

LA IDENTIDAD EXTRAVIADA. PENSAR LA POLÍTICA DESDE EL SUJETO.

Samuel Hurtado Salazar
 Universidad Central de Venezuela
 Calle La Colina, Resid. Villa Diana, apart. 21 Los Chaguaramos, Caracas –Venezuela
 samuelhusa@gmail.com

Resumen

Venezuela constituye una sociedad popular que no se reconoce en sus obras. Su comportamiento populista se inscribe en la cultura matrisocial, cuyo estado subjetivo la enajena de sí misma, comprometiendo su ser político y su proyecto de sociedad. Nuestro objetivo consiste en una crítica a la razón étnica (imaginario popular) que, por su *yo real impotente*, bloquea el pensamiento de identidad, originando una crisis de pueblo (Briceño Iragorri, 1972), un laberinto de discursos (Briceño Guerrero, 1984), un trauma de compulsiones psíquicas (Mijares, 1970). El complejo matrisocial justifica la *deuda populista* del pueblo con el estado, intensificando políticamente su regresión intrauterina y su opacidad de realidad. Llevada por su enajenación al desamparo, la sociedad se extravía aún en la búsqueda y anuencia de falsas protecciones por parte de caudillos caciquiles (edipo), cuando por su *yo ideal prepotente* cree llegar a revoluciones sociales que terminan siendo cambios inmóviles con carácter de paraíso matrisocial. Así la élite supeditada al capital extranjero para aprovecharse de la dominación, se extravía despreciando al pueblo (dis-paridad social), el cual con conducta inercial se complace como igualitario con la élite (paridad cultural). El complejo matrisocial inconsciente retrotrae a la sociedad a vivir en un *desorden étnico originario*, que en tiempos de matrisocialidad exacerbada, como el político bolivariano actual, le conduce a un *radical libre cultural* de enajenación existencial extrema.

Palabras claves: Identidad, pueblo, populismo, matrisocialidad, desorden étnico.

Venezuela constitutes a popular society which does not recognize in its creations. Its populist behavior is inscribed within the matrisocial culture; its subjective state creates an estrangement from itself, compromising its political and social project. Our objective consists on a critic to ethnic reason (popular imaginary), which due to its real impotent self, blocks the thought of identity, generating a crisis (Briceño Iragorri, 1972), a labyrinth of discourses (Briceño Guerrero, 1984), a psychic compulsive trauma (Mijares, 1970). The matrisocial complex justifies the populist debt of The People with the State, politically intensifying its intrauterine regression and reality opacity. Driven by its own alienation towards abandonment, society is lost in the search and consent of false protections by leaders (Oedipus), when its prepotent ideal self believes in performing social revolutions which end up just being motionless changes with features of matrisocial paradise. So the elite contingent with foreign capital in order to take advantage of the domination, gets lost, despising The People (social dis-parity), and so, with inertial conduct contends itself as equal to the elite (cultural parity). The unconscious matrisocial complex regresses

society to live in an ethnical disorder, which in times of exacerbated matrisociality, like the present political Bolivarian, drives it towards a cultural radical of extreme existential alienation.

Key words: Identity, The People, populism, matrisociality, ethnical disorder.

Mi pensar está en el pueblo

Pensar desde el sujeto aparece como un hecho que acontece fuera, a distancia de un sujeto casi ausente, quizás ajeno como *lugar del pensar*. Se asemeja a hablar en nombre del sujeto que nunca te dio el mandato de representarlo.

El término *desde* (ex) es ambiguo porque puede significar desde fuera o desde dentro. En nuestro caso es *un desde fuera porque venimos desde dentro*, es decir, a una distancia conveniente que nos garantiza la objetividad porque estamos subjetivamente insertos dentro y ello puede perturbar indebidamente nuestro juicio (crítico). En otras palabras, se trata de una *lógica de conversión* al pueblo venezolano. Pero, ¿por dónde anda el sujeto en Venezuela? Es necesario dar con él porque cómo lo detectemos, será una señal de la orientación del pensar mismo. Se trata de una “sociedad popular” que no se reconoce en sus obras; por tanto, se encuentra en una situación enajenada y dependiente, *de no saber a dónde va y en consecuencia no le asiste un viento favorable* (Séneca).

Nos queda de nuestra parte hacer un esfuerzo por situar bien (éticamente) a dicho sujeto para que nuestro pensar desde él no se nos quede en el aire, *a como venga la ocurrencia*. Porque ya ubicar su estado subjetivo *como pueblo nos compromete el mismo pensar*, es decir, de pensar la política en Venezuela. Porque, además, el concepto de pueblo en nuestro ámbito latinoamericano, heredero de la *Polis* griega, configura un terreno de por sí propicio para identificar un campo político.

El lugar ontológico desde donde debemos pensar como antropólogo, se refiere a los basales etnológicos, es decir, a la carga de significaciones interpretativas que sobre la realidad ostentan los colectivos sociales, que las muestran en sus mitos, ritos e historias, llenas de símbolos y acciones. Como la gente **nace** en una cultura y **es** cultura, el pensamiento antropológico tiene en cuenta esta realidad para no vagar en el vacío de la abstracción.

Mi esfuerzo por pensar está asociado con mi experiencia de asumir una palabra de los que no han sido enseñados a hablar con el objeto de reconocerse en sus obras. Mi licencia la recojo de mis 46 años de vida en Venezuela, y como tiempo ponderado la de haber colocado mi residencia durante 13 años en un barrio popular¹. Mi investigación ocupa casi toda la geo-estructura social venezolana.

Mi línea de investigación ha sido (y es) explicar el *sentido de la organización social en Venezuela*.

Llegando a los 30 años de observación, creo que alcancé un punto de culminación, que me ha permitido

¹La explicación del tiempo ponderado se encuentra en la relación mi trabajo de la tesis de Magister Scientiarum en antropología social, defendida en noviembre de 1982, y publicada en (Hurtado, 1991) y en el trabajo de ascenso en la UCAB en 1984), y publicada en (Hurtado, 1995a). Se trata de dar cuenta de lo asociativo en un barrio marginal de la ciudad de Caracas, aunque mi acción de promotor social abarcaba a tres barrios contiguos.

la comprensión coherente de la organización social y política venezolana. Era la relación del Príncipe-pueblo, para decirlo con el modelo de Maquiavelo, en Venezuela; es decir, la llegada al otro extremo del pueblo, su élite, para que, desde su extremo, ver bien al mismo pueblo. De este modo, seguí las indicaciones que, según Todorov (1988: 29), los filósofos y etnólogos han reactivado el modo de investigar del siglo XVI:

Lo mismo que los pintores de paisajes se colocan en el valle para dibujar las montañas o las cumbres, y ascienden a las cimas para dominar las llanuras, es necesario ser príncipe para conocer en profundidad al pueblo y formar parte del pueblo para conocer la naturaleza de los príncipes. (Maquiavelo, 1971: 114).

