



IDENTIDAD Y ORIGINALIDAD DE LA CULTURA Y EL MUNDO-DE-VIDA POPULAR VENEZOLANO

Alejandro Moreno

RESUMEN

La preocupación por el tema de la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos, y en nuestro caso particular del venezolano, ha sido un asunto largamente debatido. En el Congreso “Cultura Europea” del año 2007, el autor presentó una comunicación en la que abordaba la relación conflictiva entre los mundos culturales europeos y los latinoamericanos. En este trabajo desarrolló la especificidad cultural del pueblo venezolano y su distinción e identidad, dentro de la tradición occidental. El texto se sitúa críticamente frente a las diferentes interpretaciones, presupuestos y abordajes en torno al tema de la identidad del pueblo venezolano y plantea la novedad radical de este pueblo y, por tanto, la exigencia ineludible de una nueva comprensión del mismo, comprensión que ha de surgir de la práctica de vida popular como acontecimiento novedoso por su sentido relacional. Es, al mismo tiempo, una exigencia para Europa en cuanto ésta necesita penetrar en el conocimiento de las diversas identidades de los pueblos americanos si desea establecer con ellos relaciones de auténtica colaboración para el desarrollo y la paz.

Palabras clave: identidad, cultura, sentido, mundo-de-vida, familia matricentrada.

Recibido: 08/01/2014

Aprobado: 28/02/2014

IDENTITY AND ORIGINALITY OF CULTURE AND VENEZUELAN POPULAR WORLD-OF-LIFE

Abstract

Concern about the subject of cultural identity of Latin American people and, in our particular case, of Venezuelan, has been a long-term debated issue. In the Congress “*Cultura Europea*” in 2007, the author presented a communication in which the conflictive relationship among European and Latin American cultural worlds was discussed. In this paper, the specificity of Venezuelan people and their distinction and identity within the Western tradition were developed. The text is critically placed against different interpretations, assumptions, and approaches on the subject of identity of Venezuelan people and it poses by the radical novelty of them; therefore, the essential requirement of a new understanding of it. This understanding must come from a practice of popular life style as new event for its relational sense. It is both a requirement for Europe as it needs to penetrate into the knowledge of different identities of American people if it wants to establish with them relationships of genuine partnership for development and peace.

Keywords: identity, culture, consciousness, life-world, matricentrality.

Introducción

La discusión sobre la identidad cultural de los pueblos iberoamericanos tiene larga trayectoria en nuestra historia y se puede decir que se inicia ya en los primeros pasos que se dieron hace doscientos años en los distintos procesos independentistas.

En su famoso discurso de Angostura, en el que presenta las ideas fundamentales de lo para él debía ser por entonces una constitución de los pueblos liberados para la formación de una gran nación que habría de llamarse Colombia en 1819, Simón Bolívar expresa con claridad esta preocupación que revela una angustia de fondo compartida por las nuevas dirigencias: “Al desprenderse América de la Monarquía Española, se ha encontrado, semejante al Imperio

Romano, cuando aquella enorme masa, cayó dispersa en medio del antiguo mundo. Cada desmembración formó entonces una nación independiente con forme a su situación o a sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos miembros volvían a restablecer sus primeras asociaciones. Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado” (Bolívar, 1994).

Los nuevos líderes enfrentados a la ingente tarea de construir nuevas naciones, se encuentran con que, si bien ellos comparten la formación, la mentalidad, los conocimientos y hasta el fondo filosófico del que nacen sus decisiones, con los más avanzados y “civilizados” europeos de su tiempo, la gran masa de sus pobladores les resulta extraña en costumbres y sobre todo en actitudes y maneras de entender la vida y el mundo, extrañeza que ellos solo pueden interpretar como atraso y barbarie. La oposición, precisamente entre civilización y barbarie será quizás el principal tema de discusión entre intelectuales y políticos durante todo el siglo XIX y buena parte del XX. Incluso en nuestros días vuelve a resurgir en situaciones de crisis nacionales.

Esos mismos conceptos y actitudes, que bien podemos llamar prejuicios, han sido y siguen siendo habituales y no sometidos a crítica en la opinión general de los europeos, incluyendo los españoles, por mucho o poco que tengan de instrucción y formación educacional, todo lo cual tiene hoy serias consecuencia tanto en el trato que reciben los inmigrantes provenientes de Iberoamérica como en las relaciones económicas, políticas y culturales entre las naciones.

El tema de las diferencias culturales y de la comprensión de las mismas libre de prejuicios se nos presenta hoy, por ende, como ineludible no solo entre europeos y americanos sino en el interior mismo de cada uno de nuestros países. Mi exposición será una síntesis de lo investigado por largo tiempo a partir de la inmersión en la cotidianidad del pueblo venezolano reflexionada y sometida a los métodos cualitativos más actuales de investigación.

