que constituye la cultura no es propio de un individuo, ni de un sector privilegiado, sino compartido por todo un pueblo o comunidad humana, producido por ella y productor al mismo tiempo del sentido de su discurrir existencial.

Por todo esto, la cultura así entendida, «densamente», es sobre todo sentido.

La cultura de una comunidad humana, por otra parte, se inserta en la manera que tiene esa comunidad de practicar la vida, de ejercerla en el discurrir cotidiano de sus prácticas. Se ejercita, pues, la práctica, la pura pragmática, del vivir cotidiano, de la corriente cotidiana de la vida en sus múltiples ejercitaciones. A esta corriente de la vida, a esta ejercitación simplemente del vivir, le hemos dado un nombre: «vivimiento»¹⁸. Abordado desde dentro, desde las propias prácticas

18 *Vivimiento*: En castellano hay un sufijo que indica a la vez la acción y el efecto (de esa acción). Conserva, así, el sentido de dinamicidad y el movimiento en el tiempo. Es precisamente el sufijo *miento* que compone la palabra movimiento. Podemos construir la palabra vivimiento

de vida del grupo humano que se quiere comprender, desde la convivencia con sus miembros y desde la invivencia, esto es, desde el vivir en todo su realidad humana, este ejercicio del vivir, este vivimiento, se percibe en profundidad que no es caótico ni disperso, a pesar de la dispersión y multiplicidad de las acciones, que no es un sucederse de prácticas aisladas e independientes entre sí, sino que constituye una totalidad con sentido, esto es, con dirección y orientación procedentes de una fuente compartida por todos, productora de un agua, valga la metáfora, que se dispersa, pero que porta en sí la unidad del manantial. La cualidad del agua se la da precisamente el manantial. De aquí que el agua tenga un mismo sabor, unas mismas sales disueltas, en todos los envases y en todos los usos. Así, el vivimiento constituye una totalidad, una unidad con sentido, esto es, un mundo propio en el que todos los convivientes viven.

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

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

Para comprender, entonces, ese mundo-de-vida, los investigadores teníamos necesariamente que impregnarnos de su sentido, de su producción de significados y de estos mismos hasta el punto de ser poseídos por ellos, o, lo que es lo

aplicada al mundo-de-vida, al discurrir cotidiano de la vida en un mundo-de-vida determinado; en este caso, en el mundo-de-vida popular. Vivimiento no sería la práctica primera de la vida que constituye el núcleo generador del mundo-de-vida, sino la práctica cotidiana del vivir regido ya por la práctica primera (*Ídem*, p. XXVIII).

mismo, insertarnos plenamente en la cultura desde la práctica del vivir y desde ahí producir el conocimiento comprensivo del mundo-de-vida popular venezolano.

Entendemos, pues, aquí mundo-de-vida, atreviéndonos a corregir a cuantos de él han hablado desde Aristóteles hasta Habermas, como la práctica concreta del vivir que un grupo humano, para no hablar de sociedad o comunidad, histórico comparte, en la que se da ya su vivir, sin decisión previa, es decir, sin que nadie lo decida, y sin reflexión consciente alguna.

Nos acercamos así a lo que Enrique Dussel ha llamado «praxis en sentido primario» o praxis primera¹⁹. Sin embargo, a las palabras praxis y práctica, dado su contenido ideológico, hemos preferido un neologismo propio: practicación, por la dinámica que su misma estructura comporta, contra la estaticidad del puro término de práctica. Así, pues, lo constitutivo originante del mundo-de-vida es la practicación de la vida, esto es, el ejercicio mismo de practicar el vivir que ejerce un grupo humano en un tiempo histórico y del que participa, espontáneamente, antes de toda conciencia, cada uno de sus miembros. La practicación primera constituye la matriz integradora que estructura en forma orgánica todo el ejercicio del vivir, esto es, conforma el mundo-de-vida. En esta practicación primera el grupo existe en cada momento de su historia y en ella están ya todos sus integrantes. Por sus senderos, y sólo por ellos, discurre la vida. En ella se dan los gestos elementales y todo gesto de vida. En este sentido, la practicación primera es la matriz integradora que estructura en forma orgánica todo el modo de vivir, esto es, conforma un mundo-de-vida.

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

El ejercicio de la vida, además, no es un ejercicio del puro vivir sino de un vivir ya sectorizado, enmarcado en unas cuantas dimensiones, o regiones de la vida: dimensión física —vida con las cosas—, dimensión social —vida con los hombres—, dimensión psicológica, estética, económica, etc. La situación histórica concreta del grupo humano destaca el ejercicio de una de estas dimensiones o regiones de la vida de todas las demás, configurándola sobre el fondo de las otras. La permanencia en el tiempo de este ejercicio ya configurado lo afirma en una estabilidad dinámica y lo dota de una generalidad que invade la totalidad. Así un ejercicio regional pasa a convertirse en practicación primera, estructuradora

19 E. Dussel (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

del mundo-de-vida al que con-forma, organiza y da sentido de integración. Se vuelve espontánea, no intencionada y no reflexiva, de modo que en su seno, en ella y desde ella, en su fuente matricial, en la huella de su ejercicio, se practica toda práctica de vida.

La practicación original es el vivir mismo. Vivir en concreto, en los hechos, es ejercer la vida, ejercitarla. Ahora bien, la vida no es un acontecimiento puramente individual, aislado en la particularidad de cada individuo que vive, sino que se practica, de un modo social e históricamente determinado. Se nace a la vida, a iniciar su practicación, en una totalidad social ya estructurada en la comunidad que recibe al viviente. Se nace en un mundo humano en el que ejerce un modo propio de vivir, esto es, un mundo-de-vida.

Según esto, toda práctica que se ejerce en la vida está fundada en la practicación primera constitutiva del mundo-de-vida y de ella recibe su verdadero sentido.

Ahora bien, la práctica de la vida, aun en su sentido puramente biológico, es práctica con algo o mediante algo, con lo que se vive: práctica con el aire que se respira, con el alimento que se consume, etc. Asimismo, la práctica de vida en el seno de un mundo-de-vida socio-histórico-cultural es práctica con distintas realidades, práctica con las cosas —practicación técnica—, práctica con las mercancías —práctica económica—, práctica con los símbolos, las imágenes, las ideas —práctica simbólica—, práctica con los hombres y sus relaciones —práctica social—, práctica con los valores —practicación ética—, etc.

En el proceso histórico de su constitución como comunidad o sociedad, el grupo humano centra espontáneamente, sin decisión previa, por las exigencias de las condiciones históricas en que vive, la práctica central y fundamental de su existencia en una de estas practicas, que así adquiere preeminencia sobre todas las demás de modo que éstas se le subordinan y de ella recibe su sentido. Esa practicación pasa insensiblemente a convertirse en la practicación primera del grupo, se vuelve espontánea, no intencionada y no reflexiva, de modo que en su seno, en ella y desde ella, en su fuente matricial, se practican todas las otras prácticas. Esa practicación primera se con-forma, organiza y le da sentido de integración al mundo-de-vida.

Establecida una práctica como practicación primera, toda otra práctica es segunda y recibe de la practicación primera su sentido y toda la vida del grupo, su mundo-de-vida, se conforma en la matriz de dicha practicación.

Así, por ejemplo, en el mundo-de-vida feudal es la practicación social, de vínculos personales jerarquizados, la que rige y da sentido a toda la vida de las comunidades. Con el surgir de la burguesía, en el seno mismo de la feudalidad, otra praxis, la económica, comienza a estructurar un nuevo mundo-de-vida que se irá

desarrollando y articulando a lo largo de los siglos hasta llegar a nuestros días, tiempos de la última modernidad, en que rearticulada como práctica económica, rige el mundo-de-vida dominante actual²⁰. Así, en la sociedad moderna, la práctica económica se ha convertido en la práctica primera en la que toda práctica de vida se constituye, independientemente de la conciencia de los sujetos. Ésta, incluso, puede ser contraria a ella. Sin embargo, un sujeto que conscientemente «piensa» en contra del predominio de lo económico hasta aborrecerlo desde un punto de vista ético, en su vida cotidiana inevitablemente se le somete porque su mundo-de-vida está así constituido. Sólo si se integra a un grupo que funcione aisladamente del conjunto social —una comunidad religiosa de clausura sería un ejemplo extremo— puede independizarse en la práctica, y siempre relativamente, de ese predominio.

Dos mundos-de-vida

Hemos señalado hasta aquí, desarrollándolo un tanto detenidamente, cómo para comprender una cultura de manera integral, en toda su extensión y profundidad, densamente, tenemos que acceder al sentido que da razón de todas las prácticas que la constituyen y que conforman todo un mundo-de-vida, toda la manera en que los participantes de esa cultura ejercen la vida en todas sus formas, realizaciones y expresiones.

Una cultura, por tanto, está instalada en un mundo-de-vida, el cual a su vez recibe integración, coherencia y su propio existir como mundo, de una práctica primera y fundamental en la que todas las otras prácticas adquieren significado.

Si enfocamos la vida de los hombres en una comunidad concreta, no a partir de la abstracción de un concepto, no desde la vida en general, no desde la abstracción, sino desde su aparecer concreto, en sí, se nos presenta ante todo como práctica, la práctica misma de ejercitar el vivir en la corriente continua de ejercer la vida. El vivir enfocado pragmáticamente es ejercer la vida como acción concreta del vivir, como tal práctica, la vida, antes que pensada o representada, es experimentada como ejecución de la corriente de actos que la constituyen. Esta práctica de la vida, a la que para enfatizar su dinamicidad, como hemos repetidamente señalado, llamamos práctica, no se realiza en cuanto a existente, en cuanto realidad concreta, en la pureza de la abstracción o lo que es lo mismo, posee una existencia de partida ya históricamente delimitada, y no se da tampoco en el aislamiento, sino en el seno de una comunidad humana también concreta e históricamente situada en la que la vida de cada cual discurre según una práctica básica que todos comparten, una que es común, y en este sentido es social.

20 *Ídem*, p. 13.

Así, y para tomar como ejemplo una de las comunidades históricas, la vida de los hebreos, desde los tiempos bíblicos se ejerce y se practica como práctica de vida en una familia patriarcal, o sea, ya la vida nace en una concreción histórica, la vida como práctica y su forma de ser practicada como vida de familia patriarcal son inseparables, de modo que no hay vida fuera de esa práctica en esa forma.

Esta práctica de vida que los hebreos comparten es el fundamento en el que se sostienen y la manera en que toman existencia todas las dimensiones de la vida de esa sociedad.

Las prácticas religiosas se dan en el seno de la práctica de familia patriarcal, las prácticas económicas están sobre esa práctica fundamental compartida por todos, la práctica primera, y después vienen todas las otras prácticas. Sobre esa práctica primera se sostienen y adquieren su sentido y, por ella integradas, forman precisamente todo un mundo. En la práctica primera todos se encuentran y se hacen comunidad, configuran en comunidad a todo su mundo, un mundo que recibe sentido de esa práctica primera de vida, y por eso es un mundo-de-vida.

Así toda sociedad y toda comunidad está fundamentada sobre un mundo de vida, que no es sino la manera histórica por todos compartida de practicar primariamente la vida en común propia de un grupo humano determinado.

Sobre el mundo-de-vida se sustenta y de él recibe sentido todo lo que se ha entendido como cultura en términos antropológicos, esto es, cómo se practica la vida, cómo se la piensa, se la siente, se la simboliza, se la planifica y se la experimenta. Cada comunidad o sociedad densa construye su cultura a través de las formas históricas que va tomando su mundo-de-vida.

En este proceso, la interacción mundo de vida y cultura se va decantando en un sistema de significados en los que cada miembro de la comunidad, o del grupo histórico es socializado: en el significado familia, significado mujer, significado hombre, significado economía, significado Dios, significado equis, los grandes significados en los que todo el mundo es cultivado, para referirnos al origen del término cultura. No se es socializado sólo en costumbres, sino que se es socializado sobre todo en significados.

Entendemos significado en el sentido de grandes complejos de prácticas, simbolización, afectividad, que constituyen el fondo que todos comparten, incluso sin saberlo, y que hace que se piense en una determinada manera, que se sienta de una determinada manera, siempre con una gran cantidad de variaciones, pero siempre en un mismo sentido de fondo.

Para ejemplificar con un hecho de vida lo que el sistema de significados supone para cada persona según el mundo-de-vida en el que ha sido cultivado, recu-

rriremos al arranque de la historia-de-vida de Pedro, entre Pedro como historiador y A. Moreno como cohistoriador:

AM. ¿Dónde vivías de pequeño, antes de vivir aquí?

PL. ¿Dónde vivía? O sea, mira, en Tapire. Mi abuela tenía una casa que, que quedaba entre Tapire y Arica, en Monagas. Entonces mi mamá vivía con mi abuela. Entonces, esos eran tiempos de Pérez Jiménez²¹. Mi abuelo era comisario del caserío. Mi papá era uno de esos... de que, como era hijo del comisario, hacía y deshacía. Se enamoró de mi mamá y se llevó a mi mamá. Mi abuela no quería a mi papá porque él se la daba. Entonces, llegó mi papá y se llevó a mi mamá pa'llá, pa' Tapire. Eso es lo que me han conta'o hasta ahora... Cuando estaba en Tapire, que mi papá vivía con mi mamá...

La pregunta del cohistoriador, dirigida a abrir el espacio narrativo conecta pasado y presente a través del verbo vivir y está centrada, por lo mismo, en lo vivido como invitación a narrar la historia-de-vida. Pero también va encaminada, según su constitución, a ubicar el arranque de la historia en el tiempo —un «antes de», un «de pequeño», un tiempo pasado del verbo— y en el espacio —un «dónde» y un «aquí»—, lo que sorprende a Pedro quien intenta situarse en el sentido témporoespacial de la pregunta, repitiéndola, pero enseguida reacciona con una llamada a la persona del cohistoriador —«mira»— y desplazando el foco de lo natural —tiempo y espacio— a lo personal: «mi abuela» y toda la narración siguiente centrada en personas-en-familia. Así Pedro hace suya la pregunta mediante el mecanismo de repetirla para sí, la re-significa en el sistema de significación propio de su mundo y, desde su sentido, un mundo de personas y no de naturaleza, orienta la narración.

