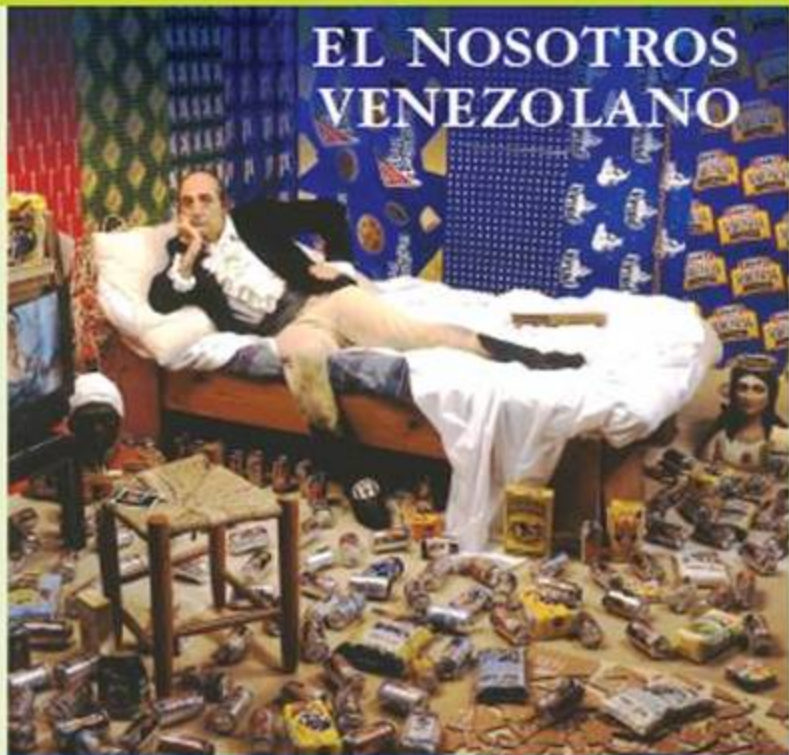


COMUNICACIÓN Y DEMOCRACIA

EL NOSOTROS VENEZOLANO



*Proceso de construcción de una cultura
democrática nacional*

coedición **VISIÓN
VENEZUELA**

CARLOS DELGADO-FLORES
EDITOR

CARACAS, 2014

CARLOS DELGADO-FLORES

EDITOR

COMUNICACIÓN Y DEMOCRACIA

EL NOSOTROS VENEZOLANO

*Proceso de construcción de
una cultura democrática nacional*

TOMÁS STRAKA • SAMUEL HURTADO SALAZAR
LETICIA MARIUS MARTÍNEZ • MARIPILI GOLPE LÓPEZ
COLETTE CAPRILES • JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ
JUAN MANUEL TRAK • CARLOS DELGADO-FLORES

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA COMUNICACIÓN
CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y FORMACIÓN HUMANÍSTICA
CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
POSTGRADO EN COMUNICACIÓN SOCIAL

COLECCIÓN **VISIÓN**
VENEZUELA N° 5

ÍNDICE

© 2014, Ediciones de la UCAB
1ª Edición, diciembre 2014

Coordinación editorial:
Carlos Delgado-Flores

Corrección de textos:
Carlos Delgado-Flores
Gypsy Bolívar

Fotografía de Portada:
Nelson Garrido

Diseño interior y de portada:
Bimedia 21 Diseño Editorial C.A.

Hecho el depósito de Ley
Depósito Legal: lf
ISBN:

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela
Por:

Reservados todos los Derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de reproducción de la información, ni transmitir alguna parte de esta publicación cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los Derechos de la propiedad intelectual.

Introducción
Notas para una antropología política del venezolano.
CARLOS DELGADO-FLORES 7

I PARTE. ETHOS VENEZOLANO

1. *Venezuela: modernidades enfrentadas.*
TOMÁS STRAKA 13
2. *Comunidad y estructuras de acogida: machismo y familismo anómico. Fiesta y convivencia: la representación del otro y la construcción de comunidad.*
SAMUEL HURTADO SALAZAR 31
3. *Lo sagrado: de lo telúrico a lo ecuménico. El catolicismo popular y las representaciones de los sistemas religiosos (culpa/persecución), en homenaje a Michaelle Ascencio.*
LETICIA MARIUS MARTÍNEZ 49
4. *Vergüenza y exclusión en nuestros complejos culturales enraizados en el poder.*
MARIPILI GOLPE LÓPEZ 61

II PARTE. ¿ETHOS CIUDADANO?

5. *Soberanía e identidad.*
COLETTE CAPRILES 79
6. *Enfoques de la democracia en la cultura política venezolana.*
JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ 85
7. *¿Déficit republicano? Significaciones y valoraciones de la democracia en Venezuela.*
JUAN MANUEL TRAK VÁSQUEZ 97
8. *Ciudadano y elector: brechas y continuidades.*
CARLOS DELGADO-FLORES 119

LOS AUTORES 139

Introducción

NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DEL VENEZOLANO

Carlos Delgado-Flores

I

EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS QUE SE HAN INCORPORADO a la modernidad en modo civilizatorio, bien desde su condición de ex colonias o bien gestando una modernidad propia desde las periferias de una cada vez más hipotética metrópoli, la relación entre la cultura, la democracia y el poder ha supuesto un campo de tensiones que, si bien son complejas, parecen apuntar hacia una geometría de fácil enunciación: una cultura establecida con solvencia en las mentes de los ciudadanos permite que haya más democracia, pluralizada y por ende menos desequilibrios en la distribución del poder. Y cambiando el signo de la ecuación, por el contrario, una cultura empobrecida, poco fijada en la conciencia de la gente, resta a la democracia sus capacidades y permite que el poder se concentre, aumentado, en pocas manos, cuando no en una sola.

Cuando miramos el destino de la cultura venezolana, especialmente en estos últimos quince años, resulta más fácil mirar desde la mirada oclusiva de la polarización, y al memorial de agravios que la subalternidad enarbola como razón oponerle otro, el propio, confiando en que los argumentos esgrimidos sean suficientes para inclinar la balanza en pro de la supremacía del propio bando. Sin embargo, puesto que lo que se juega en las acciones diarias es el futuro, conviene tener una mirada más desencantada, que exija comprensiones en lugar de explicaciones, porque el presente continuo de nuestra cultura venezolana, ese que a ratos se nos antoja como cotidianidad dentro de una auténtica distopía (esto es, una utopía perversa, imagen terrorífica de un futuro posible), alguna vez fue el futuro pensado por otros, tan pensado, que quizás no exageramos cuando sospechamos que hasta la negligencia ha sido construida, hecha con saberes por todos conocidos, impartidos en nuestras mismas casas de estudio, pero subvertidos, arrojados en contra nuestra.

Hablamos de un entramado de razones, cada cual más sutil, que se ocultan en la opacidad de la razón de estado gracias a la propaganda, a la neolengua y al diseño de una estética oficial, para minar y fragmentar nuestro cada vez

más precario sentido común, aislando nuestra capacidad de conectar la modernidad con la tradición, mermando nuestra capacidad de pensar en algo que no sea la contingencia de este presente a ratos ominoso: restándonos identidad cultural, colocando en negativo la ecuación.

II

El texto que ahora se abre ante el lector reúne las contribuciones realizadas por un cuerpo de investigadores de primera línea, formuladas en el marco del seminario que lleva el mismo título de esta publicación: *El nosotros venezolano: proceso de formación de una cultura democrática nacional*. Constituyen un ejercicio de comprensión, en la búsqueda de significaciones más complejas de lo que advertimos como un continuo en el paso que va de las identidades en el marco de la cultura venezolana, a las identidades en el marco de una república democrática; de uno a otro ethos, de la venezolanidad como expresión de una cultura, a la ciudadanía como ejercicio de gobernabilidad.

El desarrollo de este ejercicio interpretativo pide la consideración de una cuestión previa ante la cual se hace necesario tomar posición, sin menoscabo de la confiabilidad -tanto de argumentos como de las evidencias empíricas- de otros enfoques posibles. Esta cuestión es la pregunta por *el sujeto de la política*, cuya respuesta, a la luz de distintos paradigmas, parece colocarnos nuevamente en un continuo, en este caso el que va de considerar la política como un espacio de identidades antes que un espacio de decisiones, un espacio intersubjetivo antes que un espacio normativo; donde una y otra comprensión se articulan mirando las condiciones que hacen posible la toma de decisiones por parte de los ciudadanos en el espacio público, bien desde el plano de los discursos institucionalizados mediante prácticas de gobierno, o bien desde el espacio de deliberación pública, donde se construyen las significaciones comunes. La definición del sujeto político, al inscribirse entonces, en los distintos paradigmas y sus tradiciones, demanda que esta comprensión trascienda a la razón instrumental como modo de describir la acción de este sujeto, para contextualizarla y enriquecerla, ampliando sus alcances, su capacidad explicativa y acaso también, la calidad de sus saberes.

Es interés del Centro de Investigación de la Comunicación de la Universidad Católica Andrés Bello, en tanto se concibe como un centro de investigación de los fenómenos de la comunicación contemporánea insertos en el contexto -más amplio y más complejo- de las prácticas sociales y culturales, remontar la razón instrumental desde las explicaciones de los fenómenos políticos donde la comunicación hace parte del mercadeo electoral, de la

estrategia y su búsqueda de influencia en la opinión pública, hasta el marco en el cual esta comunicación se inscribe en las dinámicas de lo identitario.

Es ilustrativo, entonces, de la necesidad de invertir el recorrido de la explicación, lo afirmado por Colette Capriles durante la presentación de *La política y sus tramas: visiones desde la Venezuela del presente* (2013), número 2 de esta colección, de que el chavismo no ha sido propiamente un proyecto político sino un proyecto de construcción de identidad, como si en el tiempo (ya largo) de la crisis sociopolítica del país (*spleen*, denomina el sentimiento colectivo asociado a este, el tiempo anterior a nuestro presente continuo) y ante la insuficiencia de un *ethos* democrático real, la gente se hubiera desplazado desde una inercia institucional en pos de una esperanza encarnada, pero que una vez desaparecido quien la encarnaba, migra ahora hacia alguna otra fuente simbólica en cuyo contacto pueda constituirse una condición, un modo de ser. E igualmente afirma que lo construido por el oficialismo es una saga, esto es: una gesta personal narrada desde el eterno presente de los mitos, lo cual pone una vez más de manifiesto que los procesos de estetización de la política, llevados adelante en este período, intentaron una colonización sistemática del imaginario político y social venezolano. Se trata de un proceso mucho más complejo y de muchas más implicaciones, que el que podemos describir desde una perspectiva política restringida a la dinámica del poder dentro del marco de una democracia liberal occidental: ha habido, al parecer, una inflexión en el ethos venezolano, que posiblemente pueda leerse en el marco de una negación dialéctica del largo proceso de construir una modernidad propia que, en la perspectiva de Carrera Damas (1980), resume la formulación del proyecto nacional.

Así pues, volviendo a la pregunta por el sujeto de la política, vale decir que si esta pregunta atiende cabalmente a los procesos que pueden existir en el continuo que va de la identidad política a la identidad cultural, es posible que el marco que les dé respuesta sea el de una antropología política, ámbito hacia el cual este texto pretende apuntar, con el ensayo de una hermenéutica en la cual se disponen nuestros textos. En la primera parte, *Ethos venezolano*, Tomás Straka esboza como hipótesis, que nuestro conflicto identitario, en vez de atribuirse a la polarización política, se debe más bien al enfrentamiento de dos maneras de vivenciar el proceso modernizador. A partir de este marco, Samuel Hurtado explora los procesos de construcción de comunidad, el modo en que se constituyen las estructuras de acogida, apelando a la episteme de la *Matrisocialidad* elaborada a partir de su trabajo más trascendente, para hacer descripción densa del machismo y el familismo anómico de una sociedad de hogares que privatizan el espacio público. Leticia Marius, por su parte, indaga en la relación de la religiosidad venezolana con la acción públi-

ca de los ciudadanos, rindiendo homenaje a Michaelle Ascencio, a partir de la tesis de la coexistencia de dos sistemas de religiosidad: el sistema de las persecuciones, propia de los animismos sincréticos, y el sistema de la culpa, propia de los credos monoteístas. Por su parte, Maripili Golpe, en su texto *Vergüenza y exclusión en nuestros complejos culturales enraizados en el poder*, construye un correlato de la ruta de significaciones planteada en la búsqueda de la estructuración de un sujeto, ahora a partir de la ilustración de registros clínicos, vistos desde la psicología junguiana.

En la segunda parte, *¿Ethos ciudadano?*, Colette Capriles aborda las nociones –enfrentadas– de soberanía e identidad como clivajes del proceso político venezolano, en el cual un bando elabora y opera una poderosa máquina de producir identidad como mecanismo de legitimación. Juan Rosales revisa las nociones de democracia disponibles en el repertorio de significaciones compartidas en la cultura política del venezolano. Juan Manuel Trak, a partir de un cuerpo de datos de investigaciones cuantitativas de opinión pública, examina un conjunto de rasgos de la cultura política que permiten identificarla como mixta (“altos niveles de apoyo a la idea democrática y bajos niveles de tolerancia política”), a partir de lo cual se plantea la interrogante: ¿hay déficit de republicanismo en el ethos político del venezolano? Cierra el texto de Carlos Delgado-Flores, *Ciudadano y elector: brechas y continuidades*, en el cual plantea una síntesis de la ruta entre el venezolano cultural y el venezolano republicano, a partir de la consideración de dos brechas: 1) el apartheid cultural de una modernización “incompleta” y 2) la operación de la “máquina de producir identidad”; de una continuidad, expresada en el surgimiento de un nuevo tipo de elector racional, y de dos alternativas para la política en la búsqueda de cerrar las brechas y fortalecer la continuidad.

Dejamos entonces, hasta aquí, el anuncio del libro que ahora se abre. No queremos dejar de hacer constar nuestro agradecimiento al Centro de Investigación y Formación Humanística, al Centro de Estudios Políticos, al Postgrado en Comunicación Social y a la Fundación Konrad Adenauer: compañeros de ruta en esta indagación. Ojalá esta exploración del nosotros venezolano, que ahora rinde su propósito al lector, sirva de contribución a la comprensión de estos tiempos complejos.

Caracas, noviembre de 2014

PARTE I

Ethos Venezolano

I. VENEZUELA: MODERNIDADES ENFRENTADAS



2. COMUNIDAD Y ESTRUCTURAS DE ACOGIDA: MACHISMO, FAMILISMO ANÓMICO, FIESTA Y CONVIVENCIA. LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO Y LA CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDAD



3. LO SAGRADO: DE LO TELÚRICO A LO ECUMÉNICO. EL CATOLICISMO POPULAR Y LAS REPRESENTACIONES DE LOS SISTEMAS RELIGIOSOS (CULPA/PERSECUCIÓN), EN HOMENAJE A MICHAELLE ASCENCIO



4. VERGÜENZA Y EXCLUSIÓN EN NUESTROS COMPLEJOS CULTURALES ENRAIZADOS EN EL PODER

I. VENEZUELA: MODERNIDADES ENFRENTADAS

Tomás Straka

INTRODUCCIÓN

MUCHO SE HA HABLADO DE LA POLARIZACIÓN POLÍTICA que ha vivido Venezuela desde 1999. Las explicaciones más bien generalizadoras y maniqueas, que tan útiles pueden ser para la propaganda o para el inductinamiento ideológico, se quedan cortas tan pronto comienzan a analizarse a la luz de las encuestas y los resultados electorales. Dicotomías como las de *pueblo-oligarquía*¹ o la de *los de abajo* versus *los de arriba*², se matizan enormemente con estudios como el realizado por el Centro Gumilla o el de Noam Lupu, ambos de 2010, que arrojan un panorama bastante más variado y complejo³. Incluso cuando aceptamos, con base en los resultados electorales, que el país está partido por la mitad⁴, es difícil concluir que las adscripciones políticas estén definidas solo por las clases sociales (más allá, naturalmente, de que existan tendencias: mientras más se sube en la escala social, menos chavistas hay entre los electores). También lo resulta cuando consideramos que entre 1999 y 2012 siempre hubo, como mínimo, un 30% de votantes opositores con un abstencionismo que también rondó el 30% (y que en el 2000 superó el 40%). Si bien no es posible equiparar el abstencionismo con el voto opositor, estos datos señalan, sin embargo, que incluso cuando el chavismo estuvo mejor, la mitad de los electores no votó por su propuesta.

De allí que algunos investigadores han empezado a buscar explicaciones en otros ámbitos, por ejemplo en los valores. Obviamente, éstos no excluyen un análisis clasista (incluso al contrario: suelen estar muy relacionados), pero sí lo trascienden. María Pilar García-Guadilla y Ana L. Mallén, por ejemplo, identifican la dicotomía entre los dos grandes bloques dentro del esquema de la “lucha existencial” planteado por Carl Schmitt: “el conflicto político supone una lucha existencial o lucha por la sobrevivencia de una forma de vida (*way of life*). En el marco de la lucha existencial las discusiones sobre políticas públicas, decretos presidenciales y leyes orgánicas no se entienden como discusiones técnicas que podrían o no llevar a cumplir un objetivo, sino como la

transformación de un sistema de vida”⁵. Así las cosas, “en sociedades plurales, los actos cotidianos, la apropiación de estilos culturales y las relaciones sociales tienen múltiples interpretaciones pero en sociedades polarizadas algunos actos, estilos culturales y relaciones con organizaciones o centros de poder se interpretan dentro del marco del conflicto político”⁶. En buena medida la adscripción al chavismo y a la oposición responde a este universo, digamos, *moral*⁷:

En estas interpretaciones asociativas, respaldar al Gobierno estadounidense, admirar la cultura occidental, estar a favor del uso de los medios de comunicación privados e internacionales, apoyar a las organizaciones no gubernamentales o a la «sociedad civil», ejercer la ciudadanía movilizándose contra el Gobierno significan un apoyo implícito a la oposición, además de que tales acciones se asocian con el repudio al presidente Chávez.⁸

Nuestra hipótesis es que estos “estilos culturales” enfrentados expresan formas distintas –y como lo demuestra la polarización, en ocasiones contrapuestas– de haber vivido el proceso sociocultural de mayor alcance histórico de todos los que experimentó la sociedad venezolana a lo largo del último siglo: su acelerada modernización impulsada por el petróleo. Ya la imagen decimonónica de la contradicción entre ciudad-campo, barbarie-civilización, ha sido superada por una realidad en la que existen diversas formas de modernidad, producto de distintas formas de inserción en el proyecto general de modernización. Delinear esta hipótesis es el objetivo del presente ensayo. Por sus dimensiones, nos aproximaremos al fenómeno solo por tres de sus muchas aristas posibles: el problema de la memoria, la cultura petrolera y la imagen, muy extendida a mediados del siglo XX, de “las dos Venezuelas”.

RECORDAR LA MODERNIDAD: POLÍTICAS DE LA MEMORIA

Una de las instancias en las que se hacen más patentes las contradicciones entre las diversas formas de haber experimentado la modernidad es en el modo en que se recuerda (y consecuentemente se evalúa) al proceso de modernización, al menos a su trecho de 1958 a 1999. Algunos de sus puntos emblemáticos, como la democracia, la nacionalización del petróleo, sus conquistas en educación, salud e infraestructura, son tema de un intenso debate con consecuencias políticas muy concretas e importantes: la evaluación que se tenga del régimen sociopolítico iniciado en 1958, puede –o no– darle legitimidad a la Revolución Bolivariana. Se trata de un caso representativo de esa

intersección de la academia como la política que se denomina *políticas de la memoria*.

Los testimonios de dos protagonistas de primera línea pueden darnos una idea de lo que está en juego. El primero es el mismísimo Hugo Chávez, quien dijo en los actos conmemorativos de la Revolución Restauradora (hay que recordar que Cipriano Castro fue uno de sus héroes preferidos): “Señores, no nos caigamos a mentiras. Aquí no ha habido democracia, aquí lo que se instaló hace 40 años fue una horrorosa tiranía con una máscara de democracia, pero tenía que llegar la hora en que esa máscara se cayera, tenía que llegar la hora en que quedara desnuda la tiranía y la corrupción, y esa hora llegó en el amanecer de un día memorable: 4 de Febrero de 1992, día para la Historia, día de despertar, día de señales, día de nacimiento.”⁹ A lo que agregó: “A Medina deberíamos llamarlo el Padre de la Democracia de este siglo. En cambio, ahí está la Historia, falsificada, llamando a un dirigente adeco “Padre de la Democracia”. ¿De cuál democracia me pregunto yo? ¿Cuál democracia? Esto es una horrorosa bestia de mil cabezas, esto que llaman democracia y que los adecos crearon aquí, con esta bestia acabaron a Venezuela, ayudado por esos partidos, los dos partidos: Acción Democrática y COPEL. Unidos, destrozaron a Venezuela, esa es la verdad, duélale a quien le duela, destrozaron este país nuestro, 40 años y pretenden seguir destruyéndola”¹⁰. Por trece años insistió una y otra vez en estas ideas. Las repitió en sus innumerables cadenas de radio y televisión, en entrevistas, declaraciones a la prensa, artículos, mítines, panfletos, lemas, cuñas electorales, en todo lo que convirtió a la suya en una “presidencia mediática”¹¹. Fue, además, un esfuerzo en el que lo apoyó el resto de los voceros y medios gubernamentales. La otra mirada es la que expone Rafael Caldera cuando afirmó que después del 23 de enero de 1958 comenzó “el más largo y positivo período de disfrute de libertades ciudadanas y de impulso de desarrollo que conoce la historia de nuestro país”¹², para lo que trae a colación la larga lista de los avances en salud, vialidad, educación, industrialización, política petrolera ejecutados por el régimen democrático, además de “algo que será difícil destruir: el pueblo venezolano se acostumbró a vivir en libertad.”¹³

Aunque Chávez y Caldera hablaban desde sus obvias posturas políticas, esta visión dicotómica ha tenido importantes desarrollos en la historiografía profesional que, desde cada bando, ha buscado verificarlas o en todo caso depurarlas documentalmente. Así, encontramos evaluaciones muy positivas de la democracia puntofijista en autores tan reconocidos (y vendidos) como Manuel Caballero en trabajos como *Rómulo Betancourt, político de nación* (2004) e *Historia de los venezolanos en el siglo XX* (2010) y Germán Carrera Damas en obras como “La larga marcha de la sociedad venezolana hacia la

democracia: doscientos años de esfuerzos y un balance alentador” (2000), *Fundamentos históricos de la sociedad democrática venezolana* (2002) y *Rómulo histórico* (2013). En la acera contraria se destaca Oscar Battaglini con trabajos como *La democracia en Venezuela: una historia de potencialidades no realizadas* (2001) y *Ascenso y caída del puntofijismo* (2011). Varias instituciones públicas han producido una abundante historia oficial al respecto. Tal es el caso del Centro Nacional de Historia en su obra divulgativa *De Punto Fijo a la Revolución Bolivariana* (2012), que le dedica solo tres páginas a la “era oscura del puntofijismo” para centrarse básicamente en glorificar la lucha guerrillera de los años sesenta, o los manuales de la Colección Bicentenario que el Ministerio de Educación edita y distribuye gratuitamente en las escuelas. El correspondiente a la asignatura de Historia Contemporánea de Venezuela, de cuarto año de bachillerato, ha generado especial polémica por la imagen extremadamente negativa que hace de la “democracia representativa” (1958-99), en contraposición con la cadena de logros –y solamente logros– que ve en la “democracia participativa”¹⁴.

Este debate dentro de las *políticas de la memoria* está estrechamente vinculado con la idea de “lucha existencial” expuesta por las investigadoras García-Guadilla y Mallén: la democracia representó un modelo de modernización efectivamente inspirado en el Occidente capitalista. La evaluación que se tenga de ella será, en buena medida, la que se tenga de todo este modelo de desarrollo. El contexto de la Guerra Fría ayudó a ello, así como el enorme influjo de la industria petrolera, básicamente en manos de empresas norteamericanas (y de la anglo-holandesa Shell), aunque había en el fondo una tradición venezolana que desde el siglo XIX pugnó por conectarse lo más posible a los parámetros socioculturales de lo que entonces llamaban las naciones “avanzadas” y que básicamente ha definido a nuestros proyectos de nación¹⁵.

LA GENTE DEL PETRÓLEO FRENTE A LA “PDVSA DE TODOS”, O LAS MODERNIDADES VENEZOLANAS

El 25 de mayo de 2005, Rafael Ramírez, ministro de energía y petróleo y presidente de PDVSA, dijo ante la Asamblea Nacional:

Más aún, me atrevo afirmar que el colapso de la IV República y la profunda crisis en la que sumió al país, están íntimamente relacionados con el petróleo. En efecto, con la Apertura Petrolera en los años 90 se produjo un verdadero asalto al petróleo venezolano, un asalto coordinado por algunas instituciones internacionales de los países consumidores y las grandes transnacionales de siempre, quienes, en complicidad con

la meritocracia petrolera, la oligarquía y sus representantes políticos, conspiraron contra el Estado Venezolano, propiciando su desmoronamiento y la subsiguiente crisis económica y social para nuestro país.

Como veremos; no se trató de hechos aislados o fortuitos, por el contrario, se trató de una estrategia desplegada desde la Nacionalización misma, orientada, en primera instancia, a la captura y control de Petróleos de Venezuela (PDVSA), por el interés transnacional; a la minimización de la valoración de nuestro recurso, a la evasión del control por parte del Estado venezolano y sus instituciones, hasta la confrontación abierta y directa en contra de la Nación y en contra de nuestro pueblo.

Bien planificado y diseñado por lo demás, a PDVSA se le asignó el papel de *Caballo de Troya*, un papel que una meritocracia transnacionalizada estaba más que dispuesta a asumir. Así, la esencia de la Apertura Petrolera puede resumirse en pocas palabras: La Globalización del recurso natural.¹⁶

Ocho meses después, el 19 de enero de 2006, en un taller dictado para miembros de la Fuerza Armada dentro del programa “Revolución Bolivariana y Pensamiento Militar”, el ministro Ramírez espetaba:

La base de la política petrolera de la IV República era la captura de nuestra empresa nacional. PDVSA se nacionalizó, en 1973 (*SIC*) y en 1975 se hizo efectiva la nacionalización de nuestra industria con la idea de tener un operador nacional propio, como en los demás países productores. Era como tener un ejército nacional, con un conjunto de ingenieros, geólogos, geofísicos, que manejaran la técnica y explotaran para nuestro beneficio esa inmensa riqueza. ¿Pero qué pasó? Los países consumidores se plantearon el objetivo de controlar ese ejército para que no estuviera al servicio de los intereses nacionales sino al servicio de los intereses transnacionales; es decir, que nuestra PDVSA se comportara más como una empresa privada como Shell, ExxonMobil, que como una empresa nacional. Se trata de como si nuestra gloriosa Fuerza Armada fuera capturada por un generalato y se pusiera en contra del interés de la Nación y de los sagrados intereses de la Patria. ¿Cómo lo lograron? Primero atacaron lo ideológico, crearon un grupo de tecnócratas altamente remunerados de espaldas al país y con una formación técnica forjada en países consumidores. Por eso todos los gerentes de la vieja PDVSA iban a cursos de formación en universidades como Harvard, Stanford, entre otros. ¿Cómo venía esa gente? Venía con el pensamiento de los intereses de los países consumidores y se comportaban como representantes de empresas transnacionales.¹⁷

Los dos párrafos apuntan al meollo de la “lucha existencial” entre el chavismo y la oposición, y además lo hacen en uno de sus escenarios más importantes: el de la industria petrolera. En efecto, el punto de inflexión entre los sectores que apoyaron a Hugo Chávez y aquellos que lo adversaron fue el paro cívico y el paro petrolero de 2002 y 2003, con su corto derrocamiento en medio de ellos. Se trató de un proceso de enormes consecuencias: el éxito de Chávez para sortear todos estos desafíos le permitió tomar el pleno control de la Fuerza Armada –cuyo generalato, que demostró no apoyarlo durante el golpe del 2002, fue depurado– y de la industria petrolera. Con estas dos instituciones en las manos, junto a su popularidad del 60% (aumentada aún más con el golpe), la subida de los precios del petróleo y toda la política de expansión del gasto público que le permitió, tuvo un quinquenio sin adversarios importantes, como lo muestran sus triunfos en el referéndum de 2004 y en las elecciones de 2006, en las que duplicó en votos a la alianza de todos sus adversarios. Por algo fue el momento cuando se sintió con la suficiente fortaleza para proclamar el socialismo en 2005, diseñar el Primer Plan Socialista de la Nación e iniciar el reacomodo de la economía con un conjunto de estatizaciones y controles (comenzando con la emblemática re-estatización de CANTV en 2007). Es notable que en ese mismo 2007 experimenta su única –aunque estratégica– derrota electoral en el referéndum para reformar la constitución en términos socialistas, lo que, junto a la caída de los precios del petróleo (¡más de cien dólares por barril en un año!) que produjo la crisis mundial de 2008, le dio un frenazo al proyecto: cuando en las elecciones parlamentarias de 2010 el chavismo quedó prácticamente empatado con la oposición (48,13% frente a 47,22%), ya su mejor momento había quedado atrás.

En todo caso, fue dentro de este contexto que el “generalato” de “tecnócratas altamente remunerados” que está “en contra del interés de la Nación”, del que habla Ramírez, que esa gente que se formó en Harvard y Stanford, esa “meritocracia transnacionalizada”, representó en términos políticos, pero también ideológicos y socioculturales, uno de los bastiones más importantes de la lucha por imponer al socialismo. El control de PDVSA no solo serviría para afianzar a la Revolución Bolivariana, sino, sobre todo, para desmontar un modelo de país inspirado en el capitalismo y sustituirlo por otro. La industria petrolera, sus valores, la idea de meritocracia que se volvió una bandera, pasaron a ser vistos como el núcleo duro de los valores capitalistas en Venezuela. Aunque, como veremos, la ciencia social –sobre todo la marxista– ya la identificaba de esa manera, en cuanto los estratos gerenciales se organizaron en la Asociación Gente de Petróleo apoyaron el paro cívico que condujo al golpe de abril de 2002 y encabezaron el paro petrolero de diciembre 2002 a febre-

ro de 2003, la línea de combate entre quienes defendían el proyecto de Chávez –que aún no se declaraba socialista– y quienes lo adversaban se desplazó hacia ella y todo lo que implicaba económica y socioculturalmente.

En efecto, aquellos paros han sido llamados “la insurrección” o “la rebelión” de los gerentes¹⁸ y en gran medida expresaban tensiones incubadas en la sociedad venezolana desde la primera mitad del siglo XX. Cuando, como afirma Miguel Tinker-Salas, la Gente de Petróleo se ve a sí misma como “una eficiente clase gerencial siendo subvertida por una clase populista e ineficiente –PDVSA representando la modernidad y la prosperidad, el gobierno representando la ineficiencia”¹⁹, simplemente se insertaba en una tradición de setenta u ochenta años en la que la industria petrolera se presentaba a sí misma como la principal impulsora de todo cuanto se había modernizado Venezuela (y recordemos que entre 1950 y 1990, Venezuela era una de las principales vitrinas de la modernidad en Latinoamérica). Esto, hay que recordarlo, en un momento en el que la industria estaba en manos de compañías extranjeras, básicamente norteamericanas. Ellas se esforzaron por promover los valores del capitalismo, tanto en la cultura del trabajo dentro de la industria como en los estilos de vida de sus empleados. El objetivo trascendía la búsqueda de eficiencia y productividad: también aspiraba a romper las resistencias, especialmente las de carácter nacionalista, a su actuación en el país, así como convertir a toda Venezuela en un modelo de desarrollo capitalista para América Latina²⁰. Estos valores fueron asumidos por amplios sectores de la sociedad, especialmente la creciente clase media, para escándalo de la izquierda que sistemáticamente los acusó de neocolonialismo y que pronto vio en ellos a los *pitiyanquis* agentes de la dominación extranjera²¹. En su famoso libro de 1968, *La cultura del petróleo*, Rodolfo Quintero habló de “los hombres Shell” y los “hombres Creole”, que eran “nacidos en el territorio venezolano pero que piensan y viven como extranjeros; hombres de las compañías y para las compañías, personas antinacionales. Expresión de un mestizaje repugnante, resultado de una política de ‘relaciones humanas’ aplicada por los colonialistas. Obra de los monopolios internacionales animadores de aquella cultura”. Así las cosas, “tanto el ‘hombre Creole’ como el ‘hombre Shell’ asimilan los elementos propios de la cultura del petróleo y tienden a sustituir lo venezolano por lo norteamericano principalmente. Su estilo de vida copiado, impuesto, lo consideran expresión de progreso. Que, en su opinión los hace superiores en un mundo de *nativos*, con estilos de vida *primitivos*”²².