Partiré de una breve reflexión sobre el concepto mismo de cultura con el fin de precisar su sentido en este texto. Ponerse a tratar sobre cultura es meterse en dificultades. Una selva, en efecto, de definiciones, conceptos, interpretaciones y términos cierra los caminos, confunde las perspectivas, desorienta al viajero. Ya en 1952, según Canclini (2004), Kröeber y Klukhon habían coleccionado 300 maneras de definirla. Por eso, es conveniente ubicar al lector en un terreno delimitado con precisión desbrozándolo antes para que queden en claro las definiciones, los conceptos, las interpretaciones y los términos que se van a usar en el texto.

Por otra parte, es necesario, para justificar todo ello, exponer, aunque sea breve y esquemáticamente, los caminos experienciales, conceptuales y metodológicos por los que ha discurrido el proceso de producción del conocimiento que se presenta. Ante todo y para empezar: ¿De qué concepción de la cultura no se trata aquí? Me limitaré a descartar las más comunes.

No se trata aquí de ninguna de las definiciones que el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (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 diccionario 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 tomo 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. 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 (2000) 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.

Por ahí me adentraré teniendo en cuenta lo que dice Rosaldo (1991) según el cual “las preguntas sobre la cultura parecen tocar algún nervio, ya que rápidamente se convierten en cuestiones angustiosas de identidad”.

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 o bolivarianos los cuales, a partir de ahí, elaboran leyes y políticas.

Dadas las limitaciones de espacio y tiempo propias de una contribución a este Congreso, obvio el tratamiento amplio de estos temas y, entre las muchas posibles definiciones más o menos “densas” de cultura, opto por la que 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 y su apertura a la hermenéutica: “cultura es el modo que tiene un pueblo de habérselas con la realidad”.

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. Desde hace ya más de treinta años vengo investigando precisamente el modo de vivir la realidad y habérselas con ella del pueblo venezolano impulsado no por un interés académico abstracto sino por la necesidad de comprender a fondo el mundo humano en el que vivo para poder convivir en él con plenitud de pensamiento, sentimiento y acción.

No he partido del concepto de cultura expuesto por el citado autor ni por ningún otro sino que he llegado a él, con las precisiones e interpretaciones que acabo de añadirle, porque ha sido para mí el más adecuado para dar palabra al punto de llegada de mi investigación.

Mis indagaciones tampoco partieron en busca de la cultura; más bien me topé con ella sin buscarla. No seleccioné ningún grupo humano ni ningún tema para mis investigaciones. Ni siquiera pensé, en principio, investigar. Simplemente me puse a vivir en un barrio, en una comunidad popular, para desarrollar en él actividades sacerdotales como ayuda en una inmensa parroquia, casi imposible de atender por el escaso clero, y en el tiempo que me dejaban libre mis ocupaciones educativas y académicas. La investigación vino después como exigencia de mi vivir allí. Narrar este proceso sería demasiado largo.

Múltiples experiencias del vivir cotidiano, del discurrir cotidiano de la vida en mi comunidad, de eso que he llamado el vivimiento, me hablaban de una forma de vivir la vida, de practicarla, de unos códigos para cuyo entendimiento yo no poseía las claves. Pronto

me di cuenta de que entender propiamente no iba a entender nunca puesto que el proceso del entendimiento está regido por la lógica racional e implica aplicar a una realidad que se presenta como inentendible unos esquemas en los que hacerla entendible. Muy bien esos esquemas pueden no pertenecerle sino serle impuestos como marcos rígidos a los que esa realidad queda acomodada y al mismo tiempo negada en su originalidad. Se entiende, entonces, una construcción de los esquemas, una realidad ficcionada por los esquemas. En resumidas cuentas, no se entiende. Tenía que abandonar la intención de entender e ir más allá de la intelección, a lo que solo puedo apalabrar como comprensión. Comprensión implica un doble proceso: aprehender y ser aprehendido en el mismo acto y en el mismo acontecimiento, pero en-con, en la realidad compartida. Puesto que esa realidad era un practicar la vida, comprender implicaba dejarse prender en la vida convivida, en su discurrir cotidiano, en su vivimiento. Solo así podría vivir en sus códigos y ser vivido por ellos en cuanto desde dentro rigieran mi vivir la vida.

Comprender así suponía salirme, como quien se sale de una armadura, de todas las estructuras mentales y vivenciales que mi formación había construido en mí. La armadura quedaba en pie pero deshabitada. Ello era necesario para ubicarme en condiciones de posibilidad de vivir la vida de mi comunidad, su vivimiento. Esto es, tenía que in-vivir conviviendo. En este sentido, se da un proceso de implicación abocado a concluir en implicancia o implicación lograda. Desde esta comprensión sería posible dar palabra a lo vivido, pero una palabra enraizada en esa vida y no en otra como sería la palabra del puro entender. Apalabrada, la comprensión in-vidada abre un entendimiento desde dentro y no desde fuera, elaborado con los esquemas que emergen de la vida comprendida.

