

# OTROS ARTÍCULOS Y REFLEXIONES

## LOS DESAFÍOS ETNOLÓGICOS A LA REFLEXIÓN EN VENEZUELA.

Samuel Hurtado Salazar(UCV)\*

### **Abstract:**

*The culture (ethnos) does not constitute the essence of humankind, but it is an essential condition of its existence that is fulfilled with the emerging differences between human groups. It will be life in society, as cultural product, the indicator of a hominization that will allow to reflect over the idea of mankind. If Venezuelan philosophy wants to contribute to this idea, it will be necessary that «it roots itself» in his ownness cultural variation or particular way to produce collective meanings. This not only concerns the philosophy of culture, but all philosophy according*

---

\* El profesor **Samuel Hurtado** es venezolano de origen español. Tiene estudios eclesiásticos en España. Es egresado de la Universidad Central de Venezuela (UCV) en sociología y en Antropología, Magíster Scientiarum en Antropología Social (nivel doctorado) por el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), y Doctor en Ciencias Sociales por la UCV. Es docente e investigador en la Escuela de Antropología y en dicho Doctorado. Jefe de Departamento de Etnología y Antropología Social en dicha Escuela y Coordinador de la Línea de Investigación: Antropología, Cultura y Sociedad, en el Doctorado. Entre sus libros publicados se encuentran: *Ferrocarriles y Proyecto Nacional en Venezuela; Dinámicas Comunes y Procesos de Articulación social: las organizaciones populares; Gerencias Campesinas en Venezuela; Trabajo Femenino, Fecundidad y Familia Popular-Urbana* (premio municipal Libertador, 1996); *Ecología, Agricultura, Comunidad; La Tele-Radio – Foto – Novela o La Tortura de Parentesco; Cultura Matrisocial y sociedad Popular en América Latina; Matrisocialidad* (premio al trabajo de ascenso, 1994); *La Sociedad tomada por la Familia; Tierra Nuestra que estás en el Cielo* (premio municipal Libertador, 2000); *Elite Venezolana y Proyecto de Modernidad*. En Publicación: *Contratiempos entre Cultura y Sociedad; etnología para Divagantes*. Ha escrito en revistas en torno a diversos temas sobre cultura de la participación, de la ciudadanía, de la educación, del trabajo, de la pobreza en Venezuela. El presente artículo se presentó en el 5º Congreso Nacional de Filosofía.

to the ethnological model: you do not become reflective, but if you should, you must do it according to the conditions of reflection from your own culture. We will try to investigate the production of anthropological and philosophical «doxa» under the own conditions of production of meanings of our mother-centered Venezuelan culture. Philosophy is not anthropological by means of its object, but by the cultural will or ethos operated and simultaneously put on approval.

**Key words:** Ethnology, culture (ethnos), hominization, collective meanings, societal projects, doxa, reflection, mother-centered-society, ethnological model.

*«-Procura en su trabajo desacralizar la filosofía...*

*-Sí, no creo que lo sagrado en cultura sea muy bueno porque lo sagrado es aquello que no queremos tocar y algo que no se quiere tocar no es bienvenido. ¿Para qué quiere uno la filosofía si no la puede tocar? Además, todos en cierta medida somos filósofos. Todo el mundo se hace preguntas, todo el mundo se pregunta cosas.*

*-¿El secreto está en las respuestas?*

*-El secreto está en mantener la curiosidad que da nacimiento a esas preguntas. La filosofía no da soluciones, da, sí, respuestas que permiten seguir viviendo junto a las preguntas. Si uno llega a una respuesta sobre la muerte no significa que llegó a solucionar la muerte. La filosofía pretende seguir manteniendo vivas las cuestiones que nos hacen humanos» (Savater, 1998, 53)*

*«Para tal fin me pareció inadecuado, pedante y hasta cruel, entregar mi hallazgo a las demandas del estilo académico...Preferí lo contrario, poner mis modestos recursos académicos a la disposición del discurso original, tratando, eso sí, de arpegiar lo que he oído como acorde en los escritos, en la tradición oral y en la conducta de mi gente»(Briceño Guerrero, El Laberinto de los Tres Minotauros, 211).*

### **A. Los Territorios del Proyecto Filosófico.**

Cuando Briceño G. inicia el tema del tercer minotauro, el discurso salvaje en América, se encuentra con el reto teórico que implica el método de exposición, donde la palabra (académica) puede ser una tremenda limitante para expresar literariamente los datos de un discurso caracterizado por su originalidad, es decir, por ser fundamentalmente raigal. Frente a la palabra (reflexiva), la música como recurso estético o sensible, hubiera sido más afín a este fondo (étnico) discursivo. Con esta clave metódica, el autor de *El Laberinto*, produce la exposición de dicho discurso, pretendiendo salvar las distancias entre la significación (étnica) y la reflexión (filosófica): en la elección del recurso literario Briceño sabe que compromete las significaciones etnográficas, que como materias primas va a trabajar reflexivamente, esto es, los datos concretos de su reflexión general.

