



Derecho y Democracia IV

Por una cultura
de paz

30

cuadernos unimetanos

Órgano de divulgación académica / Año VII / No. 30 / Julio de 2012
Afiliado a Latindex y Gale Group

Vicerrectorado Académico

Decanato de Investigación y Desarrollo



UNIVERSIDAD
METROPOLITANA



El presente número de Cuadernos Unimetanos correspondiente al número 4 de la revista Derecho y Democracia fue debidamente arbitrado de acuerdo a lo estipulado por la Facultad de estudios jurídicos y políticos de la Universidad Metropolitana.

CONTENIDO

Presentación	
Oscar Vallés	1
El Caracazo (1989) y la tragedia (1999)	
Economía moral e instrumentalización política del saqueo en Venezuela	
Paula Vásquez Lezama	5
La desconfianza interpersonal e institucional, los sentimientos de ineficacia política y el surgimiento de la antipolítica en Venezuela	
Herbert Koenike Daniel Varnagy	16
La cuestión de la democracia en el imaginario venezolano	
Ana Teresa Torres	25
La Iglesia Católica venezolana frente a la revolución bolivariana, 1999-2010	
Guillermo Aveledo	39
La política por otros medios: espectáculo y cesarismo del siglo XXI.	
Colette Capriles	54
La coordinación de las políticas en el ámbito público	
Ramón Cardozo	63

Derecho y Democracia IV

Decir que vivimos en una época de “transición política” en Venezuela carece de total novedad, aunque no negamos el buen uso de tan acomodaticia expresión. No obstante, lo que sí puede ser muy original, es examinar esa transición desde unos despliegues conceptuales que escapan de concepciones tradicionales aun deudoras de los anclajes positivistas de mediados del XX, y que apuestan por visiones innovadoras para la comprensión del proceso político que vivimos. Durante estos últimos 30 años, los cimientos de lo que pensábamos era la mejor democracia de América Latina, no cesaron de ser sometidos a crisis estructurales que aún perviven entre nosotros, y se proyectan con fuerza desgarradora sobre las bases aún más endebles de un régimen político, que sólo le queda el expediente de la fuerza para sostenerse sobre ellas. El reto de “pensar políticamente” desde nuestra latitud exige un esfuerzo creador para remontarnos sobre una realidad que nos abrumba y nos contagia, nos invade y nos anula, en nuestra conciencia como pueblo y como ciudadanos. La delicada selección de artículos que nuestros árbitros nos han entregado para esta edición de Derecho y Democracia, ha sido hecha bajo el tamiz de destacar la capacidad que aún tenemos para comprendernos desde una esperanzadora invitación intelectual, que nos permite afirmar que estamos también ante una “transición epistemológica”, si me permiten acuñar el término, en la comprensión política venezolana.

Abrimos con un minucioso trabajo de Paula Vásquez Lezama sobre los sucesos que se recuerdan como “El Caracazo”, con una pretensión que califico exitosa de responder a preguntas que aún se ciernen sobre esos días; en especial una que aún no se han planteado los estudiosos del tema y que requiere una razonable respuesta: “¿Cómo este dramático acontecimiento se convirtió en un recurso de la acción política en tiempos de la “revolución bolivariana?”. Poniendo los acentos sobre tal vez lo más doloroso de aquellos recuerdos, especialmente por el carácter etno-cultural que esos hechos develaron sobre nuestra población, Vásquez Lezama se propone examinar

Oscar Vallés

Jefe Dpto. Estudios Políticos

UNIMET

el saqueo como un tipo de violencia “post-desastre” que abre un abanico de consideraciones morales, políticas y económicas, y que conformaron y todavía conforman modelajes y estereotipos sobre los socialmente menos aventajados. La pesquisa casi forense en expedientes judiciales, una extensa investigación documental en hemerotecas nacionales y regionales, y una diversa gama de entrevistas con testigos relevantes de aquellos días, le permiten a Vásquez Lezama tejer una trama quizás no explorada y menos aún expuesta en debate abierto, con perspectivas académicas y en contraste con lo que 10 años más tarde se conoció con el nombre de la “Tragedia de Vargas”. Sorprendentes conclusiones dirigidas a poner en relieve la instrumentalización política de la violencia que se ejerce desde el Estado, le permiten cumplir cabalmente con su promesa protocolar de investigación.

Seguimos con un extraordinario trabajo Herbert Koeneke y Daniel Varnagy, quienes tienen como punto de partida hacer un balance sobre el papel atribuido a esos hitos de la historia de finales del XX, como precisamente es “el Caracazo”, que por lo general son catalogados como catalizadores de la “antipolítica” en Venezuela. Mediante un refrescante y hasta renovador enfoque de la politología de este tiempo, Koeneke y Varnagy van construyendo un fenomenal andamiaje conceptual que les permite ordenar los datos disponibles sobre desconfianza pública, eficacia política y confianza interpersonal, como tríada de variables cruciales por su incidencia en la genética y desarrollo de la antipolítica venezolana, al menos desde la década de los 70. Redactada en formato de ponencia para ser presentada en el último Simposio Venezolano de Ciencia Política, esta investigación invita a reflexionar nuevamente sobre este rasgo ineludible de la crisis democrática venezolana, que expresó un gradual y progresivo deterioro de los contornos funcionales del sistema de partidos, de los fundamentos de la legitimidad política de los poderes públicos y, finalmente, de la profunda desilusión colectiva en el tamiz que ofrecían los horizontes histórico-

políticos, sobre las maneras de concebir nuestro mundo de la vida. Un proceso que nuestros autores conciben crónicamente en el comportamiento político, sin desconocer en el ascenso de Convergencia con Caldera al poder un punto cenital de desarrollo, y que en buena manera permite la posterior coronación del proceso con la elección de Chávez en 1998, pero por otras causas mucho más razonables y empíricamente más sustentables. Sus consideraciones finales nos permiten formular aporías hipotéticas sobre la antipolítica venezolana como un fenómeno más añejo y por ende completamente estructural. Quizás como intrínseco y hasta “natural” desenlace a las bases consensuales de la política establecida a raíz del Pacto de Punto Fijo.

Los desencadenantes de la antipolítica venezolana, vistos como factores de un proceso estructural, encuentran en el maravilloso trabajo de Ana Teresa Torres un marco reflexivo de amplio espectro histórico que explora sin titubeos las raíces fundamentales del imaginario político venezolano, en una semiótica de los símbolos y de los estereotipos sociales que satisface por su fascinante y multidimensional perspectiva. Después de un exhaustivo análisis a manera de inventario sobre los modos de comprendernos socioculturalmente, Torres nos sitúa en acontecimientos de ruptura histórica como “el Caracazo” o los golpes de Estado de 1992 para indicar el advenimiento inocultable del “derrumbe del mito democrático”, sintetizado en aquella vieja creencia de que la democracia forma parte indisoluble e inseparable de lo que podríamos llamar la venezolanidad, y para llevarnos línea a línea a despertar y conocer construcciones simbólicas que escapan a la voluntad incluso de sus proponentes o capitalizadores. La traición de las élites políticas, la lucha por una libertad confiscada, la reivindicación y el resentimiento como sentimientos legítimos, y la resurrección del pueblo heroico de Bolívar, forman una tetra cardinal de representaciones del yo que se incorporan en los protagonistas de la mayor ruptura radical con el ideario democrático y su mitificación, representada en la glorificación de la revolución de nuestros días y en

su máximo líder. Ana Teresa Torres insiste en buscar respuesta a las interrogantes que persiguen nuestras élites democráticas, cuando no logran entender el enorme atractivo que las formas no democráticas producen en grandes segmentos de la población, si aspiramos a comprenderlo al margen de la mera hipótesis utilitaria. Las páginas finales de este revelador trabajo antes que desalentadoras, abrigan una muy sutil pero poderosa esperanza, al sugerirnos la delicada atención que debemos prestar a los vaivenes de la historia democrática venezolana y sus herméticas enseñanzas, que tal vez exigen de nosotros una perspectiva mucho más proclive a situarse entre el ensayo literario y la investigación documental, entre una narrativa des-constructiva y el análisis histórico profundo y apasionado, que a los cartabones opacos y vacuos del discurso político tradicional.

El trabajo que aquí nos presenta Guillermo Avelo Coll expresa muy bien lo que queremos decir con esas vías intermedias, sesudas por el rigor de sus métodos y consideraciones, atrevidas por la naturaleza de sus materias y originalidad de sus propósitos y conclusiones. Avelo Coll hincó su perspectiva en uno de los aspectos más reveladores de la resistencia institucional al proceso revolucionario, las relaciones políticas de la Iglesia con el Estado venezolano, considerando las apreciaciones conceptuales que se fraguan en la comprensión del status y función de la Iglesia en la conformación y desarrollo de la sociedad. Aborda el tejido de movimientos que fraguan la estructura compleja de esas relaciones para engazarlos de manera crucial en el contexto político que le corresponde enfrentar en nuestros días. Desde la hostilidad colonial en sus inicios hasta su reducida y accesoria presencia en los años post-independistas durante el XIX, su predominio simbólico en la primera parte hasta el *modus vivendi* del Concordato en la segunda parte del XX, Avelo Coll nos muestra una pluma muy ágil y aguda para señalarnos con una extraordinaria rigurosidad, la naturaleza y composición de las relaciones Iglesia-Estado, especialmente en el advenimiento revolu-

cionario y sus 14 años de vigencia. Logra de manera magistral desmitificar muchos componentes simbólicos que nutren el discurso anticlerical de la Revolución, brindándonos un panorama sumamente nítido sobre unas bases empíricas de primer orden, que me permiten calificar el trabajo de Avelo Coll de excepcional valor en la historia contemporánea que se despliega todos los días. Sus palabras finales recogen una lección que la Iglesia venezolana no deja de ofrecernos y que bien vale unas palabras de reconocimiento ante la magnitud de la adversidad que desafía.

Seguimos con un estudio de Colette Capriles sobre la naturaleza populista del régimen político venezolano, que considero puede catalogarse como uno de los mejores esfuerzos para formular una concepción teórica capaz de dar cuenta de los anclajes de dominación y legitimidad del orden político revolucionario. La caracterización populista que realiza Capriles desde visiones sumamente innovadoras y podría decir típicas de la reciente teoría social francesa, la permeabilidad y complementariedad, dentro de esa estructura populista, de un incipiente cesarismo que expresa sus requerimientos técnicos de representación y legitimidad en figuras como el plebiscito y la visibilidad en marcos bonapartistas, y finalmente la condición “proto-democrática” del cesarismo y sus diversas maneras de entenderlo en el imaginario venezolano, constituyen retos superiores de indagación que engalanan esta edición y corroboran lo que arriba señalábamos cuando advertía de una transición epistemológica en el pensamiento político venezolano. Su estupendo artículo culmina con una semblanza y contraste entre dos “mitologías” políticas, la cesarista y la democrática, reiterando los desplazamientos de una lógica del espectáculo —el César mediático— hacia los linderos de una representación política de nuevo cuño. En suma, Capriles nos invita a reflexionar muy detenidamente en el poderoso instrumento de las tecnologías de la comunicación masiva, como formas operativas de la des-institucionalización política tradicional del Estado.

Cerramos esta edición de Derecho y Democracia con el trabajo monográfico del Profesor Ramón Cardozo, “La coordinación de las políticas en el ámbito público”, para reiterar nuestro compromiso en el departamento de seguir promoviendo entre nuestros profesores temas insustituibles en el ámbito de la ciencia política disciplinaria, desde nuevos enfoques y originales puntos de vista. Inspirado en los estudios promovidos por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD) y publicados en 1996 bajo el sugerente título de *Building Policy Coherence, Tools and Tensions*, Cardozo evalúa con un rigor académico que no dudo en señalar de generoso, el papel que juega la coordinación como técnica y como proceso en la formulación y ejecución de la política, en los ámbitos de la administración y gestión gubernamental, con una clara vocación prospectiva que hace posible que su trabajo se convierta en un documento de consulta de primera mano, por quienes tienen la tarea de estar al frente de instancias gubernamentales, o en el horizonte próximo tienen aspiración de ello.

No queda más que agradecer las contribuciones de estos autores venezolanos que hoy presentamos a la consideración de nuestros lectores, muy especialmente de nuestros estudiantes, que siempre tienen esa sonrisa en los labios, y esa mirada despierta y penetrante, cuando nos acompañan en nuestras aulas y seminarios en la titánica tarea de “pensar políticamente” nuestro presente y futuro.

El Caracazo (1989) y la tragedia (1999)¹

Economía moral e instrumentalización política del saqueo en Venezuela



Paula Vásquez Lezama

sociólogo de la Universidad Central de Venezuela y doctora en antropología social y etnología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, Francia. Se desempeña como investigadora del Centro de estudios sociológicos y políticos Raymond Aron de la EHESS. Su campo de interés científico trata sobre la relación entre militarismo y compasión y sobre la expresión de las emociones en el campo político en Venezuela y en América Latina.

Resumen

Los saqueos de febrero de 1989 se convirtieron en un episodio invocado frecuentemente para justificar el cambio revolucionario ocurrido en Venezuela con el triunfo del comandante Hugo Chávez en diciembre de 1998. A partir de una revisión crítica de la discusión académica sobre el Caracazo, en particular aquellos estudios que utilizan la noción de economía moral, por una parte, y por otra, de una comparación con el tratamiento de los saqueos ocurridos después de la catástrofe de 1999, este artículo contribuye a la comprensión de las fuentes de una política de des-responsabilización de los cuerpos de seguridad del Estado venezolano que alimenta la lógica de la impunidad.

Palabras claves: saqueo, economía moral, militarismo, violencia.

¹ Artículo publicado originalmente en francés como "Le Caracazo (1989) vingt après. De l'économie morale à l'instrumentalisation politique de l'émeute au Venezuela" en *Revue Internationale de Politique Comparée*, volumen 17, n° 2, 2010, pp. 127-142. Traducción al castellano para esta edición de la profesora Laura Febres-Cordero Pittier.



Abstract

The riots of February, 1989 have become an episode often invoked to justify the revolutionary change that took place with the triumph of Hugo Chávez in December, 1998. Starting from the critical review of the academic discussion on the Caracazo, particularly the studies that use the concept of moral economy, and from the comparison of this event with the treatment of the riots that followed the December, 1999 catastrophe, this article contributes to the understanding of a policy that considers the Venezuelan law enforcement agencies are not responsible for the repression, which nurtures the logic of impunity.

Sumario:

El retorno a un punto de inflexión
La literatura académica y el enigma del Caracazo
Pillajes y conflictos morales
Instrumentalización política del motín

Veinte años después de los saqueos de finales de febrero de 1989, conocidos con el nombre de *Caracazo*, el balance analítico que falta por hacer está atravesado por múltiples preguntas. ¿Cómo explica la sociedad venezolana este suceso que marcó para siempre la memoria colectiva venezolana? ¿Cuál es vínculo entre estas justificaciones y los análisis hechos en el campo académico? ¿Cómo este dramático acontecimiento se convirtió en un recurso de la acción política en tiempos de la “revolución bolivariana”? El Caracazo de 1989 no se convirtió solamente en una fecha de conmemoración sino un episodio en el cual el sentido histórico, tanto del saqueo como de la represión, constituye, en cierta forma, la justificación del cambio revolucionario ocurrido en Venezuela, con el triunfo del comandante Hugo Chávez en diciembre de 1998. Se trata aquí de retomar estas preguntas a la luz de la discusión académica sobre este acontecimiento, utilizando datos etnográficos e historiográficos sobre el saqueo en Venezuela². Como lo hemos mostrado en otra parte, en este contexto particular “de estado de excepción humanitaria”³ emergen diferentes tipos de violencia post-desastre a los cuales responden muchas posturas morales, que van desde su comprensión por razones de supervivencia hasta su condena moral reuniendo estereotipos sobre las clases socialmente desfavorecidas. Este artículo está basado en el examen de los expedientes de instrucción judicial de las víctimas de las exacciones de las fuerzas del orden durante la represión de los saqueos, sobre la elaboración de una base de datos compuesta de 600 artículos de prensa de periódicos nacionales y locales (El Nacional, El Universal, Talcual y El Carabobeño) y sobre el análisis de una decena de entrevistas con socorristas y testigos.

En un primer momento, recordaré la coyuntura venezolana de principios de 1989 y la cronología del saqueo y la represión. Intentaré problematizar las posturas ambivalentes sobre la aceptación del saqueo, así como de las exacciones, es decir, las reglas de aceptabilidad de la violencia y de la represión en la historia contemporánea de Venezuela. En segundo lugar, se desarrollará una revisión crítica de la discusión acadé-

mica sobre el Caracazo, en particular, de las contribuciones que se fundan en la noción de economía moral, mostrando que es necesario igualmente problematizar las posturas y posiciones que los grupos dominantes y pudientes manifiestan frente a los saqueos y su represión. Por último, llevaremos a cabo una comparación entre el tratamiento político del Caracazo y aquel de los saqueos ocurridos luego de la catástrofe de 1999, conocida en Venezuela como *La Tragedia*, en particular de las emociones políticas que tomaron por asalto al discurso político⁴. A través del análisis de las controversias, el objetivo es de develar los recursos de instrumentalización política de la violencia en tiempos de revolución bolivariana.

El retorno a un punto de inflexión

El Caracazo está indisociablemente ligado a la tentativa del gobierno de Carlos Andrés Pérez, electo en diciembre de 1988 e investido el 2 de febrero de 1989, de imponer un programa de reformas llamado “El Gran Viraje”. Este programa de ajustes estructurales bajo la égida del FMI, que comprendía una liberación de las tasas de cambio y una devaluación de la moneda de 170%, estaba asociado a una serie de medidas de regulación económica, llamadas El Paquete, que pretendían conducir a una serie de reformas como condición para obtener del FMI un préstamo de 5.000 millones de dólares en tres años⁵.

Los saqueos comenzaron en los suburbios del este de Caracas, en Guarenas, por manifestaciones contra el aumento de 30% de las tarifas del transporte público y de 83% del precio de la gasolina. Un conflicto similar estalló al mismo tiempo en el suroeste de la ciudad. La policía no pudo controlar la situación y decenas de miles de personas participaron en saqueos de comercios en todas las avenidas de Caracas y sus alrededores, así como en otras ciudades del interior. Las personas encontraban en el interior de las tiendas los productos escondidos por los comerciantes, quienes esperaban la subida de los pre-

4 El 15 de diciembre de 1999, el mismo día del referéndum aprobatorio de la nueva constitución bolivariana, inmensos deslizamientos de lodo barrieron al estado Vargas y a Caracas dejando centenares de muertos y cientos de miles de damnificados.

5 El programa de ajustes comprendía dos partes. A corto plazo, medidas tendientes a establecer los equilibrios fundamentales de la economía: el fin del régimen de cambios múltiples y la unificación de las tasas de cambio, como consecuencia de su igualación a la tasa de cambio libre, la liberación de las tasas de interés, el aumento de todos los alimentos, salvo 18 que integraban la cesta básica, el aumento del precio de los combustibles y de los servicios públicos y el aumento selectivo de los salarios. Simultáneamente el programa proponía una serie de reformas estructurales que apuntaban a la apertura externa y a la desregulación de la economía en el largo plazo. Sobre este intento de reformas neoliberales, ver QUENAN, C., “Venezuela: le redressement économique inachevé” *Problèmes d’Amérique Latine*, n°29, 1998, p. 53-71.

2 Esta investigación sobre la violencia post-desastre se llevó a cabo en el marco de un estudio más amplio sobre la gestión de las víctimas de la catástrofe que afectó a Venezuela en diciembre de 1999. A partir de una perspectiva que aspira ser una antropología política, pero que utiliza también herramientas propias de la ciencia política y de la sociología, este trabajo muestra que la gestión de las víctimas estuvo profundamente marcada por el momento histórico bolivariano, debido a la coincidencia entre los deslaves y el referéndum para aprobar Constitución de 1999.

3 Cf. FASSIN D. y VASQUEZ P., “Humanitarian Exception as the Rule: The Political Theology of the 1999 Tragedia in Venezuela”, *American Ethnologist*, volumen 32, n° 3, 2005, p. 389-405.

cios que la liberalización anunciada iba a provocar. La televisión mostraba las imágenes de hombres, mujeres, niños y ancianos que corrían transportando aparatos electrodomésticos, reses enteras salidas de las carnicerías, ropa, discos, etc. Algunos comerciantes fueron linchados y algunos autobuses fueron quemados. Los saqueos continuaron durante toda la noche y el 28 al mediodía el Presidente Carlos Andrés Pérez declaró el estado de emergencia, con la aprobación del Congreso. Ocho garantías constitucionales fueron suspendidas⁶. El 28 de febrero de 1989 constituyó una primicia en la historia democrática de Venezuela en la cual un conjunto de medidas apuntaron a poner orden instaurando un estado de sitio. La garantía constitucional de la libertad de expresión fue restituida el 10 de marzo y las del resto de los derechos el 24 de marzo.

La declaración del estado de excepción hizo posible el ejercicio de un poder de represión sin límite por parte de las fuerzas del orden del Estado, en particular, de la Guardia Nacional, la Policía Militar y el Ejército. La orden dada fue de reprimir abriendo el fuego. Durante tres días, tropas inexpertas compuestas por jóvenes de veinte años, sin ninguna experiencia, hicieron frente a una situación sin precedentes en la historia del país. Los soldados disparaban largas ráfagas con ametralladoras de guerra hacia los edificios superpoblados de los barrios populares, de donde venían tiros de armas cortas. Abrían fuego contra todo el que corría en la calle y daban el tiro de gracia a los heridos. Hasta los primeros días del mes de marzo, no hubo límites contra el abuso de poder de los soldados del Ejército. Las ONGs estiman un balance de al menos mil muertos.⁷

Para los historiadores y analistas político-económicos esta crisis abarca tres aspectos socio-históricos fundamentales: el fin de “la armonía ilusoria” de la relación entre la sociedad y el Estado que había garantizado durante treinta años el funcionamiento del sistema de partidos políticos, el incremento de la

corrupción en todas las esferas de las instituciones públicas y una crisis económica profunda que condujo al empobrecimiento de las clases populares y medias⁸. Por ser venezolana y haber crecido en Caracas, me acuerdo bien de los años setenta y ochenta cuando circulaba la leyenda popular de Venezuela como un país que había mezclado milagrosamente “razas” y “clases”, donde “todos los ranchos disponían de reproductores de video”, donde la clase media “cambiaba de carro todos los años”, donde incluso “los más pobres bebían buen whisky escocés importado”. Los saqueos del 27 de febrero de 1989 quebraron definitivamente este mito nacional.

Pero esta no era la primera vez que el pillaje irrumpe en Venezuela. Los cien primeros años de vida republicana estuvieron marcados por la violencia bélica. Una vez consumada la desintegración de la Gran Colombia, el siglo XIX fue un período de guerras sanguinarias entre los caudillos que se disputaban el control de Caracas. La nación no tenía existencia sino formal. Guerras, facciones y revoluciones diseñan un cuadro desesperanzador, signado por la violencia social y política.

La identificación del territorio venezolano como cuartel militar, distingue históricamente a Venezuela de otros territorios liberados. La fuerza armada fue la institución que se impuso para organizar el Estado-nación, sujeta sin embargo al autoritarismo, a la violencia y al patrocinio de los caudillos regionales⁹. La ausencia de instituciones civiles suficientemente sólidas para sostener el poder político estuvo cargada de consecuencias. Durante todo el siglo, la fuerza armada fomenta conspiraciones y luchas intestinas por controlar el poder y, más tarde, el país se sumergió en una crisis profunda causada por la caída de los ingresos fiscales y por las presiones externas para que se pagara la deuda externa a finales del siglo XIX.

En Venezuela, el saqueo se constituye históricamente como una forma violenta del ejercicio del po-

6 Las garantías de la Constitución de 1961 suspendidas el 18 de febrero de 1989 se encuentran definidas en los artículos siguientes: artículo 60, cuyos apartados se refieren a las condiciones de la privación de libertad; el artículo 64 que asegura el derecho a la libre circulación; el artículo 66 sobre la libertad de expresión; el artículo 71 sobre el derecho de reunión público y privado y el artículo 115 sobre el derecho de manifestar pacíficamente y sin armas.

7 COFAVIC (Comité de familiares y víctimas del 27 de febrero) hizo un trabajo de larga duración para volver a dar visibilidad a los crímenes sin proceso al parecer cometidos por los agentes de las diferentes fuerzas del orden venezolanas, policías civiles y el Ejército. Esta ONG da apoyo práctico a las víctimas en sus gestiones en el curso de la instrucción del proceso. Cf. <http://www.cofavic.org.ve/>. Por su parte, PROVEA (Programa venezolano de educación-acción en derechos humanos) es igualmente una ONG de defensa de los derechos humanos que promueve importantes foros de opinión y es muy activa en los dominios de difusión de información y de educación en materia de derechos humanos. Cf. <http://www.derechos.org.ve/>.

8 La ilusión de armonía es una imagen que sirve de título a una obra colectiva precursora de los estudios venezolanos sobre la crisis del modelo político basado en el capitalismo de estado, con un modelo rentista. Cf. NAIM M. y PINANGO R., El caso Venezuela. Una ilusión de armonía. Caracas, IESA, 1985. Por otro lado, sigo aquí las indicaciones proporcionadas por Asdrúbal Baptista en sus análisis de la crisis económica. Cf. BAPTISTA A., “Temas acerca del futuro económico de Venezuela”, *Ideas sobre el porvenir de Venezuela*, Caracas, Asociación Venezuela, Sociedad y Economía, 1993.

9 Los historiadores muestran bien que la unidad del territorio y su dominio político se hicieron esperar hasta el siglo XX. Cf. LANGUE F., Histoire du Venezuela, de la conquête a nos jours. Paris, L' Harmattan, 1999. Los avatares de la consolidación de un Estado civil y de una nación pacífica se explican por el rechazo de los caudillos a toda autoridad nacional instalada en la capital y están en el origen de los episodios violentos tan frecuentes y variados en el siglo XIX. Cf. SORIANO DE GARCÍA PELAYO G., “Sociedad civil e incivil en Venezuela”, en SORIANO DE GARCÍA PELAYO G y NAIM H., *Vigencia hoy de Estado y sociedad*, Caracas, Fundación Manuel García Pelayo, 1997, p. 170-197.

der, pero también como una forma de resistencia. Por ello, esta práctica se ocultó cuando fue practicada por el Ejército Libertador, encarnación misma de la dignidad de la nación soberana en el siglo XIX. En el siglo XX el saqueo aparece como una estrategia usada para obtener la satisfacción de reivindicaciones al terminar un régimen autoritario como fue el caso durante la caída de las dictaduras de Juan Vicente Gómez en 1936 y Marcos Pérez Jiménez en 1958. Estos dos regímenes condensan la consolidación de un Estado guerrero, tecnócrata y autoritario garante de la paz y el orden. Así, la apuesta de la instauración del Pacto de Punto Fijo, que funcionó entre 1961 y 1988, era establecer las reglas de coexistencia entre partidos políticos y fuerzas armadas y mantener el aparato del Estado apartado de la influencia militar. El Caracazo de 1989 muestra cómo esta armonía entre instituciones civiles y poder militar era ilusoria.

La literatura académica y el enigma del Caracazo

Los primeros análisis del Caracazo subrayan que esta fecha marca el retorno de los acontecimientos a la historiografía contemporánea calificando a los motines como la mayor de las sacudidas interpretativas de la historia nacional¹⁰. Conmoción que se sitúa al origen de un encadenamiento de acontecimientos políticos graves y extremadamente violentos ocurridos menos de dos años después: los intentos de golpe de estado del 4 de febrero y 27 de noviembre de 1992. Margarita López Maya¹¹ explica las revueltas de febrero de 1989 por la debilidad de las instituciones políticas y sociales venezolanas. Esta deficiencia tendría raíces en la carencia histórica de la mediación de demandas ciudadanas y de representatividad de las instituciones democráticas. La demostración se efectúa por una comparación entre los sucesos de febrero de 1989 y la caída de la dictadura del General Juan Vicente Gómez en 1935-1936 marcada por un vacío político, por la recesión económica y por la frustración sociopolítica. Sin embargo, por la ausencia de entrevistas directas con los actores del Caracazo, la autora establece un panorama empírico parcial de la práctica misma del saqueo durante el Caracazo. López Maya inscribe el análisis del Caracazo en la tradición analítica de la economía moral mar-

xista inaugurada por E.P. Thompson¹², noción que explica el código moral dominante durante los siglos XVIII y XIX según el cual los pobres esperaban de las autoridades una protección frente al mercado, permitiéndoles así satisfacer sus necesidades y sobrevivir. La ruptura de este código implícito engendraría el estallido de problemas sociales violentos. La historiadora sugiere que Carlos Andrés Pérez habría roto el código moral en 1989 con el anuncio de las medidas de ajuste económico de inspiración neoliberal y que la población se sublevó porque se sintió abandonada frente al abuso de los comerciantes inescrupulosos.

Pero la crisis institucional de representatividad no es suficiente para comprender la ambivalencia que caracteriza el tratamiento político y social del Caracazo, ambigüedad que deviene además problemática cuando analizamos el discurso de los actores. En su análisis de los motines de febrero de 1989, Yolanda Salas¹³ hace un inventario de las palabras utilizadas por sus encuestados para definir la situación (“sismo”, “explosión”) y que evocan el hecho que “una mayoría invisible se hiciera presente repentinamente” en la escena política y social. Este fenómeno no se emparentaría con una “violencia política”, sino más bien con una violencia social de masas de pobres “sin otra identidad que no fuera la pobreza y su exclusión del sistema instituido...”. La revuelta popular del 27 de febrero de 1989 no sería inscrita en la memoria colectiva bajo la figura de la epopeya guerrera sino del sufrimiento y de la represión militar que penetró, puede ser que para siempre, el espacio vital de los sectores populares. Salas precisa, sin embargo, que esta revuelta social se “repolitizará” después, cuando los rebeldes bolivarianos eleven la masacre de febrero de 1989 como estandarte, con motivo del golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992, hipótesis que retomo de manera más exhaustiva al final de este trabajo.

Fernando Coronil y Julie Skurski¹⁴ interpretan las representaciones de los saqueos de febrero de 1989 como una oposición entre “civilización” y “barbarie”, es decir, como un reflejo de la sociedad dominante que inscribe la justificación de la represión en el registro post-colonial. Siguiendo este esquema, la represión

10 Cf. SORIANO DE GARCÍA PELAYO G., “El acontecimiento: los media, las ciencias sociales y la historia”, *Politeia*, Instituto de Estudios Políticos UCV, volumen 13, 1989, p.81-113.

11 LÓPEZ MAYA M., “The Venezuelan Caracazo of 1989: Popular Protest and Institutional Weakness”, *Journal of Latin American Studies*, volumen 35, 2003, p. 117-137

12 THOMPSON E.P., “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Past and Present*, volumen 50-53, 1973, p. 76-136.

13 SALAS Y., “La dramatización social y política del imaginario popular: El fenómeno del bolivarianismo en Venezuela”, en MATO D., *Estudios latinoamericanos sobre la cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 207.

14 CORONIL F y SKURSKI J., “Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela”, *Comparative Studies in Society and History*, volumen 33, n°2, 1991, pp. 288-337.

tendría para las clases dominantes un efecto civilizador sobre las “masas”, nunca integradas favorablemente en la sociedad moderna. Según su análisis de los discursos oficiales, la justificación de los abusos por ciertos representantes de la clase política dominante reposa sobre una “barbarización” de los saqueadores, por la utilización de calificativos como “marginales” y “antisociales”, personificados en la figura de los “hombres jóvenes provenientes de los barrios populares de piel morena”¹⁵. Esta constante se inscribe en la discusión de que estos autores apelan la “semántica de la violencia política” en Venezuela.

“Los militares afrontaron el barrio¹⁶ como si fuese el enemigo militar, la policía lo afrontó como una banda criminal, y la policía política o los servicios secretos lo trataron como agente subversivo”¹⁷.

Para Coronil y Skurski las representaciones de los saqueos de febrero de 1989 el Estado, ponen en relieve una oposición entre “sociedad civilizada” y “barbarie”, que inscribe la justificación de la represión en el registro postcolonialista de la sociedad dominante. Según estos autores, la justificación de la masacre se inscribiría pues en una larga historia de discriminaciones propia de sociedades postcoloniales latinoamericanas. Pero me parece que esta continuidad, evidente en el largo plazo, no debe, sin embargo, conducir a subestimar la profunda ruptura introducida por el Caracazo en tanto que suceso y las particularidades concretas de la dinámica del saqueo y su represión. Estos autores muestran que Caracas amaneció como un campo de batalla y las élites interpretaron el motín como una revuelta contra la racionalidad capitalista. Tanto Fernando Coronil y Julie Skurski como Margarita López Maya asimilan la “protesta no planificada” con la “violencia política”. Sin embargo, su perspectiva sufre de algunos límites para comprender la dimensión política de los motines en Venezuela porque las voces de aquellos que aprueban o condenan el saqueo y su represión están cruelmente ausentes en sus análisis y el sentido de la justicia social que prevaleció en este momento extremo se da por sentado.

Incluso si sus perspectivas permiten comprender las estrategias discursivas utilizadas para justificar la represión de los saqueos *a posteriori*, así como la manera en la cual las élites interpretaron el motín, éstas presentan límites para comprender por qué en

Venezuela la represión del saqueo es, finalmente, más convulsiva que sistemática: ella es oportunista, desmesurada y está basada en un sistema de complicidades entre los agentes de las fuerzas del orden, el poder político y el sistema judicial.

Pillajes y conflictos morales

Fue a través de una investigación etnográfica sobre las consecuencias sociales y políticas de una catástrofe natural que afectó el estado Vargas y el norte de la ciudad de Caracas en diciembre de 1999 que surgió la oportunidad a comparar el Caracazo con este otro episodio de violencia extrema. La Tragedia recordaba tanto los motines de febrero de 1989, como los abusos cometidos por las fuerzas del orden durante su represión. Esta rememoración estaba presente en la retórica oficial adelantada a finales de 1999, por una parte, en la negación de una posible relación entre las represiones de 1989 y la lucha contra los pillajes en diciembre de 1999, y por otra, en la promesa de hacer justicia de acuerdo con los principios de la nueva constitución bolivariana, que venía de ser aprobada. Estos recuerdos esmaltaban también los discursos de las organizaciones de derechos humanos, de los medios de comunicación, y de todos aquellos que condenaban el regreso del saqueo, tan pronto como las circunstancias se prestaron para ello.

Analicemos, entonces, la violencia post catástrofe, en diciembre de 1999. Desde los deslizamientos de lodo más destructivos, los primeros saqueos de pequeños comercios y supermercados tuvieron lugar en las zonas no inundadas. Un testigo cuenta, así, el saqueo de un supermercado. Él era diputado de la Asamblea Nacional y vivía en la zona devastada: “Caminamos hasta el auto mercado Caribe. En seguida dijimos “vamos para allá antes de que comiencen los saqueos”, porque la gente no tenía que comer. Va a hacer falta poner orden aquí. Cuando llegamos, la gente estaba saqueando. Pensábamos que era un grupo de malandros pequeño y que lo que se querían llevar era la caja fuerte” (Entrevista en Vargas, junio de 2003).

Mi informante y su compañero se identificaron y pidieron a los malandros¹⁸ que detuvieran el saqueo y les propusieron que colaborasen con ellos para organizar la repartición de alimentos “Yo andaba armado, tenía un revolver. Los apuntamos pero empezaron a romper las cosas de todas maneras. Adentro del local había todavía más malandros, todos arma-

15 Op. cit., p. 320

16 El término barrio designa, en el español de Venezuela, los sectores populares urbanos, constituidos de viviendas precarias y autoconstruidas. En el caso de Caracas y de la zona metropolitana, están situados generalmente sobre pendientes, ubicadas más abajo de las montañas de la cordillera de la costa, en el centro-norte del país.

17 CORONIL F. y SKURSKI J., op. cit., p. 323.

18 El término “malandro” es utilizado en Venezuela para designar a los jóvenes delincuentes de los barrios urbanos.

dos. La banda era muy grande para nosotros dos. Bajamos las armas y nos pusimos a negociar con ellos. Llegamos a un acuerdo. Dejamos que se llevaran la caja fuerte y después organizamos a la gente en filas, quiero decir, a aquellos que no robaban sino alimentos. Allí no había nadie, ni militares, ni nadie”.

El saqueo finalmente se ordenó, las mercancías se distribuyeron lo “más equitativamente posible” y los malandros partieron con la caja fuerte. Mi informante, hombre político, no estaba preocupado por el robo sino que se sentía más bien responsable de la distribución equitativa de alimentos. Él quería evitar que los malandros se aprovecharan de la situación e impidieran que los otros consiguieran algo con que alimentarse. En el relato que hizo de los acontecimientos, no describió esta escena como dramática, pero expresó un recelo tácito frente al Estado que le hacía pensar que la presencia de las fuerzas del orden no habría sino empeorado la situación. Su relato de la negociación con los malandros era una historia de la crisis social que siguió a la catástrofe, que terminó bien porque no hubo muertos ni heridos.