Como parte de la armadura hube de salirme de todo el bagaje clásico de teorías y métodos para la investigación. Incluso dudar de si lo que me puse a hacer podía llamarse investigación. Ciertamente no una investigación en el sentido convencional del término, puesto que no buscaba conocer ni descubrir ni encontrar nada, sino estar en condiciones de in-vivir —aquí y en adelante el prefijo “in”, así escrito, mantiene su significado latino de ir a dentro en profundidad— convivencialmente la vida de mi barrio comprendiéndola desde dentro pues no tenía otra manera ya que por origen no le pertenecía.

La investigación se convertía, por tanto, en una acción de reflexión desde la comprensión, y sobre ella, como herramienta para apalabrarla.

En este trabajo me ayudó, dando legitimidad a mi proceso de investigación, toda la nueva epistemología con la renovación total de los principios y conceptos sobre ciencia y métodos que desde los años cincuenta del pasado siglo ha venido desarrollándose en la intelectualidad más avanzada. La reflexión no se puede ejercer sobre la dispersión del discurrir cotidiano de la vida, del vivimiento, de su multiplicidad inabarcable. Comprendí, entonces, que se dan núcleos de condensación de ese vivimiento, espacios delimitables en los que el discurrir cotidiano de la vida se condensa y en y sobre los que puede ejercerse la acción reflexiva.

Me he concentrado en dos de estos núcleos de condensación: el vivimiento mismo registrado sistemáticamente, lo que llamo registro sistemático del vivimiento, y las historias-de-vida pues en la historia de cada cual está toda su vida y la vida del grupo humano al que pertenece (Ferrarotti, 1981). La acción reflexiva en, desde y sobre estos dos núcleos de condensación es principalmente actividad hermenéutica, de comprensión-interpretación.

He partido, pues, de la vida convivida, in-vivida en los sectores populares, he puesto en práctica los medios hermenéuticos a mi disposición para llegar a una comprensión profunda de toda esa realidad y, como colofón, he tenido que elaborar conceptos y explicaciones de lo previamente vivido, experimentado, investigado y comprendido en términos comunicables. Comunicar todo ello es la función que desempeña hoy este concepto de cultura. La cultura, así concebida, sin embargo, no explica por completo mi trabajo. Todo él me ha llevado a encontrar un acontecimiento compartido por el pueblo venezolano y sobre el que la cultura se asienta, del que proviene y sobre el que se funda: el mundo-de-vida popular venezolano. Lo abordo a continuación de manera concisa sintetizado numerosos trabajos ya publicados.

La acción hermenéutica me ha llevado, en primer lugar, a precisar la vida que se vive y como se vive. Más allá de los símbolos, del lenguaje y de la acción, los vivientes humanos se hallan implicados en el ejercicio mismo de la vida. No pensada ésta

como un universal biológico o filosófico, pensada en concreto, en cuanto situada históricamente, en términos de esta vida, se presenta como práctica, como estricto ejercicio del vivir, prácticas múltiples, variadas, dispersas que, a la acción hermenéutica, se revelan ancladas en una práctica fundamental que está en el fondo de todas ellas, que las sostiene (fundamenta) y las unifica en una comunidad de sentido, esto es, en un mundo hecho de prácticas de vida, o sea, en un mundo-de-vida.

A la práctica fundamental la he llamado “practicación primera” pretendiendo dotar de dinamicidad a la estaticidad implícita en la palabra “práctica”. De este modo, a todas las prácticas de vida las llamo practicaciones: una practicación primera y múltiples practicaciones segundas que en la primera tienen y de la primera reciben sentido.

El mundo-de-vida, así, se configura como un sistema dinámico de practicaciones que reciben sentido y cohesión de una practicación primera común a todos los vivientes de un grupo humano (etnia, comunidad, sociedad...) histórico. Es una practicación compartida de la vida concreta, en un tiempo y un espacio determinados; no una esencia. Entiéndase práctica en sentido estrictamente pragmático, valga la redundancia, anterior a toda conciencia, simbolización, etc.

Un mundo-de-vida, por tanto, es más que una cultura, incluso más de lo que ordinariamente se entiende por cultura en la antropología clásica. La cultura, así se sustenta y soporta sobre un mundo-de-vida. Este orienta, explica y decide los espacios concretos de la vida del grupo, el horizonte vital en cuyo marco se ejerce el vivir y su dinámica: las estructuras cognoscitivas de acceso al mundo (la episteme), la implicación afectiva en y con la realidad, la estructuración de las subjetividades, los sistemas de intercambio, la trama de las relaciones humanas, etc.; en síntesis, la manera de construir mundo y el mundo que se construye.

Muchos mundos de vida distintos son posibles en un momento histórico determinado y en distintos grupos humanos o sociedades. La semejanza y distinción entre mundos-de-vida queda establecida sobre la base de la practicación primera que cada uno ejerce. Esto es importante para comprender y evaluar

las variadas realidades sociales que sometemos a análisis y, por ende, para enfocar el tema que aquí me ocupa.