Con este ejemplo no queremos afirmar que el objeto de la antropología etnológica sea solamente, y ni mucho menos, el de los pueblos primitivos, ni que lo «salvaje», o silvestre mejor, como circunstancia del ‘etnos’ identifique únicamente lo «original» en cuanto lo puro o auténtico. La antropología como ciencia positiva no se dedica al estudio del hombre a partir exclusivamente de su magma asilvestrado, sino del etnos en todas y cada una de sus circunstancias de autenticidad: también, pues, lo castizo, lo añejo, lo perdurable, lo exquisito. Por otra parte, desde el evolucionismo y el funcionalismo hasta el estructuralismo, la antropología hermenéutica y el etnopsicoanálisis, la antropología —esa ciencia taimada (Geertz, 1994, 116)— ha visto transformado constantemente su objeto de estudio sea con relación a las sociedades complejas (desde las sociedades campesinas hasta las modernas), sea la esfera biosocial, o los intersticios psíquicos; por lo que ha tenido que colaborar interdisciplinariamente con otras disciplinas para remediar el decrecimiento de sus rendimientos explicativos.

La «inspiración antropológica» conduce a estudiar el etnos o modo de producción semántica general, como un acceso privilegiado para el estudio del hombre, de suerte que se suele confundir antropología (estudio del hombre) con etnología (estudio de la cultura o etnos) dentro de lo científico positivo. La etnología contiene esa lucha interna consigo mismo, pues no traza los límites entre el hombre y la cultura, y al mismo tiempo los umbrales de conexión no se encuentran bien precisados. El ideal de Kant para quién la filosofía (moderna) es, por vocación objetiva, esencialmente antropológica, no ha ayudado mucho a la teoría antropológica en este sentido. Y no pudo hacerlo porque difícilmente se ha planteado su relación dialéctica con la etnología, al mismo tiempo que el

área objetiva de la etnología se encuentra aún imprecisa, por no decir superficial entre los mismos antropólogos positivos, debido tanto a su «ilusión etnológica» como a su «etnologismo crítico». Aquélla identifica etnología y primitivismo, éste sufre de nostalgia de la barbarie (Cf. Bueno, 26 ss; 141 ss).

El ideal kantiano necesitaba, dentro del desvío de la filosofía idealista alemana, formular el «giro antropológico» con el fin de trabajar una concreción positiva, ya biológica ya sociológica. El descubridor del mismo, Feuerbach, no logra la inserción positiva del mismo, por lo que los tres grandes críticos de la modernidad clásica inmediatamente después: Marx, Nietzsche y Freud, se encaminan a desintegrar la uniformidad de la idea del hombre con objeto de plantearla en su división y heterogeneidad. Marx toma la vía de lo económico social colocando a un lado las significaciones étnico-nacionales; Nietzsche se orienta hacia lo estético, después de aceptar que las ficciones de lo social son la «sustancia» donde ocurre la única realidad, que como tal es contingente; Freud neurotiza la vida social, cuando su propósito es salvarla de la neurosis. En el mismo punto en que se evapora el ser como uniforme, se origina una búsqueda nostálgica del ser en sus fragmentos instrumentales.

El resultado de la crítica a la razón instrumental llevó al desvío de retorno a preguntarse por los orígenes del ser, pero fraccionando éste en parcelas positivas, presionará el surgimiento de las disciplinas científicas destruyendo filosóficamente la unidad teórica del hombre. La lucha de clases se corresponderá con la idea de la religión como opio del pueblo, la división de la conciencia terminará por entender la religión como una neurosis colectiva, y la multiplicidad de las máscaras de los personajes del drama social culminará en la representación de la muerte de Dios. En suma, se desplaza la respuesta al problema de la idea del hombre, a partir del olvido de lo étnico tomando a la crítica racionalista de la religión como su referencia tradicional privilegiada. De esta suerte, la razón instrumental se desarrolla unilateralmente como racionalismo a costa de la disminución del sujeto, creador de la significación. La crítica reflexiva se mantenía paralela y lejana de las obras de la imaginación humana, como la palabra lo hacía respecto de la música en la imagen de Briceño Guerrero. Trágicas o farsescas, «las obras fundamentales de la imaginación humana (una saga islandesa, una novela de Austin, o una cremación balinesa) expresan con igual intensidad la reconfortante creencia de que todos nosotros somos iguales y la inquietante sospecha de que no lo somos»(Geertz, 1994, 57) ¿Será el destino el que traza la distancia entre etnología (significación) y la filosofía (reflexión)? ¿O siempre existirá la distancia como proyecto que conlleva la posibilidad de trabajar la cercanía de la filosofía dentro de una buena entonación étnica?