Plantaremos tres aspectos problemáticos sobre las relaciones entre ciudadanos, criminalidad y fuerzas del orden en una situación de anomia, cuando están en juego la autoridad del Estado y el mantenimiento del orden público. En primer lugar, este relato nos lleva reflexionar sobre la “normalización” del saqueo y el reconocimiento de la legitimidad de esta práctica cuando la situación lo justifica. El fin no es impedir el saqueo sino distribuir el botín de tal forma que todo el mundo tenga su parte. Además, mi informante se esperaba que esto sucediera, y tomó entonces la decisión de organizar la distribución para que no hubiera injusticias y para que aquello no se convirtiera en una situación de violencia extrema. En fin, para él los malandros son todavía sujetos con los cuales es posible entablar un diálogo, una negociación, en el nombre del bienestar de las otras víctimas. Él no concebía al malandro como un otro, sino como sujeto que forma parte integrante de la comunidad en crisis. La no criminalización automática de los saqueadores implica una representación de la anomia menos dramatizada que aquella producida por los medios. El principal motor de la negociación que él entabla permanece sin embargo, en su compasión hacia aquellos que esperaban en las afueras de la tienda por aprovisionarse de productos de todas formas.

En otros testimonios aparece de una manera muy fuerte la acusación directa a los agentes de las fuer-

zas del orden que aprovechan la anomia para cometer también saqueos, y no matando a los saqueadores sino para recuperar su botín. El saqueo y su represión forman parte de un juego que las fuerzas del orden establecen en los barrios urbanos venezolanos en tiempo ordinario, fuera de toda circunstancia excepcional. Las fronteras morales entre el saqueo por sobrevivir y el saqueo por vandalismo fijan los límites del derecho a saquear y producen representaciones de la rectitud de la intervención de los agentes del Estado o de la injusticia de las represiones, generando fuertes tensiones políticas. Las entrevistas rinden cuenta de discursos portadores de una criminalización de las fuerzas del orden del Estado, para las cuales el saqueo y su represión forman parte del juego que éstas establecen en los barrios urbanos. Estos discursos reúnen bajo la misma figura criminal al Estado y a los saqueadores que maltratan físicamente a las víctimas. Existen pocos testimonios escritos que reconstituyan la interacción entre las fuerzas del orden y los saqueadores durante los saqueos porque los testigos temen represalias. Es, por cierto, la razón de la ausencia de querellas judiciales por los abusos cometidos durante el desarrollo mismo de los saqueos, salvo en los casos de desapariciones forzadas.

En la zona devastada en diciembre de 1999, las fuerzas del orden no intervinieron sino de noche. Éstas no actuaban para detener a los saqueadores en delito flagrante, sino operaban por redadas en los bloques de viviendas seleccionados a partir de las operaciones de los servicios de inteligencia. Los tiroteos nocturnos indicaban que hubo enfrentamientos entre los propietarios de casas, las bandas armadas y las fuerzas del orden. Los efectivos de la Dirección de Servicios de Inteligencia Policial (DISIP), luego de haber efectuado trabajos de inteligencia, es decir, de recolección de informaciones basadas en rumores sobre la identidad de los presuntos saqueadores, habrían procedido al arresto e incluso en algunos casos a la ejecución de sospechosos fuera de las escenas de los saqueos. En efecto, los agentes de la DISIP y del Ejército habrían buscado a los sospechosos de saqueos en sus casas, donde se suponía que habían escondido el botín, lo que explicaría el modo de operación nocturna.

Esta interacción entre supuestos saqueadores, la DISIP y los soldados del Ejército muestra la complejidad de lo que Javier Auyero¹⁹ llama la zona gris de la relación entre los grupos contestatarios y las autori-

19 AUYERO J., “The Political Making of the 2001 Lootings in Argentina”, *Journal of Latin American Studies*, volumen 38, 2006, p. 243.

dades en el estudio de la acción colectiva. En efecto, operar por redadas nocturnas para revisar las mercancías saqueadas no muestra más de la represión del saqueo, sino que hace más bien parte del juego que en algunos casos las fuerzas del orden establecen en los barrios urbanos en tiempos ordinarios fuera de toda circunstancia excepcional: aquel del hostigamiento permanente y de la complicidad eventual con el crimen organizado.

En efecto, los testimonios indican que los soldados y los agentes de la DISIP también saquearon y traficaron con las mercancías robadas: “Una madrugada, escuchamos un ruido como si alguien estuviera saqueando una casa. Escuchábamos los golpes para abrir las puertas. Eran unos soldados y un mayor. Ellos querían abrir una caja fuerte. J. estaba armado, les gritó que salieran y cuando vi una fila de soldados con boina roja, paracaidistas, cada uno con un FAL, les tomé una foto, mientras que J. los apuntaba con su arma. En seguida, llegó la DISIP y nos ordenaron evacuar la zona”.

La figura del soldado se desdobra así entre la del “héroe” del rescate y aquella del “delincuente”. La prensa señala efectivamente la presencia de saqueadores disfrazados como agentes de policía que intentaban robar las mercancías guardadas en los containers del puerto de La Guaira: “64 personas que saqueaban los containers de mercancía importada fueron arrestados durante la militarización del puerto de La Guaira. El Coronel Manuel Carpio informó que estas personas fueron trasladadas al puesto del Comando 58 de la Guardia Nacional para instruir sus expedientes. El oficial observó que estas personas estaban vestidas con uniformes de la policía y de los bomberos. También señaló que unas ambulancias conducidas por supuestos bomberos fueron detenidas cargadas de whisky. Las cajas de alcohol estaban escondidas en cajas de pañales de bebé destinadas a los damnificados.”²⁰

La aparición de la figura del “soldado-saqueador” conduce a suponer que la represión no busca impedir los saqueos sino que consistía en represalias de los agentes del Estado contra las personas que habían saqueado artículos durante el día, que guardaban después en viviendas y depósitos de la zona. Los rescatistas recomendaban a las personas “con buena salud y cuyas viviendas estaban en buen estado permanecer con ellos porque los inmuebles estaban en riesgo de ser saqueados”, probablen-

te por los militares mismos. Las fuerzas armadas no divulgaron después de los sucesos ningún documento que aclarara la situación ni justificaron estas conductas.

Estos discursos de denuncia se fundamentan en la ausencia de vigilancia y de control en el seno de las instituciones del Estado. La ausencia de la mirada institucional provoca un sentimiento de decepción y de recelo respecto a las fuerzas del orden²¹. La anomia es generada por las mismas fuerzas del orden, y esto hace estallar toda referencia al Estado de Derecho. Las ONGs PROVEA y COFAVIC acusan al Estado de haber gerenciado mal la crisis, de haber reprimido de forma sangrienta los saqueos sin respetar el orden jurídico y de haber saqueado²². En efecto, la declaración del estado de emergencia no incluía –al menos de forma explícita según el decreto del 17 de diciembre de 1999– la suspensión de garantías constitucionales y todavía menos la aplicación de la ley marcial. Por lo tanto, la ambigüedad del decreto del estado de emergencia permitió dar carta blanca a los cuerpos de seguridad del Estado para detener y reprimir a los saqueadores.

La práctica de eliminación de los sospechosos de saqueos muestra una suspensión “oportunistamente” de las mediaciones institucionales. Siguiendo la perspectiva de Charles Tilly²³ quien propone un examen de la noción de “política de la violencia colectiva” y quien distingue la “violencia ritual, las peleas y los ataques dispersos” del “oportunismo, las negociaciones fallidas y la destrucción coordinada”, la noción de “oportunismo” marca la acción social desarrollada en los momentos de violencia colectiva que, en otras condiciones, estaría totalmente prohibida. Las desapariciones de presuntos saqueadores durante La Tragedia, equivaldrían así a “represalias selectivas” contra aquellos que habían sido designados como los más peligrosos y las detenciones sirven, entonces, de ejemplo para aquellos que hubieran estado tentados a saquear. La violencia del Estado probó ser oportunista, letal y selectiva.

En todo caso, para el cuerpo político, el problema es realmente sobre la puesta en escena de la

21 MORILLO RAMOS M., “Los casos de Vargas generan dudas y diferencias de opinión del público”, *El Universal*, Caracas, 2000.

22 Cf. PROVEA, *El derecho a la vida no está suspendido*. Programa venezolano de educación-acción en derechos humanos. Caracas, 1999, 3 páginas. Cofavic y Provea lograron abrir un proceso contra el Estado venezolano para responder a algunos casos específicos de desapariciones forzadas. Ver igualmente los documentos del *Centro por la Justicia y el Derecho Internacional* que documenta ampliamente este caso <http://www.cejil.org/comunicados.cfm?id=690> (consultado el 3 de noviembre de 2009).

23 TILLY Ch., *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 130-150.

20 MAYORCA, J., “Militarizado el puerto de La Guaira para evitar nuevos saqueos”, *El Nacional*, Caracas, 1999.

controversia entre las diferentes fuerzas del orden. En esta polémica, no se trata tanto de aceptar o de rechazar toda responsabilidad en estas desapariciones sino de reforzar las posiciones de poder en el seno de este cuerpo. En efecto, “el asunto de los derechos humanos en Vargas” como lo bautizó la opinión pública venezolana, constituyó la primera crisis política mayor en el gobierno de Hugo Chávez. El coronel Jesús Urdaneta Hernández renunció a su puesto de Director de la DISIP, lo cual fue el primer signo significativo de divisiones en el seno del bloque político militar bolivariano que mantenía el Presidente Chávez al principio de su primer mandato. La crisis no se fundaba, sin embargo, en una condena del ejercicio violento del poder sino en un supuesto complot destinado a denigrar la imagen de la DISIP. Urdaneta Hernández, teniente del Ejército, fue uno de los compañeros de Hugo Chávez durante el golpe de estado fallido de 1992 y su confidente en la celda de la prisión militar de Yare. Recibieron una amnistía en 1994 del Presidente Rafael Caldera. Después del triunfo electoral de diciembre de 1998 éste fue nombrado director de la DISIP por el Presidente Chávez y emprendió entonces una serie de reformas en la policía política. La versión del militar defiende la idea de un complot destinado a destruirlo y destituirlo porque había implementado por algunos meses una operación de depuración en el seno de la DISIP²⁴. Él declara haber dado trámite a las denuncias de casos de corrupción en el seno de este cuerpo, temido por sus prácticas represivas, a menudo alejadas de los principios del Estado de Derecho. Así, según éste, la atribución de estas desapariciones a los efectivos de la DISIP muestra un complot que intentó de demostrar señalando que no había sino 60 funcionarios de la DISIP en toda la zona mientras que el Ejército contaba con 8.000 soldados²⁵. Tomando distancia de Chávez, Urdaneta se autoproclamó su “chivo expiatorio”²⁶.

Impunidad, sistema judicial corrupto, militarización de las fuerzas del orden son las causas con frecuencia invocadas por las asociaciones de defensa de los derechos humanos para explicar el fracaso del gobierno en aclarar los abusos. Sin embargo, esta controversia sobre los abusos expresa también un conflicto entre las reglas (el respecto de los derechos

humanos) y los valores (de fidelidad política) mantenidos por ciertos hombres de confianza del presidente y que pertenecen, por otro lado, a los cuerpos de seguridad rivales, DISIP y Ejército. Este asunto revela así un problema social que se refiere la tensión entre la refundación de la nación –la instauración de instituciones respetuosas del Estado de Derecho era una de las banderas de la nueva constitución bolivariana– y la continuidad de las prácticas represivas y abusivas por parte de las fuerzas del orden. En lo que se refiere al análisis de la acción colectiva y de su sentido político, en este momento histórico preciso, esta controversia muestra igualmente que la autoridad se sitúa en múltiples niveles, ocupando posiciones a menudo inestables y frágiles²⁷. Así, el repertorio e incluso el sentido político de las acciones represivas, están estrechamente ligados a los cuadros morales definidos por aquellos que detentan y ejercen en este caso el poder.

Instrumentalización política del motín

“¡Saqueo, saqueo, saqueo popular!”. Ésta era una de las consignas de las manifestaciones de los estudiantes de las universidades públicas venezolanas a principios de los años noventa, durante la discusión del proyecto de reforma de la educación superior. El saqueo se había convertido parte de una estrategia de movilización, como amenaza de la utilización de una movilización extrema y violenta. Tener el poder de desencadenar el saqueo de Caracas se convirtió un recurso político codiciado en un contexto de polarización política. En efecto, en la coyuntura del golpe de Estado de abril de 2002, un rumor señalaba que José Vicente Rangel había dicho durante una reunión que solo el gobierno tenía el poder de “hacer bajar los cerros a la calle” y que los opositores deberían atenerse a las consecuencias si alguna vez el gobierno revolucionario llamaba a los barrios a atacar las urbanizaciones. De hecho, los saqueos de abril de 2002 no han sido suficientemente documentados ni analizados, son un agujero negro de la historia reciente venezolana. Podemos también constatar que el presidente Chávez, en sus alusiones a los eventos del 27 de febrero de 1989 insiste siempre en la inevitabilidad de la insurrección de la cual fue líder en 1992. En sus alocuciones ofi-

24 BARRERA TYSZKA A., y MARCANO C., *Hugo Chávez sin uniforme. Una historia personal*, Caracas, Grupo Editorial Random House Mondadori, Colección Debate, 2005, p. 201.

25 “Renunció Urdaneta a dirección de la DISIP”, *El Universal*, Caracas, 2000.

26 BLANCO MUÑOZ, A., *Habla Jesús Urdaneta Hernández. El Comandante irreductible*, Caracas, Fundación Cátedra Pío Tamayo, 2003, p. 1999.

27 Retomo aquí las nociones clásicas de esta literatura y las contribuciones recientes que se refieren a América Latina: TILLY, Ch., *From Mobilization to Revolution*, New York, Random House, 1978; TILLY Ch., *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 130-150; AUERO J., “The Political Making of the 2001 Lootings in Argentina”, *Journal of Latin American Studies*, volumen 38, 2006, p. 243.

ciales²⁸ el presidente recuerda frecuentemente su arrepentimiento, en tanto que militar, “de haber reprimido al pueblo porque estaba al servicio de un régimen corrupto”. Ahora bien, en este discurso presidencial, la justicia consiste más en la exclusión de los partidos políticos tradicionales del poder, que en apertura de procesos judiciales a los soldados que cometieron abusos durante Caracazo.

Así, la reinterpretación de la violencia del Caracazo como un acto político no tendrá lugar sino algunos años después, en 1992, cuando un grupo de oficiales de bajo rango del ejército, los bolivarianos rebeldes, declararon públicamente haber estado en desacuerdo con el Alto Mando de las Fuerzas Armadas en la represión de los motines. El discurso oficial del régimen venezolano proporciona, igualmente, elementos importantes para construir esta legitimación simbólica, convertida después en política, de la insurrección de los comandantes bolivarianos y de los vínculos de esta insurrección con las protestas de febrero de 1989. Martha Harnecker, una de las teóricas más prolíficas de la revolución bolivariana afirma que “Los comandantes más conscientes se negaron a tomar parte con sus tropas en la represión del pueblo”²⁹. Ella utiliza este testimonio para sustentar su argumento: “Un militar que entrevisté me contó como él, al ver al pueblo hambriento saqueando un supermercado se decidió a poner disciplina en el saqueo. Llamó a la gente a organizarse en filas para obtener determinados productos. En cambio no dejó que se llevaran las máquinas de contabilidad, porque ese no era una necesidad de la gente sino que era aprovecharse de la situación para robar.”

Tres elementos de análisis se derivan de este testimonio. En primer lugar, el oficial entrevistado por Harnecker deja entrever que él desobedeció las ordenes que venían del Estado mayor; afirma haber sentido empatía por el sufrimiento del pueblo “hambriento” y que no pudo abrir fuego contra la multitud. Es difícil saber la verdad cuando la falta de obediencia de los oficiales de la cadena de mando implicaría una acusación de insubordinación y degradación, lo que no parece haber sido su caso. La mala conciencia de este oficial, declarada diez años más tarde frente al grabador de Harnecker, se inscribe en la

necesidad política de expresar los arrepentimientos si se quiere “ser perdonado” por el pueblo. En efecto, sería verdaderamente vergonzoso para un militar bolivariano admitir su participación voluntaria y consentida en esta represión sangrienta, a menos de haberlo hecho para “salvar al pueblo”. El oficial escapa así del estigma de la complicidad en una represión moralmente condenada por el gobierno actual. La reelaboración de su discurso, a la cual procede Harnecker, obedece a la necesidad de justificar políticamente la insurrección de los oficiales bolivarianos el 4 de febrero de 1992, dirigida por Hugo Chávez.

En segundo lugar, una dimensión moral se impone en esta descripción de las circunstancias que conducen a este coronel a sentir empatía con el pueblo. En sus declaraciones emerge la figura del “buen saqueador”, de un saqueador inocente, figura emblemática del “pueblo hambriento”, legítimo en su demanda, pero irracional porque es forzado por la necesidad biológica del hambre. En esta situación de anomia, solo el militar racional puede restaurar el orden organizando “el buen pillaje”, es decir, ordenando una fila frente a la tienda que la multitud está saqueando e impidiendo el robo de las cajas registradoras del supermercado. Él es el único capaz de distinguir las “verdaderas” necesidades del pueblo de las “falsas”. Las “verdaderas” necesidades son de naturaleza fisiológica (alimentos, higiene básica) mientras que la búsqueda de alcohol o de electrodomésticos revela “falsas” necesidades, una reclamación suntuaria inapropiada para los necesitados. Durante los saqueos colectivos, las denuncias proliferaron, efectivamente, en los medios de comunicación, criticándose la codicia detrás del saqueo de productos moralmente “ilegítimos” (discos, electrodomésticos, equipos de sonido, etc.) por no ser indispensables para sobrevivir.

En fin Harnecker utiliza este testimonio para mostrar el carácter vivaz de la memoria como “vínculo vivido con el presente eterno” que autorizó al gobierno a apropiarse políticamente de la conmemoración del 27 de febrero de 1989 como la “maldición” de las Fuerzas Armadas. Esta reelaboración de los saqueos y de su represión constituye una empresa política crucial según la cual el sacrificio de los oficiales insurgentes habría contribuido a su rescate. La misma es ejemplo de la retórica bolivariana que se refiere a la maldición de las Fuerzas Armadas y a su necesaria redención: el oficial interrogado es un estereotipo emblemático del soldado del Ejército (un hombre, joven, de color moreno,

28 El Presidente vuelve sistemáticamente sobre los acontecimientos cuando se dirige a la nación para conmemorar el golpe de estado fallido que dirigió el 4 de febrero de 1992. El 4 de febrero fue declarado fiesta nacional en 2003, bajo la denominación “Día de la dignidad nacional”. Ver en particular la alocución televisada: CHÁVEZ, H., “Celebración del 4to aniversario del Plan Bolívar 2000”, *Venezolana de Televisión. Programa Especial*, Caracas, VTV, 2003.
29 HARNECKER M., *Venezuela, una revolución sui generis*, Caracas, Consejo Nacional de la Cultura, 2004, p. 34-35.

proveniente de un medio popular y socialmente consciente, un hijo de la tierra venezolana) digno y soberano.

Esta reinterpretación del Caracazo y por extensión el recurso al saqueo concebido como una acción socialmente justa, es pues convertida en un elemento crucial en la estructura de las oportunidades políticas; oportunidades que, en el régimen político actual, pueden ser calificadas de paralelas y fundadas en implícitos. No es pues posible afirmar que las fuerzas políticas partidarias del proyecto del Presidente Chávez puedan desencadenar este tipo de acontecimientos. Sin embargo, podríamos añadir a la “zona gris” que Javier Auyero identifica en la relación entre la política y el saqueo³⁰, el elemento de la reconstrucción y de la reinterpretación del saqueo como redención colectiva de los actores, aunque se trate de aquellos que encarnen al Pueblo o lo que es lo mismo en el discurso bolivariano, al Ejército.

30 AUYERO J., op. cit., 2006

Para terminar, observamos que el tratamiento retórico oficial de la violencia y de la represión de los saqueos del 27 de febrero de 1989 —el Caracazo— está circunscrito en el registro moral y afectivo. Siendo los acusados militares y miembros activos de las fuerzas del orden, desplazar la condena hacia la esfera jurídica hubiera tenido, en efecto, graves consecuencias políticas. Los problemas de tal forma de proceder hubieran sido demasiado comprometedores para la relación simbólica que el bolivarianismo ha establecido entre los sectores populares y las Fuerzas Armadas. Los matices en la utilización de ciertos dispositivos jurídicos destinados a defender las víctimas expresan las debilidades características e históricamente constituidas del Estado de Derecho venezolano, en este caso, la impunidad y el abuso de poder por parte de las fuerzas del orden. Analizar este desplazamiento revela las ambivalencias de las prácticas y de los discursos sobre el saqueo y nos lleva a comprender los mecanismos por los cuales una sociedad puede aceptar el saqueo por deferencia o ser conducida a condenarlo.



La desconfianza interpersonal e institucional, los sentimientos de ineficacia política y el surgimiento de la antipolítica en Venezuela

Resumen

El surgimiento de la antipolítica en Venezuela ha sido frecuentemente atribuido a eventos generadores y reveladores de amplia frustración colectiva como el “Viernes Negro” y el “Caracazo”, a escándalos mediáticos de corrupción administrativa como el del “Sierra Nevada” y el del “Chino de RECADI”, y a la subsecuente culpabilización y repudio popular del gobierno de turno y del *establishment* político por la ocurrencia de los mismos. En este trabajo se evidencia, mediante un análisis longitudinal de datos secundarios, que se inician con los del estudio de Baloyra y Martz de 1973 y se extienden hasta fechas recientes, que ese rechazo es anterior a los eventos y escándalos citados y que el mismo ha tenido probablemente sus bases, por un lado, en la elevada y persistente desconfianza interpersonal e institucional y, por el otro, en los sentimientos de ineficacia política largamente prevalecientes entre los venezolanos.

Palabras clave: *antipolítica, establishment político, desconfianza interpersonal e institucional, ineficacia política*



Abstract

The appearance of antipolitics in Venezuela has frequently been attributed to certain events that generated and revealed a broad collective frustration such as the “Viernes negro” and the “Caracazo”, to scandals of administrative corruption, like the “Sierra Nevada” and “El chino de RECADI” and to the subsequent fact that the people hold the government and the political establishment responsible for these events. In this work it becomes evident, through a longitudinal analysis of secondary data, initiating with the study of Baloyra and Martz (1973) extending until today, that this rejection is previous to the aforementioned events and scandals. Probably, this has its origins in the persistent interpersonal and institutional distrust and also in the feelings of political inefficiency that have largely prevailed among the Venezuelans.

Introducción

“Antipolítica”, en sentido literal, es lo opuesto o contrario a la política, es decir, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), a las acciones vinculadas con los asuntos públicos y/o a las visiones o doctrinas sobre el gobierno de los Estados. Desde el punto de vista politológico, la misma ha sido conceptualizada como un conjunto de actitudes, orientaciones y conductas cuestionadoras y de repudio hacia un régimen o sistema democrático, en virtud de la frustración y decepción de los ciudadanos con la gestión o desempeño de sus administradores y gobernantes (Cf. Thompson y Hill, 2001: 13).

En términos concretos, como lo señala Michael Hogan (2007), la antipolítica implica un rechazo a la política como un proceso de negociación y compromisos, mediado por instituciones y dirigentes fundamentalmente partidistas, a través de la articulación y la agregación de intereses. Las posibles razones de ese rechazo, de acuerdo con el autor, incluyen el desengaño o la desilusión ciudadana ante la ineficiencia y la corrupción imperantes; la creencia de que siempre existen soluciones simples y expeditas para cualquier problema; y la convicción de que los compromisos o acuerdos implican la denegación de valores absolutos (Hogan, 2007: 2).

El rechazo a la política democrática, que entre otras formas se manifiesta en la crítica abierta a los partidos y a las instituciones gubernamentales, en

Herbert Koencke
Daniel Varnagy¹

Herbert Koencke R.

Profesor titular de la USB. Licenciado en Comunicación Social de la UCV (1974); Magister en Comunicación Masiva (M.A.), Universidad Stanford (1977); Magister en Ciencia Política (M.A.), Universidad de Michigan (1980); Doctor de Filosofía en Ciencia Política, Universidad Tulane (Ph.D). Principales áreas de investigación: Comunicación y Psicología Política, Política Comparada, Relaciones Civiles-Militares.

Daniel Eduardo Varnagy Rado

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Simón (2004). Certificado Post Doctoral de la UCV (2007). Maestría en Administración de Empresas IESA (1995). Ingeniero Electricista de la Universidad Simón Bolívar (1993). Profesor de la Universidad Simón Bolívar, donde es Jefe del Departamento de Ciencias Económicas y Administrativas, División de Ciencias Sociales y Humanidades. Sus líneas de investigación son: Capital Social, Cultura Política, Ética y Desarrollo; y Valor Económico Agregado en la Planificación Estratégica y Financiera.

¹ Profesores adscritos al Departamento de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela. hkoencke@usb.ve, dvarnagy@usb.ve

los sentimientos de impotencia frente a los funcionarios del Estado, en la no participación en asuntos públicos y en la abstención electoral, puede estar, y a menudo está, acompañado de estrategias o acciones alternativas para cambiar el **establishment** político. Una de ellas, de acuerdo con Andreas Schedler (1997), es la de destronar y abolir la política o reducirla a su mínima expresión, por considerarla invasiva del ámbito privado y, a la vez, innecesaria. Postura esta, por cierto, que ha llegado a ser equiparada con el anarquismo. La otra estrategia es la de “colonizar” la política a través, por ejemplo, de lo que él denomina “antipolítica instrumental”, es decir, mediante la designación de expertos tecnócratas en todos o en la mayoría de los cargos gubernamentales, con lo que la política queda reducida simplemente “al cálculo de los medios adecuados” (Schedler, 1997: 12).

La antipolítica en Venezuela

En numerosos trabajos académicos y periodísticos, diversos autores han tendido a coincidir en torno, primero, al momento o contexto histórico en que surge y se propaga el sentimiento antipolítico en Venezuela; segundo, a sus causas o elementos propiciadores; y, finalmente, a sus repercusiones o consecuencias en los distintos ámbitos o sectores de la vida nacional.

Con respecto a la dimensión temporal, los analistas, en su mayoría, ubican la génesis de la antipolítica en las décadas de los ochenta y los noventa, en coincidencia con diversas crisis entonces vividas en el país. Lo cual sugiere, al mismo tiempo, que existe una convergencia explicativa de las causas del fenómeno antipolítico: las crisis económica, social y política experimentadas durante esos años por la población venezolana y la no solución de las mismas por sus gobernantes. Por último, como principal efecto del fenómeno se coincide en señalar el ascenso de Hugo Chávez al poder, a finales de los noventa, y su afán por reemplazar la cuarentona democracia representativa por una supuesta democracia participativa y protagónica.

De manera sintética, la multifacética crisis habría tenido como arranque el llamado “viernes negro”, ocurrido el 18 de febrero de 1983, cuando la administración de Luis Herrera Campíns se vio forzada a establecer un mecanismo de control cambiario, con el que llegaría a su fin la visión dispendiosa de la “Gran Venezuela”, iniciada con el boom petrolero de mediados de los setenta durante el gobierno anterior, es decir, el primero de Carlos Andrés Pérez (1974-1979). Este resquebrajamiento del modelo rentista,

vivido a lo largo del quinquenio lusinchista (1984-1989), alcanzaría su punto culminante con la adopción del programa de ajuste económico, bautizado como el “paquetazo”, a comienzos del segundo gobierno de Pérez, el cual condujo a finales del febrero de 1989 a los violentos sucesos (motines, saqueos y represión militar) conocidos como el “Caracazo”. En 1992 se producirían los dos alzamientos o intentos golpistas del 4 de febrero y del 27 de noviembre, los cuales, si bien resultaron derrotados militarmente, tendrían consecuencias políticas positivas para algunos de sus ejecutores al convertirlos en celebridades mediáticas. La remoción --y posterior enjuiciamiento-- del Presidente Pérez en mayo de 1993 por el delito de malversación de fondos públicos, el interinato de Ramón J. Velásquez en la Presidencia de la República y la reelección presidencial de Rafael Caldera en diciembre de ese año, postulado por el novísimo partido Convergencia, serían la fase final de la crisis generalizada que abriría las puertas al proyecto antipolítico de Hugo Chávez en diciembre de 1998 (Cf. Levine, 2001; Durán, 2004; Hernández y Rondón, 2005; Aveledo, 2007; Garavini, 2010).

Esta sucesión de eventos críticos y el consiguiente triunfo electoral de Hugo Chávez habrían sido reforzados, en opinión de analistas y de dirigentes de los partidos tradicionales, por las estrategias antipolíticas adoptadas tanto por sectores interesados --en los términos empleados por Schedler (1997)-- en “colonizar” la política venezolana, como por importantes líderes de dichos partidos. Por ejemplo, Humberto Celli, Secretario General y Presidente de Acción Democrática (AD) en 1989 y en 1991, respectivamente, responsabilizó por la caída de Carlos Andrés Pérez y por la fractura de la democracia a los antipolíticos: “Los que creyeron que acabando con los partidos iban a surgir ellos, los que tenían dinero, los que tenían medios, empresas” (Rivero, 2010: 70). Por su parte, Pedro Pablo Aguilar, destacado dirigente de COPEI, se expresó de manera coincidente con la versión de Celli sobre el colapso del segundo gobierno de Pérez: “La antipolítica terminó por convertirse en la bandera política que más daba dividendos: hablan de que todos los males se debían al sistema... Eso cogió mucha fuerza entonces, y esa bandera de la antipolítica la tomaron los medios de comunicación. Aquí, en Venezuela, daba rating” (Ibid: 294).

Tal como se indicó, esa postura antipolítica no habría sido adoptada exclusivamente por **outsiders** o adversarios de la llamada “partidocracia”, sino también por líderes políticos tradicionales. Carlos Andrés

Pérez, por ejemplo, llegó a señalar que Luis Herrera Campíns, una vez instalado en la Presidencia de la República en 1979, alentó una conspiración en su contra con la denuncia de presunta corrupción en la compra con sobreprecio del buque Sierra Nevada, con el único propósito de destruirlo a él. Ese escándalo, en su opinión, produjo un cambio radical en las relaciones existentes hasta entonces entre las organizaciones partidistas y dio pie al “proceso de decadencia y autodestrucción de los grandes partidos nacionales” (Hernández y Giusti, 2006: 283). A Rafael Caldera, con su “pase a la reserva” dentro de Copei anunciado en 1988 y con su exitosa postulación presidencial en 1993 por el partido Convergencia, también se le ha atribuido una estrategia divisionista y antipolítica, que habría contribuido a la llegada de Hugo Chávez al poder en los comicios de 1998 (Cf. Hernández y Rondón, 2005: 207).

Los indicadores de la antipolítica en Venezuela

Más allá del planteamiento sobre la coincidencia histórica de las crisis económica, social y política como génesis y expresión de la antipolítica, algunos analistas han recurrido asimismo a indicadores conductuales y actitudinales del fenómeno antipolítico. El más citado, entre los primeros, es el índice de abstención electoral, especialmente en los comicios nacionales. Al respecto, al presentar la secuencia histórica se evidencia que en 1988 y 1993 se alcanzaron niveles abstencionistas nunca vistos ni previstos durante los treinta años anteriores, ni siquiera en momentos en que grupos guerrilleros amenazaban con sabotearlos, como ocurrió en 1963:

ABSTENCIÓN EN ELECCIONES NACIONALES	
AÑO	PORCENTAJE
1958	6,58%
1963	7,79%
1968	3,27%
1973	3,48%
1978	12,45%
1983	12,25%
1988	18,08%
1993	39,84%

Fuente: CNE

El que cuatro de cada diez electores dejaran de sufragar en diciembre de 1993, sumado a la victoria de Rafael Caldera --con su recién creado partido Convergencia y el apoyo del denominado “chiripe-ro”-- que ponía fin al bipartidismo fáctico o atenuado existente entre AD y Copei desde 1973, ha sido interpretado como expresión no solamente del re-

chazo a las organizaciones partidistas tradicionales, sino además del desencanto y del sentimiento antipolítico de los venezolanos.

Con respecto a los indicadores actitudinales es preciso señalar que los resultados de encuestas de opinión pública han sido los más empleados para constatar la orientación antipolítica de la ciudadanía. Un ejemplo concreto fue el estudio realizado por la encuestadora Mercanálisis en junio de 1997 con una muestra de la población urbana del país, en el que se solicitaba a los entrevistados autoubicarse en uno de cuatro grupos o tipos según su interés y afinidad con la política. En el primer tipo, el **antipolítico**, se ubicó todo aquel que expresara rechazo y desagrado por lo político y que se sintiera disgustado por los partidos y sus líderes (22%). En el segundo tipo, el de los **indiferentes**, se incluyeron aquellos que ni repudiaban ni les gustaba la política, que manifesta- ban poco o ningún interés político y que no expresaban afecto ni odio por los líderes (29%). En el grupo de **políticos independientes** se incorporaron quienes manifestaban interés en la política, pero sin identificarse o simpatizar con partido alguno (36%). El tipo de los **políticos**, finalmente, se integró con las personas que consideraban convenientes los partidos y sus líderes y que se identificaban o simpatiza- ban con alguno de ellos (13%) (Villasmil, 2000: 104).

Además de esta medición explícita o directa del sentimiento antipolítico, se ha recurrido a otros indi- cadores actitudinales indirectos como el apoyo a la democracia y al gobierno de turno, el nivel de con- fianza depositada en las instituciones políticas y pú- blicas y el grado de eficacia política expresado por los ciudadanos, esto es, la creencia albergada por ellos sobre sus capacidades para ejercer influencia en el ámbito político y gubernamental.

En relación con el apoyo a la democracia se debe resaltar que, aun después de haberse iniciado y pro- longado la crisis multifacética a la que se ha hecho referencia, dicho apoyo se mantuvo elevado. Por ejemplo, un estudio de Consultores 21 realizado en 1990 encontró que al ser interrogados sobre el mejor sistema político para Venezuela, el 69% de una mues- tra representativa de la población nacional se pro- nunciaba por la democracia, 21% por otras opciones (dictadura, socialismo/comunismo, otro sistema), mientras 11% optaba por no responder la pregunta. En otra investigación de la misma encuestadora, lle- vada a cabo en 1994, el 77% de la muestra nacional estuvo muy o bastante de acuerdo con la afirmación “La democracia es el mejor sistema político para Ve-

nezuela”, el 21% manifestó estar poco o nada de acuerdo con la misma, en tanto que el 2% se abstuvo de contestar (Zapata, 1996: 182).

La inclinación favorable o preferencia mayoritaria hacia el sistema democrático, vigente aun en períodos de crisis, como lo evidencian los datos anteriores, no estuvo necesariamente acompañada de una satisfacción con el desempeño de dicho sistema. En enero de 1996, por citar un caso, Consultores 21 entrevistó a una muestra representativa de la población de Caracas, Maracaibo y Mérida (n=700) en torno a distintos aspectos de la cultura política en Venezuela. Si bien la preferencia por la democracia (60%) resultó, como en ocasiones anteriores, bastante mayor que la manifestada hacia a otros sistemas políticos (39%), la satisfacción con su desempeño fue precaria. Así, mientras 24% dijo estar muy satisfecho o algo satisfecho, el 75% expresó estar algo insatisfecho o muy insatisfecho con ese desempeño. De acuerdo con el informe elaborado por los investigadores, los principales aspectos negativos atribuidos al sistema y considerados como la base de la insatisfacción fueron la corrupción (38%) y las deformaciones del sistema (22%) (Fundación Pensamiento y Acción, 1996).

En relación con la confianza que entre los venezolanos despiertan las instituciones, especialmente del ámbito público, las encuestas tendieron a reflejar niveles muy bajos. En diciembre de 1991, para ilustrar este punto, Mercanálisis halló que en el caso del Congreso Nacional 22% de una muestra de la población urbana expresaba mucha o bastante confianza en él, en contraste con 78% que afirmaba tenerle poca o ninguna confianza. La posición frente a los tribunales de justicia fue aun más negativa: mucha o bastante confianza 17%, poca o ninguna 83%. Los partidos políticos evocaron respuestas similares: mucha o bastante 18%, poca o ninguna confianza 82% (Villasmil, 2001: 93).

Tres años más tarde (diciembre de 1994), en un sondeo realizado por Consultores 21, los resultados fueron también negativos: 33% afirmó tener mucha o bastante confianza en el Poder Judicial y 65% poca o ninguna; en el caso del Congreso Nacional, 23% se inclinó por las opciones favorables y 75% por las negativas; y sobre los partidos políticos las opciones de mucha o bastante confianza sumaron 17%, mientras las de poca o ninguna alcanzaron el 82% (Zapata, 1996: 179).

Para 1996, de acuerdo con el estudio Latinobarómetro, el gobierno de Venezuela era el que menos confianza despertaba entre sus ciudadanos al ser consideradas todas las naciones de la región: 71,1% de la muestra entrevistada expresó poca o ninguna confianza, en contraste con 26,3% que dijo tener mucha o alguna confianza en él. El país también lideró la desconfianza hacia los partidos políticos: 82,2% afirmó tenerles poca o ninguna confianza, frente a 15,8% que indicó abrigar mucha o alguna confianza hacia ellos (Latinobarómetro, 1996).