Dos sistemas de significados propios de dos mundos-de-vida distintos, se están practicando ahí, desde el primer momento del encuentro entre dos personas: un sistema de significados y un mundo sostenidos sobre un gran significado de fondo: naturaleza, y un sistema de significados y un mundo sostenidos sobre otro gran significado totalmente distinto: humanidad, para decirlo con la palabra que recuperamos de Ortega y Gasset. Ahí tenemos en acción el mundo-de-vida occidental moderno y el mundo-de-vida popular venezolano.

Cada uno de los actores enfoca la vida, la historia y la realidad total desde dos distintos mundos-de-vida y desde dos distintos sistemas de significados, ninguno de los cuales está presente en su conciencia, pero sin los cuales subyacentes a la pregunta del uno y a la respuesta del otro, ni pregunta ni respuesta hubieran sido las que fueron.

21 Pedro se equivoca; estamos en 1962 y Rómulo Betancourt es el presidente de la República.

Concebir, descubriéndolo mediante indagación empírica, el mundo-de-vida como la estructura constituyente de las comunidades de hombres, tiene consecuencias importantes para establecer diferencias y distinciones entre mundos. Si dos mundos-de-vida comparten la misma práctica primera, puede hablarse de semejanza entre ellos y de variación; puede interpretarse el estado de uno y otro como etapas de desarrollo y de evolución. Así, uno puede ser el pre o el sub del otro y podemos hablar, por ejemplo, de subdesarrollo o premodernidad. Pero si las prácticas primeras de uno y otro son radicalmente distintas, sin que por ello tengan que ser necesariamente contradictorias, entre ellos no cabe semejanza ni variación o diversidad simples, sino que es necesario hablar de distinción, de otredad radical, de externalidad de uno a otro. La investigación sobre la práctica primera es de absoluta necesidad si se quiere comprender.

El problema está en que desde el sentido que produce la práctica primera del uno no hay acceso a la comprensión de la práctica primera del otro, a su sentido. Cada uno interpretará al otro desde su propio sentido, haciendo una trans-ducción de sentidos. Cada sentido sólo es accesible desde dentro.

Como ejemplo para explicar esta distinción de sentidos puede servirnos la experiencia de Colón al llegar a nuestras costas, narrada por Pedro Mártir de Anglería:

El Almirante, para ganarse a los jóvenes (los indígenas) que le habían salido al encuentro, mandó que les enseñaran espejos, cosas de bronce, tersas, brillantes, cascabeles y otros objetos así que aquellos no conocían; pero ellos, cuanto más les llamaban, tanto más temerosos de que hubiera y se les preparara fraude, retrocedían, mirando, sin embargo, de hito en hito, con suma admiración a los nuestros y sus cosas y naves, y con los remos siempre en la mano. Viendo el Almirante que no los podía atraer con regalos, mandó que desde el puente de la nave mayor tocaran los atabales y pífanos, y abajo cantaran y organizaran danzas, creyendo que podría ganarlos con la suavidad del canto y de sonidos desacostumbrados. Mas aquellos jóvenes, pensaron que los nuestros daban desde el puente la señal de combatir; en un abrir y cerrar de ojos, dejando los remos, pusieron las saetas en los arcos, embrazaron los escudos, y apuntando a los nuestros esperaban preparados a ver qué significaban aquellos sonidos.

Después de algunos intentos más de acercamiento, la aventura termina con la huida de los indígenas «más veloces que el viento».

Tzvetan Todorov (1995) ha analizado a Colón como hermeneuta y no lo ha considerado muy capaz. El problema del otro, de su aceptación y del diálogo posible o no con él, problema que se hace ineludible enfrentar para los europeos

cuando llegan a América, y que es el mismo para los indígenas, no depende de la habilidad mayor o menor de unos y otros para interpretar el mundo con el que se encuentran sino que es un problema de la interpretación misma como proceso y como acto de conocimiento. Unos y otros no tienen más remedio que interpretar para saber sobre ese mundo nuevo, pero no lo pueden hacer sino en el horizonte hermenéutico, a saber, en el sistema de significados y sentido propios de su cultura enraizada en sus distintos mundos-de-vida que traen y este horizonte les provee de unos sistemas de interpretación ya establecidos y no de otros. Así, un mismo signo adquiere significado distinto, e incluso opuesto, dentro de distintos horizontes. Lo que sucede es que cada grupo humano está seguro, y no puede pensar otra cosa, de que el suyo es el horizonte humano sin más, esto es, de valor universal, y no sospecha ni siquiera la posibilidad de otro horizonte, las distinciones.

Cuando el Almirante recurre a la música, a falta de otro lenguaje, sabe por larga tradición, incluso desde el mito de Orfeo, que la música es capaz de amansar hasta a las mismas fieras. Esto es lo que está en su horizonte hermenéutico y es el significado que en él adquiere la música; no puede sospechar otra cosa. Para el grupo de jóvenes indígenas, al parecer, esa música tiene otro significado porque lo recibe de otra tradición y de otro horizonte hermenéutico. La diferencia de horizontes o su contradicción puede generar el efecto contrario del perseguido en el intento de comunicación, puede acabar en una tragedia. La interpretación produce conocimiento, pero no garantiza que el conocimiento que produce desvele la verdad de la realidad conocida. El problema del error sigue planteado.

Otro ejemplo, más cercano a nuestra actualidad, pues tiene que ver directamente con la cultura y el mundo-de-vida popular venezolano, lo encontramos en la anécdota que el coordinador de estos trabajos narra en primera persona como una de las experiencias de las que pudo partir su investigación sobre dicho mundo-de-vida y en las consideraciones que hizo al respecto, pues ilustran en profundidad toda la problemática de los distintos mundos-de-vida y sus oposiciones.

Una noche regreso de un velorio y encuentro a la señora (la esposa de nuestro conocido Pedro) ante la puerta de la casa que me dice: —No entres. Pasa directamente al baño. Te voy a llevar paño, jabón y ropa limpia. Te bañas y te cambias y luego entras.

Sorprendido, pregunto por qué. Ella me responde: «Es que traes el frío del muerto y mi niño se puede enfermar». Mientras me bañaba, elaboré una explicación de ese extraño «frío del muerto» que no entendía. Me pareció claro que semejante idea tenía su explicación en el origen campesino de la gente del barrio y se conservaba por tradición, incluso en las generaciones más jóvenes. En sus campos de origen, la gente se moría en su casa o rancho sin asistencia médica ni normas sanitarias. Si moría de

enfermedad infecciosa, los que hubieran estado en contacto con el enfermo o su cadáver podían transmitir la infección y seguramente los más débiles, como los niños, tenían más probabilidad de enfermarse. El campesino, falto de categorías científicas, no podía entender los hechos sino en términos mágicos o míticos, esto es, como un algo misterioso y sobrenatural que se instala en la persona y se apodera de ella, un maleficio o algo por el estilo. Así el «frío del muerto» sería un algo, material y sobrenatural a la vez, de lo que uno se desprendía mediante un rito de purificación. Una explicación muy racional. De datos semejantes están llenos los textos de antropología.

Se lo expliqué después lo mejor que supe y terminé haciéndole ver que ahora la gente se muere en los hospitales y el cadáver no lo entregan si puede ser peligroso. Su respuesta no me sorprendió: «Sí, tienes razón, pero tú traías el frío del muerto». Nada extraño: resistencia al cambio de mentalidad. Lo estaba experimentando todos los días. Sin embargo, me puso a pensar y empezaron a encajar las piezas sueltas del rompecabezas que mi experiencia cotidiana me venía presentando. ¿Qué había hecho yo con el «frío del muerto»? Evidentemente, lo había traducido a otro lenguaje: a infección, magia, superstición, mito. Sólo en este lenguaje se me había hecho pensable. El hecho era que yo no había pensado el «frío del muerto» en sí mismo, en su propia estructura, en su lenguaje, en sus propios códigos y sus propias claves. Es más, no lo podía pensar. En mí no había condiciones de posibilidad de ningún tipo para la existencia, y no sólo el pensamiento, del «frío del muerto». No podía en absoluto existir ni podía ser pensado. En realidad yo no lo había traducido, sino que lo había trans-ducido: lo había conducido, fuera de sí, a otro sistema de condiciones de posibilidad. Pero ya no era «el frío del muerto» sino otra cosa totalmente distinta con el mismo nombre. El «frío del muerto» seguía siendo imposible de existir y de pensar. Ahora bien, ésta no era una imposibilidad mía, sino de todos los que eran como yo, esto es, de todo un universo de significación en el que sólo se dan determinadas condiciones de posibilidad para significar y producir significados. Había, sin embargo, otro universo, el de los que eran como la señora de la casa, en el que sí se daban condiciones de posibilidad para que el «frío del muerto» existiera plenamente en su propia manera de ser. De ahí la sospecha: dos mundos coexistentes. Mundos que debían de ser cada uno más que solos sistemas de ideas, de símbolos, y que habían de ser mundos, esto es, totalidades integradas e internamente coherentes o por lo menos sin contradicciones extremas pues en ese caso cada uno estaría formado por más de un mundo.

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

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

Dos mundos-de-vida coexistentes en Venezuela

Así, y después de habernos adentrado en todo lo ya expuesto de la significación que la familia matricentrada tiene en la vivencia cotidiana de nuestro pueblo, llegamos a la conclusión de que en Venezuela coexisten en el mismo espacio geográfico y político dos mundos-de-vida, otros entre sí cuya otredad está definida por una dis-tinta practicación primera de la vida, externos el uno al otro. Al que vive la gran mayoría de la población, lo hemos llamado mundo-de-vida popular identificando al pueblo, en la línea de la más antigua tradición, según ya hemos explicitado, como ese sector poblacional excluido de las funciones dirigenciales de amplio ámbito (nación, estados, municipios actuales, universidades, etc.), constituido por una gran mayoría de pobres, pero al que la pobreza no lo define, (ni la marginalidad, ni la ignorancia, ni la opresión, etc., aunque todo eso está en él muy presente). Se define por un propio mundo-de-vida. Un concepto de pueblo, por tanto, en primer lugar, antropológico en profundidad, más allá de lo etnográfico, si queremos darle un nombre.

Su practicación primera es la relación matricentrada afectiva convivial sobre la que nos detendremos más adelante.

El otro es el mundo-de-vida moderno vivido por un sector reducido de los venezolanos que es, además, el que ejerce las funciones de dirigencia en general. Su practicación primera es el individuo o la individualidad, para ceder un tanto a la abstracción, cesión que aquí resulta adecuada, tema muy ampliamente desarrollado por Alejandro Moreno en *El aro y la trama: episteme, modernidad y pueblo*.

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

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

Además de los modernos «integrales» y los provistos de gruesas capas de modernidad, existe un sector que es profundamente popular bajo capas superficiales de modernidad. Estas capas están formadas por una modernidad aprendida a lo largo del proceso educativo e internalizada sólo en superficie.

Del mismo modo que tanto Colón como los indígenas no pudieron pensar al otro sino desde sus propios códigos o nuestro Coordinador con respecto al «frío del muerto», inevitablemente, el mundo-de-vida popular ha sido pensado en el sentido, los códigos y las claves de comprensión modernas. Así el conocimiento del mundo-de-vida popular resulta todo lo científico y objetivo que se quiera, pero ficcional. Con esto no estamos inculcando a nadie. Estamos, sí, arrojando un velo de sospecha sobre todo lo que del pueblo se ha dicho y se dice.

El conocimiento organizado y estructurado en lenguaje que poseemos, pertenece a la tradición occidental, la cual lo ha ido reelaborando a través de siglos y en la actualidad lo presenta en términos modernos. Un conocimiento sobre el mundo-de-vida de nuestro pueblo producido y formulado desde dentro de él y en sus códigos y claves de lenguaje, no se ha producido desde la Academia tradicional. El pensamiento moderno, al no encontrar sus objetos de conocimiento en la realidad popular, no sólo declara que no los encuentra sino que niega la posibilidad de existencia a otros dis-tintos que ocupen el lugar de los suyos en una realidad realmente otra. Para la modernidad la otredad radical resulta no sólo inaccesible sino imposible. En consecuencia, las ciencias, humanas o sociales, tal como han sido elaboradas hasta el presente, la sociología, la psicología, la antropología, etc., son válidas para su propio mundo. Se impone la tarea de elaborar el conocimiento de nuestro pueblo desde dentro de él, que es lo que aquí estamos ensayando, y no desde dentro de la modernidad, pues todo conocimiento es desde dentro de un mundo y no, como se suele suponer, desde una supuesta universalidad del conocimiento humano sin más. Será muy difícil convencer a un moderno de que toda la ciencia moderna sirve sólo para el mundo-de-vida moderno, por mucho que teóricamente la epistemología más actual haya deconstruido la universalidad y la objetividad de la ciencia.

Toda nuestra historia está atravesada por este desencuentro de dos mundos que coexisten sin mezclarse y sin reconocerse como tales, quizás desde que hace algo más de quinientos años los españoles pisaron tierra venezolana. ¿Quiénes son éstos?, parece ser la primera pregunta, implícita o explícita, que los conqui-

tadores se hicieron ante el primer indio que se les presentó a la vista. Pregunta histórica. Si los acontecimientos no hubieran sido los que fueron, no se hubiera planteado.

Sabemos muy bien la áspera polémica que esta pregunta generó en su tiempo. En ella intervinieron ilustres académicos universitarios, misioneros, encomenderos, emperadores y papas. Por lo menos llegaron a una conclusión positiva: son hombres. Aunque fue una respuesta poco definitiva, marcó una posición ética: no es lícito matarlos como si fueran animales.

Respetada o no, sometida a disquisiciones debilitantes o afirmada sin distinguos, esta respuesta divide los campos del pecado y la inocencia, de la tiranía y la justicia, de la dominación y la libertad. Los dominicos de La Española, con fray Antón de Montesinos como vocero, para quienes la respuesta era evidente antes de toda discusión, niegan la absolución y los sacramentos a los encomenderos porque son pecadores impenitentes.

Sobre ella se dictan y reforman leyes que, aunque discutibles, pretenden una justicia mayor y un reconocimiento de la humanidad del indio. En nombre de la humanidad de los venezolanos y del derecho a la autonomía y la libertad a ella inherentes, se hace nuestra independencia. La historia ha destacado los componentes económicos, políticos y circunstanciales en general que explican un determinado acontecimiento pero, con frecuencia, se olvida del componente ético cuyo respeto o transgresión suele estar en el fondo. Desde el principio, pues, las preguntas y las respuestas sobre nuestra identidad, navegan en aguas éticas. Es precisamente la ética el trasfondo de estas investigaciones encaminadas a encontrar en su totalidad el modo de ser y de existir del venezolano de nuestro pueblo y, por extensión, de todo venezolano.

