

LA FAMILIA: APORTES DESDE LA ANTROPOLOGIA

Alejandro Moreno, sdb

El título y tema de esta charla se define no por un nombre, sino por una preposición: *desde*. Plantearse un tema *desde*, es asumir ya una postura previa al tema mismo. Esta postura está, en este caso, especificada en el sustantivo *antropología*, el cual, por el hecho mismo de especificar la postura, se transforma en adjetivo: *postura antropológica*. ¿Qué es lo antropológico de esta postura? El modo de ser de un hombre, y precisamente del hombre venezolano. Se trata, pues, de una postura que mira, en la familia, a encontrar el modo de ser propio del hombre venezolano.

La antropología ha considerado, en general, a la familia como un tema de estudio: la ha descrito, la ha situado en distintos contextos, la ha clasificado, e, incluso ha hecho su historia. La ha tomado como un fenómeno humano.

En este momento voy a considerarla como un espacio de revelación: el lugar en el que se revela, de manera eminente, el hombre venezolano. Antropología tendrá aquí, por lo tanto, su sentido más propio de estudio o conocimiento del hombre, de nuestro hombre en particular.

¿Quiénes somos los venezolanos? es el título de un libro de Rafael Carías en 1982. La pregunta que identifica ese título, si la referimos, no al venezolano sino al latinoamericano en general, es quizás la pregunta más

persistente a lo largo de estos últimos quinientos años de historia. ¿Quiénes son estos?, explícita o implícitamente, es la primera pregunta antropológica que se formuló en nuestro continente a la llegada de los europeos. Se la hizo Colón y su gente referida a los amerindios y se la hicieron éstos respecto a los españoles: ¿Quiénes son? Desde entonces esta pregunta no ha dejado de resonar. Es una pregunta que emana del asombro. La percepción de la mutua extrañeza y el asombro subsiguiente pone a circular la pregunta. Ella inaugura una nueva disciplina en el ámbito del conocimiento cultivado: la antropología. En efecto, los cronistas de Indias son los primeros antropólogos reconocidos como tales en el mundo de la cultura occidental. En el siglo XVI nacen, de hecho, la mayoría de las disciplinas científicas modernas.

Las primeras respuestas a la pregunta antropológica surgida en América originan una polémica que tiene su escenario intelectual en Europa y su escenario práctico, el de las consecuencias, en nuestro continente. Sin embargo, la polémica de las respuestas, encubre una polémica implícita y anterior: la polémica de las preguntas. Al saltar el océano, la pregunta se transforma. En efecto, si Bartolomé de Las Casas sigue preguntándose por el *quién* de los amerindios, Sepúlveda se pregunta por el *qué*. Aquella es una pregunta humanista, ésta es una pregunta naturalista. Aquella está guiada por la experiencia humana, ésta por la teoría filosófica, aristotélica. Aquella es vivencial, ésta intelectual. De todos modos, en ambos casos, la pregunta está formulada desde fuera de los sujetos mismos sobre los que interroga.

Cuando Bolívar en el discurso de Angostura afirma: “No somos europeos, no somos indios”¹, la pregunta se ha transformado. Ahora se plantea con un ¿quiénes somos? Y Bolívar entiende responderla desde dentro, porque desde dentro se pregunta. El falso objeto ha asumido su verdad, su condición de sujeto. El sujeto asume su voz y habla. Se trata, ahora, por lo menos en la voz de Bolívar, de un nuevo sujeto, ni europeo ni indio.

1. “No somos Europeos, no somos Indios, sino una especie media entre los Aborígenes y los Españoles” (p.676). Y más adelante: “Tengamos presente que nuestro Pueblo no es el Europeo, ni el Americano del Norte, que más bien es un compuesto de Africa y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma, deja de ser Europea por su sangre africana, por sus Instituciones, y por su carácter. Es imposible afirmar con propiedad, a qué familia humana pertenecemos” (p.682) (Obras completas, vol. III, Librería Piñango, Caracas s.f.).

Para que Bolívar se plantee así la pregunta existen por lo menos dos condiciones de posibilidad: habla desde Venezuela y no desde el Perú o desde otro país de predominancia indígena, y además, asume al pueblo venezolano, en el que está inserto, como una totalidad social y cultural homogénea. No supone la posibilidad de distinciones internas. El sector social más “evolucionado” del país representa adecuadamente a toda la población.

En la respuesta se afirma la novedad. Esta novedad, implícitamente, es el mestizaje. Pero el mestizaje, que cada vez se afirmará más explícitamente, es una afirmación excluyente, incluso en la misma Venezuela. Excluye a los pueblos indígenas. Esta exclusión, más allá de las intenciones conscientes de Bolívar, está en la continuación del proceso histórico latinoamericano desde la conquista. No es que se les niegue a los indígenas la existencia, lo que se les niega es el futuro: están destinados, tarde o temprano, a ser incluidos en el mestizaje.