Si dos mundos-de-vida comparten una misma práctica primera, puede hablarse de igualdad sustancial entre ellos y de distinción no sustancial ya sea de formas, circunstancias, grados, etc. Así, puede ser interpretado el estado de uno u otro como etapa de desarrollo superior o inferior de un proceso común. Puede, entonces, decirse que un grupo humano está subdesarrollado al compararlo con otro grupo con el que comparte la misma práctica primera, esto es, el mismo mundo-de-vida. De este modo y solo de este modo, puede hablarse también, por ejemplo, de premoderno, pre-industrial, primitivo, etc.

Si, en cambio, las prácticas primeras de uno y otro son entre sí radicalmente distintas (distinto, con el guión, indica lo totalmente otro a, según la terminología de Dussel (1973), lo cual no significa que sean ni contrarias ni contradictorias, entre ellos no cabe hablar de semejanzas ni de variaciones de un mismo continuo, sino que habrá que hablar de otredad, de externidad de uno a otro, de “otra cosa que”.

Lo anterior, permítaseme la repetición, no procede de una elaboración teórica sino de la necesidad de comprender la realidad popular que la convivencia y la investigación me han hecho patente. Ha sido a partir de la experiencia de distinción del mundo-de-vida popular venezolano en relación al mundo-de-vida oficial, convencional o de las élites (que reconocí como el mío también), el históricamente dominante en Venezuela y el que históricamente ha decidido y actualmente decide sobre la manera de construir país, y de la inevitable exigencia de darle palabra, como ha sido elaborado (a posteriori, pues, y no a priori) todo este discurso.

Puesto que en este trabajo llevo ya empleados los últimos treinta años de mi vida, puedo resumir —resumir es esquematizar; este resumen no puede, pues, sino ser esquemático, sin matizaciones— a continuación algunos resultados y reflexiones que me parecen de la mayor importancia.

El registro sistemático del vivimiento y las historias de vida me indicaron con insistencia y desde todos los ámbitos, líneas de

orientación que confluían todas hacia otro núcleo de condensación más denso que todos ellos y más preñado de sentido: la familia. El discurrir cotidiano de la vida y la historia de cada persona, su vivimiento a lo largo del tiempo, enraízan en y toman su sentido de la familia popular venezolana. Mi trabajo y el de mis colaboradores se ha centrado en la comprensión de la familia popular no porque ése sea nuestro tema de preocupación sino porque en ella y desde ella se in-vivencian las claves del sentido popular.

La familia popular venezolana se muestra a la comprensión como claramente matricentrada. Esto no solo quiere decir que la madre es el centro de la familia sino que la familia, situada en el mundo-de-vida y en cuanto producto del mismo como realidad cultural, está constituida exclusivamente por la madre y sus hijos. No hay padre en ella incluso cuando está físicamente presente. Explicar todo esto resulta imposible en un breve ensayo dada su complejidad. Remito a mis trabajos ya publicados¹.

Lo que interesa para el tema de la cultura que nos ocupa, es que en ella se da un tipo de hombre y de mujer del todo particular y distinto del que estamos acostumbrados a esperar. Si en la familia popular venezolana no existe padre, no existen tampoco hombres ni mujeres. Lo que ordinariamente entendemos por mujer, vive y se vive madre y no mujer. Y lo que entendemos por hombre vive y se vive hijo. Este vivir y vivirse no lo entiendo en los términos psicológicos ni de conciencia ni de vivencia, sino en los términos más originales de práctica vivida.

Previo a toda vivencia, a toda conciencia, a todo ser de la vida, como ya se dijo, está su propio acontecer y su ejercitación. La mujer, pues, se ejerce y ejerce de madre y el hombre se ejerce hijo. Y no digo “como madre” ni “como hijo” pues el “como” sugiere un acontecimiento anterior más original. Deseo que “vivir madre” y “vivir hijo” se entiendan claramente como los acontecimientos anteriores a todo otro acontecimiento, los más originales, en la vida personal de cada sujeto.

Ahora bien, ni madre ni hijo, en este sentido, desde la comprensión popular, son pensables como seres, como entes existentes. Solo son pensables como relaciones y por tanto acontecimientos que siempre acontecen, relaciones acontecientes: relación madre-

hijo-en-madre. El venezolano popular vive (en cuanto ejercitación del vivir) relación-en-madre. De todos modos, el español aquí nos resulta insuficiente. Habría que inventar una preposición que implicara en un todo y único sentido por lo menos las tres preposiciones: en, con y desde, para poder decir algo así como: relación-encondesde-madre.

Diciéndolo en términos más corrientes: el venezolano popular es una relación matricentrada acaeciente. 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 lo entiendo 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 solo da cuenta sino que, con su presencia actuante, genera el sentido particular y el significado de todas las practicasiones que se viven en el vivimiento, en el discurrir cotidiano de la vida.