Afirmada la humanidad de quienes cohabitan este espacio geográfico que será Venezuela, se plantea una segunda pregunta: ¿Qué tipo de hombre es cada uno? Pregunta que también tiene implicaciones éticas, pues el reconocimiento de la humanidad en general puede acarrear injusticias si no se tienen en cuenta las distinciones, las cuales, a su vez, generarán injusticia cuando cualquiera de ellas llegue a concebirse como otra naturaleza humana. El caso más patético es el de los esclavos, indios o negros, cuya esclavitud sólo se puede justificar recurriendo a Aristóteles: humanos sí, pero de otra naturaleza: naturaleza de esclavos.

Al principio las distinciones están claras: los españoles son distintos de los indios. Cada uno percibe al otro a su manera, pero lo percibe distinto de sí. Cuando, casi inmediatamente, vengan los negros, tendremos un tercer tipo. La sociedad colonial se organizará sobre el reconocimiento de esta diversidad con las injusticias y justicias a él inherentes.

La diversidad no sólo es un dato sino que es reconocida tanto en el plano jurídico como en el plano social, político, económico y eclesiástico. Para cada grupo se legisla, se toman disposiciones y su diversidad se asienta en los libros. Diríamos que se reconocen tres identidades. Muy pronto, sin embargo, esta clara tripartición empieza a complicarse al aparecer las nuevas identidades no previstas en ningún ordenamiento. La Colonia se esfuerza por poner orden en un desorden que rápidamente amenaza con convertirse en caos: mestizos, mulatos, zambos, tercerones, cuarterones... La serie tiende al infinito. El criterio cuantitativo —qué porcentaje de las identidades originarias tiene la nueva identidad— muestra sus límites, su inadecuación. La solución es la única posible: englobarlas a todas en una identidad colectiva bajo el único criterio de la mezcla: los pardos. Con esta denominación fueron conocidos. También para ellos se intentó un orden jurídico, social y eclesiástico, pero con poco éxito. Se trataba, en efecto, de una identidad huidiza, indefinible con precisión, *light*, como dirían los postmodernos. Pero, además, invasora. Alguien alguna vez afirmó de otro que era blanco. Su interlocutor le preguntó: «¿Pero blanco, blanco, blanco?». —«Esos tres golpes no los aguanta nadie en Venezuela», respondió el primero. El venezolano es pardo; si puede haber alguna duda para alguien, sólo es aplicable a un sector muy reducido de nuestra población. Pero ser pardo es ser un desorden. Es romper la ordenación establecida por la naturaleza de las razas y anular los límites. Es producirse como novedad imprevista. Pueblo pardo, pueblo nuevo. ¿Pardo y nuevo integral: de raza y cultura?

395

En nombre de la humanidad de todos y, por ende, de la igualdad de todos en humanidad, el orden jurídico inaugurado con la independencia borró las diversidades: todos iguales ante la única ley. Ley de blancos, aunque no fueran blancos todos los que la hicieron, pues reproducía la ley de los tiempos modernos surgidos en tierras de blancos. No sin dudas, sin embargo: «No somos europeos, no somos Indios, sino una especie media entre los Aborígenes y los Españoles (...) Tengamos presente que nuestro Pueblo no es el Europeo, ni el Americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y América, que una emanación de Europa (...) Es imposible afirmar con propiedad, a qué familia humana pertenecemos»²², dirá Bolívar en el Discurso de Angostura. En otros momentos, no obstante, afirmará que somos españoles americanos. De estas afirmaciones deducirá la inadecuación de las «repúblicas aéreas» para nuestra realidad y la necesidad de adaptar a ella las leyes europeas.

Ya aquí está presente, en otros términos, la idea de subdesarrollo. En efecto, nuestra diversidad con respecto al extranjero es de raza y de cultura, pero tam-

22 *Obras completas*, vol. III (s.f.). Caracas: Librería Piñango, p. 682.

bién de una supuesta imprevención para la democracia surgida de la Revolución Francesa. La diferencia con el extranjero y la consecuente necesidad de adaptar principios, teorías y métodos supuestamente universales a nuestra particularidad, nos ha acompañado siempre y se replantea en estos tiempos de globalización. Refiriéndose a «la falsa universalidad de los medios, instrumentos y políticas en materias monetaria, cambiaria, financiera, fiscal...», Domingo Felipe Maza Zavala escribía que «aquí hay que adaptarlas, ajustarlas, incorporarles el ingrediente de nuestra manera de funcionar»²³. Adaptar. ¿Y no crear?

Hacia dentro no se suponen diversidades. Se asume una unidad racial y cultural para quienes constituyen propiamente la nueva nación ya que los restos indígenas habitan los márgenes poco conocidos y no tienen incidencia directa en el nuevo orden. Estamos, de nuevo, ante una preocupación ética: la igualdad ante la ley, se orienta a suprimir las injusticias originadas en la diversidad. ¿Pero no genera, a su vez, una nueva injusticia?

De la multiplicidad de identidades en la Colonia, pasamos, con la independencia, a la unicidad de la única identidad del venezolano. Se reconoce, y no podía ser de otro modo, la diferencia con las identidades externas pero se eliminan las diversidades internas ante la ley. Sin embargo, en el plano social y político surgirá una nueva diversidad, la que establece la propiedad, pero ésta no es una diversidad de pueblos sino interna a un solo pueblo en el sentido moderno que tiene esta palabra, esto es, la población total de un Estado en cuanto sujeto de derechos y deberes iguales. Si en la Colonia pudo hablarse de naciones, ahora se hablará de nación.

Con la modernidad ha aparecido la historia universal. No es un concepto completamente nuevo en realidad, pues ya el cristianismo había asentado el principio de que todos los hombres y todas las culturas están destinadas por Dios a la salvación en Cristo, de modo que la historia de cada pueblo es concebida como preparación para la fe en la que todas las historias habrán de confluír. Las múltiples diversidades se unirán en la única historia de la Iglesia universal. Esta única historia no elimina, de por sí, la diversidad, pues es la historia de una Iglesia que se incultura en cada pueblo. La modernidad seculariza este principio y lo estructura racionalmente. No será la fe el principio unificador del mundo sino la humanidad: una sola humanidad y múltiples creencias.

La humanidad tendría, así, una sola historia que ha procedido en el tiempo por similares etapas: del animal al hombre, luego la prehistoria y las sociedades primitivas, para continuar el largo proceso del hombre hasta el dominio de la razón y de la técnica. Comte, Hegel, Darwin, Marx, para citar a los más prominentes,

23 D. F. Maza Zavala. «La crisis de los recetarios universales». *El Nacional*, 16-9-98, p. A-4.

marcarán, cada uno, según su criterio, los pasos fundamentales de este proceso. Los antropólogos y los historiadores aportarán los datos y detalles de este supuesto único camino recorrido por todas las culturas en diversidad de formas y de tiempos. Los tiempos habrán sido más largos para unos que para otros y a la lentitud o rapidez del proceso habrá que atribuir las evidentes diferencias que se pueden observar. Unos se han quedado atrás, otros caminan con lentitud, algunos privilegiados, finalmente, marchan a la cabeza de la historia. Éstos son, claro está, los mismos que han producido la teoría. Ellos son la humanidad que ha realizado mejor hasta el momento el proyecto de hombre inscrito en la misma naturaleza, la humanidad más humanamente realizada, el modelo y el fin al que todos los demás están llamados. Ello les da, se supone y no se duda, el derecho natural de guiar, de dirigir y de enseñar. Pero, además, puesto que el atraso de algunos, su barbarie, no sólo pone dificultades al progreso de todos sino que, con frecuencia, se convierte en peligro de retroceso para la humanidad misma, la civilización lograda por los más adelantados tiene derecho a imponerse, incluso con la violencia si no hay más remedio. Por supuesto, son ellos quienes definen la barbarie, el atraso y el peligro de los demás.

Esta idea general, en multiplicidad de formas, atraviesa la historia de América Latina, y también la nuestra, durante los dos últimos siglos: civilización y barbarie, atraso y progreso, desarrollo y subdesarrollo, hasta el proyecto actual de modernización acelerada para ingresar en la globalización. Esta idea se ha construido sobre, y ha marcado al mismo tiempo, una diferenciación interna muy clara por un lado y muy conflictiva por el otro: élites y pueblo. A esto ya nos hemos referido pero aquí permítasenos evocarlo de nuevo. El concepto de un único pueblo se ha conservado como ficción ante la ley, pero en la práctica cotidiana se remarca cada día más esa diferencia. Se manejan, pues, dos conceptos de pueblo: uno, moderno, ante la ley y las instituciones para las cuales todos constituimos un único sujeto colectivo de derechos y deberes, y otro, más antiguo y más tradicional, que reserva ese nombre para aquel sector de la población que no participa directamente en la dirección de la marcha de lo que se considera la sociedad venezolana. Si los límites son imprecisos, si las diferencias entre uno y otro grupo se difuminan en la frontera que los une y los separa, esa franja, «tierra de nadie», que entre ambos se localiza, son muy claras de un lado y otro de la misma.

¿A cuál de los dos sectores, élites y pueblo, atribuirle la propiedad de lo venezolano? ¿Participan ambos de la misma identidad o pertenecen a identidades distintas?

Parece haber un consenso implícito entre los que investigan el tema de las identidades venezolanas con respecto al espacio humano en el cual buscarla, puesto que no la han buscado en las élites sino en el pueblo: en su folklore, en sus

creencias, en sus formas de organización, etc., esto es, en los grupos considerados como tradicionales, pues lo identificatorio no se entiende sino en la continuidad de una tradición y ésta, por principio, es la antítesis de la modernidad. Indirectamente pareciera que la población venezolana se supone dividida en dos grupos: uno moderno y uno tradicional. ¿Quiere esto decir que el grupo moderno no es venezolano? ¿Será más bien moderno en la tradición? ¿Son compatibles estos dos conceptos? Ambos grupos, en su distinción, son sin duda igualmente venezolanos tanto en cuanto pertenecientes a una misma nación y a una misma historia, por eso podemos hablar de coexistencia de mundos si bien desencontrados.

El mundo-de-vida popular venezolano

Para conocer una realidad de mundo-de-vida desde dentro en su particularidad, y en nuestro caso el mundo-de-vida popular venezolano, pudiera pensarse en distintos modos de abordarla y en distintos puntos de partida. Para nosotros, el modo privilegiado y el punto de partida diríase que obligado, porque todas las vías de abordaje parecen confluir en él, ha sido la familia, la familia real que convivimos en el mundo-de-vida desde el cual estamos haciendo nuestra investigación.

La practicación de familia, en todos sus aspectos, es en la que se forman todos quienes pertenecen al mundo-de-vida popular venezolano, como ya hemos ampliamente desarrollado sobre la base de las historias-de-vida y el análisis del vivimiento.

En la familia nacen vida, hombre y mundo. Indagando en ella los vamos a encontrar en su concreción e historicidad.

Cuando, como nos sucede en la actual Venezuela, se vive dentro de un mundo-de-vida, pero en constante interacción con otro totalmente distinto, el conocimiento del propio desnuda también y revela, por contraste, diversidad y distinción a ese otro. Estudiando, por eso, al mundo-de-vida popular en su identidad, descubrimos necesariamente también el mundo-de-vida moderno dentro de cuyo espacio geográfico, político, económico, cultural y laboral se encuentra el primero.

Dado que, como hemos señalado, la practicación de familia es en el mundo-de-vida popular venezolano la practicación primera en la que todos los habitantes y vivientes del mismo coinciden, tenemos que recalcar, lo que hemos venido indicando en cada uno de los apartados arriba descritos, la distinción profunda entre un modelo de familia y otro.

La practicación de familia en el mundo-de-vida popular es totalmente distinta, externa a, de la practicación de familia cuando se trata de la clásica occidental. Ello decide la constitución de un tipo de persona distinto del tipo que se constituye en el mundo-de-vida y cultura occidental moderno.

La familia, como venimos diciendo, es, ante todo, una práctica, una forma de practicar la vida, entendiendo la vida como ejercicio humano, y por lo tanto integral, no sólo biológico, del vivir. Es en la práctica concreta de una determinada familia en la que se forma un modo de ser hombre, un *homo*. El adulto llega a ella ya formado, es el hijo el que se forma en ella.

En la familia triangular, lo constitutivo es la pareja de adultos. Aun cuando no haya hijos, si hay pareja estructurada, hay familia. Cuando vienen los hijos, la estructura se abre y los integra. Los vínculos, en ella, están repartidos pero no separados, y el hijo establece una triple vinculación: con la madre, el padre y la pareja. Ninguno de los tres sujetos de la familia, necesita el vínculo durante toda la vida para subsistir. El vínculo entre los adultos es decidido libremente. El del hijo con los padres, es necesario sólo durante la infancia. La triplicidad del vínculo lo debilita como exigencia, pues no es monopolizado por nadie, y permite la emergencia del individuo vinculado en primer lugar consigo mismo y a partir de sí con los demás. En la familia triangular se practica la individualidad, no el individualismo de por sí, y se ponen los vínculos a su servicio.

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

Relacionar o practicar relación —matricentrada— es también la manera de constituirse en *homo*, de hacerse vida humana, en el seno de la familia popular. En esto consiste, por tanto, la práctica primera y fundamental de la vida, una práctica en la que coinciden todos los que se han producido en familias matricentradas; ella es la forma de ejercerse como seres vivos en el seno del pueblo venezolano. La práctica primera, así, constituye todo un mundo organizado por ella, por ella estructurado, que de ella recibe su sentido de fondo. Puesto que es una práctica de vida, el mundo que ella constituye es, en este sentido, un mundo-de-vida, el mundo-de-vida popular venezolano si hiciera falta recalcarlo.

Puesto que este mundo está constituido, entonces, por una práctica de relación convival, hay que decir que el *homo* venezolano no es un *homo oeconomicus*, ni un *homo faber*, ni propiamente, en primer lugar, un *homo sapiens* sino, sobre todo y ante todo, un *homo convivalis*.

Sobre este mundo-de-vida se apoya, sostiene y soporta toda una cultura que de él, de su estructura convival, recibe sentido.

En este marco referencial hemos podido decir más arriba que la familia matricentrada tiene su propio sentido y su propia manera de producir vida, mundo y hombre.

Vida, mundo y hombre estructuralmente distintos del hombre, la vida y el mundo modernos.

