

# **Praxis ético-política y cultura en Venezuela**

## **Aproximación desde la obra de Michel Foucault**

---

Prof. Aníbal Gauna P.

### **Resumen**

El presente artículo trata de esbozar *una analítica de la cultura en Venezuela*, por medio de herramientas conceptuales desarrolladas por el autor francés Michel Foucault en el transcurrir de su obra, para luego pasar a proponer algunos lineamientos básicos de las estructuras valorativas centrales de esa cultura de Venezuela. Dicha analítica permitirá mirar la estructura de la sociedad en Venezuela a partir de su estructura familiar, tomando para ello como principales referencias trabajos de Alejandro Moreno, de una parte, y Samuel Hurtado, de la otra. El debate se compone, en su línea central, de lo que pudiera implicar la discusión entre Matricentrismo (Alejandro Moreno) y Matri-socialidad (Samuel Hurtado) para efectos de la cuestión de la modernidad cultural en Venezuela, y sus correspondientes alternativas ético-políticas.

**Palabras claves:** cultura, Venezuela, Michel Foucault, estructura social, modernidad cultural

---

Sociólogo. Investigador del Centro de Estudios Filosóficos-UCAB.  
Profesor de la Escuela de Educación-U.C.A.B.

**Ethical-political praxis and  
Venezuelan culture.  
An approach from the perspective  
of Michel Foucault**

Prof. Aníbal Gauna P.

**Abstract**

This article attempts to sketch an *analytical* of culture in Venezuela by using the conceptual tools developed by the French author Michel Foucault in his works. Basic lines of central value structures of Venezuelan culture are proposed. This *analytical* will allow us to look at the structure of Venezuelan society from its family structure. For this, the author takes into account the works of Alejandro Moreno and Samuel Hurtado. The debate includes, as its pivotal line, the implications of the discussion between Matricentrism (Alejandro Moreno) and Matrisociality (Samuel Hurtado) and its effects on the question of cultural modernity in Venezuela and its corresponding ethical-political implications.

**Keywords:** culture, Venezuela, Michel Foucault, social structure, cultural modernity.

En las páginas que siguen a continuación el lector encontrará un intento de interpretación de ciertos aspectos de la cultura en Venezuela, como al menos lo sugiere el título que precede esta exposición. La perspectiva asumida es, ante todo, la de una *filosofía crítica de la cultura*. Las principales herramientas conceptuales que allanarán nuestro recorrido provienen de ciertas obras del pensador francés Michel Foucault, las cuales serán especificadas en cada caso.

El *objetivo principal* es ofrecer una interpretación de la cultura en Venezuela, caracterizada como una *cultura Matrisocial o Matricéntrica* (cultura de la madre), en donde aparece como rasgo relevante la malla específica de poder que instituye, desde esta perspectiva, la sociedad venezolana. Es por este camino que, según proponemos, puede realizarse una crítica de la cultura en Venezuela sin dejarnos abatir ni por cuestiones científicistas, por un lado, ni por "esencialismos" románticos, por otro lado. Consideramos que puede establecerse como principal aporte a éste asunto lo siguiente: una crítica a la estructura familiar venezolana, radica en su configuración como institución que lleva a cabo un ejercicio de poder excedente sobre la vida de los individuos. En este ejercicio, puede plantearse, nos topamos con la *marginalidad como exclusión social*.

## **I. Contexto metodológico**

Para cumplir nuestro objetivo, debemos proponer ahora las principales categorías que empleamos para el análisis de la cultura en Venezuela, que extraemos de la obra de Michel Foucault.

La primera categoría que quisiéramos resaltar es la de *Microfísica del poder*. Por Microfísica del poder hay que entender el análisis de las formas concretas de racionalidad que actúan como soporte de los procesos de dominación social. Ésta última, a su vez, se refiere a las creencias que los individuos sostenemos sobre morales sociales; estas son, finalmente, las que soportan los comportamientos pautados y las macro instituciones sociales. El supuesto metodológico fundamental que subyace en esta idea es que los *actores sociales* somos tales en función del *sentido subjetivo que atribuimos a las acciones sociales*. Pero la otra cara de la moneda, el complemento de esta afirmación es que *la interpretación subjetiva de las acciones sociales tiene como marco cognoscitivo la cultura*. En ese sentido, las interpretaciones "subjetivas" son, ante todo, intersubjetivas.

Esas formas concretas de interpretación de la cultura, a su vez, tiene un margen de autonomía en el sentido en que pueden analizarse por sí mismas; así por ejemplo, no se trata de situar la "esencia" del poder en alguna relación social especial como la lucha de clases. Para seguir con el ejemplo, desde la *microfísica del poder* se trataría de encontrar los mecanismos microsociológicos que hacen posible esta lucha en el nivel macro. Y al establecer aquellas condiciones que la hacen posible, establecer también los posibles lugares por los cuales puede dibujarse una contradominación o resistencia. Así mismo, creemos que puede afirmarse que la categoría de *microfísica del poder* es uno de los principales aportes de Foucault en torno a la perspectiva de una Filosofía del poder y de la dominación, pues, en primer lugar, permite establecer vínculos conceptuales entre la perspectiva que coloca el peso de la comprensión social en las interacciones simbólicas, con la perspectiva que aspira comprender la dirección de las sociedades, a partir de sus conflictos fundamentales; y como consecuencia de lo anterior, en segundo lugar, porque permite establecer relaciones entre lo que suele denominarse un nivel micro con un nivel macro de análisis de las sociedades: desde las interacciones sociales (escala micro), hasta las grandes instituciones como el Estado (escala macro). En Foucault aparecen estas perspectivas interpenetradas desde su origen.