El *nacionalismo petrolero* de los gobiernos venezolanos, en especial desde la llegada de la democracia, creó numerosas tensiones con las compañías que desmienten la idílica alianza entre ellas y el Estado que acusaban los sectores

de izquierda. Aunque ambos coincidían en sus luchas contra el comunismo –y hay evidencias documentales de la colaboración entre ellos–, así como en su idea general de un desarrollo capitalista para Venezuela –como lo demuestra, entre otras cosas, la cercanía de Rómulo Betancourt con Nelson Rockefeller– casos como los del *fifty-fifty* elevado a 60-40 en 1958, el conflicto de las cuotas petroleras impuestas por el gobierno de EE.UU. en 1959, la fundación de la OPEP y de la Corporación Venezolana de Petróleo en 1960, el impulso a la venezolanización de la industria, el “pentágono petrolero” inicialmente anunciado en 1965 o la reforma parcial de la Ley de Hidrocarburos y de la Ley de Impuesto Sobre la Renta en 1967, crearon fricciones importantes, en ocasiones de carácter diplomático, por toda una década. Durante estos debates los empleados de las petroleras con exposición pública –como el relacionista público de la Shell, José Giacopini Zárraga– mantuvieron una postura crítica frente al gobierno. Esto alimentó la idea de que eran simples cipayos del imperialismo, aunque en todo momento se presentaron como venezolanos genuinamente patriotas que luchaban por la modernización y la prosperidad del país, con argumentos que aún aguardan por análisis detenido. En todo caso, hay que admitir que la abrumadora mayoría de ellos honró su palabra de amor por Venezuela en distintas esferas de su vida, pero sobre todo cuando la nacionalización se hizo efectiva.

No obstante, fue la nacionalización la que convirtió a los gerentes de las petroleras en un segmento beligerante. Hasta entonces habían tenido un lugar claro en el panorama venezolano como empleados de una poderosa industria transnacional, pero ahora, con las empresas en manos estatales, debían reconvertirse para garantizar la sobrevivencia de los valores de la industria que no veían suficientemente difundidos en el resto de la sociedad venezolana, en especial entre sus políticos. En 1974, ante la inminencia de la nacionalización, crearon la Agrupación de Orientación Petrolera (Agropet), que básicamente asumió su vocería gremial ante el proceso que estaba desarrollándose. Una de sus principales preocupaciones fue la del mantenimiento de los criterios técnicos en la administración de la industria, que finalmente el presidente Carlos Andrés Pérez acepta con la esperanza de mantener sus niveles de eficiencia²³.

Las tensiones entre los gerentes de la estatal petrolera resultante de la nacionalización, Petróleos de Venezuela Sociedad Anónima (PDVSA), que procuraron mantener su autonomía tanto como fuera posible, y el gobierno, que a partir de la década de 1980 trató de controlarla hasta donde pudiera hacerlo, escapa de los objetivos de este trabajo, pero sí nos dibuja el contexto en el que surge la *Gente del petróleo*, expresión creada por uno de los ideólogos de Agropet, Gustavo Coronel, en la década de 1980. Con la crisis eco-

nómica que se hace evidente en 1983 pero que desquebraja todo el modelo de desarrollo a partir del Caracazo (1989), así como por el empobrecimiento de la calidad de los servicios públicos y en general del funcionamiento del Estado que la acompañó, las tesis de los petroleros parecieron confirmarse: en efecto, el Estado era un coto de ineficiencia y corrupción, frente a una PDVSA que no solo producía el dinero que este malbarataba, sino que además se mantenía con altos estándares gerenciales en medio del desplome. Esta visión de las cosas, cuya verosimilitud hay que subrayar, era respaldada por numerosas evidencias, triunfó en la década de 1990, llegando a su punto más alto con la Apertura Petrolera de 1996. En ella no solo se permitió el retorno de las compañías transnacionales, sino que se le dio un control casi completo de la industria a sus segmentos gerenciales: al cabo, parecían haber sido los únicos en haber hecho las cosas bien²⁴. El neoliberalismo adoptado en toda Latinoamérica y que, más allá de los impactos sociales del primer momento, en general acabó con las hiperinflaciones y la recesión y terminó de apuntalar esta tendencia. Fue Hugo Chávez quien, en el caso de Venezuela, asumió la tarea de revertir esta tendencia y someter a las decisiones políticas a los petroleros. Esto en buena medida explica la “rebelión de los gerentes”.

Todo esto viene a colación porque lo que comenzó como el rechazo de la gerencia, en especial de la gerencia mayor, al nombramiento de Gastón Parra Luzardo como presidente del PDVSA esgrimiendo la bandera de la meritocracia, en lo inmediato desembocó en un enfrentamiento político que produjo, nada menos, que el breve derrocamiento de Hugo Chávez en abril de 2002, pero con una consecuencia de más largo alcance: el ataque –e intento de desmontaje– por parte del Estado de toda la cultura que estaba detrás de la idea de la meritocracia, es decir, de los valores gerenciales y socioculturales de la industria petrolera. Para el gobierno se trataba de la prueba palmaria de una elite sometida a los intereses imperialistas, como lo venían denunciando políticos y académicos de izquierda como Rodolfo Quintero, Alí Rodríguez Araque, Bernard Mommer o el mismo Parra Luzardo. Y, en cuanto se declaró socialista, de la sumatoria de todo lo malo que había traído el modelo de modernización capitalista en Venezuela.

A una década de la victoria del gobierno sobre la Gente del Petróleo, de su expulsión masiva de la estatal (¡casi veinte mil despedidos!) y de su refundación en una “nueva PDVSA” alineada con el socialismo, la polémica sigue viva. Para algunos, la situación económica venezolana y en particular los niveles de productividad de la industria, su endeudamiento, los accidentes, el hecho de que ahora importemos gasolina de los Estados Unidos, son la prueba de que todo lo advertido por los gerentes rebeldes resultó cierto; pero

para otros las políticas sociales impulsadas por PDVSA demuestran las virtudes de su actual administración. Para los efectos del presente ensayo, sin embargo, lo que interesa resaltar es la manera en la que el choque entre el chavismo y un segmento especialmente beligerante de la oposición se basó en dos ideas –y experiencias– distintas de la modernización venezolana.

DISCRONÍAS DE LA MODERNIDAD: “LAS DOS VENEZUELAS”

Marshall Berman ha dicho en su famoso estudio que la modernidad es fundamentalmente una vivencia²⁵. Todo indica que lo que está detrás de las contradicciones entre quienes sostienen que la modernización impulsada en buena medida por la renta petrolera desde la década de 1930, y quienes la consideran básicamente antinacional y, por esto, moralmente censurable, se debe a las formas en que esta fue vivenciada. Quienes supieron o pudieron aprovechar las oportunidades que ofreció para ascender socialmente, beneficiándose de los buenos empleos y las políticas sociales de las compañías, o en general del modelo de desarrollo que desde 1958 echó adelante la democracia, tienen una idea muy distinta a aquellos que: o bien se opusieron a ellas por razones ideológicas, aun cuando también se beneficiaran (pensemos en los profesores universitarios de izquierda que recibían buenos sueldos y veían sus libros editados por el Estado, como Rodolfo Quintero, Parra Luzardo o Jorge Giordani); o bien que representaban sectores tradicionales de la sociedad venezolano que se veían desplazados por una nueva realidad en la que encontraban –y no siempre sin razón– cambios preocupantes, como Briceño-Iragorry; o bien porque su participación en esos cambios no llenó sus expectativas, por lo menos no cuando el modelo de desarrollo comenzó a mostrar sus fallas: es el caso, por ejemplo, de muchos de los electores del chavismo que aceptan sus tesis sobre el “funesto puntofijismo”, más allá de que los indicadores de salud, educación, obras públicas y desarrollo institucional digan lo contrario hasta, al menos, mediados de la década de 1980.

Así, se puede hablar de diversas modernidades en la historia venezolana, tanto en términos diacrónicos (la “modernidad borbónica”, el proyecto ilustrado, el proyecto liberal, el proyecto positivista, el proyecto democrático-populista²⁶), como sincrónicos: es decir, que a un mismo tiempo se vivió la modernidad de diversas maneras o, incluso, que los distintos proyectos modernizadores produjeron, de acuerdo a sus modos de recepción, distintas modernidades. Esto puede empalmarse con las tesis de las *sociedades discrónicas*, desarrollada por Graciela Soriano de García Pelayo. Según esta autora, consisten en “la co-existencia de distintos niveles de desarrollo histórico,

tanto dentro de cada uno de los sub-sistemas de la realidad (político, económico, social, jurídico, cultural, técnico, comunicacional, etc.), como en sus relaciones mutuas dentro del sistema histórico general.”²⁷ Es una especie de versión de la vieja “ley del desarrollo desigual combinado”, poniendo el énfasis en lo cultural y, naturalmente, sin el mecanismo de las “leyes históricas” del marxismo de los años treinta. En estas *discrónicas* Soriano de García Pelayo ve las causas de uno de los problemas que de más larga data angustian a los pensadores venezolanos, el de la distancia entre los proyectos de país expresados en las leyes y los programas y discursos políticos, y lo que termina ocurriendo en la realidad. Para ella el problema radica en que “las sociedades hispanoamericanas, la venezolana entre ellas, poseen una débil conciencia de sus sincronías y están lejos aún de superarlas.”²⁸ Caso contrario es el que ocurre en otras sociedades que, teniéndolas, han desarrollado mecanismos para superarlas: “la sociedad norteamericana, a la cual se la ha calificado –en virtud del carácter de sus componentes– como un *salad bar*, ha sido en otro tiempo el *melting pot* en el que los problemas de la transculturación entre los grupos de inmigrantes, se cancelaban gracias a la asimilación de todos al *american way of life*; eso los integraba en la bandeja de plata de la economía poderosa y segura de sí misma, dentro de un orden constitucional capaz de garantizar la vida pública, la libertad y el bien común.”²⁹

Puede desprenderse del texto de Soriano de García Pelayo que el *melting pot* no funcionó igual de bien en Venezuela, sobre todo si consideramos que desde mediados de siglo el *american way of life* fue el modelo de integración de toda la sociedad. En efecto, hacia 1950 comienza a formarse una de las imágenes más poderosas que sobre el país se han formado: la de “las dos Venezuelas”, una encadenada a la modernización que impulsaba el petróleo, y otra con grandes dificultades para integrarse a la primera. El objetivo que se trazó la elite política y económica en términos mayoritarios (habría que exceptuar, por ejemplo, a la izquierda comunista) fue integrarlas con base en los valores de la modernidad. De esta manera Arturo Uslar Pietri, el creador de la imagen, dijo en su famoso e influyente discurso de incorporación a la Academia de Ciencias Políticas y Sociales de 1955:

...la transformación ocasionada por el petróleo no ha sido uniforme para toda la población. Hay una parte de ella, la que habita los grandes centros urbanos y los campos petroleros, que disfruta de un gran número de beneficios y privilegios desconocidos para el resto de los habitantes.

Hay obreros venezolanos que gozan de altos salarios, prestaciones, asistencia médica, refrigeración, electricidad, transporte, casa moderna, alimentación rica y variada,

deportes y diversiones y otros, en cambio, que viven en chozas semejantes a las que levantó Francisco Fajardo, y que para todo lo que se refiere a comodidades y progreso, prácticamente, no han salido del siglo XVI. Hay modernas explotaciones agrícolas con irrigación, tractores y maquinarias y hay millares de conucos donde se cultiva con los mismos primitivos métodos que el español le enseñó al indio.³⁰

De esta manera, el resultado es el de un país social y culturalmente dividido:

...van a subsistir dos Venezuelas profundamente distintas, con muy graves recelos y diferencias entre sí: la Venezuela que no ha salido del pasado, con sus viejas casas, sus viejas tradiciones, sus primitivos sistemas económicos; y la Venezuela del petróleo, de rascacielos, lujosos automóviles, instalaciones costosas de placer, y lujo cosmopolita; la Venezuela de terratenientes patriarcales y peones; y la Venezuela de comerciantes, constructores, industriales, técnicos y creciente clase media; la vasta Venezuela que toca arpa y se divierte en las riñas de gallos, y la de las ciudades que envía 40 millones de espectadores en un año a las salas de cine; la Venezuela de alpargata, machete, sombrero de cogollo, rancho y casabe; y la Venezuela de los hoteles de gran lujo, de los automóviles más costosos del mundo, de los más famosos modistas, de los más célebres joyeros, la que importa 12 millones de bolívares de whisky en un año y por más de 21 millones de brandy. Es decir, una Venezuela que estaría representada en su mejor personificación en la montañosa, sosegada y laboriosa ciudad agrícola de Boconó y otra, enteramente distinta, que podría mirarse en la inorgánica, inestable, agitada y bulliciosa ciudad de El Tigre.³¹

Entre otras consecuencias, esto estaba generando una intensa migración del campo a la ciudad, donde se estaba formando “una población emocional y socialmente desajustada, de conuqueros, trabajadores manuales no clasificados, de millares de niños y adolescentes abandonados, se mueve o tiende hacia las ciudades y las regiones donde brilla el azariento atractivo de la riqueza petrolera, como si quisieran pasar, por una operación de magia colectiva, de las aldeas y pueblones que no han salido todavía de lo más dormido de nuestra época colonial, a la abundancia, el dinero y el lujo de las pródigas ciudades donde se concentra la riqueza nueva.”³² Por eso hay que integrarlas. “Estas dos Venezuelas coexistentes las ha separado el petróleo, y es, precisamente, por medio de la inversión de la riqueza petrolera como deben llegar a desaparecer integradas y fundidas en un solo país solidario, donde los niveles de bienestar, de productividad y de cultura no se rompan en violentos contrastes y fallas, sino que se integren sobre una base sana y firme de prosperidad, estabilidad y progreso, accesible a todos.”³³

Son prácticamente las mismas palabras que veinte años más tarde dice Carlos Andrés Pérez en su discurso por la nacionalización del petróleo en Cabimas, el 1° de enero de 1976: “La industria petrolera modeló una estructura social en la cual se yuxtaponen las dinámicas formas de la economía capitalista y el subdesarrollo. Masas empobrecidas de campesinos y grandes núcleos de marginados que pululan en torno a los grandes centros urbanos, deben venir a nuestro recuerdo para que sintamos a plena conciencia la responsabilidad que asumimos para el uso de este patrimonio que hoy pasa a ser completamente nacional y más que nuestro, propiedad de las nuevas generaciones.”³⁴ Podríamos citar numerosos testimonios más, pero con lo dicho ya se puede delinear la hipótesis que hemos venido construyendo: ¿cómo fue la vivencia de esa modernización en la “población emocional y socialmente desajustada”? ¿Cómo la evaluaron esas “masas empobrecidas de campesinos y grandes núcleos de marginados que pululan en torno a los grandes centros urbanos”? Porque hay que entender que no vemos acá una discronía en el sentido de que unos estén en un momento histórico y el resto viva sumergido en otro. No se trata de la fácil dicotomía entre campo-ciudad, civilización-barbarie, Santos Luzardo-Doña Bárbara. Se trata de dos versiones distintas de la modernidad, que en muchos aspectos estuvieron mutuamente influenciados, pero que en otros tomaron rumbos distintos. Estudios como el de Alejandro Moreno sobre la familia popular venezolana³⁵ o los de Enrique Alí González Ordosgoitti sobre las “culturas residenciales urbanas”³⁶, por solo nombrar dos muy famosos, demuestran que lo que podríamos llamar la sociedad tradicional de la Venezuela agraria quedó atrás para generar formas alternativas de organización y representación en las ciudades que experimentaron los grandes cambios de la urbanización desde 1950.

PARA REDONDEAR UNA HIPÓTESIS, A MODO DE CONCLUSIÓN

Al principio se dijo que el objetivo de este trabajo era el de estructurar una hipótesis. Partimos del fenómeno de la polarización para señalar que en ella se expresaban diversas maneras de haber vivido la modernización de Venezuela en el medio siglo que antecedió a la llegada de Hugo Chávez al poder y decíamos, a esta guisa, que sin negar lo que puede contener de lucha de clases, hay que prestar también atención a las variables de carácter axiológico y sociocultural. Esto no excluye que pueda haber algunos elementos de lucha de clases, como el último acápite insinúa, pero matizados por una com-

plejidad de evidencias empíricas, como las citadas al principio de este trabajo demuestran.

En efecto, los valores desarrollados por estas formas diversas de vivir la modernidad, no se limitaron a una sola clase. Por una parte, la movilidad social venezolana ayudó a que se diseminaran por toda la escala social. Los estudios sobre la pobreza en Venezuela que lideró Luis Pedro España demostraron que determinados valores que normalmente se asocian a “pobres” y “ricos”, están repartidos entre todos los estratos sociales³⁷. En segundo lugar, las biografías de quienes lideran la Revolución Bolivariana indica que provienen, mayoritariamente, de los sectores medios y profesionales, por lo que el elemento ético, ideológico, parece ser el determinante en sus posturas.

Con todo, lo planteado hasta acá es tan solo un esbozo de lo mucho que queda por trajinar en este tema. Susceptible de críticas, debe enfrentarse a investigaciones documentales y de campo para comprobar su alcance. Ojalá que haya sembrado en los lectores –o al menos en algún lector– el deseo de llevarlas adelante.

NOTAS

- 1 En las bases programáticas del Partido Socialista Unido de Venezuela leemos: “El enemigo principal de la Revolución Bolivariana es el imperialismo capitalista, especialmente su centro hegemónico, el imperialismo y el gobierno estadounidense, sus monopolios transnacionales, en particular los del sector financiero, tecnológico, militar, económico y mediático por una parte, y por la otra, la alta jerarquía eclesiástica contra revolucionaria, la oligarquía, las burguesías apátridas, así como todo sector social que, al igual que aquellos, le sirva de base social al imperialismo o a cualquier fuerza extranjera para la dominación de nuestros pueblos, en especial en el ámbito de América Latina y el Caribe.” *Libro rojo, documentos fundamentales del PSUV*, <http://www.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2014/04/Libro-Rojo.pdf> Consultado el 12 de Junio de 2014.
- 2 “...para *los de Arriba*, donde se debe incluir a los del actual Mal-Gobierno de Nicolás Maduro y los grupos mafiosos (civiles y militares) que le acompañan, el Gobierno Militar Cubano y sus aliados latinoamericanos, principalmente, el subimperialista Brasil, pero también, a los representantes de los partidos de oposición de la MUD quienes, conjuntamente con el Gobierno norteamericano y todos los entes financieros y grandes corporaciones transnacionales, buscan a toda costa contener la lucha de *los de Abajo*...” “Primera declaración de los de Abajo”, 22 de abril de 2014, Ruptura, <http://rupturaorg.blogspot.com/2014/04/primera-declaracion-de-los-de-abajo.html> Consultado el 11 de junio de 2014.
- 3 “Valoraciones de la democracia” (2010) <http://gumilla.org/democracia2> Consultado el 3 de Junio de 2014. Y Noam Lupu, “Who votes for *chavismo*? Class voting in Hugo Chávez’s Venezuela”, *Latin American research review*, Vol. 45, No. 1, 2010, pp. 7-32.
- 4 Las elecciones presidenciales del 14 de abril de 2013, arrojaron un 50,61% de los votos para Nicolás Maduro, y un 49,12% para Henrique Capriles Radonsky. http://www.cne.gob.ve/resultado_presidencial_2013/r/1/reg_000000.html Consultado el 1° de junio de 2014.
- 5 María del Pilar García-Guadilla y Ana L. Mallén, “El movimiento estudiantil venezolano: narrativas, polarización social y públicos antagonicos”, *Cuadernos CENDES*, No. 73, 2010, p. 78.
- 6 *Ibidem*, p. 79.
- 7 En cuanto *mores* (costumbres) y en cuanto a los valores que a veces las soportan y a veces se desprenden de ellas.
- 8 *Ibd.*, p. 80.
- 9 “Discurso del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías, con motivo del acto conmemorativo de los cien años de la Revolución Restauradora”, Capacho, 23 de mayo de 1999, *1999 año de la refundación de la república, selección de discursos del presidente de la República Bolivariana de Venezuela Hugo Chávez Frías*, Gobierno Bolivariano Año 1, Caracas, p 197.
- 10 *Ibd.*, p. 200.

- 11 Véase: Andrés Cañizález, *Hugo Chávez: presidencia mediática*, Caracas, Editorial Alfa, 2012.
- 12 Rafael Caldera, *Los causababientes. De Carabobo a Puntofijo*, 2da edición, Caracas, Panapo, 1999, p. 6.
- 13 *Ibid.*, p. 175.
- 14 Manuel Caballero, *Rómulo Betancourt, político de nación*, Caracas/México, Alfadil/Fondo de Cultura Económica, 2004, e *Historia de los venezolanos en el siglo XX*, Caracas, Editorial Alfa, 2010; Germán Carrera Damas “La larga marcha de la sociedad venezolana hacia la democracia: doscientos años de esfuerzos y un balance alentador”, en *Búsqueda: nuevas rutas para la historia de Venezuela*, Caracas, Fundación Gumersindo Torres, 2000, *Fundamentos históricos de la sociedad democrática venezolana*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2002 y *Rómulo histórico*, Caracas, Editorial Alfa, 2013; Oscar Battaglini, *La democracia en Venezuela: una historia de potencialidades no realizadas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2001, y *Ascenso y caída del puntofijismo*, Caracas, Editorial Galac, 2011; Centro Nacional de Historia, *De Punto Fijo a la Revolución Bolivariana*, Colección Memorias de Venezuela, 2012. Federico Villalba Frontado, *Historia de Venezuela contemporánea. Cuarto año, nivel educación media*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Educación, 2012. Un trabajo de esa historiografía oficial que sin renunciar a sus tesis demuestra un esfuerzo académico más equilibrado, es la que presenta el Equipo de Investigación del EFICEM (Escuela de Formación Integral de la Asamblea Nacional Dr. Carlos Escarrá Malavé), en el “Estudio introductorio” a Hugo Chávez, *La construcción del socialismo del siglo XXI: discursos del Comandante Supremo ante la Asamblea Nacional (1999-2012)*, Caracas, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional William Lara/EFICEM, 2013, Tomo I, pp. XV-LVIII El texto puede bajarse de: http://eficem.an.gob.ve/documentos/TomoI_HugoChavezDiscursosDelComandanteSupremoAnteLaAsambleaNacional_1999-2001.pdf Consultado el 10 de junio de 2014.
- 15 Véase Tomás Straka, “La tradición de ser modernos. Hipótesis sobre pensamiento criollo”, en *La tradición de lo moderno, Venezuela en diez enfoques*, Caracas, Fundación para la Cultura Urbana, 2006, pp. 3-41.
- 16 Rafael Ramírez, *Una política petrolera nacional, popular y revolucionaria*, Caracas, Ministerio de Energía y Petróleo/PDVSA, Serie Plena Soberanía Petrolera No. 1, 2005, pp. 7-8.
- 17 Rafael Ramírez, *El petróleo es la plataforma de la soberanía de Venezuela*, Caracas, Ministerio de Energía y Petróleo/PDVSA, Serie Discursos, 2006, pp. 12-13.
- 18 Luis E. Lander, “La insurrección de los gerentes: PDVSA y el gobierno de Chávez”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, Vol. 10, No. 2, pp. 13-32; y Jorge Dávila, *La rebelión de los gerentes y el petróleo venezolano*, Caracas, El perro y la rana, 2006.
- 19 “...an efficient and able managerial class being subverted by a populist and inefficient political class -PDVSA representing modernity and prosperity, the government representing inefficiency.” Miguel Tinker-Salas, *The enduring legacy. Oil, culture and society in Venezuela*, Durham and London, Duke University Press, 2007, p. 233.
- 20 Miguel Tinker-Salas ha analizado estas políticas con base en los documentos de las empresas (*Op. Cit.*, pp. 171-203). Para el caso de Nelson Rockefeller, que emprendió un conjunto de emprendimientos económicos y sociales para hacer de Venezuela la nación capitalista moderna de Latinoamérica, véase: Darlene Rivas, *Missionary capitalist. Nelson Rockefeller in Venezuela*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 2002.
- 21 No obstante el término lo popularizó en Venezuela el historiador y político católico y nacionalista Mario Briceño-Iragorry durante la década de 1950. En su libro *Alegría de la tierra*, aparecido en 1952, leemos: “‘Fume Camel’, ‘Tome Coca-Cola’, ‘El Chesterfield es mejor’, ‘Sopa Continental de pollo y fideos’, ‘Beba Bidú’, ‘Consuma Avena Quaker’, ‘Coma Queso Kraft’. Se olvidan quienes plantan esos avisos que al hacerlo arruinan la soberanía económica del país. Digo mal. Quienes los plantan no saben lo que hacen. Aquéllos obran inadvertidamente, como el recluta que dispara inconsciente contra su hermano. Los culpables son los pitianquis, que hacen el juego a los invasores” (*Alegría de la tierra*, 3era. Edición, Caracas, Fundación Mario Briceño-Iragorry, 1983, p. 160).
- 22 Rodolfo Quintero, *La cultura del petróleo*, suplemento de la revista del Banco Central de Venezuela, Vol. XXVI, No. 2, Caracas, julio-diciembre 2011, p. 39.
- 23 Algunos de los documentos de AGROPET pueden leerse en: Gustavo Coronel, *El petróleo viene de la luna*, s/n, 2010.
- 24 En estas ideas hemos seguido a Lander, *Op. Cit.*
- 25 Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.
- 26 La mayor parte de estos proyectos, véase: Diego Bautista Urbaneja, *La idea política de Venezuela, 1830-1870*, Caracas, Cuadernos Lagoven, 1988; y *Pueblo y petróleo en la política venezolana del siglo XX*, Caracas, CEPET, 1992.
- 27 Graciela Soriano de García Pelayo, “Las sociedades discrónicas”, *Sic*, Año 62/No. 616, 1999, p. 253. Para un estudio pormenorizado sobre el tema, véase de la misma autora: *Hispanoamérica: historia, desarrollo discrónico e historia política*, Caracas, Fundación Manuel García Pelayo, 2004.
- 28 *Idem.*
- 29 *Idem.*
- 30 Arturo Uslar Pietri, “El petróleo en Venezuela”, *Venezuela en el petróleo*, Caracas, Urbina & Fuentes, 1984, p. 57.
- 31 *Ibidem*, pp. 58-59.
- 32 *Ibid.*, p. 58.
- 33 *Ibid.*, p. 59.
- 34 Carlos Andrés Pérez, “El gran día histórico en que Venezuela asume el control pleno de su riqueza primordial”, *Manos a la obra. Textos de mensajes, discursos y declaración es del presidente de la república*, Tomo II-Volumen 2, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1978, p. 246.

- 35 Alejandro Moreno, *La familia popular venezolana*, Temas de Formación Sociopolítica No. 15, Caracas, Centro Gumilla, 2007.
- 36 Enrique Alí González Ordosgoitti, *Diez ensayos sobre cultura venezolana*, 2da. edición, Caracas, Editorial Tropykos/CISCUVE/CONAC, 1997.
- 37 Luis Pedro España, *Así nos tocó vivir: historias que están detrás de la pobreza*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2005; y *Detrás de la pobreza: diez años después*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2009.

2. COMUNIDAD Y ESTRUCTURAS DE ACOGIDA: MACHISMO, FAMILISMO ANÓMICO, FIESTA Y CONVIVENCIA. LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO Y LA CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDAD

Samuel Hurtado Salazar

COMO RESULTADO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA, SE CATALOGARON a la comunidad y a la familia como organizaciones del Antiguo Régimen; y como tales se pretendió su eliminación. Durante todo el siglo XIX, una y otra, junto con otras organizaciones como los notables (*farmers*), la Iglesia y la aristocracia (*burocracia*) entraron en situación crítica. La revolución por su parte no produjo otros intermediarios entre el estado y el ciudadano; así sin asociaciones intermedias, el estado se apoderó de la sociedad.

En la medida en que vino la restauración política, la comunidad comenzó a pensarse y a sentirse con nostalgia. Poco después sirvió como punto cero metodológico, en cuanto concepto de comunidad primitiva, para llevar a cabo el despegue teórico en el paso evolutivo de la sociedad tradicional a la sociedad moderna que estaba emergiendo como industrial. Autores como Engels (s/f), Toennies (1979), Lenin (1974), Redfield (1960), y en América Latina, Germani (1977), operan de ese modo con su pensamiento.

Juristas, historiadores y filósofos positivistas fueron a escudriñar en las fuentes del derecho consuetudinario, y consiguieron las normas y razón de la comunidad, con lo que lograron la posibilidad de la creación de nuevas disciplinas para su estudio: la sociología y la antropología (Morgan, 1971; Lowie, 1974). Hacia 1960 acontece el impulso para su investigación sociológica en el grupo de Estudios de la Comunidad en Gran Bretaña (Poplin, 1972), actualizando su consideración como objeto autónomo y su análisis con carácter de mediano alcance. De este modo, se estudia en América Latina a partir de 1970, abriendo el fenómeno comunitario como articulado a la sociedad global (Hermitte y Bartolomé, 1977). La filosofía moral acepta el reto del objeto de la comunidad, pero de un modo sustantivo. En la medida en que el mundo social se torna inhospitalario y cunde el malestar con el deterioro de las relaciones económicas y políticas, la filosofía moral vuelve sus ojos al tema comunitario. Los investigadores colocan ahora el concepto

de comunidad como el trayecto último en las alternativas de realización de la sociedad, caracterizada esta como democrática radical (Villoro, 2006; Cortina, 2008; Rosanvallon, 2012).

El concepto de comunidad ha ido variando cada vez que es aplicado a distintos temas y perspectivas de la asociación (cívica) y a su posible relación con lo público del estado. El término comunidad apunta a una colectividad cuyos miembros reconocen una identidad común al participar en un grupo constituido por relaciones interpersonales. Suele mirarse como paradigma a la comunidad local (la aldea), la cual conserva algo de la comunidad étnica que mantiene la uniformidad ideológica y social del *nosotros* en un tiempo aludido como tradicional. La comunidad es el lugar del consenso porque hay conflicto en el que hay que defenderse desde fuera o desde dentro (Hurtado, 1991). Así la comunidad *parece* que aglutina dentro como coincidentes a la igualdad y a la democracia. Mirando retrospectivamente, el tema de la comunidad puede contener elementos inerciales de la cultura y elementos intencionales de la asociación voluntaria, si nos fijamos en el polo asociativo al que nos conduce el proyecto de sociedad (Gruson, 2010).

EL PENSAMIENTO ENTRAMPADO EN LA ETNOCULTURA

¿En qué momento cultural nos sorprende esta inquietud con miras a la reconstrucción de la comunidad en Venezuela?

“Nosotros más que demócratas somos igualitarios, *parejeros*” (Ramón J. Velázquez). La entrevista a Velázquez está en *El Universal* (23 octubre, 1994). Se tituló “Acepté la presidencia ante el peligro de golpe”. Este motivo parece que luce en nuestro ambiente actual, después de 20 años. Pero más que hablar ahora de la coyuntura política, vamos a situarnos en los tiempos del mito, de la cultura, que es lo que nos hace permanentes.

Si me llamó la atención *La Sociedad de los Iguales* de Rosanvallon, unido a mi trajinada tarea sobre el talante de las tiranías en América Latina hasta fundamentarlas en el Edipo de Caracas (Hurtado, 1995: 53-95, 167-190), se debe a mi inquietud en torno al proyecto nacional primero, y después al proyecto de sociedad (Hurtado, 2000); inquietud sentida desde Venezuela: qué es lo que hacen, y qué es lo que quieren los venezolanos, me llevaba como motivación al estudio del tejido asociativo, una de cuyas dimensiones es la comunidad; todo ello como infraestructura del posible proyecto de sociedad.