No quiere decir esto que con la independencia se inaugure la forma interna de la pregunta, con el *somos* en lugar del *son*. El inca Garcilaso, por ejemplo, ya la había formulado así. Con la independencia lo que sucede es que esa forma de preguntarse generaliza. La forma interna se instala definitivamente en toda América Latina. Sin embargo, la forma externa de la pregunta no queda eliminada. Coexisten ambas formas en una nueva situación, por demás interesante.

Los grupos, política, social y culturalmente dominantes se apropian la pregunta por el *somos* y reformulan la pregunta por el *son*, ahora referida a un nuevo objeto: los sectores que hoy llamamos populares. Toda la teoría sobre la contradicción entre civilización y barbarie que recorre nuestra América a lo largo del siglo XIX y continúa asumiendo formas vergonzantes hasta nuestros días, está planteada sobre esa doble interrogación.

Los sectores dominantes toman inmediatamente conciencia de la diferencia existente entre ellos y el pueblo, se asumen como los verdaderos sujetos sociales y se preguntan: ¿Quiénes somos? Y se responden: no europeos, pero sí cercanos a los europeos a los cuales podemos llegar a igualarnos. El siglo XIX -y el XX- es el constante y progresivo esfuerzo de nuestros grupos dominantes por igualarse a los pueblos reconocidos como “civilizados” y por difundir y solidificar esa “civilización” en todos nuestros países.

La percepción de la distancia que, desde su punto de vista, separa a nuestro pueblo de la “civilización” deseada y del fracaso persistente en lograrla, les hace preguntarse: ¿Quiénes son?, o más bien: ¿Qué son? Y se responden: primitivos, atrasados, bárbaros, causa principal del subdesarrollo del país.

Esta posición de los grupos dominantes es, ciertamente, muy simplista -y no podía ser de otra manera- pero, quizás por eso mismo, eficaz para asegurarles el poder. Contra este simplismo han reaccionado algunos pensadores, cada vez más numerosos e intelectualmente más sólidos, quienes se han preguntado por el *somos* desde un acercamiento ético hacia el pueblo y no desde una posición de poder.

Estos pensadores parten de una clara conciencia de la distinción que separa al pueblo de los dirigentes. Esta distinción la han ubicado en dos campos principalmente, en la cultura y en la situación social. Lo cultural y lo social, en muchos de ellos, se sobreponen y se integran en una totalidad que define al pueblo. Esta totalidad unos la enfocan desde lo cultural y otros desde lo social.

Los “culturalistas”, para darles un nombre, constatan que si la dirigencia se identifica con la llamada cultura occidental, el pueblo se rige por otros patrones culturales enraizados en una tradición distinta y propia, propiamente americana. Se han preguntado, así, por el ser de la “América profunda”, con una expresión que se ha hecho tradicional. El pueblo sería portador de una americanidad que lo identificaría como un existente distinto de otros pueblos, por lo menos distinto de los pueblos de tradición occidental moderna. Sobre esta americanidad se instala una situación de opresión, marginalidad y pobreza, producida por el proyecto de la modernidad impulsado desde las instancias de poder a lo largo de quinientos años de historia.

Los “sociales” ponen en primer término la opresión, marginalidad, pobreza y dependencia del pueblo, desde esas categorías lo definen, y desde ahí acceden a su distinción cultural. En ambos casos se trata de discursos elaborados en favor del pueblo, a servicio del pueblo, incluso desde el pueblo, pero no del pueblo.

Leonardo Boff lo ha expresado abiertamente: “Nunca seremos como los pobres ni participaremos suficientemente de su pasión. A lo más, seremos sus

aliados en la retaguardia, comprometidos más con su causa que con su vida sacrificada”².

En esta corriente de los pensadores, con uno y otro enfoque, se ubican, en la actualidad los nombres de Leopoldo Zea, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y muchos otros identificados o no con la filosofía o la teología de la liberación.

Se trata, pues, de discursos sobre el pueblo, en distintos planos de profundidad en lo que a compromiso se refiere, pero, en último término, externos a él. El pueblo directamente no habla en ellos.

Los únicos discursos en los que, quizás, se escucha la voz de esa América profunda, del fondo cultural del pueblo, son algunos discursos literarios, especialmente la narrativa. En *Cien años de soledad*, en *Los ríos profundos*, en *Pedro Páramo*, se escucha, más o menos mediatizada, esa voz. El discurso científico, académico, oficialmente culto, puesto que para hacerse oír tiene que circular por unas reglas establecidas, por la cultura en la que ha surgido, parece cerrado a esa voz. La libertad propia del discurso literario que permite hablar a la subjetividad, parece ser la única condición actual de posibilidad para que la voz del pueblo pueda ser escuchada hacia fuera de él mismo. El discurso del pueblo, en efecto, circula en el interior del pueblo mismo, pero sus claves no han sido traducidas hacia fuera.