El pueblo venezolano constituye, así, un mundo-de-vida regido y dotado de sentido por una practicasión primera del vivir. Sobre él se instala la “cultura popular” en cuanto el conjunto de las practicasiones segundas propias del pueblo, originadas en su propio vivir o también originadas en otros mundos de vida pero que el pueblo ha incorporado a su sistema de prácticas segundas. Esto si se desea hacer distinciones entre mundo-de-vida y cultura. Un concepto de cultura más integral y coherente con lo hasta aquí expuesto al respecto, la incorporaría al mundo-de-vida en cuanto integración de practicasión primera y practicasiones segundas en un todo orgánico. El folklore, las tradiciones, el arte popular, etc., entrarían en el sistema de practicasiones segundas y solo resultan plenamente comprensibles desde el sentido último de la practicasión primera.

Pero el mundo-de-vida popular venezolano no está solo en Venezuela; se encuentra conviviendo con el de la modernidad. El estudio de la modernidad, permite acceder a la practicasión primera que la constituye en mundo-de-vida, mediante un proceso de interpretación hermenéutica que busca su sentido fundamental más allá de su enorme complejidad fenoménica. La practicasión primera que da sentido al mundo-de-vida moderno

es el individuo practicado como ente individual en todas sus manifestaciones, no solo como individuo humano (Moreno, 2008).

Si la modernidad practica el individuo y el mundo-de-vida popular la relación, esto no significa que en la modernidad no se practiquen las relaciones sino que éstas son, en ella, prácticas segundas producidas desde el ser del individuo. No significa tampoco que en el mundo-de-vida popular no se practique la singularidad de las personas —en él no se puede hablar de individuo pero sí de singularidad y de *síngulo*— sino que ésta es también una practicación segunda producida y elaborada a partir de la relación. No hay contradicción ni oposición entre individuo y relación, en cuanto practicas primeras, sino distinción. Lo opuesto a individuo es la masa o la indiferenciación de los sujetos singulares en la fusión de lo colectivo y lo opuesto a la relación es el aislamiento y el encierro, cosas que, dentro de ciertos límites, son normales en el individuo.

Así, el yo moderno y el yo popular venezolano son estructuralmente distintos, externos el uno al otro, esto es, producidos en el marco de distintos horizontes vitales. El primero es un yo individual, el segundo un yo relacional. El yo individual establece relaciones desde su individualidad, las produce y, por lo mismo, las controla como propiedad suya; el segundo vive en la relación y como relación. El primero construye un orden de relaciones, el segundo vive en una trama de relaciones. El afecto no es sinónimo de emoción. Esta es lábil, del momento y correspondiente a circunstancias. El afecto es estable y constituye todo el sistema personal y la manera integrada de vivenciar la existencia. En la modernidad esta función integradora está encomendada a la razón. Téngase en cuenta, para evitar romanticismos irreales, que afecto es tanto el apego como el desapego, el amor como el odio, la generosidad como el egoísmo, la convivencia solidaria como la convivencia agresiva. Con respecto a este último punto, la convivencia, hay que decir que en el mundo-de-vida moderno, como práctica segunda, ha de ser producida mediante la educación y siempre estará dotada de sentido por el individuo, mientras en el mundo-de-vida popular, emerge directamente de la practicación primera de modo que la tarea educativa habrá de ser la de facilitarla y liberarla de obstáculos. Una y otra convivencia será,

en consecuencia, estructuralmente distinta. Distintos sentidos implican y suponen distintas éticas: una es la ética del individuo, otra la ética de la relación.

Mientras el moderno se define como individuo, el venezolano popular se define como relación afectiva matricentrada en la convivencia. Tampoco él produce la convivencia. La convivencia es una estructura dada en la que se constituye como relación. De aquí que sea una relación convivial. Por eso he dicho que el venezolano popular es un “homo convivalis” antes que homo sapiens o cualquier otro tipo de “homo”. Es lo que con una palabra popular se diría un “convive”. La convivencia no necesariamente es armónica; puede ser conflictiva sin dejar de ser convivencia. La convivencia en el amor es en todo caso una tarea.

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, etc., 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, jurídicos por ejemplo, para que la convivencia armoniosa se produzca.

La convivencia en el primer caso viene de la vida, en el segundo de la razón ordenadora. Así, pues y resumiendo, si dejamos de lado, para efectos de esta discusión, las distintas etnias indígenas que constituyen mundos-de-vida propios, en la Venezuela llamada criolla, coexisten en el mismo espacio geográfico, político y administrativo, dos mundos-de-vida otros sí cuya otredad está definida por una dis-tinta práctica primera de la vida. Al que comparte la gran mayoría de la población, lo he llamado mundo-de-vida popular identificando al pueblo con ese sector excluido de las funciones dirigenciales de amplio ámbito (Estado, Iglesia, Universidades...). El otro es el mundo-de-vida moderno vivido en mayor o menor profundidad o de manera más o menos integral, por el sector que ejerce las funciones de dirigencia general, lo que llamaríamos globalmente las élites.