Los indicadores actitudinales de la antipolítica a través del tiempo

Si bien, como se ha visto, la desconfianza hacia las instituciones gubernamentales y líderes políticos alcanzó elevados niveles en diversos estudios de opinión pública realizados en la década de los años 90 y en el 2000, esas actitudes negativas ya habían sido detectadas a principios de la década de los 70 en la reconocida investigación realizada entonces por Enrique Baloyra y John Martz, que fue publicada en 1979. A continuación se presentan esos datos, junto con otros sobre las mismas orientaciones realizados en 1983, 1993 y 2003, con la finalidad de constatar la prolongada existencia y la permanencia de las llamadas “actitudes antipolíticas” entre los venezolanos.

DESCONFIANZA

I. LOS GOBIERNOS DE LOS ÚLTIMOS AÑOS ¿HICIERON LO CORRECTO?

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
CASI SIEMPRE	12,69%	10,3%	5,01%	9,8%
CON FRECUENCIA	12,46	12,1	5,68	14,5
POCAS VECES	41,16	42,1	33,18	36,2
CASI NUNCA	28,01	26,4	51,27	36,4
NS/NC	5,7	9,1	4,86	3,0

II. ¿EMPLEARON BIEN EL DINERO O LO MALGASTARON?

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
BIEN	21,56%	3,5%	2,39%	7,6%
MALGASTARON	56,48	68,4	89,69	54,5
DEPENDE	14,4	19,3	4,42	34,8
NS/NC	7,62	8,8	3,38	3,1

III. ¿HA HABIDO MUCHOS SINVERGÜENZAS EN EL GOBIERNO, NO MUCHOS, GENTE HONRADA?

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
MUCHOS SINVERGÜENZAS	39,0%	66,0%	73,77%	51,3%
ALGUNOS	42,3	24,5	22,2	38,2
GENTE HONRADA	12,5	3,5	1,27	6,1
NS/NC	6,2	5,9	2,61	4,4

IV. LOS PARTIDOS POLÍTICOS SÓLO SE OCUPAN DE GANAR ELECCIONES Y NADA MÁS

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
SÍ 70,94%	66,5%	90,28%	-	-
NO 19,37	18,3	3,36	-	-
DEPENDEN	7,15	13,1	4,63	-
NS/NC	2,53	2,1	1,49	-

V. LOS PARTIDOS POLÍTICOS SIEMPRE ESTÁN CONTROLADOS POR UN PEQUEÑO GRUPO QUE SÓLO SE OCUPA DE SUS INTERESES

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
SÍ	74,29%	-	86,55%	-
NO	11,96	-	4,48	-
DEPENDEN	5,52	-	4,78	-
NS/NC	8,02	-	4,04	-

VI. LOS POLÍTICOS SIEMPRE MIENTEN/ ENGAÑAN A LA GENTE

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
SÍ	81,2%	77,6%	89,08%	-
NO	10,9	6,2	2,84	-
DEPENDEN	3,7	11,5	6,65	-
NS/NC	4,1	4,7	1,42	-

VII. LOS POLÍTICOS HABLAN MUCHO Y NO HACEN NADA

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
SÍ 81,59%	72,3%	89,01%	-	-
NO 12,69	11,6	4,63	-	-
DEPENDEN	3,29	14,5	4,63	-
NS/NC 2,43	1,6	1,72	-	-

VIII. LOS POLÍTICOS SE PREOCUPAN POR RESOLVER LOS PROBLEMAS DEL PAÍS

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BATOBA)	1993 (VILLARROEL)	2003 (VARGAS Y REVERÓN)
SÍ	46,02%	29,0%	7,84%	-
NO	44,84	36,3	70,10	-
DEPENDEN	5,85	30,6	19,51	-
NS/NC	3,16	4,2	2,54	-

La ineficacia política de los venezolanos

La marcada desconfianza política de la población, que, como se ha visto, fue constatada ya en 1973, ha estado acompañada desde entonces de bajos niveles de eficacia política; factores estos que, conjuntamente con las crisis experimentadas a partir de los años 80, contribuyeron a reforzar el elevado rechazo al *establishment* partidista, bautizado como la “partidocracia venezolana”. Las mediciones de eficacia que se presentan a continuación tuvieron lugar en 1973 y 1983, las primeras a cargo de Enrique Baloyra y John Martz y las segundas, de Enrique Baloyra y Aristides Torres Galavís.

EFICACIA POLÍTICA

I. ¿CREE UD. QUE LOS DEL GOBIERNO SE PREOCUPAN POR LO QUE PIENSA LA GENTE COMO UD?

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BALOYRA Y TORRES/BATOBA)
SÍ	20,2%	21,1%
NO	73,5	62,2
DEPENDEN	-	7,8
NS/NC	6,3	8,9

II. ¿CREE UD. QUE LA GENTE COMO UD. TIENE PODER PARA INFLUENCIAR LO QUE HACE EL GOBIERNO?

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BALOYRA Y TORRES/BATOBA)
SÍ	27,2%	25,3%
NO	65,9	62,8
DEPENDEN	-	4,3
NS/NC	6,9	7,5

III. ¿CREE UD. QUE LA POLÍTICA ES TAN COMPLICADA QUE GENTE COMO UD. NO SABE LO QUE ESTÁ PASANDO?

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BALOYRA Y TORRES/BATOBA)
SÍ	70,3%	64,7%
NO	26,1	27,8
DEPENDEN	-	4,3
NS/NC	3,6	3,2

IV. ¿CREE UD. QUE VOTANDO ES LA ÚNICA MANERA QUE UD. PUEDE INFLUENCIAR LO QUE HACE EL GOBIERNO?

	1973 (BALOYRA Y MARTZ)	1983 (BALOYRA Y TORRES/BATOBA)
SÍ	64,7%	69,9%
NO	29,8	21,9
DEPENDEN	-	2,7
NS/NC	5,5	5,4

La marcada ausencia de eficacia política entre la mayoría de la población ha sido considerada como una de las razones de la conformación de una cultura paternalista y peticionista en Venezuela, que contribuyó al afianzamiento del clientelismo partidista y, simultáneamente, al alejamiento de una cultura cívica, tal como lo reconoció a principios de los años noventa Marco Tulio Bruni Celli, destacado intelectual e importante dirigente del partido Acción Democrática (AD):

“Hemos olvidado [al diagnosticar la crisis de la democracia venezolana] un aspecto muy importante: la formación de una cultura cívica de la democracia... Las fuerzas que hacen posible la cultura cívica sólo pueden manifestarse allí donde los ciudadanos desarrollen el sentimiento de auto-eficacia política, donde estén en la posibilidad y la capacidad de

percibirse a sí mismos, no como objetos del poder, sino como sujetos creadores de las acciones públicas y privadas, donde entiendan la importancia de sus ideas y experiencias, de sus temores y esperanzas, de sus derechos y deberes, y los trasladen sin perjuicio a la política” (Bruni Celli, 1991: 65-66).

Cabe añadir, para cerrar esta sección, que la elevada y persistente desconfianza interpersonal reinante entre los venezolanos ha sido otro de los obstáculos para el surgimiento y la extensión de una cultura cívica, capaz de promover y afianzar tanto una democracia eficiente y responsable como el capital social entre todos los sectores del país². Los datos que se presentan a continuación son elocuentes al respecto:

2 Un exhaustivo análisis sobre el capital social dentro de la cultura política en Venezuela se halla en Varnagy (2003)

CONFIANZA INTERPERSONAL

	BALOYRA Y MARTZ (1973)	ESTUDIO MUNDIAL DE VALORES (1996)	RED UNIVERSITARIA DE ESTUDIOS POLÍTICOS (REDPOL, 1999)
SÍ SE PUEDE CONFIAR EN LA GENTE	6%	14%	15%
NO SE PUEDE CONFIAR EN LA GENTE	94%	86%	85%

La antipolítica y el ascenso de Hugo Chávez al poder

A pesar de las inveteradas y recurrentes evidencias sobre la desconfianza política de los venezolanos, de su descontento con las gestiones gubernamentales y de sus sentimientos de impotencia o ineficacia para influir sobre dichas gestiones, distintos analistas y dirigentes políticos han insistido, como se señaló, en la supuesta “conspiración antipolítica” de empresarios y de medios de comunicación social. Esos dirigentes, especialmente, han apelado a tan manido argumento, en lo que pudiera interpretarse como un intento de auto exculpación por el deficiente y opaco desempeño de líderes partidistas en cargos gubernamentales. Argumento este, por cierto, que ignora no sólo los errores cometidos al desempeñar importantes funciones en la administración pública, sino además su rechazo u oposición a aceptar reformas que eventualmente condujeran, por un lado, a la disminución de la “partidocracia” o “cogollocracia” y del centralismo, y por el otro, al incremento de la transparencia y de la gobernabilidad.

La conformación de la Comisión Presidencial para la Reforma del Estado (COPRE) con destacadas personalidades provenientes de distintos ámbitos profesionales, a la que se le asignó como misión principal elaborar un proyecto de reforma integral del Estado (PRIE), sirve para ejemplificar lo señalado. La Comisión fue creada el 17 de diciembre de 1984 mediante el Decreto 403 firmado por el Presidente Jaime Lusinchi, quien recibió en noviembre de 1988 el texto del PRIE. Dos de las principales reformas incluidas en el proyecto aludían a la descentralización del Estado y a la transformación de los partidos políticos con el fin de superar su orientación clientelista. Como era de esperar, un mecanismo crucial del proceso descentralizador propuesto fue la elección directa de gobernadores y de alcaldes.

Detrás de la fachada reformista, sin embargo, el Presidente Lusinchi tomó decisiones que iban en sentido contrario a las propuestas de la COPRE. Ya antes de la conformación de esta Comisión, había dado muestras, de acuerdo con algunos analistas, de cierta orientación sectaria o partidocrática al remover de sus cargos a los presidentes de PDVSA, Humberto Caldeón Berti, y del Banco Central de Venezuela (BCV), Leopoldo Díaz Bruzual, quienes habían sido designados para desempeñar los mismos durante el gobierno de Luis Herrera Campíns. Con respecto a la propuesta de elegir en forma directa a los gobernadores, prevista en el artículo N° 22 de la Constitución Nacional de

1961, Lusinchi no sólo se abstuvo de promover la expedida aprobación y aplicación de la respectiva ley durante su quinquenio, sino además designó en esos cargos a los secretarios generales de Acción Democrática (AD) en cada estado³. Como lo ha indicado Diego Bautista Urbaneja (2009: 75), se trató de un “criterio partidista extremo que nunca antes se había utilizado”. Criterio, por lo demás, apoyado por la dirigencia de AD, que rechazaba asimismo el sistema de elección nominal (Vaivads, 2004: 126).

Es de destacar que esa expresión de sectarismo y de “cogollismo” no se limitó a Acción Democrática, pues como lo demostró Eduardo Morales Gil en su estudio longitudinal sobre las postulaciones a cargos parlamentarios, la cúpula nacional de COPEI, al igual que la de AD, tenía la última palabra en torno a dichas postulaciones, lo que minimizaba el papel de las instancias regionales de cada partido. Ello condujo, en palabras del autor, a “un estado de derecho eminentemente formal, en el cual los órganos del Poder Público, legitimados constitucional y legalmente, ostentaban un poder formal, aparente, por cuanto el poder real estaba ejercido por instituciones políticas con rango constitucional, pero que no formaban parte del Estado, los partidos políticos, cuya dirección estaba en manos de las cúpulas” (Morales, 2000: 257).

Dentro de este contexto partidocrático, de profunda frustración social y de crisis económica se produjeron el “Caracazo” en 1989, los fracasados golpes militares de 1992, la remoción y enjuiciamiento del Presidente Carlos Andrés Pérez en 1993, el triunfo de Rafael Caldera sin el apoyo de los grandes partidos (AD y COPEI) ese mismo año y, finalmente, la victoria de Hugo Chávez Frías en las elecciones presidenciales de diciembre de 1998. Triunfo este que, sin duda, se debió en gran medida a la capitalización del descontento popular con el *establishment* político por un líder que si bien había fracasado militarmente, estaba muy consciente de las marcadas deficiencias de los gobiernos anteriores y de las debilidades de los dirigentes y organizaciones partidistas tradicionales. Con la llegada de Chávez a la Presidencia se puede afirmar,

3 En el Capítulo I del PRIE, sus redactores dejan constancia de los obstáculos experimentados para la ejecución del mismo: “La COPRE no logró que sus propuestas tuvieran un curso fácil desde el tiempo en que comenzó a formularlas en 1985. Algunos elementos de incomprensión y de resistencia determinaron esta realidad. Sólo en 1988, al calor del proceso electoral y con el impulso decidido de los candidatos presidenciales, el programa de reformas ha experimentado un avance importante. Ello se concreta en la aprobación por parte del Congreso de la República de las siguientes leyes: Ley Orgánica de Régimen Municipal, Ley de Elección y Remoción de los Gobernadores, Reforma de la Ley Orgánica del Sufragio y Ley Orgánica del Consejo de la Judicatura” (COPRE, 1988: 36). La elección de gobernadores y alcaldes se realizó por primera vez en 1989, es decir, después de concluido el quinquenio lusinchiista.

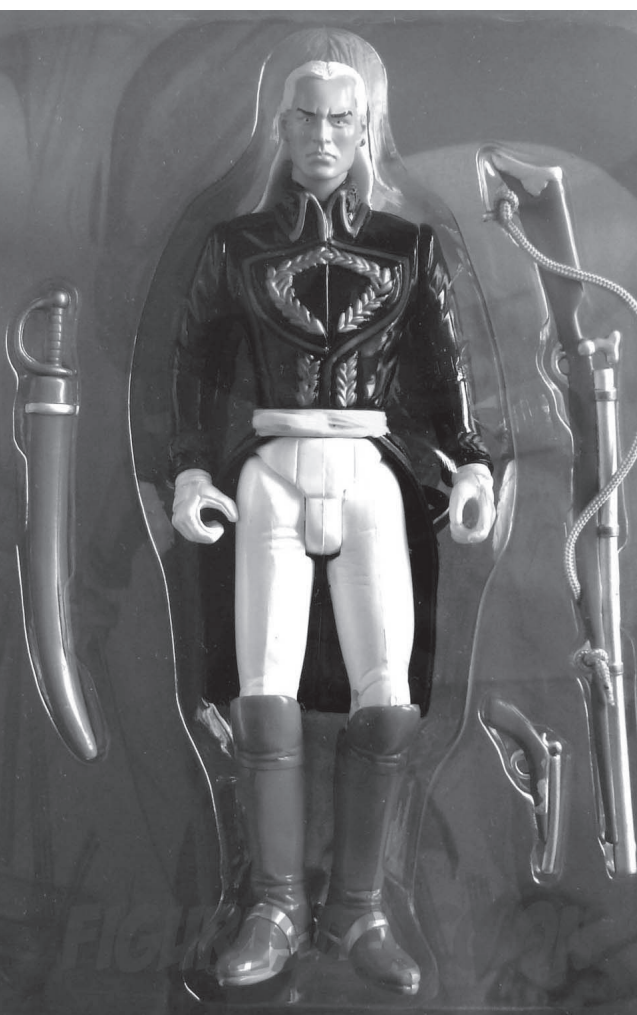
en los términos empleados por Schedler (1997), que se implantó en el país un gobierno antipolítico “colonizador”, controlado por un Teniente Coronel en situación de retiro e integrado por militares y “revolucionarios” afines al modelo castrista impuesto en Cuba en 1959 y vigente al día de hoy.



REFERENCIAS

- Aveledo, Ramón G. (2007) **El Poder Político en Venezuela**. Caracas: Los Libros de El Nacional.
- Baloyra, Enrique y John Martz (1979) **Political Attitudes in Venezuela. Societal Cleavages and Political Opinion**. Austin: University of Texas Press.
- Baloyra, Enrique (1986) "Public opinion and support for the regime: 1973-83". En **Venezuela, the Democratic Experience**, editado por J. Martz y D. Myers. NY: Praeger.
- Bruni Celli, Marco T. (1991) "La cultura política de la democracia". En VV.AA, **Situación y Perspectivas de la Democracia Venezolana**. Caracas: Fundación Rómulo Betancourt.
- COPRE (1988) **La Reforma del Estado. Proyecto de Reforma Integral del Estado**, Volumen 1. Caracas: Editorial Arte.
- Durán, Armando (2004) **Venezuela en Llamas**. Caracas: Debate.
- Fundación Pensamiento y Acción (1996) **Cultura Democrática en Venezuela**. Caracas: F. Pensamiento y Acción.
- Garavini, Sadio (2010) **Entre la Soberbia y la Incertidumbre**. Caracas: Debate.
- Hernández, Carlos R. y Luis E. Rondón (2005) **La Democracia Traicionada**. Caracas: Rayuela.
- Hernández, Ramón y Roberto Giusti (2006) **Carlos Andrés Pérez. Memorias Proscritas**. Caracas: Los Libros de El Nacional.
- Hogan, Michael (2007) "Anti-political sentiment in contemporary liberal democracies". **Australian Review of Public Affairs**, Vol. 8, N° 1, pp. 1-18 (<http://www.australianreview.net/journal/v8/n1/hogan.pdf>).
- Levine, Daniel (2001) "Diez tesis sobre la decadencia y crisis de la democracia en Venezuela". En **Venezuela enTransición**, editado por J.V. Carrasquero, T. Maingón y F. Welsch. Caracas: CDB Publicaciones.
- Morales G., Eduardo (2000) **Qué le Pasó a la Democracia**. Cumaná: Fundación Sucre Primero.
- Rivero, Mirtha (2010) **La Rebelión de los Náufragos**. Caracas: Editorial Alfa.
- Schedler, Andreas (1997) "Introduction". En **The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics**, editado por A. Schedler. Londres: MacMillan Press (http://works.bepress.com/andreas_schedler/35/).
- Thompson, Kathleen y Gerald Hill (2001) **The Facts on File Dictionary of American Politics**. NY: Checkmark Books.
- Urbaneja, Diego B. (2009) **La Política Venezolana desde 1958 hasta Nuestros Días**. Temas de Formación Sociopolítica N° 7. Caracas: UCAB.
- Vaivads, Henry (2004) "Acción Democrática y su evolución histórica". En **Los Partidos Políticos Venezolanos en el Siglo XXI**, editado por J.E. Molina y A. Álvarez D. Caracas: Vadell Hermanos.
- Varnagy, Daniel (2003) "Capital social y aspectos relacionados con la cultura política del venezolano (1973-2000)". Tesis doctoral inédita, Caracas: Universidad Simón Bolívar (USB).
- Villarroel, Gladys (2001) **Las Representaciones Políticas del Venezolano**. Caracas: UCV/ CDCH.
- Villasmil, Nelson (2000) **La Opinión Pública del Venezolano Actual. 1994-1999**. Caracas: UCAB/CFCEF.
- Villasmil, Nelson (2001) **La Opinión Pública del Venezolano Actual. Febrero 1989-Marzo 1994**. Caracas: UCAB/ Fundación Konrad Adenauer.
- Zapata, Roberto (1996) **Valores del Venezolano**. Caracas: Conciencia 21.

La cuestión de la democracia en el imaginario venezolano¹



Resumen

Se exploran las fuentes simbólicas del poder político en el imaginario venezolano, en el que contrastan los valores de la ciudadanía democrática con factores que derivan de los mitos fundacionales y conforman un culto de los héroes expresado en el culto revolucionario, el nihilismo, el anarquismo, el autoritarismo y el igualitarismo.

Palabras Clave: *democracia – ciudadanía - imaginarios políticos- mitos fundacionales – culto de los héroes.*

Ana Teresa Torres

Ana Teresa Torres es narradora y ensayista. Ha publicado novelas, ensayos y estudios sobre el imaginario venezolano, entre ellos *La herencia de la tribu. Del mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana* (2009). Es Individuo de Número de la Academia Venezolana de la Lengua y recibió el Doctorado Honoris Causa en Letras por la Universidad Cecilio Acosta de Maracaibo.

¹ Conferencia leída en el seminario "Los retos de la democracia en Venezuela". Fundación Valle de San Francisco, Caracas, 19 de octubre 2011.

Abstract

The symbolic sources of political power in the Venezuelan imaginary are explored to show that the values of democratic citizenship contrast with factors that derive from the foundational myths, forming a cult of the national heroes, which has an expression in the revolutionary cult, nihilism, anarchism, authoritarianism and egalitarianism.

Estamos acostumbrados a pensar en los sujetos políticos en términos de mercado; es decir, colocando la política como un producto ofrecido a los consumidores, y desde allí preguntarnos sus gustos: qué piensa con respecto a tal partido, o a tal líder, cómo valora alguna acción del gobierno o cómo se comportará en las próximas elecciones. Ante esas interrogantes tan importantes para los operadores de la política real, las consultoras establecen las tendencias de las ofertas y demandas, y conocen las preferencias de los posibles compradores. Un trabajo muy útil pero también muy equívoco si se pretende desprender de ese tipo de resultados el conocimiento de los imaginarios culturales de la sociedad; su alma política, por decirlo de alguna manera. Si preguntamos “¿prefiere la democracia (o el socialismo, o cualquier otro conjunto) como sistema de gobierno?”, la respuesta no tiene ningún valor a menos que sepamos qué es democracia (o socialismo, etc.) para el encuestado, ya que pudiera muy bien ocurrir que la palabra sea un término asociado a determinado líder y que el sí o el no se relacionen con la aceptación o rechazo con que ese líder es percibido, y no tanto con las características propias de los sistemas políticos. Las preferencias electorales, las tendencias coyunturales, los grados de popularidad, la incidencia de determinados acontecimientos o propuestas, nos hablan de un cierto estado de la opinión, en un corte transversal, y sobre todo, nos hablan de las preguntas que han sido con-

sultadas, las cuales, por necesidades de la técnica consultora, son restringidas y asumen un acuerdo entre el encuestador y el encuestado acerca de la definición del concepto. No cabe duda de la eficiencia de estos instrumentos (aunque a veces se equivocan y mucho), siempre y cuando los localicemos en el ámbito delimitado que se pretende explorar. Pero el tejido de una sociedad, su pensamiento, sus impulsos, su vida a lo largo de la historia clama por una meditación más compleja. Para algunos pensadores de indudable legitimidad, el pueblo venezolano tiene una indomable vocación democrática, de modo tal que los momentos antidemocráticos que puedan eventualmente presentarse en algún tramo de su historia son pasajeros. Ciertamente, todo momento histórico es por definición pasajero, pero no es esa una respuesta suficientemente tranquilizadora. No comparto la opinión según la cual “el ADN venezolano es democrático”. No hay nada en los venezolanos que asegure su destino democrático, como tampoco hay nada que asegure lo contrario. El futuro, la marcha de la historia, es siempre un terreno desolado de certezas, y la única protección es acompañar el presente con los ojos abiertos. Comencemos, entonces, por el presente.

Una cierta visión pragmática, y un tanto cínica, aboga por la explicación más pedestre como explicación del seguimiento de una mayoría de venezolanos a la Revolución Bolivariana. La hipótesis pragmática y cínica es la clientelar, que, es por cierto, una tradición en la vida política venezolana: el gobierno consigue sus adeptos repartiendo dinero a manos llenas, tanto para los pobres (que, por supuesto, recibirán menos) como para los sectores que se han convertido en nuevas elites económicas. Hasta aquí, socarronería y viveza; nada nuevo. Nadie duda del dinero como fuente de poder de un gobierno (y particularmente del gobierno de un país de economía de renta petrolera), pero también es cierto que, además de las fuentes económica y política, el poder se sostiene en una fuente de naturaleza simbólica. Recordemos una consigna utilizada por algunos sectores de la clase media “en marcha”, es decir, participante de las demostraciones de calle durante los años 2002 a 2005, y que consistía en dirigirse a los marchantes del oficialismo con el latiguillo de “yo vine porque quise, a mí no me pagaron”. Reducir al otro a un simple receptor de un menguado beneficio como única motivación para su creencia política es una suerte de deshumanización, de la misma manera que lo es reducirlo a “fascista lacayo del imperialismo” o cualquier otra terminología similar. La

afirmación de que alguien “fue porque quiso” es precisamente una demostración de la subjetividad que ese alguien se autoatribuye, y al mismo tiempo niega a su contrario. Lo cierto es que ambos sujetos (al que le pagaron y al que no) están defendiendo sus derechos económicos, tal como los conciben desde el marco de sus representaciones políticas. Y por otra parte, si queremos persistir en hipótesis exclusivamente economicistas, tendremos de todos modos que aceptar que una propuesta política radical, como lo pretende la Revolución Bolivariana, se presenta para unos como una promesa de bienestar, y para otros como una amenaza de malestar; bienestar y malestar que remiten en última instancia a la expectativa de reposicionamientos socioeconómicos, más allá de los resultados fácticos del gobierno.

Si bien los seres humanos somos hijos de la necesidad somos también sujetos del orden simbólico: la posibilidad humana de pensarse en el orden del lenguaje, la determinación por la palabra, y los efectos de la palabra en el sujeto. Una propuesta política es en primer lugar un hecho de lenguaje: una presentación en términos simbólicos que apela a la subjetividad mediante determinados referentes acerca del poder, independientemente de las ofertas que conlleve. Muy bien lo señala Aníbal Romero (1997: 33) al deslindar factores racionales, irracionales y no racionales en los sujetos políticos. Los factores *no racionales* constituyen las “convicciones y actitudes que no responden a un mero cálculo de costo-beneficio, sino a creencias y compromisos sustantivos que mueven a los seres humanos, les hacen solidarios con proyectos colectivos, les dan identidad, y en ocasiones pueden llevarles a sacrificar hasta la propia vida”. El mundo, tal como lo conocemos, no sería posible si solamente nos guiáramos por la racionalidad o la irracionalidad. Hay una esfera no racional en la que se alojan los sentimientos, los mitos, las creencias, los imaginarios cuyo peso en la construcción social es indiscutible. Continúa Romero diciendo (1997: 37):

La vigencia e importancia de los mitos no se evidencia en concepciones limitadas, que les ven simplemente como formulaciones “primitivas” e “irracionales” de ideas capaces de expresión “racional”, o como barreras nebulosas que ocultan la realidad. Tenemos, pues, que los mitos deben ser vistos primordialmente como expresiones acerca de cómo la realidad es asumida por los individuos en la sociedad. Nos vemos en nuestros mitos, y la sociedad se refleja y proyecta en ellos.

Y señala también (1997: 7778) que aun las sociedades industriales avanzadas y complejas se sustentan sobre una mitología que genera unidad y sentido de permanencia.

Entremos, pues, en las representaciones del imaginario político venezolano, aunque quizá sería más preciso hablar de representaciones imaginarias y simbólicas, que no son en sí mismas ideas políticas pero tienen como consecuencia efectos políticos. Pero antes es necesario subrayar que las teorías políticas que probablemente se describen con claridad en la bibliografía académica no coinciden necesariamente con las representaciones que de ellas se hacen las personas comunes; es decir, democracia, república, socialismo, liberalismo, etc., pueden tener en el imaginario colectivo connotaciones muy diferentes según las suponga un politólogo o el “hombre de la calle”, “el ciudadano de a pie”, o como quiera llamarse a la sociedad en general. Esto porque los idearios políticos, para que estén vivos, necesitan encarnar en la sociedad, y lo hacen a través del imaginario, de los mitos políticos, y en última instancia de la experiencia histórica y personal. Para que un ideario político esté colectivamente vivo es necesaria no sólo su descripción en algún libro de politología, sino en la experiencia cotidiana de la gente.

Incluyo aquí algunos testimonios que he recogido recientemente de jóvenes venezolanos, estudiantes o egresados de prestigiosas universidades caraqueñas, o de sus profesores, y en la prensa.

Anécdota 1. El joven confiesa que considerando la historia de Venezuela en búsqueda de lo más importante y trascendente que hay en ella encontró dos eventos: la Independencia y la Alcaldía de Chacao.

Anécdota 2. Los recién ingresados a la universidad, en su amplia mayoría, no saben quién fue Rómulo Betancourt.

Anécdota 3. Los estudiantes discuten en clase acerca de las instituciones democráticas. Como no logran definir las son estimulados a dar algunos ejemplos que resumen así: las leyes de tránsito, instrumentos para poner orden.

Anécdota 4. Ante la tarea de escribir acerca del ex presidente Carlos Andrés Pérez, el niño pregunta por qué se dejó destituir, ya que siendo presidente, era el que mandaba².

Anécdota 5. Un profesional de 32 años de edad coloca en Facebook un comentario positivo de Ró-

mulo Gallegos y Andrés Bello relacionándolos con Acción Democrática. Sus amigos y contemporáneos “chalequean” el comentario; por otra parte desconocen la vinculación política de ambos escritores.

Las anécdotas antes referidas son indicadores estadísticamente irrelevantes pero, al mismo tiempo señalan inquietantes de que el conocimiento del sistema democrático comienza a experimentar un severo deterioro en al menos las dos últimas generaciones de venezolanos. Veamos también los resultados de algunas investigaciones psicosociales realizadas en Venezuela durante el siglo XX.

Hace ya décadas los psicólogos sociales realizaron algunas investigaciones que iluminan estos temas. Maritza Montero (1984: 157-163) investigó sobre la autoimagen del venezolano desde una perspectiva psicosocial y psichistórica. En la primera encontró una autoimagen compuesta por atributos negativos, como la pasividad, la falta de cultura, el irrespeto a las leyes y la prodigalidad. Los atributos positivos se caracterizaban por la alegría, simpatía e inteligencia. Esta autoimagen prolongaba la que se desprendería de las investigaciones psichistóricas (1890-1982) que destacaban la violencia, la pereza, la falta de creatividad y la irreflexión. Entre los rasgos positivos de nuevo destacaban el humorismo y la alegría, unidos al igualitarismo, la generosidad y el coraje. También José Miguel Salazar (2001: 118-120) reporta datos similares. En un estudio llevado a cabo en los años setenta por Mc Clelland los venezolanos puntuaron muy alto en poder, medianamente en afiliación, y muy bajo en logros. Lo interesante es que estos resultados fueron semejantes a los obtenidos en una investigación realizada veinte años después por Lynn, es decir en los años noventa, en la que los venezolanos ocuparon el penúltimo lugar en necesidad de logro, y la posición más alta en dominio. Se desprende de estos resultados que la cultura venezolana no aprecia la ejecución eficiente y el logro como cualidades prioritarias; no quiere esto decir que los venezolanos no sean capaces de adquirirlas sino que no son valores privilegiados que ejerzan una fuerza motriz en la sociedad. De allí podemos deducir que la capacidad de ejecución social es considerablemente menos deseada que el poder, y ello es congruente con la cultura heroica que rige en Venezuela y que veremos a continuación.

Pero antes añadamos a estas consideraciones las conclusiones del sacerdote y sociólogo Alejandro Moreno. Para este investigador el sentido de

² Acusado de delitos de malversación de fondos públicos Pérez fue separado de su cargo de Presidente por la Corte Suprema de Justicia y finalmente destituido por el Congreso Nacional en mayo de 1993.

vida del pueblo venezolano no es el progreso sino el mantenimiento y disfrute de lo que denomina la “trama materna”. La comunidad, que de este sentido de vida emerge, “se construye siempre a la manera de la trama familiar”, es decir, una “comunidad solidaria pero con una solidaridad de tipo materno, esto es, no basada en acuerdos ni en razones sino en afectividad”³. Silverio González Téllez (2005: 141146) cita a Samuel Hurtado⁴, quien propone tesis similares a las de Moreno para explicar que la clave de la cultura y la identidad venezolana difiere de la ética occidental en la ausencia de pacto social de convivencia. El comportamiento doméstico predomina sobre el comportamiento social, y la ética de esa socialización está determinada por una cultura matrisocial. González retoma la noción de “crisis de pueblo” de Briceño Iragorry para centrarla en “las fijaciones primitivas de la matrisocialidad”, que privilegian los vínculos afectivos y privados del grupo tribal sobre los impersonales, indispensables para establecer normas de convivencia y criterios universales. De allí se genera una inconsistencia en la observancia de las leyes “que son para los otros, no para los míos”. De acuerdo con estas hipótesis, el sujeto desconfía de los otros, de la ley y del Estado, y sólo respeta las leyes tribales. Esta posición no sé si es antidemocrática pero con seguridad no es democrática. Es la negación del contrato social.

Se comprende que una sociedad que principalmente basa sus acciones en el disfrute de la “trama materna”, es decir, en la afectividad y la voluntad personal por encima de las normas universales y colectivas, tiende a un cierto caos cognitivo y volitivo: las cosas se hacen pero de acuerdo a la emoción y disposición del momento. Prever, continuar, terminar, son acciones propias de quien piensa en los otros, entendiendo los “otros” como todos aquellos que incluyen a los “míos”, pero no son solamente los “míos”, sino la colectividad como un todo; la colectividad abstracta, que no conozco ni me conoce, pero de la que formo parte en tanto compartimos la ciudadanía; incluso, la comunidad del futuro.

La valoración de la ciudadanía es un tema fundamental en lo que venimos considerando. Para nadie será un descubrimiento que en los últimos años la palabra ha sufrido una sensible disminución

(cercana a la eliminación) en los discursos públicos, y ha sido sustituida por la palabra pueblo. Esto no es irrelevante. El pueblo es un concepto inclusivo pero amorfo, anónimo, masificante. Todos y nadie lo conforman. Ciudadano es un concepto singular, particulariza al sujeto, lo individualiza. Ahora bien, ¿en qué consiste serlo? O mejor dicho, ¿qué condiciones lo caracterizan?

No pretendemos una definición política del término, sino un acercamiento a la cultura que se desprende del mismo. ¿Quiénes son los ciudadanos? En principio los constructores de la sociedad; los que viviendo en ella contribuyen a su permanencia y crecimiento a través de la producción social: de trabajo, de educación, de valores, de proyectos, de sentidos colectivos; y tienen derechos en tanto tales con respecto al Estado y con respecto a los otros. Ser conciudadanos no significa que pensamos lo mismo o que queremos lo mismo; no se trata de la pertenencia a un proyecto totalitario. Significa que, aun a pesar de nuestras diferencias, e incluso gracias a ellas, somos partícipes de una empresa que nos interesa a todos. Significa que somos individuos particulares sometidos a normas colectivas que hemos aceptado, es decir, que nos regimos por leyes para asegurar la convivencia pacífica, y que cuando se transgreden esas leyes, la misma sociedad, a través del Estado, tiene la obligación de restituir la justicia y el bien común; desde imponer una multa por estacionar mal el automóvil, hasta la privación de libertad en castigo por un crimen.

Pues bien, pudiéramos decir que entre los venezolanos hay muchos que respetan las leyes y contribuyen a la construcción social, y abundan quienes se sienten y son individuos que, dentro de la pertenencia a la comunidad nacional, mantienen una conciencia individual, y desde ella toman decisiones para dirigir sus vidas. Pero ocurre también que la cultura ciudadana no es la portavoz del discurso mayoritario. Los venezolanos hemos sido educados en la cultura de los héroes. Y ciudadano y héroe son conceptos muy distantes.

Para Axel Capriles (2008: 36) “en la psicología del héroe no hay espacio para los quehaceres de la paz. Desconoce el mérito del trabajo y el valor de los imperceptibles logros ordinarios. Desprecia el empeño metódico y constante”. Esas y otras valoraciones son la desafortunada consecuencia de haber impuesto al héroe guerrero como modelo de identificaciones para los venezolanos, y de haber instalado la guerra

3 Moreno, A. et al. (1998). *Historia de la vida de Felicia Valera*. Caracas: Fondo Editorial Conicit. Citado en González Téllez (2005: 146).

4 Hurtado, S. (1995). *Cultura matrisocial y sociedad popular en América Latina*. Caracas: TropykosFACES/UCV.

de Independencia como única proeza de la venezolanidad. Afirma Rafael Arráiz Lucca (1999: 83)

En Venezuela no educamos con el ejemplo de los ciudadanos sino con el ejemplo de los héroes militares... aquí a los niños se les alienta con la búsqueda del poder, de la gloria de los hombres armados.

De estos paradigmas derivan los códigos heroicos degradados que inundan el imaginario venezolano, y que resumo a continuación.

El *culto revolucionario* tiene sus raíces en el seguimiento arbitrario del ejemplo bolivariano entendido como la pasión por arrasar con el pasado, y el permanente deseo de empezar todo desde los cimientos. La confusión de los tiempos y los propósitos de la gesta independentista con los contemporáneos desemboca en una perenne exaltación de la ruptura, que desacredita lo existente en pos de ideales utópicos, sin otra justificación que la búsqueda irresponsable de la renovación permanente. Tiene esto mucho que ver con la dificultad para perseverar y concluir, así como para aceptar la modestia de las tareas posibles, aunque no sean grandiosas ni utópicas.

Comenta la historiadora Graciela Soriano (2011: 43) que al considerarse la esencia de las revoluciones “en contextos discrónicos “periféricos” como los hispanoamericanos, en los que es posible la coexistencia de los tiempos históricos, pueden subsistir condiciones propicias a la génesis de la “revolución”, y que de ese modo pueden comprenderse no solamente las revoluciones americanas de los siglos XIX y XX, sino la emergencia del fenómeno en la Venezuela actual.