Tal es el programa epistemológico de Maquiavelo en su introducción a *El Príncipe*.

¿Cuál ha sido (y es) nuestro foco de atención? Uno parecido al adoptado por la clásica Escuela de Frankfurt: su crítica (neomarxista) a la razón técnica que orienta el sentido de la formación social capitalista (Horkheimer y Adorno, 1971). Sabemos que redujeron la razón a ser sólo un instrumento y con ello confundieron política y dominación (Ferry, 1987: 559). Nuestra posición ha sido (y es) llevar a cabo la crítica de la cultura venezolana, desde su estado étnico, porque es la que otorga el sentido a la organización social venezolana (Cf. Touraine, 2005: 121 y 215). Específicamente, con miras a analizar su ser con el objeto de observar su capacidad de orientación hacia la construcción del proyecto de sociedad en Venezuela.

La decisión de encuadrar esta forma de crítica (etnológica), la encontramos reconfirmada, en estos momentos de globalización, en una entrevista a Roberto Mangabeira, ex ministro de Lula, cuestionando la integración regional de América del Sur: “*Hay que perforar el bloqueo [el cerco institucional desde EEUU y Europa], confrontar al poder, no sólo del Estado, sino también al de las ideas, al imaginario popular*” (Mangabeira, 2013: 11).

El esquema maquiavélico es ahora traducido por Estado-pueblo. Las ideas son las que genera la intelectualidad con su papel del “intelectual orgánico” (concepto de Gramsci) ya sean copia de las ciencias sociales de Estados Unidos, ya de un neomarxismo avergonzado: ambas vertientes coinciden en la necesidad del sistema social vigente; representan un mensaje de futilidad rebelde y de fatalismo trasnochado. Mangabeira propone para América del Sur, *una insurrección intelectual*.

Desde que cerré las páginas en 1998 de mi libro titulado *Élite Venezolana y Proyecto de Modernidad* (Hurtado, 2000), he concluido permanentemente en mis interacciones que la culpa de nuestra situación venezolana se debe a la falta de una verdadera intelectualidad, esa que refiere Savater en su libro *Perdonen las Molestias* (2002): aquí el filósofo moral condensa con su proyecto de vida el análisis claro y el compromiso ético personal con su interpretación de la realidad que tiene que enfrentar con sus ideas. Algo insinúo de la orientación que propongo en la contraportada de mi libro citado:

Sin pretender establecer un pensamiento sobre la realidad venezolana (ello es oficio de filósofos e intelectuales), como trabajo científico de carácter etnopsicoanalítico, lo que se quiere es hacer el camino que va y viene entre la realidad y la reflexión; es decir, analizar

e interpretar las instituciones de la cultura (antropológica) con respecto a la acción política, económica, social y simbólica, de la élite venezolana, en cuanto capital del pueblo que apunta a un proyecto social. (Hurtado, 2000).

Según Mangabeira, América del Sur como mundo regional no funciona porque no tiene proyecto, y, menos decimos con Valcárcel (1999), un proyecto a largo plazo².

El poder del Estado siempre está en jaque de la mira de los teóricos de los sistemas políticos en América Latina. Pero el poder del imaginario popular se les olvida siempre, apenas es bosquejado, o su estado está desviado o banalizado.

Socializado en el mundo del pueblo castellano y orientado a las misiones populares por mi agenciamiento profesional, en mi arribo a Venezuela no se desvió dicha orientación de ideas y pensamiento de vida. Mi tarea fue precisar desde el primer momento en mi vida intelectual venezolana, el concepto de pueblo. Apoyado en la antropología mediterránea de Pitt-Rivers, con su investigación en Andalucía (1989; 1991: 40), nuestra palabra *pueblo*, retoma el significado de la *Polis*: el de una comunidad social y política. Es muy diferente nos dice el antropólogo inglés para explicárselo a los mismos ingleses, a la palabra *people* que se inscribe en el significado de *Folk*, en cuanto experiencia del individuo solitario en el bosque exotizado. No serán por lo tanto lo mismo el concepto de *persona* (individuo abierto a la comunidad) que el concepto de *mónada* (individuo cerrado en su soledad de su paisaje natural).

El concepto de pueblo como clave interpretativa de la política.

El carácter de pueblo como polo opuesto al Estado no ha dejado de tener un cuidado clave en mis interpretaciones de la política en Venezuela. Como modelo puede verse en el artículo del 1° número de la *Revista Intento* (Hurtado, 2001). Tres momentos cumbres indican su estudio que a su vez nos fue indicando la textura de su desvío populista. En los años 70 fue su estudio como sistema sociopolítico: la *clientela popular* base del Estado democrático (Hurtado, 1991); en los años 80, se observó desde la antropología de la magia y la religión: al pueblo se le coloca en *situación de deuda* con el Estado para convertirlo en población dependiente y marginal (Hurtado, 1999); en los años 90, se estudia al populismo desde el enfoque de la etnopsiquiatría: la cultura del placer que porta se da de mano con el populismo, y así placer y populismo le ofuscan el saber de la verdad de su realidad, de suerte que prefiere el autoengaño porque así vive a gusto (Hurtado, 2000). En breve, el pueblo, territorio de lo político, tiene en su haber, como presupuesto, el rol de impugnación del proyecto social populista ¿Qué ocurre? No cumple con su rol ¿Por qué? ¿Qué carga de significaciones sobre la realidad (su realidad) porta el pueblo venezolano para demostrar su incapacidad impugnadora?

² Valcárcel se refiere al tratamiento del corto plazo que implementa la Federación Rusa con relación a la cohesión política de sus repúblicas, específicamente con las disidentes. En este caso con la república de Dagestán, donde el planteamiento del proyecto federativo se entreteje con la producción del pensamiento: “sin pensamiento a largo plazo, todo pueblo vaga en el vacío”, dice Valcárcel (1999).

En nuestra investigación de la interpretación afirmativa de pueblo, como esquema del desarrollo de la organización social venezolana, hasta 1989, nos decidimos a bajar unos peldaños hacia el submundo etnocultural para observar en su hondura a las relaciones sociales. Allí localizamos el mito, es decir, el detector del sentido, según P. Ricoeur; un estrato de realidad, dura como una roca, se nos presentó como desafío. La decisión de bajar a aquel submundo la representó el estudio de la psicodinamia básica de la familia venezolana. El resultado fue la formulación del concepto de *matrisocialidad*³. Una metáfora conceptual que pretende resolver (explicar) el problema social venezolano, consistente en la contradicción de que la sociedad funciona con la lógica del sentido de familia (consentimiento y calidez personal) cuando la lógica de la sociedad es la de la ley (fría e impersonal). Logramos así adquirir la conceptualización de la cultura venezolana que nos permitió sincerar la práctica del concepto de pueblo en Venezuela (Hurtado, 1995b: 139-190).