La averiguación (*historia*) sobre el tejido comunitario no podía hacerse sin inventariar las pautas de la cultura, lugar de las matrices del sentido de la acción social. Al hablar de comunidad nos referimos al sistema de intercam-

bios de carácter recíproco, dentro de cuyo marco conceptual se inscribe la recepción o *acogida* comunitaria.

¿Qué capacidad o dotación cultural detenta el colectivo venezolano para organizar sus intercambios de reciprocidad? El juicio de Ramón J. Velázquez, el gran historiador tachirenses conocedor palmo a palmo de Venezuela, nos da un vuelco al corazón de nuestra ideología sobre Venezuela. Porque aquí todo el mundo jura que Venezuela es demócrata hasta los huesos. Resulta superficial la teoría de que lo demócrata coincide exactamente con lo igualitario, tradición que nos viene de la revolución francesa, a lo que se opone Tocqueville a favor de la libertad en su *Democracia en América*, colocando a la igualdad en el peor mal que podría ocurrir al siglo XX (Delpech, 2006: 282; Marina, 2006: 216).

Sin embargo, Ramón J. Velázquez se levantó sobre toda la historia venezolana, se acogió al tiempo del mito, y soltó su imaginación antropológica: no se trataba del igualitarismo europeo, él lo calificaba *émicamente* como *parejería*, la *parejería* venezolana. Nada más igual, y por lo mismo abierto a todo evento, obra, gente, participación y disfrute que un ser social *parejero*, llano, del común, en una palabra, receptivo, sumamente acogedor y de cuanto cosa pueda recoger en el camino o en la importación, es decir, de un recolector; el *parejero* se gana la vida con un talante de recolección¹, así como el *todero*. El desarrollo de este rasgo cultural nos trae un mundo de sentidos que porta una colectividad. Tal desarrollo lo ejercita María Fernanda Palacios (2001) en *Ifigenia. Mitología de la doncella criolla*, con el rasgo de lo virginal de donde podemos entresacar nuestra igualdad primaria, nuestra libertad selvática, nuestra intolerancia narcisista, nuestra flojera recolectora. A tal escenario llevan las ambigüedades simbólicas de la cultura que no hacen aparecer como ambiópticos: por narcisista nuestra cultura es cerrada, casi fundamentalista; por recolectora aparece como abierta, tanto que el pensamiento venezolano se olvida de aquélla (narcisista) y disfruta como una gloria decir que el venezolano es muy abierto.

FAMILISMO ANÓMICO Y MACHISMO

Cuando fundamentamos toda esa descripción en el análisis de la psicodinámica de la estructura familiar, chocamos de nuevo con la teoría siempre inconclusa (el venezolano *piensa hasta la mitad*, según Urbaneja Achelpohl)²: se dice que la familia es una institución endeble o que está en crisis, pero es porque de nuevo nos fijamos solo en una parte, en la ausencia psíquica y cultural del padre (pues la cultura no lo produce), y no nos fijamos en la otra parte, en la

figura excesiva, protagónica, super-poderosa, ególatra, de la madre. Este es el lado objeto de adoración hasta lo obsesivo por parte de los hijos. Es el lado duro de la realidad venezolana, el lado consistente y firme en el que se afina, tanto que ante él se hacen añicos las crisis y las críticas.

Pensamos que aquí ocurre un primer desequilibrio que apunta a lo anómico del familismo venezolano. La figura de la madre emerge como un gran trabajo de la cultura, a costa de la disminución de la figura del padre, reducido a *macho-padrote*; a costa del crecimiento del hijo como individuo social y afectivo, anclado en la figura primitiva del *macho* solitario (Lacan, 1977) y desconfiado/confianzudo; a costa de la mujer que puede ser a costa de sí misma y también de sus hijas reducidas todas a *hembras*. Es una figura de la madre virginal, y lo virginal tiene que ver con lo primitivo, silvestre, selvático, indómito, todo como parte de la belleza natural, que mantiene al venezolano en lo social recesivo.

Si Freud hubiera hecho su etnografía en Caracas, no habría conseguido la figura del padre, sino a la de la abuela. La hubiera analizado también con el motivo del *totem*³. Desde una antropología freudiana, concebimos a la abuela con los arquetipos de la madre virgen y mártir. Lo regresivo virginal y lo sacrificado como no entrega total sino como resentimiento (Palacios, 2001) va a afectar profundamente a las figuras del marido, del hijo e hija.

Desde el *hembrismo*, capturador de hombres según su complejo de la *vagina dentada*, y siendo el correlato de la lógica del *machismo*, puede establecerse un mundo de sentidos con relación al colectivo social venezolano. Como la figura de la línea familiar, expresada como el sentimiento familiar, es la hija, a ésta se la cuida y vigila con rigor, con objeto de que llegue a ser madre permaneciendo virgen, es decir, mediante una relación sexual buena porque supuestamente no está presente el negativismo machista. Como con la hija (mujer) se tiene una conexión nivelada con la descarga de la libido materna, no se ve cómodamente la producción hembrista dentro del machismo global de la familia.

Es en la dirección del hijo varón como se ve mejor la proyección regresiva de la madre siempre virgen: el sacrificio materno exige la lealtad y adoración filial, junto con el resentimiento contra el varón. De nuevo observamos cómo la teoría sobre Venezuela se piensa que el varón –figura del macho por asignación cultural– muestra el prestigio y el poder del hombre; es más, se piensa, por la ideología feminista, que es el origen y persistencia del *patriarcado* (sic) en Venezuela. Nada más falso. Si hay un ser abandonado en el mundo es el varón en Venezuela. Todo el mundo sabe que Venezuela es una sociedad de mujeres, y que el *respeto* social y familiar se ubica en la madre mayor: *la abuela*. Si aparece como rebelde, el varón termina como un rebel-

de sin causa: rebeldía del caprichoso, del abandonado, porque se le deja hacer y se le permite hacer hasta la aberración, siempre por parte de la madre, que opera como una alcahueta del hijo. Sin imponerle una disciplina y orden, por falta de padre, el hijo varón *deambula* por la calle sin rumbo como su propio destino. Se da cuenta de ello al descubrir la realidad del tiempo con ocasión de la muerte de su mamá, aún tenga 73 años de vida (Polanco en Kahn, 2001)⁴. La palabra *vagabundo* que indica desprecio al varón, está tan internalizada que también se usa en trato de cariño.

Nada más conmovedor que la experiencia del paso del jovencito venezolano para cumplir con la obligación de adquirir la masculinidad (machista). La calle es el escenario de las pruebas, de retos con otros varones para dominar o ser sometidos, de desafíos que presentan las mujeres con su estimulante hembrismo, a veces muy agresivo. Al fin termina maltrecho, hasta en peligro de ser herido y aun muerto. Muchos sufrimientos para llegar a ser varón en Venezuela, a hacerse un macho ¡Quién no tuviera los privilegios culturales femeninos! A la mujer no se le toca ni con el pétalo de una rosa; en cambio, el varón está hecho para recibir golpes (*coñazos*) de todo tipo, físicos y morales. Esto lo sabe la madre, y sabe de su sufrimiento debido a su fatalidad materna: la de la obligación de no perder a su *hijo* (a manos de otra mujer, de la muerte, de las malas juntas), foco de su afectividad, pero a su vez el deber de tener que rechazarlo, abandonarlo, como *varón*. La casa no es para varones, símbolo vaginal en el que está contenida una sobrealbundancia de libido femenina, la de sus propias mujeres: madre, hermanas, hijas. La homosexualidad está al acecho: el *marico* como insulto permanente entre hombres, como realidad es el reverso del *macho*.

Frente al combo de mujeres: madre y hermanas (en ocasiones amigas), el varón siempre es un solitario y va en solitario aún respecto a sus pares, porque puede caer bajo sospecha; así es socializado en la desconfianza, aún de sí mismo. Construido como peligro machista, la doncella también va a ser socializada en la desconfianza para con el varón. Esta red de la *desconfianza* es paradigmática de la construcción de las sociabilidades. La cultura machista no trabaja la confianza, hasta desconfía de la confianza misma; así se va al otro extremo, al *confianzudo*, al cual se descalifica como *metiche*, un metido en todo, que viola la privacidad o lo personal. Retaliador y abusador, el machismo no genera la medida y peso de las *confianzas*, base primordial del orden social, sin el cual se torna muy difícil lograr el equilibrio de la acogida comunitaria auténtica.

Pensamos que la raíz de ello procede de la relación de violación (recolectora) por oposición a la seducción (productora). Si tomamos este modelo de Pitt-Rivers (1973), el análisis lo hacemos con los elementos del modelo de

Rof Carballo: ternura y violencia. Como tiene que demostrar machura para construirse su masculinidad, el varón requiere de un tiempo rápido, cónsono con la violencia, de ir al grano y sin mucha filigrana en la relación porque puede caer bajo la sospecha de *marico*; el resultado le obliga a ser un aprovechado sexual de la mujer, no importa la relación legal u otra, relación de *aprovechado* que, por otra parte, se convierte en relación tipo de lo social. En cambio, la relación de seducción implica disponer de bastante tiempo, pues se requiere fabricar la ternura y el amor, la responsabilidad y un proyecto de vida, todo lo cual demanda trabajo permanente y activar estrategias para lo cual el macho recolector no está preparado.

En breve, desde el machismo se hace muy complicada la vida de comunidad. Como símbolo que afecta a toda la estructura familiar, el machismo se aparta de los compromisos generales de lo social, la disposición de tiempo para ellos no tiene importancia y por lo tanto no se calcula ni se dedica dicho tiempo para la comunidad. Como los asuntos de la familia son cosas de mujeres, su prolongación en la comunidad se piensa del mismo modo. El problema es que el machismo no califica solo de varones, se proyecta sobre el comportamiento de todos los actores sociales, incluidos las mujeres, y puede llegar así a los mismos resultados negativos en la dinámica comunitaria.

EMBROLLO MATRISOCIAL Y BAJO RENDIMIENTO COMUNITARIO

El rasgo machista nos coloca en la pista en lo referente a la estructura familiar. Cuando exaltamos a la familia venezolana como una realidad muy consistente, se relaciona también con la familia de orientación así como a la ideología familista de *familiarizar* los marcos de las relaciones sociales con el propósito de nombrar y apropiarse de lo social. A este tipo de familia que venimos describiendo desde su rasgo machista, y que se enuclea en torno al complejo de fuerte dependencia materno-filial, lo ubicamos entre las instituciones totales (Goffman, 1972, 13) o como dice Levi-Strauss (1973, 145) la institución cero de la sociedad⁵, porque de su dinámica arrancan todos los significados que se proyectan también a los ámbitos de la sociedad. A esta familia la venimos conceptualizando como *matrisocial* (Hurtado, 1998 y 2011).

Si nos asomamos a Venezuela, observamos que cubre una población portadora mayoritariamente de este tipo de familia junto con su cultura. Hay venezolanos que por tradición reciente familiar no la portan; y hay otros que portándola la critican por insatisfacción; pero aún criticándola la siguen repitiendo como tradición o costumbre sin remedio. Lo seguro es que todos

entienden de qué se trata cuando se activan las ideas y comportamientos que orientan a los individuos, a los problemas y a las actitudes en el país. La *matrisocialidad* consiste en una metáfora conceptual que pretende explicar por qué la sociedad es una madre, que actúa como una madre, cuando en la lógica de las relaciones sociales no puede operar la lógica de las relaciones familiares. Sin embargo, en el colectivo venezolano acontece que la lógica familiar orienta y determina el sentido de la sociedad. A la solución de este familismo social, como problema, acude para explicarlo, ya en su construcción lingüística, el concepto de matrisocialidad.

Así observamos cómo se resuelve el comportamiento social en términos de consentimientos, chances, suertes, oportunismos, facilismo, de emparejar las cosas para evitar trabajo y mantenerse en el placer, permisividades frente a tolerancia, complicidades frente a compromisos, resentimientos, saboteos a la autoridad, fascinación en transgredir la ley, etc. La sociedad no se comporta con la seriedad de la ley, de la ciudadanía y con la exactitud fría del trabajo, sino que lo hace como una madre consentidora, a veces chantajista, que ha roto el equilibrio de la estructura de filiación y alianza de la familia, a costa de las demás figuras familiares, como rasgo anómico matrilineal.

El segundo rasgo anómico proviene del desequilibrio en las contraprestaciones maritales. Si la familia se cierra como un semi-clan o combo social, a partir de que la familia consiste en un grupo de mujeres hermanas (*alianza sororal*) con sus hijos, el intercambio de reciprocidad o de acogida de extraños, se organiza de un modo desigual. Se entrega a la hija, pero en concesión (*vivir juntos*), no en propiedad (*matrimonio*). Así no se entrega del todo. Como hay *obligación de dar* según el régimen de reciprocidad impuesto por la prohibición del incesto, el hombre a su vez la recibe como marido concesionario, el cual devuelve obligatoriamente como contraprestación un don económico. En este desigual intercambio (sexo femenino, bien valioso, versus aporte económico, bien de poco valor), la concesión puede retirarse si el concesionario, además, no se conduce bien. Así la mujer retorna de nuevo al sistema de circulación de mujeres para un nuevo postor.

La razón antropológica de esta dinámica es que al entregar la hermana, no se pierde ésta como bien duro uterino; en contraposición, recibir una mujer de otro no significa que se gana una esposa, pero aún siendo así significa que ésta es un bien blando porque es contrauterino. En consecuencia, *pierdo en el intercambio interfamiliar como dador de mujeres con compensación disminuida ¿Cómo me compenso?* Ocurre entonces el fenómeno de la acumulación de vaginas *aprovechando* como macho la circulación de mujeres. De aquí parten los fenómenos de la poliginia y la poliandria que adquieren diversas formas en Venezuela, una es la que alude al *doble (y aun triple) frente*. Esto no es exclu-

sivo del sector social bajo (pueblo). Briceño Guerrero coloca el problema de la familia en el discurso mantuano o de la primera modernidad en Venezuela (Briceño G., 1994: 132-134).

Este proceso ocurre según la lógica matrilineal inscrita en la matrisocialidad. Estudiando sociedades matrilineales en África, Richards (1982) lo evoca como *embrollo* matrilineal; Marie (1972) como *desequilibrio* marital. Lo que es coherente y normal en una cultura, al evaluarlo sociológicamente, se observa lo anómico que caracteriza al familismo matrisocial. Así se puede inferir el bajo rendimiento que caracteriza al venezolano en lo referente a su dotación cultural para la construcción comunitaria. Allí las relaciones de sociabilidad están desequilibradas con miras a la reciprocidad, se encuentran maltrechas por la falta de compromiso en los acuerdos, siempre hay reservas, de algo que no se entrega del todo ¿Es posible arreglar la vida de comunidad con los complejos que carga el venezolano?

LA FIESTA EN SU LABERINTO CONVIVENCIAL

La matrisocialidad es un instrumento conceptual que permite comprender por qué y cómo los sentidos de familia se proyectan en la sociedad, en la medida que el colectivo no ha sufrido una fractura en su personalidad colectiva. La autocontemplación narcisista de la madre origina y preserva la relación profunda con el vientre materno. Decir a un varón que ha nacido de una mujer no solo es invocar su sometimiento a su madre, también es mantenerle en su primitivismo virginal. El resultado cultural constituye un encantamiento colectivo. Venezuela está movida desde su origen cultural por lo mágico proyectado en toda su realidad social y política. Descendemos no de salvajes, sino de diosas (Cf. Sahlins, 1997: 58), como María Lionza, la diosa de la naturaleza, del agua y de los animales salvajes; reproduce de un modo casi ajustado el arquetipo de Artemisa o Diana cazadora (Rísquez, 1983). Lo que hay de virginal en el venezolano le aporta grandes riquezas, cuando se une a cierta convivencia social de la reciprocidad. *El venezolano es espléndido, sumamente solidario, hasta dejar sus vestidos para cubrirte en tu desgracia*. Pero si eso es lo único, lo virginal mágico que como complejo no se quita ni se resuelve, trae grandes desventuras, sobre todo si no se sabe aprender con ello.

En la matrisocialidad como cultura del placer, se desarrolla al tope y se vive con mucha intensidad la fiesta. Esta representa un enorme arsenal de riqueza moral, pero como la cultura no conoce límites sociales a su expansión, el exceso de fiesta eleva el grado de convivencia al máximo, con el con-

siguiente desequilibrio que a la postre interviene como retroceso en el entusiasmo social generado. No se sabe cuando comienza realmente la fiesta, aunque se tiene pautada una hora formal para su inicio; siempre un tiempo largo e indefinido transcurre mientras van llegando todos los invitados. Se retrasa lo más posible el momento fuerte y ritual de participación: el servicio de la comida o el picar la torta, que debiera ser lo profundo de la convivencia, termina por ser la señal del fin de fiesta. En esta tensión muchos de los invitados comienzan a ausentarse por la hora tardía de la noche sin probar la torta o el servicio de comida. Lo que ha venido elevando el ambiente ha sido la bebida acompañada con algunos pasapalos. La intensidad inconsciente se incorpora a lo indefinido y superfluo de las relaciones sociales, infectadas de sensualidad hacia los cuerpos femeninos bajo tentación sexualizante. No es de extrañar que ocurran en los barrios populares sobre todo, consecuencias negativas del exceso festivo referidas a peleas entre varones retaliadores que suelen conllevar alguna muerte.

El carácter placentero de lo festivo lleva a considerar el problema de la acogida a la población extraña, sea de nación, cultura, religión o simplemente social. El antropólogo Rafael López Sanz (1993) habla de la cultura venezolana (caribeña) como un gran vientre que opera con un enorme aparato simbólico; lo explica bajo el concepto de matrifocalidad en su estudio sobre *Parentesco, raza-color y clases social en la sociedad venezolana*. En ese vientre enorme (*matrifocal*), existe la gran capacidad de acoger todo lo que aparezca en el entorno propio o extraño bajo la figura de la madre operando con su punto pivotal de hembra arquetipal. El resultado transcurre como una profunda transculturización de lo extraño sin que se origine problema alguno de alteración crítica en el grupo sociocultural venezolano. Esta capacidad de incorporación-acogida no la poseen las sociedades europeas, que no logran asimilar culturalmente a los inmigrantes que llegan de otros continentes. Pensamos que lo placentero de la cultura matrisocial genera esa capacidad primordial en cuanto riqueza social para adoptar y que se auto-adopte la población inmigrante.

Es una transculturización en la que el vientre engulle al extraño y cuyo efecto conlleva la eliminación de toda posible problematización social y cultural. La cultura de recolección trabaja lo social con la lógica del todo o nada, pautada por un comportamiento regresivo-placentero. Lo que equivale como correlato a que tampoco el venezolano aprende lo social y a hacer comunidad con los nuevos elementos que tiene presentes pero que al incorporarlos renuncia a ellos; su operación es de eliminación (asimilación negativa) y de olvido. Es decir, no se logra el encuentro fructífero porque no se sale al encuentro del otro, aunque *aparece* como positivo: siempre estamos en

ese doblez matrisocial, muy adversivo (caprichoso) del sí aunque no. Una cultura de lo virginal narcisista termina siendo rígida, intolerante, aunque parece lo contrario; porque lo que se presenta es lo placentero, permisivo, melifluo, parejero. Ello implica que más que acogida afirmativa para multiplicar relaciones y crecer socialmente en el intento, resulta una negativa como desentendimiento y renuncia a aceptar al otro (Palacios, 2001).

En breve, lo comunitario en el barrio llega hasta donde alcanza la dinámica de una líder de familia: la madre y los hijos que están bajo la advocación de la madre y a los que protege en sus objetivos comunitarios sociopolíticos. Los hijos constituyen la plataforma familiar, que la madre ampliará después con el valor agregado de su trabajo socio-local en instituciones como compadrazgos, padrinzagos, amistades, vecindades. Así la asociación comunitaria suele ser la expresión de la dinámica política de una o varias familias aliadas. Dentro del transitorio rehacerse de las asociaciones locales, la acogida en las comunidades es *gratamente placentera*, previa la conexión con la identidad local (Hurtado, 1991).

El venezolano dispone de muchos recursos para desarrollar sus objetivos. Es creativo, simpático, tiene sentido del humor, es hábil, inteligente, hasta piensa rápido utilizando su picardía y su bravilabia. Pero los complejos culturales con que tiene que subsistir le juegan malas pasadas. La sobreprotección materna genera su mito matrisocial que activa el fondo de su sentido negativista del entorno social, de inercia ante problemas que no termina de solucionar. “Como vaya viniendo vamos viendo”, se reconoce como el dicho de la orientación colectiva venezolana. Lo remata el otro dicho que alude a que “en el camino se enderezan las cargas”, que inspira al ministro Jaua una política económica: “Ustedes pueden producir a pérdida porque ustedes ya tienen plata, y después las cosas se pueden arreglar en el camino”. Estas pautas sociales indican un obstáculo cultural que impide al venezolano confrontarse bien con la realidad. El mito matrisocial origina en él una relación confusa con ella, cuyo resultado es considerarla como una cosa que no tiene valor. Así los problemas sociales que se presentan pasan por este desdén matrisocial por la realidad. Es un complejo que si permite nombrar la realidad, no quiere decir que ésta va a transformarse; pero si se apunta a ello no va más allá que de ser una operación mágica.

¿Cómo puede el venezolano creer en sí mismo, y creer en el otro? Estos dos niveles de subjetividad, que en la cultura moderna contienen una alta dosis de realidad, en la cultura venezolana esas subjetividades tienen poca profundidad (Vethencourt, 1974), de suerte que al venezolano le cuesta encontrarse consigo mismo, y por lo mismo no tiene interés mayor en el encuentro con el otro. El otro en el contexto que describimos no existe o si

existe es para ser manipulado. En la necesidad y en lo que se pueda utilizar al otro, los venezolanos tienen destellos de inteligencia de cuánto podrían hacer juntos. Pero esta luz en cuanto a un proyecto común limita con un tiempo del que no sabe qué hacer, más allá de emplearse en la coba, jolgorios, sueños ilusorios y similares *divertimentos*. El tiempo como posibilidad a largo plazo no entra en sus cálculos. Cuando el yo se acerca al otro para demandar un servicio público aparecen las evidencias de la estructura negativista de la reciprocidad en un campo populista donde ocurre la redistribución estatal. *El empleado asume que te está otorgando un don o favor; y, por lo tanto, te puede pedir una contraprestación o simplemente atenderte de un modo arbitrario*.

En un artículo de *El Universal* (22 de marzo 1998): “El paltó está ahí”, se muestran los caminos del desconocimiento del otro, debido a la *presencia ausente* del empleado público en su oficina. Aparece el otro como un náufraigo en el mar desordenado de los servicios públicos. Veamos el ritual social del desencuentro con motivo de la atención al otro: 1) Nadie atiende al venezolano; 2) ¿y quién no atiende al venezolano? Otro venezolano; 3) el venezolano acepta que no le atiendan: entiende que es un favor y su problema no tiene importancia, puede esperar, o que otro día será, es decir, abandona; 4) disfruta que no se le atienda, empero ello le sirve de aprendizaje para el desquite machista cuando a él le toque colocarse del lado del atender⁶. Esta estructura de la acogida de carácter prescriptivo indica que con este ritual vinculado a un desorden étnico, *la desorientación social* (Hurtado, 1995), el ser social tiene dificultades para adquirir la textura del afán por construir las relaciones interpersonales. En la lógica matrisocial, siempre puede fallar un resorte de sentido que evitará la posibilidad de construir la confianza comunitaria.

No se trata de la falta de capacidad por reconocer psicológicamente al otro, como afirma Barroso (1991: 40). El problema pasa por la organización de la realidad con que se topa el venezolano a partir de lo social anómico que se origina en el familismo matrisocial. Los *vacíos sociales* de paternidad como la ley y la autoridad, y de la conyugalidad como la alianza o acuerdos para *hacer algo juntos*, y de la femineidad encantadora como escenario de la liberación o salvación masculina (lo contrario del hembrismo), afectan notablemente al pensamiento y a la acción para ponerse al frente y comprometerse en un proyecto de comunidad. Esta situación esquizofrénica⁷ no termina en lo perversivo; el sabotaje cultural a la realidad por construir asociativamente nos dice que se trata de un asunto adversivo, en el sentido de un ser *contrariado* por capricho. El consentido no acepta sino su propio deseo compulsivo, germen de desórdenes sociales.

ENTRE LOS COMPLEJOS CULTURALES Y LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA

Nuestros interrogantes venezolanos sobre la crisis de pueblo en Briceño I. (1972), del complejo de los discursos que Briceño G. (1994) metaforiza como un laberinto, del igualitarismo *parejero* que asienta Velázquez (1994) se pueden inscribir en el desorden aludido de la *desorientación social*, que no se logra resolver; aún cargando con dicho desorden tampoco aprender a vivir sin que permanentemente las crisis y complejos nos estén destruyendo. El venezolano vive la mitad de la vida inventando otra con imaginación y picardías. Los novelistas y humoristas no necesitan buscar mucho; encuentran sus materiales en la vida corriente de la realidad venezolana, tal como atestiguan muchos de ellos. Empero, al científico social le cuesta textualizar según el principio de realidad la ficción que actúa para sí el venezolano; de ahí su necesidad de atreverse a conceptualizar con metáforas para explicar, en su sensibilidad, la realidad *ficcionada* venezolana.

¿Cómo ayudar a construir la realidad de la comunidad en Venezuela, desde el fondo de su capital cultural? Todo pasa por el esfuerzo del reconocimiento del otro, *que es lo que me permitirá ayudarme a pensarme a mí mismo*. Y desde ahí comenzar la crítica societariamente reconstructiva de la cultura matrisocial. Hay dos libros que pueden ser útiles. El primero de J. A. Marina: *Las Culturas Fracasadas* (2011). Acepta como consigna que hay sociedades con talento y sociedades que son estúpidas. Leí el libro como un acicate para detectar el *fracaso cultural* venezolano (Vethencourt, 1974) y el disfuncional *efecto Venezuela* (Vethencourt, 1990)⁸ ante la construcción de sociedad civilizada o *civilización* según modelo de Alfonso Reyes, referido a América Latina. Hay culturas antisocietarias como la matrisocial que hace al colectivo venezolano obrar con estupidez; se expresa en las políticas populistas del estado, las que espera el pueblo como parte de su definición y gusto de ser manipulado para sentirse feliz (Hurtado, 2000: 270). Una reanimación del totem-estado impulsa la perenne orfandad del pueblo, atascado en su falta de crecimiento social.

El segundo libro de Rosanvallon (2012: 348-350) se esfuerza en renovar el concepto de igualdad transitando desde su valor vivido a su valor institucionalizado. En el orden de lo instituido la igualdad se encuentra con la libertad, y se consolida como posible valor universalizable. Así la sociedad se salva de ser infectada de mediocridad igualista. Para distanciarse del populismo, he aquí cómo puede producirse lo común:

1. Una teoría de la igualdad-relación, donde debe obtenerse para los actores sociales una autonomía relativa, que hace necesaria la reciprocidad. No solo no es necesaria la relación con el estado, sino que esta es perjudicial con miras a establecer un tejido asociativo de comunidad. La igualdad se va experimentando *viviendo juntos* los mismos acontecimientos (carnavales, fiestas, espectáculos). Así se participa de información común y se reflexiona sobre ella.
2. Hay algunos actores que guían la *intercomprensión común*, basada en el hecho del conocimiento recíproco. Estos individuos mueven recursos y generan información que nutre los contactos del intercambio intercognitivo. Es el papel que cumplen los que tienen ideas para la reflexión. Son los *intelectuales* del grupo.
3. El compartir espacio origina la *circulación común* en el sentido de la civilidad, que consiste en participar procurando el encuentro con el otro. La circulación de lo común indica la idea de interacción, de comunicación. Es la idea y acción del don que a su vez implica un retorno, una recíproca o sentido de acogida. Lo común no pertenece a lo privado (propiedad), ni a lo público (el estado), sino a lo voluntario de todos juntos. Desde la *parejería* venezolana, en la que se apoyan organizaciones asociativas tradicionales como la *mano vuelta*, la *cayapa*, etc., puede atisbarse un despegue de construcción de comunidad de carácter voluntario si se trascienden dichas asociaciones al ser, el valor de tal igualitarismo, institucionalizado como societario, teniendo presente que es necesario aprender a vivir e ir corrigiendo en lo posible los obstáculos que presentan los complejos matrisociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

- Abrizo, M. (22 marzo 1998) El paltó está ahí. *El Universal*. En Hurtado (2006). *Etnología para divagantes*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV, 112-113.
- Barroso, M. (1991) *Autoestima del venezolano*, Caracas: Galac.
- Briceño Guerrero, J. M. (1994) *El laberinto de los tres Minotauros*. Caracas: Monte Ávila.
- Briceño Iragorri, Mario (1972) *Mensaje sin destino*. Caracas: Monte Ávila.
- Cortina, A. (2008) *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Delpech, Th. (2006) *El retorno a la barbarie en el siglo XXI*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Engels, F. (s/f) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. En Marx y Engels. Obras escogidas. Moscú: Progreso.
- Freud, S. (1975) *Totem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Germani, G. (1977). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- Goffman, E. (1972) *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gruson, A. (2010) *El polo asociativo y la sociedad*. Caracas: Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CISOR) y SINERGIA.
- Hermitte, E. y Bartolomé (1977) *Procesos de articulación social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hurtado, S. (2011). *Elogios y miserias de la familia en Venezuela*. Caracas: La Espada Rota.
- _____ (2000). Élite venezolana y proyecto de modernidad, Caracas: Rectorado y Vicerrectorado Administrativo de la Universidad Central de Venezuela.
- _____ (julio-diciembre 1999). La cultura del trabajo en Venezuela y la modernidad. *Revista venezolana de análisis de coyuntura*, V: 2, 71-92.
- _____ (1998). Matrisocialidad. Exploración en la estructura básica de la familia venezolana. Caracas: La Biblioteca, Universidad Central de Venezuela (UCV).
- _____ (1995). Cultura matrisocial y sociedad popular en América Latina. Caracas: Trópykos.
- _____ (1991) Dinámicas comunales y procesos de articulación social: las organizaciones populares. Caracas: Trópykos.
- Kahn, A. M. (agosto-septiembre 2001) “Pasajeros del tiempo”. Tomás Polanco Alcántara. En *Magazine COMPLIT*: De cara al tiempo, 3º aniversario.
- Lacan, J. (1977) *La familia*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- Lenin, Vl. (1974) *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Barcelona: Ariel.
- Levi-Strauss, C (1965) *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, Cl. (1973) *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- López Sanz, R. (1993) *Parentesco, etnia y clase social en Venezuela*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.
- Lowie, R. H. (1974) *Historia de la etnología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marie, A. (1972) *Parenté, échange matrimonial et réciprocité*. L'homme. XII, 3: 5-46, 4: 5-36.
- Marina, José Antonio (2011) *Las culturas fracasadas*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2006) *Los sueños de la razón*. Barcelona: Anagrama.
- Morgan, L. H. (1971) *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Palacios, M. F. (2001) *Ifigenia. Mitología de la doncella criolla*. Caracas: Angria.
- Pitt-Rivers, J. (1973) *Tres ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Anagrama.
- Poplin, D. E. (1972) *Communities: Survey of theories and methods of research*, New York The Macmillan company.
- Redfield, R. (1960) “The little community”. En Peasant (1960) *Society and cultura*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richards, A. I. (1982) “Algunos tipos de estructura familiar entre los bantús centrales”. En Radcliffe-Brown y Forde (1982) *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Barcelona: Anagrama.
- Rísquez, F. (1983) *Aproximación a la feminidad*. Caracas: Monte Ávila.
- Rosanvallon, P. (2012) *La sociedad de los iguales*. Barcelona: RBA Libros.
- Shalins, M. (1997) *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- Toenies, F. (1979) *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- Velázquez, R J. (23 octubre 1994) “Acepté la presidencia ante el peligro del golpe”. Caracas: Confesiones con C. Croes. *El Universal*.
- Vethencourt, J. L. (febrero 1974) “La estructura familiar atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela”. En: *Revista SIC*, año 37, 362, 67-69.
- Vethencourt, J. L. (marzo-abril 1990) “En torno a la psicología del venezolano”. *Nuevo Mundo*, año 25, 145, 115-134.
- Villasante, T. R. (1995) *Las democracias participativas*. Madrid: Ediciones HOAC.
- Villoro, L. (2006) *El poder y el valor*. México: Fondo de Cultura Económica.