El discurso “culto” sin embargo, hoy, como tantas otras cosas, también está en crisis. Corrientes actuales de las ciencias sociales propugnan un discurso más cercano a la poesía que al tradicional de la ciencia. Tal es la propuesta de Maffesoli, por ejemplo. El auge, por otra parte, de los métodos cualitativos, de la investigación acción participativa, de los enfoques biográficos o de “historias de vida”, etc., abren nuevas perspectivas.

Estas jornadas, en las que estamos participando, están diseñadas para hablar sobre la familia venezolana. De partida, parece que la intención es elaborar un discurso *sobre* esa realidad. ¿Cuál es la pregunta?

¿Nos preguntamos por un *es*, o por un *somos*? Me parece que la pregunta implícita está formulada así: ¿Qué es y cómo debe ser la familia venezolana?

2. BOFF Leonardo, *Teología desde el lugar del Pobre*, Sal Terrae, Santander 1986, p.10.

¿No se pre-comprende ya nuestra familia desde un modelo preconstituido?

¿No será posible dejar hablar a la familia y ponernos a escucharla?

Para esto es necesario, desde el principio, cambiar nuestro régimen de los sentidos de la vista al oído.

La cultura oficialmente reconocida como válida, en la que se nos introduce desde que pisamos por primera vez el ambiente aislado y aislante de una escuela, está toda ella regida por una organización del sistema sensorial en la que todos los sentidos están in-formados por el ojo. Del ojo reciben su forma y, por lo mismo, las orientaciones que marcan el cómo conocer. El ojo divide el proceso cognoscitivo en dos componentes: el sujeto conocedor y el objeto de conocimiento. Desde el ojo es imposible elaborar un discurso desde dentro. Toda voz, por más clara que suene y por más nítida que se oiga, será procesada, cognoscitivamente, en la forma de visión. No basta, pues, dejar hablar a la familia, habrá que estar en condiciones sensoriales de oírla material y formalmente.

Paulo Freire, pueblo latinoamericano, lo ha entendido, aunque no lo ha expresado así, cuando cambia el conocimiento de un proceso entre sujeto y objeto a un proceso de comunicación entre sujetos.

Dispuestos a escuchar, ¿a qué familia vamos a oír?

Entre los muchos tipos de familia que, a quien mira, se presentan en Venezuela, quien aquí habla ha optado por la familia que *vive* en el pueblo, o, para usar el lenguaje comúnmente aceptado, la familia popular.

He aquí que ya, apenas digo algo sobre lo popular, me topo con el estorbo del lenguaje. No puedo decir: la familia *que es* popular, la familia que *está* en el pueblo, ni siquiera la familia popular. Tengo que decir: la familia que *vive en* el pueblo, porque lo que se escucha, apenas uno se sumerge en el pueblo, es la vida.

¿Cómo elaborar todo un discurso sin usar el verbo *ser*? No sólo sería - ya lo tenemos- muy difícil sino que además se haría incomprensible. Sin embargo -y en esto me estoy adelantando- el verbo *ser* no es el adecuado para regir un discurso que quiere mantenerse cercano a los fundamentos, o mejor,

a la matriz vivencial, del discurso popular. A pesar de ello, se trata de un verbo indispensable en el castellano que tenemos. Lo seguiré usando, por tanto, pero después de la siguiente advertencia: tómese el verbo ser como tachado. No como si no existiera, como si no estuviera presente, lo cual sería una ficción y una falsedad, sino como presente pero tachado, esto es, como flotante, pues no tiene consistencia última en su propio sentido, en el ser y la esencia, sino en el vivir y la vida. En la matriz cognoscitiva popular la vida es primero y, en la vida, el ser como segundo. Esto no es una disquisición filosófica. Se trata de un cambio de sentido indispensable para oír, sin ver, al pueblo.

El discurso me ha llevado de nuevo al pueblo. El pueblo es el único ámbito en cuyo seno puede hablar la familia que en él vive. Hablará en el lenguaje del pueblo. El lenguaje del pueblo se pronuncia en dos espacios eminentes: la praxis total y la vida de las personas. Para escucharlo, sin procesarlo visualmente, es necesario sumergirse en su praxis y en la vida de las personas. Para esto último, las “historias de vida”, no como método ni como enfoque -las formas que asumen en las ciencias sociales actuales- sino como posición epistemológica radical, son un medio adecuado del que me he servido para elaborar un conocimiento que primero es vivencial y sólo después intelectual. De todos modos este discurso no puede ser sino la traducción intelectual de la vivencia, y así quiero que sea comprendido. Toma la forma de exterior porque no puede comunicarse hacia afuera en su forma interior. Sin embargo, a través de la mediación intelectual, cada uno de los que me escuchan pueden, si se lo proponen, escuchar la vivencia interior que vive en ellos, pues el pueblo los habita.