Entretanto, en el marco de la perspectiva de una Filosofía de los saberes, las categorías de *Episteme*, primero, y *Prácticas discursivas*, luego, son los principales aportes del intelectual francés, también según nuestra propia consideración. Por su parte, la episteme permite comprender procesos de comunicación vinculados a los métodos de conocimiento que los hombres creamos acerca de nosotros mismos, sin que aparezcan estos métodos más allá de su procedencia social; de este modo, se trata de comprender que los límites del conocimiento de lo social vienen dados por su propio momento histórico, y, de cónsono, realizar prácticas investigativas sobre estos fundamentos. Al hacerlo, queda en evidencia que son las instituciones sociales las que ponen los medios cognoscitivos para que puedan ser empleados por los sujetos de conocimiento.

Por otra parte, las *prácticas discursivas* evidencian la constitución de dicha episteme, y su sustrato político, la microfísica del poder. Las prácticas discursivas son las prácticas que constituyen objetividades sociales cuando "hablamos" (las significamos) de ellas

reiteradamente. Por "objetividades sociales" hay que entender a las instituciones. El análisis de las prácticas discursivas es una tarea,

*que consiste en no tratar -...- los discursos como conjuntos de signos (...), sino como prácticas que forman sistemáticamente objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los hace irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese 'más' lo que hay que revelar y hay que describir" (Foucault, 1997, p. 81).*

Microfísica del poder, Episteme, Prácticas discursivas: cuando estas tres nociones se articulan orgánicamente, permiten una aproximación a una *Filosofía crítica de la cultura*. Y ésta es la perspectiva que queremos desarrollar en lo que resta de nuestra presentación. El objeto de esta Sociología serían los *dominios sociales de experiencia*: "... entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" (Foucault, 1996, p. 8).

Trataremos ahora de aproximar estas nociones al contexto particular de la sociedad venezolana, caracterizada por su cultura Matrisocial o Matricéntrica. Motivo por el cual habrá que adecuar el "espíritu" de las ideas de Michel Foucault para tratar de iluminar un determinado sector de la sociedad venezolana. O, más precisamente, como bien lo plantea el sociólogo francés, Pierre Bourdieu: "... Foucault dijo que había leído a este o aquel autor no para obtener conocimientos, sino para sacar de allí reglas para construir su propio objeto" (1997, p. 13). De manera que es momento de construir nuestro propio objeto, de comprensión, primero, de crítica, luego.

## **II. Tradicionalismo y Modernidad**

Suponemos aquí que el elemento definitorio de la dirección histórica de una sociedad son sus conflictos fundamentales. En el caso venezolano, el principal conflicto, en torno al cual se plantean estas líneas, es el que se establece entre la modernidad y la pre-modernidad (o tradicionalismo) de sus instituciones; por tanto, de sus prácticas sociales. Así, no hay que aceptar sin matices la

oposición entre racionalidad, correspondiente a las instituciones modernas, o irracionalidad el simétrico correspondiente de las instituciones pre-modernas. Foucault plantea esta cuestión del siguiente modo:

*Creo que el chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad (o aceptan ustedes la razón, o caen en el irracionalismo) opera como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, una historia contingente de la racionalidad (1999a, p. 316).*

De esa manera se cae en la trampa según la cual nos encontramos ante una disyunción planteada del siguiente modo: o es aceptada una racionalidad institucional cuya principal virtud es el control de procesos e individuos, y se considera que cualquier crítica a la racionalidad es por sí misma "irracional"; o bien, en alguna de las versiones renovadas de lo que podría denominarse cierto *romanticismo social*, se ataca denodadamente cualquier racionalidad por ser "opresora" de la pureza de los sujetos. Según muestra nuestro autor, de lo que se trata es, en cambio, de hacer una *crítica racional de ciertas formas de racionalidad*. Aquella que Foucault ataca, es una vieja manera de expresar el asunto: una razón estrictamente técnica, por un lado, o una razón estrictamente moral, por otro. Hablar de "racionalidades" en plural nos permite, en cambio, un poco más de movilidad conceptual: la razón técnica, o *racionalidad instrumental*, en su esquema simplificado de medios-fines, implica una moral de las instituciones que la llevan adelante y sustentan. Si la racionalidad es inherente al desempeño de las sociedades humanas, lo es porque éstas requieren siempre un cálculo mínimo de medios a fines; y en ese sentido, "racionalidad" significa una serie de técnicas plurales ya instituidas, para la consecución de distintos objetivos.

## **II.1) LA SOCIEDAD VENEZOLANA EXPLICADA: EL LOCUS DE CONTROL**

Para explicar cierta pre-modernidad cultural en Venezuela, se ha recurrido a veces al concepto de *Locus de control externo*. En síntesis, esta perspectiva teórica quiere destacar el hecho de que los sujetos

sociales consideran que los cambios en su entorno social son independientes de sus propias acciones. Empero, esta perspectiva conceptual no toma en cuenta que la atribución de "causalidad" acerca de lo que ocurre en la propia vida de los individuos no es sólo una cuestión de creencia: como los individuos creen que lo que ocurre a su alrededor no depende de ellos, se lanzan en una serie de actividades enmarcadas bajo el signo del azar. Puede considerarse que esta explicación se ciñe a un proceso de *psicologizar la sociedad*; por otra parte, y en contraste con esta tendencia, desde la obra de Foucault puede diseñarse un modelo en el cual, encontramos politizadas las relaciones sociales, para comprenderlas como un juego de estrategias. Para demostrar la validez del análisis del Locus de control, se citan como ejemplos la apuesta por su futuro que los individuos reales hacen hacia actividades y juegos de azar, la lotería, los caballos, los santos, y así sucesivamente. Pero hay que afinar el instrumento de análisis: las sociedades modernas, marco en el cual puede comprenderse y llevarse adelante una discusión conceptual acerca de la propia cultura, como la que se pretende realizar aquí, son hoy por hoy *sociedades del conocimiento*. En sentido laxo, y trasladado al contexto de discusión acerca de la cultura en Venezuela, por sociedades del conocimiento hay que entender aquellas sociedades en las cuales la marginalidad se define por su falta de especialización y elaboración técnico-conceptual.