Esta fascinación por la “revolución” no es patrimonio de la política, ni tampoco una novedad introducida por la Revolución Bolivariana. Dice Gisela Kozak (2008: 916) que “el pensamiento, la literatura y el arte en Venezuela... para nuestro infortunio, se han prestado en demasiadas ocasiones para justificar la rebelión, el espíritu contrario a la institucionalidad, la violencia, el caudillismo o el rigor dictatorial como destino inevitable”. Sobre las razones que explican por qué los venezolanos cultivan una actitud de escepticismo y de negación ante los logros acumulados, apunta una “vena nihilista que nos empuja a actuar como los antiguos conquistadores, como si acabáramos de llegar a una tierra prometida pero ignota”. La visión negadora de la experiencia democrática es, en su criterio, uno de los mejores ejemplos de este caso.

El *nihilismo* expresado en la imposibilidad de construir y crear ha sido una fuerza permanente en contra de la generación de valores comunes y la confianza de las sociedades en sus propias potencialidades.

El impulso a la libertad, presente en todas las sociedades, adquiere en Venezuela la cualidad del *anarquismo* –de acuerdo a Axel Capriles (2003: 143) – a través del “absolutismo personal, la insumisión rebelde, el marcado individualismo convertido en personalismo a ultranza, donde siempre predomina la voluntad de no estar sometido a nada ni a nadie”.

Estrechamente vinculado con lo anterior aparece el *autoritarismo*. Luis Enrique Pérez Oramas (2003: 45) establece una interesante relación entre la autoridad, el principio de la igualdad, y el nihilismo.

Se puede decir que el venezolano no reconoce la autoridad sino a partir de un principio de “igualación”... y sobre todo su encarnación en personas e instituciones, sin antes establecer un supuesto de igualdad con quienes representan o encarnan la autoridad a través de una serie de operaciones sociales que sería urgente analizar cuidadosamente. De esta forma, por demás, curiosa, el venezolano introduce en la dinámica de su relación con la autoridad el principio de su virtual aniquilación, el germen incesante de su desconocimiento ritual. Se diría que el reconocimiento de la autoridad pasa, en Venezuela, por su desconocimiento.

Su hipótesis se centra en que, para resistir una historia autoritaria, los venezolanos desarrollaron el *igualitarismo* como resistencia, como modo de expresar que, si las cosas fuesen de otra manera, cualquiera pudiera ocupar el lugar del poder. De esta forma, se desmonta todo contrato social basado en la *autoritas*. Así como en el tema de la rebeldía y el autoritarismo podemos trazar las huellas de la libertad como valor supremo de la Independencia, la idea de que el venezolano sólo puede aceptar órdenes de quien considere su igual –lo que de alguna manera establece una suerte de horizontalidad ficticia, o de eliminación de la superioridad de competencias–, está íntimamente relacionada con el otro valor independentista: la igualdad. Se celebra el valor democrático de nuestra sociedad porque históricamente no cree en jerarquías ni en compartimientos estamentales; pero esta condición tiene dos rostros: afirma un sentimiento de igualdad y al mismo tiempo una erosión de las diferencias y jerarquías de competencia indispensables para el funcionamiento social.

Una condición esencial de la democracia es no solamente la igualdad ante la ley sino el consenso de que la ley es para todos. Entre los códigos que venimos señalando hay un eje común: la relación conflictiva con la ley. O se la ejerce en forma autoritaria y personalista; o se la rompe invocando un acto “revolucionario”; o se la burla anárquicamente; o se presume de una igualdad arbitraria para no respetarla; o, finalmente, se niega la validez de cualquier ley porque todas son injustas. Según Axel Capriles (2008: 149)

Una larga historia de despotismo, opresión, personalismo, autoritarismo, violencia y dictadura, impidió la acción e internalización de la norma como mecanismo de regulación y control socialmente útil. Nuestras vicisitudes históricas frustraron la maduración institucional y nos dejaron solos, desprotegidos e indefensos frente a la arbitrariedad y el poder.

Pareciera, pues, que en el imaginario venezolano, no sólo incide la ausencia histórica del padre real con desafortunada frecuencia, sino un padre simbólico erosionado en su capacidad de sostener la ley. Un padre autoritario, aventurero, arbitrario y abandonante, que ofrece a los hijos el mismo camino para adquirir la propiedad y el poder. Un padre que se superpone a la ley, que se constituye en ley de sí mismo, y que deja abiertos los resquicios para que los hijos encuentren sus propias leyes, o aprendan a burlarlas.

Veamos, por último, algunos perfiles arquetípicos que se constelizan a partir de la codificación heroica.

El “alzao”, el que se rebela contra una autoridad; o se hace salvaje y montaraz; o se apropia de un objeto; y el “pájaro bravo”, persona sinvergüenza y aprovechada, serían dos de los más comunes⁵. Axel Capriles (2003: 143145) vincula estas figuras con el impulso libertario que se transforma en rebeldía, individualismo y personalismo, dominado por la voluntad de no aceptar ningún dominio.

La historia política venezolana es testigo de la fascinación colectiva con la figura del “alzao”, el insurgente, el rebelde, aquél que se levanta y parte con un piquete para luego volver y dar un golpe de estado. el “alzao” es el tipo que actúa por su cuenta, sin acatar normativa alguna, el hombre que se colea

[saltarse la cola] porque le da la gana o cree tener razón, el “echao pa'lante”, el audaz, el altanero que no resiste estar supeditado a reglas y normas abstractas por encima de él.

José Miguel Salazar (2001: 118119), en un artículo de 1960, definió el “pajaro bravismo” como la actitud que sustenta la mayoría de las acciones de los venezolanos, y comenta que aun cuando la hipótesis no fue sometida a análisis, la siguió considerando interesante cuarenta años después. “Pájaro bravo” es el que se impone por la fuerza, sin consideración, el que se sale con la suya no importa qué se le oponga. Distinto es el “vivo”, el personaje que encarna los cuentos infantiles de Tío Tigre y Tío Conejo. Éste último es un personaje simpático, astuto e ingenioso, que triunfa gracias a la burla y el engaño, y logra huir de los castigos por sus transgresiones. Es la imagen que sintetiza la “viveza criolla” como psicología de la supervivencia para sobrevivir al poder que representa Tío Tigre.

Dentro de esta configuración aparece también el “malandro”⁶. El Centro de Investigaciones Populares dirigido por Alejandro Moreno destaca que su perfil está compuesto por: “la rebelión frente a la autoridad, la existencia fuera de toda norma, la incapacidad para asumir responsabilidad o la evasión del compromiso, la inmediatez, la concepción del tiempo como sucesión de presentes, la dificultad para concebir la vida como proyecto o la intención de gozar la vida sin ningún límite”. Para el malandro, “tener respeto es que nadie lo someta”⁷. Particularmente interesante, desde la perspectiva del heroísmo como código degradado, es la autopercepción del malandro como guerrero. La asociación entre ambos términos tiene sus razones.

A partir de una investigación realizada en un penal de Caracas, Yolanda Salas (2000: 205) dio cuenta de cómo los reclusos no se consideran a sí mismos ciudadanos sino guerreros.

El auge del poder ejercido por los gangs, las bandas, los carteles o el sicariato, por ejemplo, lejos de acabar la violencia, terminan por instaurarla y por configurar un sentido nuevo de lo heroico y de lo guerrero, basado inclusive en principios autodestructivos...

⁶ Patricia Márquez (2000: 224) cita que el origen del término es la palabra *malandrini*, utilizada en el renacimiento italiano como bandido o malhechor.

⁷ Moreno, Alejandro; Campos, Alexander *et al* (2007). *Y salimos a matar gente. Investigación sobre el delincuente venezolano violento de origen popular*. Maracaibo: Universidad del Zulia, Centro de Investigaciones Populares: 828-829. (Citado en Capriles, 2008: 167).

Como guerrero se percibe el preso dentro del recinto carcelario y como tal se comporta en su lucha por la sobrevivencia en el penal;... sobre su cuerpo lleva inscrites, la mayoría de las veces, las cicatrices del combate y los tatuajes de su estirpe, que lo elevan de rango. Son hombres poseídos por los mismos imaginarios gestados en el colectivo.

Quiere decirse que la persistencia de un imaginario heroico como cultura privilegiada en el tiempo se degrada y termina por engendrar la violencia. Necesitamos construir un relato alternativo que haga honor a las virtudes democráticas y pacíficas de la venezolanidad, para lo cual el primer ejercicio es recurrir a nuestra historia cambiando el acento de los guerreros hacia los ciudadanos.

Pero, ¿cuáles son las dificultades para ello? Creo que se pueden resumir en la memoria que se ha construido de nuestra identidad y de nuestra historia; dicho de otro modo, en el relato de nuestros mitos fundacionales. En primer lugar, una connotación de traición permanente que se le da a la historia de Venezuela porque configura una acumulación de fracasos y resentimientos permanentes. No se ha relatado una historia optimista sino resentida: la historia de un pueblo que siempre ha sido víctima, y de una patria que debe ser reinventada y redimida. Es importante también recordar que el relato de la historia de Venezuela refleja un pasado siempre condenable, que solamente se recupera a través de las revoluciones y de los hombres providenciales. La versión más extendida de la historia venezolana, la que enseñamos a nuestros niños y jóvenes, se resume en la ofrecida por el discurso oficial: un relato épico. Se simplificaron así los siglos de dependencia colonial como un período de opresión, eliminándose el crecimiento de aquella sociedad en términos de los oficios, artes y artesanías que fueron surgiendo de la creatividad y el mestizaje de los venezolanos de entonces; el siglo XIX como una saga de las luchas entre caudillos, sin tomar en cuenta la construcción de una sociedad civil de trabajo que se formaba a pesar de los conflictos bélicos, y de la aparición de un pensamiento republicano en quienes eran los pensadores de la época; los gobiernos de Cipriano Castro (1899-1908), Juan Vicente Gómez (1908-1935) y Marcos Pérez Jiménez (1948-1958) como crónicas de las dictaduras, sin tomar en cuenta la tremenda transformación que produjo la urbanización del país, y los beneficios en las condiciones de vida que supuso la riqueza petrolera. No es de ex-

trañar que hoy el discurso político resuma los cuarenta años de democracia liberal (1958-1998) como el ejercicio de la represión, el pillaje y la destrucción de la riqueza petrolera. Sobre esta base se asienta la idea de que las desgracias del pueblo tienen su origen en que no se cumplió el sueño del Libertador, porque él fue un héroe fracasado y traicionado, y su revolución quedó inconclusa, por lo que es necesario retomar ese sueño para llevarlo a cabo finalmente.

Una consecuencia que nos deja un destino muy particular, y es que nunca más los venezolanos podremos demostrar nuestro valor como pueblo, puesto que ya lo hicieron nuestros antepasados. Nos queda el consuelo de recordarlo y de establecer el culto a esa memoria, pero nada puede igualarse a no ser que repitamos una hazaña similar que permitan revivir esos momentos grandiosos. De ese momento perdido surge una gran nostalgia venezolana: la edad de oro de la patria, y su utopía: mantener la lucha en el espíritu de la Independencia. Otra anécdota: alguien comenta los méritos y éxitos internacionales del músico Dudamel; su interlocutor responde, "pero no es Bolívar".

Los valores que se identificaron como ejemplares fueron los que había inspirado el movimiento emancipatorio: la propensión a sacrificar la vida por un ideal, por el que se deja todo; la necesidad de luchar siempre por la libertad como hizo Bolívar. El valor del coraje, del heroísmo, de la aventura guerrera. Todos ellos son valores ajenos a la ética de la gestación civil de la sociedad, que se sostiene en el trabajo, el progreso, la creación de riqueza, y esos fueron valores despreciados porque no son de naturaleza heroica, lo que ha traído consecuencias muy negativas para la sociedad venezolana. Notables pensadores como fueron Mariano Picón Salas, Mario Briceño Iragorry, Augusto Mijares, José Rafael Pocaterra, entre otros, señalaron en muchas ocasiones que en Venezuela el trabajo anónimo y consecuente del ciudadano común quedaba relegado frente a los valores heroicos y guerreros que nos había dejado la Independencia. O mejor dicho, el mito de la Independencia.

A todo esto habría que añadir que Venezuela, después de la guerra de Independencia, quedó en un caos de gobierno, y en una orfandad, no solamente simbólica, por haberse perdido el orden político en el que había vivido trescientos años, sino también por la desaparición de las familias. Y estaba urgida de "padres". Esos padres fueron los guerreros, los héroes, los militares, que tomaron el poder y transformaron lo que había sido el proyecto de una República civil

en una República militar. Entre 1830 y 1958, es decir, en ciento veintiocho años de historia hubo solamente diez de gobiernos civiles. Los héroes de la guerra se convirtieron en los Padres de la Patria, y gobernaron con un protagonismo que trajo como consecuencia el mito del mesianismo militar; es decir, que son los militares quienes pueden salvar a la patria y devolverle la libertad como hicieron los héroes de la Independencia.

Hasta el momento no contamos con un relato alternativo que dé cuenta con el mismo fervor de la historia de Venezuela como una gesta civil en la que muchos venezolanos, desde los más notables hasta los más anónimos y desconocidos, lucharon y luchan por la construcción de una República civil, regida por instituciones y encaminada no a venerar el pasado y pretender revivirlo, sino a desarrollar un presente que mire hacia el futuro. Un relato que se sustente en la ciudadanía democrática y no en el pueblo heroico y eterno de Bolívar, que ya cumplió con su misión. En ese relato alternativo también hay poderosos valores simbólicos que pueden ser rescatados para las generaciones del porvenir.

Esta es la gran responsabilidad de los transmisores de nuestra memoria. Mostrar que Venezuela no es solamente una patria de guerreros, ni su mayor gloria haber ganado una guerra que sucedió hace doscientos años, y que por lo tanto está muy lejana de nuestros problemas actuales. Venezuela es también la patria de los que, después de la guerra, tuvieron que dedicarse a la ardua tarea de reconstruir la economía que había quedado destruida, y dejado al país en la mayor pobreza. En esa tarea participaron todos los sobrevivientes. Es también la patria de los que durante el resto del siglo XIX se plantearon las tareas de la educación y el pensamiento en medio de una gran penuria. De los que después, a comienzos del siglo XX fueron los pioneros de la mayor industria, el petróleo, y con el paso del tiempo lograron la construcción de Pdvsa, una alta industria petrolera, con la tecnología avanzada equivalente al de las naciones más poderosas. La patria de los que en el posgomecismo comenzaron la construcción de las políticas sociales hasta el momento casi inexistentes. La patria en la que, durante la democracia representativa, se crearon grandes universidades, de las que salieron todo tipo de profesionales; la patria que ha dado grandes figuras de nuestra medicina, educación, ingeniería, ciencias sociales. La patria de millones de ciudadanos que salen de sus casas muy temprano a traba-

jar, y desde el oficio más modesto contribuyen a la construcción de la vida social. La cultura venezolana tiene una amplia variedad de nombres que ofrecer como ejemplos, como modelos, de ese venezolano de trabajo, de solidaridad, de empeño, que queda opacado si se le compara con las figuras de los libertadores. Esa sería la vía para construir una memoria civil; ante cada nombre de guerrero, el nombre de un pensador, un político, científico, un artista, un profesional, un artesano. Nuestros niños saben los nombres de las batallas, pero deberían saber también cómo en el pasado llegaron a Venezuela las grandes innovaciones que mejoran la vida: el telégrafo, la electricidad, el teléfono, la radio, la televisión, el Internet, las vacunas, las autopistas, las represas, los pozos petroleros, los hospitales, las escuelas, los museos, las bibliotecas. Los nombres de nuestros artistas, de nuestros científicos, nuestros escritores, de los pensadores y políticos, de los fundadores de empresas. En fin, toda la construcción social que damos por sentada, como si no hubiesen sido ciudadanos venezolanos los que trabajaron, y trabajan, para que exista. En ella hay una reserva de valores suficiente para edificar el valor de la venezolanidad.

Sin embargo, el tema que nos interesa no es únicamente la noción de la venezolanidad sino el de la venezolanidad democrática. Como dije al principio es una idea común la de resaltar esa condición como indeleble en nuestra nacionalidad, especialmente al establecer una ecuación entre los venezolanos y la libertad, tomando como momento inicial la guerra de independencia. No todos los historiadores coinciden con este planteamiento, o al menos presentan reservas. Cito en extenso a Graciela Soriano (2011) cuando comenta:

Todavía no entendían la libertad abstracta de los modernos que sería la piedra miliar del Estado liberal para salvaguardar de la intervención del Estado, el funcionamiento y existencia de la sociedad civil. La separación de los ámbitos público y privado, el Estado de derecho, la separación de poderes y la igualdad ante la ley, aun cuando eran conocidos, no estaban suficientemente definidos como objetivos americanos. Esa libertad, ¿era independencia? O lo que es igual, ¿hasta que punto hubo conciencia de "independencia" (de los peninsulares frente a los franceses y de los americanos frente a España?) con alguna idea compartida de la libertad. Por ejemplo, ¿coincidían en su libertad el afrancesado, el

guerrillero y el criollo americano? ¿El esclavo, el indio, el pardo y el mestizo? Es comprensible que los criterios fueran confusos, y que las cabezas no estuvieran claras respecto a los significados, sentidos y usos de las palabras. Porque, cierto, la idea de independencia podía confundirse con alguna noción de libertad.

El ideal libertario en Venezuela tiene un origen histórico muy definido: la emancipación del imperio español, pero, como señala Soriano, es posible que la libertad se entendiera como ruptura y desafío del dominio externo, rara vez como el ámbito de la conciencia individual y el límite del Estado frente al ciudadano. Por el contrario, la falta de libertad se concibió como la falta de libertad frente al poder exterior, es decir como emancipación, y de ese modo se agotó en la Independencia. La libertad fue comprendida a partir de los preceptos de Rousseau, no porque los venezolanos de entonces lo hubiesen mayoritariamente leído, sino porque la sociedad colonial tenía como principio fundamental la sujeción, tanto de los criollos a la Corona, como de los pardos, negros e indios a los criollos. Parecía que con la independencia llegaba la libertad, y que la libertad era la igualdad. Como bien sabemos nada de eso ocurrió.

Más adelante Graciela Soriano (2011: 39-40), refiriéndose al cúmulo de revoluciones ocurridas durante el siglo XIX añade:

Aquellas “revoluciones” con minúscula eran el resultado de la inadecuación de las heterogéneas, mixtas y discrónicas sociedades hispanoamericanas – centro de preocupación de tantos pensadores durante el siglo XIX– con el modelo político liberal que requerían sociedades homogéneas, educadas, y portadoras de la suficiente *Mundigkeit* (mayoría de edad) que se exigía a las europeas. ¿Y qué era eso? El autocontrol o autonomía indispensable en los individuos para vivir en libertad con responsabilidad propia. Unas sociedades étnicamente heterogéneas y complejas sólo podían generar inestabilidad y afán despótico abrevado en el resentimiento, la ignorancia y la desigualdad. Y la existencia política encontró sus cauces naturales en formas semif feudales que paradójicamente coexistían con constituciones de corte liberal de cuyo maridaje sólo podían resultar – como se ha dicho– “personalismo político” y “formalismo jurídico” en un clima sociopolítico inestable, sin acumulación de logros ni institucionalidad.

Será la llamada “Revolución” de Octubre de 1945 la que Soriano reconoce como un “hito importante en la búsqueda del retardado logro democrático liberal y social en que se traduciría la serie de reivindicaciones políticas, sociales, económicas y culturales, para las cuales esa sociedad que parecía haber salido de la huella del gomecismo, ya estaba preparada”. Y es, efectivamente, a partir de esa fecha cuando se origina en Venezuela el mito democrático, es decir la democracia como narrativa explicatoria de la nacionalidad, que tuvo su auge el 23 de enero de 1958⁸, y su caída en las últimas décadas del siglo XX.

El derrumbe del mito democrático probablemente se inicia en los años ochenta, con dos fechas emblemáticas: el “viernes negro” de 1983 y el “Caracazo” de 1989; seguidas por los golpes de Estado de 1992⁹. En el lapso comprendido entre esos diez años se consolida una matriz de opinión (que persiste hoy) según la cual Venezuela quedó literalmente destruida durante el período de la democracia representativa; opinión, creencia o sentimiento que se transformará en idea fuerza en el discurso de la Revolución Bolivariana y será una de las coordenadas del mito y utopía que propone. La negación de todo lo construido a partir de 1958 se insertó en el pensamiento de los venezolanos como una idea irrefutable; en mi opinión no suficientemente contestada por los factores opositores, que por temor al rechazo de los electores, han mostrado una conducta tímida, y hasta cierto punto avergonzada, en la defensa de los innegables logros del período.

Según George Steiner (1991: 28) “el mito de la caída es más vigoroso que cualquier religión particular. Difícilmente haya una civilización (y acaso difícilmente haya una conciencia individual) que no tenga en su interior una respuesta a las insinuaciones de una sensación de distante catástrofe”. La teoría catastrófica, según la cual Venezuela quedó literalmente destruida durante los años de la democracia representativa se puso de manifiesto en la sociedad venezolana a finales del siglo XX. La teoría del naufragio permanente erigida desde el ejercicio del poder de los generales decimonónicos que se asumieron como salvadores de la patria, hasta los golpistas del Movi-

⁸ Y aun antes de ello, como supone Manuel Caballero en *Historia de los venezolanos en el siglo XX* (Alfa, 2010), cuando afirma que la primera manifestación democrática ocurrió en el desfile del 14 de febrero de 1936.

⁹ El 18 de febrero de 1983 el Gobierno decretó la devaluación de la moneda, que se había sostenido estable desde varias décadas, para atajar la crisis fiscal en que se encontraba el país. Los días 27 y 28 de febrero de 1989 tuvieron lugar graves disturbios y saqueos principalmente en la ciudad de Caracas, seguidos de una fuerte represión por parte de las Fuerzas Armadas, con un alto número de víctimas. Se atribuye el origen del hecho al alza del precio de la gasolina.

miento Bolivariano Revolucionario (MBR-200) que conocimos en 1992, está íntimamente vinculada con la aspiración del hombre providencial (preferiblemente militar) que asumirá la sagrada misión de salvar al pueblo.

Se hace elocuente el título del citado libro de Gisela Kozak: *Venezuela, el país que siempre nace*, pues la patria es concebida, desde 1498 hasta el presente, como el lugar de la destrucción que clama por un salvador. Y dentro de un imaginario de esta naturaleza resulta plausible que la ocurrencia de un golpe de Estado fuese percibida por un importante número de venezolanos como la manifestación de que el héroe salvador y providencial había llegado. En aquel momento –me refiero al 4 de febrero de 1992– los venezolanos que aclamaban a Hugo Chávez y que disfrazaban a sus niños de “chavecitos” no lo hacían porque alguien les hubiese pagado algo, sino porque *querían*; porque creyeron ver la llegada del salvador que los redimiría de los muchos males en que ciertamente vivían. Atónitos miraban el milagro: el regreso de Bolívar. Pero no solamente las masas irredeentas de la pobreza; también las clases medias y distinguidos actores de las elites, aunque luego lo hayan felizmente olvidado. Y es que los mitos políticos no son patrimonio de alguna clase social en particular sino referencias colectivas que atraviesan horizontal y verticalmente a las sociedades.

La ocurrencia de la Revolución Bolivariana tuvo lugar en un momento transicional de la historia venezolana, cuando el sistema democrático dio signos de estancamiento en su dirección progresiva, y dejó abierto el espacio a las ofertas antipolíticas. Para Nelly Arenas y Luis Gómez (2006: 53-57) el imaginario colectivo fue incorporando la noción de que el pueblo había sido víctima de una traición causada por la corrupción de las elites políticas del sistema democrático. La pérdida de referencias, y la amenaza a las identidades sociales establecidas, confluyeron en ese momento transicional en el que se hizo necesario reencarnar los símbolos del pasado. Pudiera añadirse que el viraje en las políticas económicas que alteraban, o pretendían alterar el tradicional populismo de Estado, y que llevó, o pretendió llevar a cabo el presidente Carlos Andrés Pérez en su segundo mandato (1989-1993), fueron percibidos como la señal de esa traición al pueblo.

Esta noción de traición que sugieren Arenas y Gómez es de gran importancia en la delimitación del imaginario político nacional, o si se quiere, en la construcción de los mitos históricos. Unida a la teoría de

la catástrofe se encuentra la de la patria traicionada cuya historia se relata como una saga protagonizada por traidores y traicionados; una lectura paranoide de víctimas y victimarios, que concluye en la angelización del pueblo y la satanización de las elites, y ofrece un tejido de resentimiento y frustración permanente. Al final es una historia de buenos y malos, de héroes y villanos, que el discurso de la Revolución Bolivariana ha tejido como un megarelato emancipador en el que se lee la historia venezolana como la historia de la lucha del pueblo por su libertad, apoyada por los héroes (Guaicaipuro, Bolívar, Ezequiel Zamora, Cipriano Castro, los guerrilleros de los años sesenta, y por supuesto, los bolivarianos contemporáneos) contra los villanos enemigos del pueblo (Diego de Losada, los españoles, las oligarquías, Juan Vicente Gómez, y las elites de la “cuarta República”¹⁰). Es un relato simple, repetido insaciablemente, con alta eficacia comunicacional, y constituye un error de apreciación el ridiculizarlo como un desconocimiento de la historia, ya que no se trata en esto de un problema historiográfico, y mucho menos de la veracidad de los hechos que contiene, sino de una ficción política con gran valor semántico; un pacto de ficción acompañado en ocasiones por actos públicos de supuesta reivindicación histórica, como los entierros simbólicos de Guaicaipuro (2001) y Manuela Sáenz (2010) en el Panteón Nacional; la exhumación de los restos del Libertador (2010); o la destrucción del grupo escultórico “Cristóbal Colón en el Golfo Triste” del Paseo Colón de Caracas (2004); o los cambios de la toponimia como el del Parque del Este Rómulo Betancourt, también en la ciudad de Caracas, que pasó a llamarse Parque Francisco de Miranda¹¹.

Ahora bien, ¿cuáles son las autorepresentaciones que se desprenden de la dialéctica pueblo-poder en este relato? ¿Cómo se autopercebe el sujeto interlocutor de este discurso? En primer lugar, como un sujeto indefinidamente traicionado por las elites políticas y económicas, a quien se le ha negado permanentemente el disfrute de sus derechos. En segundo lugar como un actor que ha desempeñado un papel preponderante en la historia nacional luchando por conseguir su libertad confiscada. En tercer lugar como un sujeto merecedor de la reivindicación y legítimamente resentido por haber sido la víctima permanen-

10 No está de más recordar que la denominación de “cuarta República” es un término acuñado por Hugo Chávez, utilizado en forma despectiva para referirse a la historia de Venezuela comprendida entre 1830 y 1999. Es la República “traidora”.

11 Para mayor detalle vease el capítulo “El relato emancipador” de mi libro *La herencia de la tribu. Del mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana* (Alfa, 2009).

te de los poderosos. En cuarto lugar (*last but not least*), como el “pueblo heroico de Bolívar” que finalmente, después de haber vivido en su propia carne el exilio y muerte del Libertador, alcanza su resurrección e identidad plena en la patria que cumple su destino y obtiene la verdadera independencia hasta ese momento negada por la entrega de los poderosos. No se escapa la resonancia religiosa de esta retórica en la que el pueblo, después del martirio, encuentra la vida eterna.

En tanto el líder de la revolución se propone como “la voz del pueblo”, y más aún, el pueblo mismo, se opera así una comunión entre el conductor y el pueblo que hace indistinta la voluntad general de la sociedad de la voluntad del conductor. Una comunión sustentada en el amor eucarístico en tanto el conductor y el pueblo se aman entre sí. “Yo a ustedes les pertenezco, pueblo hermoso de Venezuela, porque amor con amor se paga, y yo no tengo más nada que darles que amor, entrega, trabajo, mi vida entera se las regalo”, dijo el día de su primera toma de posesión, y esta consigna se ha mantenido consistentemente diez años después (ligeramente matizada desde la declaración de su enfermedad).

Ahora bien, es necesario preguntarnos por qué tantos venezolanos, después de haber experimentado un sistema democrático representativo durante varias generaciones, encontraron en estas formas políticas una fuente de autorepresentación más convincente que la democracia liberal. Una primera respuesta ya la hemos dado al referirnos a la década de los años ochenta, cuando el país comienza a vivir el divorcio entre democracia y prosperidad. Pero, ¿es esa una conclusión suficiente? A mi entender la pregunta requiere un paso atrás: cuando los venezolanos vivían en el sistema de la democracia liberal (entendida a la venezolana, por supuesto, pero democracia al fin), ¿cómo eran percibidos los valores que supone el ejercicio de ese sistema político? ¿Cómo eran las autorepresentaciones?

De acuerdo con Maritza Montero (2000: 521525) la noción de “pueblo” en el discurso del período democrático “designa a una masa imprecisa cuya única función es votar cada cinco años y que es considerada ignorante, débil, confundida, y sobre todo manipulable”. En el discurso actual observa:

O se es pobre, y por lo tanto ubicado en el grupo de quienes merecen recibir; o se es rico, cayendo en el grupo de las personas de los que no sólo no lo merecen, sino que además, quién sabe como

obtuvieron su riqueza... Se produce de esta manera una inconexión entre el trabajo, la riqueza y la pobreza, que se agrava por el patrón de distribución de riqueza en el país.

Si esto es así la conclusión no es muy halagadora. Sin valoración del progreso como ejemplo o meta de la sociedad; la pobreza como merecimiento y la riqueza como sospecha, sugieren que se instaló un sistema democrático de gobierno pero sin algunos de sus atributos fundamentales; especialmente sin la conciencia individual en el eje de la ciudadanía democrática. Para explicarnos por qué en tan relativamente poco tiempo una propuesta política progresivamente antidemocrática ocupó un espacio tan importante en el corazón de la gente, pareciera necesaria la hipótesis de que la cultura democrática se asentó en una concepción precaria de la modernidad, o si se quiere, que los valores democráticos no pudieron desplazar por completo un imaginario premoderno, anclar, disponible para tomar el primer plano cuando las condiciones lo impulsaran. Los mitos del heroísmo guerrero, la patria traicionada y salvada por un mesías, los odios de clase y las reivindicaciones étnicas –apaciguados por la democracia– reaparecieron en el escenario porque, en el fondo, nunca habían desaparecido por completo.

Muy elocuente es esta cita de María Fernanda Palacios en referencia al pueblo ruso, y que bien pudiera adjudicarse al venezolano: “El pueblo prefiere vivir en la arbitrariedad del poder antes que en las normas que son para todos. Somos tuyos, Zar, ocúpate de nosotros”¹². De esa entrega al padre poderoso que dispone a su voluntad de la vida de sus hijos muy amados, hemos sido testigos en estos tiempos.

Valga insistir en que la libertad democrática no consiste solamente en no estar supeditado a un poder exterior, lo que va de suyo, sino la afirmación del individuo y sus derechos frente al poder del Estado y frente a los derechos de los otros; todo lo contrario del anarquismo y del personalismo. Todo lo contrario también de esa aspiración del *mujik* a la que hacía mención María Fernanda Palacios, y que sorprendentemente nos es tan familiar. El Estado, en el imaginario venezolano, no es ese poder frente al cual debo hacer valer mis derechos y mi individualidad, sino por el contrario ese padre total a quien encomiendo mi destino, con el encargo de repartir sus riquezas para

12 La frase es tomada de los apuntes de sus conferencias acerca de *Los hermanos Karamazov*. Fundación del Valle de San Francisco. Caracas, junio-julio 2010.

que todos los hermanos seamos iguales, o pretendamos serlo. Los matices entre el padre total y el padre totalitario pueden irse perdiendo con la expectativa de esperarlo todo y deberlo todo. Cuando vemos esas imágenes de mujeres depauperadas rogándole al Presidente una vivienda, y al Presidente prometiéndola, sentimos el inmenso vacío de la institucionalidad que debiera mediar entre el individuo y el Estado. Son imágenes de desvalimiento que sólo el padre-zar puede colmar. ¿Lograremos convertirlas en demandas ciudadanas?

Podríamos entonces preguntarnos, en la eventualidad de un hipotético cambio de gobierno, si el hecho de que los venezolanos comiencen a dar señales de la constante frustración en sus legítimas aspiraciones de bienestar es por sí mismo un cambio cualitativo de la conciencia política, o simplemente un cansancio ante el abuso y el fracaso, unido a la espera de un nuevo mesianismo que sustituya al anterior. Ciertamente para que se produzcan cambios en la subjetividad y en el imaginario colectivo es necesario que sean acompañados de nuevas formas políticas. La pregunta es si es suficiente; si el sistema democrático venezolano, durante los años en que fue imperante, tuvo en sus principales fines la transmisión de los valores democráticos, más allá de la insistencia en el triunfo de la libertad sobre la dictadura. A mi juicio fue insuficiente. La vocación democrática se apuntaló en el elogio de la “generación del 28” —puesto que a ella pertenecían los principales líderes y fundadores de los partidos políticos—, y del “espíritu del 23 de enero”, como expresión de la unidad de las fuerzas democráticas y la lucha por la libertad¹³.

Ambos temas insuflaron un imaginario democrático, no cabe duda, pero si digo que lo considero insuficiente es porque no se atendieron otros temas igualmente consustanciales a la democracia. La vida democrática no es solamente el heroísmo para enfrentar a los dictadores, ni la promesa de un terreno utópico con la que quizás estuvo acompañado su advenimiento. Tampoco se resume en sus ritos y ceremonias —los actos de sufragio; la existencia de instituciones políticas; los órganos de expresión pública y privada—, que son relativamente fáciles de replicar bajo la mascarada, como lo ha demostrado la Revolución Bolivariana. Tampoco es solamente la prosperidad que alcanza a las mayorías. Curiosamente los

efectos de la rapidísima movilidad social que obtuvo Venezuela en esos vituperados cuarenta años, y que permitió que jóvenes de muy escasos recursos llegaran a las mejores universidades y desempeñaran altas posiciones en distintos ámbitos de la vida pública, ahora han sido olvidados hasta por muchos de los que fueron sus directos beneficiarios. Y es que la prosperidad venezolana se asocia a la “inagotable riqueza del país”, uno de nuestros mitos más fuertes, y no al trabajo anónimo de los ciudadanos y al progreso general como consecuencia. De la misma manera en que la pobreza se vincula con el robo y la corrupción; no con la escasa productividad.

El elogio del pueblo venezolano por parte de la retórica política, los medios de comunicación y la educación formal, estuvo mucho más del lado de su herencia guerrera y bravia, sus fastos independentistas, y su origen bolivariano, que en atención a la silenciosa dedicación al trabajo de tantos hombres y mujeres, y sus logros en la construcción social. El elogio del sistema democrático estuvo mucho más del lado de su victoria contra las dictaduras (de nuevo el ideal libertario) que del lado de la formación y divulgación de los derechos y deberes adquiridos por los ciudadanos en la progresiva construcción de un Estado liberal.

¿Qué es entonces la democracia para los venezolanos? ¿Seguimos pensando y sintiendo en términos de gloria, libertad y aspiraciones utópicas? ¿Seguimos buscando el “sueño de Bolívar”? Pienso que si no aprendemos a valorar los lentos cambios de la democracia, y a construir nuestras identidades sociales a partir de la conciencia de ciudadanía, con sus derechos y deberes, estaremos condenados a la expectativa de quien ofrezca utopías a la medida de un pasado que se nos ofrece como heroico y triunfante, en desmedro de una modesta cotidianidad y un razonable y equitativo bienestar futuro.

13. La generación del 28 corresponde a los intelectuales y políticos que adversaban a Juan Vicente Gómez y tuvieron su primera manifestación en 1928. El 23 de enero de 1958 tuvo lugar el derrocamiento de Marcos Pérez Jiménez.

REFERENCIAS

Arenas, Nelly y Gómez Calcaño, Luis (2006). *Populismo autoritario: Venezuela 1999-2005*. Caracas: Cendes y CDCH.

Arráiz Lucca, Rafael (1999). *El recuerdo de Venecia y otros ensayos*. Caracas: Editorial Sentido.

Capriles, Axel (2003). "Individualismo anárquico y civismo solidario: Apuntes de ecología social venezolana". En *Venezuela, repeticiones y rupturas*. VV. AA. María Ramírez Ribes compiladora. Caracas: Capítulo Venezolano del Club de Roma: 139-157.

González Téllez, Silverio (2005). *La ciudad venezolana. Una interpretación de su espacio y sentido en la convivencia nacional*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.

Kozak Rovero, Gisela (2008). *Venezuela, el país que siempre nace*. Caracas: Editorial Alfa.

Montero, Maritza (1984). *Ideología, alienación e identidad nacional. Una aproximación psicosocial al ser venezolano*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

_____. (2000) "Recuerdos del futuro". En *Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*. VV. AA. Coordinación y edición Asdrúbal Baptista. Caracas: Fundación Polar: Vol. 3. 511-526.

Romero, Anibal (1997). "Disolución social y pronóstico político". Tomado de www.anibalromero.net

Salas, Yolanda (2000). "Imaginarios y narrativas de la violencia carcelaria". En *Ciudadanías del miedo*. VV. AA. Susana Rotker editora. Caracas: Editorial Nueva Sociedad: 203-216.