Las relaciones entre ambos son muy complejas y su exposición requeriría más amplio espacio. Un buen conocimiento de las mismas permite comprender en gran parte las dificultades de funcionamiento de lo que se suele llamar la sociedad venezolana que en cuanto tal quizás no sea más que una ficción en los dos sentidos de la palabra: el de falsedad y el etimológico de intento de fabricación. Esto ha constituido históricamente un desencuentro estructural, desencuentro que está en el fondo de la trama social venezolana. En cada uno de ellos se produce un homo venezolano dis-tinto.

Los resultados de un estudio que llevé a cabo junto con mis coinvestigadores del Centro de Investigaciones Populares hace unos años (Moreno, 2000) sobre una comunidad de religiosas conformada por monjas españolas de origen popular en su país y por monjas venezolanas de origen popular entre nosotros, me sirve para ilustrar la dis-tinción en cuanto las españolas populares comparten el mundo-de-vida moderno (del que el de nuestras élites sería una variación no sustancial) y las venezolanas el popular venezolano.

El grupo de las europeas muestra un mundo regido por algunos significados (construidos sobre la practicación correspondiente) que vienen a constituir su estructura: autosubsistencia, autosentido, coherencia interna de sectores de vida, distinción de sectores de vida relacionados entre sí pero desde su propia autonomía. Estos son significados estructurales, esto es, significados en cuanto estructuración de ideas, de representaciones, de vivencias, de prácticas. Todos ellos en conjunto muestran ya un significado más amplio y más de fondo que los rige y sobre el que se sustentan: racionalidad, orden, organización. Racionalidad entendida como flujo de un orden y, en este sentido, lógica. Estos mismos significados las constituyen como sujetos autosostenidos y, en este sentido, individuos, con todo lo que ello comporta. La vida de las europeas tiene ya unos cauces establecidos. Esos cauces conducen (así se palpa en las historias-de-vida) la corriente de la vida hacia la conformación de un yo individual autónomamente responsable en su individualidad y que se relaciona desde sí con los demás.

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, lo ya hecho, 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. Son historias “como aconteciendo”, no “como acontecidas” en las que todo se mueve en función de vivir las relaciones personales. Lo que circula por ellas es el afecto, un afecto siempre aconteciendo.

Es claro, a mi entender, que la democracia convencional, el sistema político de convivencia que llamamos actualmente democracia, está construido sobre el tipo de homo y el sistema de significados que constituyen el mundo-de-vida moderno, el ciudadano, cuyas condiciones de posibilidad antroposocioculturales están ejemplificadas en la estructura de personalidad de las monjas españolas.

Esto supone para los venezolanos de hoy la tarea de repensar y reelaborar la convivencia política democrática sobre las bases del mundo-de-vida y cultura populares pues ellas constituyen desde dentro la manera de situarse en la vida total de la gran mayoría de nuestros hombres y mujeres.

¿Pero, el mundo-de-vida popular constituye una identidad? Identidad es un término externo al mundo-de-vida popular. Desde dentro de él, no se le puede aplicar. La palabra española está compuesta de dos palabras latinas: id y ens: este mismo ente. Implica, pues, mismidad y ser. Pero el latín es una lengua indoeuropea. Del protoindoeuropeo provienen las lenguas de Europa empezando por su raíz, el sánscrito. Según los etimólogos, la raíz protoindoeuropea “peH” estaría en el origen de lo que luego en griego y en latín se compone de la raíz “pot” cuyo sentido de fondo implica poder: padre, esposo, pastor, etc. El “potest” latino vendría a significar: el que puede siendo. Son todos términos que proceden de “potis” cuyo sentido originario es el de “sí mismo”. Pero el sí mismo por excelencia sería el padre indoeuropeo. Lo que interesa de esta disgresión erudita que extraigo de otros², es que el concepto de identidad está implicado indisolublemente con el sentido de poder, padre y ser, los cuales en su origen también se implican.

La dificultad que ya he señalado, y de la que no me puedo liberar, para apalabrar en español el mundo-de-vida popular, reside precisamente en que el sentido radical de nuestra lengua está construido sobre practicas primeras completamente otras a la practica popular; se fundan sobre sentidos distintos. No se puede hablar de identidad, que implica padre y ser, en un mundo en el que no hay padre. No hay practica primera que posibilite ese lenguaje. Si bien nuestro pueblo habla español, lo habla con otro sentido el cual emerge en las peculiaridades de los venezolanismos y de los “errores” —de vocabulario y sintaxis; no de sentido— que comete. De hecho, trans-duce, —no solo traduce sino que conduce a otro sistema de significación— constantemente el español a su propio horizonte de sentido. Siempre me ha impresionado, por el profundo acierto de su intuición, el siguiente párrafo de Guillermo Meneses (1972): “Las palabras hechas para designar en la mayoría de las bocas conceptos teóricos de absoluta pureza son, en cambio, en mi razonar, relaciones de grave mugre humana”. Relaciones humanas y no conceptos puros. Hay en estas frases un filón inagotable, no explotado, para la investigación sobre el lenguaje venezolano.