En consecuencia, pedir a alguien que tome el control de su futuro, lo cual implica considerar que lo que hoy ocurre depende de él, es una suerte de "esquizofrenia psico-social", una fractura en las propias condiciones de existencia: una desintegración teórica, simétrica con respecto a lo que los individuos tienen a su alrededor como condiciones concretas de vida. Empleado con ligereza, el recurso al *Locus de control interno-externo* es una abstracción que se halla en el campo del refuerzo epistémico de los saberes a los poderes en nuestra cultura, abstracción sustentada por una imagen atomizada de la sociedad, y una fractura antropológica entre los hombres concretos y el ejercicio de su voluntad. Evidentemente, la propuesta del locus de control quizá a una escala microsociológica, deslindada del contexto social más amplio de la sociedad venezolana, y para el interés de ciertas organizaciones, es útil como heurística explicativa. Pero esa es otra historia.

En estas sociedades, quienes no acceden a las herramientas moral / cognoscitivas que el sistema global determina, no pueden

considerar seriamente que su realidad futura está en sus manos. Con esta aproximación, se ha querido mostrar que los discursos como especialistas acerca de la sociedad y la cultura "venezolanas" (adentro del texto de las ciencias humanas y sociales), se enmarcan al mismo tiempo, en el contexto más amplio de la sociedad venezolana (afuera del texto); pero que la sociedad venezolana se enmarca dentro del texto de la modernidad; es decir, con referencia al contexto aún más extenso de las sociedades occidentales contemporáneas (el metatexto de la racionalización occidental). Esta aproximación mostrará toda su utilidad en páginas futuras, pero era conveniente introducirla desde ya para aclarar el punto importante por el cual no nos sirven categorías del tipo del hoy ya generalizado *locus de control*.

Cuando se pretende explicar o comprender el funcionamiento de toda una sociedad según una categoría "psicológica" como la del *locus de control*, se coloca el centro de la explicación en una proyección del comportamiento de los individuos, al comportamiento de la sociedad, y luego cuesta mucho librarse de esta suerte de "policía discursiva" que filtra en adelante lo que se dice acerca de la cultura. "Quizá haya que decir que si tanta gente cree que los cambios en su entorno vital no dependen de ellos, sea efectivamente así... ¿no depende de ellos porque así lo creen, o así lo creen porque no depende de ellos? Mantenerse al nivel de estas dos interrogantes es olvidar que, como expresa Foucault, la gente piensa y actúa a la vez" (Gauna, 2001, p. 224). Con lo cual podría decirse que en el contexto de sociedades del conocimiento, las condiciones de existencia (económicas y/o simbólicas) de muchos venezolanos son tales que, efectivamente, se hallan incapacitados para una empresa de transformación de su entorno de cierta magnitud. Las sociedades no pueden estudiarse como individuos, ni en sus estructuras, ni en su desarrollo histórico.

## **II. 2) MATRICENTRISMO Y MATRISOCIALIDAD**

Llegamos al que parece el diagnóstico más adecuado de nuestra sociedad para establecer conexiones entre los problemas del poder que se encuentra disperso por el cuerpo social, y la configuración social de los sujetos. Este es precisamente el lugar de la cultura en las sociedades. Este diagnóstico se centra en la constitución de la sociedad venezolana, a partir de las relaciones y/o estructuras



familiares. En esta dirección, el campo de análisis se encuentra dividido en dos grandes propuestas, esgrimida una por Alejandro Moreno (*Matricentrismo*), y defendida la otra por Samuel Hurtado (*Matrisocialidad*). Las propuestas pueden ser divididas según estos dos autores porque, dentro de esta materia, quizá sean ellos los que hasta la fecha con mayor agudeza intelectual han sabido ver en lo profundo de las estructuras de la cultura en Venezuela.

Comenzaremos exponiendo brevemente algunas aristas fundamentales del modelo llamado Matricentrismo, propuesto por Alejandro Moreno. El núcleo que estructura esta propuesta es el siguiente: "... la madre es el punto de confluencia y de producción de los vínculos, matriz generadora de la estructura familiar y lugar humano del sentido" (Moreno, 1995, p. 401). Para Moreno, el Matricentrismo es una cualidad propia de los estratos más bajos de la sociedad venezolana, limitándose a lo que él denomina "sectores populares". Propone una alternativa que se levanta ante la racionalidad occidental moderna, y que sin embargo no se limita a una crítica al capitalismo. De manera correcta, según creemos, no identifica *a priori* "capitalismo" como sistema económico, con "Racionalidad instrumental" como un principio rector de la vida social. Pero por eso cree que la *ética matricéntrica* es una alternativa viable contra la "opresora racionalidad moderna".

En este sentido, cabe preguntarle a Moreno: si no es una fundamentación de la vida social en la racionalidad moderna; si este fundamento no hay que buscarlo en religiones, que fue una vía "típico-ideal", en cierto modo privilegiada, de períodos pre-modernos de fundamentar la vida social, ¿qué la sostiene?, ¿cuál es el lugar o los lugares del *vínculo social*? La respuesta de Moreno es la *matrirrelacionalidad*. Esta es una forma comunitaria muy particular, pues según este autor, sería una forma de comunidad libre de toda restricción, sin ataduras ni relaciones poder. Según este autor, la comunidad cultural en Venezuela es "popular", y lo moderno, lejano y extraño, lo "puramente Otro", es el elemento opresor de esa comunidad. Como ya vimos, para Moreno, el núcleo fundamental de dicha comunidad es la madre. Y por eso consideramos que, en cierto modo, él quiere hacer una *teología de la madre*: no hay sociedades humanas sin un mínimo de relaciones de fuerza y poder. Hasta nuevo aviso, en caso de existir uno, sólo en el cielo estaremos fuera de la discusión en torno al orden social, el poder y la libertad.