En el mundo-de-vida moderno se da la mujer como estructura humana individual identificada con su sexo por diversas características, una de las cuales, importante pero no esencial, es la de ser madre. Se da, asimismo, el hombre con sus rasgos específicos de género. En la familia matricentrada venezolana no se dan ni esos hombres ni esas mujeres. Las dos variedades de la especie humana se dan como madres y como hijos. No hay mujeres sino madres; no hay hombres sino hijos. El sexo de la mujer es ser cuerpo-materno y el del varón es ser cuerpo-de-hijo. Esto tiene sus consecuencias en la formación de la personalidad de cada cual, cosa que ya hemos venido insinuando.

Ahora bien, si la mujer, en su estructura antropológica, es madre y el varón hijo, esto es, madre e hijo son sus practicas-de-vida, o lo que es lo mismo, su vivir concreto, el único que existe, una y otro no son pensables como individuos, ni siquiera como entes, sino como *relaciones en sí mismas*, como estructuras relacionales, donde la relación es lo constitutivo de la estructura.

400

Esto significa que el venezolano, popular, no puede ser pensado desde el ser, como todo en la cultura occidental, sino desde otro-que-ser, u «otro-modo-que-ser» como ha dicho Emmanuel Lévinas aunque en otro sentido, y que su realidad sólo es cognoscible como otra-realidad, otra a la occidental y otra desde la raíz última de su constitución, como relación; pero la relación aquí no ha de entenderse como la máxima abstracción, al modo como se entiende el ser, sino en concreto, como relación humana matricentrada. Poner esta relación como el último fundamento, mundano, y el primer cognoscible, en la realidad pueblo venezolano, es plantear que la relación está antes de la cosa y la sustancia, antes de la naturaleza. Por eso, el venezolano no vive en naturaleza sino en humanidad relacional; éste es su practicar la vida y practicarse como vida, su práctica primera de la que derivan su sentido todas las otras practicas. Esta relación es intrínsecamente convivial desde su origen, convivencia madre-hijo; no se practica en solitario, en individuo, sino en co-vida acaeciente, dinámica. De aquí que el venezolano haya de ser definido como *homo convivalis*.

Importa, pues, recalcar que madre e hijo son estructuralmente relaciones y no individualidades. La mujer no es un yo que es madre, sino una madre en la que se constituye un yo. El varón no es un yo que es hijo, sino un hijo en el que se constituye un yo. Es lo que hemos llamado la madredad y la hijidad del venezolano.

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

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

Mientras el moderno se define como individuo, el venezolano popular se define como relación afectiva matricentrada en la convivencia. Tampoco él produce la convivencia. La convivencia es una estructura dada en la que se constituye como relación. De aquí que sea una relación convivial o convivencial. Por eso hemos dicho que el venezolano popular es un *homo convivalis* antes que *homo sapiens* o cualquier otro tipo de *homo*. Es lo que con una palabra popular se diría un *convive*²⁴ si entendemos esta palabra en su sentido más original y no en el de compinche que actualmente le dan los «malandros».

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

Con la aparición del nuevo orden social, económico y político europeo, la modernidad, desde el Renacimiento, la convivencia misma, y no sólo la convivencia armónica, se pone en crisis tanto entre naciones como dentro de cada nación. La convivencia, que hasta ese momento se había fundado en la cristiandad, fraccionada ésta, tiene que ser refundada sobre otras bases, ahora no religiosas para que pueda abarcar a todos. Acabará refundada sobre la naturaleza humana entendido el hombre como individuo. Individuos en lucha para Hobbes o individuos indigentes para Rousseau.

24 La convivialidad es una cualidad constitutiva de la persona popular en la práctica de la relación de convivencia en la que desde el origen se vive en el mundo. La convivialidad viene de la convivencia y desemboca en la convivencia, pero no es en sí convivencia sino apertura a la convivencia. La convivencia en familia, vecindad, comunidad, se producirá desde la apertura y no desde prescripciones externas reguladoras.

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

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

Los individuos como tales no generan convivencia aunque la necesiten. La convivencia ha de ser construida vía pacto y encargada a una autoridad absoluta o democrática. La convivencia es, así, concebida como un sistema de relaciones construidas entre individuos. Individuo es una categoría, una forma, una abstracción, no una persona con características propias, una igualación de todos en la individualidad.

La construcción de la convivencia es un problema de la modernidad, del mundo-de-vida moderno cuya practicación primera es el individuo. En el mundo-de-vida popular la convivencia es ya una estructura dada. Ambos tendrán que asegurar su armonía, el uno construyéndola, el otro facilitándola.

Las relaciones construidas por el individuo moderno, puesto que están controladas por la razón a costa de mantener reprimido el afecto, pueden organizarse en esquemas amplios formando modelos abstractos de relaciones —los modelos sí son puramente abstractos—, que son las instituciones económicas, sociales y políticas. La más amplia sería el Estado y la proyectada organización mundial del mercado. Son por lo menos regibles, modificables, adaptables, funcionales. Su funcionamiento está encomendado a la racionalidad de las personas que las entablan y cuanto más libre de interferencias afectivas esté, mejor funcionará. Implican una voluntad mayoritaria, de esas personas para asumir el orden modelado por convicción racional. Las voluntades en desacuerdo, por convicción racional contraria o por predominio de lo afectivo, pueden ser toleradas si no entaban demasiado el funcionamiento y, en caso contrario, sometidas al modelo por medios que van desde la coacción pacífica hasta el sometimiento violento. En cualquier caso, mediante el poder racionalmente previsto y planificado, poder que se justifica por la misma necesidad de funcionamiento de todo el modelo relacional abstracto ya que otro sistema relacional no es pensable a partir del individuo. En estos modelos la integralidad de las personas necesariamente, por exigencias mismas del modelo, es obviada para definir las exclusivamente como funciones de un esquema funcional. Cada persona, inevitablemente, debe dejar de ser ella, para convertirse en una función, una forma, una categoría. El hecho de que las sociedades occidentales modernas se hayan constituido así, se toma como dato para suponer que no hubieran podido constituirse de otra manera. De aquí se deduce que es la única manera humanamente desarrollada de construir sociedades. Se obvia todo el proceso histórico de su formación en su historicidad, esto es, en su relatividad, para plantearlo como un absoluto²⁵.

25 Del concepto moderno del hombre como individuo, proviene el concepto de sociedad como agrupación de individuos. Desempeñándome como tutor de una tesis en Educación de la UCAB, conocí a un autor venezolano del siglo XIX casi olvidado, y no por desentrañable sino seguramente por disidente del pensamiento oficial y común a su época. Discípulo de Fermín Toro y doctor por la UCV, Ramón Ramírez escribía en 1855: «La sociedad no está formada por

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

Alguien, con otro tipo de análisis²⁶, ha dicho que así no se puede construir sociedad y ni siquiera comunidad, esto es, organizaciones humanas amplias que alcancen también a los extraños. A primera vista, nuestro pueblo no ha formado sistemas amplios de convivencia sino grupos pequeños unidos por vínculos directos de persona a persona, que algunos no resisten a la tentación de llamar clanes. Según eso, un barrio tendría que ser un mundo anárquico de clanes enfrentados, de grupos familiares aislados en el mejor de los casos. Y no lo es. No son reconocibles en él instituciones modernas propias —las externas además no funcionan—, pero algo que cumple función integradora existe pues no se da verdadera desintegración, a pesar de la imagen que fuera de los barrios se publicita.

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

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

De hecho negocia permanentemente con la modernidad para servirse de ella e incluso servir a sus instituciones, sin aceptar, eso sí, su pérdida de identidad. Ciertamente el pueblo desea los beneficios de la modernidad como cualquier

la reunión de individuos sino por la reunión de familias... El elemento de la sociedad no es el individuo sino la familia».

Ni en sus maestros, ni en los autores extranjeros que ciertamente ha consultado, se encuentra semejante disidencia del pensamiento moderno sobre la sociedad. Por mi parte, no conozco ningún sociólogo ni filósofo antiguo o contemporáneo que haga un planteamiento tan radicalmente diferente. ¿No provendrá esa idea familiar-comunitaria de sociedad de una experiencia originaria personal y compartida radicalmente distinta de la moderna? Ver: R. Ramírez (1992). *El cristianismo y la libertad*. Caracas: Monte Ávila Editores. (La edición original fue publicada en Caracas por Valentín Espinal, en 1855).

26 Ver: S. Hurtado (1995). *Cultura matrisocial y sociedad popular en América Latina*. Caracas: Tropykos-UCV.

otro beneficio y un funcionamiento social en el que pueda vivir mejor, pero ello no significa que esté dispuesto a dejar su propio mundo-de-vida por el moderno el cual, por otra parte, para él no puede tener sentido. De todos modos acepta bien las reglas del juego moderno y las cumple cuando puede darles sentido.

¿Qué sucede desde que un venezolano popular entra al sistema-metro hasta que sale de él? Ante todo, se comporta muy bien ajustado a las normas, incluso mejor que el público del metro en países modernos. Aparte de que el sistema está perfectamente vigilado —parece que para funcionar los sistemas racionales necesitan vigilancia, sea en su propia estructura, sea de un sistema incorporado—, de modo que nada anormal se le escapa, las personas no se relacionan en él con ninguna otra persona. El sistema no permite sino relaciones construidas, o abstractas, en las que nada personal tiene posibilidades de interferir. Se acepta esa racionalidad por su evidente utilidad para conseguir el fin que se busca y además porque está limitada a un tiempo y una función.

Nadie, en ninguna parte, aceptaría tener que comportarse así y relacionarse con entes abstractos toda la vida. La modernidad ha excluido de ello la vida privada, estableciendo una neta distinción conceptual y práxica entre vida pública y vida privada. En Venezuela se acepta entre límites de tiempo y función, como enclave en la vida cotidiana.

Algo similar sucede cuando un obrero tiene que fabricar una pieza en una máquina; pero no se le pida que todo el tiempo, las ocho horas de trabajo, actúe así, como quizás lo haga un alemán. Ello siempre que los sistemas estén clara y precisamente definidos y funcionen de hecho, y no sólo formalmente, dentro de esos parámetros. En Venezuela esto se da cuando no resulta necesaria la interferencia presencial de personas en el sistema.

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

sión del vivir, incluso a la manera de conocer la realidad, a eso que he llamado la episteme de fondo. No se trata, pues, de no haber aprendido a distinguir entre vida pública y vida privada porque no es posible concebir ni practicar discontinuidad en el vivimiento. Los momentos y funciones bien delimitados serían como paréntesis más que transitorias discontinuidades, instrumentos de la modernidad para el uso —una especie de útiles a la mano, para recordar a Heidegger— que no modifica la vida. La continuidad, en cambio, de un sistema que intente ocupar, por ejemplo, toda la vida-del-trabajo o la vida de la acción política, tiende a producir una discontinuidad irrealizable en cuanto supondría una transformación radical del mundo-de-vida, una ruptura con la práctica primera y, por tanto, con el sentido de todas las prácticas segundas. Éstas —el trabajo, la educación, la política...— carecerían de sentido, y de hecho carecen de él tal como están diseñadas. Por eso mismo el venezolano o las sabotea haciendo en ellas lo suyo, o las elude.

Como señala Raúl González Fabre²⁷, la vida pública en los países más modernizados está colonizando cada vez más el mundo de la vida privada, o lo que Habermas llama del mundo de la vida simplemente —muy distinto de lo que entiendo por mundo-de-vida—, esto es, los espacios en los que la vida cotidiana discurre espontáneamente y sin regulaciones externas. Los modelos abstractos de relaciones construidas —no espontáneas, en términos modernos— están cada vez más interfiriendo en ámbitos tan «desacoplados del sistema» (Habermas) hasta ahora, como las relaciones de pareja o de padres e hijos. Parece que la modernidad, al pretender un hombre integralmente moderno, tiende también a suprimir las discontinuidades del sistema abstracto y unificar la vida toda en un solo orden homogéneo.

En Venezuela hallamos, pues, de nuevo, dos mundos desencontrados.

Si tenemos en cuenta que la modernidad no arranca con la Ilustración sino que se inicia mucho antes del Renacimiento, en éste presenta bien afirmadas sus características fundamentales y en la Ilustración, y después de ella, las completa y perfecciona, los españoles que llegaron a nuestras costas eran portadores de la modernidad de su época. También entre ellos se daban grados: una era la modernidad de los magistrados y planificadores de la metrópolis y otra la de los españoles de a pie que llegaron con la Conquista. Entre los indígenas probablemente había distintos mundos-de-vida de los que no tenemos acabado conocimiento. Sabemos cómo interpretaron los españoles la vida de los indígenas. Desencuentro práctico, cognoscitivo y epistemológico. De la tradición de la modernidad española y luego europea, a grandes rasgos, son herederos los criollos y las élites posteriores. Hay una continuidad en la tradición moderna ubicada desde un primer momento en las élites, las instituciones y el poder.

27 R. González Fabre (1994). «¿Tenemos los venezolanos que ser modernos?», en *SIC*, n.º 563, Caracas.

De la mezcla de los indígenas, los españoles de a pie, o de orilla, —también de los otros— y de los negros, surgen los pardos y el pueblo actual. Aquí no hay continuidad.

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

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

406

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

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

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

Parece que este desencuentro puede prolongarse indefinidamente en el tiempo.

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

Cerramos esta caracterización del mundo-de-vida popular con unas reflexiones que sintetizan de alguna manera todo lo hasta aquí desarrollado.

¿Quién es el venezolano popular?

¿Sería planteable en nuestro caso una pregunta formulada de esta otra manera: qué es el venezolano popular? No, porque en la vida de nuestro pueblo no hay, en el origen, nada de qué; sólo de quién. Con esto se quiere decir que el objeto, el ente en cuanto tal, es segundo al humano, no primero.

La pregunta por un quién nos sitúa de una vez en la matriz popular de los significados: la humaneza; no la naturaleza. La palabra humaneza, dice que la fuente popular del significado está en un mundo originalmente humano en el que tiene sentido el natural y no al revés como sucede en la modernidad; pero humano viviente.

Aun preguntando por el quién, la pregunta está mal planteada. Su defecto o deficiencia se encuentra en el verbo empleado, el verbo copulativo ser. De nuevo es necesario desdecirlo. Pero estamos tocando por segunda vez un núcleo sensible, muy sensible, del idioma. El español, como lengua indoeuropea, se sostiene sobre el concepto implícito de ser. Ser y estar son los verbos fundamentales que lo posibilitan. ¿Cómo prescindir de ellos?