¿De qué hablar, entonces, si no se puede hablar de identidad? Tendré que salirme del id y del ens pues constituyen una matriz de significación y significados en otro horizonte de sentido. La matriz que abre el horizonte de sentido popular es, desdigo este verbo, pero no tengo más remedio que utilizarlo, la relación-encondesde-madre que no es, sino que acontece. La relación es, en la modernidad, un ente fabricado por el individuo, pero en el mundo-de-vida popular es un acontecimiento que acontece y le acontece a cada persona, siempre nuevo y fuera de cualquier posibilidad de decisión. En ella y como ella, se produce la vida. Por los caminos abiertos por la razón occidental, esto resulta quizás imposible de pensar. Sin embargo, la última crítica a la modernidad, abierta por la actual filosofía hermenéutica, permite la sospecha de la posibilidad de otros pensares. Pensar el acontecimiento sin implicar para nada, ni para negarlo, el ser. Ahora bien, el pueblo venezolano acontece pero no como acontecimiento disperso, anárquico, sino como acontecimiento-en-un-sentido. Su mismo acontecer genera el sentido y se inscribe en él. Así, hay una continuidad de sentido en el acontecer y no un

ser del sentido. Solo de esta manera podría hablarse de identidad, que ya no sería identidad pues el término habría sido trans-ducido a otro horizonte, des-sentidizado de su origen y re-sentidizado. La continuidad en el tiempo de la práctica de la vida en cuanto acontecer de la madre y el hijo en familia matricentrada venezolana, es lo que podría llamarse tradición.

El recurso al acontecimiento para apalabrar la comprensión del mundo-de-vida popular puede haber inducido a algún sabio e ilustre amigo (Baptista, 1998) a conectarme con Heidegger y hasta plantear que elaboro una filosofía, lo cual está lejos de mis intenciones, más profunda que el alemán. Ante todo, no es ni por deducción ni por inducción filosófica por lo que recorro a estos términos, sino por exigencia de mi comprensión in-vivida. Por otra parte, el acontecimiento en Heidegger está transido de ser, aunque sea para abismarlo y desfundarlo, y constituye una categoría trascendental; no está fuera del horizonte del ser. Sus discípulos más actuales tampoco se pueden liberar de ese horizonte. A lo sumo llegan a un ser que se debilita y tiende a disolverse, anunciando para la modernidad un posible y futuro salto a otro horizonte. Otro horizonte de sentido, pero no el mismo anunciado por los epígonos de Heidegger, se vive en nuestro pueblo.

Acontecimiento, en nuestro caso, no ha de tomarse como una categoría, aunque puede ejercer esa función para poder hablar. Sería de todos modos una categoría que se niega a sí misma como categoría, pues, precisamente, al acontecer, no conserva una entidad sino un sentido. Todo lo expuesto me exige cuatro reflexiones finales:

1- El mundo-de-vida popular hasta ahora, y ello inevitablemente, ha sido pensado y conocido en el sentido, los códigos y las claves de comprensión modernos pues toda la ciencia, en sus teorías y en sus métodos, ha sido elaborada en el seno de la modernidad. Así se ha construido un conocimiento moderno de una realidad no moderna, estrictamente no-moderna; ni pre-moderna, ni anti-moderna, ni post-moderna, etc., conceptos todos ellos regidos por el sentido de la modernidad, forzándola a entrar en alguna de sus categorías. Sobre la base de este conocimiento se elaboran proyectos políticos, educativos, sociales, etc., de cuyo fracaso luego

nos quejamos. La modernidad conoce, de este modo, sus propios objetos en una realidad en la que no existen o existen otros. Nuestro pueblo, en su propio sentido, resulta, así, incognoscible; solo puede conocerse de él una ficción. En consecuencia, todos los proyectos resultan ficcionales. Para conocerlo fuera de la ficción, es necesario asumirlo sin prejuicios y apalabrarlo desde su propio interior. El esfuerzo es arduo.

2.- ¿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 a lograrla, des-identificando, permítaseme todavía esta palabra, para entendernos, al pueblo de su propio sentido, encaminan hoy más que nunca, sus proyectos. No hace falta ser profeta para anunciar un nuevo fracaso. Creo 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 y su cultura.