Por el momento, habrá que seguir en un plano terrenal. O si se quiere: en lo social.

Veamos ahora, también de manera sucinta, el modelo de la Matrisocialidad propuesto por Hurtado. El primer elemento característico de la Matrisocialidad es el hecho de que el padre es una ausencia: pero no una ausencia física, ni simplemente económica. Esta ausencia da lugar a una Cultura de la madre:

*Más allá del sistema (matrilineal), ubicamos una lógica (matrilineal) que puede trascender la fijeza o inmovilidad sistémica. Nosotros rescatamos la lógica matrilineal para alimentar a la psicodinamia matrisocial, y no puede ser de otro modo. En Venezuela el sistema de parentesco no es matrilineal (...) (quiere decir que no se trata de un matriarcado), pero el ethos cultural de la sociedad, decimos, contiene una lógica matrilineal (Hurtado, 1998, pp. 52-53).*

Para Hurtado, la Matrisocialidad es inherente al *ethos* cultural de la sociedad venezolana, y, por tanto, no es cualidad específica de algún estrato o categoría social. No se limita a sectores denominados por Moreno *populares*. La ausencia significativa del padre hace que “En la sociedad venezolana, la lógica matrilineal se observa en que el proceso del ‘poder de las entrañas’ de la madre, único adulto con autoridad, procura que la dependencia de los hijos se mantenga fuertemente intactas” (Hurtado, 1998, p. 152).

Para Hurtado, la Matrisocialidad implica un abandono de la esfera de las relaciones abstractas, necesarias para la constitución de una sociedad moderna.

### **III. Claves de comprensión para una cultura Matricéntrica-Matrisocial**

La propuesta de Moreno, así como la de Hurtado, han de considerarse interpretaciones de la cultura en Venezuela. Pero toda interpretación se hace siempre luego de la constitución estructural de un texto, y así es como aquella presupone esta última. Ese es el camino por el cual se le atribuye una validez inicial a la interpretación en sus pretensiones. Es como si pudiera colocarse al trasluz una hoja de papel escrita sobre otra: el resultado es un “nuevo texto”,

una nueva relación de los signos entre ellos, que sin embargo no es arbitraria, porque el nuevo texto no puede referirse a lo que no se encuentra de alguna manera ya presente en ambas hojas de papel. Como el resultado es un nuevo texto, en cierto sentido volvemos a la situación inicial, pues es susceptible del análisis estructural, y es también permeable a su interposición con otros. Pero con un nuevo texto, adicional a todos los otros, y por eso con nuevas posibilidades para la auto interpretación de los individuos y de sus sociedades.

### **III.1) RELACIONES ENTRE CULTURA Y POLÍTICA**

Debemos escudriñar críticamente ambas interpretaciones. Pero siempre considerando "... la manera cautelosa, ranqueante de este texto... No es crítico la mayor parte del tiempo; no es {sólo} por decir por lo que afirma que todo el mundo se ha equivocado a izquierda y derecha...; -más que querer reducir a los demás al silencio, pretendiendo que sus palabras son vanas- {lo que quiero es} tratar de definir ese espacio blanco desde el que hablo..." (Foucault, 1997, p. 28).

En consecuencia, el problema que tenemos entre manos puede ser replanteado del modo siguiente: la ausencia de habla que podemos palpar en los textos-interpretaciones antes presentados, es susceptible de análisis; es la cultura en su forma desnuda, y por este motivo es que el trabajo que realizamos, siguiendo a Foucault, no es un 'análisis de contenido' o 'análisis del discurso', sino una aproximación analítica a los sistemas de significados en los cuales las prácticas discursivas se encuentran unas junto a otras: lo que llamaremos una analítica de la cultura. Esta presupone el análisis del campo discursivo, como parte esencial de su metodología. ¿Cuál es el punto de convergencia significativo en el que subsisten estos dos textos-interpretaciones, Matricentrismo y Matrisocialidad? El análisis ético-político del campo social se debate entre estos dos polos "Matri"; los *micropoderes* confieren los límites prácticos, la *episteme* muestra lo decible-pensable acerca de este campo, y las *prácticas discursivas* constituyen el campo mismo, primero, y luego dan las posibilidades de fractura para el ejercicio de los reconocimientos.

Para lograr esta aproximación, lo primero que habría que hacer es abandonar la definición de la comprensión o interpretación como

una mera representación de la subjetividad. Lo que interesa no es, entonces, para decirlo con Max Weber la comprensión del "sentido subjetivo de las acciones sociales" que realizan los individuos, lo que interesa es el espacio mismo de encuentro en el que esas subjetividades podrían ser vecinas (Foucault, 1996), y en el cual entran en diálogo. Es decir, el sistema de la cultura. Este sistema no está oculto, no se sitúa en algún "inconsciente profundo"; pero tampoco está simplemente a la vista. Él se pone en práctica cuando los sujetos se vinculan entre sí. Es, por este motivo, una especie de virtualidad significativa que asigna un orden a la vida social.

Una vez que comprendemos la sociedad venezolana a partir del texto (que llamamos "Cultura en Venezuela") podemos reinterpretar uno de sus capítulos: el que se refiere a lo que dicen los especialistas que presentamos, acerca de la misma sociedad venezolana. Este es el momento en el cual, como dice el sociólogo alemán Niklas Luhmann:

*La distinción entre verdades analíticas y sintéticas ha de ser abandonada, como ya Quine ha propuesto. Puede ser sustituida sin más por la distinción entre autorreferencia (=analítica) y referencia ajena (=sintética)... En el contexto de la autorreferencia se puede reflejar que también la distinción entre autorreferencia y referencia ajena es una distinción propia del sistema, que está ante nuestros ojos como consecuencia de la diferenciación y cierre operativo del sistema... [pero al mismo tiempo] la autorreferencia sólo es posible como forma si hay algo de lo que se puede distinguir... (Luhmann, 1997, pp. 32-33).*

En consecuencia, no es posible salir de esta aporía: toda distinción entre referencia ajena, por una parte, y autorreferencia, es una distinción hecha desde un sistema que se autodescribe por medio del establecimiento de distinciones en su propio interior. Por eso implica, desde cualquier inicio posible, una autorreferencia. En paralelo, mostraremos cómo este esquema general del "estar adentro", o el "estar afuera", del texto, nos permitirá distinguir estos dos niveles en el marco de la discusión acerca del poder y los sujetos sociales, desde nuestra pequeña caja de herramientas: microfísica del poder, episteme y prácticas discursivas.