Llegado a este punto, y a la luz de todo lo dicho, que ha de estar presente, voy a exponer en el breve espacio de que dispongo, y en síntesis, los acordes centrales de la melodía que entona la familia viviente en nuestro pueblo, o en nosotros pueblo. Una ejecución más amplia se podrá encontrar en mi libro *El aro y la trama*³, mientras su desarrollo completo espera tiempo y recursos para una obra futura.

La familia popular venezolana, si la despojamos de las distintas formas que paracen encubrirla, aparece constituida por la convivencia de una madre

3. MORENO Alejandro, *El aro y la trama*, CIP-UC, Caracas-Valencia 1993.

y sus hijos. No hay realmente padre en ella, aún en el caso de que esté físicamente presente. Su ausencia consiste en que no ejerce ninguna función familiar en su seno.

Esta familia ha sido calificada como *matricentrada* por José Luis Vethencourt⁴, quien en 1974 publicó el primer trabajo interpretativo sobre la estructura familiar venezolana, abriendo así, en pocas páginas, la vía de acceso a la comprensión hermenéutica de nuestra realidad familiar. Otros la han definido como matrifocal y, últimamente, Samuel Hurtado la considera matrilineal, sobre la base de una definición propia de la matrilinealidad. Todas las denominaciones, sin embargo, coinciden en esto: la madre, y no el padre ni la pareja, es el centro de la familia. De aquí que prefiera, con Vethencourt, el término *matricentrada* como el más acertado de todos.

Desde el primer momento en que nos sumergimos en la praxis familiar y en las vidas de las personas, nos encontramos de lleno en una trama de relaciones, o de vínculos, que se mueven hacia un centro de sentido: la madre. Desde ese centro se puede recorrer, luego, el camino inverso y vivenciar plenamente el sentido de cada vínculo. Este círculo hermenéutico nos revela la verdad de la familia venezolana.

Quede claro que no me puedo detener en fundamentar y justificar mis afirmaciones, por falta de tiempo y espacio. Para ello remito al libro ya citado y a otros trabajos pasados y futuros.

La mujer venezolana, antropológicamente, en cuanto realidad humana total viviente, llega a nuestros días marcada por una historia -larga o corta- que ha hecho de ella una mujer-sin-hombre, una mujer-sin-pareja. La pareja no es una realidad antropológico-cultural del pueblo venezolano. Las necesidades básicas de la mujer no están destinadas a ser satisfechas por la pareja. Ella no está en su horizonte.

La realización humana de la mujer tiene una sola condición de posibilidad: el hijo. La mujer y su hijo se integran en una unidad de destino y, por lo mismo, de sentido. La mujer realiza su sentido, se realiza, en la relación mujer-hijo,

4. VETHENCOURT José Luis, "La estructura familiar atípica y el fracaso cultural de Venezuela", en SIC 362 (1974).

esto es, en ser mujer-madre. Esto es lo que podríamos llamar la *madredad* que define a la mujer. La *madredad* es su *vivir*, su *sentido* radical y total, su esencia existente, dicho en términos del lenguaje occidental que, de todos modos, no lo dice, mujer es un vivir-madre, vivirse madre. No hay mujer; hay sólo madre. Pertenecer al sexo femenino es vivirse-cuerpo-materno. Ahora bien, vivirse-cuerpo-materno no es comprensible, cognoscible, como un modo de ser; sólo se comprende, se conoce, como *relación*. El sentido no lo da el ser sino la relación. La relación como vivir primero. En ella se es como acto segundo. He aquí a la madre popular: relación nudo-centro-de-relaciones.

En efecto, el hijo tiene su sentido -se sentidiza, para inventar un verbo- en esa relación-nudo, con distinta modalidad si es varón o si es hembra.

La relación-hija, se vive, abierta a la relación-madre, al horizonte de la *madredad*. En el horizonte de la relación-madre, ella vivirá-será persona. La relación-hijo, puesto que la “*padredad*” no existe en la familia matricentrada, vive, se vive, como relación cerrada en el horizonte de la filialidad, o, si se quiere, de la “*hijidad*”. La filialidad lo “sentidiza”. El varón vive, se vive, como sentido-hijo.

Para ninguna de estas dos relaciones se da un hipotético horizonte de relación-pareja. He dicho, repetidamente, que el padre no tiene ninguna función *familiar* en nuestra familia matricentrada. Insisto en el adjetivo familiar, porque es en la familia como mundo-totalidad, donde no tiene puesto de presencia. Tiene, claro está, una función física en la producción de la familia, pero en cuanto instrumento necesario del que se prescinde una vez ha cumplido su cometido. Los hijos son de-madre. “Madre no hay más que una, padre puede ser cualquiera”, es el dicho popular. Escuchen una canción de moda: “Mis siete amores” de Luis Silva; el padre no aparece por ninguna parte, ni siquiera después del perro.