3.- Todo el tema del mundo-de-vida y de la cultura navega en aguas éticas. La ética está implicada en la negación de las distinciones tanto como en su aceptación. ¿En nombre de cuál ética se niega al mundo-de-vida popular el derecho a su distinción? El proyecto de modernización integral, no solo instrumental, que se viene impulsando en distintas formas, tanto por los conservadores como por todas las especies posibles, reales, pasadas y presentes, atrasadas o no, de revolucionarios atenta contra el derecho de nuestro pueblo a ejercer su propia práctica de la vida; se encamina a eliminar lo más propio y profundo que puede tener un pueblo: su sentido raigal. Es además un proyecto de sustitución de éticas: implantar la ética del individuo y de la masa en el lugar de la ética de la relación. Todo ello implica la destrucción de una comunidad humana desde sus raíces, lo cual tiene un nombre brutal: se llama genocidio. Quizás en la ética de la modernidad estén implicadas, estructuralmente, la invasión, dominación y eliminación de toda otra práctica de la vida, de todo mundo a ella externo. El problema de la cultura popular venezolana va más allá de lo cultural, de lo que ordinariamente se entiende por

cultural, implica, inevitablemente, una opción ética de fondo. Tema para reflexionar.

4.- Si tenemos en cuenta que en la Europa de nuestros días, como ya se vio en lo dicho sobre las religiosas, la modernidad, en distintos grados pero no con diferencias sustanciales, domina en toda la cultura, habrá que tomar en consideración para las relaciones de todo tipo entre nuestros pueblos y estados, las diferencias culturales profundas de modo que así resulten provechosas para unos y otros y productoras de convivencia pacífica.

Referencias

- Baltza, J. (1998). *Hermenéutica y Lenguaje*, (tesis doctoral) Universidad de Deusto, Bilbao.
- Baptista, A. (1998). *Prólogo*, en Moreno, A. et al., "Historia-de-vida de Felicia Valera", Caracas, Conicit.
- Bourdieu, P. (1979). *Le Distinction*. París. Ed. De Minuit.
- _____ (1995). *Las Reglas del arte*. Barcelona, España, Ed. Anagrama.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- Ferrarotti, F. (1981). *Storia e storie di vita*. Bari, Italia, Ed. Laterza.
- García Canclini, E (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- Moreno, A. (2000). *Dos mundos-de-vida en una institución. Heterotopía*, año VI, n° 16, Caracas, CIP.
- Moreno, A. (2008). *El aro y la trama* (5ª ed.). Miami, Convivium Press.
- _____. (1995). *La familia popular venezolana*. Caracas, CIP-Gumilla.

- (2008). *¿Padre y Madre?* Caracas, CIP.
- (2000). *La familia popular venezolana y sus implicaciones culturales*, en: Varios, "La Familia un Arte Difícil", Caracas, Fundación Venezuela Positiva.
- (2000). *Solo la madre basta*, en: Venezuela siglo XX, Caracas, Fundación Polar.
- Moreno, A. et alt. (1998). *Historia-de-vida de Felicia Valera*. Caracas, Conicit.
- (2000). *Buscando padre*. Valencia, UC-CIP.
- Meneses, G. (1972). *El falso cuaderno de Narciso Espejo*. En: "Cinco Novelas", Caracas, Monte Ávila Editores.
- Ortiz Osés, A. (1987). *Mitología cultural y memorias antropológicas*. Barcelona, Anthropos.
- Real Academia de la Lengua Española. (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad*, México, Ed. Grijalbo.

Notas:

- ¹ El aro y la trama (cap 9); La Familia Popular Venezolana, ¿Padre y Madre?, Historia de Vida de Felicia Valera, Buscando Padre, La Familia Popular Venezolana y sus implicaciones culturales, Familia Así, familia asá, Solo la madre basta. Numerosos artículos en diferentes revistas. (Ver: Referencias Bibliográficas)
- ² Me he servido, sobre todo de: Baltza Mujika Jon, "Hermenéutica y lenguaje: exploración de las categorías del euskera", tesis de doctorado presentada en la Universidad de Deusto, Bilbao, en 1998. El autor se apoya en sus propias investigaciones y en los principales etimólogos actuales y clásicos.

Alejandro Moreno: Profesor titular jubilado de la Universidad de Carabobo. Sacerdote Salesiano. Licenciado en Teología en el Seminario de Sales-Italia. Licenciado en psicología por UCAB , *Summa Cum Laude*. Doctor en Ciencias Sociales por UCV. Postgraduado en la Complutense y la Simón Bolívar. Profesor invitado en cuatro universidades nacionales y en la Universidad del Sur de Argentina. Director de estudios de Postgrado U.C FaCE. Fundador y Director del Centro de Investigaciones Populares. Doctorado Honoris Causa por la Universidad del Zulia. Premio Monseñor Pellín de Investigación (CEV). Premio CECODAP a la Investigación. Condecoración Orden “Dr. Alejo Zuloaga” en primera y única clase por U.C. Publicaciones: *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo. Historia-de-vida de Felicia Valera. Padre y Madre. Buscando padre. Y salimos a matar gente*, entre otros. Editor de la Revista *Heterotopía*.
ciporama@gmail.com