## IV. El diagrama Afuera del texto / Adentro del texto

Recurriremos a lo que podemos denominar, siguiendo a Foucault, el diagrama Afuera del texto / Adentro del texto. Este diagrama nos muestra por lo menos tres aristas de la relación general entre análisis autorreferencial, y el análisis de la referencia ajena o externa, pero insertos en el contexto particular de la discusión acerca del poder.

### IV.1) DOMINACIÓN / PODER

Partamos de una definición clásica que distingue entre los términos de dominación y poder, la del sociólogo alemán Max Weber. Por poder, entiende Weber: "... la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (Weber, 1987, p. 43). Weber prefiere referirse a la dominación:

*el concepto de poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de dominación tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido" (1987, p. 43).*

Foucault apuesta por el poder aún cuando es, como dice Weber "sociológicamente amorfo", porque necesita un concepto menos general con el cual establecer mediaciones intertextuales (vínculos textuales entre textos) para distintos niveles de la acción ético-política. Por lo tanto, la discusión del poder en Foucault presupone el marco más amplio de la dominación racional que desarrollara Weber, para referirse al contexto de la actualidad histórica de las sociedades occidentales. El poder, en Foucault, permite una determinación de ciertos problemas políticos según una vinculación más estrecha entre individuo y sociedad. Es lo que podríamos denominar una mediación más acorde con una acción de crítica que no apunta a revolucionar la totalidad de la sociedad en nombre de principios suprahistóricos. Bajo esta óptica puede Foucault proponer el problema ético del abuso de poder:

“En el abuso de poder uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos, sus deseos (... uno se da cuenta —...— de que este hombre es en realidad esclavo de sus apetitos). Y el buen soberano es aquel que precisamente ejerce el poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo” (1994, p. 118).

#### **IV.2) REPRESIÓN / EXCLUSIÓN**

Del mismo modo en que Foucault apuesta por el poder, pues presupone el marco histórico-político de la *dominación racional*, se inclina también a favor de la exclusión como efecto de las relaciones de fuerza que se entablan en el cuerpo social. La represión podría ser una categoría válida en el marco amplio de la dominación racional: por ejemplo, un Estado que conquiste y domine militarmente a otro, y restrinja la movilidad de sus conquistados. Pero la represión para referirnos a la moral social (a la esfera ético-política, según le denominamos antes), pierde de vista el hecho de que el poder no es una pura negatividad, no es el ejercicio de la fuerza de un dominante sobre la libertad pura y sin restricciones, de alguna naturaleza humana. A partir de los conceptos de *episteme* y *prácticas discursivas*, lo que puede constatarse entre los polos “Matri” es el enfrentamiento entre regímenes de enunciados, regímenes discursivos, siempre inscritos en una moral. Es así como puede afirmar Foucault que el poder es productivo:

*Sostenemos que, en el orden normativo, el punto de coincidencia entre la crítica foucaultiana a las sociedades occidentales modernas, y una posible crítica a la cultura venezolana, desde las varias perspectivas por las cuales se le especifica como tal, es la dominación ejercida sobre los individuos, bajo la forma de la exclusión (Gauna, 2001, 229).*

En ese sentido, la exclusión social resulta del ejercicio del poder en y por medio de las instituciones.

#### **IV.3) PRÁCTICAS DE LIBERACIÓN / PRÁCTICAS DE LA LIBERTAD**

Finalmente, parece una distinción fundamental la que realiza Foucault entre prácticas de liberación y prácticas de la libertad,

para distinguir dos niveles distintos del análisis de la sociedad como texto. En el primer caso, el "afuera" es lo Otro colonizador; el adentro es lo Mismo con lo cual un pueblo se identifica y reconoce:

*cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, también en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos, puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política (Foucault, 1994, p. 108).*

Para el asunto del adentro del texto / afuera del texto, Moreno, cuando defiende el Matricentrismo en función de una "episteme de lo popular", equivoca a nuestro entender estos dos niveles:

*Es el pueblo el que está bajo la lente crítica del observador. Así, desde el ojo y con el ojo del moderno que mira y desde dentro de él mismo, fuera, por tanto, del pueblo que es mirado, se emiten los juicios.*

*Esa mirada descubre en el pueblo una matrisocialidad, por demás evidente, pero descubre también que desde esa matrisocialidad no se ha construido sociedad sino más bien se la ha hecho imposible. Puesto que se trata de elaborar un proyecto de sociedad, de alguna manera la matrisocialidad ha de ser suprimida para que el proyecto viva (...) Desde dentro no se toca ninguna matrisocialidad: se palpa en cambio una matrirrelacionalidad en cuanto capacidad de relación vivificada por la matrirrelación convivial (Moreno, 1995, pp. 448-449).*

A diferencia de Moreno, puede considerarse que problema radica en que no se trata de defender un proyecto abstracto de sociedad, como parece querer decir este autor en su crítica, sino una sociedad en donde los individuos puedan desarrollar sus propias potencialidades. Es decir, para que tengan herramientas que les permitan proponerse fines a sí mismos, y buscarlos con posibilidades reales de conseguirlos. En este sentido, Moreno confunde fatídicamente estos dos niveles distintos del análisis: el de las *Prácticas de liberación*,

que se mantendrían con respecto a la opresión de algún agente foráneo, de un "afuera" de nuestra sociedad, con el de las *Prácticas de libertad*, que permitiría desarrollar las individualidades; en este sentido, Moreno opone una pureza romántica de "lo nuestro", contra el vicio de lo externo que nos contamina.