## **B. Los Insumos de los Datos Positivos.**

Esta problemática tiene doble entrada: ya desde la etnología o el conocimiento científico social de las significaciones colectivas como soporte de la acción reflexiva, ya desde la filosofía o el pensamiento como servicio a la construcción de teorías científicas. Nuestra entrada es la primera en la medida en que la problemática se genera desde el olvido de los insumos de la propia significación (étnica) para justificar una reflexión concreta y universal sobre la heterogeneidad de la idea del hombre. Pero es una entrada elaborada como reflexión filosófica sobre la Cultura como «comentarios de salida» de mi laboratorio específico de trabajo (Cf. Bueno, 134) Es pues una Idea (filosófica) del etnólogo que va en busca de los datos etnológicos.

En consecuencia, para relanzar el problema de la reflexión sobre el hombre, es necesario resolver los asuntos explicativos, que se refieren a las circunstancias de realización de la idea del hombre que han puesto sobre la mesa las ciencias positivas organizadas para dar respuesta a la crítica de la modernidad originada a su vez en torno al 'giro antropológico' de la filosofía. Si durante el siglo XX, la filosofía ha sido motivo de inspiración de la teoría científica, a pesar de las trampas en que filosofía y ciencia cayeron debido a los desvíos de la racionalidad instrumental que ha dominado su desenvolvimiento, al finalizar el siglo y en torno a la crítica de la modernidad se tiene la necesidad de su convergencia para ventaja mutua, convergencia que implica su mutuo enfrentamiento, no su mezcla o confusión.

Hay una problemática que las convoca y es el retorno de la subjetividad como uno de los principios de la modernidad, junto al de la racionalidad. Equilibrando la dosis de racionalidad instrumental, la investigación científica debe acercarse al punto sensible del sujeto sociológico y cultural, con objeto de ofrecer al pensamiento filosófico la posibilidad concreta de arraigarse en la relación sociocultural y adquirir una subjetividad reflexiva con densidad significativa. La subjetividad sociocultural o étnica cumple con el papel de una circunstancia o dispositivo esencial de la realización de la reflexión filosófica; es lo que permite a ésta arraigarse, tomar tierra, en un campo de significaciones colectivas. No tanto es la temática general de la reflexión, sino la forma de hacer la reflexión de acuerdo a las preguntas y las respuestas que emergen del campo de las significaciones, lo que permite identificar al pensamiento filosófico con un precinto nacional o local, de una escuela, de un autor o autoridad, de un área problemática real. Esta oportunidad nos la otorga la crítica de la modernidad

en cuanto permite el método de desplazamiento consistente en pasar de la investigación del conocimiento objetivo, soportado unidimensionalmente sobre la racionalidad instrumental, a la investigación del reconocimiento subjetivo que se inscribe multidimensionalmente sobre los dos principios, el de la subjetividad y racionalidad. En términos de la antropología etnológica, tal proposición muestra el desplazamiento de los relatos funcionalistas de las estrategias sociales a los relatos interpretativos de los tipos de vida, esto es, de una descripción empirista de las relaciones sociales a una hermenéutica de las mismas. Aunque la subjetividad no se agota en una hermenéutica (subjetivista), según se puede observar de acuerdo a una antropología del proyecto o de la acción social. En este último tipo de antropología (sociológica), la auto-referencia de la interpretación (círculo hermenéutico) se lleva sobre hechos objetivables y se evita así lo vicioso del círculo, esto es, el subjetivismo a que tiende, como tal, la hermenéutica.