Soriano, Graciela (2011). ¿"Liberación, revolución o emancipación"? En *Una mirada al proceso de independencia de Venezuela*. VV.AA. Compilador José María Cadenas. Caracas: Universidad Central de Venezuela y bid & co. editor: 17-44.

Steiner, George [1971]. *En el castillo de Barba Azul*. Barcelona: Gedisa. 1991.





La Iglesia Católica venezolana frente a la revolución bolivariana, 1999-2010

Resumen

Las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado venezolano están formalmente reguladas por el Concordato entre la República y la Santa Sede firmado en 1964. Este acuerdo, asentado en el paulatino entendimiento entre autoridades civiles y eclesiásticas en el país – históricamente enfrentadas-, era expresión formal del modo en que el clero entendía y apoyaba el establecimiento de la democracia venezolana, y cómo a su vez el Estado reconocía a este cuerpo un estatus especial, elevándola al rango de los actores fundamentales del sistema (partidos políticos, empresariado, sindicatos y Fuerzas Armadas).

Tras los cambios político-institucionales iniciados en 1999, elementos notorios de la Iglesia han participado en la política nacional de distintos modos (apoyando movimientos y manifestaciones públicas, emitiendo declaraciones públicas sobre asuntos políticos, sociales, económicos y pastorales, etc.). El gobierno revolucionario, a su vez, ha oscilado entre solicitar los apoyos y la neutralidad eclesiásticas, llegando incluso a plantear la redefinición general de las relaciones formales entre Caracas y Roma.

Examinando documentalmente los hitos y el contexto social e institucional de estas relaciones en los últimos doce años, esta investigación tiene como propósito mostrar la cambiante relación entre la Iglesia Católica y las autoridades políticas venezolano configurado a partir de 1999.

Palabras clave: Iglesia Católica, Sistema Político Venezolano, Revolución Bolivariana.

Guillermo Aveledo

Profesor de la Escuela de Estudios Liberales (que actualmente dirige) y de la Maestría en Estudios Políticos y de Gobierno de la Universidad Metropolitana desde 2006, y de la Escuela de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela desde 2002.

Es Licenciado en Ciencias Políticas y administrativas, mención Politología (U.C.V., 2002, Summa Cum Laude), y Doctor en Ciencias, mención Ciencias Políticas de la misma universidad (2011). Sus áreas de investigación son la historia de las ideas políticas, con particular atención al pensamiento político conservador venezolano, así como también las relaciones entre la religión y el poder civil en Venezuela. Ha publicado en diversos medios académicos y de divulgación, y actualmente está a la espera de la publicación, por parte de la universidad Metropolitana, de su trabajo Doctoral titulado "Pro religione et patria: República y Religión en la crisis de la sociedad colonial en Venezuela, 1810-1834".



Abstract

Relations between the Catholic Church and the Venezuelan government have been formally regulated by the Concordat between the Republic and the Holy See signed in 1964. This agreement, derived from the gradual and beleaguered understanding between civil and ecclesiastical authorities in the country, was a formal expression of how the clergy understood and supported the establishment of democracy in Venezuela, and also of how the State recognized the Church's special situation, elevating it to the status of key player within the system (political parties, business, unions and Armed Forces).

Following the political and institutional changes initiated in 1999, well-known figures of the Church have participated in national politics in a number of ways (supporting movements and public demonstrations, issuing public statements on political, social, economic and pastoral matters, etc.). The revolutionary government, in turn, has ranged from support and requests the ecclesiastical neutrality, even to raise the possibility of a general redefinition of formal relations between Caracas and Rome.

Examining, through documents, media clips and polling data, the milestones and the social and institutional context of these relationships in the past twelve years, this article aims to show the changing relationship between the Catholic Church and the Venezuelan political authorities set from 1999.

Las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado venezolano están formalmente reguladas por el Concordato entre la República y la Santa Sede firmado en 1964. Este acuerdo, asentado en el paulatino entendimiento entre las autoridades civiles y eclesiásticas en el país –las cuales habían estado históricamente enfrentadas–, era expresión formal del modo en que el clero entendía y apoyaba el establecimiento de la democracia venezolana, y cómo a su vez el Estado reconocía a este cuerpo un estatus especial, elevándola al rango de los actores fundamentales del sistema democrático representativo instaurado a partir de 1958 (partidos políticos, empresariado, sindicatos y Fuerzas Armadas). De ese modo, la naciente democracia pluralista venezolana lograba finalizar uno de los conflictos institucionales y culturales más prolongados de la historia republicana.

Sin embargo, con la crisis de aquél sistema político, y el desmontaje del mismo iniciado con el proceso Constituyente de 1999, los elementos pluralistas y consensuales que eran su regla fundamental fueron sustituidos por otras prioridades políticas de la élite emergente. Así, en el contexto de dichos cambios político-institucionales, elementos notorios del clero católico han participado en la política nacional de distintos modos (apoyando movimientos y manifestaciones públicas, emitiendo declaraciones sobre asuntos políticos, sociales, económicos y pastorales, etc.). El movimiento revolucionario en el gobierno, a

su vez, ha oscilado entre solicitar los apoyos y la neutralidad eclesial, llegando por último a plantear la redefinición general de las relaciones formales entre Caracas y Roma.

Examinando dicho contexto y los hitos de estas relaciones en los últimos doce años, esta investigación tiene como propósito mostrar la cambiante relación entre el sistema político venezolano configurado a partir de 1999 y la Iglesia Católica, cuya postura crítica al esquema político vigente descansa fundamentalmente en la asunción de la importancia del pluralismo político y de las ventajas de la democracia representativa.

Catolicismo y Democracia

Tradicionalmente, la Iglesia Católica había sido vista como un obstáculo para el establecimiento, ya no de un Estado ideológicamente liberal, sino incluso de una sociedad moderna y sus pilares de tolerancia y bienestar material. Los intereses eclesiales, atados en Latinoamérica a los excesos del pasado colonial, hacían del clero una de las instituciones a ser doblegadas para permitir el establecimiento de los nuevos Estados (Oszlak, 1978); la Iglesia era reconocida sólo parcialmente como un elemento civilizador, siendo vista generalmente como un instrumento de la dominación española y un agente de legitimación de la sociedad forjada bajo esta empresa de conquista cuyos fundamentos de autoridad eran teológicos, no filosóficos ni científicos. Proyectándolo a la historia republicana, el catolicismo era para las perspectivas liberales y positivistas, una rémora ideológica del pasado que impedía la evolución social y económica, y cuyas ideas metafísicas imponían un límite al avance del progreso; para la perspectiva marxista y reformista posterior, por otra parte, el catolicismo sería un elemento más en el conflicto entre clases –o entre pueblo y oligarquía– cuya peculiar autoridad sería puesta al servicio del mantenimiento de las estructuras dominantes. Cuando más, cuando llegaba a admitirse que la religiosidad era un elemento importante para la salud pública, se desvinculaba las prácticas del clero –y especialmente las de su alta jerarquía– con las genuinas expresiones de fe populares. Así, la Iglesia era considerada como opuesta a los avances de la democracia tanto por su atavismo ideológico como por su estructura antipopular.

Contemporáneamente, sin embargo, esta concepción ha cambiado considerablemente. En el in-

tento creciente de reconsiderar la importancia de los fenómenos religiosos dentro de la comprensión de las sociedades modernas, el rol de la Iglesia Católica ha sido revisado. Su posición como opuesta al Estado, y en ocasiones articuladora y legitimadora de movimientos de disidencia política y económica dentro de la sociedad civil en contextos autoritarios. De ese modo, la actitud pastoral y socialmente defensiva de la Iglesia frente a –para usar la frase del papa León XIII– las “cosas nuevas” dio lugar a un creciente compromiso de participar, y de ser posible modelar, dichos cambios. Desde la emergencia y propagación de la doctrina social de la Iglesia, pasando por el establecimiento de los movimientos de “Acción Católica” hasta su colaboración en los procesos de transición democráticas desde regímenes autoritarios, la activación política de la Iglesia Católica se ha reconfigurado al punto de concebir múltiples momentos de apertura política –en especial aquellos ocurridos en las últimas tres décadas del siglo XX, bajo el pontificado de Juan Pablo II– como fenómenos de una gran corriente democratizadora: una “ola católica” (Philpott, 2004: 31 y ss.), crítica a su vez de los riesgos y desviaciones de este sistema secular para sus aspiraciones espirituales (Weigel, 2001).

Esta “ola católica”, que influyó en el debilitamiento de regímenes autoritarios en países tan distintos como Polonia, Filipinas y España, evidenció cómo el clero y los laicos católicos actuaron de manera diversa y dependiendo de su integración inicial con el estatus quo: en general, a medida que los estados y las élites se secularizaban, esto daba lugar a mayores momentos de fricción y causas de resistencia ante el poder civil y, a su vez, un mayor campo de maniobra para actividades de protesta de diverso tipo. Tal situación era posible allí donde la Iglesia no había sido sometida por completo por el Estado, donde ésta permanecía con cierto prestigio autónomo a su relación con el poder civil, manteniendo además alguna estabilidad en sus vínculos con Roma. El carácter global de la Iglesia católica, y la multiplicidad de sus actividades (que van desde lo estrictamente pastoral a la prestación de otros servicios como educación y salud), daban visibilidad a sus esfuerzos y tracción a sus vínculos con otros elementos de la sociedad civil (Ibíd.: 40-42). Tal como indicaba el énfasis del papa Juan Pablo II en su encíclica “Solicitudo Rei Socialis”, todo régimen político debía garantizar la integralidad de la dignidad humana, y en eso la democracia adquiere particular valor:

“Otras Naciones necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus *instituciones políticas*, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros *democráticos y participativos*. Es un proceso que, es de esperar, se extienda y consolide, porque la “salud” de una comunidad política —en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos— es *condición necesaria y garantía segura* para el desarrollo de “todo el hombre y de todos los hombres”” (Juan Pablo II, 1987: §44)

En este empeño, las estructuras y organizaciones religiosas, dadas por su propia dinámica a la socialización de conductas y a la organización colectiva, serían propicias para el estímulo de la formación de capital social, lo cual resultaba importante para establecer redes ciudadanas al margen de la potencial acción autoritaria del poder, especialmente en contextos donde la secularización habría hostilizado la práctica religiosa, lo que a su vez lograría que la vinculación a organizaciones vinculadas a alguna religión sirviera de estímulo a una mayor preocupación social y política en los individuos (Inglehart y Norris, 2004:194-195), y acaso a acciones políticas más comprometidas y contenciosas sobre la base de una revivida e intensa espiritualidad (McVeigh y Sikkink, 2001: 1499-1500).

Sin embargo, dada la peculiar posición de la Iglesia Católica en diversos contextos autoritarios, y la imposibilidad de un alineamiento automático con las derechas militares autoritarias o los regímenes de izquierda revolucionaria dada su posición histórica ante los clivajes planteados por el advenimiento de la sociedad moderna, se ha planteado que la Iglesia debía asumir una postura crítica ante el autoritarismo, tanto para defender sus áreas de influencia como para prolongar su relevancia en sociedades crecientemente desarraigadas en su religiosidad, o con un bajo nivel de integrismo religioso, como las sociedades latinoamericanas (Gill, 1998). De ese modo, sus preocupaciones sociopolíticas y económicas tomarían mayor relevancia que las preocupaciones pastorales y espirituales más explícitas y polémicas.

El Catolicismo contemporáneo aparece comprometido – con toda su capacidad de proyección y asistencia- con el establecimiento y la protección de los valores de la democracia representativa, en cuan-

to estos se presentan compatibles con sus preocupaciones sociales y políticas. Sin embargo, mantiene una fuerte aprehensión hacia la deriva autoritaria en la que puede caer la democracia de masas si pretende obliterar las instituciones intermedias y la sociedad civil (Weigel, 2001: 45-46).

El Catolicismo Venezolano

El rol e influencia pública que pueda tener la Iglesia Católica en Venezuela responde a su presencia social y a su predominio cultural. Si bien durante el primer siglo de la historia política venezolana la Iglesia enfrentó una élite que buscaba aminorar su influencia (Madden, 1941), la comunidad católica venezolana nunca desapareció, y notó en el siglo XX un notable crecimiento, con la expansión de sus diócesis y de las actividades educativas y sanitarias a las que estaba ostensiblemente restringida, al crecimiento de sus actividades pastorales, asociaciones de laicos, movimientos juveniles y de asistencia social en todas las comunidades del país (Levine, 1976: 6-8).

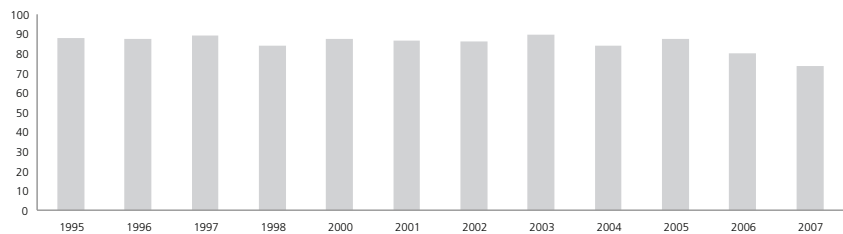
Aunque no existe precisión acerca del número de católicos bautizados y practicantes en Venezuela, dada la disparidad entre diversos registros (PROLADES, 2006: 9) Alrededor de las tres cuartas partes de la población –distribuida en todos los sectores sociales- se han declarado como católicas (ver Tabla n° 1 y Gráfico n° 1), de acuerdo a los estimados más conservadores, aunque la práctica católica se encontraría más bien diluida (ver Gráfico n° 2), mientras que otros grupos religiosos minoritarios serían más integristas y celosos de su identidad. En términos generales, existen buenas relaciones entre los diversos grupos religiosos en el país (PROLADES, 2006).

**TABLA N° 1
PORCENTAJE DE VENEZOLANOS POR RELIGIÓN**

RELIGIÓN	PORCENTAJE
CATÓLICOS	73,75
EVANGÉLICOS	13,66
BAUTISTAS	0,25
TESTIGOS DE JEHOVÁ	1,76
PENTECONTALISTAS	0,16
ADVENTISTAS	0,08
JUDÍOS	0,09
AGNÓSTICOS	0,25
ATEOS	0,25
OTROS	0,25
NINGUNO	5,99
NS/NR	3,6

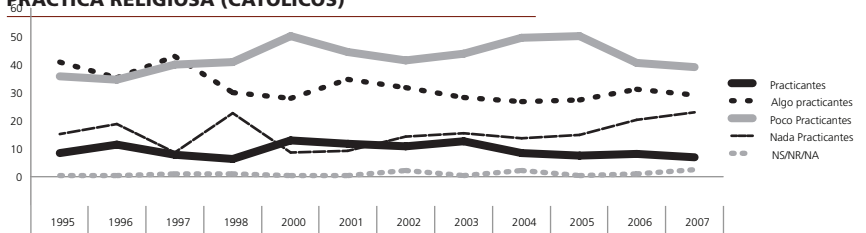
Fuente: LATINOBARÓMETRO, 2007. El estudio no registra minorías evidentes como los Mormones, los Cultos Afroamericanos, ni presenta a los Musulmanes como categoría.

**GRÁFICO N° 1
CATÓLICOS COMO PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN
GENERAL**



Fuente: LATINOBARÓMETRO/DOXA 1995-2007

**GRÁFICO N° 2
PRÁCTICA RELIGIOSA (CATÓLICOS)**



Fuente: LATINOBARÓMETRO/DOXA 1995-2007

Más allá de la práctica religiosa, más bien modesta, la presencia eclesial ha aumentado de manera importante en los últimos sesenta años (aunque no a ritmo del crecimiento demográfico general (ver Tabla n° 3); esto es especialmente importante en lo que respecta a las vocaciones sacerdotales, aunque no habría carencia de sacerdotes si se consideran los patrones de la práctica venezolana). Entre las décadas de 1970 y 2010 se instituyeron 16 diócesis, con lo que se duplicó el número total previo del siglo XX (siendo la más reciente de estas diócesis la de Machiques, en el estado Zulia), siguiendo buena parte del avance obtenido por la Iglesia Católica a partir de la instauración de la democracia representativa en Venezuela (Levine, 1976: 4-8), aunque con un ritmo menos acelerado. En 1973 se forma la Conferencia Episcopal Venezolana, con el objetivo ostensible de coordinar colegiadamente las funciones pastorales sobre el clero venezolano y promover la interacción entre las diócesis.

**TABLA N° 2
SACERDOTES Y PARROQUIAS**

AÑO	SACERDOTES	PERSONAS POR SACERDOTE	PARROQUIAS	PERSONAS POR PARROQUIA
1950	734	6900	465	10900
1970	1976	5155	755	13291
2010	2226	10356	1235	18667

Fuente: Levine (1976); CatholicHierarchy.org; Instituto Nacional de Estadística; cálculos propios

Adicionalmente, la Iglesia tiene un importante rol en el sistema educativo nacional, dirigiendo más de 700 planteles, 550 de los cuales son parte del convenio con el Ejecutivo Nacional y la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC, fundada en 1945), la cual cubre a más medio millón de estudiantes (una tercera parte de los estudiantes de la educación privada). Esta presencia de escuelas y centros comunitarios católicos es especialmente sentida en los sectores populares, donde convive con otros movimientos religiosos y con el sincretismo religioso que atraviesa todas las clases sociales (Tallera, 2002: 163). Con todo, la penetración y socialización de los valores católicos, así como su presencia efectiva en el territorio, le permite importantes conexiones con la sociedad civil, lo que la convierte en un notable obstáculo de cualquier pretensión de imposición estatal.

Las Relaciones entre Estado e Iglesia en Venezuela

Ese empeño no es ajeno a la percepción sobre la Iglesia en Venezuela durante la era republicana. Si dejamos de lado las relaciones entre Iglesia y el poder civil propios de la estructura colonial, así como el fallido experimento republicano de 1811-1812 o los últimos años de la República de Colombia -que intentaron conciliar el emergente liberalismo con una fundamentación católica del poder- las relaciones entre

la Iglesia y las élites que controlaron el Estado fueron tradicionalmente hostiles. La reafirmación republicana del Patronato Regio en 1824, la legalización de la libertad de cultos en 1834, los intentos de ruptura cismática con Roma en la década de 1870, la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la presencia de un fuerte contenido clerical en la prensa venezolana, eran hitos de este enfrentamiento. En efecto, aunque permanecía la presencia simbólica del catolicismo en los sectores populares no secularizados, la relativa debilidad de la Iglesia venezolana fue retada por las élites laicas (inspiradas en ideologías frecuentemente hostiles al catolicismo: el liberalismo el positivismo y, a partir de los inicios del siglo XX, el socialismo). Con la vigencia reiterada del Patronato de 1824, la Iglesia era poco más que un apéndice del Estado y su rango de acción estaba severamente limitado¹.

Esta circunstancia se modificaría lentamente durante el siglo XX. Durante el periodo de predominio político andino –tradicionalmente la región más fiel al catolicismo venezolano tuvo un renacer importante: se permitió el reingreso y la instauración de numerosas órdenes religiosas, así como una creciente vocería de la Iglesia en los asuntos sociales y –hasta donde lo permitían los regímenes autoritarios– políticos. Con ello creció la presencia de activistas católicos laicos, por una parte, y la presencia ideológica de centros educativos católicos de comentario social, los cuales jugarían un importante rol en la democratización de la sociedad venezolana. Sin embargo, el primer encuentro entre la Iglesia venezolana y la democracia de masas osciló entre la ambivalencia y la hostilidad: los celos anticlericales de sectores importantes dentro movimiento nacionalista revolucionario de Acción Democrática iniciado 1945, generaron conflictos en materia educativa, aunque también fueron momento para la activación y demostraciones de entusiasmo clerical alrededor de las reformas sociales, así como la posibilidad de establecer un nuevo acuerdo con la Santa Sede (Rodríguez Iturbe, 1968: 223-225). El régimen militar entre 1948 y 1958 buscó el acuerdo y apoyo eclesiástico, dotando a la Iglesia de una importante presencia simbólica, sin esperar la eventual reacción antigubernamental de la misma: las cartas pastorales y sermones críticos de la dictadura colaboraron de manera crucial a formar el clima de opinión contra el último régimen dictatorial.

El advenimiento de la democracia representativa en 1958, teniendo como compañera de la élite política y social a la Iglesia, permitió una reanudación y resolución del problema de las relaciones entre el poder civil y el poder espiritual: el Concordato o *Modus Vivendi* entre la Santa Sede y la República, negociado por el gobierno de Rómulo Betancourt y firmado por el Presidente Raúl Leoni y el papa pablo VI, fue discutido y aprobado por las diversas fuerzas políticas del Congreso (no sin las necesarias tensiones que las concesiones estatales podían tener en la cultura anticlerical de las élites) y ratificado en junio de 1964 (Oliveros Villa, 2000: 344-359).

Este marco jurídico para la relación entre el clero y el Estado en Venezuela no ha cambiado desde entonces, y es en realidad la consolidación de un hecho político: desde 1958, la Iglesia Católica ha jugado un rol privilegiado en la estructura gubernativa establecida durante el dominio de los partidos civiles, convirtiéndose, de un “potencial adversario al sistema en un promotor general del sistema” (Levine, 1976:8), en la construcción del consenso político de orientación primordialmente conservadora, al punto de tener un rol que lo privilegiaba frente a fuerzas políticas más progresistas que también habían estado involucradas en el fin del régimen militar (como la izquierda marxista; Ellner, 2008: 59). El Convenio entre la Santa Sede y la República de Venezuela firmado en 1964, libera la Iglesia de la subordinación al poder civil, y le permite obtener mayor autonomía en su administración interna y la gestión de sus recursos (manteniéndose las “asignaciones eclesiásticas” estatales establecidas en el régimen de Patronato), así como fue testigo, durante esta etapa, de un enorme crecimiento institucional y de su feligresía, en la que disminuyó su activismo político directo (Ibíd., 20).

Desde el punto formal, tal situación continúa: la Constitución de 1999 mantiene, en sus artículos 59 y 102, el esquema de libertad religiosa y tolerancia imperante en Venezuela casi sin interrupciones desde 1830, el cual incluye garantías a la libertad de religión y de culto (como una garantía personal, no institucional), el derecho a manifestar creencias mediante la enseñanza y el derecho de los padres a organizarse para que sus hijos reciban educación religiosa.

A su vez, la Iglesia venezolana no ha estado recientemente comprometida con regímenes autoritarios ni ha buscado el poder para sí misma, sino que aparece como defensora y promotora del orden republicano y democrático, por una parte, y de la

¹ Para revisiones generales de la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Venezuela, léase Donis Ríos, 2007; González Oropeza, 1973; Micheo, 1975; Ocando Yamarte, 1975; Oliveros Villa, 2000; Rodríguez Iturbe, 1968 y Watters, 1933.

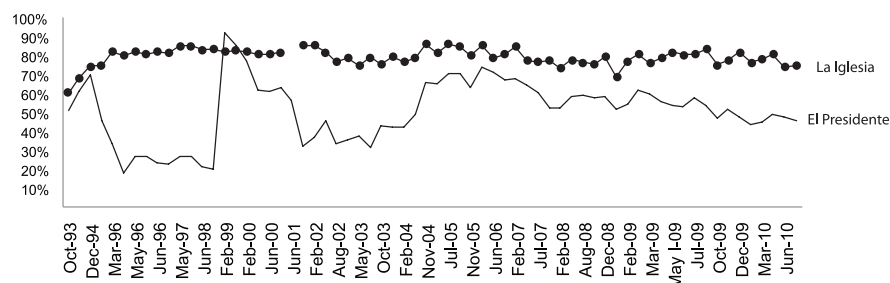
justicia social, por otro. Sus comunicados suelen orientarse a favor de la defensa de los derechos humanos, la defensa de intereses pastorales y teológicos de la Iglesia y la oferta de reconciliación nacional, con especial atención al clivaje social que el declive del Estado populista. Los documentos eclesiásticos relevantes –aún sin tomar en cuenta las posiciones del clero más vinculado a la izquierda cristiana y a la teología de la liberación (Hillman, 2004: 117)- tienen un importante contenido de crítica social y de comentarios desde una visión modernizada de la Doctrina Social de la Iglesia. Desmarcada de la política partidista (ya que evitó atarse a la trayectoria del importante partido socialcristiano venezolano, Copei), los obispos hicieron importantes críticas a lo que percibían era un desarrollo injusto y corrompido dentro del sistema democrático venezolano:

"... Nos encontramos casi en una situación de bancarrota. Y ahora comienza una era de verdadera austeridad, de vida sencilla y sacrificada, y de exigente trabajo constructivo. Pero los sacrificios no pueden ser cargados sobre los hombros de la clase media y los pobres. Quienes ejercen los poderes públicos, en representación y por mandato del pueblo que allí los colocó, deben dar el primer ejemplo de austeridad y de honestidad. Los ciudadanos pudientes deben hacer más sacrificios porque más tienen. (...) El rechazo a la violencia popular presente en los saqueos de fines de febrero [de 1989], nos lleva a denunciar como violento, y por ello anticristiano, el engaño al pueblo, el someterlo a condiciones infrahumanas de vida, el saqueo de la nación, al despojar al ciudadano de sus legítimos derechos mediante normas y leyes injustas, o por la aplicación de agobiantes políticas económicas" (Conferencia Episcopal Venezolana, 1989, citada por Straka, 2006:190-191)

La actitud crítica pero generalmente leal del episcopado ante los límites y carencias de la democracia representativa, así como los problemas del sistema económico rentista ante las necesidades de la población menos aventajada del país, le sirvió para articular posturas de crítica constructiva ante la crisis del sistema de partidos, y a posibilitar encuentros de promoción de reformas con sectores de la sociedad civil (Hillman, 2004: 122). Esto puede ayudar a explicar cómo ha permanecido –pese a la polarización política venezolana- como una institución de alto prestigio (ver Gráfico nº 3).

GRÁFICO Nº 3 EVALUACIÓN POSITIVA DE LAS INSTITUCIONES

"¿CÓMO EVALUA USTED LA LABOR DE LOS SIGUIENTES SECTORES O INSTITUCIONES POR EL BIENESTAR DEL PAÍS?"



Fuente: DATANALISIS 1994-2010

Las Relaciones Iglesia-Estado a partir de 1999

El sistema político que emerge luego del ascenso a la presidencia de Hugo Chávez en 1999, fue planteado desde sus inicios como una alternativa de reconexión igualitaria entre el pueblo y el Estado, y en ese sentido, de exclusión y sustitución de los actores políticos que habían regido tradicionalmente el sistema político precedente, en especial los partidos políticos AD y Copei, pero también otros sectores percibidos como beneficiarios del mismo. Aunque podría discutirse con qué grado de intensidad y sobre la base de qué ideología se acometieron estas transformaciones políticas y de discurso, es notoria la creciente ascendencia de sus elementos más radicales y "duros" (Ellner, 2009), con los elementos autoritarios y carismáticos de la tradición populista (Ramos Jiménez, 2008) y, al menos a partir del año 2007, de tendencia hegemónica (Magallanes, 2009).

A partir de esta constatación, y asumiendo que no ha habido mayores cambios jurídico-formales, hay elementos que han forjado una tensa relación entre las autoridades eclesiásticas y las autoridades civiles. La Iglesia, en especial el episcopado, fue tratada por el Movimiento Quinta República (MVR) con cautela durante su ascenso al poder. Pero la relevancia social de la Iglesia en el sistema político vigente entre 1958 y 1998, así como las críticas de algunos obispos a la candidatura e intenciones de Hugo

Chávez, crearon situaciones tempranas de roce (McCoy, 2004: 282). Así mismo, la percepción de la importancia del clero, como rival característico de doctrinas estatistas y crítico de movimientos políticos hegemónicos (particularmente desde la izquierda marxista, lo cual se hizo evidente durante el pontificado de Juan Pablo II), colaboró con una creciente animadversión. Pese a no existir una visión unánime sobre el país y su régimen político dentro del cuerpo eclesiástico y la feligresía católica, ello no evitó que las contradicciones entre los beneficios concretos que se derivaban del sistema democrático y las críticas planteadas a sobre su funcionamiento afloraran en el ascenso del gobierno revolucionario. En ese sentido, sería importante evaluar el modo en que la relativa dependencia de las obras pías e institutos educativos religiosos de las ayudas del Estado (sujetas a progresivos condicionamientos y licencias) y de las colaboraciones sector privado de la economía (sometido a su vez a presiones externas) condicionaría la reacción del clero: un movimiento que hegemonizara los intereses y recursos de la sociedad, no podía ser auspicioso para la Iglesia.

Por otra parte, en las tradiciones ideológicas venezolanas a las que pertenecería el chavismo (tanto en sus componentes nacionalistas como en sus componentes de izquierda marxista) existían importantes elementos de anticlericalismo, combinados con cierta ambivalencia ante el fenómeno religioso y la fidelidad popular. La hostilidad del marxismo criollo hacia el establecimiento formal del clero (pese a la relativa inexistencia en Venezuela de “curas guerrilleros”) era acompañada por la noción según la cual el clero estaría separado de su feligresía, y por lo tanto la verdadera doctrina salvífica de Cristo estaría en la revolución bolivariana: el llamado “Cristomarxismo bolivariano” del MVR (Rodríguez, 1997).

Esto añadiría un ingrediente pseudo-religioso a la heterodoxia ideológica oficial, la cual combinaría prácticas populistas con aplicaciones canónicas –aunque arbitrarias– de la doctrina marxista eventualmente predominante en la coalición gobernante. Esto implica un trato destemplado y hasta amenazante hacia la Iglesia –en cuanto que institución– y la ambivalencia con respecto a la religión en sí misma. La relación entre el populismo y lo religioso será contingente al rol de la religión en cada sociedad, pero siempre estará encuadrada con respecto a la oposición pueblo-oligarquía, y en este caso a la misión salvadora de la revolución bolivariana (Zúquete, 2008; Rey, 2009), la cual no admite rivales siendo una “re-

volución moral y espiritual comprehensiva” a favor de los pobres (Chávez, 2006, citado en Zúquete, 2008:114). A esta revolución terrenal se le dota con frecuencia de un sentido misional:

“Bienaventurados los pobres, dijo Cristo, porque de ellos es el Reino de los cielos pero aquí en la Tierra, no allá en el otro mundo, no, el mundo es éste, en eso comparto la tesis de la teología de la liberación, tenemos que liberarnos aquí, no crep por supuesto en ese cuento que algunos católicos inmorales hicieron correr por América para justificar la esclavitud, le decían a los esclavos algunos sacerdotes católicos que no importa que sean esclavos, no, ese fue tu destino, Dios quiso que fueras esclavo, pero como eres esclavo aquí en el otro mundo serás libre y ese que te explota, el rico, aquí es rico pero en el otro mundo va para el infierno. Esa tesis no la cree nadie, *el Reino de Dios* está aquí en la tierra, la liberación es aquí en este mundo” (Chávez, 2003, citado en Rey, 2009: 29-30)

En ese sentido, la misión ideológica de la revolución parte de cuestionamiento populista a todo arreglo de ‘élites/oligarquías’ -dentro de las cuales estaría el episcopado, concebido como un aliado permanente de la opresión-, y el deseo de acrecentar la diferenciación de tales sectores frente al ‘pueblo’, verdadero y honesto, cuya salvación está en juego: es una relación existencial definida desde temprano como una batalla final: “El conflicto hay que darlo, la batalla hay que darla, que se preparen los del otro bando; que den su batalla, porque nosotros la vamos a dar (...) En el frente de batalla se encuentran dos bandos, de un lado, los que queremos transformar a fondo todo este desastre; y del otro lado, los que quieren seguir en este desastre... que levanten las manos y reconozcan que están derrotados” (Chávez, 30 de marzo de 1999). De modo que se querrá caracterizar a la institución eclesiástica como escindida entre su jerarquía (que viviría cómodamente de su falsa piedad, y sería obstáculo para la salvación popular) y el clero regular asentado en poblaciones desaventajadas, que carece de fanatismo y de posturas dogmáticas:

“Como Jefe de Estado y de Gobierno no podría nunca jugar a la división de la Santa Iglesia y sería ingenuo pensar que alguien pudiera hacerlo. La Iglesia de Jesús de Nazareth es inmortal, y una de las formas de coadyuvar en el proceso de su consolidación espiritual es señalando las perturbaciones sistemáticas y arteras manipulaciones con las que pretende falsificar el

proceso revolucionario del país. Estoy persuadido de que el espíritu del pueblo es siempre recto, pero puede ser engañado muy fácilmente por falsos devotos que utilizan el sacrosanto nombre de Jesús de Nazareth para desviar el camino de la revolución. Yo podría responderles que es mentira su preocupación por el destino del pueblo; podría poner acentos en las mismas palabras con las cuales Jesús de Nazareth combatía la hipocresía de los fariseos...” (Chávez, en carta a los CEV, 16 de mayo de 2000)

Al supuesto fariseísmo del clero y la oligarquía, con su materialismo y su racionalidad, le será opuesta una pretendida espiritualidad y un sentimentalismo popular. Si “Dios habla por el pueblo”, se configuraría un modelo ideológico de pretensiones hegemónicas tendría implicaciones sobre la legitimación de la acción política disidente de esa corriente popular.

Esta hegemonía, y sus consecuencias para las libertades civiles y los derechos sociales, serían objeto de preocupación de la Iglesia Venezolana. Desde los comunicados oficiales de la Conferencia Episcopal venezolana, máxima autoridad pastoral de esta Iglesia, se puede percibir la preocupación por proteger un estado de cosas político institucional que, en primer lugar, salvaguarde los intereses eclesiásticos concretos (libertad religiosa y educativa, reconocimiento formal y mantenimiento de la Iglesia) y permita un margen de maniobra para la acción político-social del clero (el pluralismo político, el marco de derechos civiles de la democracia representativa), a la vez que se sostienen sus objetivos sociales (la opción preferencial por los pobres). Es en los primeros dos puntos en los que radicará el énfasis de la crítica eclesiástica, sosteniendo que el tercero queda rezagado o falsamente promovido en ausencia de una defensa de la Iglesia y de la democracia representativa. En cierto modo, puede decirse que al mesianismo bíblico del oficialismo se le opone la actitud ra-

cionalista, moderna y apenas tangencialmente religiosa del Episcopado, al resaltar los riesgos políticos sobre los avatares pastorales. Como se expresa en comunicados de la Conferencia Episcopal ante la coyuntura política del año 2009, el problema central era la salud de la democracia:

“La promoción de un ambiente de aguda polarización política, la exclusión por causas ideológicas, la descalificación moral de los adversarios, la eliminación de una positiva descentralización y la creciente concentración de poder en el ejecutivo, deterioran el Estado de Derecho, despojan a las instancias nacionales, regionales y municipales de su legítima autonomía y ponen en grave riesgo de colapso el sistema democrático” (Presidencia de la CEV, Semana Santa, 6 de abril de 2009).

O, en palabras del monseñor José Ángel Divasón, vicario de Puerto Ayacucho, “No es posible lograr entendimiento ni tener paz en una nación en la que un Gobierno pretenda imponer a la fuerza su proyecto de país”. Dada su concepción sobre la coyuntura política venezolana, la Iglesia se habría visto obligada a tomar partido a favor de un marco institucional que le fuera mínimamente favorable.

El proceso revolucionario iniciado en 1999 ha logrado, sin pasar por una redefinición formal definitiva, pasar de esquema de relaciones Iglesia-Estado propio un Estado Neutral con una Religión Predominante, a uno que, embrionariamente, se consolide en un Estado Laico sin Religión Estatizada (Aveledo, 2009:74-78; ver Tabla nº 3), con la intención eventual de que el poder civil absorba las instituciones religiosas. El planteamiento de revisión del Concordato de 1964, planteado durante el conflicto entre el Cardenal Urosa y los poderes del Estado en el año 2010, confirmaría esta intención.

TABLA Nº 3
DESARROLLO DE LAS RELACIONES IGLESIA Y ESTADO EN VENEZUELA

FORMA DE RELACIÓN IGLESIA-ESTADO	ESTADO CONFESIONAL CON PREDOMINIO POLÍTICO	ESTADO LAICO CON RELIGIÓN ESTATIZADA	ESTADO NEUTRAL CON UNA RELIGIÓN PREDOMINANTE	ESTADO LAICO SIN RELIGIÓN ESTATIZADA
PERÍODO	S. XVI-1810	1819-1964	1964-1998	1999-
RASGOS	- PATRONATO REGIO - DERECHO DIVINO DE LOS REYES	- PATRONATO REPUBLICANO - ELIMINACIÓN DE PRIVILEGIOS Y FUEROS ECLESIASTICOS - PROMOCIÓN DE OTROS CULTOS RELIGIOSOS	- CONCORDATO DE 1964 - RECONOCIMIENTO MUTUO DE ÁREAS DE INFLUENCIA Y AUTORIDAD ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO - LIBERTAD DE CULTOS SIN PROMOCIÓN DEL FIN DEL CATOLICISMO.	- REPLANTEAMIENTO DE PREEMINENCIA CULTURAL Y/O SIMBÓLICA DEL CLERO. - HOSTILIDAD HACIA LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS FUERA DE LA AUTORIZACIÓN ESTATAL. - NACIONALIZACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? La tensión entre las esferas de autoridad civil y eclesiástica ha transitado por numerosos eventos, en una cadena aún no resuelta definitivamente de crisis. A modo de constatación, pasaremos revista a los hitos fundamentales² de las tensiones entre la Iglesia Católica y la Revolución Bolivariana:

1998

En Octubre, la Conferencia Episcopal hizo pública una “Declaración ante las elecciones”, donde rechazaba “todo inmovilismo y toda tentación totalitaria”, y pedía que los votantes ejercieran su derecho con conciencia y evitando la irracionalidad y el voto castigo, como lo explicó Monseñor Jorge Urosa. El candidato Hugo Chávez reconoció que había divergencias dentro del clero por su candidatura, pero que él era respetuoso de éstas. Monseñor José Sánchez Porras señaló, tras reunirse con el candidato en la sede de la CEV, que la Iglesia no tenía un candidato, y que llamaba a los ciudadanos a votar.