En la familia popular, el padre es una ausencia. Pero es una extraña ausencia; porque es una ausencia presente. No es una negación. Tiene la positividad del hueco. Es la madre misma la que se dedica a mantener la presencia de su ausencia. Este recalcar la ausencia, de mil maneras, viene a ser más una forma de exorcizar la amenaza de su presencia que un reclamo por su ausencia. La mujer-madre no puede tener rivales en la centralidad de la familia. En la familia matricentrada nuestra, la “*madredad*” es omniabarcante. La

interpretación tradicional del padre como irresponsable, abandonante, ha de ser cambiada por la de la madre expulsante. No es que el padre abandone el hogar, a pesar de la apariencia fenomenológica; es que la madre lo expulsa de él y, si le permite estar físicamente, lo saca del centro-familia.

El padre, pues, se puede definir como la presencia de una ausencia. Esto puede ser una contradicción lógica, pero no es una contradicción vivencial. La vida tiene su propia lógica y nuestro pueblo se rige por la lógica de la vida, incomprensible para quien se acerca a él desde la lógica de la razón.

Una palabra todavía sobre los hermanos. En la familia matricentrada cada hijo es hijo único. Es una familia de muchos hijos únicos. Otra contradicción lógica. Esto quiere decir que las relaciones de hermano a hermano están mediadas por la madre, son indirectas, en el horizonte de la "madredad", no en el de la fraternidad.

José Luis Vethencourt ha dicho -pienso que actualmente no lo diría- que nuestra familia matricentrada es una familia *atípica e inestructurada*, producto del fracaso de la colonización española en trasplantar a nosotros sus propias formas de vida, después de haber destruido las formas indígenas.

No me voy a referir, ahora, al proceso de producción histórica de nuestra familia popular. Esa historia no se ha hecho y sobre ella sólo se pueden avanzar hipótesis. Voy a detenerme, en cambio, sobre los conceptos de atipicidad e inestructuración.

Algo se nos presenta como atípico por referencia directa a un tipo. ¿Cuál es el tipo de familia que, en el caso de Vethencourt -que es, a su vez, el caso de todos los que ven la familia popular desde la cultura occidental, incluida la iglesia- sirve como criterio de comparación? La familia clásica occidental y cristiana: padre, madre, hijos. Así, en este orden. Una familia cuyo centro está subdividido en dos subcentros, uno de los cuales, el padre, es el principal y el otro la madre, es un centro subordinado al primero. Una familia, pues, patricentrada, teniendo en cuenta que la centralidad del padre es cualitativamente muy distinta de la centralidad de la madre en el caso de nuestra familia matricentrada. No es, por ejemplo, omniabarcante.

Un tipo como punto de referencia y código-criterio de interpretación, es, de hecho, una norma que establece una normalidad. Si con el tipo de familia

occidental en mente, nos aproximamos a la familia popular, ésta no puede ser vista sino como atípica y anormal.

Algo semejante habría que decir sobre el concepto de estructurado e inestructurado. Para definir algo como inestructurado, hay que tener en mente, previo a la observación, una estructura tipo que, en este caso, es la misma familia patricentrada.

Atipicidad e inestructuración, aplicados a la familia popular, son juicios aparentemente de hecho que, sin embargo, implican juicios de valor. La familia matricentrada sale de ellos desvalorizada y además, eclesiásticamente, culpabilizada.

Hay que enfatizar que se trata de juicios elaborados desde una cultura externa y extraña al pueblo. Una cultura que ha elevado su razón a razón universal, su norma a norma antropológica, su tipo a tipo humano sin más; una cultura incapaz de comprender a lo otro en su otredad y respetarlo como otro. Sólo lo puede comprender -conocer- reduciéndolo a una variedad normal o anormal de su totalidad que, por supuesto, es la totalidad humana.

Vivida desde dentro, nuestra familia matricentrada posee su propia estructura -si esta palabra tiene algún significado-, distinta y otra, y, por lo mismo, constituye su propio tipo y su propia norma.

Hasta ahora la familia tipo matricentrada venezolana la he ubicado en el ámbito popular. ¿No se extiende a los otros sectores de la realidad humana venezolana? Samuel Hurtado ⁵ responde rotundamente que sí, y en esa dirección parecen apuntar otros estudios. Para mí es todavía una hipótesis de trabajo, pero una hipótesis muy probable. Es cierto que las formas fenoménicas son distintas en uno y otro ámbito; pero, si esas formas las reducimos a la matriz-vida de fondo, es muy probable que no hallemos diferencias esenciales.