¿Cómo explicarnos la crisis de pueblo, la crisis por excelencia en Venezuela, según Briceño Iragorri (1972: 14), un pueblo que, heredero de la España mediterránea, sin embargo, no ha producido una minoría lúcida que le guíe en sus proyectos⁴? ¿Cómo explicarnos el entretejido del *laberinto de los tres minotauros* (complejo cultural discursivo) donde “el discurso salvaje corroe todos los proyectos y se lamenta complacido”? (Briceño Guerrero, 1994: 9). “Pero lo peor, repito, es que aquella visión desolada fue recibida colectivamente casi con morbosa delectación”... “¿Cuál es el profundo trauma psicológico al que debemos atribuir tanto pesimismo?” (Mijares, 1970: 16).

Impotencia cultural, complejo cultural, trauma psicológico, desprenden un problema de doble código etnopsiquiátrico. Con el concepto de matrisocialidad, construido con trabajo etnopsiquiátrico, disponemos del instrumental para explicar este bajón problemático en el fenómeno y concepto de pueblo en Venezuela, y por lo tanto de la política. Dejamos atrás los acercamientos de la psicología social por insuficientes, al mismo tiempo que desenfocados. El más usual en el ambiente del país es el de la *desesperanza aprendida* propulsada desde el exterior nacional; con otra forma, es similar el modelo de *marginalidad* (opuesto a democracia) en el enfoque de la autoestima del venezolano (Barroso, 1992): el

³ El concepto de matrisocialidad se asocia a la descripción de una cultura, en cuanto que la producción que el sentido de realidad del colectivo venezolano se origina en el eje relacional de la madre-hijo, caracterizado por una profunda dependencia mutua entre madre e hijo. Allí el hijo es tratado como un niño pequeño y mimado a partir del excesivo consentimiento de la madre. Como la relación de lo social no está fracturada en la sociedad, la proyección libidinal pasa a afectar a toda la cultura y a todo el universo de las relaciones sociales, que se ven impulsadas a activar su sentido con la lógica de la estructura familiar consistente en un grupo de mujeres con sus hijos. Tal tipo de afectación enteriza genera una contradicción compleja en la producción del sentido de la realidad (el yo real) percibida como idealidad (el yo ideal): así se produce en el venezolano una obliteración entre su sentir (vivir) y su pensar en torno a su situación social, que conceptualizamos como **complejo matrisocial** (Hurtado, 1988; 2011).

⁴ “Justamente un país como el nuestro, producto de una colonización popular como la española, debió haber formado una *minoría egregia*, que, de acuerdo con el concepto de Ortega y Gasset, contribuyese a que fuésemos *una nación suficientemente normal*. La formación de esa *minoría egregia* no ha logrado posibilidad ni en nuestra misma Universidad, mero centro de instrucción y de técnica, donde poco se han mirado los verdaderos problemas de la cultura. Y cuando se ha intentado crear y mantener esa minoría rectora ha sido sobre falsos supuestos económicos, que sirvieron y continúan sirviendo de temas para empujar el huracán de las revoluciones” (Briceño Iragorri, 1972: 49, subraya Briceño)

venezolano no es atendido por el otro (exterior de sí mismo). De su precaria situación, el venezolano no tiene ninguna culpa (todo se lo merece) porque todo lo malo le viene de fuera de sí.

Resulta que el asunto puede tener otro tratamiento: pensar que el problema se genera fundamentalmente dentro de sí y de lo nacional, de su mismo centro cultural mítico. Es decir, que está estructurado según la lógica de la *cultura matrisocial*. La sobreprotección materna constituye un trasfondo que suministra un sentido negativista, de inercia frente al entorno social: *como vaya viniendo vamos viendo*. Es lo que impide al venezolano confrontarse con la realidad, porque se ha generado en él una relación confusa con ella, y en consecuencia la realidad constituye una cosa que no tiene valor, ni es digna de valor ¿Nos extraña el desorden, la desidia, el abandono y el desdén que caracteriza la conducta del venezolano? Si anhela transformar la realidad, y la nombra para ello (la palabra *cambio* goza de un delirio mágico), no implica sino una operación mágica, una ilusión, cuya consecuencia es no identificarla bien en su problema: cree ser tolerante y en realidad es permisivo, cree que produce y lo que hace es importar, que se casa y resulta que se junta, jura que se compromete y en realidad es que se hace cómplice.

Este desenfoque de relaciones parecidas define un complejo de realidad que calificamos como **complejo matrisocial**. Se trata de un desafío negativista que lo reconfirma su disminución social paterna. Al originar ésta una bastardía *natural*, impide al venezolano enfrentar la objetividad que sustenta la sociedad y la política.

Con esta condición esquizoide ¿cómo va a emerger un pensamiento desde la raíz cultural del sujeto que cumpla con el rol de la orientación política del pueblo? Sin una minoría que piense la dirección social, el pueblo deviene *plebe*, y si está afectado por una sociedad de consumo fácilmente se convierte en *masa* (Cf. Zambrano, 1988: 152-155)⁵.

El miedo como parálisis de la política.

En una u otra situación, el pueblo cae en una regresión lindante con el desamparo. Su consecuencia conlleva una búsqueda de satisfacer su hambre ancestral de protección; es cuando, a falta de auténtica protección, se encomienda a un taita, un héroe, un caudillo, un gendarme. Con o sin estas figuras, el pánico está inscrito en su *denominación de origen* existencial. La autoridad del falso amor: el

⁵ “El que existan minorías depende de que exista el pueblo, no de que lo haya, sino de que el pueblo se encuentre en un cierto momento de su historia; de que comience a contar más que las otras clases. De que el pueblo mismo, como clase, esté cediendo terreno al pueblo como unidad de todos. Las minorías son necesarias y ejercen su influjo precisamente cuando el pueblo, por su evolución o por la decadencia de las clases dominantes, se encuentra solo. Y como este momento en que el pueblo se encuentra solo es el momento en que puede convertirse en masa”... “Es la situación en que la masa encubre al pueblo hasta hacerlo invisible, y en ella surgen minorías temerosas, de una parte; minorías audaces de otra, que se lanzan a conducir la masa. Es la situación negativa de la democracia misma; el momento en que la democracia aparece negándose a sí misma y sin embargo...extrañadamente: es democracia. De ahí la confusión y aun la desesperación que produce; de ahí, que tantos crean la democracia fracasada o imposible, pues la confunden con algo peor aún que sus defectos: con su anegación actualizada” (Zambrano, 153 y 155).

paternalismo (Sennett, 1982: 55) entre el taita y sus seguidores produce un autoritarismo como síntoma de que el miedo se ha propalado a sus anchas por toda la organización social.

El fiscal general, Escobar Salom, denuncia en 1994: “*No podemos tener miedo a gobernar ... Las personas revestidas de algún poder están obligadas a mandar y han de ser obedecidas*”... “*No podemos pedir perdón para mandar*” (Escobar, 1994).