En cambio, dado que las modernidades son prácticas sociales, en todo caso su discusión tendría que haberse referido al nivel de las *Prácticas de la libertad*, que es el nivel de discusión del "adentro" del texto. De haber retenido una diferencia como esta, Moreno tendría que haber asumido que los sujetos matricéntricos eran sujetos de la dominación "en lo social", y que aún en el caso de existir algo como una *episteme de lo popular*, ésta estaría transida por las relaciones de fuerza y poder que configuran en medida nada despreciable, las instituciones de toda sociedad. Esta idea puede justificarse porque, según hemos mencionado, el problema de Moreno está directamente referido a una propuesta *ético-política*.

Ya hay bastante de distancia crítica; es hora para un acercamiento intertextual.

## **V. Comprensión de la cultura venezolana**

De las distinciones precedentes, obtenemos la siguiente pirámide conceptual de Poder / Exclusión / Prácticas de la libertad, por contraposición a Dominación / Represión / Prácticas de liberación. A partir de este nuevo esquema, podemos llegar a nuestras conclusiones. Pero antes hay que colocar en el modelo una noción que lo articule, y otorgue un mínimo de coherencia de sus partes entre sí.

Para esta labor, comenzamos por descartar la noción de "ideología", pues no expresa en perspectiva crítica la coherencia estructural que puede hallarse entre los polos "Matri" (Matrisocialidad-Matricentrismo), por una parte, y la discusión acerca de la (pre) modernidad cultural en Venezuela, por otra parte. Obviamente, tampoco es ése el interés de Hurtado, quien sí tiene en su esquema el concepto de ideología. En consecuencia, partiré del constructo paradigmático de poder-saber, como primer término, y sujetos sociales, como segundo término. Dicho de otro modo: de las relaciones entre poderes (micro) y saberes (episteme), obtenemos la constitución moral de los sujetos sociales (en las prácticas



discursivas); y de ambos, un panorama global de la cultura. Esta constitución moral de los sujetos sociales es el elemento "motivacional" que, por decir así, estructura parte del entramado de nuestra sociedad.

Pasamos a discutir a continuación, y muy brevemente, por qué el concepto de Ideología no es el más pertinente para nuestros fines. Por una parte, la "ideología", en el sentido tradicional que es el sentido en el cual emplea Hurtado este concepto, tiende a estar montada sobre el supuesto de que existe una verdad exclusiva y por tanto excluyente, que sólo puede ser alcanzada por un grupo privilegiado de especialistas. Es decir: presupone una "falsa conciencia". Es lo que Foucault coloca bajo la idea de una "propiedad privada del discurso". Ciertamente, el refinamiento en el empleo de herramientas conceptuales del especialista para el análisis social ayuda a esclarecer problemas, y quizá también soluciones. Caso contrario, la actividad científico-humanística-filosófica perdería su sentido de actividad social. Empero, lo que se ha tratado de establecer hasta ahora y en lo que resta de la exposición, son las posibilidades de existencia de un campo alternativo de comprensión en el cual, lo que los sujetos sociales dicen de su propia realidad social, es reconocido como *un momento de verdad dentro del campo de la interpretación de la sociedad*. Pero tampoco el hombre común podría detentar toda la verdad en torno al desenvolvimiento de la sociedad, como lo quiere Moreno. En la propuesta de Hurtado, vemos las dificultades del empleo conceptual de la ideología en su aplicación práctica:

*Si decimos que en Venezuela el tema de la familia se encuentra inmerso en un 'complejo familiar', queremos significar que la población se maneja en él con una fuerte dosis de ideología como falsa conciencia cuando lo piensa de acuerdo al código civil (discurso oficial y su reproducción en el oficioso); mientras que esa ideología desaparece cuando en las representaciones la población lo dice como es a partir de hechos de vida: los refranes, saludos, imágenes, son lugares de condensación de esta ideología cultural (1998, p. 85).*

Esta aplicación de ideología resta importancia a los aspectos formales, como "fuentes de error", por oposición a la "verdad" de la vida social. Hay que considerar esos aspectos formales como

dinámicos con respecto a los informales, y determinándose mutuamente. Aún cuando, ciertamente, los aspectos informales no se rigen estrictamente por los formales codificados (o por la "norma" como es ya un lugar común decir), el aspecto relevante del caso es que la formalidad delimita el campo mismo de la informalidad. Y con respecto al nivel macro del análisis en el campo de la dominación legal racional, el Estado, los aspectos formales colocan al mismo tiempo el campo a partir del cual se llevarán adelante otras luchas políticas, como la lucha por el Estado mismo.

Retomando nuestra discusión anterior, esta doble relación entre lo que los especialistas y el "hombre medio" dicen acerca de la sociedad venezolana, son verdades equivalentes a una *referencia externa*, por un lado, y una *autorreferencia*, por otro lado, según la terminología que antes tomamos prestada de Luhmann, y que traducimos en términos de "afuera" y "adentro" del texto, en términos del propio Foucault. El punto de coincidencia entre ambas formas de referirnos a Venezuela es *autorreferencial*, pues en todo caso nos estamos refiriendo a la sociedad en la que vivimos, y en la cual desarrollamos trabajos especializados por medio de "operaciones discursivas". Es el mismo trasfondo cultural para el análisis, pues en ninguno de los dos casos estamos fuera de instituciones.