Más allá de la interpretación sigue existiendo la estructura social (Crespi, 1990; Gellner, 1994; Devereux, 1973). Ello permite mantener a la interpretación en su papel técnico instrumental y no hacer de la hermenéutica una esquizofrenia. De lo contrario la auto-referencia terminará en el subjetivismo, y el trabajo disciplinario se verá liquidado o al menos reducida al mínimo su proyección particular. La auto-referencia subjetivista supone unos límites de cierre monádico, cuando la dinámica del intercambio de los hallazgos encontrados supone más bien umbrales de comunicación, entendidos no de otra manera que como referencias objetivas u oferta de servicios a otras esferas de producción disciplinaria. En este sentido, entre la significación etnológica y la reflexión filosófica debiera establecerse una interdisciplinariedad complementarista; no se trata de adicionar sentidos diversos para hacer un solo discurso, sino de hacer coexistir varias explicaciones que por sí solas pueden caer en una involución retoricista cuando su rendimiento deviene decreciente o cuando, al ser auto-referencial, se encauza en un círculo vicioso. Si la etnología incursiona «sin mediar palabra» en los dominios filosóficos es muy posible que se vuelva una chatarra que hace ruido; y si la filosofía pretende dar cuenta de las problemáticas positivas no puede hacerlo sino con criterios descriptivos o superficiales que semejan conceptos científicos y que terminan siendo «mariposas etnológicas» según la metáfora de Leach (1971). Es el caso de la antropología filosófica escolástica, que al trazarse una vocación cosmopolita (universal, 'católica'), descuida la sabiduría de la experiencia concreta y desecha las particularidades significativas que produce cada pueblo o nación. Laicizada, sin embargo, la reflexión antropológica suele mantenerse en la lógica escolástica,

pues persiste en no ir en búsqueda de las «cristalizaciones significativas» (datos etnológicos) que expresan las particularidades de cómo cada pueblo, etnia o nación, construyen sus modelos comprensivos en orden a entender el mundo visible e invisible y a sí mismos.

Por su parte, si la etnología quiere servir (ancilla) o ser referente de la filosofía no tiene otra alternativa que la de proporcionarle el ámbito de las significaciones colectivas, como lugar del sujeto (cultural). Y es en busca de esta significación que tiene que moverse la filosofía como proceso de intercambio reflexivo, pues «la etnología es ahora fuente positiva de materiales indispensables para reconstruir genéticamente el mundo de nuestras Ideas y, junto con la Psicología o la Sociología, desempeña la función de «embriología» de la conciencia racional. Por intermedio de las «formas bárbaras» es posible llegar a veces a descomponer relaciones entre Ideas que se presentan como directas, y que resultan ser, por ejemplo, productos relativos dados a través de términos etnológicamente perfilados»(Bueno, 147-148). Pero la conciencia racional no emerge embrionariamente de la significación (étnica) si no se percibe y reconstruye reflexivamente.

### **C. El Orden Cultural Fuerte y el Pensamiento Débil.**

Movimiento similar o búsqueda cuidadosa tiene que realizar la etnología con respecto a las filosofías. Los desplazamientos de ambas no lograrían su objetivo si no obtienen un conocimiento en torno a la subjetividad, particularidades, valoraciones: la etnología lo logra entresacando unas ideas que oxigenan su laboratorio etnológico de otra explicación. La filosofía lo logra con la frescura que le permiten los datos concretos de la realidad elaborada. No en vano decimos que la tendencia general del pensamiento se orienta hacia el desplazamiento de lo objetivo (objetivismo) a lo subjetivo (sin caer en el subjetivismo), del funcionalismo a la hermenéutica de la acción, de la estructura sistémica al proyecto social. Es necesario buscar en una antropología etnológica armada con unos instrumentos de análisis generativo que permitan producir teóricamente el ámbito de emergencia del sujeto, ámbito necesario para su propia integración disciplinaria pero también para las demandas de otras disciplinas como la sociología, la psicología y por supuesto la filosofía.

«Las formas específicas que toman estos conceptos (nacimiento, muerte, y relaciones sexuales), las particulares instituciones en las que se expresan, varían considerablemente de una sociedad a otra, pero su posición central dentro

de las instituciones de una sociedad es y debe ser un factor constante. De modo que si trato de comprender la vida de una sociedad extraña, será de la máxima importancia tener claro el modo en el que esas nociones han entrado a formar parte de ella., La práctica actual de los antropólogos sociales apunta en esta dirección. No sé cuántos de ellos les atribuirán tanta importancia como yo»(Winch, 80).

«Respecto a esta falta de garantía y a las exigencias de sentido y de normatividad que lleva consigo, no puede existir -desde el punto de vista colectivo- ningún orden cultural *débil*, pues esa endeble comprometería de manera inmediata la misma posibilidad de construir aquellos factores de identidad y de pertenencia en los que -precisamente- se basa cualquier ordenamiento social» (Crespi, 357).