Efectivamente, gobernar lleva consigo el mandar en cuanto acto de decisión para que se cumpla el contenido generado por la gerencia. Pero la cultura matrisocial todo lo trastoca: opone mandar a gerenciar. Como la cultura matrisocial extrema la negación de acatar (el mando), y aún una vez que se da las normas no se apresta a colocar los principios y condiciones para cumplirlas, el acto de gobierno se reblandece como *pidiendo perdón*. No se puede mandar sino como imposición (tal como es pensado el mando), por lo que a su vez éste es sentido como una agresión. Como el mando se propone la imposición para dominar, con lo que se obtiene la realidad de un jefe, no por eso se produce la realidad de un orden social, una autoridad.

El jefe debe mostrar permanentemente su *machería* (Ramos Calles: 1984, 36) y es lo que espera culturalmente el venezolano: *a nadie le gusta que le manden pero si no me lo mandan no lo hago*; en cambio, la sociedad posible espera para su orientación una autoridad avalada por una minoría intelectual que permita madurar socialmente el orden social del pueblo⁶. Este es el lado de la gerencia. En la cultura matrisocial este lado es esquivado pues implica trabajo (diseñar, consultar, proyectar, decidir con medida y cálculo) y esto aparece como ajeno a la estructura recolectora del venezolano; es decir, la del *cosechar donde no se ha sembrado*. Es el terreno por antonomasia donde, como principio cultural, resuenan los miedos colectivos y donde también se generan los privilegios que procura el seguimiento de caudillos y autocracias, a los que se ha propiciado su existencia necesaria y que para salvar la sociedad.

No está fuera de lugar que el gran historiador tachirense, R. J. Velásquez, haya cristalizado el lema de que todos los presidentes de Venezuela (aún los de época democrática) sean “gomeros”, aludiendo a la figura de Juan Vicente Gómez, el caudillo emblemático de nuestra historia (comunicación personal).

El miedo atraviesa todo nuestro inconsciente colectivo, también el de los privilegiados de un modo especial, desencadenando deseos fallidos e ilegitimidades (y aún legitimidades) no acatadas. En el sistema político falta la estructura de autoridad (Cf. Cohen, 1979: 44); se sustituye, en el argot político, por la del liderazgo. La sustituye como imposición, pues no se elige por votación popular sino por un pretendido carisma y aceptada por un grupo. Pero si la suplanta, no quiere decir que la compensa con la *auctoritas*. Si se barrunta ésta, sin embargo, se vive como una excrescencia burocrática que se justifica

⁶ Que el pueblo llegue a ser sociedad (y esto resulta muy crítico en Venezuela) no es una cosa automática, ni directa, y ocurre sin trabajo y sin traumas. “Sociedad que se irá adquiriendo en la medida en que la visión del hombre vaya adquiriendo una visión más justa de su propia realidad y, a través de ella, de la realidad toda; le vaya perdiendo temor. Pues se diría que la necesidad de descubrir lo real y de enfrentarse a ello, ha tenido que luchar desde siempre con un pánico a la realidad. En todo hombre se libra esa batalla y en toda sociedad [pueblo] también. Hasta ahora el proyecto de vida democrática es el que entre todos aparece más libre de ese temor ancestral a la realidad” (Zambrano, 163).

por sí misma, como una formalidad perteneciente a un deseo de realidad, al mismo tiempo que como un instrumento al cual sacarle provecho con suficiencia.

Hay un deseo del juego político, y en concreto de democracia, porque somos igualistas, parejeros, rebeldes, bravos; si el desorden social deviene agudo, hasta de democracia con energía. Es la nostalgia del gobierno como poder fuerte ante la impotencia de la sociedad. Pero que no sea la política, ni la democracia en serio; para eso mejor que no lleguen, al fin se les teme y como tales se les rechaza con todo el consciente e inconsciente juntos.

Es necesario completar al fiscal general, al estilo epistemológico de la superación de los modelos psicológicos (Cf. Hurtado, 1995b: 161), con el objeto de formular el drama político venezolano en cuatro actos etnopsíquicos. El venezolano según el momento y rol que desempeña tiene:

- miedo a gobernar
- miedo a ser gobernado
- miedo a gobernarse a sí mismo
- miedo a que (no) haya gobierno.

En su alternativa posible, el último acto indica el fondo agónico del drama político venezolano. Desde una etnopsiquiatría política en construcción para Venezuela, se encuentra ese drama de nuestro inconsciente colectivo. Con esta identidad etnopolítica es que se *puede afirmar para ser al mismo tiempo negado con morbosa delectación*, el funcionamiento de las instituciones sociales. La fuerte presión de una cultura negativista, como es la matrisocial, no sólo reblandece la estructura de autoridad (apuntalando el desorden originario venezolano), sino que el sistema del poder político mismo cae en el sentido familista de dureza primaria, es decir, funciona como tiranía. Esto obscurece las flexibilidades de la negociación de los conflictos, base del orden político, y si se aclaran se *aprovechan* para el negociado de los comprometidos (cómplices). El miedo es el síntoma que cunde por todos los lados, del gobernante que teme al pueblo, y del gobernado que chantajea, amenaza o alcahuetea al que detenta el oficio del poder. Todo, sistemas e instituciones están bañados en el sentido matrisocial⁷.

La rebaja de la política desde la disminución de pueblo.

⁷ “De hecho el proceso de la transmisión de órdenes se cumple como si el destinatario la extrajese, tendiese su propio arco y volviera a disparar la misma flecha. La herida en su propio cuerpo sana pero deja una cicatriz. Cada cicatriz tiene una historia, es la huella de una y determinada flecha. Pero el mandatario que la dispara percibe un ligero *contragolpe* por ello.

“El propio efecto, es decir, el contragolpe psíquico, lo percibe en cuanto ve que ha dado en el blanco. Aquí se acaba la analogía con la flecha física. Pero es tanto más importante considerar entonces las huellas que el exitoso disparo deja en el afortunado tirador.

“La satisfacción por órdenes cumplidas, por órdenes impartidas con éxito, engañan sobre gran parte de lo que sucede en el tirador. Siempre hay algo así como la percepción de un contragolpe; lo que se ha hecho se le estampa también a uno mismo, no sólo a la víctima. Muchos contragolpes se acumulan y dan *miedo*. Es una clase especial de miedo la que resulta de la frecuente repetición de órdenes: por ello lo llamo *miedo de mando*. Es reducido en aquel que sólo transmite órdenes. Es mayor cuanto más cerca esté el que ordena de la fuente de mando propiamente dicha” (Canetti, 2007: 361).

Esta proposición no significa un mar en calma dentro de la organización sociopolítica. De entrada avistamos una explosión metafórica que apunta al juicio de la élite por parte del pueblo, seguida de una implosión matrisocial en que se planta la inercia popular contra toda posibilidad de sincerar socialmente la cuestión política. Ambos procesos constituyen más bien, un mar de fondo donde se baten las olas del sentido del escenario político.