Según venimos proponiendo, la sociedad puede ser comprendida como un texto, y en ese sentido las transformaciones estructurales son siempre parciales, siempre desde dentro de algún sistema, y hacia algún otro. Lo que hay que hacer, es comenzar a enunciar otro horizonte desde el cual es posible dibujar un sistema distinto, pero adyacente a este, el de nuestro presente. El carácter inacabado de la cultura significa hablar de los "intersticios institucionales", por los cuales es posible colar acciones concretas en el desarrollo de la vida cotidiana, que desestructuren el bloque compacto que significa la Matrisocialidad-Matricentrismo, al momento de convertirse en una estructura generadora de valores. Para enfrentar la dominación en lo social, el asunto es entender cuál es la información relevante que los sujetos extraen y procesan de su medio social, para remediarla, es decir, para colocar nueva información ético-política en la relación de los sujetos entre sí.

## **VI. Conclusiones: para una praxis ético-política en una cultura “Matri”**

Enumeremos algunas posibles conclusiones, a partir de las operaciones discursivo –conceptuales hechas hasta aquí.

a) El principal “valor agregado” que puede darse a la discusión acerca de la cultura en Venezuela, a partir de la obra de Foucault, radica en el afinamiento de las mediaciones que pueden establecerse entre los individuos y las instituciones que lo configuran como sujetos sociales. Porque los individuos, en calidad de *sujetos sociales*, son los único capaces de asumir responsabilidades y compromisos colectivos. Nuestra propuesta es, a estas alturas, bastante weberiana, en tanto que por los *intersticios institucionales* sólo individuos pueden colarse para constituir nuevas matrices valorativas. Se trata de un afinamiento en el aparato conceptual, y, a partir de allí, procurar la captación de matices importantes, aún para discusiones que tienen, relativamente, larga data. V.g: la familia venezolana.

La aspiración central de las luchas culturales, como las venimos esbozando, no es eliminar el poder del cuerpo social: no se aspira a eliminarlo en bloque, en conjunto, aún cuando las luchas son precisamente contra ciertos poderes, y ejercido este en ciertas proporciones. Pero tampoco se enmarcan estas luchas en el campo de algún “reformismo”, pues el objetivo no es nunca conseguir la estabilidad del sistema de poder que es el fin de las reformas, de manera que se logre una mayor adecuación de los individuos a sus circunstancias. Esta es una posibilidad que se refiera sola a estructuras formales plenamente reconocidas (el Estado, por ejemplo). (Foucault, 1999b, p. 124).

Estas luchas en *lo cultural*, transversales, cortan el cuerpo social, y se enfrentan a él de manera indirecta. Por eso se cuelan por los intersticios entre lo formal y lo informal. Tratan de desbalancear parcialmente ciertas instituciones, o algunos de sus elementos, que se convierten en coactivas. En particular para la sociedad venezolana, lo importante es el hecho de que el poder se ejerce en la institución familiar de una manera tal que se hace excedente al mínimo que requiere para su funcionamiento como tal institución (la autoridad legítima mínima de los padres; la valoración de unas por encima de otras; y así sucesivamente).

b) De cierto valor es el que pueda pensarse una extensión y reconfiguración de las *prácticas ético-políticas*, a lo interno de la sociedad civil. Así, no se renuncia a la transformación intencional, direccionada, de la sociedad y sus instituciones, pero con una propuesta alterna ante el fracaso histórico de las prácticas revolucionarias justo en el momento de construir la "sociedad socialista"; es decir, *justo en el momento de establecer prácticas de la libertad, una vez ejecutada la "liberación"*. De manera que es una propuesta de transformación de la sociedad mucho más modesta, o "mínima", como bien expresa Javier Seoane, de modo que *"Quizás esto sea catalogado por más de un ortodoxo o romántico revolucionario como teoría crítica mínima, cuestión que no nos preocupa en tanto que consideramos que esa es precisamente la teoría que hoy se precisa"* (2001, p. 234).

c) Sólo después de delimitar suficientemente la esfera primordial de interpretación que se desprende de la obra de Foucault, con respecto a los comportamientos ético-políticos, es importante destacar la relación entre el análisis en el nivel micro de la cultura, con las instituciones en el nivel macro, que constituyen la vida nacional en el orden político, como el Estado. Pero este análisis, en la perspectiva aquí asumida, es posible sólo por el camino de las tensiones del campo cultural en cuanto a sus valores políticos, de convivencia.

d) Para finalizar, debemos hacer alusión ahora de manera breve al asunto del yo y la identidad cultural, por referencia a sus contenidos ético-políticos. Así puede mirarse más de cerca el hecho de que el comportamiento de los individuos se vincula afectivamente con una racionalidad propia, y que, lejos de referirse a una forma de racionalidad que se pretende más allá de todo tiempo y lugar, ahistórica, las distintas racionalidades se encarnan en hábitos; el *saber-hacer* no puede ser nunca estrictamente técnico, pues por medio de las prácticas, los individuos desarrollan hábitos, y así, afectividades hacia ciertos métodos particulares de "hacer / conocer" las relaciones sociales.

Esta propuesta situaría el problema de la identidad, individual y colectiva, a partir de una noción que la comprende como un tejido de significaciones, una "coherencia moral" dinámica, y por lo tanto adaptable a las circunstancias. Dicho de otro modo: en la vida social, no existe tal cosa como una "racionalidad pura", independientemente

a las prácticas del *saber-hacer*. Seguimos también a Weber aquí, pues suscribimos la idea de que no puede juzgarse una racionalidad desde otra. De manera que nos autocalificamos como miembros de una cultura, porque *sentimos que nos reconocemos en ciertos métodos que las instituciones tienen para hacer sus propios sujetos sociales*. Obviamente, son los mismos métodos que ya hemos aprendido en esas instituciones. Plantear la cuestión de las identidades desde su carácter "textual", nos libra de la pesada discusión fundamentalista de la búsqueda de algún ser o esencia venezolana, criolla, o latinoamericana en general.