Dejando este punto sin desarrollar, regreso a los temas iniciales de esta charla. ¿Qué conocimiento antropológico, qué antropología se produce desde y en la familia venezolana?

5. HURTADO Samuel, La matrilinealidad en Venezuela, Tesis doctoral en la UCV, 1991 (mimeo).

En esta matriz familiar vive un “homo”, un hombre, o, si se quiere, un “modo de hombre”. ¿Quién es el hombre popular venezolano? Respondo de manera inusual: *relaciona*.

Responder a una pregunta así planteada con un verbo en forma personal rompe la lógica usual. Para entender semejante respuesta, hay que reformular la pregunta. Puesto que no se responde con una esencia, no se puede preguntar por una esencia, por un *es*. Una manera de rehacer la pregunta sería tachar el verbo *ser* situándolo en el horizonte del vivir, tal como ya he explicado.

Voy más allá: ¿Quién vive el hombre popular venezolano? Respuesta: *relaciona*.

Si se quisiera situar la pregunta en la lógica usual, bastaría sustituir el *quién* por un *cómo*: ¿Cómo vive...? La respuesta no produciría ya ninguna ruptura en el curso de la razón.

Se trata, precisamente, de producir esa ruptura, porque sólo en otra racionalidad, para decirlo de alguna manera, la verdad del pueblo es asequible.

Hay, pues, que dejar la pregunta con el *quién*. ¿Cómo sería, entonces, comprensible en otra racionalidad?

La lógica usual se apoya en los verbos *ser* y *estar* como copulativos. Sustitúyase el verbo copulativo *ser* o *estar* por el verbo *vivir* y entiéndase *éste* -vivir- como copulativo.

¿Es posible pensar sobre la base del verbo *vivir* como copulativo? Algunas expresiones populares nos pueden dar una pista. He aquí un ejemplo: cuando una señora protesta porque sus familiares no le ponen cuidado a la limpieza, lo hace con la siguiente expresión: “la casa vive sucia”.

Aquí el verbo *vivir* está en lugar del verbo *estar* sustituyéndolo como copulativo. No lo sustituye traduciéndolo. No se trata de una traducción en la que *vivir* venga a significar lo mismo que *estar*. No es una traducción, sino una *transducción*. Se conduce el sentido a otra clave cognoscitiva, del horizonte del *ser* al horizonte del *vivir*.

En la frase citada, si el verbo *vivir* se toma como traducción del *estar*, la ruptura será una simple licencia poética que no nos saca de la racionalidad

al uso, pero si nos atrevemos a tomarlo en sentido recto, habremos entrado en otra lógica y en otra razón. En esta lógica, la respuesta “relaciona” encaja perfectamente.

¿Quién vive el hombre popular venezolano? Relaciona.

Esto quiere decir que el hombre venezolano popular sólo es comprensible como *relación viviente*.

Vivirse-madre es vivirse relación. Ser madre no se entiende sino, estructuralmente, como relación. La estructura de la “madredad” es ser-relación. Lo mismo hay que decir de la estructura del ser-hijo, de la “hijidad”. Pero madre e hijo no se pueden pensar aislados, madre-hijo es en sí misma una existencia-relación, una relación conviviente.

La relación-en-madre es no sólo la experiencia-vivencia primera, pues en esto el venezolano popular no se diferencia fundamentalmente de ningún otro hombre, sino que es además la experiencia-vivencia-praxis estructurante del sentido radical de la vida, y que permanece, incambiada, a lo largo del curso todo de la existencia en el tiempo.

Como he afirmado repetidamente en otros lugares, la familia matricentrada nuestra va mucho más allá de ser un fenómeno social. Trasciende a lo antropológico: produce un “homo”, el que podríamos llamar, para seguir la costumbre de los antropólogos, el “homo venetiolanensis”. Lo defino como “homo convivalis”. En el término *convivalis* quiero que resuenen todas las connotaciones del latino “convivium”, del platónico “symposion”, del castellano “banquete” y del venezolano “sancocho”. Dicho, pues, en términos más vernáculos: “hombre convivial”. El venezolano populares, pues, un “convive”. Esta palabra, que es un verbo en forma personal y que, contra toda gramática y lógica, se usa hoy con un extraño sentido oscilante entre el nombre, el adjetivo y la interjección, puesta a rodar, no sé cómo, entre la juventud, constituye un extraordinario acierto semántico, cultural, epistémico y antropológico, precisamente cuando se pronuncia como saludo: ¡Ese convive! ¿Qué hubo, convive?). Merece que se le rinda un emocionado homenaje.

Ser un “convive”, o mejor, vivirse “convive”, es vivirse no como ser sino como relación, relación afectiva ciertamente, pero no en un sentido predeterminado del afecto. Esto para evitar interpretaciones románticas que no

tienen aquí ningún lugar. El afecto puede ser amoroso, pero también puede serlo agresivo. La constante no es la cualidad de la relación sino la relación misma. La relación amorosa será siempre un proyecto y una tarea; no un punto de partida..