La explosión metafórica dice relación esencial a la élite. La pretendida élite venezolana se siente excéntrica del pueblo. Su estética se funda en la desconexión popular: ella no pertenece al pueblo. Si tiene conciencia de haber salido de él, su esfuerzo de preparación académica, profesional y hasta moral, señalan la distinción como ruptura con el pueblo. En este estado de cosas, cuando llama a botón el asunto de la representación política, la élite hace que representa al pueblo; si se aventura a creerlo, entonces se arma de un atrevimiento chantajista. El pueblo es el que mejor sabe de ello, por eso el pueblo no se siente representado por nadie. Pero de ello, son las élites las culpables (no solo *culposas*, según Luis Enrique Alcalá), culpables de la desorientación del pueblo, por un lado, y por otro, porque ellas mismas son las extraviadas respecto de su función esencial: su rol de dirigencia. Si lo decimos en términos morales del deber, la élite venezolana no cumple con su oficio.

La distancia para con el pueblo se remarca con el desprecio y abandono de su base de legitimidad social. Al parecer, ni la legitimidad, como justificación, le importa. No tiene que cuidar para nada su dominación; en consecuencia, no invierte ni en dominación a través de servicios al país, ni en el país mismo, que es el que disfrutan. ¿Quién soporta la dominación? El capital trasnacional. Lo que le queda a la élite es que los otros ajenos (las compañías foráneas) *nos digan lo bien que nos portamos como gente extraordinaria y lo alegres que somos*. Se desarrolla así el “yo ideal” del venezolano, que como ejemplo de clase dominante se proyecta culturalmente en el pueblo. Esta relación ideológico-moral converge en el contra-balance de élite-pueblo y unifica su realidad política contradictoria.

La explosión metafórica afecta también al interior de los grupos de la élite. Porque si no entienden a su sociedad, tampoco se entienden entre sí debido a los perjuicios por establecer puntos de entendimiento y cooperación con el pueblo. Como resultado, el pueblo adolece de conductores legítimos, y, por lo tanto, anda descarriado sin saber a dónde dirigirse. Así cae fácilmente en la tentación de un mundo mágico y en la referencia del retorno a sus orígenes, representados por la Venezuela heroica a la que un caudillo o comandante pueda conducirlo. El pueblo venezolano tiene razones para no acatar a la élite, y si siente a ésta como *propia* (del país) es para despreciarla. Aquí radica la dificultad de nacionalizar el estado y separarlo de la función de gobierno. Es posible que para nacionalizar el estado, tengamos que comenzar a civilizar la sociedad.

La implosión matrisocial indica que siendo el pueblo como totalidad portador de ese efecto implosivo, la consecuencia es que como sujeto matrisocial no es un terreno apto para producir élite, por una parte, y por otra, que con la rebaja que le proporciona la cultura matrisocial a su perfil de pueblo, procede a reactivarse en sus significados y acciones como *antisocial*. Sus referencias sociales son los arraigos

familistas, vividos en perspectiva de autoctonía y como hecho social total (Mauss en Levi-Strauss, 1971: 23-26).

Si la explosión metafórica se ofrece como *dis-paridad social*, en la implosión matrisocial se configura el colectivo como una *sociedad paritaria*, igualista, llana. Ésta se caracteriza por llevar a cabo sus vínculos del intercambio según instituciones culturales, como el parentesco. Sus solidaridades son naturales, fundadas en una individualidad primitiva y aleatoria: *a lo que yo quiera y en el momento que yo quiera*. Dichas solidaridades participan de un carácter adscriptivo, por lo que el colectivo social venezolano, al mismo tiempo que las desarrolla, restringe a sus límites naturales sus cálidas solidaridades, sus sociabilidades placenteras y su carácter tan gratuitamente acogedor.

La implosión matrisocial consiste en que las estructuras naturales invaden la lógica de las relaciones sociales desvirtuándola e imposibilitando todo proyecto social y político. Este hecho social contradictorio ocurre porque la cultura matrisocial se comporta con una institucionalidad enteriza y totalizante, lo que impide al sujeto matrisocial venezolano acceder con coherencia lógica a las solidaridades sociales.

El ámbito de las solidaridades sociales y políticas se encuadra en los acuerdos, y acuerdos instituidos por el individuo libre y autónomo, que a su vez espera por parte de los otros individuos del mismo talante que se presten al servicio de la asociación instituida. Es este tipo de asociación donde confluye una suma de responsabilidades, lo que permitiría al pueblo venezolano salir de las solidaridades naturales, y constituirse como sujeto social y político. A este nivel de subjetividad, la élite venezolana aparece como ausente en el cumplimiento del deber que la definiría como auténtica, y el pueblo como efecto de lo espurio de su élite, se presenta como plebe.

La implosión matrisocial que desaloja toda posibilidad de responsabilidad objetiva con la que el colectivo venezolano **se** construiría su sociedad, coloca a dicho colectivo en una situación de desórdenes étnicos y de *radicales libres* culturales capaces de deteriorar y aún de matar las relaciones sociales y políticas en su mismo origen pretendido. El efecto de la implosión matrisocial es un terreno fértil para desarrollar demagogias y autocracias, para *alborotar* al pueblo por sorpresa en vez de proponer *proyectos* que son "*la verdadera gloria con que se coronan las empresas políticas*" (Rodríguez, 1916: 112, subraya don Simón).

Sinceración o clausura de la política entre los desórdenes culturales.

Las dificultades por sincerar la práctica de la política en Venezuela radican en la cultura matrisocial que porta la mayoría de la población: ¿el pueblo venezolano quiere saber de la verdad de su situación o darse las oportunidades de vivir a gusto?, La matrisocialidad responde lo segundo: darse las oportunidades de vivir placenteramente. Pero el complejo matrisocial agrava las dificultades: no nos queremos como somos pero disfrutamos en grande lo que somos. El resultado es que vemos la realidad al revés, y aún sin llegar a los acuerdos sociales nos desentendemos de éstos; al final, como *gozamos una bola* tal como somos, no queremos, no aceptamos problematizar nuestra cultura. Quiere decir que el problema no solo se encuentra, ni termina en el taita o comandante, la cabeza, sino también y

principalmente en el pueblo, por ser la base y el cuerpo, el terreno donde está sembrado y crece con su abono cultural el colectivo social venezolano⁸.

La explosión metafórica y la implosión matrisocial diseñan, en su conjunción contrariada, una negatividad que detiene a la relación de élite-pueblo en ámbito político, cristalizado a conveniencia de sus solidaridades naturales. La energía cultural se pierde en dirección a la posibilidad de constituir las solidaridades sociales, debido a los desagües que representan los desórdenes étnicos⁹ y los *radicales libres* culturales¹⁰, de carácter matrisocial.