El sujeto no sólo es portador de etnos o cultura, sino también y como tal es creador y manipulador de cultura. La subjetividad y su autonomía de movimiento (principio de la modernidad) no surgen sino en el ejercicio o trabajo de las valoraciones y transvaloraciones del mundo. El sujeto no sólo es actor, sino también autor en cuanto es el que diseña, dibuja, y como tal origina o genera el modo de producción de las significaciones. Es lo que llamamos en Antropología Cultural el etnos, dentro del cual la cultura no es más que el proceso de trabajo o cultivo de la significación, aparte de lo que llamamos el estilo o marca del producto, el ethos cultural. Es necesario que la reflexión filosófica se acerque a este taller donde se recogen, ordenan, se clasifican, se pulen, se vuelven a elaborar los productos de la cultura, para que salgan como manufacturas al proceso de intercambio de los conocimientos y reconocimientos, tanto positivos como reflexivos. Es preciso que de ese intercambio también el pensamiento filosófico reciba y adquiera sus propias significaciones étnicas, es decir, se etnicice. Este proceso es fundamental para comprender la vida de una sociedad, y no solamente una sociedad primitiva o extraña; y es también decisivo para que el pensamiento no se torne absoluto o fuerte, pues lo que realmente es *fuerte* son los órdenes culturales, sin lo cual no podríamos producir las normas para tener convivencia social. Si esto es así, con más razón no tendríamos «realidad», es decir, significados constituidos por un esquema de significantes, que según Crespi es la cultura, no sólo para ser el soporte de la filosofía, sino también para hacer la filosofía misma.

Aunque el estado de cultura (mente) se opone al estado de naturaleza (biológica), según el estructuralismo de Levi-Strauss, y es la cultura como

desplazamiento la que especifica al hombre dentro de su estado genérico de naturaleza ampliada (psíquica y comunitaria -sociedad natural-), sin embargo, filosóficamente la cultura no constituye la esencia, ni domina la idea del hombre:

1) La cultura, orden de la significación, no coincide con lo reflexivo, orden del pensamiento. Es precisamente en este descentramiento o distancia que es posible el escenario de intercambio de productos con ventajas comparativas, y es precisamente en esa distinción de los productos que se juega la cultura su papel hermenéutico de interpelación a la filosofía. La cultura o realidad de los significados no es sólo una atmósfera de inserción de la filosofía (arraigo étnico), es profundamente un mundo de materias primas o insumos para la reflexión filosófica (intercambio étnico); por lo tanto de ofrecimiento de hechos objetivables y hallazgos explicativos, que deben ser motivo del análisis reflexivo.

2) Así como el «hombre» ha dejado de pensarse como unidad uniforme, para pensarse los «hombres» como unidad diferencial, la cultura se piensa también diferencialmente, dando lugar al pensamiento sobre la diversidad de las culturas o diferencias específicas en el modo de producir significaciones: son los distintos *ethos* o modos de producción semánticos particulares. Cómo se reflexiona sobre la idea del hombre puede ocurrir y ocurre de un modo diferencial, de acuerdo a los insumos de significado de que se apropie la reflexibilidad. Esta diferencialidad se observa (se produce conceptualmente del lado del etnólogo) si se comparan (método de la etnología) las circunstancias (étnicas) de producir la realidad de significados entre las distintas poblaciones humanas.

3) Tal es así que la reflexión filosófica puede cumplir en gran medida con su verdad, y por lo tanto con su propiedad u originalidad, si se impregna de la subjetividad que proviene del trabajo de la significación o valoración (*fuerte*) sobre las cosas, que es el objetivo de estudio de la etnología. Es la posibilidad de generar reflexivamente el desplazamiento hacia lo que hemos señalado con respecto como «reconocimiento de lo subjetivo». Ya no es el apego superficial a los objetos, cuya demostración extrema se refiere a las externalidades ideológicas y mercantiles; se trata del apego profundo o internalización que hacen los sujetos de las realidades objetivas para transformarlas subjetivamente, lo cual identificamos como el arraigo étnico. Sin esta cualidad o dispositivo esencial, puede acontecer una reflexión sobre lo universal humano, pero corre el peligro de caer permanentemente en la abstracción metafísica: evade

exactamente el corazón de la filosofía que es la reflexión sobre los asuntos concretos de la existencia humana.

Esta circunstancia o dispositivo de la significación es esencial tanto como condición para que el sujeto produzca pensamiento reflexivo, cuanto como insumo de significado para que constituya dicho pensamiento: son los «inputs» o modelos culturales para crear lo humano a escala o medida de las cosas. Si nos atenemos a estos «inputs», observamos cómo las preocupaciones por el hombre en todas las etapas de la modernidad (y más en la modernidad avanzada, que otros llaman con ilusionismo la postmodernidad) se hacen objeto de la verdad positiva. Dicha medida adquiere diversas cualidades según se fragmente el mundo o realidad para ser explicada: biológica, social, política, económica, étnica, psíquica, ideológica... de los que a su vez se pueden disponer como potenciales insumos de la reflexividad filosófica.