A continuación, algunas reflexiones a modo de cierre abierto. ¿Desde el Evangelio, cuáles es la vocación de la familia matricentrada? ¿En la gran sinfonía de la Palabra evangélica, cómo se integran los acordes de nuestra familia popular? ¿La Palabra evangélica pronuncia un modelo de familia? Si lo pronuncia, ¿cuál es ese modelo? Tradicionalmente hemos identificado, teológica y jurídicamente, el modelo evangélico con el matrimonio celebrado y mantenido en el seno de la Iglesia. De hecho, el matrimonio cristiano ha coincidido, por lo menos en occidente, con el modelo de familia patricentrada. El matrimonio occidental es el que la expansión de la Iglesia ha ido instalando en los territorios convertidos.

El que la familia fuera patricentrada, en condiciones de subordinación de la mujer al hombre, por ejemplo, lo que se ha llamado estructura machista, no fue nunca obstáculo para que ese tipo de familia se considerara cristiano - evangélico- si existía el matrimonio. Y hay que ver que este tipo de familia ha tenido momentos históricos en los cuales la subordinación de la mujer fue auténtica opresión tiránica por parte del hombre. Semejante postura del esposo previa al matrimonio, pues entraba en la cultura de la época, nunca fue causal jurídica para declarar nulo un matrimonio. Es cierto que el nuevo Código de Derecho Canónico introduce, hoy, novedades importantes, sobre las que no puedo detenerme, que son también inducidas por la nueva condición cultural. De una manera global, se puede decir que la Iglesia ha sancionado como cristiana la forma cultural de la familia, con tal que se diera en ella el matrimonio, sin reparar mucho en juzgar sobre lo evangélico de las relaciones internas a la misma.

¿La familia patricentrada matrimonial tradicional estaba y está, en su constitución estructural interna, más cercana al ideal evangélico que la familia matricentrada nuestra, carente de la forma matrimonial? ¿No ha sido, precisamente, la forma matrimonial el criterio decisivo para juzgar de la adecuación cristiana de una familia? ¿Es esa forma evangélicamente lo decisivo? ¿Es éste el modelo realmente evangélico de familia?

El pasaje evangélico que más directamente apunta a señalar un posible modelo de familia se encuentra en Mt 19,4-6 y en Mc 10,6-9. Ambos evangelistas usan prácticamente las mismas palabras. Se trata de la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el divorcio. Jesús salta sobre toda la historia de Israel y remite al segundo capítulo del Génesis: el hombre “se unirá a su mujer y serán los dos en un solo ser” (traducción de Alonso Schökel). Y comenta Jesús: “De modo que ya no son dos; sino un solo ser”. El comentario de Jesús da validez de presente al relato del origen. Ahora bien, “dos en un solo ser” niega centralidad a uno u otro y la sitúa en la relación de unidad en la que son ambos. ¿No se pone aquí la relación como realidad primera, y el ser de uno y otro como segundo, cuyo sentido está en la relación? De todos modos, parece claro que el modelo propuesto es la pareja en relación de unidad. En tal pareja no tiene sentido ni la subordinación de la mujer ni la ausencia del hombre. Si esto es así, ni la familia patricentrada ni la matricentrada realizan, en su estructura, la vocación evangélica. Según esto, ¿el matrimonio formal da más derechos reales a participar en la vida de la Iglesia que la familia matricentrada?

Es claro que en la forma matrimonial se dan posibilidades de producción para la pareja evangélica que no se dan en su ausencia. Y de hecho, hay matrimonios que son parejas evangélicas, que son matrimonios reales y no sólo formales. Se dirá que “de internis non iudicat Ecclesia”. En este caso no se trata del interior de la conciencia de las personas, sino del interior de la cultura, pues tampoco en la familia matricentrada la Iglesia puede juzgar sobre el interior de la conciencia de la madre. En todo caso, también en la familia matrimonial, la presunción está en favor de la estructura cultural y no de su superación, que queda como posibilidad para algunas excepciones.

En su respuesta a los fariseos, Jesús se reclama a la voluntad originaria de Dios, ya que no tenía sentido discutir sobre la licitud del repudio que no era cuestionada en el mundo judío. Es la voluntad de Dios la que propone la pareja que, en el Génesis, es vista como prototipo de toda relación humana, como relación ejemplar. La pareja es lo que Dios quiere desde el principio y esa voluntad no ha sido abolida por la concesión de Moisés. Sigue vigente. Sin embargo, ¿esa concesión, por un período histórico, no significa, quizás, una adaptación pastoral a la cultura que no estaba en condiciones de realizar, todavía, la voluntad de Dios?