La fuente de los desórdenes étnicos y de los radicales libres culturales se encuentra en el negativismo social, en cuanto que es un subproducto de la esquizoparanoia matrisocial: la ruptura en las relaciones sociales que implican las desconfianzas y los incumplimientos esquizofrénicos, así como su fragmentación que suponen las suspicacias paranoicas, pertenecen al fondo de la norma étnica matrisocial, revelando los miedos a la realidad. Sus resultados no se hacen esperar en el sujeto respecto de la acción política: la recesión en cuanto la pérdida u opacidad de distinguir bien los detalles de la realidad, y la regresión hacia las relaciones primarias. Ambos movimientos se inscriben en el maternalismo inicial, que como molde de la cultura matrisocial construye el eje del sentido estructurante de la organización de la energía social.

La regresión intrauterina y la opacidad de la realidad se convierten en una gran disfunción que desencadena las conductas incorrectas configuradoras de los desórdenes étnicos y los radicales libres

⁸ “Y la máxima responsabilidad que puede pensarse humanamente llega a quien desata y ayuda a que un pueblo despierte de ese semisueño y se abra a la esperanza enteramente, a la esperanza inmediata. Esperanza que es también hambre de siglos y hambre de todo, de pan –en casi todos los pueblos del planeta-, de vivir en forma activa y más personal; hambre de toda clase de bienes. Y el peor de los delitos sería especular con el hambre y con la esperanza de un pueblo. La peor acción y la más peligrosa, pues el hambre y la esperanza son los motores más activos de la vida humana” (Zambrano, 1988: 142).

⁹ La teoría etnopsiquiátrica de los desórdenes de personalidad no sólo es un proceso social, “también es susceptible de ser analizada en términos socio-culturales” (Devereux, 1973, 36). Así como el desorden psicótico es una enfermedad por desocialización de la personalidad, la conducta incorrecta de un individuo, cultura o sociedad es susceptible de ser analizada en términos de cultura. Devereux (1973, 36-37) distingue cuatro clases de esos desórdenes, según sean sagrados (de tipo chamánico), idiosincrásicos (de carácter personal), tipo (según la estructura social) y étnicos (relacionados con el modelo cultural de un grupo). Así tenemos al loco por asignación cultural como el chamán, el individuo angustiado al que la cultura no proporciona medios de defensa, el esquizofrénico cuya conducta perturbada está en función de la lógica urbana o clase social, el excéntrico que por exceso de carga cultural puede llegar a la histeria. El desorden étnico obedece a una conducta incorrecta por sobrecarga de un síntoma inscrito en el modelo cultural específico de un grupo, en nuestro caso se trata de una sobrecarga sintomática según el modelo de la cultura matrisocial, sobrecarga caracterizada por el *negativismo social*.

¹⁰ El radical libre cultural es un concepto acuñado por nosotros para aplicarlo a un desorden étnico cuando éste llega a sus extremos de incorrección porque el caos de la conducta colectiva se ha tornado como un ultimátum en cuanto a la pervivencia de la salud social. El problema ha llegado a un estado de perturbación que resulta innegociable su solución debido a que los elementos ideológicos entran en contradicción radical con la realidad cultural y social. El término de *radical libre* está tomado a préstamo del fenómeno biológico que expresa una enfermedad terminal, que puede expresarse aún como metástasis. Por el carácter de embrollo en que se desenvuelve la cultura matrisocial, ésta está propensa a generar dichos radicales libres que afectan a la raíz de la existencia de las relaciones sociales venezolanas donde se activa la cultura misma.

culturales. Mirando en dirección al pensamiento político, nos detenemos en la dimensión del *desacuerdo social*. Aquí encontramos tres desórdenes étnicos de interés: la picaresca cómplice, el comportamiento caprichoso y la transgresión de la norma. Lo característico del análisis esquizoparanoico consiste en la detección y manejo del doble código etnopsiquiátrico (Devereux, 1973: 58 y 136) que permite avanzar una especial interpretación de los enredijos en los desórdenes étnicos por su estructuración contrariada. La picaresca o viveza criolla se corresponde con una ruptura del sistema de reciprocidad, donde la otra cara del pícaro, es el cómplice; ambos juegan con señuelos, embrollos, cobas, como recursos del disimulo. Este juego se presta al manipuleo de las relaciones políticas, reduciéndolas a negociados, a retóricas de engaños y a convencimientos a medio pelo. Como comportamiento incorrecto se desaprueba al pícaro pero profundamente se le elogia con envidia. Las consecuencias sociopolíticas se encaminan al deterioro, y aún a la destrucción de la política, pues la picardía y la complicidad se encuentran entre las “simetrías destructivas” (Barroso, 1992: 15).

El comportamiento caprichoso describe la posibilidad radical de la falta de responsabilidad y de compromiso. Este comportamiento incorrecto ase produce en el eje del consentimiento materno. Se suele decir en Venezuela que *el hombre es un irresponsable* (es un *hijo de mamá*); pero tal estereotipo se corresponde con *la mujer es siempre consentidora de su hijo*. En este doble código, el segundo enunciado es el que funda la clave del sentido de la causa de la incorrección del comportamiento total. El principio del placer (capricho) no es cónsono con el principio de realidad de la política, cuya responsabilidad por el bien común saldrá maltrecha a manos de un individualismo primario y aleatorio. Finalmente, la transgresión de la norma no se refiere a una simple anomia social. Esta conducta incorrecta radica en la pulsión a partir de una profunda fruición de romper, destruir, la norma o ley pensada como un estorbo o sabotaje a la vida (natural). Con dicha “morbosa delectación” (Mijares) se imagina que se crece socialmente, pues respetar las normas es considerado de apocados, débiles, bobos, que aceptan los acuerdos sociales. Es bueno que exista la ley, porque así tenemos la mejor ocasión de disfrutar destruyendo. De nuevo, la ausencia del castigo se funda en el sobreconsentimiento sociocultural, que marca también la condición precaria de la política.

Los resultados políticos a partir de los desórdenes étnicos, como ejemplares, se pueden observar en el diseño del edipo venezolano. Se ve bien si se le compara con el edipo de la Atenas clásica. La democracia en Atenas fue producto de los “héroes de mamá” que como héroes, en alianza con la madre, símbolo de la comunidad fraterna (política democrática), se atrevieron a matar al padre, símbolo del jefe tirano (Devereux, 1989: 21). El proceso edípico tomado en serio (clave de bóveda para interpretar la sociedad griega) genera la internalización cultural de la ley, y con ello es posible establecer la autoridad verdadera (democrática). Al revés, en Caracas, la democracia es producto de los “hijos de mamá”, que al no devenir héroes no se rebelan contra el jefe, es decir, la madre o Démeter poderosa, ni tampoco pueden acudir a la realidad (ausente) del padre como aliado con la posibilidad de convertirse en “héroes de papá”. La afectividad de la jefa tirana (el poder de las entrañas) se convierte en un obstáculo para internalizar culturalmente la ley; por eso el venezolano se ríe de ella, hace mofa y motivo de farsa, en vez de una tragedia de agonía. El edipo no representa una clave de bóveda para interpretar las relaciones

sociales y hacerlas despegar en viaje a la sociedad. No es que no sea serio, lo es pero como farsa. No es de extrañar que la democracia en Venezuela sea una malanga: sus sujetos no son ciudadanos, la ley es moralmente ilegal, el habitante de la ciudad es un incivilizado (Uslar, 1992).