1999

Desde antes de la toma de posesión de Hugo Chávez Frías como Presidente de la República, la CEV mostró su apoyo al proceso Constituyente, aunque no se planteó participar directamente, pese a las gestiones a tal efecto del Movimiento Quinta República, el principal partido de la coalición gobernante. La Conferencia sugería moderación entre los partidos de oposición en el Congreso y la presión presidencial para proceder con las modificaciones constitucionales. Los aspectos que, durante el debate Constituyente, ocuparon la atención del alto clero fueron la defensa de la libertad de cultos, y la posibilidad de incluir definiciones seculares de problemas de bioética, suicidio asistido y derechos reproductivos, posibilidad que fue despejada por varios constituyentes; por su parte, el Vaticano buscó –en correspondencia con el presidente- la inclusión de artículos de garantía al derecho a la vida desde la concepción, así como la eliminación de la libertad de cultos a favor de una más restrictiva “libertad de religión”. El presidente señaló que una cosa eran los obispos y otra los católicos, idea que fue repetida por un movimiento ad-hoc llamado “Somos Iglesia”, creado por simpatizantes del chavismo.

La partida de Asignaciones Eclesiásticas del Ministerio del Interior y Justicia fue reducida en un 30%, lo mismo que otras asignaciones presupuestarias para subsidios educativos y el mantenimiento de obras pías, que alcanzaban una parte sustancial del financiamiento público a la Iglesia. Aunque no hubo un pronunciamiento público de reclamo por parte de la Iglesia, sí hubo reuniones entre la cúpula religiosa y el gabinete ejecutivo. Paralelamente, fue nombrado el Dr. Román Delgado Urrea, simpatizante y vinculado a algunas iglesias protestantes, como respuesta a las presiones del clero.

El Papa Juan Pablo II, a finales de septiembre, recibe en audiencia privada al presidente Chávez en Roma.

La campaña por la aprobación del nuevo texto constitucional trajo adicionales fricciones: por una parte, los obispos Roberto Luckert y Baltasar Porras –así como el Cardenal Rosalio Castillo Lara- manifestaron sus aprehensiones hacia la campaña del Presidente a favor del texto, mientras que éste calificó a algunos obispos de ser “corruptos” y “necesitar un exorcismo”. La Iglesia no promovió formalmente ninguna de las dos opciones al referéndum sobre la Constitución, sino un llamado “voto consciente”.

El texto definitivo de la Constitución mantuvo la tradicional invocación a Dios en su preámbulo, así como la garantía a la libertad de religión y de cultos en su artículo 59. El artículo contenía además la independencia de las ordenes y confesiones religiosas, y la el derecho de los padres a buscar para sus hijos la educación religiosa de acuerdo a sus convicciones.

2000

El 4 de octubre es promulgado el Decreto 1.011 de Reforma al Ejercicio de la Profesión Docente, la cual es criticada como una maximización del Estado Docente sobre la educación privada, e inicia movilizaciones de la AVEC, la FVM y algunas Sociedades de Padres. Estas movilizaciones se mantendrán durante el año 2001, con la inclusión de un proyecto de Ley Orgánica de Educación (como corriente del Proyecto Educativo Nacional y la Revolución Educativa).

La CEV manifiesta quejas por falta de canales de comunicación con el gobierno, y es respaldada por una exhortación de Juan Pablo II. La respuesta oficial es vincular al episcopado con la oligarquía y la corrupción del régimen democrático.

² Esta sección responde a un arqueo de fuentes hemerográficas. Fueron consultados los periódicos de Caracas *El Nacional*, *Últimas Noticias* y *El Universal* entre los años 1998 y 2010.

2001

En Julio se producen ataques físicos a miembros del alto clero así como la detonación de artefactos explosivos en iglesias de Caracas y Los Teques (desde donde había sido transferido el Obispo Mario Moronta, considerado como simpatizante de la revolución bolivariana, en 1999); a su vez, se recibieron amenazas de bombas en otros templos. En una misa de desagravio, realizada en Agosto el Cardenal Velasco señaló que “ni ha entrado en la lucha política, ni quiere hacerlo”.

En octubre, el Presidente Hugo Chávez es recibido en una segunda y última ocasión por el Papa Juan Pablo II.

El gobierno propone el establecimiento de un ecuménico “Parlamento Interreligioso de la República Bolivariana de Venezuela”, como asamblea de los diversos grupos religiosos en Venezuela. La Iglesia Católica, así como algunas denominaciones protestantes, declinan participar en tal reunión, la cual no prosperó.

2002

El 8 de enero, ante los asistentes a la Asamblea Plenaria Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana, el Nuncio Apostólico de la Santa Sede, André Dupuy, reclamó la actitud politizada del clero, señalando que “... no corresponde a la Iglesia proponer un proyecto político específico. En ese sentido (...) aunque sus amigos periodistas, (...), insistan en que ustedes desempeñen un papel de analistas o cronistas de la política venezolana, no se dejen convencer, no caigan en la tentación. La vida o la supervivencia de un régimen político no es competencia de la Iglesia Católica”.

En un mitin conmemorativo del 23 de enero, varios sacerdotes comprometidos políticamente con la revolución bolivariana participaron en misas celebratorias al gobierno. El Cardenal de Caracas, Ignacio Velasco, dirigió críticas a estos religiosos por descuidar su trabajo pastoral y tomar partido político. El presidente señaló que “el Cardenal Velasco y un grupo de obispos tienen una posición política tomada, puntofijista”, por lo cual no comprenden a los sacerdotes que “viven con el pueblo en las calles, compartiendo las llagas del pueblo... Yo fui monaguillo y amo a Cristo... Nosotros somos todos la Iglesia, no son ustedes dos o tres”.

A finales del mes de Enero, el Nuncio Dupuy, criticó la radicalización de la revolución bolivariana –“que pudiera poner de segundo plano los objetivos

humanitarios de la revolución”- en su mensaje como decano del cuerpo diplomático y su salutación anual al Presidente. La respuesta del presidente Chávez, pidiendo respeto a la soberanía nacional ante “un discurso de intromisión en los asuntos políticos”.

El 5 de marzo son firmadas las “Bases para un Acuerdo Democrático” promovidas por la CTV y Fedecámaras, con la presencia ostensible del padre Luis Ugalde, rector de la UCAB y sacerdote jesuita, como representante de la Conferencia Episcopal Venezolana: “En un clima social conflictivo, -declaró- la [CEV] ve con alegría que se acentúe el rechazo a la violencia, y agradece que se haya tenido presente la inclusión de sectores (...), así como la colocación de la pobreza en el centro del esfuerzo”. El acuerdo sería la plataforma de un gobierno de transición, de acuerdo al presidente de Fedecámaras, Pedro Carmona.

Tras los sucesos del 11 de abril, el episcopado es convocado por el Presidente para mediar su rendición y asegurar su integridad física ante los militares que habían solicitado su renuncia. Participan personalmente en esta mediación Monseñor Baltasar Porras y el Cardenal de Caracas Ignacio Velasco. El día 12 de abril, el Cardenal firma el acta constitutiva del fugaz gobierno de Pedro Carmona, aunque solicita atender los llamados de reconciliación nacional hechos por el Presidente al regresar al poder.

2003

Fallece en julio el Cardenal Ignacio Velasco. El presidente Chávez declina ir a su funeral, aunque sí asistieron algunos miembros del gabinete (en un discurso de 2008 conmemorando los hechos de Abril de 2002, Chávez dijo sobre Velasco: “yo creo que me lo voy a conseguir en el infierno, seguro. Que en paz descanse, pues...”).

En noviembre, entre las llamadas misiones sociales gubernamentales iniciadas ese año, es lanzada la “Misión Cristo” para la erradicación de la pobreza. El nombre del programa de asistencia social directa es justificado por el presidente Chávez al argumentar que la misión de Jesucristo fue primordialmente de redención social: “fue un niño pobre que nació pobre y dio todo para acabar con la pobreza en el mundo”.

2003-2004

La Conferencia Episcopal brinda su apoyo a la mesa de Negociación y Acuerdos instalada entre sectores del gobierno y la oposición, con el aval de la OEA y el Centro Carter. Las primeras sesiones de

la mesa se celebran en las instalaciones de un seminario en El Hatillo. Invitada a uno de los plenos de la Mesa, la CEV agradeció el esfuerzo dado el “prolongado enfrentamiento político, en la actualidad, ha adquirido muy peligrosos niveles de crispación y violencia verbal, física y moral”.

2005

A inicios de abril fallece el Papa Juan Pablo II. El gobierno venezolano y la Iglesia le rinden homenajes por separado. A mediados de mes resulta elegido como pontífice Benedicto XVI, y esto fue visto como una oportunidad para una relativa distensión entre el alto clero y el gobierno venezolano, iniciada con la salida de monseñor Dupuy de la Nunciatura en Caracas, y su sustitución por Giacinto Berloco.

En junio, el presidente de la CEV, Baltasar Porras, hace fuertes críticas a la inclusión de artículos penalizando la interrupción del embarazo en la reforma del Código Penal (propuesta iniciada a mediados del año anterior). La diputada Iris Varela (MVR) responde: “Quisiera escuchar su opinión respecto a los curas que violan niños, sobre los curas que cometen actos de pederastia, que hay por montones (...) ¿Quién dijo que Baltasar Porras representaba a la iglesia católica? La iglesia católica puedo ser yo, usted. Hay que ver cuál es el sector de la Iglesia que él representa”. Sin embargo, la prohibición y castigo penal del aborto fue ratificada en las reformas al Código de 2005 y 2006.

En septiembre, monseñor Jorge Urosa es nombrado por Benedicto XVI Arzobispo de Caracas, dando fin a las especulaciones acerca de la sucesión de Ignacio Velasco y la vacante de esa sede.

2006

En marzo, monseñor Urosa es elevado a Cardenal. El Presidente Chávez lo recibe con honores en Maiquetía, prometiendo apoyo y una nueva etapa de diálogo con la Iglesia.

A inicios de mayo, el Papa Benedicto XVI recibe en audiencia al Presidente Hugo Chávez, a quien entregó una carta con varias peticiones pastorales, entre las cuales estaban la reiteración acerca de la libertad de la Santa Sede en el nombramiento de los obispos, el mantenimiento de la identidad católica de la Universidad Católica ‘Santa Rosa de Lima’ en Caracas, el planteamiento de reformas educativas con contenidos antirreligiosos y la independencia de los medios de comunicación católicos.

2007

En su juramentación para un nuevo mandato constitucional ante la Asamblea Nacional, el Presidente Chávez responde a las críticas de los obispos quienes solicitaron reconsiderar el fin de la concesión a la planta televisiva privada RCTV: “Esa oligarquía, esa crema nauseabunda, pestilente, de la oligarquía venezolana, busca refugiarse detrás de las sotanas. La batalla comenzó temprano, nos disparan desde diferentes instituciones como la Conferencia Episcopal Venezolana”, y les recomendó “que lean a Marx, a Lenin, que vayan a buscar la Biblia para que vean el socialismo en sus líneas, en el viejo y nuevo testamento, en el sermón de la montaña”.

Por cambios en el gabinete y dentro del Ministerio de Educación, se retrasó la entrega de dozavos de subsidio gubernamental a la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC), sobre la base del convenio suscrito entre ambos. Pese al recorte de 30% de lo solicitado por la AVEC al Ejecutivo, se estableció una comisión de enlace para revisar los problemas, con lo que la AVEC desestimó que existiera un conflicto más allá de esta situación. La CEV solicitó que se defendiera la “libertad educativa”.

En la primera mitad del año, se produce un conflicto por el control de la Universidad Católica Santa Rosa de Lima, en Caracas, cuya fundación directora depende del Arzobispado de Caracas. El rector Martín Zapata se hizo con el control de la dirección del centro, buscando apoyo político oficial y promoviendo “presiones políticas” sobre el poder judicial en el litigio sobre el caso, denunciando la persecución que sobre él ordenaba el alto clero y “la derecha”. El Cardenal Urosa juramentó en julio a una nueva rectora, Miriam de la Cruz López, mientras que en Roma, el monseñor Porras indicó que se trataba de un “asunto marginal”.

A mediados de año cesa, sin posibilidad de una renovación, la concesión estatal de transmisión a la planta de televisión privada RCTV. Esta medida produjo importantes manifestaciones del sector estudiantil, mucho de él vinculado a planteles educativos y universidades católicas.

El proyecto de Reforma Constitucional fue duramente por la CEV. Monseñor Baltasar Porras, señaló en una conferencia de Obispos en La Habana “A partir de las elecciones de diciembre [de 2006] se ha acelerado el proceso revolucionario, donde la intransigencia y la aplanadora del gobierno se está haciendo sentir. Hay un secuestro de todos los poderes públicos por parte del Ejecutivo. No existe sino un

único poder”. El Cardenal Castillo Lara se opuso al referendo, dudando de su legalidad y transparencia, y señalando que un voto a su favor sólo se lograba “por las becas, por el dinero que corre, por lo que está robando”. La CEV publica en noviembre un comunicado “Ante la Inminencia del Referendo”, donde toma una postura de directa oposición: “Reiteramos nuestra convicción expresada en anteriores documentos de que dicha reforma es innecesaria, moralmente inaceptable e inconveniente para el país”. Tras la derrota electoral de la reforma, el presidente de la CEV, Ubaldo Santana, declaró que era necesario “que superar las confrontaciones y los conflictos, los desentendimientos y los desencuentros, y comenzar a trabajar en un clima de reconciliación y de paz”.

2008

En junio es fundada la nueva “Iglesia Católica Reformada de Venezuela”, la cual se declara favorable a las reformas dentro del catolicismo, y seguidora del cisma anglicano del siglo XVI; esta iglesia la fundaron disidentes católicos, luteranos y de otras denominaciones, incluyendo prelados del ordinariato militar. Según reseñó la prensa oficial, se trataría de una comunidad católica, bolivariana y apolítica. Varios obispos y la propia CEV se expresaron abiertamente en contra de tal fundación, calificándola de cismática y negando su legitimidad pastoral; similares críticas hicieron las comunidades anglicanas de Venezuela.

2009

Desde diciembre de 2008, la CEV critica el referendo para aprobar una enmienda a la Constitución que permita la reelección indefinida de los cargos del poder Ejecutivo, considerándola ya rechazada en el referendo de diciembre de 2007: el Cardenal Urosa señaló que tal enmienda “no va con el sentir del pueblo venezolano” y sólo traería mayores conflictos. El Presidente respondió que tales declaraciones eran manipuladoras, y que “si Cristo -quien fue un gran revolucionario- apareciera aquí de carne y hueso, latigearía a Urosa”.

En junio es aprobada la Ley Orgánica de Educación, y con ella se reanudan las manifestaciones en centros educativos privados (laicos y católicos), así como en el movimiento estudiantil universitario.

2010

En julio, tras unas declaraciones del Arzobispo de Caracas, Cardenal Jorge Urosa, quien opinaba desde Roma sobre la incompatibilidad del socialismo marxista

con una sociedad democrática y plural y con la Constitución de 1999, el Presidente arremetió contra estas declaraciones y solicitó reconsiderar el nombramiento de Urosa como Cardenal, calificándolo del troglodita: “El Cardenal cuando dice en Roma eso, está irrespetando al Estado todo y al pueblo todo. Está haciendo una acusación infundada y temeraria”. El Secretario General de la CEV, Jesús González, respondió que los obispos tienen el deber de “iluminar” al pueblo venezolano: “hay decisiones que está tomando el Gobierno Nacional que apuntan a un régimen que es distinto al régimen que está consagrado en la Constitución”; añadiendo que los comentarios del Cardenal eran “políticas en un sentido amplio” y no con un fin inmediato. Los poderes del Estado apoyaron la opinión presidencial: en un remitido público, el Tribunal Supremo de Justicia señaló que el cardenal violaba el Concordato entre Roma y la República, por lo que el poder ejecutivo tendría la potestad de rechazarlo en el cargo como indigno de la “dignidad cardenalicia” al actuar políticamente; tanto el Presidente como la Asamblea Nacional plantearon la necesidad de revisar el Concordato de 1964 e incluso de renunciar a él, señalando que el mismo fue negociado en secreto entre el Vaticano y el gobierno de Rómulo Betancourt. La Asamblea Nacional llamó al Cardenal Urosa a una interpelación, a lo cual este finalmente accedió, declarando que “Soy un Obispo, Pastor de la Iglesia, servidor de Jesucristo y del pueblo venezolano todo. En esa condición he actuado y hablado sobre las cuestiones sociales. No me considero ni me he considerado nunca, y no he actuado en ningún momento como actor u operador político. (...) cuando los Obispos, desde nuestra misión pastoral, religiosa y espiritual, expresamos nuestras opiniones sobre aspectos de la vida social o política del país, lo hacemos con pleno derecho como ciudadanos venezolanos, y cumpliendo el deber que nos impone la Constitución Nacional de promover y defender los derechos humanos para el logro de la convivencia democrática y de la paz social”.

Comentarios Finales

Si bien no pueden observarse cambios formales en la relación Iglesia – Estado, tanto el discurso oficial como la interpretación de la legislación educativa y religiosa vigente por parte del gobierno parecen sugerir un esquema de relaciones entre la Iglesia y el Estado que es incompatible con el *Modus Vivendi* establecido en 1964, y en general con el patrón de conducta establecido ante la catolicidad por el sistema político venezolano entre 1958 y 1998.

Enfrentados a este cambiante entorno, y a falta de una revisión mayor sobre el financiamiento de las actividades e intereses eclesiásticos en Venezuela, pareciera que la postura crítica de la Iglesia Católica no estaría motivada por restricciones materiales ni por su relativa incapacidad en el acceso a la renta del Estado, sino en su visión favorable hacia la democracia pluralista venezolana, al menos en aquellos aspectos institucionales que le habrían facilitado un mayor acceso a recursos e influencia, así como a un notable crecimiento institucional. Cabe esperar que, ante la evidencia de algunas restricciones, la Iglesia tome posición para evitar ser apabullada por el avance del poder estatal, el cual debe ser percibido como algo más que un enfrentamiento coyuntural.

Por otra parte, es notorio el contraste entre la visión mesiánica explícitamente desarrollada en el proyecto gubernamental, con las posturas institucionalistas y casi terrenales del clero venezolano. Mientras la Iglesia reclama por la posibilidad de mantener un mínimo de espacios políticos y el fomento de un clima de diálogo, el chavismo asume un mayor control de los mismos atendiendo a una misión que trasciende el aquí y el ahora. Quizás sería necesario también plantearse si, ante las reformas políticas iniciadas en 1999, las aprehensiones eclesiásticas sirvieron como profecía auto-cumplida, fomentando la hostilidad natural del sector hoy políticamente dominante.

Ante esto, otro elemento a considerar para establecer si en efecto existe nuevo patrón de relaciones entre la Iglesia y el Estado es la capacidad de movilización de ambos como actores en conflicto. Es notorio cómo la actividad de disidencia pastoral no ha mellado la legitimidad y *auctoritas* de la Iglesia (aunque el número de católicos haya disminuido en la última década), y cómo la articulación de sectores de la sociedad civil vinculados a las instituciones religiosas (estudiantes de escuelas católicas, grupos comunitarios católicos, organizaciones de derechos sociales, etc.), han coincidido con momentos de alta conflictividad y de relativo éxito opositor. Pero estos movimientos, tal como los recursos materiales del clero, deben ser objeto de una revisión más detallada. En este sentido hemos de notar que en efecto, ha debilitado su capacidad para ser reconocida como agente conciliador entre grupos políticos en pugna, aunque tal haya sido el tono mayoritario de sus declaraciones, y aunque haya sido invocada su autoridad en algunas ocasiones.

Por último, parece inconcebible pensar que, sin un reacomodo significativo de las relaciones poder internas, siga siendo sostenible en su plenitud el esquema de relaciones entre la Iglesia y el Estado formalmente constituido en el Concordato de 1964: serían previsibles nuevos intentos eventual absorción o minimización hacia lo privado de las autoridades eclesiásticas. La autonomía eclesiástica y el reconocimiento de la autoridad religiosa, aún ante una Iglesia poco activada políticamente, son un obstáculo insalvable para la instauración de un proyecto social hegemónico.

BIBLIOGRAFÍA

AVELEDO, Guillermo T. (2009): "El Poder sagrado. Notas sobre la intersección entre religión y política en el mundo contemporáneo", en *Cuadernos del Centenario*, n° 3: *Actualidad de las formas irracionales de integración política*. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo.

DONÍS RÍOS, Manuel (2007): *El báculo pastoral y la espada*. Caracas, Bid & CO. Editor / Universidad Católica Andrés Bello.

ELLNER, Steve (2008): *Rethinking Venezuelan politics: Class, Conflict and the Chavez Phenomenon*. Boulder, Lynne Rienner.

GILL, Anthony (1998): *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago, University of Chicago Press.

GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann (1973): *Iglesia y Estado en Venezuela*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

HILLMAN, Richard S. (2004): "Intellectuals: an elite divided", en McCOY, Jennifer y MYERS, David (2004, eds.): *The unraveling of representative democracy in Venezuela*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

INGLEHART, Ronald y NORRIS, Pippa (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press.

JUAN PABLO II (1987): *Solicitud Rei Socialis al cumplirse el vigésimo aniversario de la Populorum Progressio*. Recuperado en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_solicitud-rei-socialis_sp.html

LEVINE, Daniel H. (1973): "Democracy and the Church in Venezuela", en *Journal of Inter American Studies and World Affairs*, vol. 18, no. 1. Miami, Center for Latin American Studies, University of Miami

McCOY, Jennifer (2004): "From Representative to Participatory Democracy? Regime Transformation in Venezuela", en McCOY, Jennifer y MYERS, David (2004, eds.): *The unraveling of representative democracy in Venezuela*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

MADDEN, Marie R. (1941): "The Role of Catholic Culture in Venezuela" en *The Catholic Historical Review*, vol. 26, no. 4. Washington, Catholic University of America.

MAGALLANES, Rodolfo (2009): "El gobierno de Hugo Chávez: ¿qué lo distingue de los anteriores?" en *Politeia*, vol. 32, n° 42. Caracas, IEP-UCV.

MCVEIGH, Rory y SIKKINK, David (2001): "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and the Legitimation of Contentious Tactics" en *Social Forces*, Vol. 79, n° 4. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

MICHEO, Alberto (1975): *Proceso histórico de la Iglesia venezolana*. Caracas, Centro Gumilla.

OCANDO YAMARTE, Gustavo (1975): *Historia político-Eclesiástica de Venezuela (1830-1847)*, 2 vols. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

OLIVEROS VILLA, Pedro (2000): *El Derecho de Libertad Religiosa en Venezuela: estudio histórico-jurídico*. Caracas, Academia Nacional de la Historia.

OSZLAK, Oscar (1978): "Formación histórica del Estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio", en *Estudios CEDES*, vol. 1, N° 3, Buenos Aires.

PHILPOTT, D. (2004): "The Catholic Wave", en **Journal of Democracy**, No. 15, vol. 2. Baltimore, National Endowment for Democracy/Johns Hopkins University Press, pp.32-46

PROLADES (2007): **Directory of Religious Groups in Venezuela**. San José de Costa Rica, Latin American Socio-Religious Studies Program /Religion in the Americas Database.

RAMOS JIMÉNEZ, Alfredo (2008): "Del proyecto del socialismo del siglo XXI al populismo realmente existente", en **Politeia**, vol. 31, n° 40. Caracas, IEP-UCV.

REY, Juan Carlos (2009): "Mito y Política: El caso de Chávez en Venezuela", en **Cuadernos del Centenario**, n° 3: **Actualidad de las formas irracionales de integración política**. Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo.

RODRÍGUEZ ITURBE, José (1968): **Iglesia y estado en Venezuela (1824-1964)**. Caracas, Instituto de Derecho Público, Universidad Central de Venezuela

RODRÍGUEZ, Luis Cipriano (1997): "El Cristomarxismo Bolivariano", en **V República: Órgano de Difusión Ideológica del MVR**. Caracas.

STRAKA, Tomás (2006): **Un reino para este mundo: , Catolicismo y republicanismo en Venezuela**. Caracas, UCAB.

TALAVERA, María Eugenia (2002): "¿Dónde está la religión del pueblo?" Caracas, IAEAL, USB. Recuperado en http://www.iaeal.usb.ve/nro_92_93/talaveram.pdf

WATTERS, Mary (1933): **A History of the Church in Venezuela**. Chapel Hill, University of South Carolina Press.

WEIGEL, George (2001): "Catholicism and Democracy in the Age of John Paul II", en **Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture**, no. 4, vol. 3. Saint Paul, University of Saint Thomas.

ZÚQUETE, José P. (2008): "The Missionary Politics of Hugo Chávez", en **Latin American Politics and Society**, vol. 50, n° 1. Miami, Center for Latin American Studies, University of Miami.

La política por otros medios: espectáculo y cesarismo del siglo XXI¹.

Colette Capriles

Graduada en psicología social en la Universidad Central de Venezuela, con una maestría en filosofía de la Universidad Simón Bolívar, donde es profesora de pre y postgrado en las áreas de ciencias sociales y filosofía política. Trabaja actualmente en una tesis doctoral en filosofía sobre el tema de las teorías de la tiranía. Ha trabajado en la administración pública en programas de política social y política cultural. Su trabajo *La riqueza de las pasiones: la filosofía moral de Adam Smith*, recibió el premio de investigación filosófica *Federico Riu* en 2001. Fulbright Scholar, 2003.

En 2006 recibe el premio Henrique Otero Vizcarrondo al mejor artículo de opinión del diario *El Nacional*. Publicaciones recientes: "Los idus de abril", en Luis Carlos Díaz (coord): *Golpe al vacío* (Caracas, Editorial Lugarcomún, 2012); *La máquina de impedir, crónicas políticas*, (Caracas, Editorial Alfa, 2011), "Teorías de la democracia: incertidumbres y separaciones" (*Apuntes Filosóficos*, 36, 2010); "The politics of identity" (*ReVista. Harvard Review of Latin America*, Fall 2008), "La angustia de las definiciones", en G. Castro: *Debate por Venezuela*, (Caracas, Editorial Alfa/FACES-UCV, 2007).

Resumen

En lo que sigue sostengo que, cada vez más, la dimensión espectacular de la acción política del gobierno de H. Chávez ha venido apareciendo como evidencia de una *estructura* populista de corte *cesarista* que neutraliza la esfera de lo político e implica desplazamientos en el significado de la democracia, no sólo en el caso venezolano sino en general. Voy a referirme primero, al *aggiornamento* populista, para precisar el elemento de la *visibilidad* en el populismo; segundo, al cesarismo como política del espectáculo; luego, al cesarismo como "forma" democrática y a la operación de mitologías democráticas y cesaristas en Venezuela.

Palabras clave: *Populismo, Cesarismo, política del espectáculo, proto- democracia, mitologías de la democracia*

Abstract:

In the following article I sustain that the spectacular dimension of the political action of Hugo Chavez' government has been appearing more and more as an evidence of a populist structure of caesarist tendency that neutralizes the political sphere and implies changes in the meaning of democracy, not only in the case of Venezuela but in general. I shall refer, firstly, to the populist *aggiornamento* to precise the element of visibility in populism; secondly, to the caesarism as the politics of spectacle; finally to caesarism as a democratic "form" and to the operation of democratic and caesarist mythologies in Venezuela.

¹ Este texto está basado en una presentación hecha en el XXVIII Congreso de la *Latin American Studies Association*, Rio de Janeiro, Junio 11-14, 2009, parcialmente financiada por el Decanato de Investigación y Desarrollo de la Universidad Simón Bolívar, Caracas.



I. Populismo antiguo, populismo redivivo

Tras trece años en el poder, el gobierno de Hugo Chávez sufre una paradoja: mientras alimenta su aspiración de convertirse en régimen consolidado y longevo, ha sufrido una serie de metamorfosis que dificultan la tarea de taxonomía política que corresponde efectuar. Su *forma* discursiva ha ido variando desde el constituyentismo legalista hasta un estalinismo desnudo, en lo que resulta ser una ruta hacia un cada vez mayor radicalismo dogmático y el abandono del marco constitucional. Sin embargo, su *estructura*, a mi modo de ver, está constituida en lo fundamental por un estrato populista profundo cuya exploración es necesaria para acercarse a los nuevos sentidos con los que se impregna la idea de democracia, una idea que no ha sido totalmente abandonada a través de aquella serie de transformaciones discursivas que ha sufrido el régimen de Chávez, pero que escapa ya de la caracterización institucional y política que corresponde al modelo democrático.

En efecto, la tematización del populismo latinoamericano, del cual el chavismo sería un ejemplo vivo, ha retornado en los últimos años a la escena teórica mediante una especie de *aggiornamento normalizador*: un intento de rearticular la crítica de la democracia representativa mediante la des-culpabilización del concepto de populismo, reformulándolo como

democracia radical mediante un complejo dispositivo teórico de inspiración estructuralista, como es notablemente el caso de la obra de Ernesto Laclau (2005, 2006)². Esta reconceptualización del populismo termina por admitir –o requerir, más bien– la figura del líder carismático (el “nombre que ocupa el lugar del significante vacío”, en lenguaje de Laclau) como par dialéctico *inevitable* de la irrupción de la voluntad *visible* del pueblo.

Es de esta relación de visibilidad entre el líder y el pueblo que quisiera ocuparme. Algunas teorizaciones contemporáneas sobre el populismo olvidan, al parecer, que se trata de un fenómeno considerado y tipificado desde las primeras (y a mi modo de ver, esenciales) elaboraciones acerca de la vida política. El hallazgo tal vez fundamental de la antigüedad fue haber concebido la posibilidad y la necesidad de una unidad del cuerpo político (*la res publica*): es esta unidad la que se ve amenazada por la ruptura populista (porque el momento populista es siempre un momento de ruptura con un estado anterior). Esta ruptura, o mejor dicho, esa escisión entre pueblo y élite en la que los intereses de uno y otra se redefinen como contrapuestos, revela la pérdida de la idea de bien común y de la unidad de la *polis* (Delsol 2007). Pierre-André Taguieff (1996) concluye que el populismo se organiza discursivamente como una mitolo-

2 Ver Capriles (2007) para una crítica de esta perspectiva.

gía, un aparato productor de “una ilusión fundada en la tachadura de las relaciones de fuerza y dominación, mediante la exhibición de evidencias relativistas...para idealizar las identidades culturales del pueblo” (p. 70). Esta idealización, podríamos sugerir, intenta precisamente recuperar la unidad perdida por el momento de ruptura populista.

La tensión permanente a la que es sometida la unidad de la *polis* es metabolizada, en las antiguas repúblicas, organizadas en torno a la idea de igualdad cívica (pero no de igualdad social), como una *competencia* de los actores políticos en la escena cívica por los favores del pueblo. El universo discursivo de la república antigua se llena de conceptos que articulan la visibilidad de la competencia cívica: la virtud del gran hombre, la gloria como premio republicano, la *dignitas* conferida por el pueblo, las ceremonias del triunfo escenificado como entrada del vencedor a la ciudad, la representación masiva del sacrificio a los dioses (Bell 2004).

Es constitutiva del espíritu republicano la creación de un espacio público de validación del poder en el que pueblo y mandatario se cortejan mutuamente. Pero lo más importante: todas estas actuaciones provienen del amplio y antiguo repositorio ceremonial ligado al culto religioso que formaba el centro vivo de la *polis*. La fiesta cívica se instituye sobre y a través de rituales que le preexisten y que son recuperados, re-significados y politizados, precisamente. Nunca pierden su carácter religioso (no existe, en la antigüedad, la experiencia de una sociedad laica), pero las ceremonias celebran la conexión entre la vida de la ciudad y la vida de los dioses, testigos últimos de la vida civil. El triunfo, ese espectáculo en el que el general vencedor volvía a la ciudad para representar su victoria ante el pueblo, acercaba la multitud al poder, y al mismo tiempo acercaba el poder de la ciudad a lo divino, en la medida en que el victorioso general era dignificado con los atributos de los dioses: la corona de laurel, o la procesión con su efigie en medio de las de los dioses. La fiesta cívica romana suponía la distribución de comida y vino a la multitud, bajo condiciones espectaculares, como ejercicio de una convivialidad dictada por la moralidad republicana: frugalidad en lo privado pero magnificencia en lo público. Ello se prolongaba en instituciones que Paul Veyne (1976) ha descrito utilizando el concepto de *evergetismo*, de la generosidad privada hacia los *hoi polloi* (los muchos), y las formas clientelares propias del sistema electoral romano.

La legitimidad del gobernante tendría entonces una fuente lejana y una inmediata, por así decirlo: algo debe unirlo al pasado y a la tradición; algo debe, al mismo tiempo, actualizarlo y diferenciarlo de ella. Así ocurrió en el caso de César, pero no para celebrar su estatus como miembro principal de esa *res publica*, de la comunidad de iguales, sino para marcar esa diferenciación individualizándola y acabando, en consecuencia, con el espíritu de la competencia entre las élites por la preferencia popular. Empero, lo notable de Julio César no fue principalmente su ambición o sus realizaciones políticas, sino la creación deliberada de una estética del poder que le fue propia, desde el cuidado de su apariencia hasta la actualización del uso del antiguo aparato ceremonial de los reyes romanos (en abierto desafío al espíritu republicano). Y centralmente, su articulación con la religión romana, a través del uso de los signos de la divinidad: estatuaria, asientos de honor, sacerdotes dedicados a su culto, etc. Con ello alcanza su término la república: la ruptura populista se produce por la vía del reemplazo de la representación cívica por la representación religiosa, que concibe al pueblo no como parte de una comunidad política sino como un testigo de la elección que los dioses hacen para dirigirlo y salvarlo a través del César. El final de la república es el resultado de la despolitización de las instituciones cívicas.

II. Cesarismo como política del espectáculo

Ni la política del espectáculo ni el populismo son, pues, fenómenos modernos. Pero adquieren un nuevo sentido con el advenimiento del republicanismo moderno y más aún con la idea de una república democrática. Su forma, por antonomasia, es la del llamado cesarismo y su momento, el régimen de Louis Napoléon Bonaparte a partir del golpe de Estado de 1851. La discusión sobre la naturaleza paradójica del cesarismo comienza de inmediato: las instituciones republicanas que permitieron el acceso de Bonaparte al poder como presidente elegido permitieron, del mismo modo, la metamorfosis de la república en un imperio sostenido democráticamente, es decir, sostenido sobre *algunas* instituciones propias de la democracia: sufragio universal, descentralización, sistema de representación popular (Hazareesingh 2004), que operaban en el seno de un régimen autocrático, militarista, autoritario y plebiscitario.

No entraré a discutir la cuestión crucial, que es si el cesarismo es un fenómeno adosado a la democracia, en el sentido de que ésta lo lleva implícito como

una de sus sombras, o de si se trata de una formación eventual, episódica, que ocurre bajo ciertas condiciones históricas (Baehr y Richter 2004). A mi modo de ver, el cesarismo se inserta en dos dimensiones críticas de la democracia: el problema de la representación política y el de las formas de legitimación. Max Weber, por ejemplo, sugiere que la democracia de masas conduce necesariamente al cesarismo, puesto que su "técnica específica" es el plebiscito: "Cualquier tipo de elección popular del líder supremo y, más allá, cualquier tipo de poder político que descansa sobre las masas y no sobre el parlamento (...) se encuentra en el camino de esas formas "puras" de aclamación cesarista". Sin entrar, repito, en esta discusión, valga anotar que en el caso de Hugo Chávez, éste, desde su primera aparición en la escena pública, ha construido plebiscitariamente su esquema de legitimación, negándose a las instituciones representativas. Y podríamos aventurarnos a conjeturar que la legitimación plebiscitaria se hace posible porque ya hay, como decíamos en el caso del populismo, una ruptura de la relación de representación entre los actores políticos y el pueblo al que representan, que es lo que resumidamente ocurrió en Venezuela a partir de la disolución del esquema de Punto Fijo (Levine 2002).

Lo que quiero destacar en esta oportunidad es el uso y valoración del espectáculo político como estrategia cesarista ante estas dos fundamentales cuestiones, que constituyen la divisorio de aguas y fuente de todo malentendido con respecto a las distintas concepciones del régimen democrático, especialmente la distinción entre democracias representativas y las llamadas eufemísticamente "populares".