¿No habrá que pensar, en primer término, en una pedagogía y pastoral encaminadas a la producción cultural y personal de la pareja y, en segundo término, del matrimonio? ¿No habría que cambiar el foco, puesto, tradicionalmente, en el matrimonio, hacia la pareja? Para ello nos encontramos con dos terrenos culturales de partida: la tradición occidental -patricentrada- y la tradición popular, matricentrada. ¿Cuál de ellos pone mejores condiciones para llegar al fin propuesto?

La tradición occidental ha evolucionado desde una matriz de sentido constituida por la relación jerárquico-cualitativa de los vínculos interhumanos en la Edad Media, hacia una matriz de sentido centrada en el individuo, como producto de la praxis burguesa que inaugura y desarrolla la modernidad. Este proceso ha sido ampliamente expuesto en mi obra ya citada, razón por la cual me eximo de hacerlo aquí.

La familia se inscribe en esta tradición pasando de una estructura patricentrada, fuertemente jerarquizada en el padre como centro de poder, a otra en la que, paulatinamente, el poder va pasando a centrarse en cada individuo como centro de poder autónomo. En nuestros días se encamina a estructurarse como la coincidencia, que no la unión, de dos individuos en intereses, gustos, valores, etc., coincidencia que ya no está situada en un horizonte de permanencia, sino en el de la transitoriedad. No es extraño, pues, que, por la vía del individualismo, vaya a caer en una forma externamente semejante a la de nuestra familia popular: apareamientos -que no parejas- transitorios y cambiantes.

Semejanza externa nada más, pues su matriz de sentido estructurante es el individuo separado en su individualidad de toda relación intrínseca. No la "unión en un solo ser", sino la coincidencia en dos seres intrínsecamente incapaces de unión, dos individuos. Se ve que este modelo se aleja cada vez más del modelo evangélico, es más, pone condiciones de verdadera imposibilidad para la realización de la vocación cristiana de la familia. Este proceso no es achacable a las personas, sino a la constitución misma de la cultura. En el seno de la cultura moderno-occidental se reduce progresivamente, cada vez más, el espacio abierto a la evangelización, a menos que ésta se entienda como llamada a la conversión radical, a la "metanoia" en sentido fuerte.

La matriz de sentido, en cambio, de nuestra tradición popular está constituida por la relación, no jerárquica, sino maternizada, y, en esto, es radicalmente distinta de la medieval. La relación-madre y la relación-hijo se anudan entre sí de tal manera que por sí solas, no pueden abrirse a la relación-pareja, pero la relación, que las constituye, no es intrínsecamente negadora de la posibilidad de esa relación-pareja. La evangelización tiene, en este caso, un núcleo fuerte en el que anclar. La “madredad” y la “filidad”, concienciadas y procesadas en el horizonte de la llamada evangélica, pueden abrirse al encuentro de la relación ausente: la pareja.

De todo este discurso se deduce una exigencia: hay que estar dispuestos a pensar de otro modo, a convertirse radicalmente al pueblo. Esta exigencia va dirigida en primer lugar a la Iglesia en su totalidad, como comunidad de creyentes en Jesucristo. Desde esta conversión hay que repensar tanto la pastoral como la teología en la escucha de la Palabra evangélica. Hablar de inserción en el pueblo, de compromiso con él, etc., carece de sentido fuera de esta tarea.

Es, además, una exigencia dirigida a toda la sociedad venezolana, si quiere ser venezolana y no está dispuesta a perder las raíces de su identidad. Desde el pueblo hay que repensar a Venezuela: su economía, su política, sus instituciones, su ciencia, su cultura.

Desco que estas reflexiones finales sean tomadas más como planteamientos de problemas que como respuestas o soluciones.

Nuestra historia es la historia de un paralelismo infecundo: instituciones y realizaciones culturales oficialmente legitimadas por un lado y el fondo constitutivo popular por otro. Las unas y el otro marchan sin coincidir. Así, lo legitimado se reduce a pura forma ineficaz y lo popular se queda sin instituciones y realizaciones culturales aceptadas; las produce, pero llevan una vida marginal y reprimida, situación en la cual fácilmente se corrompen. ¿No es posible repensarlo todo desde la matriz de sentido del Pueblo?

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas 1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987, pp. 320. Bs. 250,00.
- AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los 20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446. Bs. 300,00.
- PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986, Separata de la Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 150,00.
- AYESTARAN José Cruz, *Qué es el ITER. Una reseña histórica*, Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1988, pp. 166.
Bs. 180,00.
- AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989, Bs. 150,00.
- AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*, Caracas 1991, pp. 184. Bs. 200,00

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

Urb. Altamira, 6a. Transv. (entre 3a. y 4a. Av.)

Telf.: 02 - 261.85.84, Caracas 1062-A (Venezuela)