De esta suerte, la idea del hombre desaparece y reaparece, en la medida en que se desconstruye y reconstruye desde las diversas fragmentaciones positivas. Es posible hacer desaparecer la imagen del hombre tal como lo pretende el antihumanismo (estructuralismo francés de Levi-Strauss y Foucault) o hacerla reaparecer con una dimensión de sobre significación (humanismo), o establecer, más allá de las utopías humanistas y antihumanistas, la aparición de la idea del hombre como proyecto de vida en sociedad, según los principios de la modernidad: la subjetividad y la racionalidad. Dentro de este proyecto social, la significación étnica tiene un papel clave: el relativo a la producción de las condiciones de emergencia de la posibilidad de la idea de la humanización. Si el hombre no es social (es narcisista), no es posible que se desarrolle lo sustantivo humano, que «se haga humano» (se humanice, según la idea de humanización).

Por consiguiente, para que la cultura y sus productos de significación se conviertan en insumos reflexivos necesitan pasar por la maduración de su historicidad societal. Este ‘momento oportuno’ del ethos representa un contexto esencial de la producción epistémica reflexiva, según el cual algunos presupuestos de la ‘doxa antropológica’ encuentren su arraigo o territorio en los modelos étnicos de una determinada cultura.

4) Interesa destacar que si los presupuestos de la ‘doxa antropológica’ tienen su raíz en la producción de la significación étnica, empero, su floración como realización o producto final se ubica en los marcos o efectos societales. La filosofía, como la ética, la moral, la educación, pertenecen al orden de lo societal, pero su circunstancia étnica contextualiza lo relativo al momento de la

producción o valoración de las cosas. La cultura no determina de un modo absoluto el proceso de la 'doxa antropológica', como lo puede pretender el relativismo cultural (Oliveira, Geertz) y con ello nos mete en un atolladero teórico, sino que es una condición esencial en relación de indeterminación, del tipo de la de Heisenberg-Böhr y que permite la construcción de la epistemología complementarista (Deveruex, 17). La cultura, el etnos, no es una hipóstasis, es un producto social, sometido a la interpelación por parte de otras disciplinas como la sociología, la psicología, y también por la filosofía, que la relativizan no sólo en sus alcances de explicación, sino también al demandarla servicios de realidad significativa.

#### **D. De Cómo Salvar las Distancias Filosófica y Etnológica.**

Si se aplican las proposiciones anteriores a la relación de distancia entre la significación y la reflexión en Venezuela, surge la pregunta sobre los retos que comporta dicha distancia, qué se hace para salvarla y acercar uno y otro orden del sentido.

En primer lugar, es necesario preguntarse si la filosofía ha tematizado reflexivamente la significación (étnica) en Venezuela, es decir, si la filosofía hecha en Venezuela, piensa a Venezuela desde Venezuela misma. En segundo lugar, si creemos que dicha actividad reflexiva ha sido escasa, cómo producir con abundancia dicho pensamiento. Sostenemos que Venezuela no tendrá un camino abierto a su solución, hasta tanto no se la piense desde y en sus significaciones auténticas o étnicas. En tercer lugar, hay que preguntarse si la escasez de pensamiento sobre la identidad étnica o el tipo de producción de significaciones venezolano, no tendría que ver con la propia constitución del modelo cultural venezolano; sostenemos que la disciplina etnológica venezolana ha estudiado también escasamente el etnos venezolano sobre todo en su subjetividad; pero tampoco la sociología, ni la psicología, ni la historia, ni menos la filosofía se lo han demandado, y aún exigido. En cuarto lugar, es posible que la causa, más allá de la disciplina etnológica, se encuentre en el tipo de cultura o etnos mismo; entonces la ausencia de las interpelaciones es posible que se halle también entrampada (estacionada) en el mismo mundo de las significaciones étnicas, es decir, en los «ídola tribus» según Bacon.

Hegel, como todos los grandes filósofos, elaboró su reflexión para responder a los problemas de su tiempo y de su sociedad (alemana), y además lo hizo, y no podía hacerlo de otro modo, como todos los filósofos y sabios

alemanes desde Lutero a Habermas (Cf. Touraine, 1992) desde el prejuicio cultural alemán: el sentimiento de soledad del individuo (monádico), que implica una diferencia nacional fuerte. Esto es, la cultura nacional/popular (Volk) condicionó su labor filosófica, como exigencia y como estilo.