NOTAS

- 1 Sostenemos que la estructura social venezolana se caracteriza por ser recolectora, es decir, de cosechar donde no se ha sembrado. Se encuentra ausente una verdadera cultura del trabajo (Hurtado, 1999). Si bien la organización social no tiene como base la unidad productiva del conuco (unidad itinerante de tala y quema), sin embargo, el talante de significados de la acción social permanece en la economía (petróleo), en la política (estado fallido) y en la ideología en la que el aspecto mágico está muy desarrollado. Como lugares emblemáticos se encuentra la economía de importación de productos industriales y el sector primario exportador.
- 2 Esta proposición de Urbaneja A. la he conseguido por boca de su hijo Diego Bautista en los medios de comunicación, reconfirmada en la entrevista que le hice con ocasión del diseño de investigación sobre la Élite Venezolana (Hurtado, 2000: 195). Diego la aplicó al problema del desdén por lo público en el país.
- 3 El *totem* es una figura obtenida en las culturas australianas que la historia antropológica concibe como las señales de identidad de los grupos étnicos al asociar sus pautas culturales con las virtudes normalmente de un animal. Freud (1975) lo derivó como doctrina al utilizar el totemismo como un instrumento para aprender la prohibición: como animal sagrado el totem no se podía comer. Levi-Strauss (1965) reconfiguró la doctrina como un instrumento para saber pensar. Así el totem sirve como metáfora para identificar a un héroe, un caudillo, y hasta un estado político.
- 4 “Yo creo que empecé a tener realmente conciencia de mi edad el día que mi madre murió. El 31 de diciembre del 2000 yo dejé de ser un hombre que tenía a su madre viva. Porque a pesar de mis 73 años yo era un hombre con su mamá viva, y ésa era una relación que cuando se rompe produce un desgarramiento muy grande. Creo que fue a partir de allí que empecé a tener conciencia del tiempo”. Tomás Polanco Alcántara es abogado e historiador: “He sido profesor universitario, he trabajado para la empresa privada, he sido embajador en tres países, he escrito más de cincuenta libros de los más diversos géneros (derecho, historia, literatura)...Y tengo seis hijos y veinticinco nietos” (en Kahn, 2001: 165). Y sin embargo, sigue siendo hijo de mamá, que se percató del discurrir del tiempo el día que murió su madre, es decir, quedó sin soporte familiar su existencia.
- 5 “Una institución total puede definirse como un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente”. Goffman lo refiere a internados (cárcel, manicomio). Pero al considerar su definición válida para instituciones generales, podemos aplicarla al ámbito de *encierro* que constituye una cultural, donde una institución como la familia se constituye como total al imponer la clave del sentido a la diaria rutina del colectivo social. Lo definitivo es que el concepto “se propone, como uno de los objetivos básicos, exponer una versión sociológica de la estructura del yo” (Goffman, 1972: 13). Completando esta aplicación, traemos a colación el concepto de institución de tipo cero que Levi-Strauss proporciona cuando habla de las organizaciones sociales duales. “Estas instituciones carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de introducir las condiciones previas para la existencia del sistema social al que pertenecen, que gracias a su presencia –desprovista en sí misma de significación– puede ser afirmado como totalidad” (Levi-Strauss, 1973: 145). En Venezuela, la dicotomía dualista se funda en la oposición de dos mitades, asimétricas en la significación, entre macho y hembra. Éstas reciben su significación de la institución de la familia en que confluyen. Así decimos que el machismo no es atribuido solo al macho, sino que afecta también a todas las figuras de la familia y se proyecta en las relaciones sociales.
- 6 Este ritual social lo obtuvimos en Hurtado (1995: 161) al desbordar la lectura de Barroso (1991) donde comienza con el motivo de que al venezolano nadie lo escucha. Nosotros prolongamos la inquisición averiguando quién no escucha al venezolano: pues otro venezolano. Y proseguimos en la relación de no escucha adoptando la idea de abandono o no enfrentamiento con la realidad, esperando para más luego una retaliación machista como placer posterior. Así se cierra el ciclo de una posible historia personal.
- 7 La esquizofrenia en la cultura matrisocial se une a la paranoia que ya Ramos Calles (1984: 27-34 nos adelantó en su estudio sobre los personajes de R. Gallegos. En la compulsión del consentido se obtiene la paranoia del caprichoso como figura que choca con la realidad desde sus deseos primarios, y como resultado se siente perseguido, vigilado a disgusto. Ello concuerda con el desorden de la desorientación social. Desde aquí añadimos al modelo de Jesús Ibáñez expuesto en Villasante (1995: 123-125) la conducta del *adversivo* o contrariado. En una conducta *conversiva*, se aceptan las normas y prohibiciones sociales; en la conducta *perversiva*, se cambia la conducta para protestar pero se aceptan las normas; en la conducta *subversiva*, se cuestionan las alternativas y se plantean que estos actores sean imponen las alternativas; en la conducta *reversiva*, se aceptan formalmente las normas para desbordarlas luego con alternativas concretas. En nuestro caso, el *adversivo* contraviene las normas frívolamente sin poner en duda los principios, y éstos le sirven para la realización de sus propios deseos compulsivos. Así crítica superficial o histriónicamente el orden sin adquirir compromiso alguno. En breve, no asimila normas por lo que hay que estar encima de él para que las cumpla, y no acata a nadie, no sigue a nadie con conciencia, si lo hace es por automatismo con miras al privilegio o la dádiva.
- 8 “Se trata de un país pequeño, al cual le entró, en los tres últimos períodos constitucionales, una cantidad de dinero equivalente a diez planes Marshall y cuyos resultados son los siguientes: a) no resuelve ninguno de sus tradicionales problemas; b) aparecen problemas nuevos y se intensifican los antiguos; y c) termina con una deuda externa colosal” (Vethencourt, 1990: 115). Puede seguirse la aplicación de este efecto, con datos más brutales, en 2014.

3. LO SAGRADO: DE LO TELÚRICO A LO ECUMÉNICO.
EL CATOLICISMO POPULAR Y LAS REPRESENTACIONES
DE LOS SISTEMAS RELIGIOSOS (CULPA/PERSECUCIÓN)
EN HOMENAJE A MICHAELLE ASCENCIO

Leticia Marius Martínez

La cultura popular es un terreno donde la religión y la política se cruzan.
Michaelle Ascencio

EN UN INTENTO DE FIDELIDAD AL PENSAMIENTO DE MICHAELLE ASCENCIO, iniciamos estas reflexiones sobre algunos aspectos de la dimensión religiosa en el venezolano, haciendo énfasis en la creencia del mal y su cristalización en los principios culpa/persecución, en particular, en el catolicismo popular. El seminario nos plantea la necesidad de aportar, desde el análisis de lo religioso una antropología política, en una búsqueda de comprensión del ciudadano venezolano considerando todos los aspectos posibles. Planteamos este ensayo a partir del eje fundamental de la propuesta que Michaëlle Ascencio nos ofrece sobre lo religioso a través de dos hermosas publicaciones de Editorial ALFA, *Las Diosas del Caribe* (2007) y *De que vuelan, vuelan* (2012), del artículo “El Presidente no es un líder religioso” en *La política y sus tramas* (2013) de Publicaciones UCAB, y algunas entrevistas realizadas entre el 2012 y 2014.

Ofrecemos una imagen que Michaëlle Ascencio conocía muy bien, sobre todo por sus observaciones a la devoción del Nazareno de San Pablo: Semana Santa en la mayoría de las ciudades y pueblos de Venezuela... procesiones, rezos, pago de promesas, personas vestidas de morado, bendición del fuego, bendición del agua, santos, devotos, nazareno, dolorosa, rosarios, escapularios, llantos, súplicas, templos, ritos... muchos son los que se acercan a las iglesias a los actos religiosos propios del tiempo litúrgico, algunos a religar su fe, otros a cumplir promesas y pedir nuevos milagros. Todo un despliegue simbólico y significativo que expresa, de diversas formas, el sentir religioso del venezolano. Cuando observamos este tipo de manifestaciones, se hace evidente la relación con lo sagrado, creencias, ritos y normas conductuales

siempre en busca de responder a las cuestiones fundamentales, a las exigencias de sentido de vida que nacen de toda experiencia humana.

Michaëlle Ascencio reconoce que la expresividad religiosa del venezolano es algo evidente y la define como

Un conjunto de representaciones y de prácticas que satisface una necesidad social y, responde, al mismo tiempo, al desamparo y a la incertidumbre de la humanidad: ilusión, interpretación del mundo, realización fantástica del ser humano, sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo. (Ascencio, 2007, p. 35).

Se trata de reconocer que las religiones son contenedoras del significado de la vida, tradicionalmente se han encargado de otorgar un sentido a la realidad, a la angustia de la muerte, son generadoras de identidad, rigen y regulan la vida cotidiana; también podrían considerarse como instituciones sociales profundamente vinculadas al poder establecido, reforzándolo o asumiendo una postura crítica (Ascencio, 2012).

Para Michaëlle Ascencio, es evidente la expresividad religiosa del venezolano en la mayor parte de la población, y más en los tiempos actuales, ya que las condiciones socioeconómicas y políticas que vivimos en el país nos lanzan a mayores exigencias de significado y alivio por parte de las divinidades. Se recurre a la religión frente a la precariedad de la vida en busca de trascender las condiciones primeras de la vida material (Ascencio, 2012). Señala la autora que

...la relación de las condiciones socioeconómicas desfavorables, el aumento de la pobreza, las enormes brechas sociales, las tiranías políticas que someten al individuo, con la aparición o el mantenimiento de la dependencia de un poder que compense el sufrimiento de la vida diaria e incluso provoque la ruptura de una condición de vida penosa e inaceptable (Ascencio, 2012, p. 33).

La importancia del estudio de lo religioso no solo radica, para la autora, en la mera descripción del sistema de creencias, ritos y normas conductuales, también "...nos informa y nos confronta con las realidades más precarias y más urgentes de esa sociedad." (Ascencio, 2012, p. 33). Para Michaëlle Ascencio, el pensamiento religioso está profundamente vinculado con las condiciones sociales, económicas y políticas que vive un pueblo (2012). La vinculación religión-realidad socioeconómica está en relación estrecha con la promesa de cumplimiento que contiene lo político como conductor de soluciones para la vida de un grupo humano. Cuando las condiciones socio-eco-

nómicas son más duras, las exigencias individuales son exaltadas y por esta razón Ascencio afirma desde una lectura materialista cultural, que la religión "...es también un espejo de la realidad, su espejo místico, su reflejo en un más allá de dioses y espíritus todopoderosos e inmortales que nos reflejan a su vez y nos muestra nuestras creencias, nuestros deseos y nuestras ilusiones" (Ascencio, 2012, p. 32), una alteridad de nosotros mismos y nuestras necesidades tangibles e intangibles.

Por esta razón, Michaëlle Ascencio (2012) nos plantea la necesidad de estudiar la religiosidad de la sociedad venezolana como un modo de entender el entramado de relaciones entre lo social, las relaciones materiales de la existencia, aspiraciones y la política. A fin de cuentas, los devotos son también ciudadanos y "...las creencias religiosas constituyen un dato sociológico que entra en la conformación de los valores, en la representación social del individuo y de la sociedad, en la construcción de los imaginarios y de las mentalidades" (Ascencio, 2012, p. 30).

Según el mapa religioso que plantea Michaëlle Ascencio en *De que vuelan, vuelan* (2012), el 82,8% de los venezolanos se definen como católicos, sin embargo es importante considerar que tanto los creyentes de la religión de María Lionza como creyentes de la religión de la santería, como las define la autora, afirman serlo. Incluso, ciertos sacramentos del catolicismo son requisitos para pertenecer a estos dos sistemas religiosos (Ascencio, 2012).

En la mayoría de los estudios antropológicos sobre las religiones es común la clasificación entre religiones politeístas y monoteístas y los clásicos estudios sobre lo sagrado/profano y magia/religión, pero Michaëlle Ascencio parte de otra clasificación, la cual tiene un núcleo central en la comprensión del lugar u origen del mal en los sistemas religiosos: culpa y persecución. Son numerosas las explicaciones que se atribuyen a darle sentido al dolor, la enfermedad, la desgracia, la pérdida, la falta y en especial, la muerte en los diversos sistemas religiosos que vibran en los venezolanos. Son dos las posturas frente al mal que la autora señala como principio de los sistemas religiosos: la culpabilidad o la exteriorización del mal.

La culpa implica que el mal se encuentra dentro de la persona, es un aspecto de su estructura contra el que batalla toda su vida. La culpa "...surgió cuando los hombres desobedecieron las leyes emanadas de una divinidad y perdieron la gracia, el paraíso o la felicidad." (Ascencio, 2012, p.13). Aunque es propia de las religiones monoteístas, los sistemas religiosos no parecen ser completamente fieles a ninguno de los dos principios.

Michaëlle Ascencio observa que "el devoto de una religión pagana no se percibe como culpable; más bien proyecta sobre espíritus y sobre otras personas el mal que percibe en sí mismo." (Ascencio, 2012, p. 15). El mal se

encuentra fuera de la persona, quizá como parte de la naturaleza o como fruto de la decisión y acción divina e incluso, de otras personas. En todo caso, la persona vive en persecución y su actitud es la de la víctima, porque es “otro” el origen de la desgracia y la “culpa” cae sobre los demás. Ascencio, haciendo referencia a Gustavo Martín, señala que en el fondo se trata de cierta dificultad para reconocer la crítica de otros o, parafraseando a Nelly García Gavidia, quizá exista cierto temor en asumir la responsabilidad de los errores o fracasos (Ascencio, 2012). Observemos en la historia política de nuestro país la severa dificultad para reconocer los errores y límites, y por ello, vemos surgir argumentos de todo tipo, incluso la proyección del error en la otredad política.

Estas posturas que no se integran marcan profundamente los sistemas religiosos vivos en Venezuela y cumplen una función reguladora de la conducta social (Ascencio, 2012). Según investigaciones antropológicas, prevalece la persecución en los sistemas religiosos paganos, donde “...la noción de persecución impregna todo sistema religioso en cuanto que los fieles esperan la salvación, la gracia, el premio o el castigo que la divinidad puede o no conceder.” (Ascencio, 2012, p. 20).

Haciendo referencia a Jacqueline Clarac, Ascencio afirma que “...la noción de persecución está presente en todos los niveles del país, y está ligada particularmente a la enfermedad física y mental.” (Ascencio, 2012, p. 21) Justamente, la enfermedad consiste en uno de los indicadores de la presencia del mal en la vida. Si el mal se encuentra fuera de la persona, son las fuerzas externas las que lo generan. Gustavo Martín señala que “el mal es proyectado hacia el exterior, hacia la sociedad, es allí donde hay que buscar las causas de la enfermedad: se transfiere la maldad a los espíritus, los dioses o los santos, o hacia otras personas.” (Ascencio, 2012, p. 21). Estos autores hacen referencia a un *locus* cultural que está inserto en todos los venezolanos pudiendo generar patologías, ámbito propio de los estudios etnopsiquiátricos en los que podemos situar a Jacqueline Clarac y a Gustavo Martín.

La “dimensión persecutoria del mal” (Ascencio, 2012), como la denomina la autora, es un aspecto de nuestra religiosidad que no podemos dejar pasar como factor de análisis. Se puede inferir, según Ascencio, que estamos frente a una sociedad cuyos miembros viven una constante proyección del mal fuera de sí, una completa proyección de la responsabilidad en otro, asumiendo un rol de víctimas, porque, en última instancia, se sienten perseguidos. Señala la autora que

...la relación entre la conducta y sus consecuencias no se percibe; las personas viven como si las consecuencias de sus actos escaparan a su responsabilidad, porque las

conciben como causadas por una fuerza más poderosa que los domina, los persigue o los castiga. (Ascencio, 2012, p. 16).

La idea de persecución impregna todas las relaciones sociales, fundamentalmente las relaciones de poder, como el foco más importante de esta dimensión persecutoria. Pensemos, por un momento, en la implicación de este factor en la toma de decisiones desde lo personal hasta lo político, incluso en el compromiso de la elección democrática. ¿Una persecución con rasgos colonialistas? En cierto sentido; ¿una “víctima histórica” que opta por la amnesia frente al dolor, la negación y exclusión como sentir propio en muchas regiones de Latinoamérica y que vive aún una persecución que no le permite asumirse como protagonista de su propia historia?

Existe, según Michaelle Ascencio, un destello de responsabilidad dentro de la dimensión persecutoria cuando se incumple una promesa o devoción, así, “...el incumplimiento genera culpa en los devotos y, al mismo tiempo, sirve de explicación para las desgracias, las enfermedades e incluso la muerte.” (Ascencio, 2012, p. 20). Sin embargo, pareciera que no pudiéramos asumir ni siquiera esta culpa, como lo afirma Gustavo Martín, haciendo referencia a los devotos de María Lionza, “...como si el individuo no pudiera aceptar verse dividido interiormente, movilizado por deseos contradictorios.” (Ascencio, 2012, p. 15). Por esta razón, el problema es “proyectado”.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo podemos vivir las relaciones personales, familiares, sociales, e incluso las políticas, cuando cualquiera puede hacernos daño? Ascencio señala que vivimos en una “Sociedad de la desconfianza” porque quien hace daño es alguien que sabe que existes, por tanto, la desconfianza surge hacia los más cercanos. Para evitar cualquier conflicto, se vive en tensión y susceptibilidad, contribuyendo a mantener las relaciones con cierta armonía para evitar activar al mal. En este sentido, la solidaridad se constituye en un valor, pero para evitar problemas y también frente al afectado (Ascencio, 2007). Se trata de un aspecto positivo de la dimensión persecutoria, tenemos que ser solidarios y además, simpáticos en una tensión con ese otro que siempre está presente y contiene potencialmente el mal. Mientras las circunstancias de la vida sean favorables, la solidaridad parece mantener las relaciones en armonía, pero cuando crece la incertidumbre, también crece la desconfianza. La precariedad de la vida o, simplemente las circunstancias negativas son explicadas por la posible intención y/o acción de otros cercanos (Ascencio, M., Entrevista por Roche Rodríguez, s/f.)

Sobre este aspecto, nos llama la atención la relación que sugiere Michaelle Ascencio sobre la dimensión persecutoria del mal y el subdesarrollo, cuando hace referencia al estudio de este tema en países del África Occidental:

...los estudiosos han demostrado que la transformación, modificación o superación de esta noción en los individuos resulta necesaria para acceder a una posición asertiva en el mundo, y para adquirir el grado de responsabilidad que se requiere para las transformaciones urgentes que necesitan los pueblos menos desarrollados. (Ascencio, 2012, p. 22).

La autora refuerza esta idea haciendo referencia a Marc Augé cuando señala que "...el paso de una cultura tradicional a una cultura moderna implica una transformación de la conciencia del mal" (Ascencio, 2012, p. 23).

El punto crucial pareciera estar en la falta de responsabilidad que resulta de esta noción. Aunque la autora no desarrolla a profundidad la contraparte a la persecución, la culpa, le proyecta cierta positividad por la responsabilidad a la que invita como postura ante la propia vida. Hace referencia a la culpabilidad como "... un mundo en primera persona, un mundo que llama a la discreción, al secreto guardado para uno mismo, a las cosas que no se dicen o se mantienen ocultas... o se confiesan... silencio torturador de la voz interior" (Ascencio, 2007, p. 24). Y haciendo referencia a Marc Augé, Ascencio afirma –resaltando nociones como sistema de correspondencia– que "La dimensión persecutoria es al paganismo como la culpabilidad al cristianismo" (Ascencio, 2007, p. 24).

En todo caso, no podemos perder de vista la utilización intencionada de la dimensión persecutoria del mal para "atemorizar" y "someter" de múltiples formas, desde lo personal a lo político, sirviendo de soporte a regímenes autoritarios, dictatoriales y totalitarios. Michaelle Ascencio cita a Jacqueline Clarac refiriéndose a que la noción de persecución no solo genera actitudes irresponsables en los venezolanos, sino que:

...aumenta el paternalismo del Estado en Venezuela cuya política (que es también la de la izquierda, a menudo) es volver al hombre venezolano totalmente dependiente del Estado para su bienestar; es decir, hacer de él un mendigo, un hombre incapaz de tomar decisiones y de resolver personalmente o en grupo sus problemas. Esto ya se ha hecho con numerosas comunidades indígenas del país, se está empezando a hacer con los campesinos, y ya se ha contaminado a la mayoría de ciudadanos urbanos. (Clarac, J. en Ascencio, 2012, p. 25)

Como señalamos en líneas anteriores, los sistemas religiosos no parecen ser fieles a la dimensión persecutoria o a la culpabilidad. Aunque Marc Augé asocia la "culpabilidad" al cristianismo, la mirada profunda de Michaelle Ascencio a distintos sectores del país la lleva a caracterizar a un tipo de catolicismo asumido por un gran porcentaje de la población que no parece seguir los lineamientos literales del catolicismo que la autora define como "ortodoxo" (Ascencio, 2012). Se refiere al "catolicismo popular" como una forma de religiosidad viva no solo en Venezuela, sino que comparte rasgos similares en toda América Latina. La autora cita la III Conferencia General de Puebla de 1979, donde los obispos reconocen que "la religión del pueblo latinoamericano es un catolicismo popular" (Ascencio, 2012, p. 43), por no haber logrado una adecuada evangelización, fundamentalmente en grupos de origen indígena y afrodescendiente.

Sobre este particular, Ascencio retoma el concepto "sincretismo" pero no lo asume como categoría de análisis, más bien, deconstruye el término y, al mismo tiempo, nos ofrece dos conceptos que, en su perspectiva, se adecúan mucho mejor a la dimensión religiosa: "identificaciones" y "correspondencias", como procesos de reinterpretación religiosa. El catolicismo les ofreció espacios donde "...muchas creencias y religiones indígenas y africanas pudieron sobrevivir y expandirse... moldes y estructuras en las que se "colaron" sus dioses y sus ritos." (Ascencio, 2012, p. 43).

Muchos son los santos, vírgenes y mártires que fueron asumidos y asimilados para reinterpretarlos a la luz de sistemas religiosos ya existentes en los pobladores americanos, configurando un panorama rico en cultos, ritos y creencias. Para Ascencio, el "...catolicismo popular sirve muchas veces de marco o de máscara para ocultar la religiosidad autóctona, cuando no inaugura un sistema de correspondencias entre dioses paganos y santos católicos, y entre los ritos de una y otra, tal como sabemos que ocurrió con la santería, con el vudú y con el candomblé... Por tanto, no podríamos hablar siempre de "sincretismo" sino de "integración" o "correspondencia", porque no hay una tercera deidad fruto de la integración entre un dios pagano y otro católico" (Ascencio, 2007, p. 17).

De esta manera, surgen sistemas religiosos integrados, diferentes, pero no necesariamente antagónicos, sino "continuos", como afirma Michaelle Ascencio: "...tanto Santeros como devotos de María Lionza se consideran católicos" (Ascencio, 2007, p. 19). Sistemas religiosos continuos donde "Hay una conciencia no solo de la diferencia sino de la continuidad, y esta conciencia es la que permite el paso de un sistema a otro, sin que se genere ningún conflicto; más aún: estando en un sistema, se está automáticamente en el otro" (Ascencio, 2007, p. 19). Pensemos en cómo puede impactar este carác-

ter “dual continuo” de las religiones paganas en las relaciones sociales, incluso en las relaciones de poder. Se trata de la coexistencia en sistemas distintos, cada uno con sus valores y sus pautas de relación que no siempre coinciden. Nos preguntamos si esa dinámica es la que permitió poder ser comunista y católico o ser católico y creer en la reencarnación al mismo tiempo y sin ningún inconveniente, antes de la influencia de la visión fragmentada propia de la posmodernidad.

Otra característica fundamental de los sistemas religiosos presentes en Venezuela es la “permeabilidad”, que es una cualidad de las religiones “paganas”. El panteón de dioses cambia y los ritos se transforman a partir de adaptaciones a las diferentes épocas con sus condiciones particulares (Ascencio, 2007). Estas religiones están sometidas a un gran dinamismo a partir de procesos constantes de “reinterpretación, recreación, integración o aglutinación de elementos nuevos que nos lleva a considerarlas como religiones populares que han traspasado sus fronteras étnicas y económicas originales, incorporando devotos de múltiples procedencias y clases sociales.” (Ascencio, 2007, p. 21). Esta apertura (que puede contener cierta intencionalidad vinculada a relaciones de poder) permitió que los sistemas religiosos de origen africano comenzaran a abrirse a otras identidades e influencias de otras formas religiosas confeccionadas en tiempos posmodernos (Ascencio, 2007). Ascencio señala dos aspectos sustanciales a considerar, la “superación de la barrera étnica” y la “incorporación de devotos de diferentes clases sociales” con trazas importantes de intencionalidad por el juego de poder que esta apertura implicó e implica. Aunque la autora no lo señala, podemos imaginar la riqueza en término de “recreación”, “integración” o “aglutinación de elementos nuevos” que los devotos de reciente incorporación aportaron.

Llegados a este punto, se nos hace necesario aclarar el concepto de “paganismo” que maneja la autora. Ya hemos abordado algunas de sus características como el politeísmo, la dimensión persecutoria del mal y la permeabilidad. Sin embargo, Michaelle Ascencio asume el término “paganismo” como “categoría socio-antropológica” de análisis, porque implica una visión de mundo, una mentalidad, y no es posible reducirlo a un mero politeísmo, ya que influye en la vida cotidiana, más allá de lo religioso (Ascencio, 2007). Las religiones paganas son politeístas en oposición a las religiones monoteístas, son orales en oposición a las religiones del Libro, como el cristianismo, islamismo y judaísmo. Su oralidad le da el carácter permeable al estar “...sometidas al devenir y a las múltiples intervenciones e influencias de los cambios sociales y culturales de los pueblos e individuos que las practican, lo que resulta en un cuerpo de doctrina (el dogma) menos rígido y más flexible.” (Ascencio, 2007, p. 22).

Nos encontramos, pues, con un catolicismo que, lejos de su origen –el cual parte de la concepción de un yo cerrado, asumiendo un sentido único de la realidad, Dios–, es permeable, adaptable y se va actualizando según las posibilidades que la realidad ofrece y en constante relación con los otros y con los dioses (Ascencio, 2007), como en las religiones paganas.

La noción de culpa parece regir a un catolicismo tradicional que se aleja sustancialmente de la propuesta cristiana que le dio origen. En el fondo, la culpa es vencida por la presencia misma de un Dios encarnado que restablece la relación con el ser humano, por una parte, confiando en las exigencias más hondas de significado de vida y la libertad humana y, por otro lado, por la acción de su Gracia. Estaríamos hablando de un ser humano, de una sociedad que asume no solo la responsabilidad de sus límites sino también la responsabilidad propia de quien tiene la libertad de cumplir conscientemente con su destino. Otra manera de asumir el rol político.

Pedro Trigo se hace presente en las líneas de Michaelle Ascencio (2012) para definir el catolicismo popular como “...síntesis entre la religión hispánica y las religiones de los vencidos, síntesis operada por ellos mismos con ayuda de mediadores (misioneros y sobre todo peninsulares del pueblo)”. Aunque Michaelle no está totalmente de acuerdo con el concepto del sincretismo, subraya el carácter violento en que se introduce el cristianismo en el nuevo mundo pero también reconoce la apertura, tolerancia y la valoración que muchos misioneros tuvieron de este proceso, “...la historia ha constatado que la visión de los vencidos se mantuvo al margen, se combatió y satanizó...” (Ascencio, 2012, p. 47). “Y si todavía hoy día Jacqueline Clarac, en sus estudios sobre la religiosidad andina, puede subrayar el catolicismo superficial de los campesinos, también se sabe que “el catolicismo no penetró verdaderamente en las creencias de los esclavos negros sino que, como dice Bastide, se superpuso a ellas, sin reemplazarlas.” (Ascencio, 2012, p. 48).

Aunque la mayoría de los venezolanos profesamos el catolicismo, en su mayor parte lo encontramos impregnado de rasgos propios del paganismo, más permeable, más privado, por lo cual el pueblo expresa su sentir religioso cargado de tradición. Indica Michaelle Ascencio que quizá en las clases medias y altas, este catolicismo es mucho más homogéneo, pero en las clases bajas y sectores más populares es posible apreciar su despliegue heterogéneo, permeable, versátil y privado (Ascencio, 2012). Solo durante las fiestas propias del calendario católico y las procesiones es donde se determina el carácter colectivo del sentimiento religioso.

Así, pues, la religiosidad del venezolano “se presenta como un mosaico de creencias y religiones que conviven en el territorio (y nos atreveríamos a decir que conviven también dentro de una persona) intercambiando ritos y

santos...” (Ascencio, 2012, p. 37). Se trata de una distancia entre el modo de vivir la religión en la cotidianidad y la vida que propone la institución religiosa. Sería interesante estudiar si esta misma dinámica la podemos observar en otras instituciones sociales.

Siguiendo a Michaelle Ascencio en su lectura de la realidad religiosa en el venezolano, llama la atención la riqueza de rasgos y procesos de la acción religante de la religiosidad. Permeabilidad que ha implicado mutación en procesos de reinterpretación, recreación, integración o aglutinación de elementos nuevos, adaptabilidad a las circunstancias histórico-culturales, oralidad dinámica y permeable, identificaciones y correspondencias, carácter dual continuo, apertura intencional. Toda una matriz cultural que bien concreta Michaelle Ascencio desde su perspectiva estructuralista, y más allá de lo religioso, en un discurso del poder de lo cotidiano.

En varias entrevistas, Michaelle Ascencio hace referencia a la importancia de la separación de la política y la religión como aspecto fundamental en la consolidación de la democracia en el mundo, como conquista de la modernidad, y nos recuerda que

La contaminación de ambas esferas confunde los roles que cada una de ellas tiene, y nubla la política al hacerla depender de seres sobrenaturales. La religión remite a un más allá de premios y castigos. La política trabaja para lograr derechos, justicia y bienestar aquí y ahora, y depende de la acción de los hombres (Ascencio, M. Entrevista por Arroyo Gil, 2013).

Sin embargo, Ascencio, reconoce la matriz cultural que evidencia lo religioso y que se encuentra presente también en la dimensión política en Venezuela, en ciertos rasgos propios de las religiones paganas. Ascencio nos hace ver como el temor a la persecución se cristaliza en la “pérdida” en la siguiente cita:

Los que se han beneficiado en los últimos años con la Revolución Bolivariana temen perder lo que tienen. Los otros, que no se benefician, también temen –por las confiscaciones y expropiaciones, y por las amenazas constantes del gobierno– perder lo que tienen. Así pues, independiente del lugar en que nos coloquemos en esta polarización dirigida, hay, indudablemente, un temor a perder... Una sociedad que tiene miedo cree, invoca, reza, pide a Dios, a los santos, a los espíritus... (Ascencio, 2012, p. 31).

Y, por supuesto, le cuesta más asumir su propia identidad y responsabilidad como persona, como ciudadano.

En una entrevista realizada por Milagros Socorro sobre la publicación del libro *Gobernadores del rocío y otros textos* del escritor haitiano Jacques Roumain publicado por Biblioteca Ayacucho, Michaelle Ascencio nos devela un momento donde religión y política se unen, “las conmemoraciones”, fechas importantes como el nacimiento de la nación, pero nos señala que más allá de estos momentos puntuales, “...el poder civil y el poder religioso deben permanecer separados. La humanidad ha tenido que recorrer un largo camino para que esta separación se diera. Ha sido un logro de la Modernidad la separación de los poderes civiles y religiosos.” (Ascencio, M. Entrevista por Socorro, 2010). Y en particular, ha sido tarea de los regímenes políticos democráticos mantener separados estos dos órdenes de la vida social.