En una sociedad matrisocial, como la venezolana, donde la madre no es destronada y enterrada, como ocurrió con el padre patrilineal ateniense, es cuesta arriba establecer el pacto social. El *totem* venezolano apenas está sumergido históricamente, porque en el mito permanentemente está *animado* (Hurtado, 2005) por la cultura política: desde el *culto a Bolívar* (Carrera Damas, 1973) reconstruido como religión republicana del *divino Bolívar* (Pino Iturrieta, 2003), hasta su entretejido con el bolivarianismo persistente de cada período presidencial histórico¹¹. Los venezolanos no salimos, permanecemos, en el vientre maternal como en el vientre del tiempo de los primordios. Así podemos reírnos, desde nuestro paraíso, de la ley y de los trabajos de la historia, y de mantener un país no serio (Rivero, 1994; Velásquez, 2014)¹² y con la política escenificarnos una astracanada (Martín, 2015).

CODA: Si se extrema el desorden étnico a causa de un caos terminal, el pánico y el miedo, la amenaza y la zozobra, llevan a desarrollar el *radical libre cultural*. La *Malandropolítica* de Tulio Hernández (2014), que nos evoca el escenario mágico-religioso de la Corte Malandra, inscrita en los altares de la diosa María Lionza¹³, es una forma de jugar a la caverna de la cultura de nuestra idiosincrasia. En tiempo de

¹¹ Se conoce la invención del bolivarianismo de Guzmán Blanco en el siglo XIX, su práctica por Juan Vicente Gómez y la institución de La Sociedad Bolivariana de sus sucesores, Eleazar López Contreras e Isaías Medina en la primera mitad del siglo XX. En Hurtado (1999, 83-85) hemos relatado para el período democrático de la segunda mitad del siglo XX, como los presidentes de la república se identifican con los héroes fundadores de la república, pretendiendo una continuación de aquella actividad independentista en sus gobiernos. La obtención de la democracia se vivió como una etapa de repetición memorial de los orígenes del pueblo. “Si Bolívar nos dio la libertad, Rómulo Betancourt nos dio la democracia”. Rafael Caldera personifica la obra intelectual y política de Andrés Bello, el llanero Luis Herrera Campins al héroe de Los Llanos José Antonio Páez. No faltaba más que el populista por excelencia Carlos Andrés Pérez encarnara en el mito a Simón Bolívar: “Carlos Andrés Pérez quedó inmutable, con rostro serio, cuando a pocos metros un hombre vestido de azul marino se levantó sobre su silla y gritó: ¡Viva la reencarnación de Bolívar!” El hecho aconteció en Los Caracas durante la Asamblea de la Federación Campesina. (El UNIVERSAL, Caracas, 20 de abril de 1975). En estos comienzos del siglo XXI se reanuda a mayor profundidad regresiva la conexión con la caracterización de *bolivariana* a la república de Venezuela, con todos los resabios fundamentalistas operados desde el narcisismo matrisocial.

¹² La interpretación de la sociedad de Venezuela como un gran comedia, el gran historiador venezolano Ramón J. Velásquez la coloca en su juicio sobre la cultura política cuando dice: “Nosotros más que demócratas somos igualitarios, *parejeros*”. Lo expresó en una entrevista en El Universal el 23 de octubre de 1994, cuyo título es “Acepté la presidencia ante el peligro de golpe” (Subrayamos nosotros el término émico de *parejero*, que encierra una joya de interpretación antropológica).

Manuel Rafael Rivero (1994: 5) coloca su interpretación de “fábula venezolana” para hablar del desorden originario que propulsa el orden social del país y para ello trae en la presentación de su libro la cita de Juan Vicente González en sus *Catilinarias*: “Y no llamo anarquía sino la impaciencia de todo freno, y el vivir soñando en nuevas revueltas, y abandonar el trabajo por la liza política, y el relajar continuo todo vínculo social, todo respeto a la virtud o al talento, toda unión entre gobernantes y gobernados” Carta I, publicada en el periódico “Cicerón a Catilina”, Trimestre 1, Número 1, Caracas 22 de noviembre de 1845.

¹³ María Lionza es una diosa de la cultura mágica venezolana. Tiene el título de reina, porque reina como figura silvestre sobre los animales salvajes y habita las aguas. Procede de un sincretismo araguac (pueblo contendor del Caribe) y el español. Su aspecto virginal (silvestre) le da un aspecto de princesa blanca (española) y su asignación ecológica a la selva y a la montaña le remite a su identidad india. Se trata de un culto mágico e informal, donde no

los proyectos de sociedad nosotros hacemos el milagro de edificar nuestro peculiar mito de la caverna en la política.

El consentimiento materno no sólo no acepta el castigo para los trasgresores de la norma (malandros), sino que como casi héroes los saca de su sumisión y los convierte en héroes políticos volteando el orden social: los *pranes*¹⁴ son los ejemplares heroicos del proceso político malandro. Se obtiene así casi como forma estable el fenómeno del malandro como sujeto político, generado por el actual régimen, o el político como malandro que nos viene incorporado al sistema social tradicional, sea en dictadura o en democracia.

La aplicación del doble código etnopsiquiátrico a este *radical libre cultural* puede proyectar una luz simbólica para entender hasta donde es capaz de llegar la constelación de significados de la conducta incorrecta de la sociedad matrisocial: se rechaza al político (rechazo asociado a la política) pero se le ensalza con envidia como malandro metido a político, sabiendo por acumulación de saber histórico que, desde siempre en Venezuela, incursionar en la política es hacerlo en la principal industria del país, según ya dictaminó Rojas, ministro de Guzmán Blanco, en 1877.

Así como el inconsciente no sabe de normas de parentesco (Devereux, 1975: 192), tampoco sabe de reglas de política. Por eso cuando se mete en el mundo del parentesco o en el de la política, puede quedar atrapado, especialmente por ser un hecho social total. Es lo que pensó el intelectual venezolano, Ibsen Martínez. Con Carlos Andrés Pérez preso, “*El Gran Superyó de los venezolanos está preso, ¿pero qué hacemos con el resto de nosotros? ¿Cómo se le dicta auto de detención al inconsciente colectivo?*” (Martínez, 1994).

En breve, con el sujeto matrisocial venezolano hemos recorrido con el pensamiento anchos caminos y también vericuetos profundos para tratar de aprehender bien (ética) la política en Venezuela. Tal sujeto (pueblo) presenta una crisis social (negativa) y una rebaja cultural, que no le permite al pensamiento sino encontrar también en la realidad política una carga de bajo tenor significativo y un permanente *impasse* de existencia social.