¿Cuál es el prejuicio cultural venezolano que parece no demandar un pensamiento reflexivo sobre el tiempo y sociedad (venezolana)? Nuestra cultura no tiene ese rasgo del sentimiento (lo romántico o el *Gefühl*, el *feeling* inglés); pero se constata una soledad del individuo; sin embargo, es la soledad del individuo gregario, inserto en unas relaciones primarias, del tipo de la cercanía interactiva yo-tú, donde el personalismo gregario niega la *autonomía* de las relaciones interactivas. La figura del macho es ejemplar en la expresión de esta relación de soledad, aparte de que su ubicación en la estructura familiar basada en la alianza sosoral, sea periférica, lo cual no implica que el rasgo machista informe a toda la psicodinamia estructural de la familia. Si buscamos la inicial de este proceso en términos etnopsicoanalíticos, decimos que la cultura venezolana se articula en torno a la relación compulsiva del consentimiento/represión, cuyo eje estructural se inscribe en la relación fundamental de la familia, la de madre/niño pequeño y consentido, que es a su vez la relación paradigmática tanto del resto de las relaciones familiares como también de las relaciones sociales.

Para llegar al hallazgo de dicho prejuicio cultural, tuvimos que introducirnos en un laberinto de relaciones sociales, cuya solución pudo venir merced al empleo de la herramienta etnopsicoanalítica: la personalidad cultural. Al fondo o interior profundo de la cultura venezolana no es fácil llegar conceptualmente, debido a que las motivaciones psicoculturales de las relaciones sociales se velan o se olvidan temáticamente como una herida que no se quiere remover. Buscando ese fondo objetivo que trata de esquivarse como problema, porque resulta un «abismo agrafable»(tabuístico), según Briceño G. (1994, 309), nos acercamos al tema de la familia, que tiene que ver con la cuestión del origen, del mestizaje y de la identidad. Esta temática parece ubicarse no sólo en el «discurso salvaje» (discurso popular, atípico, marginal), según conceptualización de Briceño, sino que atraviesa toda la estructura social venezolana, según nuestra hipótesis, la cual reconfirma dicho autor al situar el problema de la familia en el «discurso mantuano» o discurso de identificación americana con la primera Europa o mundo cristiano-hispánico. Dicho fondo objetivo, olvidable y arrinconado para el pensamiento, del que nos reímos y nos avergonzamos al mismo tiempo,

configura la fuente del modelo cultural en Venezuela.

El problema en este caso es que la cultura original se articula con el prejuicio del consentimiento/abandono. Donde hay consentimiento no es posible generar la responsabilidad, la ética, el compromiso y la transformación de la realidad ¿Para qué pensarla? Si en Alemania el prejuicio cultural se conectó bien con el trabajo del proyecto social (moderno), es decir, el sentimiento de soledad del individuo condujo favorablemente a pensar que el individuo tiene las potencialidades de autorrealización, y por lo tanto a acceder al prejuicio de la cultura moderna consistente en la autonomía de las realidades mundanas o inmanentes, en Venezuela el prejuicio cultural nos conecta con muchas dificultades o vicisitudes con el proyecto social; el individuo no obtiene la autonomía de realización, inmerso como está en un proceso de subordinación etnopsíquica a partir de la figura de la madre virginal (la abuela).

El modo de producir las significaciones en Venezuela se encuentra varado en una personalidad cultural todavía encantada, por lo tanto no fracturada, y en un modelo o ethos cultural de tipo emocional, presidido por el principio del placer y de un Edipo infantilizado. Por todo ello, e inspirados en un texto de Erikson (1971) sobre la evaluación de textos antropológicos en torno a la familia caribeña, es que caracterizamos a este ethos cultural como matrisocial para Venezuela.

¿Cómo hacer filosofía desde este territorio cultural, cuando éste mismo no dispone de los dispositivos societarios, es decir, de las condiciones de la responsabilidad y del compromiso de transformación ética? ¿Cómo llevar a cabo un «mandato societal» (la *paideia*) que procede del proyecto de la modernidad, cuando la prescripción de la cultura nos coloca todos los obstáculos inherentes a los «ídola tribus» y a los «ídola fori» (magia de la etnia y de la palabra)? ¿Cómo desbaratar el «complejo matrisocial» donde se incuban estos «ídolos» que no nos permiten identificarnos para transformarnos, cuando sabemos que el orden cultural es sumamente *fuerte*, como nos recuerda Crespi y como nos lo diseña Linton con el índice de la locura y que nosotros imitamos para el índice de la reflexión: No se te ocurra ser reflexivo, pero si te vuelves reflexivo, debes hacerlo bajo las condiciones de significación que te otorga tu cultura, es decir, en condiciones de consentimiento o capricho o arbitrariedad? ¿Cómo reconstituirlo en otras condiciones de significación apropiadas para la reflexión? Parece que en Venezuela no hay otra vía que «sufrir» (compadecer) ese mundo de significaciones, para poder tematizarlas en la inserción y distancia que otorga dicho 'pathos'; y de esta forma lograr despejar el camino de la reflexibilidad auténtica o etnicizada en Venezuela: lograr tematizar o reflexionar nuestra cultura