Ascencio nos recuerda y nos da elementos para comprender el poder que implica “convocar a los orígenes” porque contiene la emoción de los comienzos, “La magia del poder atrapa especialmente al dictador, que cree que puede poner a los héroes, a los ancestros fundadores, a su servicio.” (Ascencio, M. Entrevista por Primera, 2010). Según Ascencio, lo que confiere cierto carácter divino a los procesos de conformación socio-política es el poder de cambiar una realidad o de hacer que nazca una nueva realidad; se trata de algo extraordinario que se separa de lo cotidiano, lo común, es decir, de lo profano, otorgándole un carácter sagrado a una acción política. “En Venezuela, muchos de nuestros héroes de la Independencia están en el Panteón de María Lionza y pertenecen, inclusive, a una Corte bien determinada: la Corte Libertadora, que encabeza el Libertador Simón Bolívar.” (Ascencio, M. Entrevista por Primera, 2010).

Una sociedad que no puede manejar los problemas más urgentes y que no encuentra respuesta asertiva en las instituciones recurre a la religión. Para Ascencio, “nuestro sincretismo mezcla lo histórico con lo mítico y además lo trae al presente” (Ascencio, M. Entrevista por Roche Rodríguez, s/f), porque es en el aquí y ahora donde urge solucionar los problemas más fundamentales de la vida y no solo la angustia existencial. La realidad que vivimos nos exige soluciones prácticas a conflictos, a la violencia, a los problemas de salud, y la religión parece ofrecer lo sagrado como solución a los conflictos actuales que hay que abordar en el presente. Michaelle Ascencio nos invita a despertar del hilo superficial que conduce el entramado de la vida cotidiana, a desprendernos de la mirada ingenua y mirar la realidad considerando todos los factores posibles, en una lectura de lo que culturalmente se ha escrito en grafías de vida cotidiana.

Como sociedad tenemos miedo a afrontar las cosas que pueden dolernos. La sociedad venezolana tiene una necesidad impercedera para expulsar el mal sin considerarlo, antes de entenderlo. Esto forma parte también de la dimensión persecutoria: como no queremos lidiar con los episodios de violencia cotidianos los depositamos en el otro, hombre o deidad, buscamos un culpable siempre. Pero eso no resuelve los conflictos. Si las instituciones no asumen los problemas de un país, alguna de las dimensiones sociales lo hará y en este caso fue la religiosa, que dio una respuesta. (Ascencio, M. entrevista por Roche Rodríguez, s/f)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

Ascencio, M. (2012). *De que vuelan, vuelan*. Editorial Alfa, Caracas, Venezuela.

_____ (2007). *Las diosas del Caribe*. Editorial Alfa, Caracas, Venezuela.

_____ Entrevista por Maye Primera sobre religión y política en Venezuela, publicado el 31 de marzo de 2014. Disponible en: <http://prodavinci.com/2014/03/31/actualidad/entrevista-a-michaelle-ascencio-sobre-religion-y-politica-en-venezuela-por-maye-primera/> Esta entrevista fue publicada en el libro *La república alucinada. Conversaciones sobre nuestra independencia*, por Maye Primera, editado en el año 2010 por Editorial Alfa.

_____ Entrevista por Michelle Roche Rodríguez, S/F. Disponible en: <http://www.el-nacional.com/noticia/35719/21/Michaelle-Ascencio-Como-sociedad-tenemos-miedo-a-afrontar-lo-que-puede-dolernos.html> o en: <http://ucv-noticias.ucv.ve/?p=2460>

_____ Entrevista por Diego Arroyo Gil sobre el libro de Editorial Alfa “De que vuelan, vuelan”. 1 de abril de 2013. Disponible en: http://www.el-nacional.com/escenas/extranar-Chavez-mitificado-despues-muerte_0_164383598.html#UVsFg0DoRlo.twitter y en <http://unamiradaaloficio.blogspot.com/2014/03/michaelle-ascencio-por-diego-arroyo-gil.html>

_____ Entrevista por Milagros Socorro sobre el libro *Gobernadores del rocío y otros textos*, del escritor haitiano Jacques Raoumain publicado por Biblioteca Ayacucho. 17 de mayo del 2010. Disponible en: <http://milagrossocorro.com/2010/05/entrevista-con-michaelle-ascencio/>

4. VERGÜENZA Y EXCLUSIÓN EN NUESTROS COMPLEJOS CULTURALES ENRAIZADOS EN EL PODER

Maripili Golpe López

Ni la necesidad ni el deseo, tan solo el amor por el poder es el demonio de la humanidad. Puedes darles todo a las personas –salud, alimento, abrigo, diversión-, pero siguen siendo infelices y caprichosas, porque el demonio espera y espera; y debe ser satisfecho. Qúitales todo, pero complace a este demonio, y entonces era casi feliz, tanto como lo pueden ser los hombres y los demonios.

Friedrich Nietzsche, *El amanecer del día*.

ENTRETEJIENDO LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO

TERMINÉ DE SER INSPIRADA PARA HACER ESTE TEJIDO, AL CONTEMPLAR una exposición del video artista Oscar Molinari, titulada *Vórtice*. En ausencia de sonidos, me quedé con la imagen de dos combatientes –personas privadas de libertad– en la puesta en escena de sus destrezas para manejar el “chuzo”, en una danza muy peculiar.

Vórtice es un concepto matemático. Se lee en la reseña de la exposición:

...relacionado con la *turbulencia* producida en ciertos *estados dinámicos* de la materia. Tiene una conexión directa con la rotación de fluidos y con *las tensiones opuestas* que surgen en el desarrollo de *necesidades contrarias* que conviven en un mismo punto de encuentro, allí, mientras cada vertiente *lucha por la sobrevivencia*, se genera un *movimiento en espiral* cuyo punto último es el *vórtice*, recodo distante donde se alberga la concentración más poderosa del flujo (Mayo, 16, 2014)

En la sala de exposiciones, lo que llamaron *caja 1*, estaban obras visuales en formato de videos, mujeres-maniquies maquilladas, y de hombres en la cárcel, entre otras cosas, retándose con sus chuzos a la vista de un grupo de reclusos.

En otra sala, la *caja 2*, otra artista, Gabriela Gamboa, curiosamente expone un trabajo titulado *Inercia*. Paso a transcribir el concepto allí expuesto, según la RAE: “Es la propiedad de los cuerpos de *no modificar su estado* de reposo o movimiento si no es por la acción de una fuerza, sin embargo, la

inercia tiene que ver con *las resistencias* que la materia utiliza para evitar la modificación de su estado. Es decir, la inercia es una extraña sucesión ficticia de acciones imperceptibles que de alguna manera prologan o *controlan la influencia que agentes exteriores* podrían producir en la propia estructura”.

Entre la fuerza de la inercia y las tensiones de opuestos está la sobrevivencia –y la realización–, a mi modo de ver, la búsqueda de sentido y el proceso de individuación ante presiones externas y convencionalismos. ¿Cuánto de las fuerzas que irrumpen en el entorno social y en el interior de la persona necesitan expresar aspectos descuidados, negados, que se manifiestan como un tsunami? Identidades fragmentadas, complejos sociales reprimidos, interacciones desbalanceadas. La violencia, como fuerza que busca expresarse, es impetuosidad. Cualesquiera que sean las manifestaciones del poder pueden ser entendidas como ejercicio de la voluntad. Para Hillman (2000), es más que ello.

La dialéctica entre la estabilidad y el cambio, retirada y acercamiento, como en los reclusos del video, representa la tensión entre la inercia de mantener el statu quo versus el uso del poder, con los impulsos que no se someten y necesitan creativamente ser reconocidos. En este sentido, para Hillman (2000) poder es acción e implica una acción épica, en muchos casos asociado con el viaje del Héroe. Para este analista junguiano, poder y amor no son rivales, como muchas veces se piensa en el tratamiento occidental del asunto. Situados en el paradigma de la complejidad, hablamos en plural sobre los amores y poderes que se manifiestan en la vida. El pensamiento simplista termina siendo impositivo. En un ejercicio alquímico, el ejercicio del poder –así entendido– tiene el potencial de convertirse en oro, es un estimulante del poder –compromiso consigo– de los otros, tiene que ver con el eros existente en el poder.

Retomando el arquetipo del héroe, Heracles, o Hércules para los Romanos, ilustra dicha figura con sus doce tareas. Villalobos (2008), médico psiquiatra y analista junguiano venezolana, expone en su libro *Hilaturas Arquetipales 1* que la primera tarea es matar al León de Nemea que asolaba sus bosques. Feroz y resistente animal, posee una piel a prueba de todo. Como iniciación, se encuentra consigo mismo y sus propias resistencias, algo debe sacrificar. Encontrarse con los propios instintos, reconocerse danzando entre la inercia y la necesidad de cambio, y descubrir el poder interior.

En los videos de la exposición lo vemos en la situación de reclusión, ir y venir, hacia adelante y hacia atrás, presionando, amenazante, y en las muñecas, la imposibilidad de ser por su condición de “barbies”, apariencias rígidamente constituidas, desenfocadas de su esencia. El poder de la afirmación de Sí mismo en un contexto de escaso merecimiento constructivo o de negación

de la existencia del otro, en el salón de clases, en la calle, en la familia, es lo que quisiera abordar, y cómo alguna condición especial de vida, sea física, mental o social, puede tener múltiples funciones defensivas o creativas, como una muestra más de lo diverso.

Por lo menos dos lecturas puedo hacer de esto: la condición como evidencia de la exclusión y como excusa para evadir las peculiaridades de un mundo psíquico rico pero desconocido. Posibles vasos comunicantes entre los contextos sociales y los sujetos –y lo intersubjetivo–, en esos espacios “in between”, denominados así por López-Pedraza –sutiles, transicionales, saltos cuánticos– entre el mundo de los complejos colectivos e individuales. Una expresión de este juego de fuerzas son los complejos.

Es importante de entender los complejos psíquicos como elementos estructurales del mundo inconsciente, como experiencias cargadas de emoción, que retroalimentan las nuevas experiencias vividas y actúan de forma autónoma en las relaciones humanas, y son responsables de la “coloración” del día a día, es decir, nos impulsan a actuar y relacionarnos de determinada manera.

Los arquetipos y los complejos nos obligan a llevar a la consciencia aquello que permanece en la inconsciencia, y por tanto, nos empuja hacia el desarrollo, hacia el progreso, hacia la individuación. Los símbolos con los cuales se expresan estos elementos inconscientes movilizan la energía psíquica y buscan transformarla. El cuerpo sufriente como símbolo empuja a ver y descubrir el propio poder transformador, en el caso que describiremos, identificado con la parálisis producto de la vergüenza.

Otra manera de verlo es con el prisma de la cultura, en todas sus acepciones, que tiene como distintivos la producción simbólica, la información que ofrece sobre el grupo social y su gente, sus símbolos que dan cuenta de las representaciones internas, otorga identidad y memoria. La cultura es comunicación y se refleja en las prácticas sociales. No existe cultura sin sujeto social que la produce y consume. Pertenecer a una clase socioeconómica desfavorecida puede activar fácilmente arquetipos como el niño abandonado, que se refuerza en un paradigma pedagógico, centrado en el saber científico y racional, sin reconocer las manifestaciones culturales diversas, propiciando la exclusión escolar y social.

Para Martín Baro –psicólogo social y estudioso de la violencia en El Salvador, además de haber sido víctima de ella–, los efectos psicosociales del contexto de la guerra civil, producto de la crisis económica, la represión, aniquilación y persecución, afectan al organismo, manifestándose como ansiedad, depresión, comportamientos e ideas delirantes, entre otros, pero advierte muy especialmente que no podemos reducir el fenómeno a lo individual,

sino entender al *ser histórico* inserto en una red de relaciones, y desde este enfoque crítico y contextual, entender sus raíces y consecuencias.

La salud mental de un grupo social o una sociedad, expuesto de forma activa o pasiva a contextos de violencia política o social, debe verse “como un problema de relaciones sociales, interpersonales, e intergrupales, que hará crisis, según los casos, en un individuo o en un grupo familiar, en una institución o en una sociedad entera” (Martín Baro 2003, p.338). Martín Baro (2003) citando a Guinsberg (1983), lo menciona como la “materialización en una persona del carácter humanizador o alienante de un entramado de relaciones sociales” (p.338), y lo que en otra circunstancia puede parecer una reacción anormal resulta ser un comportamiento normal ante una situación anormal. Unos indicadores claves en el proceso de deshumanización son la pérdida de sensibilidad hacia el sufrimiento del otro y la desesperanza.

Reconocer, en este sentido, las claves de dicha deshumanización en la vida cotidiana, en los vínculos sociales y sus mediaciones, en las interacciones entre grupos resulta valioso, para evitar la escalada de la violencia en la aceptación del otro como legítimo otro, desde su condición humana diversa.

Promover “acuerdos de convivencia” que incorporen lo diverso resulta indispensable, más en un país con una historia signada por el encuentro de mundos, razas, religiones. Martín Baro (2003) sostiene su tesis en un contexto de violencia política, del cual no estamos muy alejados, en una complicada situación nacional donde se entretujan la pobreza, la inseguridad social y jurídica y la polarización social, por tanto, las variables individuales y sus complejos psíquicos son acompañados por una historia nacional influida por la colonización y bajo un modelo político totalitario.

Principalmente, en contextos de pobreza, reportado por investigadores de la Unidad de Psicología del Parque Social Manuel Aguirre sj (Llorens et al, 2005, cp Llorens, 2013), buena parte del sufrimiento de los jóvenes “...es la sensación de estar marcados por una identidad poco valorada” (p.33). El respeto, señala Llorens (2013), es un elemento de vital importancia para comprender y acercarse al mundo-de-vida, diría Alejandro Moreno, de los jóvenes, sobre todo de los sectores excluidos y empobrecidos de Venezuela.

La construcción de identidad en contextos sociales carenciados, puede explicar los comportamientos violentos de nuestros jóvenes. Zubillaga (2005) entrevistó a jóvenes con historias de violencia, encontrando que la construcción de “una carrera moral de respeto y de armas”, a través de la violencia y la retaliación, les otorga una identidad y estatus. Parte del proceso de socialización de los jóvenes varones transcurre en su defensa de las agresiones de otros y el respeto a la dignidad propia, el manejo de las armas en esa búsqueda de apreciación y construcción de identidad como élites, proveedores y jus-

ticieros, y pactos de convivencia en función de las limitaciones y oportunidades que consiguen. En resumen, el honor y el respeto adquirido y atribuido al ser hombres de armas.

A nivel colectivo existen complejos culturales. La importancia de su reconocimiento es la de visibilizar aspectos desconocidos de la dinámica social y entender nuestras contradicciones. Para Singer (cp. Carvallo, 2012) los complejos culturales están basados en experiencias grupales repetidas que expresan conflictos grupales, han tomado la vida grupal y se han internalizado en la psique de sus miembros. No siempre es fácil saber sus orígenes. En el caso de América Latina, en particular la vivencia de la llegada de los españoles al continente representó un evento traumático, entre otras por el conflicto de experiencias entre el mundo politeísta de los nativos y la rígida visión mono-teísta de los conquistadores, puntualizada por López-Pedraza (2001) como ansiedad cultural. *La invisibilización del otro* es la resultante bastante clara en la actualidad sociopolítica de Venezuela. “Y si fallamos en ver nuestras imágenes de horror, se nos hacen destino” dice López-Pedraza (2001).

Capriles, en el libro *Listening to Latin America* (2012), habla del complejo gringo en nuestro país. Se evidencia en la dinámica social actual entre “nosotros y ellos” producto de la polarización y se emparenta con el arquetipo del hermano hostil, presente en historias como Caín y Abel. Es la lucha entre ego y sombra. Méndez, coautora del libro, en el capítulo “Venezuela”, también nos habla del resentimiento, los celos y la exclusión como bases del complejo cultural venezolano originado por la larga historia desde la Colonia y activado por las circunstancias actuales, así como el arquetipo del héroe desde la época independentista.

En la mitología griega, otra de las tareas del héroe es quitarse máscaras, y reconocer su parte inmortal, aquella que es su esencia. Buena parte de su viaje es hacia la individuación, hacia aquello que le es muy propio. Pensando en personas con alguna condición o simplemente partiendo de las diferencias individuales, la figura del héroe facilita la asimilación del llamado personal por aclarar la misión de vida, asumiendo su sombra –aquello rechazado–, enfrentándose a sí mismo, y todo este proceso es un regalo. Buen ejemplo de ello son algunas de las cartas de amor, del concurso con el mismo nombre en Venezuela, que en el 2013 dio como ganador al periodista José Márquez, con su carta al “Querido niño Jesús”, haciendo referencia al barrio homónimo donde creció, o durante este año un joven con una condición especial, a la cual le dirige su carta, como evidencia de su profunda aceptación.

ALTERIDAD Y FUNCIONES ESTRUCTURANTES

La importancia de la relación madre-hijo para el desarrollo es innegable, así como la relevancia de superarla. Trascender el matriarcado, el apego básico, transitar por la visión de opuestos y polaridades propias del arquetipo patriarcal, para llegar a la dialéctica e integración de los opuestos “yo-tú” en la noción de alteridad, hasta lograr la totalidad para la convivencia democrática. Son tránsitos deseables, no siempre alcanzables, en la estructuración de la psique que inciden en la vida social. Que seamos capaces de lidiar con nuestras diferencias a partir de acuerdos de convivencia, que favorezca la expresión de las individualidades y sus contradicciones en el encuentro con los otros.

Nacemos siendo un *self* indiferenciado que, en el vínculo amoroso materno y luego paterno, se diferencia y surge adaptativamente el Yo (ego). Buena parte de la vida nos dedicamos a construir la identidad basada en el ego, hasta que resulta insuficiente para darle sentido trascendente a la existencia, por lo que retomamos el *self*.

Byington (2005), en su libro *La construcción Amorosa del Saber*, propone el modelo de Pedagogía Simbólica Junguiana, el cual posibilita la interrelación Ego-*self* indispensable para el equilibrio y ampliación de la conciencia. El acto educativo no es únicamente racional, sino “emocional, existencial y cultural” (2005, p.38). En la estructura de la psique para Jung, resumida aquí de forma muy simple, el Ego, identidad subjetiva consciente que nos sirve para la adaptación social, está supeditado al *self*, principio integrador del mundo consciente e inconsciente, arquetipo de la totalidad y energía primigenia. En el *self* se contienen la polaridad ego-otro como parte de las funciones estructurantes reprimidas.

Para este analista junguiano brasileño, se amplía el concepto de *self* individual hasta el *self* cósmico (ligado a la naturaleza) y cultural, además del *self* grupal, donde el *símbolo* es el punto unificador de ellos. Así, la educación racional tradicional, principalmente transmisora de conocimientos que, como diría Arnaldo Esté (1995), no resulta una educación para la dignidad, no integra al *self*, sino que se construye en base al Ego, por tanto, excluye y reduce la posibilidad de amplificar la Conciencia de ¿Quién soy? ¿Quién es el otro? Esta educación tradicional y racional privilegia la función del pensamiento y la extroversión, desvalorizado funciones como la intuición, sentimiento y sensorcepción, descritas por Jung.

Al ser una enseñanza de esta naturaleza, *desestima el amor*, y como bien decía Jung, donde hay eros no hay poder y donde hay poder no hay eros. Byington (2005) coloca sobre la palestra como *la relación amorosa*, centrada en

el vínculo entre maestro y aprendiz (ego-otro), es relegada y menospreciada en nuestro sistema educativo, teniendo como consecuencias *manifestaciones sutiles y no tan sutiles del poder*, por medio del control, el prestigio, la responsabilidad, la descalificación, hasta la tiranía (Hillman, 2000) y algunas de ellas con tal intensidad que violentan, siendo la más evidente la negación de lo diverso. Requerimos con urgencia una educación para la diversidad y la dignidad (Esté, 1995). Una educación sin amor se torna en obligación.

Este (1995) hace referencia a la ruptura ética del venezolano como consecuencia de un proceso histórico independentista seguido por la industrialización, y la división entre quienes eran beneficiarios directos de la actividad comercial y minera, y los que esperaban donativos de esas rentas, generándose una suerte de rol de espectador con la incapacidad de crear y de ser sujeto de su historia. De allí que la educación tenga la obligación moral de dignificar al sujeto como actor en un proceso de interacción constructiva del conocimiento, evaluando la pertinencia de los aprendizajes y fomentando la cohesión escuela-comunidad.

Esto me hace recordar una experiencia muy reciente, con mis alumnos de Cuarto Año de carrera en la UCAB, comunicando su descontento por la incorporación de nuevas actividades, como foros virtuales. Entre sus argumentos se encontraba “tengo muchas cosas que hacer, trabajo, clases y ahora nos manda eso”. Lo que me confronta a pensar, el vínculo amoroso ¿Cómo y dónde se fomenta? ¿Quién lo motiva? ¿Cómo se entrelaza este hecho puntual en un grupo con el contexto país que tenemos? Me resulta un tema ético muy importante que se ha unido a otras micro experiencias como la negociación temprana del horario de salida de la clase “por otros compromisos”, la escasa motivación a investigar a profundidad sobre los temas, y a resistirse ante actividades de aprendizaje novedosas como una bitácora del proceso grupal.

Esta relación en el aula está suscrita por el poder como incapacidad de negociación con base en propósitos comunes, la búsqueda de placer sin sacrificios, (cuando, curiosamente, se han autoevaluado en su mayoría como inclinados a la motivación por el logro –a mi modo de ver, por la competencia– y la filiación), y lo dice Byington (2005), cuando pareciera que muchos jóvenes se disponen a “estudiar” para obtener un diploma y el estatus que ello representa. Cuánto del poder que otorga obtener resultados para competir con los otros desplaza el amor por la curiosidad y el conocimiento como virtudes humanas.

El aprendizaje vivencial, según Byington (2005), es una pedagogía del *self*. Cualquier vivencia es un símbolo, y trabajar de esta manera permite activar o movilizar la integración ego-*self* indispensable para el desarrollo y el pro-

ceso de individuación, ya que durante el desarrollo evolutivo, el ego se privilegia, como un elemento adaptativo y pasa por “inflación”, identificado con la totalidad del *self*, hasta que transcurre “la noche oscura del alma” en la crisis de la edad media, en las depresiones, separaciones o heridas, que la realidad del mundo nos impone para reconocer nuestras limitaciones y posibilidades, vocaciones y el sentido, a través de la función trascendente de estar en el mundo.

La noción de arquetipo permite superar el posible reduccionismo al trabajar con el símbolo, y vincularlo al *self* cultural. La integración ego-*self* es favorecida por la existencia y reconocimiento de los arquetipos. La idea omnipotente del ego, de su capacidad de acumular conocimiento, es desplazada y apoyada, según Byington (2005), por el desarrollo tecnológico, cuando las máquinas y el Internet nos dan la opción de acceder a la era de la información, para dedicar energía en el desarrollo del Ser.

El concepto de inercia propuesto por Gabriela Gamboa, referido al inicio de este escrito, puede estar asociado a lo que Byington, y Freud en su momento, llamaba defensas. Byington nos habla de *funciones estructurantes creativas* o *defensivas*, siendo las primeras las que logran la elaboración simbólica creativamente, por tanto, permiten expandir las identidades del Ego-Otro constructivamente hacia el desarrollo de la conciencia y no quedarse fijadas en la sombra. Las funciones creativas permiten la autorrealización, y las defensivas son propensas a la destrucción, enfermedad. El papel del educador, como promotor de salud mental, sería identificar las defensas, para trabajar junto con la familia, desde la empatía, y evitar la cronificación de la sombra –lo rechazado–.

Lastimosamente, escucho con frecuencia, y más en el nivel universitario, que la labor docente es una labor de transmisión de conocimiento, y en parte lo es, solo que la consideración de la persona que aprende y del contexto donde está inserta es fundamental para adaptar estrategias pedagógicas y, desde allí, fomentar un vínculo respetuoso, que integre las diferencias y potencie el desarrollo. Esto implicaría repensar el sistema educativo. El paradigma ignaciano, el proyecto educativo para la dignidad (Esté, 1995) y la reforma educativa son algunas de las filosofías educativas que se centran en la persona.

Pienso en los momentos en los que un consultante, al cual caracterizo más adelante, ha intentado hacer ver su condición especial, por ejemplo al reportar sus problemas visuales pidiendo tener un puesto preferencial en el aula, consiguiendo la indiferencia de compañeros y de la mayoría de sus profesores. Esto repercute en lo afectivo, pero también en lo instrumental, para la resolución de tareas académicas, así como en la posibilidad de asumir retos

profesionales, vinculándose éticamente, con sus semejantes. Como alguna vez expresó el antiguo Rector P. Luis Ugalde, “estamos formando profesionales exitosos para sociedades fracasadas”.

El papel que puede jugar un profesor como modelo es indiscutible, sus valores en acción, las habilidades de relación, y su conocimiento. Pensemos en la admiración que puede suscitar en los aprendices. La sombra del poder de influencia que ejercemos en nuestros alumnos puede llevarnos a escoger por ellos, con la excusa de nuestra experticia. El propósito en el aprendizaje debe ser el desarrollo de la personalidad, junto con la asimilación creativa de información.

EL CUERPO QUE HABLA

La Psicología analítica, dentro de sus vertientes, comprende la psicología arquetipal, una visión del funcionamiento psicológico del hombre desde el politeísmo y el animismo, evidenciado, según Axel Capriles (2013), en el sincretismo religioso en América Latina. Exponentes como Hillman y López-Pedraza en Venezuela son sus pioneros. Se entiende como “una mirada que atraviesa los hechos y los ve como mitos, metáforas y fantasías tan determinantes y reales como lo que habitualmente llamamos realidad” (Capriles, 2013: 9).

Para Jung, la imaginación era la actividad natural reproductiva y creativa de la mente, el flujo de la energía psíquica expresado en imágenes; vio en el Sí mismo o *self*, la fuerza arquetipal que impulsaba la función trascendente hacia la unión de opuestos. Capriles (2013) explica que lo arquetipal es un adjetivo, una cualidad que califica a la imagen “como algo que trasciende los confines del yo”(p.12).

Byington también propone que los arquetipos “...permiten que individuos, naciones y culturas sean trascendidos dentro de la perspectiva del *self* planetario... al desarrollar la conciencia holística, tendemos a adquirir la supraconciencia, que abarca la conciencia y la sombra...” (2005, p. 49) como parte de un movimiento holístico que integra todas las áreas del saber, rescatando el concepto de Totalidad a diferencia de la tradición de la especialización y fragmentación de los fenómenos humanos, lo cual no es posible sin los conceptos de símbolo, función estructurante y elaboración simbólica.

La disociación mente-cuerpo, mundo interno-externo, heredera de paradigmas de la psicología moderna, es superada por la psicología simbólica, postula Byington. Ejemplo de ello es la noción de *cuerpo simbólico*, que considera la fisiología y anatomía (lo objetivo), plena de significados (lo subjetivo)

inserta en un contexto cultural. De allí la importancia de trabajar con técnicas expresivas y creativas en la psicoterapia y la pedagogía, dando cabida a lo simbólico-expresivo como vía de integración de las funciones estructurantes ego-*self*, y por ende, a la ampliación de la conciencia.

En un reciente libro (*La belleza propia: arte, adolescencia e identidad* (2013)), se registran unas experiencias de investigación en el Parque Social Manuel Aguirre, específicamente en la Unidad de Psicología: la intrincada relación entre las actividades artísticas-expresivas, los dilemas de los adolescentes y sus coqueteos con las posibilidades de vida en contextos desfavorecidos socialmente, además de permitir reflexionar sobre las dimensiones éticas y políticas de las relaciones de ayuda, siendo el arte un puente hacia lo intersubjetivo, respetando la manifestación de la cultura y de lo diverso.

Un cuerpo simbólico puede hablarnos con tal ímpetu por medio de las imágenes de la enfermedad, que sirve como interlocutor para la comprensión del impacto de los complejos psíquicos y colectivos en la persona.

Hablemos de forma muy general de la persona atendida en consulta. Se trata de un joven estudiante, de sexo masculino, quien asiste a consulta hace poco tiempo, y en dos períodos distintos, y de forma muy tímida hace una petición de ayuda que se le dificulta explicitar, siendo referido por un familiar y otra unidad de servicio que lo atiende en la Institución por su condición socioeconómica limitada. Es referido debido a algunas dificultades en su rendimiento académico, las cuales verbaliza como “para mí es pésimo raspar... hago el esfuerzo y me estanco”. En principio, puede parecer una simple situación en su desempeño estudiantil.

Las inasistencias que periódicamente suceden, a las clases y a la consulta, están producidas por una importante sintomatología física: dolores crónicos musculares y articulares incapacitantes, ardor, problemas visuales (queratocorno), y todo ello acompañado en principio de frustración, aislamiento, vergüenza. Esto se resume en una enfermedad llamada Fabry, de reciente diagnóstico pero de larga data y penosa evolución. Está actualmente medicado luego de muchos diagnósticos diferenciales. Esta enfermedad hereditaria está caracterizada por la deficiencia de un enzima: alfa galactosidasa, produciendo crisis progresivas de dolor, parestesias, opacidad en la córnea, complicaciones renales y cardiológicas a mediano plazo.

Estos síntomas cobran importancia cuando en el entorno hay altas temperaturas, sol directo, y en las clases según su ubicación en el salón respecto al pizarrón y a la ventilación. Desde la primera consulta, se comporta algo inhibido, callado, aunque responde a mis preguntas con bastante buena disposición, complaciente con una sonrisa pueril, casi nerviosa, y movimientos en sus manos y pies, como quien requiere estirarse para desperezarse o por

dolor. Comunica su preocupación por mejorar sus calificaciones y asoma tímidamente, su condición de salud, más bien de enfermedad. Prefiere no salir sino encerrarse ante las crisis propias de la enfermedad.

¿Cómo integrar a personas con condiciones físicas de esta naturaleza? ¿Qué tan flexible y respetuoso se torna el ambiente educativo, como un micromundo social? ¿Cuáles actitudes invitan a la aceptación y al recibimiento de las diferencias? ¿Se dan por la tenacidad de quien pretende estudiar a pesar de sus propias condiciones físicas, psicológicas o sociales? Necesitamos interpelarnos acerca de las relaciones con los otros que se establecen en las aulas, el acto educativo y la relación pedagógica, insertos en la cultura.

El relato mitológico de Eros y Psique nos ayuda a entender la iniciación del alma en el alma, con sus sufrimientos y emociones, en vicisitudes como las del estudiante, única vía de crecimiento y conciencia, y en el indispensable reconocimiento de nuestros complejos individuales, que refieren a experiencias de elevada intensidad emocional que terminan por actuar de forma autónoma en nosotros. Psique se tiene que enfrentar a su propia belleza que la pone en aprietos, a la envidia de sus hermanas que la empujan a develar el misterio de su relación con Eros y terminan alejándolos, a discernir, a asumir su ansiedad y tener conciencia del odio en su penoso sufrir. Todas estas tareas forman parte del misterio de “hacer alma” con el cual nos confrontamos, y en el caso referido, la “condición” puede ser una fachada, un obstáculo para ahondar en el mundo psíquico y sus complejidades. No reconocerse, en su propio mundo interior con sus riquezas, y dejarse tomar por las diversas condiciones multiproblemáticas que lo aquejan –genuinamente–, y por los complejos colectivos de exclusión.

Así como Byington nos interpela en el ámbito educativo, también en la psicoterapia y el *counseling* necesitamos identificar, lo sombrío en nuestra labor. La expresión de poder que nos acompaña, según Guggenbühl (1992), cuando hacemos prescripciones “convenientes” para el paciente desde la autoridad y cuidamos de nuestro prestigio al tomar decisiones por y para ellos. Dicha sombra es alentada por el propio paciente al solicitar opiniones sobre ellos. Igual la elección de trabajar con pacientes con determinadas condiciones especiales, como la discapacidad, y por ello “ser buenos terapeutas” o “salvarles” de algo, así como el manejo de los honorarios con ellos, son todas manifestaciones de poder.