Para ello, el bonapartismo de Louis-Napoléon ofrece un caso de estudio inigualable, considerando la irrupción de las masas en política (particularmente ostensible a partir de los hechos de 1848) a través tanto de la demanda de sufragio universal como de la entronización de la opinión pública como tribunal del pueblo. Lo que se ha dado en llamar la *fête impériale*, la fiesta imperial, constituyó un vasto dispositivo de "solidaridad sin consenso" (David Kertzer, citado por Truesdell 1997), es decir, de puesta en escena de elementos simbólicos a través de una liturgia civil que apela a la emocionalidad de lo nacional o de las identidades básicas, que recurre a la historia como fuente de legitimación, y que funciona para hacer visible la popularidad, es decir, el amor del pueblo hacia el mandatario y el de éste por su pueblo (Truesdell 1997).

El bonapartismo recurrió a varias tácticas de *visibilización* de las que sólo voy a enumerar unas pocas, tal como nos las presenta Truesdell, considerando que son relevantes para el análisis de la "política del espectáculo" como estrategia para asegurar el vínculo cesarista entre masas y líder :

1. La creación de nuevas fechas patrias que cumplen una función paradójica: por una parte pretenden unificar a la nación sobre la base de una tradición histórica común (en este caso "los principios de 1789" pero con el orden y la autoridad monárquica del Antiguo Régimen), pero por otra parte, causan una división entre los adictos al régimen y quienes impugnan esa invención de la tradición.

2. La puesta en escena de la liturgia civil que materializa, mediante símbolos y rituales, la voluntad nacional del pueblo unido, que forma parte de ella y adquiere a su través una experiencia del ejercicio de la soberanía popular, que a su vez se encarna en la persona del gobernante.

3. Se establece una continuidad entre esta "representación" de la soberanía popular en la fiesta pública y el ejercicio plebiscitario de esa misma soberanía: el voto es la continuidad del espectáculo y viceversa. En el caso que nos ocupa, Truesdell describe cómo la celebración de un *Te Deum* en Notre Dame, en ocasión de la victoria del *Sí* en el plebiscito de 1851, estuvo ampliamente adornada con blasones con el *Sí* triunfador.

4. El uso de consignas y *slogans* emotivos ("*L'empire, c'est la paix*"), casi todos de la autoría del mismo Bonaparte, que se acompaña del empleo de grupos contratados para vocearlos en las ocasiones públicas.

5. El control, y luego prácticamente el monopolio del espacio semántico y de sus habitantes, es decir, de la prensa escrita. Periódicos y revistas subsidiados por el gobierno se convertían en cajas de resonancia instantáneas de las celebraciones y de las giras presidenciales, a tal punto que éstas parecían sobre todo eventos destinados primariamente a ser reproducidos en tales medios. Periodistas y editores eran continuamente invitados y liberados de todo gasto para asistir a las celebraciones. Y la censura para la prensa de oposición, ya fuera conservadora o demócrata social, se puso en práctica través de una serie de leyes restrictivas.

En todas estas tácticas espectaculares, hay tres líneas "argumentales" que se destacan como "mitologías *prêt-à-porter*" y que resumo: en primer lugar, la puesta en escena de la prosperidad como atributo

nacional. En segundo lugar, la exhibición del poder militar como parte del gobierno civil. Y en tercer lugar, lo que podría llamarse una “política de la sinceridad”, protagonizada por los actos de caridad que la Emperatriz Eugenia llevaba a cabo de forma personal, especialmente en momentos trágicos como la epidemia de cólera de 1865.

Estos tres temas mitológicos se reencuentran en la Venezuela del siglo XXI (como podrían identificarse también, por ejemplo, en el primer peronismo), y volveré luego sobre ellos. Hay que subrayar el masivo efecto despolitizador del cesarismo moderno: estas prácticas de visibilización del poder colocan a quien lo ejerce por encima de la política (es decir, por encima de la deliberación y diferencia política), y facilitan la construcción de una jerarquía de “realidades políticas”, una escala ontológica propia, en la que el espectáculo tiene mayor entidad, mayor grado de realidad, que las instituciones representativas y deliberativas formales, o que las instituciones en general.

III. El cesarismo como proto- democracia

En Venezuela se escribió una página polémica de lo que podría ser una teoría política latinoamericana: la tesis del cesarismo democrático, de Laureano Vallenilla Lanz (1929). A despecho de sus pretensiones teóricas esta tesis fue recibida como una justificación ideológica del muy longevo régimen del general Juan Vicente Gómez, entre 1908 y 1936. El análisis que se le debe escapa a este espacio, pero quiero resaltar un par de definiciones del propio Vallenilla con el objeto de enfatizar la criollización del concepto de cesarismo mediante la introducción del elemento igualitario como constituyente de la idea de democracia.

Conservando los rasgos esenciales del cesarismo, es decir, la despolitización de lo público a través de la encarnación del pueblo en el hombre providencial, el texto de Vallenilla caracteriza el régimen cesarista como “la igualdad bajo un jefe; el poder individual surgido del pueblo por encima de una gran igualdad colectiva”. Siguiendo las constituciones “efectivas” que Vallenilla contrapone a las constituciones “de papel”, se trata del predominio de “un hombre prestigioso, consciente de las necesidades de su pueblo, fundando la paz en el asentimiento general y sostenido de la mayoría a despecho del principio alternativo” (Posada Carbó 2006).

Lo que es relevante aquí es que Vallenilla anticipa la construcción del mito democrático que tan intensamente marcó la atmósfera cultural y política de la

Venezuela del siglo XX, y lo hace asociándolo no a instituciones liberales (formas modernas de representación, y de limitación del poder) sino a la figura del César. Y la célebre polémica entre Eduardo Santos y Vallenilla Lanz que Posada Carbó señala tiene precisamente como núcleo el concepto de democracia: Santos acusa a Vallenilla de disfrazar su admiración por el cesarismo añadiéndole el adjetivo “democrático” para referirse, simplemente, a que el tal César es de origen popular, idea que no tiene nada que ver con la democracia como sistema de gobierno. Y Vallenilla le responde que él (Vallenilla) no cree que el pueblo venezolano sea democrático en ninguna forma: el César es una especie de delegado del pueblo, está investido de una representación de ese “demos” que, debido a su constitución racial y geográfica, no sabe cuidar de sí mismo ni tomar las decisiones apropiadas que exige un régimen democrático. En todo caso, lo típico del César es que a su vez “representa” el poder *frente* al pueblo. El César es un *espectáculo* del poder. La teoría de Vallenilla es una teoría del poder sin mediaciones.

Al margen de la evaluación que pueda hacerse de su tesis, Vallenilla detectó sin duda un “imaginario” que circulaba entonces en la sociedad venezolana. Habría entonces, históricamente, dos concepciones yuxtapuestas de la democracia en Venezuela. La democracia del siglo XX venezolano se edifica sobre la tensión entre el ímpetu institucionalizador de la democracia representativa (tanto en el llamado “trienio adeco”, 1945-1948, como a partir de 1958, con un sistema de partidos relativamente competitivos), y una concepción históricamente *inarticulada* de la democracia (lo que Gladys Villarroel (2003) llama el “programa jacobino”) que, durante los primeros años de instauración del régimen democrático pluralista, tuvo vínculos con las ideologías de la insurgencia comunista, compartiendo su repudio a las instituciones representativas, y el cual, a partir de la crisis del sistema democrático desde finales de los años 80, se alinea, en definitiva, con el esquema cesarista y la confusa discursividad radical de la que el chavismo se siente dirigente.

IV. Mitologías de la democracia y mitologías del cesarismo

La coexistencia de estos dos programas, el “democrático-representativo” y el “jacobino”, durante el siglo XX venezolano, ha ocasionado una ambivalencia en el significado de la democracia como régimen político: ambos, en efecto, se presentan como pro-

gramas democráticos, pero difieren radicalmente en su concepción del poder. La democracia representativa se fundamenta en la idea del poder distribuido y balanceado, mientras que el programa “jacobino” insiste en reivindicar el poder “unitario” y su ejercicio directo, sin intermediarios, por el pueblo, o por la ciudadanía. Es interesante notar que el programa “jacobino”, si bien ha sido alimentado por la izquierda insurgente, no está ideológicamente delimitado: la visión tecnocrática conservadora también ha coincidido en este programa³, al desconfiar de la política y especialmente de los partidos políticos formales mientras se reivindica la figura del ciudadano apolítico como protagonista de la vida pública. Que el sujeto o agente político del programa “jacobino” sea el “pueblo”, como lo enuncia el discurso de la izquierda, o que sea el “ciudadano”, como lo quiere el discurso tecnocrático, no hace diferencia con respecto a lo esencial: la desconfianza en las instituciones mediadoras y distribuidoras del poder.

En efecto, como ha mostrado Juan Carlos Rey (2008) con su certero análisis de la relación entre liderazgos personalistas y democráticos, las dificultades para la consolidación de partidos *responsables* a partir del Pacto de Punto Fijo (el acuerdo político que permitió el retorno de la democracia después de la dictadura de Pérez Jiménez, en 1958), ocasionó el desarrollo de estructuras de poder personal para la figura presidencial que escapaban al control político de las instituciones (partidos o demás poderes públicos). Los partidos se volvieron más pragmáticos y se formó progresivamente una opinión pública antipartidista y antipolítica que, a su vez, contribuyó a la decadencia de las organizaciones políticas, favoreciendo, añadido, la re-emergencia del programa jacobino que había fracasado durante la insurgencia de los años sesenta, ahora bajo la forma del populismo carismático de Hugo Chávez.

No podemos en este punto detallar las metamorfosis gracias a las cuales ese líder carismático se ha transformado en un César mediático. Durante sus trece años en el poder, el proyecto político de Hugo Chávez se ha manifestado con diversas “formaciones discursivas”: desde el populismo básico con adornos

socialdemócratas (“la tercera vía”) hasta el actual “socialismo del siglo XXI” cuyas prácticas repiten el estatismo, el burocratismo y las formaciones oligárquicas propias de los extintos socialismos “reales” del siglo XX. Sin embargo, en este largo periodo, el personalismo y la concentración de poder en la figura presidencial se han desplegado gracias a la operación de ciertos mitos, de cierto imaginario, que, sugiero, forman parte del bagaje populista y cesarista, y que han *cooptado*, si se me permite la expresión, los mitos que favorecieron la institucionalización de la democracia representativa, a partir de 1958.

En efecto, la institucionalización de la democracia necesitó forjar su propio mito, su propia cultura política, edificada esencialmente sobre tres elementos (Dávila 2006): *primero*, la construcción del pueblo como sujeto político a través de la institución del sufragio universal; *segundo*, el nacionalismo económico como fundamento de una visión en definitiva rentista de la economía; y *tercero*, la “unidad nacional”, el consenso democrático, como condición necesaria para la defensa contra la tiranía. Estos tres axiomas de la democracia siguen siendo referencias en la sociedad venezolana⁴, pero transformándose con nuevos ingredientes que recuerdan las técnicas del cesarismo bonapartista a las que antes me referí: exhibición de prosperidad, exhibición del poder militar como fundamento del poder público, y la “política de la sinceridad” que se describe mejor como una “política de la autenticidad”. Tres estrategias de despliegue visible del poder, que emplean aquellos axiomas democráticos (que siguen así siendo funcionales para la cohesión social) pero los inutilizan políticamente, puesto que se ponen al servicio del ejercicio personalista del poder. Con ello se cumple también el principio de legitimación histórica que vincula al César con el pasado (épico) pero que le exige diferenciarse como vector de un futuro de salvación nacional.

De estas tres estrategias la que merece más atención es, seguramente, la “política de la autenticidad”. De las dos primeras es fácil encontrar ilustración en los ya innumerables dichos y hechos, desde discursos hasta leyes, que acumula el longevo régimen de Chávez. Tómese por ejemplo la dimensión plebiscitaria que lo caracteriza: diez procesos electorales en otros tantos años de gobierno aseguran una puesta en escena permanente del “pueblo elector” que figura como sujeto político substancial en el mito de-

3 Resulta obviamente algo polémico reunir bajo la misma categoría a la visión conservadora y la radical: no es este el espacio para hacer las distinciones de rigor. Aunque es fácil localizar los referentes de la insurgencia, no lo es tanto hacerlo con los de esta tecnocracia conservadora que puede rastrearse hasta el gomecismo y que en mi opinión, tuvo, con el llamado grupo de los “Notables”, que actuó durante la década de 1990, una expresión comprometida políticamente con la alianza que en definitiva facilitó la candidatura y la presidencia de Hugo Chávez Frías en 1998, lo que muestra que hay una comunidad entre una y otra visión en torno a la democracia y su “salvación”.

4 Ver Colette Capriles: “Imaginario democrático: tensiones, oposiciones, continuidades”. Versión preliminar preparada para el ILDIS, Fundación Friedrich Ebert, Caracas, agosto de 2009.

mocrático, pero la nueva ingeniería electoral desarrollada por el gobierno de Chávez, que tiene como fundamento el control estricto del registro de los ciudadanos, la manipulación de las circunscripciones y la militarización de los comicios, intenta transformar la participación electoral en episodios de un único evento de aclamación perpetua, como ejercicio de la “democracia directa”⁵.

En cuanto a la “política de la autenticidad”, no es posible describir aquí los matices de la dramaturgia presidencial, que se despliega, sobre todo, siguiendo las dimensiones formales y culturales con las que Walter J. Ong (1994) ha caracterizado el discurso oral en las sociedades tradicionales, en contraste con las sociedades que se valen de la escritura⁶. Un rasgo particularmente notable de esta “recuperación” política de la cultura oral es que los materiales oficiales que recogen las actuaciones y discursos presidenciales lo hacen sin introducir ninguna corrección formal y por el contrario, suelen resaltar la frecuente interacción informal entre el presidente y “su” público. El registro oral domina, pues, todo el universo discursivo del presidente Chávez, y tiene su punto de irradiación en el rito dominical de su programa televisivo, *Aló Presidente*. Las ocasiones más solemnes suelen ser “intervenidas” por ocurrencias del presidente o dramatizaciones de sus atributos personales: magnanimidad, compasión, generosidad, iracundia, mediante diálogos con personas del público o miembros de su gabinete ejecutivo. Con la excepción, naturalmente, de los eventos militares, que suelen presentarse con formalidades exageradas que ponen de relieve la supremacía del presidente como comandante en jefe de la Fuerza Armada.

Como ilustración de la presentación discursiva de esta “política de la autenticidad” valga este fragmento de uno de los mensajes presidenciales que anualmente se dirige a la Nación⁷: una obligación constitucional que se cumple formalmente en el recinto de la Asamblea Nacional con la presencia de las más altas autoridades de los poderes públicos:

Presidente Chávez Bueno, centros médicos de diagnóstico integral, esto es Barrio Adentro II, 479

5 Ver Miriam Kornblith (2007): “Democracia directa y revocatoria de mandato en Venezuela”. *International Conference Direct Democracy in Latin America*, 14-15 March 2007, Buenos Aires, Argentina. International Institute for Democracy and Electoral Assistance.

6 Las relaciones entre oralidad y política, en el caso venezolano, serán objeto de un artículo de próxima publicación.

7 *Mensaje anual a la Nación del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez*. Palacio Federal Legislativo, 13 de enero de 2009. Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

centros de diagnóstico integral están concluidos, una de las cosas que hay que hacer gobernadores, alcaldes y diputados y diputadas es acelerar la terminación de los que aún no se han terminado por ejemplo antier yo venía manejando por allá con el gobernador de Portuguesa el domingo después del programa *Aló Presidente*, por cierto que esa noche cené con pasta de arroz, se las recomiendo, mucho mejor que la otra, y si usted compara las vitaminas y todo, ah mucho mejor todavía, pasta de arroz de ahí de Portuguesa, la estamos fabricando ya, ¿no la has probado Darío?, te voy a mandar un potecito, pasta de arroz, le recomiendo la pasta de arroz, bueno, entonces me decía Castro Soteldo que por ahí, por Turén, por uno de esos pueblos más acá del Municipio Turén, de Bella Bruzual para acá hay un CDI que no se ha terminado porque no sé qué empresa hizo esto, hizo lo otro, no cumplió el contrato, yo le dije bueno, hay que hablar con el fiscal que está investigando, eh, y el caso hay que buscar la forma jurídica de que no se detenga, la forma de que no siga detenido, congelada la construcción del centro integral, que está investigando, bueno que se investigue, yo digo, se toman la foto, el video, los testigos y que siga la investigación y si hay que llevar preso a alguien pues que vaya preso, hay que atacar la corrupción en todos lados y en todos los niveles, sin contemplaciones de ningún tipo.

Asistentes [aplausos]

Presidente Chávez Ahora, es lo que me informaba Castro de una empresa que se fue y no terminó porque, bueno, no era de ahí, no aparece el responsable, están en eso investigando pero el CDI detenido, debería haber una manera en que se libere por necesidad, ¿verdad señora Fiscal? Claro, y así hay otros casos, hay que ir por el país esquina por esquina, corregir todas esas cosas en este impulso de las misiones permanentes.

Bueno, sigo aquí, fíjense ustedes esto que casi nunca se dice, lo que voy a leer ahorita casi nadie lo sabe, por eso es que es bueno este informe todos los años, el 2019 tendré que venir con un bastón por ahí para subir ¿no? [risa] 2019.

Asistentes [aplausos]

Presidente Chávez Si ustedes quieren, si no quieren no vengo.

Conclusión

A lo largo de estas líneas he intentado conectar distintas dimensiones de análisis con el objeto de explorar las relaciones entre cesarismo, populismo y democracia en el caso venezolano. Quizás pueda vérselas como “narrativas del poder” que coexisten en la cultura política del país, pero que al mismo tiempo plantean serios desafíos no sólo para el ejercicio efectivo de la democracia moderna sino para los criterios de evaluación de la calidad democrática de los gobiernos. Los fenómenos que he examinado muestran una tendencia desinstitucionalizadora y despolitizadora de la esfera pública, regida así con una lógica del espectáculo que desplaza a la lógica de la representación política. Es interesante hacer notar que algunas manifestaciones (no sólo latinoamericanas) de esta lógica espectacular, como el fenómeno de desplazamiento o sustitución de las instituciones políticas por los medios masivos de comunicación, o los medios digitales, aparecen como un efecto de la masificación de ciertas tecnologías, y lo son sin duda; pero mucha de su estructura retórica y de las narrativas políticas que allí se desarrollan provienen de muy antiguo, adquiriendo nueva eficacia.

REFERENCIAS

- BAHR, P. Y M. RICHTER 2004. "Introduction". *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*. P. Baehr and M. Richter, edit. New York, Cambridge University Press: 1-26.
- BELL, A. 2004. *Spectacular Power in the Greek and Roman City*. Oxford, Oxford University Press.
- CAPRILES, C. 2007. "Government, a Sunday Illusion: a Theology of Populism". *Paper presented at the XXVII International Congress of the Latin American Studies Association*, Montréal, September 5-8, 2007.
- CAPRILES, C. 2009. "Imaginarios democráticos: tensiones, oposiciones, continuidades". Versión preliminar preparada para el ILDIS, Fundación Friedrich Ebert, Caracas, agosto.
- DAVILA, L. R. 2006. "Momentos fundacionales del imaginario democrático venezolano". *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. G. Carrera Damas, C. Leal Curiel, G. Lomné and F. Martínez, edit. Caracas, Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar: 129-160.
- DELSOL, CH. 2007. "Populisme, démocratie et république". *Conferencia dictada en la Universidad Simón Bolívar*, marzo de 2007.
- HAZAREESINGH, S. 2004. "Bonapartism as the Progenitor of Democracy: The Paradoxical Case of the French Second Empire". *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*. P. Baehr and M. Richter, edit. New York, Cambridge University Press: 129-152.
- KORNBLUTH, M. 2007. "Democracia directa y revocatoria de mandato en Venezuela". *International Conference Direct Democracy in Latin America*, 14-15 March 2007, Buenos Aires, Argentina. International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- LEVINE, DANIEL H. 2002. "The Decline and Fall of Democracy in Venezuela: Ten Theses." *Bulletin of Latin American Research* 21(2): 248-269.
- LACLAU, E. 2005. *La razón populista*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. 2006. "Consideraciones sobre el populismo latinoamericano". *Cuadernos del Cendes* 23, 62. CENDES, Centro de Estudios del Desarrollo, Caracas. Mayo-Agosto 2006.
- ONG, W.J. 1994. *Oralidad y escritura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- POSADA CARBÓ, E. 2006. "Colombia en Cesarismo democrático". *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. G. Carrera Damas, C. Leal Curiel, G. Lomné and F. Martínez, edit. Caracas, Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar: 255-268.
- REY, J. C. 2008. *Personalismo o liderazgo democrático. El caso de Rómulo Betancourt*. Caracas, Fundación Rómulo Betancourt.
- TAGUIEFF, P.A. 1996. "Las ciencias políticas frente al populismo: de un espejismo conceptual a un problema real". *Populismo post-moderno*. F. Adler, T. Fleming, P. Gottfried, T. Luke, P. Piccone, P.A. Taguieff, C. Wilson, edit.
- TRUESDELL, M. 1997. *Spectacular Politics: Louis-Napoléon Bonaparte and the Fête Impériale, 1849-1870*. New York, Oxford University Press.
- VEYNE, P. 1976. *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris, Éditions du Seuil.
- VILLARROEL, G. 2003. "Paradojas de la democracia en Venezuela: dualidad y conflicto en las representaciones y en la política actual." *Espacio abierto* 12 (1): pp. 63-93.

La coordinación de las políticas en el ámbito público¹

Ramón Cardozo

Abogado de la Universidad Santa María, Maestría en Estudios Políticos Aplicados (Fundación Iberoamericana de Gobierno y Políticas Públicas, España), Maestría en Ciencia Política (Universidad Simón Bolívar). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad Simón Bolívar.

Profesor de pregrado y postgrado de la Universidad Monteávila. Profesor de la Escuela de Estudios Liberales de la Universidad Metropolitana.

Resumen

El tema de coordinación gubernamental, y de manera más amplia el de la coherencia gubernamental, ha tomado cada vez más relevancia en el ámbito de la investigación, sobre todo a partir de 1996, cuando la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD) publicó su estudio "Building Policy Coherence, Tools and Tensions".

En ese estudio y en los posteriores, se ha señalado a la 'coordinación' como uno de los instrumentos claves para alcanzar una mayor coherencia en el proceso de elaboración e implementación de las políticas públicas. En el presente trabajo estudiaremos algunos aspectos de la función de coordinación administrativa ejercida en el ámbito público por parte de los gobiernos y de sus Administraciones Públicas. Estableceremos en qué consiste y cuál es la finalidad de la función de coordinación administrativa, cuáles son las tareas de coordinación que deben cumplir los gobiernos, cuáles son los caracteres del ámbito social que inciden en la coordinación gubernamental y finalmente, cuáles son las limitantes para la coordinación gubernamental en el ámbito público.

Palabras claves: Administración Pública, Coherencia, Coordinación Gubernamental, Gobierno, Políticas Públicas.

Abstract

The subject of government coordination and, in a broader range, the matter of policy coherence, have acquired more and more relevance in the research field since 1996, when the Organization for Economic Co-operation and Development (OECD) published its study "Building Policy Coherence, Tools and Tensions". In this and further studies, coordination has been pointed out as one of the key instruments to reach a greater coherence in the process of elaboration and implementation of public policies. We will study some aspects of the administrative coordination role practiced by government and public administration. We will establish what the function of administrative coordination involves and its purpose, which coordination tasks our governments should fulfill, the characters of the social sphere that affect government coordination and finally the limitations for government coordination in the public sphere.

¹ Este trabajo forma parte de uno más extenso titulado "La coordinación gubernamental en la administración pública nacional venezolana (1958-1998)".

Introducción

Dentro del ya dilatado debate sobre el tamaño ideal del Estado, su papel y sus responsabilidades, uno de los aspectos sobre los cuales se ha alcanzado cierto consenso, es que, independientemente de la dimensión y competencias que tenga un determinado Estado, éste debe buscar la mayor eficiencia y eficacia posible² en el cumplimiento de las tareas que le sean asignadas. Son muchos los estudios y las experiencias que señalan la relación directa de los niveles de bienestar de un país con la fortaleza de sus instituciones públicas y con la calidad de las decisiones de sus gobiernos. Un pobre funcionamiento de las instituciones del sector público y una mala gestión gubernamental constriñe en alto grado el crecimiento sostenido de los índices de desarrollo, de bienestar y de equidad de una determinada sociedad. Así mismo, dada la complementariedad que existe entre el sector público y el privado para promover la competitividad nacional, una pobre gerencia pública se refleja en una reducción de la actividad económica y en desventajas competitivas del país dentro del comercio internacional.

Sin embargo, fortalecer las instituciones públicas y lograr niveles aceptables de eficiencia y eficacia en la actividad gubernamental no ha sido una tarea sencilla en esta era de la globalización, donde cada vez

más crece el número de factores tanto internos como externos que impactan y limitan la capacidad de acción del tradicional Estado-nación y sus respectivos gobiernos. Vivimos en un mundo cada vez más interdependiente donde los cambios políticos, económicos, sociales y tecnológicos se suceden aceleradamente; donde nuevos y poderosos actores se suman a la escena internacional obligando a los Estados – antiguos actores privilegiados– a ceder espacio a nuevas entidades multilaterales o supranacionales, a grandes empresas privadas transnacionales y a poderosas organizaciones no gubernamentales. A la par surgen peligrosas amenazas transnacionales que, como el narcotráfico o el terrorismo, son muy difíciles de combatir ya que no responden necesariamente a una lógica geográfica. Simultáneamente, en el interior de los Estados están surgiendo nuevas fuentes de tensiones, como por ejemplo las presiones de las bases de la sociedad buscando una mayor participación en la actividad de gobierno, o el debilitamiento de los partidos políticos como agentes de transmisión de las necesidades de la sociedad, y el fuerte posicionamiento de los medios de comunicación como actores en la escena política. Todo ello viene produciendo un aumento de la complejidad de las tareas que debe afrontar el Estado, del volumen de información que deben procesar y de los factores que deben ser considerados a la hora de tomar sus decisiones.

Dentro de los tradicionales problemas internos de los Estados –que afectan en mucho su eficiencia y que, además, se han venido agravando como consecuencia de las nuevas realidades a las que hemos hecho referencia– está el de la falta de coherencia de la acción gubernamental, entendiendo por coherencia la promoción sistemática del reforzamiento mutuo de las políticas a través de las distintas unidades gubernamentales, creando sinergias hacia la realización de los objetivos definidos³.

Enfrentar las fallas de coherencia de las políticas públicas se ha convertido en una prioridad de los gobiernos que buscan alcanzar niveles más altos de armonía y articulación entre las acciones de las distintas unidades de la Administración Pública, instrumento principal de la acción gubernamental, donde se presentan con mucha frecuencia: duplicación de esfuerzos, políticas contradictorias, conflictos entre

2 Dentro de las limitaciones que le imponen la búsqueda del bien común.

3 "Policy coherence (...) it involves the systematic promotion of mutually reinforcing policy action across government departments and agencies, creating synergies towards achieving the defined objectives", Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), *Policy Coherence*, OECD, GOV/PUMA (2003)4, 21 de marzo de 2003. Pág. 10

las distintas unidades, etc., lo cual se traduce generalmente en incumplimiento de los objetivos preestablecidos, gasto ineficaz, pérdida de tiempo y oportunidades, desgaste político.

El tema de coordinación gubernamental, y de manera más amplia el de la coherencia gubernamental, ha tomado cada vez más relevancia en el ámbito de la investigación, sobre todo a partir de 1996, cuando la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD) publicó su estudio *Building Policy Coherence, Tools and Tensions*⁴. En ese estudio y en los posteriores, se ha señalado a la 'coordinación' como uno de los instrumentos claves para alcanzar una mayor coherencia en el proceso de elaboración e implementación de las políticas públicas. Hoy en día 'la coordinación gubernamental', o coordinación de políticas, es entendida como un concepto amplio que debe ser traducido no sólo en la estructura, sino también en los procesos y en los métodos de trabajo de la Administración Pública con la finalidad de lograr el trabajo armónico de las distintas unidades del gobierno que formulan e implementan las políticas públicas. En el presente trabajo estudiaremos algunos aspectos de la función de coordinación administrativa ejercida en el ámbito público por parte de los gobiernos y de sus Administraciones Públicas: Estableceremos en que consiste y cuál es la finalidad de la función de coordinación administrativa, cuáles son las tareas de coordinación que deben cumplir los gobiernos, cuáles son los caracteres del ámbito social que inciden en la coordinación gubernamental y finalmente, cuáles son las limitantes para la coordinación gubernamental en el ámbito público.

La función coordinadora como una de las tareas de la administración

La conceptualización del término 'coordinación', referida a la actividad administrativa, se inicia con el francés Henry Fayol (1841-1925), uno de los pioneros del estudio formal y sistemático de la administración quien, inspirado en el método científico-experimental, va a publicar en 1916 su influyente tratado *Administración Industrial y General*⁵. Allí presenta un compendio de ideas, producto de su dilatada experiencia en la gerencia de una empresa francesa, sobre cómo debía la administración desempeñar su impor-

tante tarea en el manejo y dirección de las organizaciones. En ese importante estudio, Fayol define a la administración como una de las seis operaciones o *funciones esenciales* de una organización y presenta la primera clasificación que se hace de las tareas administrativas. Al respecto señala: "Administrar es prever, organizar, dirigir, coordinar y controlar"⁶. Esta definición-clasificación va tener mucho éxito y a partir de allí la gran mayoría de los autores de las Ciencias Administrativas van a referirse a ella, ya sea para adoptarla en su totalidad o para modificarla, suprimiendo algunas funciones y/o agregando otras.

De acuerdo con Fayol, la tarea fundamental de la gerencia es "conducir la empresa hacia su objeto"⁷, lo que específicamente sería asegurar la marcha de las seis operaciones o funciones esenciales de la empresa (técnicas, comerciales, financieras, seguridad, contabilidad y administrativa). Como sabemos, hoy en día el término 'gerencia' ha extendido su uso incluso a niveles intermedios de dirección, por lo que creemos que la acepción que le dio Fayol al término correspondería en nuestras organizaciones más bien a funciones vinculadas a la idea de dirección general.

El siguiente término que nos interesa es el de 'administración' el cual lo conceptualiza Fayol a través de sus tareas inherentes (planificación, organización, dirección, coordinación y control). La actividad administrativa, afirma el autor francés, no es patrimonio ni del jefe, ni de ningún cargo directivo específico, sino que al igual que las otras funciones esenciales, se distribuye a lo largo de la organización. Sin embargo, puntualiza que, para el caso de la gerencia, "ocupa en el papel de los grandes jefes un lugar tan grande que a veces puede parecer que ese papel es exclusivamente administrativo"⁸, creemos que este hecho ha llevado a que las funciones administrativas sean también llamadas funciones directivas.

Con respecto al término 'dirección', Fayol lo introduce como parte de la definición de "la administración" y, aunque advierte que podría ser estudiado aparte, cree que es conveniente que forme parte de él, entre otras razones porque "La mayoría de los principios de dirección son principios de administración. Administración y dirección se encuentran relacionados muy estrechamente"⁹. La misión de la dirección según Fayol es "hacer funcionar el personal" o "sacar el mejor partido posible de los agentes que

4 Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), *Building Policy Coherence, Tools and Tensions*, Public Management, OECD, Occasional Papers No. 12, 1996.

5 Henry Fayol, *Administration Industrielle et Générale*, Traducción al español de A. Garzón del Camino *Administración Industrial y General*, Herrero Hnos. Sucrs. S.A. México, D.F., 1961. Pág. 135

6 Ibid., 138

7 Ibid., 139

8 Ibid.,

9 Ibid., 138

componen su unidad”¹⁰. En nuestro parecer, esta definición se correspondería más bien con el concepto de mando, cuyo sentido es mucho más restringido que el de dirección. De hecho algunos autores posteriores a Fayol han preferido utilizar la denominación “función de mando” para referirse a la “función directiva” de Fayol.

Finalmente tendríamos a la coordinación. Este término forma parte de la definición que Fayol hace de la administración, lo que en otras palabras significa que la coordinación es una de las tareas de la función administrativa y ella consiste en “relacionar, unir, armonizar todos los actos y todos los esfuerzos”¹¹.

Creemos necesario explicitar este concepto en los siguientes términos: La función coordinadora tiene como propósito fundamental lograr la unidad de acción de los esfuerzos humanos y medios materiales disponibles con miras a lograr un determinado objetivo. Esta unidad de acción presupone que se dé la unidad de juicio de los actores respecto de los objetivos y el modo de alcanzarlos.

Las tareas de coordinación del gobierno

La consecución del bien común es una tarea de toda la sociedad bajo la conducción del de la autoridad pública. Aunque la responsabilidad de ser el rector del bien común es de todo el Poder Público, la misma recae de manera preponderante en el Poder Ejecutivo nacional o gobierno¹², a quien generalmente le corresponde la determinación de la dirección política de un país.

En nuestras modernas y complejas sociedades, las responsabilidades del gobierno con el bien común lo llevan a actuar sobre una amplia gama de materias que abarcan casi todos los campos de la vida social: seguridad, salud, educación, economía, industria, laboral, etc. Con la particularidad de que la forma de actuación del gobierno en cada uno de estos ámbitos no es la misma. En algunos campos le corresponde al gobierno actuar de forma directa y exclusiva como en el caso de la defensa nacional; en otros de forma directa, pero subsidiaria, como en el suministro del servicio eléctrico en las fronteras; en otros de forma directa y conjunta con entidades privadas, como en la salud; y por último, en algunos campos sólo le corresponde el establecimiento y manejo del marco

regulador para la actuación de los particulares, como en el caso de los mercados de capitales.

La organización que le sirve de soporte a la acción del gobierno es la administración pública. Buscando una mayor eficiencia en el cumplimiento de sus tareas, el gobierno divide y distribuye sus responsabilidades de acuerdo a la materia –salud, defensa, educación, etc.- entre los ministerios o secretarías que conforman el nivel superior de la administración pública nacional. Igualmente dentro de estos distintos campos, también le asigna tareas, con diferentes grados de autonomía con respecto a la dirección ministerial, a una gran variedad de organismos públicos muy especializados: institutos, fundaciones, agencias, empresas públicas, corporaciones regionales, etc.

En los regímenes democráticos, los grandes fines públicos y el tipo de intervención del gobierno generalmente están preestablecidos en las normas fundamentales del país, y han sido el producto de algunos consensos mínimos alcanzados a través de la historia en el seno de esas sociedades. Ahora bien, en cuanto a los contenidos concretos de esos grandes fines y la forma de alcanzarlos por parte de la autoridad pública, ellos son en su mayoría producto de un complejo proceso político administrativo, donde intervienen directa e indirectamente múltiples actores, pero cuyo impulso y rectoría, ha venido recayendo con el paso del tiempo, en el gobierno; sin que esto signifique que se desconozca el papel importantísimo que tiene el poder legislativo en este proceso.

Resumiendo, podemos decir que la acción del gobierno abarca un conjunto complejo y heterogéneo de responsabilidades, que implican distintos niveles de intervención sobre múltiples campos de la vida social y se realizan a través de diversas entidades públicas especializadas. Este accionar del gobierno, puede ser apreciado desde dos perspectivas, una externa donde vemos al gobierno actuando en la sociedad a través de intervenciones o políticas públicas con miras al bien común. Y otra, desde una perspectiva interna, donde el gobierno determina, desarrolla y controla las intervenciones públicas que va realizando. Las tareas específicas del gobierno vinculadas a la coordinación en cada una de estas perspectivas serían las siguientes:

Desde una perspectiva externa, el gobierno debe dirigir y coordinar a la sociedad hacia el bien común; para ello debe específicamente:

- Determinar, en última instancia y en coordinación con los otros poderes públicos, los

¹⁰ Ibid., 255

¹¹ Henry Fayol, *Administration Industrielle et Générale*, Op. Cit., 139

¹² En sentido restringido.

finés y medios para que la sociedad pueda alcanzar su bien común.

- Promover, exigir y coordinar los aportes de los particulares para el logro del bien común de la sociedad
- Garantizar la subordinación de los fines particulares al bien común de la sociedad
- Actuar de forma directa y coordinada sobre algunos ámbitos de la vida social en procura del bien común de la sociedad.

Desde una perspectiva interna, el alto gobierno, debe dirigir y coordinar a la administración pública; esto conduce a que:

- Cada entidad pública, de acuerdo a sus competencias y a las directrices del alto gobierno, debe determinar sus objetivos específicos, e implementar los medios necesarios para alcanzarlos.
- El alto gobierno (Presidente y ministros) debe establecer la dirección de la acción gubernamental y coordinar las actividades de las distintas dependencias públicas que como una unidad bajo su dirección actúan sobre la sociedad.

Estas perspectivas nos muestran dos caras de la misma moneda. Ambos conjuntos de tareas, externas e internas, están correlacionadas y son parte un mismo proceso. Sin embargo, para el análisis de la función coordinadora del gobierno, se hace necesario estudiarlos por separado, ya que cada uno de ellos tiene sus particularidades y requerimientos para lograr la coordinación gubernamental.

Caracteres del ámbito público que inciden en la coordinación gubernamental.