Veamos cómo suena la pregunta así planteada: ¿Quién vive el venezolano popular? Suena mal porque introduce otra sintaxis. Y, sin embargo, es la única forma de formularla si se quiere ser fiel al sentido profundo del pueblo. Tratemos de pensar el verbo vivir como copulativo, a la manera de ser, luego de un proceso no de traducción sino de trans-ducción, de haber conducido la función del verbo ser a otro horizonte de sentido en el que la vida viviente, y no el ser, abre la matriz de los significados y de la significación.

¿Qué respuesta puede darse a una pregunta tan extraña? Una extraña respuesta, sin duda: ¿Quién vive el venezolano popular? —Relaciona.

No hay posibilidad para una respuesta de esencia, para responder con un nombre. Sólo se dan condiciones de posibilidad para responder con un verbo en forma personal, no en infinitivo. Y éste es: relaciona. El venezolano, viviente-enmadre, sólo es comprensible como relación viviente. Pero la relación madre-hijo no sólo acontece como relación viviente sino como *relación conviviente*. Sobre esta base hemos definido al venezolano popular como «*homo convivalis*». La convivencia, pero no en cuanto concepto abstracto sino en cuanto *practicación* concreta, lo constituye.

La relación convivial, enraizada en la madre, matricentrada, por tanto, constituye al hombre popular venezolano, pero no como su característica esencial sino como sentido. Sentido se entiende aquí como el último acontecimiento que da cuenta de la coherencia del todo y que se explica no por otro acontecimiento

sino por el hecho mismo de acontecer y acontecer así. El sentido, en estos términos, no sólo da cuenta sino que, con su presencia actuante, genera el sentido particular y el significado de todas las practicas que se viven en el vivir, en el discurrir cotidiano de la vida.

Dos mundos-de-vida coexistentes en una misma comunidad

La coexistencia, armónicamente llevada, de dos mundos de vida claramente distintos, la hemos encontrado en una investigación que una comunidad de religiosas nos solicitó cuando cumplían cincuenta años de presencia en Venezuela.

Nuestra investigación se hizo sobre la base de las historias-de-vida de una docena de religiosas, unas venezolanas y otras de origen español, aunque con muchos años de residencia en Venezuela. Una síntesis de los resultados fue publicada en la revista *Heterotopía*. De ella reproducimos a continuación algunos párrafos adecuados a este propósito.

Las historias-de-vida hasta aquí estudiadas se distribuyen en dos grupos que corresponden a las dos nacionalidades de origen a las que pertenecen sus autoras. No se distinguen tanto por esa diferente nacionalidad cuanto, sobre todo, por las muy diferentes estructuras del mundo-de-vida que revelan, por la constitución de la forma de ser personas de los sujetos de esas historias en cada mundo-de-vida y por las reglas que rigen su manera de habérselas con el mundo como realidad. Estos dos grupos, por comodidad de distinción, los denominaremos: el de las europeas y el de las venezolanas.

Si bien todas, de una u otra manera, empiezan por la familia, tenemos dos tipos muy diferentes de familia, manifiestos uno y otro en la distinta forma de narrar la historia que tienen las europeas y las venezolanas.

Las europeas, con diferentes matices, presentan en primer lugar la familia como totalidad, como ámbito definido, incluso como tema; después la subdividen en grupos autoconsistentes —padres, hermanos— para luego, en ese marco, presentarse ellas mismas. Este viene a ser el esquema de fondo, aunque pueden empezar por el grupo de hermanos o por la pareja de padres. La familia es manifestada como una estructura internamente coherente y organizada en elementos. Se puede estudiar cada uno de los elementos por separado: los padres por un lado, los hermanos, como grupo o sistema fraternal, por otro y cada individuo por su cuenta. Estos elementos están relacionados entre sí según las funciones que a cada cual le corresponden: los padres en su función de padres con los hijos, éstos en cuanto hijos con los padres y cada individuo en cuanto tal individuo con sus padres y hermanos. La familia aparece, así, como una estructura sólida con grupos claramente definidos. Esta estructura se reproduce siempre de la misma manera aunque sea narrada en forma diferente.

Las europeas, en efecto, son capaces de separarse, abstraerse de la estructura, observarla, describirla y tematizarla. Cada una es un individuo autónomo ante la estructura aunque se piense dentro de ella.

Por otro lado, para ellas, la familia es un componente de la subjetividad. Las relaciones que se establecen en ella, constituyen parte de la intimidad de cada cual. Así, en la historia-de-vida lo que hacen es dar información, aportar datos para un estudio desde fuera, mientras no se muestra lo que tiene que ver con la familia verdadera en su interior.

En las venezolanas, en cambio, no aparece la familia como objeto de conocimiento, como tema o como fuente de datos sino de una vez la trama de relaciones que la constituye y en la que ellas aparecen entramadas; el fluir de las relaciones, no estructuras organizadas. No hay parcelas, sino una continuidad de vida.

Lo que las europeas presentan, pues, en las historias-de-vida sobre su familia, es el sistema de relaciones socialmente sancionado, esto es, lo que se da por entendido en la sociedad que es una relación familiar. No presentan, por ejemplo, las relaciones afectivas internas; no porque no existan, sino porque se sobreentienden y de ellas no se habla pues pertenecen a la intimidad.

Las venezolanas, en cambio, no informan; narran. Ellas no controlan la trama de relaciones que habla en su discurso y esta trama no es una estructura ya acaecida, ya fijada como sistema, sino una corriente que acontece. No puede sino ser narrada. No hablan de las relaciones sino que las relaciones hablan en ellas.

En las europeas habla su individualidad y habla de la relación familiar que es un sistema ya establecido con su propia conformación. Al hablar de las relaciones, las organizan, les dan su puesto, las ubican en un orden ya establecido en cuanto exigido por la formación-familia que ya está definida, antes de producirse, en la cultura. Se rearticula, así, un orden, una lógica que es independiente de los sujetos y según la cual cada quien ha de estar en un puesto y cada puesto cumple una función.

El espacio de comunicación es, en las europeas, el espacio social sobre todo, no el afectivo que pertenece al ámbito privado. En lo afectivo, la comunicación está restringida a los más íntimos.

Las venezolanas, en cambio, pueden comunicarse en el ámbito afectivo personal pues privado y público, social y afectivo, no están rígidamente separados. En este sentido, para las europeas, la familia es privada.

Todo esto se refleja en el discurso narrativo de las historias-de-vida que se estudian aquí. En las de las venezolanas, el investigador tiene necesariamente que tomar en cuenta lo afectivo e involucrarse afectivamente con la persona en la relación afectiva de tú a tú. En las de las europeas basta involucrarse en lo social, que es amplio y profundo, para que fluya la comunicación. El venezolano esto lo siente como frío e impersonal porque sus pautas comunicativas siguen cauces afectivos.

En las venezolanas el afecto acontece y ellas acontecen en el afecto; en las europeas el afecto es poseído como propiedad de la persona individual, no pertenece a la estructura del mundo-de-vida en el que acontece la propia vida.

Si las venezolanas hablan sobre todo desde el afecto, las europeas parecen hablar más desde la razón, la distancia, la separación; más como observadoras de su propia vida que como participantes.

Las venezolanas nacen, caen en el mundo, aparecen, de una vez en familia —no en una ciudad, un pueblo, una tierra como las europeas— y la vivencia primera de familia se extiende a través de toda la historia-de-vida y en todos los ámbitos de la vida. En su sentido de fondo, es la misma vivencia la que se da en su propia familia, en su actividad educativa, de maestras, pues alguna lo fue en el mundo, luego como hermana en formación y como hermana ya plenamente formada. La familia no es una experiencia inicial que después de la adolescencia se corta sino una vivencia de relación familiar que permanece a lo largo de toda la historia. La familia de origen permanece. Permanencia de familia es, pues, un significado estructural del mundo-de-vida venezolano.

Desde la familia europea, no se puede entender como familia a la venezolana, pero tampoco la europea desde la venezolana. Desde las primeras experiencias de vida, desde lo vivido en la infancia, uno y otro grupo portan en sí contenidos vivenciales radicalmente distintos.

En ambos casos, los cauces de las relaciones familiares están establecidos por la cultura, la cual los reproduce y, así, se viven como naturales por cada grupo humano.

Estos cauces, en las europeas, conducen la corriente de la vida hacia la conformación de un yo individual: familia, educación, vida religiosa e, incluso, vida espiritual se orientan hacia la estructuración de un yo autónomamente responsable en su individualidad que se relaciona desde sí con los demás y con Dios. No se entienda como egoísmo o egocentrismo, sino como estructuración de la individualidad que puede ser muy generosa y abierta.

Para las venezolanas, en cambio, todo se mueve en función de vivir las relaciones personales. Así la familia nunca se clausura. Se entra en otra familia —que no puede ser concebida sino a la manera en que es vivida la propia— pero nunca se abandona realmente la propia, no se cancela la anterior. Ambas pueden vivir en relación. Familia es una corriente continua en la vida abierta a múltiples posibilidades en la creación continua del tiempo, que es un tiempo de relación de personas. No es lineal, por tanto, ni tiene etapas. El lazo de unión del tiempo presente con el tiempo transcurrido no es la tradición o la memoria sino la constancia en el vivir la relación.

El grupo de las europeas muestra un mundo regido por algunos significados que parecen constituir su estructura: autosubsistencia, autosen­tido, delimitación, coherencia interna de sectores, distinción de sectores relacionados desde su auto­nomía. Éstos son significados estructurales, esto es, significados en cuanto estruc­turas de ideas, de representaciones, de vivencias, de prácticas, son como la realidad germinal del mundo-de-vida o el mundo-de-vida en germen. Todos ellos en con­junto muestran ya un significado más amplio y más de fondo que los riges y sobre el que se sustentan: racionalidad, un orden, organización, estructuración. Raciona­lidad entendida como flujo de un orden y, en este sentido, lógica.

Si en las europeas los cauces tienen sentido propio, coherencia propia, finali­dad propia e historia propia, esto es, movimiento propio, en las venezolanas se in­tegran unos con otros, se cruzan, se entrelazan, se entraman, se desbordan, pues no tienen límites definidos. Lo acontecido, organizado, estructurado, en cierto modo lo ya hecho, si bien no completo, parece ser un significado del mundo-de-vida de las europeas, mientras el acontecimiento mismo, no el acontecer sino el *aconte­ciendo*, se muestra como significado del mundo-de-vida venezolano. Más haberse que ser, pero haberse en gerundio, en sentido de *se habiendo*, con un significado di­námico y abierto. Son historias como *aconteciendo*, no como *acontecidas*. Lo que circula por ellas es el afecto; por eso, un afecto aconteciendo.

Las europeas, así, están formadas como individuos ya a partir de la familia de origen en la que viven los significados que en cada una de ellas se realizarán a la ma­nera de cada cual. Se viven cada una como un yo individual, autónomo, en cuanto constitución de la persona, lo cual no implica aislamiento ni independencia abso­luta. Autonomía relacionada, pero autonomía. Es interesante que no hemos hallado la relación como significado en el mundo-de-vida de las europeas. Hemos halla­do, en cambio, coordinación. Es claro que la coordinación es una clase de relación, pero una relación extrínseca, que emana del individuo y que el individuo controla y maneja. Relación además que ordena, que pone razón en el caos.

En la familia venezolana popular, en cambio, la relación y el afecto son signifi­cados que constituyen la estructura del mundo-de-vida. Los miembros de la fami­lia son, antes que individuos, madres e hijos, esto es, relaciones afectivas. La rela­ción constituye por dentro, es intrínseca a las personas y al mundo-de-vida y es así un significado en el que se constituyen las personas y el mundo-de-vida. La relación implica y coimplica, exige la inmersión de cada sujeto en ella.

El concepto de estructura se adapta bien al sistema de significados que cons­tituyen el marco referencial del grupo de las europeas, pero, cuando venimos a las venezolanas, necesitamos pensar en términos mucho más dinámicos, menos esta­bles, menos sólidos y menos firmes, esto es, más fluyentes, más de acontecimiento que de ser. La familia popular venezolana, en efecto, no muestra estructura, sino

trama relacional acaeciente. La relación sucede constantemente, nunca es ya lograda. Más que en infinitivo, habría que referirse a ella en gerundio: *familia aconteciendo en el se habiendo relacional* o *en el se habiendo de la relación*. Aunque las expresiones sean poco ortodoxas, están puestas aquí para dar a entender que el lenguaje apto para un mundo no lo es para otro, con lo que se muestra, de nuevo, la distinción entre ambos.

No estamos hablando de naturaleza ni de ser sino de un *haberse* relacional. En este *se habiendo* de la familia, se va construyendo la persona implicada en la trama de relaciones, esto es, se construye un yo relacional y no individual. Esto supone que la relación le es constitutiva, que ese yo no tiene sentido en sí mismo ni se concibe como individuo; no posee significado fuera de la relación. En la trama relacional, es una relación dotada de singularidad y por tanto de identidad, pero singularidad e identidad siempre relacional. La persona se practica como relación y no como individuo. Dada la centralidad constitutiva de la madre en la familia popular venezolana, habrá que hablar de un mundo-de-vida no sólo relacional, sino, para la mayoría, matrirrelacional. La relación es el significado fundamental del mundo-de-vida popular, una relación con énfasis en la figura materna. No cualquier relación, por tanto, sino una relación que se constituye y se forma en la madre y desde la madre.

Tenemos, pues, dos tipos de congregación conviviendo. Hay que destacar esto: no se enfrentan, conviven. Las dos modalidades aparecen de hecho como vivencias distintas de las distintas religiosas a partir de dos distintos mundos-de-vida.

Hay que tener bien en cuenta que el sistema de significados que hemos encontrado en las europeas es el que está implícito en la congregación original en cuanto estructura institucional, una congregación que ha surgido y se ha organizado en el seno de esos significados dados por supuestos. Tenemos así una congregación que, no obstante en los deseos y probablemente en el espíritu de los fundadores pudo conscientemente ser pensada como familia, al no poder surgir como tal sino en el seno de un mundo en el que la familia no pertenece a su sistema de significados estructurales, resulta organizada como institución y no como familia, con normas de funcionamiento, con un centro organizador, compuesta por elementos que son sus miembros asociados por decisión individual voluntaria, los cuales se someten a las normas, las internalizan, las vivencian y encarnan un proyecto.