Por este camino, pueden adelantarse claves para vincular valores propios de la esfera política, con relación a la estructuración de las morales cotidianas de nuestra vida social. *"... el sustento práctico o cotidiano de las morales orientadas hacia la ética es el 'bienestar' del individuo en tanto miembro de la comunidad, y en tanto el sustento de las morales orientadas hacia los códigos es la voluntad de la autoridad que está expresada en los códigos"* (Gauna, 2001, p. 197). Esta es la diferencia relevante entre el gobierno dirigido a la ciudadanía, y el gobierno dirigido a la soberanía. Por eso no es de extrañar en nuestro contexto la proliferación de códigos y constituciones, que tratan de regular las relaciones sociales, allí en donde los sujetos no pueden ser autónomos: la ausencia de autonomía es "solventada" por una codificación que trata de solidificar lo insolidificable, esto es, la relación dinámica entre la cultura y sus sujetos. Según convicción propia, este es el verdadero problema ético de la Matrisocialidad: no su falta de "Modernidad".

El Matricentrismo-Matrisocialidad define un único camino o método para "escribir" las instituciones sociales. La racionalidad propia de esta Matrisocialidad-Matricentrismo se establece sobre una moral orientada hacia los códigos, más que por una moral orientada hacia la ética; la primera necesita disminuir la autonomía de los individuos, para mantener cierto orden social; la segunda, fundamenta dicho orden social en la autonomía de los individuos, y por eso es más acorde con una "socialización" de las instituciones sociales. Por *socialización de las instituciones sociales* entendemos una vitalización de la cultura, en la cual cada una de ellas se encuentra al servicio de la sociedad, y en combate ético-político con el resto de las instituciones, y no doblegando al conjunto de las mismas ante una de ellas, porque la consecuencia es la dominación excedente de los individuos. En el caso venezolano: la institución

familiar. Cuando las instituciones se encuentran socializadas, el margen de libertad intertextual de los individuos es mayor; es decir, su libertad real positiva, y no sólo la libertad formal negativa que prescriben las constituciones de los Estados en regímenes democráticos.

Dado lo anterior puede proponerse que *el sustrato fuerte de la marginalidad se halla en su racionalidad específica y propia (en lo cual estamos de acuerdo con Moreno), que apunta contra la autonomía individual (en donde concordamos con Hurtado)*. De allí que, por ejemplo, la peor traición que alguien puede hacer en nuestra sociedad es deslegitimar los códigos comunicativos del compadrazgo, pues de este modo se desvirtúa el constante homenaje que se rinde a la socialización primaria. El *emotivismo maternalista* defendido por Alejandro Moreno, se convierte en el fundamento ético último para proponer que el Matricentrismo es preferible a la Racionalidad Instrumental de las sociedades modernas, porque aquel es auténtico, emotivo, sentimental; en una palabra: más humano. Esta concepción acerca de la vida social olvida, y sobre todo reniega de la historia, cuya esencia es no tener más esencia que la de los conflictos y sus controles correspondientes, y ambos de los hombres entre sí.

En contraste, puede decirse que también la *racionalidad instrumental* se halla moldeada por una afectividad: la afectividad, más o menos impuesta, que generan los hábitos en torno a ciertas *prácticas*. Las *prácticas discursivas* de la Matrisocialidad—Matricentrismo unifican los métodos de buscar la verdad de las relaciones sociales; la interpretación del *self*, a partir de los otros se hace desde la disminución de una conciencia moral autónoma, en torno al dispositivo psíquico de la "personalidad inquebrantada". Este sí es el momento de llegar al particularismo, por una extensión de las relaciones primarias al conjunto de las instituciones que se edifican desde el supuesto de la desaparición de los sujetos—autores. La oposición simplista entre "racionalidad" a secas, y "subjetividad" a secas, debe ser abandonada: las racionalidades sólo existen en *prácticas sociales*, por lo tanto generan hábitos, y en consecuencia, afectividades de todo tipo.

Hay que añadir que la racionalidad de las prácticas discursivas del Matricentrismo—Matrisocialidad, se orienta por una moral en donde aparece la paradoja de que la reproducción es, precisamente, el elemento fuerte de su significancia. En ese sentido, se convierte

en un fundamentalismo moral. Cabe recordar ahora, para finalizar, la sensatez de Foucault cuando afirma:

El mundo contemporáneo hace posible la esquizofrenia no porque sus técnicas lo hacen inhumano y abstracto (como parece creer Moreno, entre muchos otros), sino porque el hombre utiliza esas técnicas de tal modo que el hombre mismo ya no se puede reconocer. Sólo el conflicto real de las condiciones de existencia puede dar cuenta de la estructura paradójica del mundo esquizofrénico (s/f, p. 101).

## VII. Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (1997): «¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault» en *Capital cultural, escuela y espacio social*. México D.F: Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, Michel (s/f): *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1999a): "Estructuralismo y posestructuralismo" en *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales volumen III. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1994): *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- \_\_\_\_\_ (1996, 8ª edición): *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México D.F: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1997, 18º edición): *La arqueología del saber*. México D.F: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1999b): «La filosofía analítica de la política» en *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales volumen III. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996, 24º edición): *Las palabras y las cosas*. México D.F: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1999c): «¿Qué es un autor?» en *Entre filosofía y literatura*. Obras esenciales volumen I. Barcelona: Paidós.

GAUNA, Aníbal (2001): *El proyecto político de Michel Foucault*. Caracas: U.C.A.B.

HURTADO, Samuel (1998): *Matrisocialidad*. Caracas: F.A.C.E.S.-U.C.V.

LUHMANN, Niklas (1997): *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Paidós.

MORENO O., Alejandro (1995): *El aro y la trama*. Caracas: C.I.P.

SEOANE, Javier (2001): *Marcuse y los sujetos*. Caracas: U.C.A.B.

WEBER, Max (1987): *Economía y sociedad*. México D.F: 1987.