Quisiera darle espacio a la *vergüenza* como emoción relativamente frecuente en casos como el expuesto. Implica lo contrario en el campo educativo y social, de la audacia por conocer, explorar, probar, es decir *la curiosidad*, función estructurante creativa para Byington (2005), que posibilita la expansión del ser en el mundo. La curiosidad ha sido mutilada por la fragmenta-

ción del saber racional. Ambas, curiosidad y vergüenza, deben ser reconocidas por el educador en su metodología de enseñanza y, sobre todo, en su modo de relación.

Evitar la humillación social proporcionada por descalificaciones y muestras de poder a través de acciones “disciplinarias” en el aula fundamentan la vergüenza. Es estructurante en cuanto a que se basa en los procesos de socialización y condiciona la estima personal. El miedo al fracaso, al desprestigio, al escarnio, limitan la fascinación por la curiosidad, hermanada con el deseo de profundizar, de la búsqueda de relaciones y de la totalidad, por ello la recitación y aprendizajes memorísticos son sus enemigos, propios de un sistema educativo tradicional. Imaginemos la posibilidad de expresión e integración que se posibilita, en un caso con una condición física como el expuesto, cuando favorecemos la comprensión de temas con técnicas expresivas, argumentativas, de oratoria, de prácticas sociales diversas; dándole cabida a todo su ser, asunto éticamente relevante, desde la experiencia, acción, dramatización.

A MODO DE REFLEXIÓN

Considero relevante entender, desde esta mirada de la psicología analítica, cómo se “retroalimentan” y relacionan los complejos culturales e individuales, sobre todo, en aspectos del mundo emocional y afectivo, que sustentan buena parte de las relaciones, explican algunos comportamientos y matizan las decisiones personales y comunitarias. Aunque en el mundo académico, puede dársele prioridad a las ideas, a los datos “duros”, sabemos que la vida se mueve, en buena parte, por muestras motivaciones más profundas (pasiones, impulsos, deseos).

Si partimos según Singer (2012), de la idea de complejos culturales en Latinoamérica, y en particular en Venezuela, caracterizados por la fragmentación de la identidad producto del mestizaje, del resentimiento y el sentimiento de exclusión, de la desconfianza básica resultante y la envidia, estas emociones escasamente integradas o reconocidas serán convertidas en complejos autónomos que “nos poseen” en los momentos menos esperados.

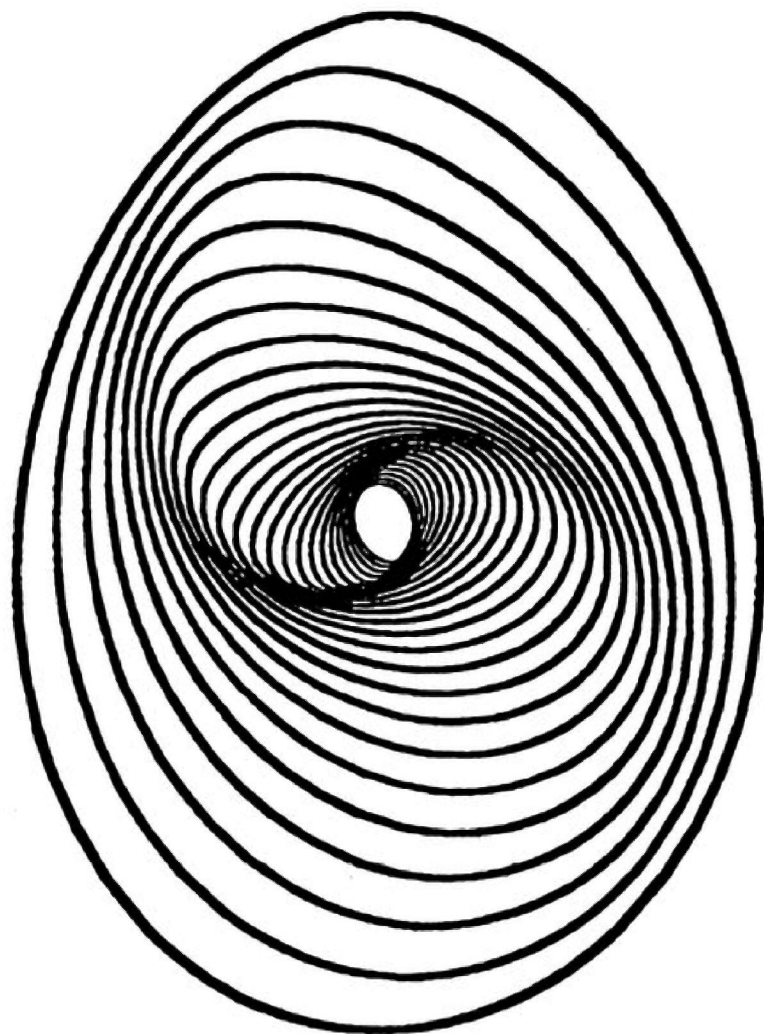
Al relacionar esta idea de complejos culturales que favorecen una identidad fragmentada e inmadura, con los complejos individuales, propios de la historia personal, cargados de vergüenza y de un sentimiento de inadecuación; configurados por una condición de salud y social limitada como el caso expuesto y reforzada por un sistema y modelo educativo que poco integran lo diverso, que más bien homogenizan, y justamente no incorporan o valoran los aspectos emocionales favorecedores del desarrollo, mencionados

ampliamente por Byington, donde las relaciones de poder por parte de quien lo detenta, en su rol como profesor –que sabe–, son frecuentes y bien vistas. El resultante es una muy escasa integración y desarrollo del *self*, de la persona total, incluso violentando lo individual al no permitir su expresión.

Los asuntos de la violencia y el poder, deben ser atendidos en su expresión sutil, como citaba Hillman (2000), en lo cotidiano, en las relaciones más elementales, para protegernos de su aparición a niveles macrosociales, como lo que sufrimos hoy día en nuestro país. Toca entonces reivindicar en los vínculos cercanos, incluidos los de maestro-aprendiz, el eros, el respeto por el misterio de lo humano y la diferencia, dejarnos transformar en el encuentro y lo paradójico, y favorecer el viaje del héroe en nosotros y nuestros aprendices.



W. A. Bouguereau, *El rapto de Psique*.



Archetypal Vortex. 1988. Patrick Flanagan

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

- Amezaga, P., Barcellos, G., Capriles, A. (Ed) (2012) *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring journal books.
- Byington, C.A. (2005) *La construcción amorosa del saber. El fundamento y la finalidad de la pedagogía simbólica junguiana*. Sao Paulo: Linear B.
- Carballo, E. (2012) Latin America: a región split by its cultural complexes. En Amezaga, P., Barcellos, G., Capriles, A. (Ed) (2012). *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring journal books.
- Capriles, A. (Mayo, 2003) *De la identidad a la diversidad*. Artículo presentado en la mesa de trabajo: ¿Cómo somos los venezolanos? Centro de Asesoramiento y Desarrollo Humano, Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela.
- Capriles, A. (2012) The gringo complex. En Amezaga, P., Barcellos, G., Capriles, A. (Ed) (2012). *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring journal books.
- Capriles, A. (2013) ¿Qué tiene de especial la psicología arquetipal? *Revista venezolana de psicología de los arquetipos*. 5, 4-13.
- Esté, A. (1995) *Educación para la Dignidad. El cambio educativo en Venezuela*. Caracas: Fondo editorial Tropykos.
- Guggenbühl-Craig, A. (1992) *Poder y destructividad en psicoterapia*. Caracas: Monte Ávila.
- Hillman, J. (2000) *Tipos de poder. Guía para pensar en uno mismo*. Buenos Aires: Granica.
- Llorens, M (2013) Arte, adolescencia e Identidad en Jiménez, X., Llorens, M., Mora, N., Oteyza, E. (2013) *La Belleza propia: arte, adolescencia e identidad*. Caracas: Fundación Empresas Polar.
- López-Pedraza, R. (2001) *Ansiedad Cultural*. Caracas: Festina Lente.
- (2003) *De eros y psique. Un cuento de Apuleyo*. Caracas: Festina Lente.
- Martín Baro, I. (2003) *Poder, ideología y violencia*. Madrid: Editorial trota.
- Méndez, M. (2012) Venezuela: cultural complexes in contemporary context. En Amezaga, P., Barcellos, G., Capriles, A. (Ed) (2012). *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring journal books.
- Molinari, O. (Video artista) (Mayo, 2014) *Vórtice* (exposición de arte). Caracas: Centro Cultural de Chacao.
- Prodavinci. (2014) *Concurso cartas de amor 2014*. Recuperado en Mayo, 23, 2014 de <http://prodavinci.com/2014/02/11/artes/concurso-cartas-de-amor-2014/>
- Singer, T. (2012) “Introducción a los complejos culturales”. En Amezaga, P., Barcellos, G., Capriles, A. (Ed) (2012). *Listening to Latin America*. New Orleans: Spring journal books.
- Villalobos, M. (2008) *Hilaturas. Hebras arquetipales 1*. Caracas: Editorial tique.
- Zubillaga, V (2005) “La Carrera moral del hombre de respeto y armas. Historias de vida de jóvenes y violencia en Caracas”. *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria. UCAB*, 5, 13-53.

II PARTE

¿Ethos Ciudadano?

5. SOBERANÍA E IDENTIDAD



6. ENFOQUES DE LA DEMOCRACIA
EN LA CULTURA POLÍTICA VENEZOLANA



7. ¿DÉFICIT REPUBLICANO?
SIGNIFICACIONES Y VALORACIONES
DE LA DEMOCRACIA EN VENEZUELA



8. CIUDADANO Y ELECTOR: BRECHAS
Y CONTINUIDADES

5. SOBERANÍA E IDENTIDAD

Colette Capriles

LA IDEA DE SOBERANÍA, QUE EN LA MODERNIDAD ASOCIAMOS sin detenernos mucho a la de soberanía popular, es una forma de dar respuesta a la pregunta más crucial de la política: ¿por qué hemos de obedecer? Y ¿A quién hemos de obedecer? Es una idea tan indisolublemente ligada hoy a la democracia que se nos olvida que solo recientemente se cruzan las historias de estas dos ideas, y que la soberanía es un concepto que el pensamiento político moderno arranca a la teología, marcando una continuidad –que queda oculta– y una discontinuidad –que aparece como un triunfo del progreso–. Por una parte, se conserva la idea de que el poder exige postular un supremo “poder-más-allá-de-sí-mismo” que lo fundamente, pero por otra parte, en su traducción moderna, se universaliza al portador o sujeto de ese poder: sería el pueblo, el *demos*, en donde residiría, con lo cual el concepto de soberanía se “seculariza”, pierde su primera naturaleza (que era la de representar el *imperium* en el que convergían el orden teológico trascendente con el orden humano, inmanente). La pregunta era la misma: ¿qué hace legítimo al poder? ¿Qué nos obliga a someternos a él? Ya nuestro mundo occidental ha separado la teología de la política, o al menos pretende haberlo hecho; la legitimidad de un gobernante o de un régimen no depende de su relación con un orden divino o con un orden natural sino que se establece sobre una voluntad general –esto es, sobre una ficción contractual en la que *todos* están representados– en la que se funden soberanía y autoridad, o, en palabras del propio Rousseau al formular *el* problema al cual el contrato social da solución: “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y continúe tan libre como antes” (*Du contrat social*, I.VI).

Detrás de la pregunta aparece una premisa: que todo poder, siendo como es opresivo o coercitivo por definición, exige una justificación. La legitimación del poder moderno puede resumirse en esta idea: que esta coerción es consentida en la medida en que tiene su origen en un poder compartido, o

en la medida en que nosotros mismos nos damos nuestra propia ley. Se supone que nos autodeterminamos; en la autonomía de la voluntad está también la obligación a obedecer la ley que nos damos, porque sería irracional hacer leyes para desobedecerlas.

Mencioné antes que la soberanía conserva la idea del poder como supremo y fundacional. Son dos cosas distintas. La caracterización inicial de la soberanía desde Bodin enfatiza el carácter supremo, decisionista, del poder que se le adjudica. Hobbes habla de la decisión sobre la vida y la muerte que tiene el soberano, queriendo con esto apuntar no tanto a que una autoridad absoluta pueda en efecto disponer de la vida de los súbditos, sino subrayar el carácter *capital* o definitivo de esa autoridad. La soberanía es poder de mando sin interlocutor, por así decirlo. Pero por otra parte, es un modo de referirse a la unidad del poder fundamentado en una transferencia de derechos del pueblo al soberano. La soberanía aparece como un atributo que tiene su origen en el pueblo, el cual no puede renunciar a ella. En otras palabras, la soberanía es mando, pero a la vez es fundamento del mando.

Este doble sentido de la soberanía es lo que atraviesa la discusión actual. La idea de un poder absoluto, ilimitado, supremo, repugna al espíritu liberal y constitucional. Precisamente las constituciones son encuadramientos o estructuras para la limitación del poder. Pero tienen su origen, o derivan su legitimidad, de un acto puro de ejercicio de la voluntad soberana: el así llamado poder constituyente. La voluntad general que crea o constituye es a su vez “increada” en el sentido de que es un acto arbitrario (que viene a reemplazar a la voluntad divina en la secularización de la soberanía).

Esta paradoja ha sido obsesivamente tratada. Es obvio que se trata de un poder no sujeto a límites, pero que solo tiene sentido político si (y solo si) conduce a una situación de poder limitado (constitucionalmente). El caso venezolano, desde el momento aciago en que se declaró la supraconstitucionalidad del poder constituyente en los términos en los que se hizo en 1999, es un perfecto ejemplo de lo que evoca los temores que Hannah Arendt expresa en *Sobre la Revolución*: ¿cómo cesa ese poder constituyente? Y ¿quién lo encarna, cómo se determina, quién lo ejerce?

Arendt dice que ambos peligros (el de la inestabilidad permanente, y el de la arbitrariedad) se conjuran en la medida en que la acción de ese poder constituyente se guía por principios de (digamos) *decencia*, o también, principios prudenciales, de cierta manera; principios que no son trascendentes sino muy humanos, pero que no dependen de un marco específico en una sociedad dada: el honor, la excelencia, la igualdad, y la confianza. En 1999 formé parte de la insignificante minoría que votó “no” en el referendo para convocar a la Asamblea Nacional Constituyente, porque entonces como ahora, pensaba,

como Kelsen, que el poder constituyente es una ficción necesaria, pero que lo que estábamos viendo en Venezuela era la santificación de un poder permanentemente extraconstitucional que, sin embargo, se presentaba desde su aparición como un instrumento del poder constituido mismo, lo que ya lo inhabilitaba para “constituir” algo nuevo.

Sin embargo, es imposible pensar la democracia moderna sin postular esa ficción. Algunos defensores de la idea de un poder constituyente “permanente”, como radicalmente hace Negri por ejemplo, enfatizan la *contradicción* entre poder constituyente y constituido (que es caracterizado como coercitivo por definición), moviéndose en un horizonte de democracia radical sin encuadramiento constitucional. Otros defienden la idea de un poder constituyente que estaría “agazapado” hasta que las crisis políticas lo despiertan, y que siempre conserva una naturaleza legal, no arbitraria, que sin embargo no se reduce al poder constituido y que permite que no toda la política quede “juridificada” o constitucionalizada, y ofrece un espacio de renovación de la potencialidad de la democracia.

Esto por supuesto luce tentador. Pero solo es posible si el tal poder constituyente queda limitado por *principios* o, de un modo más sencillo, si el acto fundacional y el poder que funda, son legítimos en el sentido de que incluyen universalmente a quienes van a regirse por la nueva norma.

Eso no pasó en nuestra última experiencia constituyente: como nunca antes, el sedicente “poder constituyente” actuó con el explícito objetivo de excluir no solo a una parte de los gobernados sino a una parte de la historia política misma. El uso retórico del “poder popular” enfatizaba la idea de un *demos* no universal sino particular.

Es por ello que se fue construyendo entre nosotros, de una manera peculiar, la categoría de “ciudadano” o la noción de ciudadanía más bien, o de “sociedad civil”, como el contraste democrático-liberal de ese uso restrictivo, arbitrario y en definitiva, autoritario y excluyente, del “poder popular”. La ciudadanía es una idea que tiene un centro indudable: el individuo como fundamento de lo social, y el Estado como *protector* de sus derechos. Un centro “dialéctico”, por no decir agónico: hay una tensión entre ambos, que solo se matiza mediante la noción de *consentimiento*: obediencia libérrima al poder coercitivo del Estado a cambio de protección. Pero aunque sabemos que nuestra Constitución sigue teniendo una orientación liberal en cuanto a las obligaciones del Estado, parece más bien un listado de los derechos y prerrogativas del gobierno, y éste ha seguido escudándose en la idea de un poder constituyente inagotable para modificar la Constitución de modo írrito. El “poder popular” deja a la idea de ciudadanía bastante confundida en virtud del contraste político en que aparece: el “poder popular” es poder de una

parte del pueblo, mientras que la ciudadanía sería el concepto que nos retornaría a la unidad y a la igualdad perdidas.

Pero en nuestro uso político concreto, esta versión de la ciudadanía nos ha hecho mucho daño porque se sustenta en una relación antagónica con el Estado y ya no está articulada a las instituciones cívicas, sino que es una versión *residual*, como aquello que queda tras la disolución del vínculo entre Estado e individuo. Se trataría de un ciudadano que se vislumbra como alfa y omega del poder, sin las intermediaciones de partidos políticos, sin el encuadramiento de un Estado que impone su coacción, pero siendo a la vez un portador de derechos, lo que supone, en efecto, obligaciones para el Estado o para la sociedad. Esta dimensión de *obligación* que forma el núcleo de la noción de derecho suele pasar desapercibida en ese uso autárquico de la idea de ciudadanía. Es la visión antipolítica del ciudadano la que ha predominado: como un elemento periférico de la *polis* en el sentido de comunidad política.

Una manera de articular de nuevo a ese ciudadano *residual* con las instituciones que le dan sentido –las de la democracia liberal– es la de Guillermo O’Donnell cuando habla de *agencia* o *agente* para referirse al titular de la voluntad autónoma que se somete al contrato político –esa otra ficción que acompaña a la del poder fundador–. No puedo aquí extenderme en esto, pero la idea básica es que *será la dimensión moral la que sirva de criterio para la distinción entre democracias autoritarias y democracias auténticamente liberales* (o entre el uso arbitrario de ese poder fundador y su uso regulado). En las primeras, las condiciones para la “agencia” efectiva no están garantizadas: la pobreza o la violencia (y añadido: la coerción política y la restricción de lo que el mismo O’Donnell llama “bienes públicos”: la libertad de expresión y de información) reducen el rango de opciones efectivas que el individuo puede tomar y limitan dramáticamente su autonomía y la articulación entre agentes y sistema institucional. En contraste con la resonancia pasiva (portador de derechos) que tiene la noción de ciudadanía, la de agencia enfatiza el carácter deliberativo de la inserción del sujeto en la *polis*.

No obstante, a pesar de éste u otros tratamientos del problema de la obediencia, el problema del fundamento del poder persiste encadenándonos a la necesidad de postularlo como exterior al poder mismo. Experiencias históricas que ya entendemos como fronteras, como acontecimientos que señalan los límites del pensar, han mostrado que es posible construir una fundamentación a partir de un orden ya no trascendente sino “natural” –en el peculiar sentido de una “naturaleza humana”–: la raza, la civilización, el destino manifiesto... o la identidad nacional.

Lo que la experiencia del siglo XXI está mostrando es, en efecto, que el desencanto para con las democracias reales forma una deriva hacia esos límites en los que la legitimidad del poder se despolitiza. La democracia occidental se mira en el espejo de una crisis de identidades. Las instituciones de la democracia liberal siguen allí; las prácticas políticas no han cambiado, pero la calidad de su funcionamiento, o más bien, la experiencia cívica que la acompaña, ha perdido su encanto. Desde los gritos más antipolíticos como la “Manif’pour tous” o los “indignados”, hasta las intervenciones “culturales” del Tea Party estadounidense, y la atención electoral hacia nuevos partidos de extrema izquierda o derecha: casos en los que la interpelación va dirigida no a cuestionar al régimen o a suplantarlo, sino a representar nuevas identidades más o menos difusas pero que demandan reconocimiento. Difusas digo, porque lo característico es que las antiguas taxonomías del espectro derecha-izquierda resultan totalmente insuficientes para describirlas.

Y el caso venezolano, como ha ocurrido otras veces en la historia, se hace síntoma muy precozmente el malestar civilizatorio que también podemos anotar en otras latitudes. Durante los últimos quince años se ha venido produciendo una política identitaria, una construcción progresiva de identidades diferenciales que tocan no ya las preferencias políticas o incluso las “ideologías” sino la experiencia subjetiva del “ser venezolano”. Lo que estamos presenciando en este momento en la arena pública es una lucha existencial por la apropiación de las ideas que en principio nos constituyen como miembros de una misma sociedad: patria, nación, justicia, pueblo, derechos, constitución, y que ahora nos están dividiendo porque son territorios capturados por el poder. Nunca sobrarán las advertencias: la experiencia conocida grita que la agonística identitaria lleva a violencias que pueden ser incontrolables, y que por lo tanto es momento de impedir que ese sea el camino en el que se diriman las diferencias.

No sabría decir si las marcas identitarias –la nueva historia, la nueva narrativa del resentimiento, la nueva lengua de lo público, la nueva etnicidad, las nuevas emociones populares– que se procura confeccionar desde el poder terminarán por tejer un “nuevo venezolano”, ni hasta qué punto la división con todo ello efectuada alcanza la dimensión de falla tectónica irreparable, pero sí queda claro que se trata de los efectos de un “vacío identitario” relacionado con las metamorfosis modernas que atravesó nuestro país. El futuro de esta sociedad que somos exige la construcción, no voluntarista, sino reflexiva, de identidades societarias que, desde el pluralismo, ofrezcan a la vez cohesión y direccionalidad, dentro de un proyecto político que, reivindicando la modernidad (con sus oscuridades y contradicciones), recupere las dis-

tinciones, las separaciones entre los diferentes ámbitos de la vida. Que proponga un nuevo orden de relaciones entre lo público y lo privado, que defienda celosamente la separación de los poderes, que ofrezca un horizonte de expansión de los distintos proyectos vitales que puedan caber. Un nuevo pacto, pero implícito, fundamentado en la confianza, en el poder que da “la confianza en el prójimo y en el común de las gentes” como dice John Adams citado por Hannah Arendt, y completándolo: “Esta confianza, por otra parte, se derivaba no de una ideología común, sino de las promesas mutuas y, en cuanto tal, se convirtió en las bases de las “asociaciones”: la reunión del pueblo con un propósito político específico” (*Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, p. 250).

6. ENFOQUES DE LA DEMOCRACIA EN LA CULTURA POLÍTICA VENEZOLANA

Juan José Rosales Sánchez

INTRODUCCIÓN

LAS NOCIONES DE DEMOCRACIA REPRESENTATIVA Y PARTICIPATIVA han sido consideradas durante estos últimos 15 años en el debate político venezolano y se han convertido en un tema reiterado en la reflexión política latinoamericana y mundial; como prueba de ello, recordemos que en el Foro Social Mundial 2003, realizado en Porto Alegre (Brasil), el tema de la democracia participativa estuvo presente y fue largamente debatido, pero siempre en relación de oposición con la democracia representativa. De la democracia representativa se discuten actualmente sus muy visibles insuficiencias y limitaciones porque, como es notorio, ha llegado a ser el paradigma político por excelencia en algunos países de América Latina, y su arraigo ha generado gran resistencia, que se ve traducida en la negativa que no pocos países han expuesto frente al hecho de incluir en la redacción de la Carta Democrática Interamericana la expresión “democracia participativa”. Ahora bien, en Venezuela la democracia representativa ha venido experimentando una fuerte pérdida de credibilidad en sus principales instituciones (los partidos políticos, las elecciones y los poderes públicos), lo que ha generado la desaparición de buena parte de los grandes liderazgos provenientes de los partidos políticos que en el pasado fueron capaces de generar en la ciudadanía cierta confianza, y por tanto, respaldo a su papel en el funcionamiento del sistema.

Durante muchísimos años el proceso de deterioro de la democracia representativa fue gestando el desprestigio y la percepción negativa de los operadores políticos tradicionales; ese mismo proceso de deterioro devino en la profundización de la apatía de los venezolanos, y hasta el desprecio por el ámbito público. De esta manera, en la mentalidad del venezolano promedio, las esferas de lo privado y lo público estaban o completamente separadas o en franca oposición, inclinándose la balanza hacia el aprecio por lo privado. Es evidente que en este estado de cosas, la cultura política venezolana ha seguido la senda del progresivo deterioro y ha construido un imaginario en el cual el modelo representativo es una especie de “estercolero”. La actitud ciudada-

na, de antaño y de hogaño en Venezuela, es la de una profunda desconfianza en quienes formalmente cumplen el rol de representantes políticos, desconfianza que tiende a exacerbarse si se tiene en cuenta, por ejemplo, que las protestas ciudadanas en nuestro país no tienen al frente dirigentes de los partidos políticos de oposición.

Si bien es cierto que la democracia en Venezuela no ha resuelto los problemas básicos de bienestar de nuestra sociedad y que esto ha derivado en reacciones de inconformidad y hasta de repudio al estado actual de la democracia representativa, cabe evaluar con sobriedad si, visto este panorama, esta forma de ejercicio democrático, de profundas raíces liberales, nada tiene que aportar en los nuevos retos y perspectivas de la democracia venezolana.

Ante un agotamiento de la administración tradicional del modelo representativo liderado por los partidos políticos se llegó a vociferar su expulsión del nuevo Marco Constitucional aprobado en 1999 en nuestro país. Como un antídoto para los males del modelo partidista, para remediar la inoperancia del ejercicio representativo de la democracia, los actores políticos emergentes proponen el diseño de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV); basado en una estructura cuyo eje central sería la democracia participativa, ésta serviría, según estos nuevos operadores, para el rescate de los valores políticos y sociales, y todavía más, también para optimizar el funcionamiento de las maltrechas instituciones democráticas venezolanas.

La cuestión de la reconstrucción y desarrollo de la cultura democrática venezolana se planteó, más allá de la redacción del texto constitucional, como la desaparición del modelo representativo y el ataque a todo intento de reforma del sistema democrático de enfoque representativo. El destino del nuevo ejercicio del poder político era, supuestamente, la instauración progresiva de la democracia participativa.

En las páginas que siguen abordaremos la discusión sobre los modelos de democracia representativa y participativa desde los contenidos de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999 y su relación con algunos rasgos de la cultura democrática venezolana. En vista de lo anterior, nos moveremos en este trabajo entre el texto constitucional y algunos datos empíricos para evaluar las posibilidades de la formación de una cultura en la que nuestro turbulento presente pueda constituir una etapa de transición, que sea parte del camino para la superación de un agotado modelo de democracia representativa, hacia una democracia en la que el signo sea la ciudadanía efectiva y no un rasgo meramente nominal.

DEMOCRACIA

Según los historiadores, la democracia es un sistema de gobierno que se origina en algunas comunidades de la Hélade, aproximadamente en el siglo VII antes de nuestra era. En la actualidad, luego de haber experimentado muchísimos cambios, es el sistema de gobierno de casi todo el mundo occidental, con algunas excepciones. Venezuela hace parte de la mayoría de los países del mundo occidental que tienen como sistema de gobierno la democracia. Desde la instauración del sistema democrático, el modelo que ha estado presente en la *Constitución de la República de Venezuela* de 1961 ha sido el representativo, lo que ha resultado en un protagonismo importantísimo de los partidos políticos que han fungido de puente entre el ciudadano y lo público. Esta función mediadora de los partidos políticos es característica de la democracia de los tiempos modernos.

En la nueva Carta Magna de Venezuela se le da importancia capital a la democracia participativa, modelo que persigue un mayor protagonismo de la sociedad civil en los asuntos públicos y que amplía el espacio de participación ciudadana que en la anterior Constitución se limitaba al voto y a las actividades mediadas por las cúpulas partidistas. Pero para poder entender en qué consiste la democracia representativa y qué se entiende por democracia participativa es recomendable aproximarse al concepto de democracia.

La democracia, ya se dijo anteriormente, tuvo sus inicios como sistema de gobierno en algunas comunidades griegas durante los siglos VII y VI antes de nuestra era, sistema no muy apreciado por los grandes pensadores clásicos. Algunos como Platón, (2011) llegaron a clasificar este sistema como el mejor de los malos y el peor de los buenos. Pero más allá de la aproximación histórica y de las críticas de los clásicos e iniciadores de la filosofía política, cabe decir que, en general y expuesto en forma muy laxa, el término democracia designa una forma de gobierno en el que prima como ideal la ciudadanía, pues es el ciudadano quien ejerce el poder político, es él quien detenta la soberanía y la forma de ejercicio del poder es ascendente, de tal forma que el gobierno tiene que rendir cuentas y todas las decisiones trascendentales se han de tomar con el visto bueno de los ciudadanos, y la regla por excelencia es la decisión de la mayoría¹. En esta aproximación el voto hace parte de lo que conocemos como democracia participativa, pero esta democracia se debe entender como la participación racional, activa y propositiva de los ciudadanos en los asuntos que conciernen al ámbito público, y no se ha de limitar su participación al plebiscito o al referéndum. Entonces, asumirse como animal político puede ser muy fructífero para el mantenimiento y progresivo fortalecimiento de la democracia.

Pero no cabe duda que el sustento de la democracia, no como un sistema rígido, esclerótico, sino como un dinamismo que reta a los individuos a ajustar sus convicciones, sus acciones y legislaciones, reclama una *paideia*, una *bildung*, es decir, un proceso de formación del hombre democrático. De esta manera, abogar por un *ethos* democrático implica tener en cuenta que ese término ha variado su significación con el paso del tiempo, que arcaicamente llegó a significar morada, el lugar en el cual habita el hombre y resguarda sus bienes, que posteriormente el vocablo pasó a significar costumbre, pero también carácter (Cortina-Martínez, 2000). En efecto, la formación de un carácter democrático, que es de suyo dialógico, esto es, que toma en cuenta siempre los puntos de vista ajenos, que pretende argumentar con rigor, es la obra constante e inacabada de las sociedades democráticas. Así, es incongruente pensar en que la regla de las mayorías es determinante para tener como democrático a un régimen de gobierno. La apelación a las mayorías es un recurso falaz cuando de pretensiones argumentativas se trata y, además, las mayorías pueden llegar a ejercer tiranías menos soportables que la de un solo individuo.

Una sociedad que tenga como ideal un régimen democrático deberá tener en cuenta que las relaciones societarias deben serlo, porque es imposible una democracia con predominio de la mentalidad miliciana en la que existan comandantes y comandados. La lógica de las relaciones democráticas son horizontales y no verticales, los recursos son los argumentos y nunca la violencia. Se trata de hacer valer en los regímenes democráticos la calidad ciudadana y tal calidad no se define por la mera formalidad sino por la presencia y desarrollo de contenidos en las órdenes moral y cívico. Por tanto, en una democracia con acento en lo representativo como en lo participativo resulta crucial la calidad del ciudadano, su compromiso con lo público, con el bien común, su apego a la ley respaldado en la conciencia de que su aplicación ha de vincularse con los esfuerzos por encontrar razones a favor de las peticiones consideradas justas.

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

La democracia representativa, siguiendo a Bobbio (1986), implica que las deliberaciones colectivas, es decir, las deliberaciones que afectan a toda la comunidad, son tomadas no directamente por aquellos que forman parte de la misma, sino por personas elegidas para tal propósito.² Una de las formas típicas de la democracia representativa es la Asamblea Nacional en donde el asambleísta o diputado es elegido mediante el voto, y tiene como deber pri-

mordial legislar en favor de los ciudadanos, responder a sus electores, pero también tiene la función, como miembro del aparato estatal, de hacer contrapeso al resto de los poderes públicos. Este modelo también puede verse en conexión con el concepto de democracia protectora que desarrolla Held: “La democracia protectora sostiene que, dada la búsqueda del interés personal y la motivación individual de las preferencias en los asuntos humanos, la única manera de evitar la dominación de unos sobre otros es crear instituciones responsables...” (1996: 96).