El proyecto es un significado del mundo-de-vida de las europeas, mundo-de-vida que se rige, se desarrolla y se expande en torno a proyectos que son intrínsecos a la misma manera de practicarse como mundo. El proyecto implica una predicción, preparación, organización y práctica simbólica, por anticipado, del futuro; es un intento de determinación del futuro. Hacia el proyecto de la institución se encamina cada uno de los elementos coordinados por el sistema de normas y de autoridad.

De las historias-de-vida de las europeas, se deduce que la congregación no es vivida y pensada para producir la convivencia familiar, sino para algo más allá de la convivencia, esto es, para un proyecto educativo y pastoral que se concreta en la obra, en la acción hacia fuera. La convivencia es la condición indispensable para vivir cristianamente; es además el medio y el instrumento, todo en función del proyecto. Se promueve la familia de hermanas pero el objetivo de la institución apunta al proyecto.

De hecho, en las historias-de-vida de las europeas se percibe muy claramente la centralidad de la obra, de las fundaciones, de los proyectos, del trabajo pastoral y educativo en cuanto acción hacia y sobre los destinatarios.

En las historias-de-vida de las venezolanas se nos aparece una congregación en la que lo prevaleciente es la trama de relaciones al estilo de familia popular. De la trama relacional va a surgir el proyecto. El proyecto sigue y es tenido en cuenta pero, en el sentido de fondo, la relación familiar es primera. El proyecto, en cierto modo, se dará por añadidura. El proyecto en el ámbito de la relación; no la relación y la comunidad familiar en el ámbito del proyecto. Es importante enfatizar que esto es emanación de los significados del mundo-de-vida popular ante todo y no, en primer lugar, elaboración doctrinal o teórica.

Tenemos, pues, una forma de congregación relacional y una institucional, presentes en las historias-de-vida de las personas que las componen. La institución está centrada en la obra, en la acción, en el proyecto; no en las personas. Esto de hecho, por más que las constituciones puedan decir otra cosa. Todo está puesto al servicio o en función de la obra que, por supuesto, es santa en cuanto es obra de pastoral, de educación cristiana y demás. Cuando se da el cambio, lo que cambia es la obra, no la estructura, en raíz, de la institución. Primero cambian muchas formas, modos de vida, costumbres, espacios de residencia, etc., pero, si bien se da una adaptación, la institución sigue centrada en la obra sólo que ahora la obra es otra.

En las venezolanas, en cambio, encontramos una congregación que no es vivida como institución, por lo menos desde ellas, aunque sea en sí institución —cada cual se las arregla para hacer su acomodo— sino como familia, es decir, no es vivida en función de la obra, aunque la obra no se niegue, sino, en primer lugar, en función de la relación en trama familiar.

Hasta aquí hemos expuesto en una muestra empírica la distinción de dos mundos-de-vida en una institución, lo cual puede extenderse a cualquier tipo de actividad y de organización cuando conviven armónica o conflictivamente dos distintos mundos-de-vida y por ende dos sistemas de significados y dos culturas.

Dos mundos-de-vida en una misma persona

Dos distintos mundos-de-vida pueden darse también en el interior de una misma persona simultánea o sucesivamente a lo largo de su historia.

Al respecto la doctora Inocencia Orellana nos ofrece abundantes luces en su tesis de doctorado en la que trabaja sobre la historia-de-vida de un venezolano, científico de excepción, miembro del IVIC y de importantes instituciones nacionales e internacionales, el doctor Jorge Villegas.

Su primera expresión, —«Soy el último de cuatro hijos, todos varones»— nos dice que Jorge *nace en familia*. Comparte el significado venezolano de que uno no nace en un lugar, sino en una familia. Lo humano antes que lo físico, lo familiar antes que lo social, antes que el lugar, el pueblo, la ciudad. En eso es venezolano, comparte un significado de fondo que coincide con lo que hemos encontrado en la historia-de-vida de Felicia, en la historia-de-vida de Pedro y en muchas otras, en contraste con sujetos europeos que nacen en un lugar (Moreno, 2000, pp. 19-42). Se nace, pues, primeramente en un mundo de personas antes que en el tiempo, el espacio o en la naturaleza. Comparte, ese significado del mundo-de-vida popular con quienes pertenecen a una familia matricentrada, aunque la suya tiene la estructura de una familia de pareja. El significado-persona va más allá, en la vivencia cultural venezolana, de las formas familiares.

414

Sin embargo, no se presenta de una vez como incluido en la trama familiar sino como un yo. «Soy»²⁸, dice en efecto. Se presenta, pues, como un yo-individuo lo cual se manifiesta a lo largo de todo su texto como un significado fundamental en su historia. Este yo-individuo va a guiar gran parte de su relato hasta transformarse en un yo relacional, bajo el influjo de experiencias transformadoras en el seno del mundo-de-vida popular, que además harán emerger de lo profundo experiencias infantiles silenciadas pero nunca suprimidas.

Ya desde el primer momento, pues, nos encontramos con lo que se nos va a mostrar a lo largo del recorrido de su historia: la fusión de dos mundos-de-vida en una persona. Esta fusión a veces parece opacarse, sobre todo durante el tiempo de su formación académica y científica, esto es, su inmersión en los núcleos centrales del mundo-de-vida moderno, cediendo a la preponderancia de uno de ellos, para al final concretarse en la armónica integración y asunción de ambos.

28 El doctor Jorge Matías Villegas Polanco nació en Caracas el 24 de febrero del año 1937. Era presidente de Venezuela el general Eleazar López Contreras (1936-1941).

Su nombre Jorge es de origen griego y su significado es hombre del agro. Disponible en: <http://www.tuparada.com/nombre/detallenombre.aspx?id=632&letra=j&sexo=A&n=Jorge> y Matías proviene del hebreo: Don del Señor. Disponible en: <http://www.educar.org/lengua/nombres.asp>

Inmediatamente aparece, pues, muy venezolanamente, su familia en primer plano, punto bien importante por las características propias que sobresalen en ella y que la distinguen de la familia matricentrada venezolana. Es, como la familia de Belén varias veces mentada, una familia nuclear de clase media tradicional. En ella encontramos los rasgos que ya hemos notado en la misma familia de Belén y en las de las religiosas españolas de nuestro anterior apartado.

Es presentada, en un primer momento, como grupo de hermanos es decir, comunidad de hermanos. Jorge Villegas, es hijo y hermano; junta las dos cosas: «Soy el último de cuatro hijos, todos varones».

Este definirse de una vez como hermano es propio de la familia clásica, de pareja, donde la comunidad de hermanos es fuerte porque no hay un vínculo privilegiado dominante con la figura materna, como en la familia matricentrada, sino que el vínculo es principalmente con la pareja de padres. Este siempre da mayor libertad de vinculación y favorece, por ende, la formación de vínculos fuertes horizontales.

Jorge Villegas, pues, pertenece a un modelo de familia europea, especialmente el modelo hispánico, que siempre ha existido y existe en Venezuela, aunque no sea predominante, bien porque se tiene un ascendiente cercano europeo, bien por la tradición o por la formación religiosa. De hecho, Jorge Villegas formó parte del Movimiento Familiar Cristiano, lo cual nos da a entender que la tradición religiosa familiar influyó en su formación.

Desde el inicio de su narración le da mucha importancia a la posición y a la tradición. «El cuarto de cuatro hijos». Está claro cuál es su puesto en el sistema de hermanos. No es uno más dentro de los hermanos. Ocupa un lugar preciso entre ellos.

Aparece aquí como significado no explícito *el orden*. El narrador ordena la familia, ordena su vida en la familia y ordena mentalmente la sociedad. El narrador tiene la *estructura orden* en su sistema cognoscitivo y la *estructura organización* en el sentido de orden. Un sentido absolutamente moderno: organización, orden, sistema, razón, lógica. Ya hemos encontrado esto en las religiosas españolas. Le resulta espontáneo, sin necesidad de pensarlo. Es, por tanto, un significado ínsito en la estructura social y cultural de sus más profundas vivencias.

El orden, como ya hemos visto, implica otro significado fundamental más de fondo: razón. Nuestro historiador habla de familia, de hijos, y en ello hay afecto, pero lo razona, lo mete en razón de una vez, razón que ordena. ¿Y cómo ordena? Linealmente. Se puede ordenar por jerarquías, en ramificaciones e incluso cualitativamente. Su orden es lineal y esta linealidad estará presente en todo como veremos. La ubicación temporal y espacial aparece aquí por primera vez, pero la hallaremos también en el modo de organizar su mundo: «el último de cuatro hijos».

Para Jorge Villegas el padre estará siempre presente de manera explícita e implícita, marcando su formación como persona, a diferencia de lo que vemos en la historia-de-vida-Felicia y de Pedro, que se forman a partir de la madre y de las que el padre está ausente. El padre, pues, tiene un puesto central en su familia de modo que su figura se hace preponderante, punto clave que la diferencia de la familia popular. Así, el padre es el primer personaje que aparece en la narración. Jorge Villegas, por tanto, es hijo también de padre, no sólo de madre.

«De un boticario que no pasó de tercer grado de educación formal y de una maestra de escuela que se formó como normalista en Caracas». Ésta es la primera referencia a sus padres. Un padre que es, a su vez, «hijo de un boticario». Los define, pues, por su profesión en primer lugar: boticario y maestra. Ya hemos visto, de nuevo en las religiosas españolas cómo la persona es definida por la función, cargo, o el tipo de trabajo que desempeña. Del mismo modo, Jorge describe a sus padres en el plano social, y así seguirá hablando de ellos y de sus hermanos. La profesión los define: «... nos educaron a los cuatro para que fuéramos profesionales universitarios». Él también se identificará desde el punto de vista de la profesión, o sea como investigador: «Después hice la carrera médica en la Universidad Central y la carrera de investigación en el IVIC». El significado fundamental que aparece en estas frases es el trabajo. La *profesión* es, pues, un significado fundamental para comprender su vida y, por ende, la importancia de la función social. En las historias-de-vida del venezolano popular, en cambio, el nombre se asocia a las características de la persona; todo se define por las relaciones no funcionales sino personales.

Aquí, el afecto no está en las palabras. En ningún momento Jorge Villegas, habla del cariño a la mamá o del cariño al papá; el afecto está en la forma como los trata, en cómo se detiene sobre ellos, los describe y los identifica. Con la mamá y el papá se detiene más o menos igual y eso nos dice que son iguales para él. En esta historia hay seguridad en el afecto. Por eso no necesita decirlo, vive en él. Está en la forma de tratar a sus padres en todo el discurso de su narración.

En este sentido cabe señalar que para el venezolano popular declarar el afecto es muy importante y declararlo no es una acción netamente ética, valorativa, es una necesidad propia del discurso. Implica que el afecto en la familia popular venezolana es primero que la misma estructura. Se necesita expresarlo porque por un lado hay exceso y por otro falta. Se tiene falta de afecto de padre y se tiene exceso del afecto de la madre. Tanto el exceso como la falta producen inseguridad y por eso hay que explicitarlo.

«Entre papá y mamá nos educaron a los cuatro para que fuéramos profesionales universitarios». Detengámonos sobre esta expresión que por un lado se asemeja a lo popular venezolano y por el otro se diferencia de ello. La pareja, «papá

y mamá», inseparable, está grabada en su experiencia y la va a reproducir en su vida. Sin embargo, usa la conjunción «y» para expresar la pareja de padres, del mismo modo que el venezolano popular expresa la no-pareja de ellos. Una monja española probablemente hubiera dicho «mis padres». El hijo de familia matricentrada no usa la expresión «mis padres» a menos que la haya aprendido en la escuela o en el contacto con personas de otro origen pues no tiene, por no vivido, el esquema mental que le permita pensar la unidad de los dos, la pareja; usa la expresión: «mi papá y mi mamá», con la conjunción copulativa, pues tiene que unir lo que no puede pensar originariamente sino como separado. Por otra parte, usa la forma «papá y mamá», sin el «mi» posesivo y discriminativo característico en boca del hombre de nuestro pueblo quien aún ante un hermano de la misma madre, por ejemplo, dice «mi mamá» o del mismo padre dice: «mi papá». En Jorge Villegas se reúne una síntesis de lo venezolano popular de fondo y lo adquirido que es lo occidental o la cultura hispánica, pero bien incorporado.

En otros momentos usará también la expresión «mis padres» para indicar la pareja. Este uso alternativo de las dos expresiones es parte de lo que venimos diciendo y lo configura: que lo popular venezolano se integra con lo no popular.

Se puede decir que la familia de Jorge Villegas tiene de fondo los significados venezolanos populares, pero al mismo tiempo incorpora los de la modernidad. Los significados populares venezolanos típicos aparecen y quedan subsumidos por los significados predominantes de la modernidad.

¿Cómo se estructura un venezolano moderno? Sobre el fondo popular venezolano se instala la modernidad que lo integra a lo moderno y con ambos se forma una unidad. Esta síntesis es muy importante porque está presente en toda la historia-de-vida de Jorge Villegas. En un momento va a predominar lo científico, la modernidad, y cuando se libere de ello, va a emerger lo venezolano popular que había permanecido como sumergido, latente durante un largo tiempo.

Un significado, muy moderno que aparece clarísimo en esta historia-de-vida es el sentido del tiempo, un tiempo que no es una corriente continua sino un tiempo discreto, separado en momentos, en bloques, integrados en secuencia, un tiempo-reloj. El tiempo del venezolano popular, en cambio, es continuidad, un tiempo relacional-personal, un tiempo que discurre por relaciones fundamentalmente familiares.

El mundo popular venezolano en la vida de Jorge Villegas se hace presente desde el primer momento de su historia mediante la aparición de una figura entrañable, la Nana, presencia que marca su vida de niño y de joven estudiante de medicina. Esta influencia dejará profundas huellas en su vivencia y si bien estuvo hasta cierto punto opacada durante el tiempo de mayor inmersión en el mundo de la modernidad, renacerá más adelante en su vida adulta cuando ya será cien-

tífico consagrado con la presencia de otros actores pertenecientes también al mundo popular venezolano.

«Todo comenzó cuando mamá me dio a luz y me pusieron en los brazos de la mujer que tres años antes había recibido a mi otro hermano». Así aparece Vicenta la Nana, mujer popular, muy significativamente incluida en las «otras fuentes de vida» que contribuyeron, como él dice: «a mi formación».