desde nuestra cultura (matrisocial) transcendida, es decir, solucionado el complejo matrisocial, según el cual vivimos de un modo (maternizado) y nos pensamos de otro (paternizado).

Todavía queda el problema más grueso de la transformación: el de que ese despejar el camino no conduzca a un enclave reflexivo, cuya lógica operaría como un cenáculo de los esforzados, mientras que el colectivo sigue en su dinámica del destino o inercia cultural (matrisocial). El esquema epistémico que debe producir la «doxa antropológica» venezolana, se autoconduce a la encrucijada de las significaciones del «complejo matrisocial», incapaces éstas de pasar del destino a las significaciones histórico-trans-formadoras o de acción societal (Cf. Berenstein, 1981), es decir, de solucionar dicho complejo.

El «compadecimiento» debe ayudar a territorializar la flexibilidad en la cultura matrisocial, pero es necesario que los individuos o grupos reflexivos no apaguen la lámpara del pensamiento. El asunto pendiente planteado no se refiere a éste segundo problema, sino al primero: no que vivamos como venezolanos (actor cultural), sino que pensemos con el arraigo matrisocial, para que ese pensamiento territorializado como tal, etnicizado, logre la capacidad original de alzarse a su propia autonomía y ayude a la autonomía del sujeto venezolano. En esta dirección, la filosofía hecha en Venezuela debe ejercitarse y aprender la interpelación de sus propios prejuicios culturales para elaborar la Idea del hombre a partir del orden de las significaciones históricas o acciones societales. Entonces, el filósofo venezolano pasaría a ser también un autor cultural, una autoridad, esto es, un orientador del otro, del colectivo (Cf. Savater, 64).

## BIBLIOGRAFIA

BERENSTEIN, I. (1981): *Psicoanálisis de la Estructura Familiar*. Del destino a la significación, Paidós, Barcelona.

BRICEÑO G. (1994): *El Laberinto de los Tres Minotauros*, Monte Ávila, Caracas.

BUENO, G. (1987): *Etnología y Utopía*, Júcar, Madrid.

CRESPI, F. (1990): «Ausencia de Fundamento y Proyecto Social», en Vattimo y Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Cátedra, Madrid, 340-363.

DEVEREUX, G. (1973): *Ensayos de Etnopsiquiatría General*, Seix Barral, Barcelona.

ERIKSON, E. (1971): *Identidad, Juventud y Crisis*, Paidós, Buenos Aires.

FOUCAULT, M. (1972): *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México.

GEERTZ, C. (1994): *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona.

GEERTZ, C. (1995): *La Interpretación de las Culturas*, Gedisa, Barcelona.

GELLNER, E. (1994): *Postmodernismo, Razón y Religión*, Paidós, Barcelona.

HURTADO, S. (1997): «Exploración Interior de la Cultura y los Afueras etnológico y Sociológicos en Venezuela». *VI Congreso Venezolano de Sociología y Antropología*, Caracas, 1-4 de Dic. , 23.

HURTADO, S. (1999): *Elite Venezolana y Proyecto de Modernidad*, Trabajo de Ascenso a Profesor Titular, CISOR-CIPOST/UCV.

LEACH, E. (1971): *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona

LEVI-STRAUSS, C. (1972): *El Pensamiento Salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

MOREY, M. (1989): *El Hombre como Argumento*, Anthropos, Barcelona.

OLIVEIRA, R. Cardoso de (1993): «Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria». *Antropológicas*, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 8, octubre, 20-33.

PAZ, O. (1993): *El Laberinto de la Soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.

SAVATER, F. (1997): *El Valor de Educar*, Ariel, Barcelona.

SAVATER, F. (1998): *Ética y Ciudadanía*, Monte Ávila, Caracas.

TOURAINE, A. (1992): *Critique de la Modernité*, Fayard, Paris.

WINCH, P. (1994): *Comprender una Sociedad Primitiva*, Paidós, Barcelona.