La interdependencia en el ámbito público

Desde el punto de vista de su acción sobre la sociedad, diríamos que el gobierno de forma permanente y simultánea, a través de sus distintas dependencias, está desarrollando y aplicando en diferentes formas, múltiples políticas públicas sobre distintos ámbitos de la vida social con miras a lograr determinados fines públicos. Viendo de manera simplista esta realidad, podríamos imaginarnos un gobierno organizado por ministerios especializados que realizan de forma simultánea intervenciones sobre aquel sector social vinculado al área de su competencia. Ya sea para incidir directamente sobre algún problema

del área, o para coordinar a los actores particulares que inciden sobre ella, o para ambas cosas.

Sin embargo, esta visión no se corresponde con la naturaleza compleja del ámbito social. En la realidad, las múltiples y variadas intervenciones del gobierno, van producir efectos no sólo en el campo al que se dirigen específicamente, sino que también van a tener secuelas sobre otros campos conexos de la vida social –incluso sobre el mismo gobierno–. La sociedad no es un bloque de mármol donde los escultores van tallando cada una de las partes de la obra y la suma de esas intervenciones parciales e independientes logran un resultado final armónico. La sociedad, constituida por seres humanos interrelacionados de múltiples formas, y que además interactúan con la realidad natural que los rodea, es una unidad compleja e interdependiente. Joseph H. Fichter, describe este carácter social de la siguiente manera:

En la sociedad los seres humanos se hallan en mutua interdependencia y relación. El contacto recíproco, la comunicación y la interacción son tan esenciales para el individuo como para el grupo, de tal manera que sin ellas perecería la persona y el grupo cesaría de funcionar. Las personas y los grupos pueden relacionarse y se relacionan entre sí de muchas maneras, y la sociedad total es una vasta y complejísima red de relaciones sociales, es decir, de modos de interacción.¹³

En el campo de los estudios de las políticas públicas, son varios los autores que resaltan la interdependencia social como un determinante de las intervenciones del gobierno en la sociedad. Uno de los más importantes es William N. Dunn, quien establece la interdependencia como una de las principales características de los complejos problemas que se presentan en el ámbito político-social:

Los problemas públicos en un área (por ejemplo, energía) frecuentemente afectan problemas públicos de otras áreas (salud y desempleo). En realidad los problemas públicos no son entidades independientes (...) muy ocasionalmente se puede definir y resolver un problema independientemente de otro.¹⁴

Pasar por alto la interdependencia que se da en el ámbito social, puede llevar a que los efectos bené-

¹³ Joseph H. Fichter, *Sociología*. Editorial Herder, Barcelona, 1982. Pág. 221

¹⁴ William N. Dunn, *Public Policy Analysis: An Introduction*, Prentice Hall, New Jersey, 1994

ficos de una determinada política gubernamental sean contrarrestados por los efectos colaterales de otras políticas del mismo gobierno, o peor aún, que políticas gubernamentales encaminadas a buscar solucionar un determinado problema público, simultáneamente generen, en otras áreas, otros problemas de gran impacto para la sociedad. Por ejemplo, una política de desarrollo industrial dentro de los límites de una importante cuenca hidrográfica que a la larga termine afectando el suministro de agua para toda una región del país.

La interdependencia exige a los gobiernos entender que si bien es necesario, por razones de eficiencia, la división de sus tareas y responsabilidades entre distintas entidades especializadas de la administración pública, esta división es una ficción conceptual, porque esas áreas no son compartimientos estancos, sino que forman parte de una unidad interrelacionada. Por tanto, no se debe perder de vista que las acciones de las entidades gubernamentales especializadas impactan más allá de los ámbitos de su responsabilidad, y que el logro de los objetivos en cada ámbito específico supone la intervención en ámbitos conexos. De tal manera, que la única forma de alcanzar los objetivos de gobierno es entender la realidad social como un todo, y por lo tanto volver a unificar lo que conceptualmente se separó; en otras palabras, es necesario establecer mecanismos de coordinación para la elaboración e implementación de las intervenciones o políticas públicas desarrolladas e implementadas por las distintas entidades que componen el gobierno (coordinación interna), así como políticas gubernamentales destinadas a coordinar la acción de los particulares en la sociedad y mecanismos de coordinación entre los distintos poderes públicos (coordinación externa), como señalan Zampico y Jonh Maines:

*Las intervenciones sociales y del gobierno en la sociedad se han vuelto muy complejas. La interdependencia entre los problemas y las soluciones es común. Esto se refleja en la necesidad de intervenciones cooperativas tanto dentro y como entre las organizaciones del gobierno.*¹⁵

Sin embargo, aunque a primera vista, la necesidad de la coordinación gubernamental es evidente y pa-

reciera un problema cuya solución sólo requiere de voluntad y competencia administrativa, la realidad es otra. Si alcanzar la coordinación en la administración de negocios requiere de importantes esfuerzos, en el ámbito público la tarea de la coordinación gubernamental se complica aún más. Analicemos en este momento aquellos factores asociados al campo de la política que inciden en la posibilidad de lograr la coordinación de la acción de los gobiernos.

La incertidumbre en el ámbito social

El entendimiento humano es incapaz de abarcar de forma total la inagotable y compleja realidad donde se desenvuelve la acción del hombre. Herbert Simon denominó a esta condición con el término de 'racionalidad limitada', refiriéndose a que el hombre cuando actúa lo hace a partir de un limitado conocimiento de la realidad y de las consecuencias de su acción¹⁶:

*En realidad el ser humano tiene un conocimiento fraccionado de las condiciones que rodean a la acción y una ligera percepción de las regularidades y de las leyes que le permitirán deducir las consecuencias futuras a partir del conocimiento de las circunstancias presentes.*¹⁷

Como ya señalamos, la política se desenvuelve dentro del mundo de lo contingente, "donde lo que es podría ser de otro modo". De manera que el conocimiento práctico no puede prever con certeza cuáles van a ser los resultados de las acciones emprendidas sobre la sociedad. Por lo que podría decirse que el accionar del hombre en la sociedad se desenvuelve con un nivel importante de "incertidumbre". Al respecto señalan Zampico y Maines:

*Existe en muchos casos una brecha de conocimientos y comprensión acerca de que tipo de relación existe entre las salidas y resultados que son producidos. Hay frecuentemente muchos factores externos que se suman a las intervenciones del gobierno que son estudiadas. Y muchas no están bajo el control del administrador o incluso de la organización. Frecuentemente las dificultades provienen de la recolección de la data del problema.*¹⁸

16 Sin embargo, el mismo H. Simon, advierte que estos límites son variables y que "la conciencia de esos límites puede, por sí misma, alterarlos"

17 Herbert Simon. *Comportamiento Administrativo*. Op. Cit Pág. 78

18 John Mayne, Eduardo Zampico-Goñi, *Effective Performance Monitoring: A Necessary Condition for Public Sector Reform*. Op. Cit 21

15 John Mayne, Eduardo Zampico-Goñi, *Effective Performance Monitoring: A Necessary Condition for Public Sector Reform*, en *Monitoring Performance in the Public Sector*. Transaction Publishers, Segunda edición, New Jersey, 1999. Pág. 20

El carácter dinámico de las condiciones sociales

Esta “incertidumbre” se ve reforzada por el carácter “dinámico”¹⁹ de las condiciones sociales. La sociedad está en constante cambio. El hombre en busca de su bien, transforma la naturaleza e introduce cambios en el orden social de forma continua y permanente, porque el orden social, que deriva de un hombre perfectible, también lo es. En esa permanente labor del hombre sobre su entorno, se van produciendo en el seno de la sociedad importantes transformaciones, culturales, políticas, económicas, tecnológicas, demográficas etc. Es una utopía pretender alcanzar un orden perfecto que solucione de una vez por siempre todos los problemas del hombre sobre la tierra. Se solucionan algunos problemas y aparecen otros. Se hace patente entonces para los gobiernos la necesidad de revisar y modificar de forma constante sus intervenciones en la sociedad para lograr el bien común bajo las nuevas realidades que van apareciendo: “los cambios en la sociedad se convierten en norma. Políticas, metas y objetivos son modificados sobre la marcha para reflejar las condiciones en curso y las prioridades en evolución que van surgiendo”²⁰.

Sin embargo, percibir a tiempo qué y cómo se está transformando la sociedad no es tarea fácil. Algunos cambios sociales se dan tan rápido que hacen obsoletas a muchas políticas que se vienen aplicando. Russell señala al respecto:

“problemas y soluciones están en constante flujo, de aquí que los problemas no quedan solucionados (...) Las soluciones a los problemas se vuelven obsoletas incluso cuando los problemas a los cuales están dirigidas no lo han hecho”²¹.

Por otra parte, algunas transformaciones importantes, se pueden dar en forma tan lenta y profunda, que se hace muy difícil percibir sus efectos hasta el momento en que se ha creado una masa crítica que explota sorpresivamente ante nuestros ojos, como ocurre por ejemplo, en la incubación de las revoluciones. De tal forma que pudiera darse el caso de que la aplicación de algunas políticas gubernamentales hechas con la intención de mejorar una determinada situación, pudieran estar agravando problemas en curso que aún no han sido percibidos como tales por la sociedad.

Los gobiernos que con ejemplares intenciones se hicieron cargo de muchos de los graves problemas sociales llegaron a la conclusión de que muchos de esos problemas escondían dimensiones inmanejables (éticas, religiosas, culturales, psicológicas), escurridizas a los instrumentos gubernamentales y, más aún, se dieron cuenta de que con su intervención habían provocado problemas nuevos y más espinosos.²²

La “artificialidad” y la “subjetividad” de los problemas públicos

Como hemos dicho, los gobiernos tienen asignadas unas determinadas competencias o responsabilidades dentro de múltiples campos de la vida social. Sin embargo, las mismas están definidas *grosso modo*, cubren un amplio campo y son pensadas para muy largo plazo. Por tanto, los gobiernos, que no cuentan con recursos y tiempo ilimitados, se ven obligados a establecer mecanismos para focalizar y priorizar sus intervenciones en la sociedad.

Un concepto que viene a ayudar en este sentido es el de ‘problema público’, entendido como aquellas “necesidades no realizadas, valores u oportunidades para la mejoría que pueden ser alcanzadas a través de la acción pública”²³. Por supuesto, el uso del concepto no resuelve todas las dificultades relativas a la necesidad de priorizar las intervenciones del gobierno. No todos los problemas públicos “logran con la misma facilidad y certeza formar parte del temario de los asuntos públicos y colocarse entre los asuntos prioritarios del gobierno”²⁴. Es el espinoso problema de la agenda de gobierno aún en estudio y debate. Sin embargo, el concepto sí presenta interés y es muy utilizado a la hora de focalizar los estudios y las deliberaciones públicas sobre las políticas o intervenciones del gobierno en la sociedad. Aunque hay que advertir que el concepto presenta ciertas características que son también limitantes para la coordinación de las políticas gubernamentales y son los que denomina Dunn como la “artificialidad” y la “subjetividad” de los problemas públicos.

Los problemas públicos son “construcciones conceptuales”²⁵ del ser humano, producto de sus juicios acerca del bien del hombre en sentido general

19 Ver William N. Dunn, *Public Policy Analysis: An Introduction*, Op. Cit. 141

20 *Ibid.*, 21

21 Russell citado en Dunn. Op. Cit., 141

22 Luis F. Aguilar Villanueva. *Estudio introductorio en Problemas públicos y agenda de gobierno*. Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa. México. 1993. Pág. 56

23 William N. Dunn, *Public Policy Analysis: An Introduction*. Op. Cit. 142

24 Luis F. Aguilar Villanueva, Op. Cit. 23

25 William N. Dunn, *Public Policy Analysis: An Introduction*. Op. Cit. 142

y de su concreción en unas circunstancias determinadas. En este sentido, aunque los problemas estén sustentados sobre condiciones sociales objetivas, el estatus de problema público le vendrá dado por la valoración negativa de esas condiciones por parte de la sociedad y por la posibilidad de ser corregidas. Por ejemplo, mientras una sociedad le puede dar una valoración negativa a la baja expectativa de vida poblacional, otra podría valorarla de forma neutra, y no hacer de ello un problema público. Dunn manifiesta entonces que:

Los problemas públicos son posibles sólo cuando el ser humano hace juicios acerca de lo deseable que podría ser modificar una situación problemática dada. Los problemas públicos son producto de juicios humanos subjetivos; los problemas públicos también tienen que ser aceptados como definiciones legítimas de condiciones sociales objetivas; los problemas públicos son en consecuencia construcciones sociales, mantenidas y cambiadas²⁶

Por otro lado, la calificación de problema público va a depender de los criterios, en su mayoría subjetivos, de las personas que definen, seleccionan, clasifican, explican y valoran las condiciones externas donde se desarrolla el problema. Dunn, define este factor como la “subjetividad de los problemas públicos”:

Las condiciones externas que le dan elasticidad a un problema son definidas de forma selectiva, clasificadas, explicadas, y valoradas. Aunque allí hay un sentido en el que los problemas son objetivos, la misma data acerca de la polución puede ser interpretada de distintas formas.²⁷

Limitantes para la coordinación gubernamental en el ámbito público

Corresponde al gobierno la responsabilidad de que se produzca la unidad de acción en la sociedad, lo cual implica, el que no se persiga fines contrapuestos, o se busquen los fines a través de medios contrapuestos. Sin embargo, esta tarea tiene las siguientes limitaciones importantes derivadas de las características del ámbito público:

a.-No es posible establecer de antemano todos los actores públicos y privados que deben ser coordinados. Los fines públicos son construcciones

complejas, cuya determinación precisa no es posible hacerla bajo las condiciones de “incertidumbre” y el “carácter dinámico” de las condiciones sociales. Al no poderse determinar, de manera cierta e indiscutible, todos los factores que inciden en un determinado problema o situación, no se podrá determinar con total certeza cómo se relacionan dos fines públicos y tampoco se podrá saber si ellos se contraponen en alguna forma. Por otra parte, si no se puede determinar con total certeza cuáles son todas las consecuencias de las intervenciones públicas, tampoco se puede determinar si los medios utilizados para alcanzar un determinado fin se pueden contraponer de alguna forma, o si estos medios están afectando otros fines. En definitiva, es imposible determinar, involucrar y coordinar a todos los actores que están incidiendo en una determinada situación o que se van a ver afectados por una determinada política pública.

b.- No es posible alcanzar la unidad de juicio respecto de los medios y fines públicos con base sólo en razones de carácter objetivo. Lo expuesto en el punto precedente indica que la deliberación sobre fines y medios se hace bajo niveles significativos de incertidumbre. Recordemos también que, en el ámbito de lo práctico, lo natural es la multiplicidad de los medios aptos para alcanzar los fines, y por tanto la inexistencia de razones objetivas que construyan a la razón a optar “necesariamente” por alguna opción en particular. Bajo estas condiciones, se hace evidente que la unidad de juicio en el ámbito público no versa sólo sobre elementos objetivos. Si hacemos momentáneamente un aparte de las patentes influencias externas sobre las decisiones del gobierno, veremos que al lado de los criterios de carácter más o menos objetivo, sobre las circunstancias concretas en las cuales tendrá lugar la acción gubernamental y sobre sus posibles consecuencias, se dan por necesidad criterios de carácter subjetivo para lograr la unidad de juicio en las decisiones del gobierno. Juicios con base en la prudencia, experiencia, *auctoritas*, intuición, o en la capacidad de persuasión, son tan o más importantes que los basados en razones objetivas a la hora de tomar las decisiones. Ya Aristóteles había destacado que el buen juicio en la política venía asociado a la experiencia: “Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ella y versan sobre ella”²⁸.

²⁶ Ibid. 141
²⁷ Ibid.

²⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Biblioteca clásica Gredos, 89, Editorial Gredos, Madrid, 1993. pág. 132

c.- En un estado de derecho, la escogencia de fines y medios, no obedece necesariamente a criterios de eficiencia por parte de la autoridad, sino a criterios de justicia y bien común plasmados en la legislación. Uno de los precursores del estudio de la coordinación fue el norteamericano James D. Mooney. Para este autor “La comunidad de intereses es la base legítima de toda organización”²⁹, y afirma que “una verdadera coordinación debe estar basada en una real comunidad de intereses por conseguir un objetivo deseado”. Mooney identifica la ‘comunidad de intereses’ con el ‘interés común’³⁰, y éste a su vez lo diferencia del ‘interés particular’: “(...) un interés común, no constituye, por lo que respecta a la conciencia humana, una identidad de interés”. Sin embargo, para que se pueda dar la comunidad de intereses, estos bienes deben estar relacionados y por ello señala que:

*La única manera concebible de lograr una verdadera integración de todos los intereses del grupo en organización es utilizar políticas u orientaciones administrativas que puedan hacer una realidad más tangible para cada miembro del grupo aquella comunidad de intereses*³¹

Lo que está diciendo Mooney, en otras palabras, es que la justicia es la que sostiene la sociedad. Los miembros del grupo suman esfuerzos para el logro de un fin común, porque ese fin común, por razones de justicia, se revierte sobre ellos. Por supuesto no es el autor norteamericano, ni de cerca, el primero que ha dicho esto, pero es interesante para nosotros esta afirmación en boca de un importante estudioso de la administración y sobre todo por la vinculación que hace con la coordinación.

Traslademos entonces este razonamiento a la sociedad política. La razón de ser la sociedad política es el logro del bien común. Bien que es ‘común’, porque se realiza con la participación de ‘todos’, y porque “es apto de ser participado por todos y cada uno de los miembros de la sociedad”³². Este bien común no se identifica con la suma de los bienes particulares, sino que es un bien de rango superior

que los incorpora, como también podríamos decir que, a la vez, el bien particular de las personas, en cierto sentido, incorpora al bien común. La legitimidad de un determinado orden social se basa en esta relación de justicia, donde el hombre “está obligado a contribuir al sostenimiento y progreso [de la sociedad], que redundará en su propio beneficio, y correlativamente la sociedad tiene el derecho de exigir a los particulares tal contribución”³³. Si esta relación de justicia se rompe, la existencia de la sociedad peligra. Por eso el ordenamiento jurídico, al cual está sometido la autoridad pública, está subordinado a la justicia y al bien común.

Los gobiernos no tienen entonces total autonomía para determinar fines y medios. La autoridad está sometida al imperio de la justicia de donde emana la ley. El orden jurídico le establece a la autoridad, bajo criterios de justicia, limitaciones a lo que se puede hacer o a la forma como se puede hacer. Por ejemplo, puede que sea muy eficiente para controlar el hacinamiento en las ciudades, hacer la distribución *manu militari* de la población en el territorio nacional. Sin embargo, este medio le está vedado por ley al gobierno. Sería injusto y contradictorio que el gobierno buscando el bien común de la sociedad, conculque derechos fundamentales de los miembros de ella.

Podría incluso darse el caso en el cual el gobierno, por razones de justicia, se vea obligado a establecer fines o medios que contradicen a los ya existentes, por ejemplo, en el caso de los barrios que de forma anárquica, ilegal y en muchos casos peligrosa para sus propios habitantes, proliferaron alrededor de las distintas ciudades del país, congestionando y afectando de forma importante la vida de esas urbes. Es posible que quizás sólo quede como alternativa justa, la de legalizar la tenencia de la tierra y dotar de servicios a los barrios que se hayan consolidado. Aunque ello signifique que el propio Estado contravenga su propia política urbanística.

En conclusión, en el ámbito público el criterio de eficiencia para el logro de la coordinación está supe-

ditado a la justicia.

d.- En las democracias liberales el gobierno no es el único que determina los fines y medios para alcanzar el bien común, a la vez que sus decisiones se ven influenciadas por la acción de los otros poderes públicos. El poder público nacional, sobre el cual recae la responsabilidad de lograr material y

29 James D. Mooney, *Los principios de la Organización*, en *Administración Pública*, Dwight Waldo, Editorial Trillas, México, 1982. Pág. 111

30 El término ‘interés común’ es mucho más restringido que el de ‘bien común’, pero en este contexto podemos utilizarlo como equivalente.

31 James D. Mooney, *Los principios de la Organización*. Op.Cit. 111

32 Enrique Pérez Olivares, *El papel del Estado*. Op. Cit. 30

33 Rafael Preciado Hernández, *Lecciones de Filosofía del Derecho*. 3ª edición, Editorial Jus, México, 1960. Pág. 214

formalmente el bien común, está dividido para evitar la instauración de una tiranía. Pese a que la determinación de los fines públicos y las políticas públicas ha venido recayendo cada vez más sobre el gobierno, la acción del poder legislativo sigue siendo muy importante. Perfectamente puede darse el caso de que un congreso o parlamento imponga en contra de la voluntad del gobierno, un determinado objetivo público, o unos medios para alcanzar un determinado fin público. O que modifique en forma significativo los objetivos públicos y los medios para alcanzarlos dispuestos por el gobierno. En el ámbito de la relación entre poderes públicos, la unidad de juicio o coordinación se verifica fundamentalmente a través del consenso entre poderes, con todas las dificultades que esos procesos conllevan.

e.-En las democracias liberales, las decisiones últimas del gobierno sobre los fines y medios para alcanzar el bien común, también se ven influenciadas por la acción heterogénea de los particulares interesados en las distintas áreas. La política afecta e interesa a todos. La acción de gobierno dirigida a lograr el bien común, incide y afecta la vida de todos los miembros de la sociedad, quienes, por otra parte, deben contribuir al logro del bien común subordinando a él su actuación particular. De tal manera que los ciudadanos tienen el derecho y el interés de ocuparse de los asuntos públicos. La vida sana de la democracia depende en mucho de esta participación ciudadana. Allí donde los ciudadanos se desentienden de los asuntos públicos, la democracia termina por desaparecer. Aunque la tarea de determinar los fines y medios necesarios para alcanzar el bien común corresponde en última instancia al poder público, el diseño de los sistemas políticos democráticos establece múltiples vías de expresión e influencia del parecer de los ciudadanos sobre estos temas. De manera tal, que la labor del gobierno se realiza bajo los parámetros que imponen las reglas de la democracia: Estado de derecho, rotación de gobiernos, equilibrios de poderes, participación ciudadana, control por parte de la opinión pública, etc. Esta participación tan necesaria de los ciudadanos en la política, sin embargo, es fuente de muchas dificultades para la coordinación gubernamental. Lo natural de la sociedad es el pluralismo de ideas y la diversidad de intereses, por lo que la acción de los ciudadanos sobre el gobierno no tiende a ser homogénea. Al respecto Mayne y Zampico-Goñi afirman lo siguiente:

Muchas áreas de la actividad gubernamental están caracterizadas por la existencia de diversos tipos de intereses y de múltiples partes interesadas. En esa instancia, allí es frecuente que no haya consenso en metas y valores³⁴.

También Herbert Simón, señala al respecto:

Durante los tiempos de paz no hay un objetivo nacional que sea común y dominante. En cambio, hay muchos grupos de presión que piden legislaciones ventajosas para sí. Hasta el punto de que si estos grupos de interés tienen poder político, pueden lograr que el congreso apruebe leyes que reflejan sus objetivos variados y a menudo opuestos, y por lo tanto, las leyes parlamentarias le van a determinar objetivos opuestos a los múltiples órganos administrativos³⁵.

Por otro lado, muchas de las contradicciones sobre fines y medios en el seno de la sociedad no se dan solamente por choques de intereses, sino que se puede querer a la vez metas incompatibles sin darse cuenta de ello. El hombre puede simultáneamente perseguir fines contradictorios: Porque no ve la contradicción, porque no sabe exactamente qué quiere, porque no están claras las prioridades, porque no puede acabar con la contradicción. Esta realidad humana se refleja en el seno de la sociedad, donde se desean simultáneamente fines y medios contrapuestos: Quiere que bajen los impuestos pero, a la vez, quiere que mejoren los servicios públicos; quieren menos restricciones a libertad personal, pero quieren mayor seguridad personal; quieren que se desarrolle la industria y se multipliquen los empleos, pero no quieren contaminación ambiental. Por supuesto, todas estas metas contrapuestas se elevan a gobiernos y parlamentos, donde se termina adoptando, bajo presión popular, metas contradictorias. Limitar estas contradicciones depende en mucho, de que la ciudadanía tenga la mayor comprensión posible con respecto a los fines comunes.

Esta multiplicidad de fines y medios que se da en la sociedad en tiempos de normalidad es, a juicio de Herbert Simón, la causa por la cual los gobiernos democráticos son deficientes para coordinar su actuación:

³⁴ John Mayne, Eduardo Zampico-Goñi, *Effective Performance Monitoring: A Necessary Condition for Public Sector Reform*. Op. Cit., 21

³⁵ Herbert Alexander Simon, Donald W. Smithburg, Victor Alexander Thompson, *Public Administration*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1991. Pág. 435

*La carencia de coordinación en la planeación y organización del gobierno, refleja la carencia de la coordinación en la sociedad, de quien depende el gobierno en una democracia. La coordinación racional de la planeación del gobierno con referencia a un fin dominante del gobierno no es posible sin un fin social dominante.*³⁶

El punto es muy importante para la coordinación y pone de relieve nuevamente el tema de la relación bien particular y bien común. De acuerdo con las citas de Herbert Simón, pareciera que sólo en determinados momentos, por ejemplo en guerra, existen en el seno de la sociedad “objetivos nacionales, comunes y dominantes” y, en cambio, la mayoría del tiempo lo que existe es una confrontación de intereses particulares, que luchan por imponerse al gobierno y le impiden coordinar con eficiencia. Esto es una verdad a medias y puede llevarnos a tener una visión distorsionada de la sociedad y del gobierno. Es cierto que, en determinados momentos críticos, pareciera que surgen en el seno de las sociedades “objetivos nacionales, comunes y dominantes”. Pero en realidad no es que ‘surjan’ estos objetivos, sino que los múltiples medios, que de forma natural existen en la sociedad para alcanzar el bien común, se restringen, por distintas causas, a muy pocas opciones y en algunos casos llegan a ser ‘unívocos’. Tal es el caso de la defensa frente a una invasión extranjera, cuando o nos defendemos o perecemos como sociedad. En esos momentos críticos, se exige y se entiende con mucha claridad, que todos los esfuerzos de los miembros de la sociedad se subordinen y se concentran en ese objetivo existencial. Ahora bien, en tiempos de normalidad, también sigue existiendo la necesidad de “objetivos nacionales, comunes y dominantes” si ello no se da corre peligro la existencia de la sociedad. El problema es que ahora, las circunstancias de normalidad permiten que se den múltiples vías para realizar el bien común, esto es, que se pueda alcanzarlo a través de múltiples medios y fines intermedios. Lo cual por supuesto hace más compleja su determinación en un momento dado, o sea, responder la pregunta: ¿Cómo se concreta aquí y ahora el bien común? Responsabilidad que, como ya dijimos, le corresponde en sentido material al gobierno. Por otra parte, en condiciones de normalidad, se sigue manteniendo el principio de subordinación de los bienes

particulares al bien común. Aunque también aquí, y ésta es una dificultad adicional, se le abren al ciudadano más vías para que con su acción particular pueda contribuir con el bien común, siendo la mayoría de ellas mucho más sutiles e indirectas que cuando se estaba en guerra con el enemigo. Ahora bien, si coordinación implica la armonización de los esfuerzos con miras a la unidad de acción, y esto presupone la unidad de juicio, éste a su vez se da sobre la comprensión del fin buscado. Para que el ciudadano pueda subordinar su actuación al bien común, es necesario que haya la mayor comprensión posible sobre en qué consiste el bien común en un momento determinado, qué exige de él el bien común y cómo se vincula ese bien común con su bien particular. Es Mooney quien ve esto claro:

*Una verdadera coordinación debe estar basada en una real comunidad de intereses por conseguir un objetivo deseado. Igualmente cierto es que una comunidad de intereses que sea verdadera, no sólo en lo objetivo sino también en la conciencia de cada cual, puede proceder únicamente de una comunidad de comprensión. Esto significa no solamente que la administración y los miembros deben entenderse entre sí, sino también **que todos y cada uno deben comprender cuál sea el verdadero objetivo y, por tanto, que cada grupo representado en la organización debe comprender cómo y por qué la consecución de aquel objetivo es esencial para el bienestar de todos.***³⁷

Establecer en forma definitiva los contenidos del bien común es una responsabilidad que por esencia recae en el gobierno. Persuadir a la ciudadanía sobre la bondad y pertinencia de estos contenidos y de su vinculación con el bien de cada uno de los miembros de la sociedad, también es tarea del gobierno. Ahora bien, son muchos los factores (culturales, éticos, históricos, institucionales) que pueden afectar la posibilidad de que una determinada sociedad comprenda la importancia y se comprometa con unos determinados fines comunes. No hay garantía de que se pueda dar esa comprensión por parte de la sociedad y sin ello las posibilidades de la coordinación se ven muy limitadas.

Como hemos visto, los caracteres del ámbito público impiden que se pueda eliminar en un cien por ciento la presencia en la política de medios y fines

³⁶ Herbert Alexander Simon, Donald W. Smithburg, Victor Alexander Thompson, *Public Administration*, Transaction Publishers. Op. Cit. 435

³⁷ James D. Mooney, *Los principios de la Organización*. Op. Cit. 111 (subrayadonuestro)

sociales contrapuestos³⁸. Los fines y medios públicos que persigue la sociedad para concretar el bien común se definen en última instancia en la arena política, donde fines y medios, armónicos y necesarios, pueden desaparecer o simplemente no aparecer. Y, fines y medios, que se contraponen a los existentes, pueden hacer su entrada impunemente. Como dice Herbert Simón: “La coordinación se convierte esencialmente en un proceso político en vez de un proceso de relacionar planes para escoger un sistema de fines coherentes, aceptables y generales”³⁹.

¿Significa esto que el gobierno debe renunciar a la tarea de la coordinación? No. Lo que sí determina es que hay que aceptar que la actividad gubernamental sobre la sociedad se va, desarrollar inexorablemente con un cierto nivel de descoordinación, que los gobiernos y los constructores de los sistemas políticos deben intentar minimizar al máximo, sin poner en riesgo rasgos esenciales de la política –la justicia, la libertad, el pluralismo, la deliberación– que, en definitiva, también forman parte del bien común.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR VILLANUEVA, Luis, *Estudio introductorio en Problemas públicos y agenda de gobierno*. Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa. México. 1993.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Biblioteca clásica Gredos, 89, Editorial Gredos, Madrid, 1993.

DUNN, William, *Public Policy Analysis: An Introduction*, Prentice Hall, New Jersey, 1994

FAYOL, Henry, *Administration Industrielle et Générale*, Traducción al español de A. Garzón del Camino *Administración Industrial y General*, Herrero Hnos. Suc. S.A. México, D.F., 1961.

FICHTER J., *Sociología*. Editorial Herder, Barcelona, 1982.

MARCH, James. y SIMON, Herbert., *Teoría de la Organización*, Editorial Ariel, Barcelona,

MAYNE J., ZAMPICO-GOÑI, E., **Effective Performance Monitoring: A Necessary Condition for Public Sector Reform**, en *Monitoring Performance in the Public Sector*. Transaction Publishers, Segunda edición, New Jersey, 1999.

MOONEY, J., *Los principios de la Organización*, en *Administración Pública*, Dwight Waldo, Editorial Trillas, México, 1982.

ORGANIZATION FOR ECONOMIC COOPERATION AND DEVELOPMENT (OECD), *Building Policy Coherence, Tools and Tensions*, Public Management, OECD, Occasional Papers No. 12, 1996.

ORGANIZATION FOR ECONOMIC COOPERATION AND DEVELOPMENT (OECD), *Policy Coherence*, OECD, GOV/PUMA (2003)4, 21 de marzo de 2003.

PÉREZ OLIVARES, Enrique, *El papel del Estado*, FORMA, caracas, 2004.

PRECIADO HERNÁNDEZ, Rafael., *Lecciones de Filosofía del Derecho*. 3ª edición, Editorial Jus, México, 1960.

SIMON, Herbert, *El Comportamiento Administrativo*, Tercera edición argentina, Aguilar, Argentina, 1980.

SIMON, Herbert, SMITHBURG D., Thompson V., *Public Administration*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1991.

38 La OECD, concluye en el mismo sentido: “El gobierno en un sistema político democrático necesariamente envuelve un grado de incoherencia”. Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), *Building Policy Coherence: Tools and Tensions*. OECD, 1996. Pág. 8

39 Herbert Alexander Simon, Donald W. Smithburg, Victor Alexander Thompson, Op. Cit. 435

Derecho y Democracia III

Primera edición, julio de 2012.
Diseño gráfico: María de Lourdes Cisneros.
Portada: Ambrosio Lorenzetti:
Alegoría del buen gobierno (anverso) y
Alegoría del mal gobierno (reverso).
Siena, 1317-1348
Hecho el depósito legal de ley.
Depósito Legal: pp200402CSI699
ISBN: 1690-8791

Editores

Angelina Jaffé (Coordinadora)
Rogelio Pérez Perdomo
Humberto Njaim
Adriana Boersner (Asistente a la coordinación)

Consejo Editorial:

Mirian Rodríguez
Guillermo Aveledo
Carmen Alguindigue
Oscar Vallés
Elsa Cardozo

Consejo Asesor:

Allan Brewer Carías
Joaquim Falcao
Héctor Fix-Fierro
Lawrence Friedman
Florencio Hung
Graciela Soriano
Diego Bautista Urbaneja

La revista *Derecho y Democracia* tiene como propósito realizar un aporte significativo y novedoso a la reflexión y discusión sobre los temas que sugiere el nombre escogido, especialmente abordar en forma sistemática y rigurosa los problemas que plantea el ordenamiento democrático en relación con el derecho así como, en forma más amplia aún, del derecho en relación con la política y, de este modo favorecer el surgimiento y desarrollo de un ámbito de investigación al respecto.

Los trabajos enviados deben por consiguiente corresponder al programa editorial anteriormente esbozado el cual se realizará preferentemente a través de un tema central monográfico; sin embargo aceptará también artículos no necesariamente vinculados al tema central.

Aunque la publicación está estrechamente relacionada con la Universidad Metropolitana la responsabilidad académica reposa en el Consejo Editor.

Se invita a los autores a enviar sus colaboraciones a Humberto Njaim, (correo e: hunjaim@unimet.edu.ve) o Angelina Jaffé (correo e: ajaffe@unimet.edu.ve), Universidad Metropolitana, Facultad de Estudios Jurídicos y Políticos, en un (1) original y dos (2) copias de su manuscrito acompañado de un disquete con programas editores que funcionen en ambiente Windows 3.0 o superiores.

La revista será arbitrada conforme a las costumbres académicas.

Normas de publicación

A continuación se presentan los requisitos de forma que deben cumplir los artículos, requisitos que, fundamentalmente, siguen los usos adoptados en la Universidad Metropolitana.

Extensión máxima de 30 cuartillas, tamaño carta, a doble espacio (aproximadamente 7.500 palabras) y mínima de 20 páginas (aproximadamente 5.000 palabras). En papel tamaño carta, tamaño de letra doce (12), Tipo de letra Times New Roman.

Resumen no mayor de 250 palabras en español y en inglés. Incluir palabras clave en un número no mayor de cinco (5), en ambos idiomas

El nombre del autor debe estar separado del título en forma tal que se facilite su supresión a efectos de arbitraje.

Si el autor posee e-mail debe escribirlo a continuación de su nombre.

Las referencias bibliográficas y citas se colocarán al final, y serán numeradas según su aparición en el texto con números arábigos. Los números de las referencias también se pondrán entre paréntesis y a nivel de texto.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas deberán seguirse las siguientes normas:

Para libros: Apellido (s) de autor (es) en Mayúscula, primer nombre (s) e inicial del segundo nombre (s), año entre paréntesis, título del libro en cursiva, lugar de la edición seguido de dos puntos, editorial, página del libro si la cita es textual . Ejemplo: CANTILLON, R.

(1950). Sobre la naturaleza del comercio en general. México: FCE, pp. 25.

Para revista o publicaciones periódicas: Apellido (s) de autor (es), primer nombre(s) e inicial del segundo nombre (s), año entre paréntesis, título del artículo entre comillas, página del artículo si la cita es textual entre paréntesis, nombre de la publicación en cursiva, volumen, número entre paréntesis, páginas inicial y final del artículo. Ejemplo: RODRÍGUEZ PERRAZO, B. (2003). "Privilegiando el rol del educador en el contexto de la sociedad de la información" (97). Revista Anales, Vol 3 (2), pp. 95-115.

Las referencias electrónicas deben indicar la fecha de consulta.

Todos los nombres que no sean propios deben escribirse en minúscula, por ejemplo, no "Estado" sino "estado"; no "Derecho" sino "derecho", etc.

No se citarán libros u otros materiales que no se hayan utilizado en el trabajo.

El autor podrá acompañar el original con las ilustraciones indispensables, en blanco y negro, las cuales deberán estar numeradas y a continuación del texto en el cual se hace referencia (no se aceptan al final del artículo). La Revista podrá decidir no incluirlas, previa comunicación al autor, si éstas no llenan los requisitos técnicos para su reproducción.

El texto firmado por más de un autor es aceptado con la presunción de que todos los autores han revisado y aprobado el original enviado.

Derecho y Democracia se reserva hacer las correcciones de estilo que considere convenientes una vez que el trabajo haya sido aceptado y de no publicar aquellos originales que no se ajusten a las normas establecidas. El cumplimiento de las normas tampoco garantiza su publicación si el trabajo no es aprobado por el Consejo Editor.

El Consejo Editorial no se responsabiliza de las opiniones expresadas por los colaboradores.