La Nana representa la madre cultural, esa figura que está en la cultura y que funciona como símbolo compartido, y es la que introduce el mundo popular en la casa de Jorge Villegas y lo reproduce. Él la identifica como fuente de vida. No como fuente física y biológica, que es su mamá. Su mamá es maestra y va a reproducir más bien el ambiente moderno, muy ético, en el cual él se formó. Será, sobre todo, fuente de formación en el sentido educativo del término.

Se puede decir que Jorge Villegas se libera cuando aparece esta mujer en su relato y empieza a contar su vida. Hasta aquí ha descrito, más que narrado, la formación del padre, la formación de la madre, la formación de los hermanos, su propia formación. Describir e informar más que narrar. En este punto no tiene más remedio que contar la vida de la Nana, porque la mujer del pueblo no se la puede significar sino como vida y narración. Jorge Villegas científico no tiene más remedio que oír y palpar la vida popular y no observarla como un objeto, que es lo que hace la academia para luego disecarla y dividirla.

«Yo crecí oyéndola hablar y trajinar por casa». No es viéndola, es oyéndola hablar. Esto resulta interesante, porque está diciendo lo que es una persona del mundo popular: en una acción constante de la vida cotidiana a diferencia de la mamá y del papá. Esta mujer habla y trajina. Hasta ahora, la mamá no ha hablado; ella es la que habla y anda de un lado para otro en la casa. «... blanca y tostada del sol, cada vez menos vieja que el día que llegó —según afirmaba mi madre—». En esta frase de la madre, hay una corriente cálida de afecto hacia la Nana.

La mujer popular es siempre la que introduce el afecto, el calor en las familias de clase media, modernas, modernizadas. Es interesante comprobar cómo el mundo popular y el mundo moderno conviven en Venezuela y se influyen mutuamente manteniéndose distintos y conservando su propia identidad. La influencia es más del mundo popular hacia el mundo moderno en aspectos vivenciales y afectivos que del mundo moderno al mundo popular; porque del mundo moderno al mundo popular lo que viene es una racionalidad, una estructuración que el mundo popular no tiene como recibir. No tiene anclaje donde insertarlo. Porque la racionalidad que existe en el mundo popular es otra.

Es decir, el mundo moderno se queda siempre separado. Es el mundo popular el que se cuela por algunos intersticios del mundo moderno y le introduce la afectividad, la vivencialidad, la relacionalidad, así como otros elementos que de

alguna manera lo vivifican y lo humanizan. La alegría y el canto, que son también afectos, estaban presentes en las labores del trabajo diario de la Nana.

La convivencia con la Nana le lleva a aceptar otras dimensiones de la realidad presentes en los cuentos que ella narraba: «a través del convivir que aprendimos a aceptar otras dimensiones de la realidad». Esta realidad tenía que ver con los relatos de muertos y aparecidos, pero también con la ristra de oraciones que recitaba en sus viajes o las que rezaba cuando se había ausentado sin previo aviso. Como narra nuestro historiador, «la de San Marcos de León la recitaba mientras entraba a solicitar la plaza que había dejado vacante al marcharse». Vicenta es el lenguaje popular cargado de los misterios propios de la religiosidad popular, distinto al lenguaje de su casa y al de la escuela. Sin duda Vicenta, la Nana, representa la otra madre, la madre cultural popular.

En la siguiente frase del relato, «sabiendo que tendría que escuchar los reclamos de mi madre por haberla dejado sola sin previo aviso», está presente el contraste entre los dos mundos: el moderno, al que pertenece la madre que exige el orden, la disciplina, y el popular, al que pertenece la Nana, espontáneo, sin planificación, con otro sentido del tiempo. El no avisar previamente a la madre de su ausencia, le desordena a ésta su mundo porque en un mundo ordenado el previo aviso es absolutamente necesario.

Ése es uno de los problemas del desencuentro entre los dos mundos en Venezuela: el mundo popular y el mundo moderno. El mundo popular desordena al mundo moderno y lo vuelve un caos.

Vicenta, la Nana, le enseñó a Jorge Villegas la existencia de las dimensiones del mundo de la cultura popular, que era su cultura de origen, y esto lo hace a través de su vivencia diaria. Esta cultura es expresada en el lenguaje que él siendo un niño no entendía, las canciones que cantaba, la comida que le parecía «mejunes», esas cosas que no lograba comprender y le hacían pensar que la Nana estaba «tocada de la cabeza». El contraste y la diferencia entre ambos mundos son interpretados por el niño y el adolescente como incompatibilidad. Desde la racionalidad aprendida en la familia, el mundo de la Nana no puede ser visto sino como locura. El tiempo y nuevas experiencias populares le llevarán a comprender, valorar, apreciar y asumir.

Llama la atención, sin embargo, el tiempo que le dedica a la narración de los hechos de Vicenta y el afecto que transmite hacia esta mujer en la narración. *Él* narra, pero lo narrado es de la boca de la Nana.

Ese mundo le entusiasma hoy. Es el mundo que lo mueve. Su madre también le narraba cuentos pero eran los cuentos de la historia universal, no los de los acontecimientos cotidianos y llenos al mismo tiempo de misterios intrigantes que eran los de la Nana.

Cuando narra el final de la vida de la Nana, hace una reflexión conmovedora sobre el desencuentro que se produjo en algunos momentos entre él, ella y su entorno: «poder darme cuenta del deseo que tenía Vicenta de dialogar con todos, y de cómo ese deseo a menudo desembocaba en soliloquio y en ajeteo murmurante al no encontrar interlocutor válido en ninguno de nosotros». Fueron dos mundos muy diferentes que dejaron sembrada en él una interrogante.

Jorge Villegas hasta este momento aún no ha dialogado con el mundo popular venezolano y es este diálogo postergado el que retomará más tarde y tratará de darle respuestas: «logró dejar abiertos en mi memoria un interrogante y una hendidura —aldabón y postigo— para el diálogo diferido».

Para resumir, como ya se ha mencionado, la familia de Jorge Villegas es una familia moderna en su conducta, en su praxis corriente, pero con una estructura matricentrada sumergida por la importancia predominante que tiene la madre en su relación con los hijos.

A lo largo de sus años de trabajo científico, Jorge Villegas se encuentra con los obreros que le apoyaron en la realización de sus investigaciones. Contacta con el saber que hay en ellos y por eso los llama *baqueanos*²⁹. Son personas sencillas del pueblo que le facilitarán el reencuentro con la cultura popular venezolana.

Esta experiencia le permitió dejar salir de su interior ese otro mundo que se encontraba latente como era el mundo de la Nana Vicenta, es decir, el mundo-de-vida popular. «Las neurociencias también me regalaron algo mágico —dice—, me regalaron a los que hacían el trabajo para que yo pudiera realizar los experimentos con la fibra nerviosa gigante aislada del calamar: los pescadores, el transportista, el técnico pesquero».

«Ahí lo que me encontré fue con mi pueblo». Esta confesión, en su boca, no permite dudas. Ese pueblo emerge libremente, con fuerza. Ahora estaba en mejores condiciones para retomar el diálogo postergado, el que quedó pendiente con su pueblo y su cultura. Por eso, Jorge Villegas reflexiona sobre su necesidad de retomar el diálogo con la cultura popular venezolana: «Nada de eso alcanzó a borrar la necesidad del diálogo con nuestras propias culturas de origen».

Mientras mayor era el contacto e intercambio con otras realidades, crecía su necesidad de conocer sus propias raíces: «surgían preguntas que de alguna manera nos hacían evocar con más fuerza recuerdos lejanos de la ciudad y del país que nos vieron nacer».

29 Baqueano: adj. Baquiano: (De baquía): adj. Experto, cursado. Práctico de los caminos, trochas y atajos. Guía para poder transitar por ellos.

Baquía: Conocimiento práctico de las sendas, atajos, caminos, ríos, etc., de un país. Habilidades y destrezas para obras manuales (DRAE).

Para los pescadores, el trabajo estaba ligado al afecto: «Quienes lo hacían eran expertos pescadores y choferes de transporte pesado que se habían dedicado con gran cariño a desarrollar ese trabajo». Y todo ese trabajo con gente del pueblo, asombraba al científico, mismo tiempo que le produce una gran satisfacción: «¡No sólo los descubrimientos que se hacían sobre el tejido nervioso eran novedosos, todo aquello fue una aventura!». Nuestro historiador integra el conocimiento científico, sistematizado y ordenado, con el conocimiento empírico de los pescadores, un saber acumulado de generación en generación propio de una cultura, la de los pescadores, y de una región.

Para él esta experiencia significó vivir la realidad de los pescadores desde ella misma. Ahora le tocaba vivir algo que a su vez le parecía familiar por la experiencia que había tenido con la Nana. Comenzó a familiarizarse con este mundo-de-vida popular, desde lo que podemos definir con el término otras veces utilizado de in-vivencia marcada por la experiencia de convivir con los pescadores, los técnicos y sus familias.

«A partir de ese momento y durante todo el resto de la visita, ya en Mochima, se fueron sucediendo una serie de encuentros que tenían un carácter completamente distinto al de mis contactos personales anteriores». Fue otra forma de relacionarse, de dialogar, de compartir: «Era una especie de diálogo sin palabras que daba un nuevo sentido a todo lo que, de otra manera, yo hubiese dado por conocido. Me convertí en su aprendiz, y fue mucho lo que me fue transmitiendo en cada uno de los viajes que hicimos juntos».

Reconoce en los pescadores la presencia del mundo popular venezolano y lo hace explícito: «Era la presencia de un pueblo lo que cobraba fuerza en mi conciencia, y era la voz de ese pueblo, con su propio acento y giros idiomáticos la que nutría al viento que giraba por las enramadas de Mochima».

Conecta, así, el mundo popular con el mundo académico. Desde su trabajo de campo con los primeros baqueanos en Mochima se produjo un intercambio de saberes, de saberes por la ciencia y de saberes por la experiencia. Con los baqueanos, J. V. logra completar la síntesis de su vida.

En la historia-de-vida del doctor Villegas, no sólo encontramos cómo dos mundos-de-vida completamente distintos se dan en una persona, cómo se entrelazan, cómo se van expresando y manifestando a lo largo de toda una vida hasta llegar a una síntesis orgánica de interrelaciones creadoras y enriquecedoras sino también cómo desde un mundo-de-vida se puede acceder a otro y aceptarlo plenamente reconociéndolo como totalmente válido, sin desnaturalizar ninguno de ellos, algo que se puede lograr a partir de la vivencia y la in-vivencia plena en ambos y de ambos.

Sugerencias conclusivas

Se puede vivir, pues, en un mundo sin abandonar el propio como se nos ha mostrado en la investigación sobre la comunidad de religiosas que hemos resumido más arriba, pero también se puede participar de ambos asumiéndolos en igualdad de condiciones y en consideraciones de valor como en la historia-de-vida ejemplar de un científico destacado en una de las parcelas más netamente modernas como es la ciencia.

Así, aunque en la sociedad venezolana coexisten dos mundos totalmente externos el uno al otro y hasta ahora desencontrados, es posible el encuentro y la mutua convivencia en interrelación si el mundo de las élites modernas o más o menos modernizadas, hasta ahora cerrado en sí mismo y en actitud de rechazo al otro, al mundo-de-vida popular, se abre a la aceptación de ese otro en plenitud y a entablar un diálogo con él sin pretender cambiarlo ni sustituirlo. Entonces lograremos una sociedad armónica desde lo más profundo de nuestra total realidad y podremos enfrentar el futuro unidos en la tarea de realizar a plenitud todas las posibilidades de crecimiento, desarrollo y vida buena en el país.

¿Qué hacer con la modernidad? ¿Podemos eludirla? Es evidente que hay que tenerla en cuenta. ¿Pero se necesita un mundo-de-vida raigalmente moderno para convivir positivamente con ella? No parece. El pueblo se ha mostrado muy capaz de servirse de los instrumentos de la modernidad sin cambiar por ello su mundo-de-vida. Sucede que los modernos exigen modernidad a ultranza y al lograrla, des-identificando al pueblo de su propio sentido, encaminan, hoy más que nunca, sus proyectos. No hace falta ser profeta para anunciar un nuevo fracaso. Creemos que es muy bien pensable una modernidad no integral sino solamente instrumental. Una modernidad instrumental elaborada sobre el sentido propio del mundo-de-vida popular.

Por aquí se abre una pista para pensar en la posibilidad de un acuerdo, que no una síntesis como muchos piensan posible y deseable entre los cuales González Fabre. La propuesta de síntesis parte de que el fracaso de la modernización puede revertirse poniendo en marcha procesos distintos a los ensayados, partiendo de la «cultura» que se tiene y respetando la popular. El objetivo, no obstante, sigue siendo la modernidad de todos los venezolanos, no sólo superficial sino «interiorizada».

Aunque explícitamente muchas veces se dice lo contrario, el proyecto en sí implica una desvalorización de lo popular como capaz de generar la convivencia armónica nacional. Lo moderno tendrá que prevalecer. Por ello opta el proyecto. Semejante proyecto propone una síntesis en verdad regida por lo moderno, pues el logro de los «rasgos fundamentales de la modernidad» es el objetivo modernizador de la dirigencia del país. El pueblo aparece en realidad, abierta o encubiertamente, como obstáculo para la consecución de ese objetivo.

Entre las propuestas no hallamos ninguna propiamente centrada en el pueblo. El poder total, por ejemplo, en manos de las élites no se discute. Por supuesto que el pueblo, en cuanto pueblo-nación moderno—modernizado de partida en el concepto mismo—tiene ya el poder formal y la formal soberanía democrática, en el sistema abstracto de relaciones construidas llamado democracia, pero no se le reconoce ningún derecho, en cuanto sector popular de la nación, poder real, ni siquiera en los límites de sus pequeñas comunidades de convivencia como puede ser esa institución histórica y popular de poder comunitario que es el pequeño municipio.

El municipio es una institución de ejercicio del poder mucho más antigua que las instituciones modernas y que la modernidad misma, surgida originalmente en un sistema de posibilidades de significación no moderno. No haremos, por supuesto, aquí su historia. Cuando ya la modernidad no es un proceso limitado a un sector dinámico de la sociedad europea medieval, la burguesía de las ciudades, sino la manera dominante de organizar y pensar, desde el Renacimiento, el municipio entra en crisis en cuanto para el nuevo sistema parece haberse convertido en un obstáculo. En Venezuela, durante el siglo XIX, prácticamente desaparece. Renace en la actualidad en el proceso de descentralización, pero nunca como poder originario de la pequeña comunidad.