La democracia representativa que se ha impuesto y generalizado en el mundo responde a un mismo tipo de representación, la representación inorgánica o universal que a su vez es dominada de manera casi exclusiva por los partidos políticos, y responde a un mismo procedimiento de elección de los representantes, el sufragio universal ejercido en elecciones competitivas. Sobre el uso y abuso de estas características ha cabalgado, en parte, el ya histórico desencanto del ciudadano con el ejercicio político democrático en Venezuela. Ayer y hoy, ha campeado en nuestro país no el efectivo secuestro de la participación política en el que puede degenerar el modelo representativo, sino la falta de formación cívica. No hay, ni ha habido en Venezuela, formación ciudadana que, según nuestra perspectiva de análisis, sea equivalente a decir formación política y democrática. La advertencia de Simón Rodríguez en el siglo XIX, cuando afirmaba que en América se crearían repúblicas sin ciudadanos (Rodríguez, 2001), viene muy bien para aproximarse a las desventuras de nuestros ensayos democráticos, tanto en el siglo XX como en el XXI.

Una limitación para el desarrollo de la cultura democrática venezolana está en el uso de la fundamental dimensión pragmática de la palabra como instrumento de relación; de allí que se torne necesario citar al estagirita:

La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Solo el hombre entre los animales, posee la palabra (...) la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones (Aristóteles, 1998: 48).

Aristóteles ofrece una clave importante para entender la ciudadanía democrática, que nada sería sin la participación del ciudadano en la construcción de la comunidad democrática, y sin embargo observamos que el uso de la palabra en su función socializante y edificadora de la comunidad democrática no ha sido ni es un rasgo que caracterice la actividad política en la histo-

ria venezolana. No olvidemos que las prácticas revolucionarias, entendidas como renuncia al ámbito argumentativo, al diálogo, son una constante en Venezuela.

Un ciudadano democrático se desenvuelve en el plano del discurso argumentativo y privilegia el uso del lenguaje en su dimensión argumentativa para fortalecer la comunidad cívica; por consiguiente, al seguir el ciudadano la naturaleza del régimen democrático (imperio de la racionalidad y del lenguaje), la ley es el amo y guía de todas las aspiraciones y acciones. Sin el horizonte reflexivo discursivo y sin el respeto a la ley en la cultura venezolana, no vemos cómo las constituciones democráticas puedan ser tomadas en serio y regir las prácticas políticas en el país.

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

En la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela se estipulan nuevas formas de participación ciudadana que marcan el contenido de la democracia participativa, pero que en modo alguno son excluyentes del ejercicio de la representación política. Pensamos que una y otra pueden funcionar de manera complementaria. Ahora bien, cuestión fundamental es definir de qué estamos hablando cuando decimos “democracia participativa” o “participación ciudadana en los asuntos públicos”.

Como una primera aproximación, podemos decir que el concepto “democracia participativa” hace referencia a modelos de planificación y gestión de lo público en los que la ciudadanía puede intervenir, junto con los funcionarios de gobierno, en la elaboración de las decisiones, en su gestión y en el control de su ejecución. El concepto de democracia participativa también puede relacionarse con el concepto de democracia desarrollista que “defiende que la participación política es un fin deseable en sí mismo, y que es un mecanismo (si no el mecanismo) central en el desarrollo de la ciudadanía activa, informada y responsable” (Held: 96).

Siguiendo esta perspectiva en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (Título I, Principios fundamentales), puede leerse cómo se define el gobierno: “Artículo 6: El gobierno de la República Bolivariana de Venezuela y de las entidades políticas que la componen es y será siempre democrático, *participativo*³, electivo, descentralizado, alternativo, responsable, pluralista y de mandatos revocables” (*Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Gaceta Oficial*, 2000: 71).

Ese marco general comprende los distintos niveles de intervención de la ciudadanía en las decisiones, de modo tal que el concepto abarca desde lo que

se conoce comúnmente como democracia semi-directa (el referéndum, el plebiscito, la revocación anticipada del mandato) hasta modelos más avanzados de intervención como la planificación colaborativa. Desde otro punto de vista, el concepto incluye los diferentes tipos de procesos para hacer manifiesta la voluntad ciudadana: desde el sistema del voto y el recuento por mayorías absolutas o relativas hasta la búsqueda y definición de consensos. Tal es el caso del artículo 62 de la Constitución que reza:

Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de participar libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas. La participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo. Es obligación del Estado y deber de la sociedad facilitar la generación de las condiciones más favorables para su práctica (2000: 86)

No obstante, la tendencia de la gestión política actual no da lugar a la necesidad de considerar la opinión de quienes pueden ser afectados por las decisiones estatales, y el gobierno implementa sus proyectos sin tener en cuenta la diversidad de actores que hace parte de la sociedad, grupos, pues, con intereses legítimos que defender; de esta manera, el gobierno no puede prevenir que una parte importante de la sociedad venezolana manifieste resistencia o hasta rechazo a las iniciativas gubernamentales. En los países con alto grado de desarrollo democrático, ninguna autoridad pública implantaría un complejo habitacional, una planta de residuos o un plan de seguridad ciudadana, sin antes consultar y hacer participar a los distintos actores sociales que podrían oponerse, y es conocido que cuando han obviado este principio de la participación comunitaria, los conflictos no se han hecho esperar y se han producidos duros e intensos debates parlamentarios, o litigios en tribunales o conflictos de calle.

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA Y DEMOCRACIA PARTICIPATIVA EN LA CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

Si se mira bien, si atendemos a la forma constitucional, y tomamos distancia de la mala praxis, esta forma específica de participación, prevista en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, implica un paso de la simple democracia del voto a la democracia de búsqueda racional y delibe-

rativa del consenso. Esto no significa que las jerarquías deban desaparecer, ni significa la debacle del voto, o de la representatividad surgida de las elecciones de representantes, puesto que este modelo tiene marcos definidos de aplicación. El artículo 63 de nuestra Constitución destaca, pues, la plena vigencia del principio de representación: “El sufragio es un derecho. Se ejercerá mediante votaciones libres, universales, directas y secretas. La ley garantizará el principio de la personalización del sufragio y la representación proporcional” (CRBV, 2000: 87).

Simplemente, este nuevo modelo de participación se basa en la observación de que la sociedad parece cada vez menos dispuesta a aceptar los proyectos gestados a sus espaldas, puesto que ha aprendido que también están sus intereses particulares en los comunitarios y, precisamente por ello, exige no ser excluida de la elaboración, en muchos casos de la ejecución, y seguimiento de cualquier proyecto que afecte la vida en común. En este sentido, el artículo 66 establece que “los electores y electoras tienen derecho a que sus representantes rindan cuentas públicas, transparentes y periódicas sobre su gestión, de acuerdo con el programa presentado” (CRBV, 2000: 87). Es importante subrayar las últimas palabras del artículo, en tanto que presupone que el representante debe haber expuesto ante sus potenciales electores un programa de gestión. Esto plantea, entonces, un cambio paradigmático en la toma de decisiones: éstas se toman con intervención de la comunidad involucrada, con apertura al disenso y por consenso racional. Pero en esto, hemos de cuidarnos de la lógica del voto, que tiene por sustento la razón del número mayor. Cabe destacar la diferencia entre consenso y unanimidad. El consenso no es una sumatoria de votos, pues requiere el conocimiento, el diálogo y apunta a un grado mayor de racionalidad del ciudadano. El simple voto bien puede ejercerse sin que medie un ápice de deliberación. El consenso es un acuerdo resultante de un proceso previo, que como se dijo involucra la aceptación de la disensión, que identifica las necesidades, los intereses y los valores de todos los involucrados, y que apunta a la máxima satisfacción posible de los mismos. Es decir, que mientras el consenso es un acuerdo, la votación consiste en el recuento de voluntades a favor de una o más opciones fijas, previamente discutidas o no; al votar siempre hay ganadores y perdedores absolutos. El consenso pretende englobar la máxima cantidad de intereses y valores de todos los participantes. La negociación y la moderación de los intereses es parte constitutiva del espíritu constitucional. La democracia, entonces, es el marco propicio para los pactos racionales, que han de ser producto de la revisión y debate de los puntos de vista sobre temas controversiales que afectan al bien común. De allí que Da Silva (2004), defiende que los pactos sirvan como mecanismos para que las partes logren mediante el diá-

logo puntos de equilibrio y la racionalización de los distintos intereses en pugna, porque lo que está en juego en medio de los conflictos es nada más y nada menos que la convivencia.

Tiene especial importancia subrayar la participación como motor para el consenso y su poder de neutralización de las apariencias de apertura y pluralismo que genera la mera “democracia plebiscitaria”. En el caso de Venezuela, la falsificación de la moneda de la participación se sustenta más en la mala praxis política que en la propia letra de la Constitución. Es necesario subrayar, también, la intención del legislador de potenciar a la ciudadanía, la cual entendemos aquí tal y como la enfoca Habermas, en tanto ciudadanía de corte republicano. Veamos: “De acuerdo con la concepción republicana, el status de los ciudadanos no se determina por el modelo de las libertades negativas que pueden reclamar como personas privadas. Mas bien, los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación, son libertades positivas” (Habermas, 1993: 233). En el artículo 70 se recoge con mayor fuerza el espíritu de cooperación, de solidaridad y de la participación:

Son medios de participación y protagonismo del pueblo en ejercicio de su soberanía, en lo político: la elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocación de mandato, las iniciativas legislativas, constitucional, y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas cuyas decisiones serán de carácter vinculante, entre otros; y en lo social y económico: las instancias de atención ciudadana, la autogestión, la cogestión, las cooperativas en todas sus formas incluyendo las de carácter financiero, las cajas de ahorro, la empresa comunitaria, y demás formas asociativas guiadas por los valores de mutua cooperación y la solidaridad. La ley establecerá las condiciones para el efectivo funcionamiento de los medios de participación previstos en este artículo (2000: 88).

Sostener que la democracia representativa desaparece del texto constitucional y peor, que tiende a desaparecer de la actividad política venezolana es desconocer el proceso de desarrollo y profundización por el cual transita la democracia venezolana. Hoy más que nunca la vida democrática está asegurada debido a la acción política de una parte importante de la sociedad venezolana, esencialmente por su juventud estudiosa, pues conscientes de los principios constitucionales que la protegen y la estimulan a volcarse hacia lo público, a interesarse por el destino común, defienden en la prensa, en la calle, en la aulas y en cualquier resquicio de la vida venezolana, los derechos y deberes del ciudadano. El principio de la representatividad goza de buena salud, pero no es absoluto. En estos momentos la sociedad venezolana lucha porque un nuevo enfoque de la democracia limite los alcances de un modelo

representativo. Se trata de una nueva forma de relacionarse con el poder político, ya no se le tiene a éste como un instrumento de opresión y señorío sino como la capacidad para influir, orientar o modificar los proyectos de la vida común de nuestro país.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El temor que se ha generado en torno al futuro de la democracia en nuestro país tiene que ver con el debilitamiento de los partidos políticos, de allí la tesis que sostiene la imposibilidad de una democracia sin partidos. Ahora bien, han sido los partidos políticos tradicionales quienes han abierto una brecha (o tal vez un abismo) entre ellos y los electores, en tanto que sus puertas se cerraron a la participación ciudadana y se abrieron a toda clase de tráfico inmoral e incluso ilegal. No ha sido la Constitución, no ha sido un solo hombre quien ha decretado la caída de los partidos políticos. Ha sido la ciudadanía, quien presa del desencanto ha abandonado la vieja estructura del ejercicio de la política y se ha lanzado en pos de la realización de un conjunto de ideales que en el horizonte de las posibilidades de convivencia promete frutos más apetecibles. Creemos que ha despertado una nueva cultura política, que ahora está en auge una nueva forma de relacionarnos, más horizontal, más deliberativa, más dialogante. A pesar de las tormentas, de las aguas turbulentas de nuestra actual historia, confiamos en que el barco no zozobrá porque los tripulantes de dicha nave, la juventud estudiantil y la mayor parte de los integrantes de la sociedad venezolana están dando lugar a una nueva actitud y aun renovado compromiso con los destinos públicos, que están conscientes que la democracia es una forma de vivir y no un sistema sobrepuesto a la estructura de las relaciones sociales. Las duras pruebas por las que atraviesa la vida política, social y económica venezolana de hoy día han abierto la vista a muchos que ignoraban que estamos en una trama de vida compartida, y han visto que no hay democracia sin una cultura dominante en la que se necesita sin dilación la puesta en práctica de un ejercicio más horizontal del poder, más cívico y argumentativo, menos monopolizado por profesionales de la política y más abierta al bien común.

Por supuesto, en un escrito tan corto y con más intuiciones que evidencia, no podemos ufanarnos de una claridad meridiana con respecto a los destinos democráticos de nuestra nación. Es más bien en un análisis pormenorizado y riguroso de la historia contemporánea de Venezuela y, particularmente, en la reciente historia política de estos últimos veinticinco años donde deberíamos buscar el origen de los cambios de paradigma. Nos parece inaceptable, por

fantasiosa y exagerada, la tesis que culpa a Hugo Chávez como causante de la debacle de la estructura operante del orden anterior dominado por el bipartidismo. Un acontecimiento de semejantes dimensiones histórico, político y social no puede ser atribuido a un solo hombre, pero sí, en cambio, a un desarrollo más complejo en las relaciones societarias. Caso contrario, sería hacer de un liliputiense que ha logrado subir a la nariz del gigante, lo que no es; a saber, un coloso cuyas acciones son de una trascendencia tal que la propia sociedad venezolana no ha podido resistirle, es hacer de un ser pequeño un auténtico Sujeto de la historia, o, para decirlo con Hegel (2006), la encarnación del Espíritu absoluto.

En definitiva, las concepciones de participación y representación en democracia están hoy en un proceso de reelaboración, debido a que en Venezuela se está produciendo una auténtica reconstitución de lo público operada desde la base social. Pensamos que al cerrarse esta tormentosa etapa de la historia política venezolana habrá un balance positivo, porque el modo de ver la representación ha cambiado mucho en cuanto los venezolanos están asumiendo su destino político, esto es, la ciudadanía. Y qué es la ciudadanía sino la mayoría de edad política.

Solo nos resta advertir la necesidad de hacer la distinción conceptual entre democracia participativa y democracia directa, si se entiende esta última como aquella que se ejerce sin ningún tipo de representación política. Ese estadio en el cual los ciudadanos deciden sobre todos los asuntos que corresponden al Estado. La democracia directa así concebida no es otra cosa que una utopía, añoranzas de un pasado quizá más fabulado que real. La estructura social actual de las naciones, la densidad demográfica y la propia cultura occidental la hacen imposible de implantar. Pero involucrarse en lo que acontece, tener en cuenta que no hay interés individual sin referencia a los intereses de la vida compartida, hacerse un ser político activo, un ciudadano, alguien que examina racionalmente, que cuestiona y que propone para el bien común, esto sí es posible y hasta imperioso, porque solo así habremos limitado las pretensiones de quienes creen que la sociedad venezolana es párvulo que no está en disposición de facultades racionales y políticas para hacerse cargo de sus destinos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

- Aristóteles (1998). *Política*. Madrid: Gredos.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N., Mateucci N. y Pasquino G. (1998). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI Editores, 11va. Edición, 2 vol.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (2000). Gaceta oficial No. 5453. Extraordinario. Caracas, viernes 24 de marzo.
- Cortina, A., Martínez, E., (1996). *Ética*, Madrid, Akal.
- Da Silva P., J.L., (2004). “El Ethos democrático en el pueblo venezolano”, *Iter-Humanitas*, Año I, julio-diciembre, N° 2, pp. 15-29.
- Habermas, J (1993). ‘Tres modelos normativos de democracia’ en J. Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 231-246. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Held, D. (1996). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.
- Platón (2011). *Obras Completas*. Madrid: Gredos.
- Rodríguez, S. (2001). *Obras Completas*. Caracas: Ediciones de la Presidencia.

NOTAS

- 1 Aunque es la regla por excelencia no es la única, de tal forma que existen criterios y procedimientos que persiguen como objetivo evitar la tiranía de las mayorías sobre las minorías, ya sean étnicas, religiosas, etc. (Platón, 2011).
- 2 Al respecto puede consultarse Bobbio, Matteucci y Pasquino (1998).
- 3 Cursivas nuestras.

7. ¿DÉFICIT REPUBLICANO? SIGNIFICACIONES Y VALORACIONES DE LA DEMOCRACIA EN VENEZUELA

Juan Manuel Trak Vásquez

I. INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO DE ESTE CAPÍTULO ES COMPRENDER LAS ACTITUDES de los venezolanos hacia su sistema político, más específicamente se pretende analizar la distribución de las orientaciones que tienen los venezolanos hacia los principios y valores del régimen democrático¹. Para tal fin se utilizan fundamentalmente los datos del Barómetro de las Américas de 2012 recolectados por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) de la Universidad de Vanderbilt².

Desde 1998 Venezuela ha transitado de una democracia electoral hacia un régimen híbrido, es decir; un tipo de régimen caracterizado por la celebración de elecciones, la existencia de partidos de oposición y medios de comunicación pero que juegan en una arena política desbalanceada a favor del partido de gobierno, el cual tiene el control de las instituciones políticas y que dificultan la existencia de una competencia democrática realmente justa (Corrales & Hidalgo, 2013; Corrales, 2012; Gómez Calcaño & Arenas, 2013; Kornblith, 2007).

De esta situación dan cuenta diversas instituciones que monitorean la calidad de la democracia a nivel global. Por ejemplo, para 1998 Freedom House³ catalogaba a Venezuela como un país libre, con una puntuación de 2,5 en su Índice de Libertad en el Mundo; para 2013 la puntuación pasó a ser 5 y el país ha sido clasificado como parcialmente libre. Por su parte, según el Índice de Desarrollo Democrático de América Latina (IDD-LAT)⁴ de 2013, Venezuela ocupa el último lugar en desarrollo democrático entre los 18 países de la región. Ambos índices, entre otros⁵, evidencian el deterioro de la calidad de la democracia en el país. En este contexto, se puede afirmar que el gobierno de Hugo Chávez, y ahora el de Nicolás Maduro, han utilizado las elecciones como mecanismo de legitimación y mantenimiento en el poder; al tiempo que han socavado los principios democráticos sobre todo en térmi-

nos del ejercicio de los derechos civiles y políticos de quienes adversan al gobierno.

Este deterioro de la calidad de la democracia en Venezuela ha sido consecuencia de la debilidad institucional que vive el país y el liderazgo personalista de Hugo Chávez, procesos que se refuerzan mutuamente (Levine & Molina, 2012)⁶. Sin embargo, resulta pertinente preguntarse si esta transición hacia un régimen menos democrático tiene como asidero parte de la cultura política de los venezolanos, es decir, si existe un conjunto de orientaciones políticas que van en sentido contrario al ideal democrático y que han coadyuvado al desarrollo del régimen híbrido o si, por el contrario, hay un reservorio de orientaciones políticas democráticas que pueden servir de barrera de contención ante las pretensiones autoritarias del gobierno venezolano.

2. CULTURA POLÍTICA Y DEMOCRACIA

Desde el punto de vista teórico, no pocos autores han señalado que el surgimiento o mantenimiento de cualquier sistema democrático necesita algo más que las instituciones formales que lo conforman, requiere que los ciudadanos tengan la creencia de que ese sistema es el mejor entre todas las alternativas posibles a pesar de sus fallos. Almond y Verba (1989, p. 3)⁷ indicaron en su momento que todo sistema democrático requiere una cultura política⁸ consistente con sus principios de funcionamiento, es decir; que los ciudadanos compartan en buena medida un conjunto de actitudes proclives hacia la participación y el pluralismo.

En este mismo sentido, Inglehart y Welzel (2006, p. 200) señalan que la democracia formal puede ser implantada en cualquier sociedad; sin embargo, su buen o mal funcionamiento depende en gran medida de los valores que la misma posea⁹. Sin embargo, esta relación no es unidireccional, si bien la cultura política afecta el desempeño de la gobernabilidad democrática, de igual manera cabe señalar que la experiencia con el funcionamiento de la democracia afecta las creencias, valores y actitudes de los ciudadanos hacia el sistema político (Diamond, 1999).

El sustrato de cualquier sistema democrático es su legitimidad¹⁰, o lo que es lo mismo, la creencia compartida por parte de los ciudadanos y sus élites de que dicho sistema es el mejor posible para la resolución de sus conflictos políticos inherentes de cualquier sociedad y para la búsqueda de las metas colectivas (Almond & Verba, 1989; Booth & Seligson, 2009; Dahl, 2009; Diamond, 1999; Linz, 1987; Lipset, 1970). No obstante, es importante señalar que la legitimidad no es suficiente para garantizar la estabilidad del sistema; la eficacia¹¹, entendida como la capacidad del sistema de resolver los prin-

cipales problemas que confronta una sociedad dada, también juega un papel importante para garantizar dicha estabilidad (Linz, 1987; Lipset, 1970).

Easton (1975, 2006) señaló que la legitimidad puede entenderse como el apoyo que recibe el sistema por parte de los miembros de la comunidad política, pero todo sistema político es complejo y no opera en un solo nivel, por lo que estableció dos niveles de apoyo: difuso y específico. El apoyo difuso refiere a las orientaciones que tienen los miembros de ese sistema hacia sus elementos más abstractos: la nación, el Estado, el régimen político. El apoyo específico se refiere a las evaluaciones que hacen los ciudadanos de las instituciones, autoridades y decisiones que son tomadas en el sistema político.

Dalton (1999) y Norris (1999, 2011) han complejizado esta clasificación estableciendo cinco niveles de apoyo al sistema que va de lo difuso a lo específico: (1) Identidades nacionales, (2) Aprobación de los principios y valores básicos del régimen político, (3) Evaluación del desempeño del régimen (4) Confianza en las instituciones de régimen, (5) Aprobación de los que ejercen los cargos públicos (Norris, 2011, pp. 24–25). Así, la eficacia del sistema político afecta las dimensiones más concretas del apoyo a la democracia (apoyo específico), mientras los elementos más abstractos (apoyo difuso) están relacionados con “la educación y la socialización, la experiencia personal a lo largo de los años y la ideología” (Booth & Seligson, 2009, p. 15).

Este capítulo se centra en la segunda dimensión propuesta por Dalton (1999) y Norris (1999, 2011), por lo que cabe preguntarse cuáles son los elementos que componen los principios y valores básicos del régimen político. Norris (2011, p. 27) resume dichos principios del siguiente modo:

En los Estados democráticos los ciudadanos deben dar consentimiento a sus gobernantes y los funcionarios públicos son responsables ante aquellos a quienes gobiernan. Los principios democráticos también implican el apoyo a los valores fundamentales de libertad, las oportunidades de participación en la toma de decisiones, la igualdad de derechos y la tolerancia de las minorías, el respeto de los derechos humanos y el imperio de la ley.

Así, esta dimensión del apoyo al sistema se enfoca en conocer si los ciudadanos consideran a la democracia como mejor sistema de gobierno posible. Diamond (1999, p. 168) sugiere que ésta puede ser vista en dos niveles: “como un principio general, que la democracia es la mejor (o por lo menos la menos mala) forma de gobierno posible; y como una evaluación del sistema democrático propio: que a pesar de sus fallas y limitaciones es mejor que cualquier sistema no democrático”. En este sentido, Diamond (1999) expresa que la legitimidad de la democracia puede descansar sobre dos fundamen-

tos diferentes: uno normativo, la democracia como sistema preferible en cualquier circunstancia; otro instrumental, en el que la democracia es preferible en la medida que es eficaz para los ciudadanos.

No obstante, el apoyo a la democracia por sí mismo no es suficiente para medir el apoyo de los principios democráticos. Existe otro conjunto de orientaciones más sustantivos que afectan el funcionamiento de la democracia a nivel micro. Como señala Boidi y Seligson (2008, p. 173): “Es posible que un ciudadano se declare ferviente demócrata y que, sin embargo, esté a favor de medidas que coartan las libertades individuales que se espera los individuos ejerzan en un contexto democrático”.

Siguiendo a Robert Dahl (2009)¹², Seligson y Booth (1993) establecen que la cultura política democrática es extensiva e inclusiva al mismo tiempo; extensiva porque existe una actitud positiva hacia la participación política e inclusiva porque no hay orientaciones tendientes a discriminar políticamente a los miembros de los grupos minoritarios. Respecto a las actitudes hacia la participación, Almond y Verba (1989, p. 134) señalaron que “una cultura política democrática debe consistir en un conjunto de creencias, actitudes, normas, y similares, que apoyan la participación”; lo cual es coherente con los principios de régimen democrático que supone busca responder a las preferencias de sus ciudadanos (Dahl, 2009).

El segundo principio, la ciudadanía inclusiva, tiene que ver con las orientaciones políticas relativas a la valoración que tiene los miembros de la colectividad sobre la diversidad política, es decir; la tolerancia. Ésta puede ser entendida como el respeto de los ciudadanos por los derechos de los demás, sobre todo de aquellos con los que se está en desacuerdo (Seligson, 2000). La tolerancia implica reconocer que existen otros que pueden tener creencias y valores diferentes a los propios, pero no por ello tienen menos derechos. Welzel e Inglehart (2008) señalan que en los procesos de democratización los valores de autoexpresión son fundamentales; siendo uno de estos la tolerancia hacia grupos diferentes al de pertenencia. La importancia de la tolerancia política en un sistema realmente democrático es fundamental, según Arwine y Mayer (2012) las actitudes intolerantes pueden conducir a comportamientos políticos que amenacen la estabilidad de la democracia, como el apoyo a partidos extremistas y/o anti-sistemas.

Por otro lado, Dahl (2009) señalaba que una de las creencias decisivas en un régimen democrático tiene que ver con la relación con la autoridad: en aquellas sociedades donde la gran mayoría cree en que la relación de autoridad es completamente jerárquica, de subordinación total, hay más posibilidades para el surgimiento o mantenimiento de un régimen autoritario. La autoridad democrática concilia opiniones diversas sobre los temas de política

pública, considera que el conflicto es natural y que se posible llegar a decisiones de compromiso en las que todos los involucrados han sido tomados en consideración. La autoridad hegemónica, como la denomina Dahl (2009), implica la creencia de que quien ejerce la autoridad toma las decisiones de manera unilateral y la sociedad debe ser aquiescente ante sus órdenes, en la que el debate público es innecesario e incluso subversivo contra el orden establecido.

Por último, un elemento importante a tomar en consideración tiene que ver con las orientaciones de los individuos cuando el sistema democrático no es eficaz, es decir, hasta qué punto están dispuestos los ciudadanos a sacrificar la democracia por mejoras en la reducción de la pobreza, la economía, la seguridad, el orden o la corrupción. Booth y Seligson (2009, pp. 178–179) señalan que en estos casos existe un capital social negativo, el cual se compone de un conjunto de actitudes que avalan soluciones a los conflictos a través de mecanismos ajenos a los legales y políticamente institucionalizados. Así, el apoyo a soluciones extremas, como rebeliones armadas o golpes de Estado, son orientaciones que van en sentido contrario a los valores propiamente democráticos.

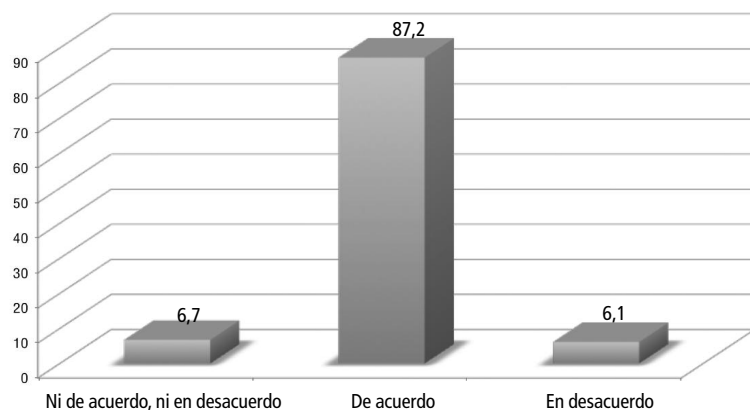
3. EXPLORANDO EL APOYO A LOS PRINCIPIOS DEMOCRÁTICOS EN VENEZUELA

En esta sección se describe la distribución de las orientaciones políticas de los venezolanos hacia los principios del régimen democrático, la cual se compone de seis dimensiones: (1) creencia en la legitimidad del sistema, (2) orientación hacia participación, (3) la tolerancia política, (4) orientación hacia la autoridad y (5) apoyo a soluciones extremas. Cabe señalar que estas sub-dimensiones no son exhaustivas, pero para los fines propuestos suficientes para explorar la tendencia hacia valores autoritarios en la Venezuela contemporánea.

3.1 *Creencia en la legitimidad de la democracia*

El gráfico 1¹³ muestra las orientaciones de los venezolanos hacia la visión *churbiliana* de la democracia, los resultados son un contundente apoyo al sistema democrático, con 87% de los entrevistados mostrando altos niveles de acuerdo con la frase *puede que la democracia tenga problemas, pero es mejor que cualquier otra forma de gobierno*. Por otro lado, solo 6,1 % mostró desacuerdo con la mencionada expresión y 6,7% no está ni de acuerdo ni en desacuerdo con la misma.

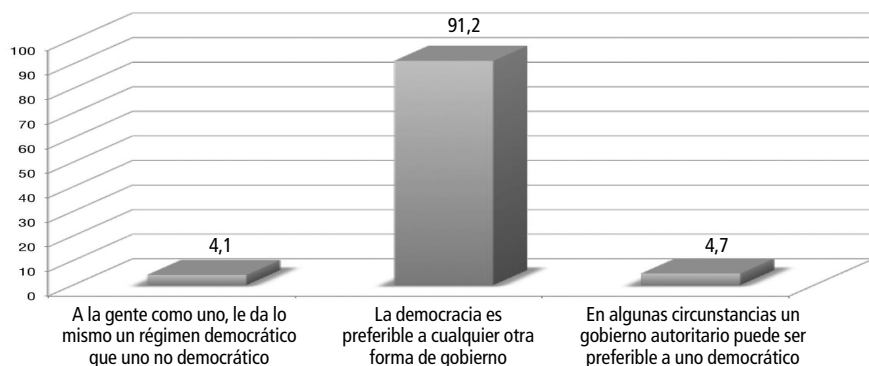
GRÁFICO 1
Democracia mejor que cualquier otra forma de gobierno para 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org

Otra manera de analizar la legitimidad del sistema democrático es indagando acerca del apoyo que recibe la democracia en comparación con un sistema no democrático. Los datos expuestos en el gráfico 2¹⁴ son igualmente contundentes a los mostrados con anterioridad; 91% de los encuestados manifestaron su preferencia por la democracia frente un mero 4,7% que señalaron que en algunas circunstancias un gobierno no democrático puede ser preferible, y a un 4,1% que les da lo mismo el tipo de régimen político en el que viven.

GRÁFICO 2
Preferencia por la democracia como mejor forma de gobierno para 2012



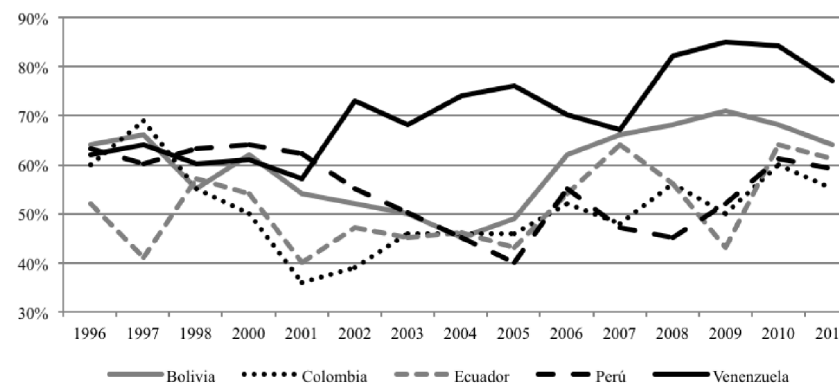
FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org

De los datos arriba expuestos se podría concluir que para los venezolanos el régimen democrático es la mejor forma de gobierno posible. Este dato por sí mismo es interesante, pero lo es aún más si se lo compara con otros países de la región a lo largo del tiempo. El gráfico 3¹⁵ muestra evolución del porcentaje de personas que consideran que la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno para los 5 países de la región andina entre 1996 y 2011. Se puede observar como casi todos los países de la región tienen puntos de partidos similares respecto a la preferencia del sistema democrático con porcentajes que giran alrededor del 60% de apoyo, el único caso que muestra un apoyo menor es el ecuatoriano, con 52%.