Referencias Bibliográficas.

Libros

existe por tanto un control de los signos, y por lo tanto no constituye una religión. Lo componen diversas cortes como la de los jefes indios que resistieron a la conquista, la de los libertadores, la de los negros esclavos, la de los vikingos, hacen vida también las asignadas a un animismo disperso como la del ánima de Taguapire, se incorpora al final del siglo XX la Corte Malandra que exalta al malandrín, al ladrón y aún al asesino, y últimamente se importa (se recolecta) a la santería cubana.

¹⁴ El *pran* es el jefe *político* de una banda de malandros, que aún en la cárcel y precisamente desde esta reclusión dirige las incursiones mafiosas a la sociedad para saquearla, perjudicarla, destruirla como campo enemigo. “*La tentación mafiosa es la exacerbación de ciertas lógicas matrisociales (ejemplificada en la figura del malandro)*” (Gruson y Zubillaga, 2001). Tal idea de la *tentación mafiosa* se corresponde con el concepto de *radical libre* que recogemos en este artículo, y cuyo orden significado los diversos *pranes* están impulsando como un radicalismo cultural. El término de *pran* se forma con el tejido de la primera letra de Preso Rematado Asesino Nato (PRAN).

- Barroso, M. (1991). *La Autoestima del Venezolano. Democracia o Marginalidad*. Caracas: ed. Galac.
- Briceño Guerrero, J. M. (1994). *El Laberinto de los tres Minotauros*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Briceño Iragorri, M. (1972). *Mensaje sin Destino. Ensayo sobre nuestra crisis de pueblo*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Canetti, E. (2007). *Masa y poder*. Madrid: Alianza/Muchnik.
- Carrera Damas, G. (1973): *El Culto a Bolívar*. Caracas: ediciones de La Biblioteca EBUC).
- Devereux, G. (1973). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Seix Barral.
- Devereux, G. (1975). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Devereux, G. (1989). *Mujer y mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferry, J. M. (1987). *Habermas. L'ethique de la Communication*. París: PUF.
- Gruson, A. y Zubillaga, V. (2001). *Venezuela: La tentación mafiosa*. Caracas: Centro de Investigación Social.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: SUR.
- Hurtado, S. (1991). *Dinámicas comunales y procesos de articulación social: las organizaciones populares*. Caracas: Trópikos.
- Hurtado, S. (1995^a). *Trabajo femenino, fecundidad y familia popular-urbana*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.
- Hurtado, S. (1998). *Matrisocialidad. Exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia Venezolana*. Caracas: ediciones de La Biblioteca y FACES.
- Hurtado, S. (2000). *Élite venezolana y proyecto de modernidad*. Caracas: ed. del Rectorado, UCV.
- Hurtado, S. (2011). *Elogios y miserias de la familia en Venezuela*. Caracas: La Espada Rota.
- Maquiavelo, N. (1971). *El Príncipe*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Mijares, A. (1970). *Lo afirmativo venezolano*. Caracas: Ministerio de Educación.
- Pino Iturrieta, E. (2003). *El divino Bolívar, Ensayo sobre una religión republicana*, Madrid: La Catarata.
- Pitt-Rivers, J. (1989). *Grazalema. Un pueblo de la sierra*. Madrid: Alianza editorial.
- Ramos Calles, R. (1984). *Los personajes de Gallegos a través del psicoanálisis*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Rivero, M. R. (1994). *Del derroche a la indigencia. Una fábula venezolana*. Caracas: Centauro.
- Rodríguez, S. (1916). *Defensa de Bolívar*. Caracas: Imprenta Bolívar.
- Savater, F. (2002). *Perdonen las molestias*. Madrid: Grupo Santillana, Suma de Letras.
- Sennett, R. (1982). *La autoridad*. Madrid: Alianza editorial.
- Touraine, A. (2005). *Un nuevo paradigma*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Zambrano, M. (1988). *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos.

Capítulos de libros.

- Cohen, R. (1979). El sistema político. En *Antropología política*. J. B. Llobera (Ed.). Barcelona: Anagrama, 27-54.
- Hurtado, S. (1995b). Pueblo y familia en Venezuela y Democracia y matrisocialidad". En *Cultura*

- matrisocial y sociedad popular en América Latina*. S. Hurtado (Ed.). Caracas: Trópikos, 139-190.
- Hurtado, S. (1999). El populismo y lo popular desde la magia y la religión: el caso venezolano. En *Tierra nuestra que estás en el Cielo*. S. Hurtado (Ed.). Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 77-120.
- Levi-Strauss, C. (1971). Introducción a la obra de M. Mauss. En *Sociología y antropología*, M. Mauss. Madrid: Tecnos editorial, 13-42.
- Pitt-Rivers, J. (1991). Los estereotipos y la realidad acerca de los españoles. En *Los españoles vistos por los antropólogos*. Cátedra, M. (Ed.). Madrid: Júcar Universidad, 31-44.
- Todorov, Tv. (1988). El cruzamiento entre culturas. En *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*. Todorov, Tv (Ed.). Madrid: Júcar Universidad. 9-31.

Artículo de revista

- Hurtado, S. (2001). La democracia furtiva y el falso mito de la participación. *INTENTO*, Revista del Doctorado en Ciencias Sociales, UCV, n° 1: 53-75. Hay una versión corta titulada: Animación totémica y conflicto comunitario. En *Conflicto y cooperación*. Espina B., A. B. (Ed.), Salamanca: Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, VIII, Diputación de Salamanca, 2005, 327-336.

Entrevista de periódico

- Escobar Salom, R. (1994). El miedo a gobernar. Caracas, *EL NACIONAL*, Lunes 18 de julio.
- Hernández, T. (2014). Malandropolítica. Caracas. *EL NACIONAL*, Domingo, 9 de febrero.
- Martín, A. (2015). Tragedia y astracanada. Caracas. *Tal Cual*, 29 de marzo, 2.
- Martínez, I. (1994). El silencio de los inocentes. Caracas. *EL NACIONAL*, 22 de mayo.
- Mangabeira, R. (2013). Proyecto suramericano es una fantasía en la que prosperan ilusiones retóricas. Caracas. *EL NACIONAL*, domingo, 24 de marzo (entrevista de Martín Aguirre).
- Uslar, A. (1992). La ciudad incivil. Caracas, *EL NACIONAL*, 18 de octubre.
- Valcárcel, D. (1999). Daguestán, un nuevo síntoma. Madrid, *ABC*, 13 de septiembre, 20.
- Velásquez, R. J. (2014). Venezuela es una gran comedia. Ciudad Bolívar, *Correo del Caroní*, 25 de junio. Entrevista de Marcos Valverde, Primera versión, el 9 de octubre de 2011. Ver <http://www.correodelcaroni.com/media/k2items/>