El surgimiento de las asociaciones de vecinos pudo en su momento ser leído como el brote espontáneo—por lo menos en los barrios donde se inició con las «juntas pro mejoras»—y embrionario de la necesidad de autogobierno o poder comunitario impedida de actualización por las estructuras del Estado. El Estado, regido por las élites modernas, ha reprimido el ejercicio de ese derecho—más que derecho, necesidad—y no ha abierto caminos para que las asociaciones de vecinos pasaran de entes privados a entes públicos, por ejemplo. Los consejos comunales parecen públicos, pero no lo son pues no se producen en el ámbito público de todos los habitantes de una comunidad sino en el particular, para no decir privado, del poder dominante, el cual los crea, los regula y al que están sometidos en proyectos y actuaciones. No se trata de hacer ahora propuestas particulares, se trata en cambio de que, si realmente se proyecta tomar en serio lo popular, hay que pensar en serio en liberar el ejercicio del poder comunitario popular de la negación a que está sometido y no en cuanto fragmentación del poder más amplio sino en cuanto poder originario, para lo cual la referencia al modelo histórico del municipio parece pertinente. Las formas pueden ser muy variadas y lo mismo los nombres. En castellano hay muchas palabras, testimonio de lo enraizado y variado de la tradición, para escoger.

Puesto que el desencuentro no es de culturas sino más de fondo, de mundos-de-vida, lo lógico, en buena lógica racional moderna, sería optar por lo mayorita-

rio, por lo popular. Optando por el mundo-de-vida popular, sería pensable una modernidad instrumental, esto es, una modernidad como instrumento al servicio del desenvolvimiento de la relacionalidad del mundo-de-vida popular.

La opción por lo popular es, ante todo, una opción ética, un compromiso ético con el pueblo y con la integralidad de su vida. Nada puede haber de anti-ético, anti-humano, ni anti-cristiano, en la relacionalidad constitutiva del mundo-de-vida popular y no se entiende por qué su ética ha de ser sustituida por la ética abstracta soportada sobre la individualidad del mundo-de-vida moderno.

Es más, desde el cristianismo, para tomar en cuenta la cosmovisión dominante en Venezuela, esa ética tiene sus dificultades. Y no se diga que la ética cristiana por universal ha de ser abstracta. Es universal y precisamente no abstracta. Según la revelación de Jesucristo, para el cristiano todo otro hombre es un hermano y no por ser igual a él en racionalidad u otra cualidad común, sino, más allá y fuera de todo lo común posible, por ser hijo real, con rostro y totalidad de persona a su manera, incluso si está loco o es oligofrénico, e incluso si está muerto, en una familia, del Padre Dios, o de Papá Dios, como dice el pueblo.

La ética universal abstracta se inscribe en ese proceso de secularización puesto en marcha por la modernidad, aun antes de la Ilustración, mediante el cual se ha tratado de salvar los valores universales del cristianismo interpretándolos en clave civil o inmanente. Puesto que la universalidad ya no se puede fundar en lo concreto de un Padre universal—Dios es el ser más concreto y particular, menos universal, de todos pues es el único de su especie—se la funda en formas abstractas que se dan por universales. Si no todos los hombres coinciden en la misma religión, por lo menos coinciden en las mismas formas. No se repara en que ya no son, entonces, hombres sino formas y aunque parece así quedar abierto el camino al entendimiento universal, queda también abierto el camino a la dominación total pues sólo se ejerce sobre formas.

Los Auschwitz y los gulags más modernos muestran lo que pueden dar de sí las formas ario y judío, o revolucionario y subversivo, cuando el poder está en manos de una de ellas. Formas muy abstractas y portadoras, sin embargo, de la afectividad de pertenencia que dinamiza la abstracción, la cual sin afecto sería inerte. Lo afectivo es lo efectivo, dicen los psicólogos desde una ciencia netamente moderna. La abstracción pura, fría, funcional por abstracta, no es sino una construcción ficticia. Se pone en funcionamiento por el afecto negado que lleva en su seno. Si ese afecto brota del individuo tiende por su estructura a la exclusión, aunque la buena voluntad de algunos, movida por otros resortes, seguramente religiosos aun bajo formas de irreligión, pueda tratar de modificarlo. La trama relacional convivencial, en cambio, se mueve por el afecto de inclusión aun que pueda en ella manifestarse también el afecto contrario.

Esto es discutible, sin duda, y puede ser objeto de muchas limitaciones. Sólo queremos dejar en claro que no es tampoco indiscutible el valor absoluto y universal de las relaciones y la moral abstractas.

Cada mundo-de-vida lleva inscrita en su practicación primera la fuente de su ética, la matriz de sentido para una ética reguladora de ese mundo-de-vida. Sólo si se da por supuesta la universalidad humana de la modernidad, se dará por aceptada como universal la ética abstracta. Asimismo, tampoco es de por sí universal la ética de otro mundo-de-vida cualquiera. De todos modos, aspectos de la ética de uno sean quizás necesarios y por lo menos útiles para regular lo propio de uno cuando dos mundos-de-vida coexisten y se interfieren. El mundo-de-vida popular, según esto, puede aprender a guiarse por las normas de la ética abstracta en aquellos enclaves de modernidad impuestos por la realidad histórica de los tiempos en el ámbito de lo que hemos llamado una modernidad instrumental, sin necesidad de internalizarla hasta el punto de cambiar de identidad.

Por otra parte, la razón moderna está herida de muerte desde su seno por los análisis destructivos de la postmodernidad, que no es un movimiento tan banal como se creyó en un principio. Es claro, sin embargo, que la crisis de la modernidad no es una crisis para hacerla desaparecer sino para rearticularla.

Si el mundo-de-vida moderno tiene sus limitaciones, el mundo-de-vida popular también tiene las suyas para hacer viable y positiva una buena convivencia nacional. La educación, como medio privilegiado de modernización ha fracasado y no puede sino seguir fracasando por muchas reformas que le hagan. Como medio para facilitar y promover la convivencia en trama no ha sido ensayado. Se podría ensayar.

¿Llegaremos al final de este largo desencuentro? La modernidad lo ha intentado presionando, con todos los medios, al pueblo a entrar en su terreno. El pueblo se ha mantenido en el suyo. No ha intentado por ningún acto de revolución ocupar el de la modernidad. La revolución es producto moderno, no popular. Lo moderno es trasplantado. Lo nuevo es nuestro pueblo. La novedad se niega a desaparecer para subsumirse en el trasplante.

En lugar de seguir ensayando modernidad, podríamos ensayar la construcción de una nación realmente nueva.

En la historia-de-vida de Felicia encontramos lo que podríamos ver como una manera compartida por los sectores del pueblo de integrarse y relacionarse con el mundo de la modernidad.

La introducción es paulatina y lenta. Felicia pasa de la hacienda donde nace a Caicara de Maturín, de ahí a El Tejero, luego a Urica, a Barcelona, y finalmente a Caracas. La emigración se va dando por acercamientos sucesivos a la gran ciudad. Es el proceso que han seguido muchos de los emigrantes del campo a la ciudad.

Pero además es un proceso, en Felicia, que se va dando de familia en familia; de la familia cercana a la familia propia, pero más lejana, y luego a familias ajenas pero conectadas por relaciones familiares. El venezolano popular no se ha ido a la ciudad aventurándose solo sino llegando a donde ya tenía un familiar o alguien cercano por amistad o relación previa.

Ahora bien, ¿cómo se manejan las situaciones en las que es necesaria la intervención de las instituciones y los poderes? La forma en que lo hace Felicia puede considerarse como un modelo, el que funciona normalmente en las relaciones del venezolano popular, y no solo, con semejantes instancias. Se le enferma su hijo mayor con una enfermedad que la obliga incluso a dejar el trabajo para poderlo atender. Al mismo tiempo le ha nacido su último hijo, que es prematuro. Su situación económica es de absoluta indigencia. Necesita ayuda exterior. Ahí se pone en marcha toda una cadena de relaciones que llega hasta la Presidencia de la República.

El primer eslabón es una mujer —siempre mujeres y madres—, vecina de la comunidad, que engarza inmediatamente con el segundo, la presidenta de la Junta de vecinos. Es interesante tener en cuenta que estas dos mujeres —lo sabemos por otras vías— son adversarias políticas, pues la primera pertenecía al partido en ese momento en la oposición y la segunda al partido de gobierno.

426

Se salta por encima de las diferencias políticas y se busca la ayuda directamente centrada en la necesidad de Felicia. La relación humana se impone sobre la relación de partido en cuanto canalizar la ayuda por otro partido es ofrecerle potenciales clientes. De la Junta directamente al Presidente. Esto en cuanto a lo que a Felicia se refiere pues no sabemos, en efecto, los eslabones de la cadena que partiendo de la presidenta de la Junta lleva una carta hasta Rafael Caldera. Esta no va por correo, no sigue vías funcionales, institucionales, va por vías personales. Es la mediación personal la que asegura el resultado.

No llega a la Presidencia de la República la carta de un ciudadano; llega al doctor Caldera la carta de Felicia, una persona en una trama relacional en la que tiene presencia personal —no el simple anonimato del ciudadano— y desde el doctor Caldera, a través de otra cadena en la que lo institucional y lo relacional personal se imbrican de modo que lo institucional sirve de medio a lo relacional, le llega directamente a Felicia —no por correo, no por oficio— la respuesta. Habrá oficio pero sólo como instrumento necesario para que lo relacional tenga efectos oficiales. La relación se apropia de la institución y la convierte en recurso de la madredad de Felicia. En todo el proceso Felicia se portará siempre relacionalmente, apelando a la humanidad de los empleados quienes responden también de la misma manera.

El lenguaje de Felicia así lo manifiesta: «No te sé explicar, mi amor». «¿Y esto, mi amor?». Pero no sólo está expresado en el lenguaje, sino que está practicado en toda su presentación y su actuación: se presenta con toda su humanidad, con toda su madread. Es probable que ni el doctor Caldera ni su esposa hayan tenido conocimiento de la existencia de Felicia, sino que todo haya sido canalizado a través de unos programas sociales puestos en marcha por su gobierno y mediante los funcionarios a cargo de ellos, pero para Felicia todo se resuelve no por vías institucionales sino por relaciones personales que se anudan directamente en las personas del Presidente y su esposa.

En la narración, los programas, en cuanto mecanismos funcionales, no aparecen; lo que aparece es una trama relacional en la que todo circula por atención humana afectiva. Todos los personajes activos son mujeres y todas son vistas como cercanas³⁰. Los hombres cumplen funciones a distancia —el Presidente envía un telegrama— o subsidiarias: el que lleva el telegrama y su escolta. Hay, en efecto, un telegrama pero no llega por vía «telegráfica» sino por vía personal. Quien lo lleva ha de ser un propio, no del Presidente pero sí de su secretaria, y va escoltado. El hecho desplaza a segundo plano la función y pone en el primero la relación personal.

¿Para qué la escolta? El barrio siempre ha sido percibido por los que le son extraños como peligroso. El mundo oficial no se fía del mundo popular; se defiende.

En todo esto parece claro que la trama relacional va más allá de ejercer las funciones oficiales de un programa: provee de un taxi, lleva personalmente el telegrama, etc. Por otra parte, la trama principal va acompañada de otras tramas que por comodidad llamaremos secundarias, ocasionales: el dirigente sindical, fuera de sus funciones pero probablemente no con dinero propio, provee a Felicia de recursos y pone a su disposición un vehículo oficial saltándose las normas institucionales.

¿Es esto propiamente corrupción? Objetiva, institucional, funcional y fríamente considerado, claro que es corrupción, pero ¿lo es en el mundo-de-vida popular, esto es, en la trama relacional humano-afectiva que lo constituye? En las claves significantes del mundo-de-vida popular no hay posibilidad para que el hecho adquiriera significado de corrupción.

Los telegramas y los oficios se hacen efectivos no por vías oficiales, que deberían ser las suyas, sino por vías relacionales y de partido. ¿Qué tiene que ver el partido con un oficio de la Presidencia de la República, o de su secretaria? Aparte del clientelismo y todo lo «anormal» que la vía partidista implica, el partido político

30 «La trama de las madres. El entramado materno. El amor es quizás, en este contexto, un sentido general que abraza maternalmente. “Mi amor” no es una expresión muletilla sino una forma de hacer sentir que se reconoce la “hijidad” del otro».

funciona también en términos relacionales: la vecina, que es también presidenta de la Junta y miembro del partido y, sobre todo, mujer popular relacionamente constituida, se entrama relacionamente en el partido, el cual, por su parte, no tiene otra vía sino la relacional para lograr sus propósitos políticos en un pueblo que no puede entender lo político-partidista de otra manera.

Es cierto que aquí hay distorsiones y evasiones con respecto a la ley y al funcionamiento de las formas democráticas con todas las desviaciones y corruptelas que ello trae consigo, pero ¿cómo puede liberarse una institución cualquiera de esa trama? La trama relacional, por otra parte, se presta a ser utilizada para fines de partido y el partido se sirve de ella. Tenemos de nuevo el problema de la corrupción. ¿Cómo enfocarlo y conceptualizarlo en manera adecuada a nuestra realidad popular? Cualquier intento de solución tiene que tomarla en cuenta³¹.

El subsidio finalmente se canaliza a través del bodeguero. He aquí un tema que sólo enunciamos porque Felicia no se detiene en él: la importancia del bodeguero en un barrio. Sería insólito, dada la secuencia de la historia de Felicia, que ella confiara plenamente en el bodeguero —los hombres no son de confiar—: «hablé con él y hablé con su esposa». Claro, la confianza tenía que afianzarse en la mujer del hombre.

Resumiendo y concluyendo, aunque en parte sea repitiendo, queda siempre como reflexión final, una pregunta para meditar serenamente y liberándonos de prejuicios. Si desde el proyecto moderno no se puede integrar lo popular sino que es necesario sustituirlo, ¿no será pensable asumir en lo fundamental el proyecto popular e integrar a él componentes, elementos, factores modernos, funcionales para la prosperidad y calidad de vida que se necesitan, sin pretender una modernidad integral, contentándose con una modernidad instrumental, como ya hemos dicho? La respuesta positiva a esta pregunta marcaría la posibilidad de acuerdos y encuentros entre ambos mundos. Acuerdos y encuentros; no imposibles síntesis o destructivas sustituciones.

31 «¿Institucionalización de la madredad? ¿Matrificación de la institución?» (M. M.).