Para 2011 el panorama es algo diferente, Bolivia mantiene igual el porcentaje de encuestados que declaran que la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno con 64%, mientras que en los casos de Colombia y Perú esta preferencia cayó 5% y 4%, respectivamente. En el caso de Ecuador este porcentaje se incrementa en 9%, en tanto en Venezuela el aumento de la preferencia del apoyo a la democracia es de 15%, alcanzando al 77% de la población según los datos del Latinobarómetro.

Estos datos muestran que en Venezuela la creencia en la democracia como mejor sistema político posible se ha consolidado, las dos fuentes utilizadas para su medición dan cuenta de que una mayoría sustantiva lo prefiere a cualquier otra forma de gobierno y, en comparación con los países de la región, existe un incremento importante en la creencia en la legitimidad del sistema democrático.

GRÁFICO 3
Porcentaje de personas que dicen que la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno en la Región Andina entre 1996 y 2011



FUENTE: Elaboración propia a partir de los datos de Latinobarómetro

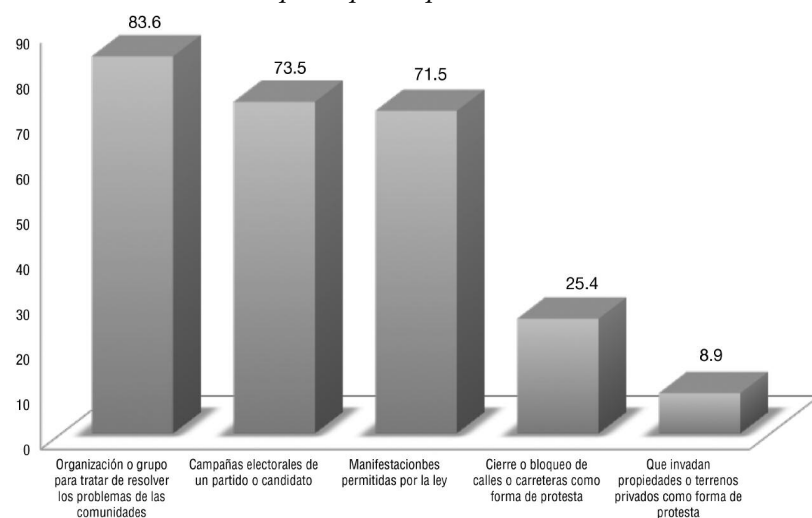
3.2 Orientación hacia la participación

Según el esquema expuesto en la sección anterior, la creencia en la legitimidad del sistema no es suficiente para declarar que los valores de una sociedad son también democráticos. La orientación hacia la participación también es una dimensión relevante en la medida que puede haber ciudadanos que creen en el sistema, pero que no creen en la participación como la manera más eficaz para llevar sus demandas ante el sistema político.

Para analizar esta dimensión se utiliza un batería de preguntas del Barómetro de las Américas las cuales indagan el apoyo que dan los ciudadanos a diversas formas de participación política más allá del tema electoral. El gráfico 4¹⁶ muestra los porcentajes de aprobación a diversas maneras de participación política en 2012; se puede observar que los mecanismos convencionales de participación tienen un apoyo mayoritario entre los venezolanos. La acción comunitaria tiene una aprobación de 8 de cada diez encuestados, las campañas electorales la aprobación de 7 de cada 10; al igual que las manifestaciones públicas. Por otro lado, los modos de participación política menos convencionales y más contenciosos cuentan con apoyo minoritario entre los venezolanos. Así, para 2012, el bloqueo de vías cuenta con el respaldo del 25%, mientras que aproximadamente 9% apoya la invasión de propiedad privada como mecanismo de expresión de demandas ante las autoridades.

GRÁFICO 4

Porcentajes de personas que aprueban los siguientes mecanismos de participación para 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org.

Al analizar la participación se encuentra que 44% de los venezolanos declara asistir a algún tipo de organización social una vez a la semana, o una o dos veces al mes. En el cuadro 1¹⁷ se resume la participación efectiva de los venezolanos según los tipos de organización a los que asisten, las organizaciones de carácter religioso son aquellas a las que mayor proporción de venezolanos asiste, con 34%; le siguen las asociaciones de padres en escuelas o colegios con casi 20%. En tercer lugar se hallan los consejos comunales, 19% de los venezolanos declararon haber asistido a dicho mecanismo de participación al menos una vez al mes; y 15% a comités para la mejora de la comunidad. Solo 10% asiste a clubes deportivos, 6% a partidos políticos y 3% a asociaciones gremiales, empresariales y agrícolas.

Es interesante que las organizaciones orientadas hacia la mejora de la comunidad, mecanismos apoyados por 83% de los venezolanos, solo cuentan con la asistencia del 15%; si se considera a los consejos comunales en esta categoría entonces solo el 20% que asiste utiliza estos mecanismos de participación social y política. La distancia entre la orientación hacia ese tipo de participación y lo que efectivamente se participa es alta, aún así parece existir una participación social importante entre los venezolanos.

CUADRO 1

Frecuencia de asistencia a grupos y organizaciones en Venezuela 2012

Tipo de Organización a la que asiste	Frecuencia de la Participación			
	Una vez a la semana	Una o dos veces al mes	Una o dos veces al año	Nunca
Organización Religiosa	20,3	13,5	12,4	53,7
Asociación de padres de familia e la escuela o colegio	4,4	15,4	11,8	68,4
Consejo comunal	5,2	13,8	10,2	70,8
Comité o junta de mejoras para la comunidad	4,5	11,0	12,0	72,5
Grupos deportivos o recreativos	4,8	6,0	3,2	86,0
Partido o movimiento político	2,5	3,4	3,8	90,4
Asociación de profesionales, comerciantes, productores, y/u organizaciones campesinas	1,2	1,6	2,9	94,3

FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org.

Antes de pasar al siguiente apartado es necesario profundizar en el fenómeno de los Consejos Comunales (CC), estas instancias de participación parecen haber sido bien recibidas por una parte de la población; cuando fueron creadas por Hugo Chávez su misión era contribuir al establecimiento del *Socialismo del Siglo XXI*. Sin embargo, su funcionamiento ha sido fuertemente criticado dada la carga ideológico-partidista detrás de dicho mecanismo de participación social. En este sentido, Álvarez y García-Guadilla (2011, p. 202) señalan que desde el gobierno: “La tendencia es a ideologizar y cooptar los CC, ... Por otra parte, se observa que la relación que se viene estableciendo entre el Estado y las comunidades es de tipo neoclientelar”. De este modo, a pesar de su relativo alto nivel de participación, el hecho de estar cooptado por el partido de gobierno reduce su capacidad de ser un mecanismo democratizador, por el contrario, refuerza mecanismos de control gubernamentales que fomentan prácticas excluyentes de quienes no comparten la ideología oficial.

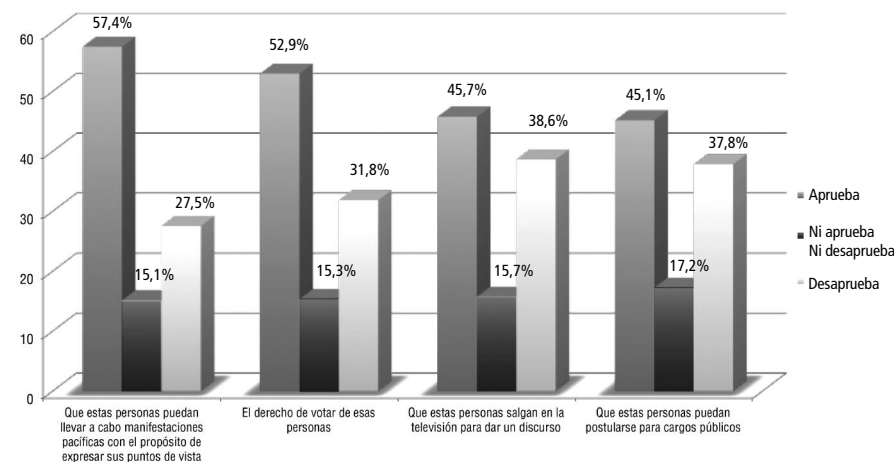
3.3 Tolerancia política

Una sociedad realmente democrática tiene un alto nivel de respeto por quienes piensan diferente o pertenecen a grupos minoritarios, este respeto va más allá de no perseguirlos por sus ideas y grupo de pertenencia; sino por la capacidad de aceptar que tienen derecho a participar políticamente en las mismas condiciones que los grupos dominantes.

El gráfico 5¹⁸ contiene las respuestas de los venezolanos a una batería de preguntas sobre la aprobación o desaprobación de una serie de derechos de quienes hablan mal de la forma de gobierno. A diferencia de las dimensiones anteriores, la tolerancia política no está tan generalizada en la población venezolana como el apoyo a la democracia o la orientación hacia la participación. Para 57% de los venezolanos, quienes hablan mal del gobierno tienen derecho hacer manifestaciones públicas y 53% considera que tienen derecho a votar; mientras que 46% cree que tienen derecho a salir en televisión y solo 45% aprueban que puedan postularse a cargos públicos. Estos datos muestran una tendencia poco democrática en la que a casi la mitad de la población le da lo mismo o desaprueba que los opositores al gobierno ejerzan sus derechos civiles y políticos.

Otra manera de indagar acerca de la tolerancia hacia quienes piensan diferente es a través de las actitudes populistas. El Barómetro de las Américas ofrece dos preguntas útiles en este sentido, por un lado preguntan sobre si se está de acuerdo o no sobre que el presidente limite la voz de los partidos de oposición con el fin de alcanzar el progreso; por otro lado, se indaga sobre si

GRÁFICO 5
Tolerancia política de los venezolanos 2012



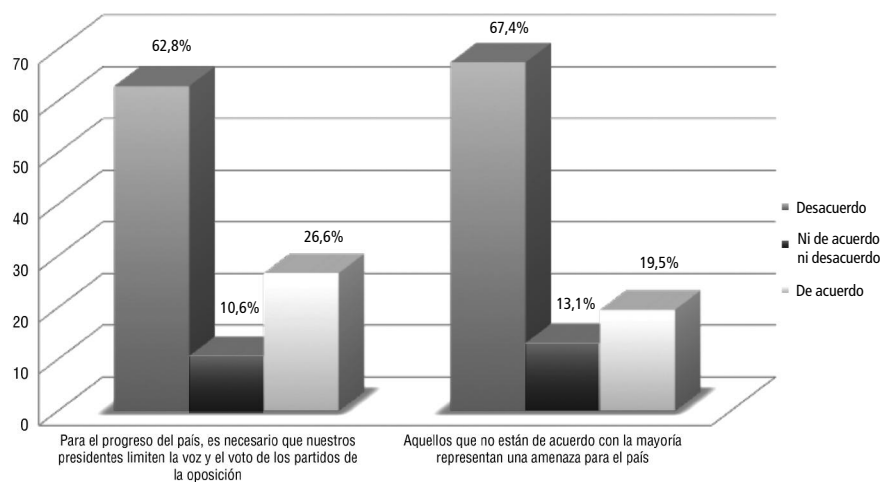
FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org.

aquellos que no están de acuerdo con la mayoría son una amenaza. El gráfico 6¹⁹ muestra los niveles de acuerdo con dichas afirmaciones. En este sentido, 63% de los venezolanos está en desacuerdo con que es necesario que el presidente limite la voz de los partidos de oposición para lograr el progreso del país, mientras 27% está de acuerdo con dicha afirmación. Por otro lado, 67% no está de acuerdo con que quienes no están con la idea que la mayoría representa una amenaza, mientras que solo 20% si cree que los considera como tal.

3.4 Orientación hacia la autoridad

La cuarta dimensión de los valores y principios democráticos que se explora en este capítulo es la orientación hacia la autoridad. El cuadro muestra los resultados de dos preguntas en este sentido: por un lado, indaga sobre la idea del gobierno de mano dura para la resolución de los problemas de la sociedad en contraposición a soluciones consensuadas²⁰, solo un 15% señala la necesidad de un gobierno de mano dura para la solución de los problemas de la sociedad, por el contrario, el 85% cree en la necesidad de la participación de la gente para tales fines.

GRÁFICO 6
Actitudes populistas en Venezuela para 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org.

La segunda pregunta presentada en el cuadro 2 busca conocer la orientación hacia el liderazgo fuerte en contraposición al voto popular²¹, los resultados son aún más contundentes, solo el 5% apoya la opción de un líder fuerte que no tenga que ser electo, mientras que el restante 95% prefiere la democracia electoral. En suma, la actitud de los venezolanos hacia la autoridad no parece ser hegemónica en los términos descritos por Dahl, más bien está orientada hacia la inclusión y participación.

CUADRO 2
Orientación de los venezolanos hacia la autoridad 2012

Pregunta	Orientación hacia la autoridad	
¿Cree usted que en nuestro país hace falta un gobierno de mano dura, o cree que los problemas pueden resolverse con la participación de todos?	Mano dura 15,7	Participación de todos 84,3
Hay gente que dice que necesitamos un líder fuerte que no tenga que ser electo a través del voto popular. Otros dicen, que aunque las cosas no funcionen, la democracia electoral o sea, el voto popular es siempre lo mejor. ¿Usted qué piensa?	Necesitamos un líder fuerte que no tenga que ser elegido 5,0	La democracia electoral es lo mejor 95,0

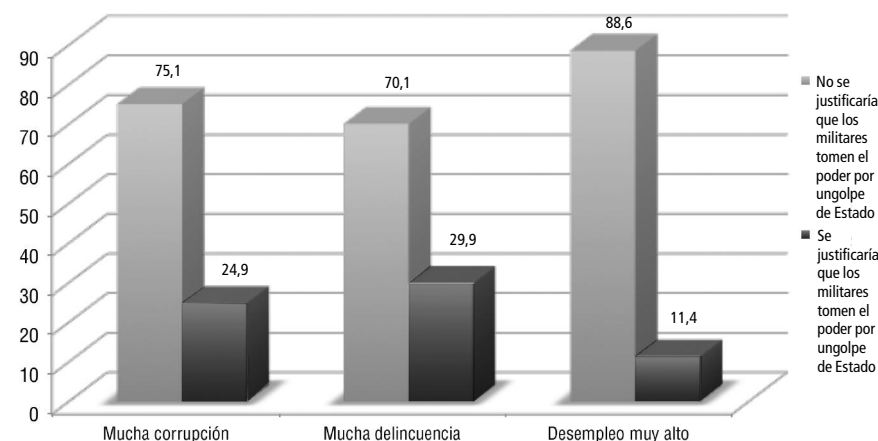
FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org.

3.5 Apoyo a soluciones extremas

Por último, una de las actitudes importantes de las sociedades democráticas es la moderación; es decir la creencia en que las soluciones extremas, como rebeliones o golpes de Estado no son el camino para lograr los cambios políticos, incluso en momentos de crisis. En el caso venezolano, la participación en grupos que pretendan derrocar al gobierno por métodos violentos es rechazada por 90% de la población, únicamente 5% está de acuerdo con este manera de alcanzar el poder²². Sin embargo, los venezolanos son más proclives a apoyar el golpe de Estado bajo ciertas circunstancias. El gráfico 7²³ muestra la justificación de los golpes de Estado en diversos escenarios: ante mucho desempleo 11% de los venezolanos justifican la intervención de los militares, 25% lo justifica ante mucha corrupción y 30% cree en la necesidad de un golpe de Estado por parte de las Fuerzas Armadas frente a mucha delincuencia.

Al analizar en conjunto las tres situaciones, se observa que 33,2% apoya el golpe de Estado como salida extrema para la solución de los problemas arriba descritos. Este resultado permite reflexionar acerca de la disposición de un grupo importante de venezolanos a sacrificar la democracia por mayor eficacia frente a mucho desempleo, corrupción o delincuencia.

GRÁFICO 7
Porcentaje de justificación de un Golpe de Estado según circunstancias en Venezuela 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de el Barómetro de las Américas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), www.LapopSurveys.org.

4. CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas precedentes se ha descrito el apoyo que le dan los venezolanos a los principios y valores del sistema democrático. Más específicamente se abordaron cinco diferentes dimensiones que conforman dichos principios: (1) creencia en la legitimidad del sistema, (2) orientación hacia participación, (3) la tolerancia política, (4) orientación hacia la autoridad y (5) apoyo a soluciones extremas.

El primer resultado observado es el alto nivel de legitimidad que los venezolanos atribuyen al sistema democrático, este apoyo alcanza casi 90% de la población y, a diferencia del resto de los países de la región andina, se ha incrementado sistemáticamente desde 1996. Así, existe una orientación positiva hacia la democracia, esta aceptación mayoritaria permite afirmar que la democracia se ha consolidado como sistema político preferido de los venezolanos, aún en un contexto en el que desde las instituciones del Estado los principios democráticos formales han sido minados sistemáticamente.

El segundo resultado muestra que los venezolanos tienen rasgos de una cultura política democrática extensiva en los términos señalados por Seligson y Booth (1993), ya que se orientan positivamente hacia la participación; siendo aquella que trata de solucionar los problemas de la comunidad la que tiene la mejor valoración entre los venezolanos. Esto contrasta con el rechazo que genera en la población mecanismos de participación disruptivos como el cierre de vías o las invasiones. Del mismo modo, se pudo detectar que aproximadamente 45% de los venezolanos participa en algún tipo organización social, siendo las de carácter religioso las que más asistentes tienen.

En tercer lugar, si bien las dos primeras dimensiones parecen apuntar hacia una sociedad democrática y participativa, parece no haber tanto consenso en el carácter inclusivo de dicha cultura democrática; esto quiere decir que por los bajos niveles de tolerancia política ésta no es tan generalizada como cabría esperar. Aproximadamente 30% de los venezolanos desaprueba que quienes hablan mal del gobierno puedan realizar manifestaciones pacíficas o tener derecho a votar; mientras que alrededor de 38% considera que no deberían salir en televisión dando discursos u optar a cargos públicos. Al indagar en actitudes populistas 27% estaría de acuerdo con que el presidente limitara la voz de la oposición, mientras que el 20% considera que las minorías son una amenaza para la mayoría. Estos resultados preocupan en el contexto de la polarización que vive Venezuela, puesto que la democracia requiere de actitudes en las que se respete al otro aún cuando sus preferencias políticas sean diferentes a los de la mayoría o a las de quienes apoyan al gobierno de turno.

En cuarto lugar, los venezolanos muestran una orientación no hegemónica hacia la autoridad, por el contrario el rechazo al gobierno de mano dura o el líder fuerte es mayoritario prefiriendo así liderazgos democráticos y electos. No obstante, esta observación debe ser vista con cautela en la medida que las preguntas utilizadas no son suficientes como para llegar a una conclusión definitiva al respecto; cabe preguntarse sobre la relación de los venezolanos con el liderazgo de Hugo Chávez y sobre la base en la que fundó su carisma.

Por último, el apoyo al golpe de Estado como solución extrema ante una crisis de eficacia alcanza a un tercio de la población venezolana. Si bien no es una mayoría quienes apoyan esta solución, los porcentajes de justificación de intervención militar contrastan con el 90% de apoyo que recibe la democracia frente a cualquier otra forma de gobierno, lo cual muestra la distancia entre ese ideal democrático que se profesa en Venezuela y la cultura real en momentos de crisis como los que se vive en la actualidad.

Los resultados de este capítulo permiten describir una cultura política mixta, en la que la legitimidad del sistema es alta y la orientación hacia la participación es positiva en la medida que sea para mejorar la comunidad, al mismo tiempo que declara rechazar liderazgos hegemónicos. Sin embargo, esta misma sociedad tiene niveles de tolerancia relativamente bajos y una propensión a justificar golpes de Estado en situaciones extremas.

Ante la pregunta planteada al inicio del capítulo sobre si la cultura política de los venezolanos había contribuido al deterioro de la calidad de la democracia o si, por el contrario, había servido de muro de contención frente a las pretensiones hegemónicas de la Revolución Bolivariana, la respuesta es compleja: por un lado existen un conjunto de orientaciones que apoyan a la democracia y sus mecanismos como el camino para hacer política en el país; estas orientaciones sirven de muro de contención ante el avance de prácticas autoritarias desde el gobierno, muchas de estas creencias se han visto reforzadas desde el Estado como consecuencia de políticas orientadas a la extensión de la participación, sobre todo en las zonas populares.

Por otro lado, el discurso agresivo e intolerante de las élites gubernamentales parece tener asidero en una parte de la población venezolana, siendo una dinámica que refuerza la polarización y, por tanto, la conflictividad dentro de la sociedad. Existe pues, una sociedad que cree en la democracia y en la participación en ella, pero siempre y cuando participen aquellos que están de acuerdo con el gobierno. Visto así, uno de los principios básicos de la democracia, el pluralismo, tiene limitaciones importantes en la cultura política, pudiendo ser el fundamento de la represión que vive Venezuela a principios de 2014.

Esta idea se refuerza con un reciente análisis publicado por el equipo del Barómetro de las Américas: Rodríguez y Hiskey (2013), clasifican las actitudes democráticas en cuatro grupos tomando en consideración dos variables, tolerancia política y legitimidad en las instituciones, medida esta a través de la confianza institucional. Del cruce de estas dos variables los autores obtienen cuatro tipos de actitudes: Democracia Estable, Estabilidad Autoritaria, Democracia Inestable y Democracia en Riesgo; el resultado de dicho análisis para el caso venezolano entre 2007 y 2012 es que hay disminución de las actitudes proclives a una Democracia Estable, de 42,5% en 2007 a 24,55% en 2012; mientras que la Estabilidad Autoritaria pasó de 18,8% a 36,7% en el mismo período. Así, los resultados de este informe dan cuenta del deterioro de la dimensión tolerancia en el país, reforzando los hallazgos arriba comentados. En este sentido señalan Rodríguez y Hiskey (2013, p. 3): “en 2012, el sistema político venezolano era dominado por la combinación de altos niveles de apoyo al sistema y bajos niveles de tolerancia política”.

La limitación de espacio y el carácter descriptivo del capítulo impiden indagar si estos rasgos antidemocráticos pertenecen a grupos sociales específicos de la comunidad política venezolana o si están distribuidos de manera aleatoria en toda la población, interrogante que quedará para futuras investigaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

- Almond, G. A. (1990). “The study of political culture”. En *A discipline divided. Schools seats in political science*. Beverly Hills, C.A.: Sage.
- Almond, G. A., & Verba, S. (1989). *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Newbury Park, California: Sage Publications.
- Álvarez, R., & García-Guadilla, M. P. (2011). “Contraloría social y clientelismo: la praxis de los consejos comunales en Venezuela”. *Revista Politeia*, 34(46), 175–207.
- Arwine, A., & Mayer, L. (2012). *The impact of tolerance on political behavior*. Presentado en Western Political Science Association Annual Meeting, Portland, Oregon, Estados Unidos.
- Boidi, M. F., & Seligson, M. A. (2008). *Cultura política, gobernabilidad y democracia en Venezuela 2008*. Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo. Recuperado de: <http://www.vanderbilt.edu/lapop/ab2008/venezuela-es.pdf>.
- Booth, J. A., & Seligson, M. A. (2009). *The legitimacy puzzle in Latin America: political support and democracy in eight nations*. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press.
- Corrales, J. (2012). *Un dragon en el tropico* (1a. edicion.). Caracas: La Hoja del Norte.
- Corrales, J., & Hidalgo, M. (2013). El régimen híbrido de Hugo Chávez en transición. *Desafíos*, 25(1), 47–86.
- Dahl, R. (2009). *La poliarquia. Participación y Oposición*. Madrid: Tecnos Editorial S A.
- Dalton, R. J. (1999). “Political support in advanced democracies”. En P. Norris (Ed.), *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government* (pp. 57–77). Oxford University Press.
- Diamond, L. J. (1999). *Developing democracy: toward consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Easton, D. (1975). “A re-assessment of the concept of political support”. *British Journal of Political Science*, 5(4), 435–457.
- Easton, D. (2006). *Esquema para el análisis político*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Calcaño, L., & Arenas, N. (2013). El populismo chavista: autoritarismo electoral para amigos y enemigos. *Cuadernos del CENDES*, 82, 17–34.
- Inglehart, R. (2007). “Postmaterialist values and the shift from survival to self-expression values”. En R. J. Dalton & H.D. Klingemann, *The Oxford Handbook of Political Behavior* (pp. 223–239). Nueva York: Oxford University Press.
- Inglehart, R. (1991). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas; Siglo veintiuno de España Editores.

- Inglehart, R., & Welzel, C. (2006). *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: Siglo XXI.
- Kornblith, M. (2007). Venezuela: calidad de las elecciones y calidad de la democracia. *América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales*, 45, 109–124.
- Kornblith, M. (1998). *Venezuela en los noventa: las crisis de la democracia*. Caracas: IESA.
- Levine, D., & Molina, J. E. (2012). “Calidad de la democracia en Venezuela”. *América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales*, 62, 157–175.
- Linz, J. J. (1987). *La quiebra de las democracias*. Madrid: Alianza.
- Lipset, S. M. (1970). *El Hombre Político* (3ra ed.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Norris, P. (Ed.). (1999). *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Norris, P. (2011). *Democratic Deficit: critical citizens revisited*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Rodríguez, M., & Hiskey, J. (2013). Crecientes protestas, violencia e inestabilidad política en Venezuela: el legado de Chávez. Barómetro de las Américas, Universidad de Vanderbilt. Recuperado de: <http://www.vanderbilt.edu/lapop/insights/ITB013es.pdf>
- Seligson, M. A. (2000). Toward a model of democratic stability: political culture in Central America. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*, 11(2), 5–29.
- Seligson, M. A., & Booth, J. A. (1993). Political Culture and Regime Type: Evidence from Nicaragua and Costa Rica. *The Journal of Politics*, 55(03), 777.
- Welzel, C., & Inglehart, R. (2008). The role of ordinary people in democratization. *Journal of Democracy*, 19(1), 126–140.

NOTAS

- 1 Este estudio se realizó gracias al programa de Investigador Asociado del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales a quienes agradezco el espacio y los recursos ofrecidos para su desarrollo.
- 2 Agradezco al proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) y a sus principales donantes (la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el Banco Interamericano de Desarrollo y Vanderbilt University) por poner a disposición los datos.
- 3 Freedom House es una organización no gubernamental estadounidense que publica anualmente el Índice de Libertad en el Mundo (Freedom in the World) desde 1972 con el objetivo de monitorear las libertades civiles y derechos políticos a nivel global. El índice es construido a partir de encuestas a expertos de 195 países y 14 territorios; en las dos dimensiones antes señaladas, con el promedio de ambas dimensiones se calcula un índice que oscila entre 1 y 7; siendo 1 los países que tienen más libertad y 7 aquellos que menos tienen. A partir de estas puntuaciones son los países son catalogados como Libres (1 a 2,5), Parcialmente Libre (3.0 a 5) y No Libres (5.5 a 7). Más información en <http://www.freedomhouse.org>.
- 4 La Fundación Konrad Adenauer y Politat.com desarrollaron el Índice de Desarrollo Democrático de América Latina (IDD-LAT) en 2002, en cual se compone de cuatro dimensiones: Condiciones Básicas de la Democracia (DIM-I), Respeto a los Derechos Políticos y Libertades Civiles (DIM II), Calidad Institucional (DIM III) y Ejercicio del Poder Efectivo (DIM VI); la cual se subdivide en capacidad de generar política que aseguren bienestar (DIM IV (a)) y capacidad de generar políticas que aseguren eficiencia económica (DIM IV (b)). De estas dimensiones se calcula un índice el cual oscila entre 1 y 10, en donde 10 representa el mejor desarrollo democrático y 1 el peor desempeño. Más información en <http://www.idd-lat.org/2013/informes/2013/index.html>.
- 5 Para 2013, el Índice de Democracia de la Unidad de Inteligencia *The Economist* (EIU) cataloga a Venezuela como régimen híbrido. El índice de Polity IV también clasifica a Venezuela como régimen híbrido.
- 6 Para revisar el proceso de deterioro institucional sufrido por Venezuela antes de la llegada de Hugo Chávez ver Kornblith (1998).
- 7 La primera edición de *The Civic Culture* es de 1963, se utiliza la edición realizada por SAGE Publications de 1989.
- 8 En esta investigación se asume el concepto de cultura política según lo expuesto por Gabriel Almond: “(1) Consiste en el conjunto de orientaciones subjetivas a la política en una población nacional o un subconjunto de la población nacional. (2) Contiene componentes cognitivos, afectivos y de evaluación, que incluye el conocimiento y las creencias sobre la realidad política, los sentimientos con respecto a la política, y los compromisos con los valores políticos. (3) El contenido de la cultura política es el resultado de la socialización de la infancia, la educación, la exposición a los medios, y las experiencias de adultos con el desempeño gubernamental,

- social y económico. (4) La cultura política afecta a la estructura política y gubernamental y se limita el rendimiento, pero seguramente no lo determinan. Las flechas causales entre la cultura y la estructura y el funcionamiento en ambos sentidos” (Almond, 1990, pp. 143–144).
- 9 Los valores a los que se refiere Inglehart son los posmaterialistas, que son aquellos valores que surgen cuando las sociedades logran garantizar su supervivencia gracias al proceso de modernización, permitiendo a sus miembros aspirar a metas relacionadas con la pertenencia, estima, estética o la intelectualidad, sin estar constreñidos por la comunidad de origen (clan, religión, nación o clase, entre otros) (Inglehart & Welzel, 2006; Inglehart, 1991, 2007).
- 10 Según Linz la legitimidad es “la creencia de que a pesar de sus limitaciones y fallos, las instituciones políticas existentes son mejores que otras que pudieran ser establecidas, y que por tanto pueden exigir obediencia” (Linz, 1987, p. 38)
- 11 Según Linz la eficacia es refiere a “la capacidad de un régimen para encontrar soluciones a problemas básicos con los que se encuentra todo sistema político (y los que cobran importancia en un momento histórico), que son percibidos más como satisfactorias que como insatisfactorias por los ciudadanos conscientes” (Linz, 1987, p. 46)
- 12 La primera edición del libro *Poliarchy* es de 1971. En este estudio se utiliza la versión traducida al castellano editada por Editorial Tecnos en 2009.
- 13 Para este gráfico se utilizó la siguiente pregunta del Barómetro de las Américas: “ING4. Cambiando de nuevo el tema, puede que la democracia tenga problemas, pero es mejor que cualquier otra forma de gobierno. ¿Hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo con esta frase?” [Escala 1 Muy en Desacuerdo - 7 Muy De acuerdo]. La misma se ha recodificado de la siguiente manera: los valores de 1 a 3 en “En Desacuerdo”, el valor 4 en “Ni de acuerdo ni en desacuerdo” y los valores 5 al 7 en “De acuerdo”.
- 14 Para este gráfico se utilizó la siguiente pregunta del Barómetro de las Américas: “DEM2. Ahora cambiando de tema, con cuál de las siguientes tres frases está usted más de acuerdo: (1) A la gente como uno, le da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático, o (2) La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno, o (3) En algunas circunstancias un gobierno autoritario puede ser preferible a uno democrático.”
- 15 La pregunta utilizada por el Latinobarómetro es como sigue: “¿Con cuál de las siguientes frases está Ud. más de acuerdo? (1) La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno. (2) En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser. (3) A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático” El gráfico 3 representa el porcentaje de personas que dice La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno. Los datos del Latinobarómetro están disponibles al público en su página web (<http://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>).
- 16 Para este gráfico se utilizó las siguientes preguntas del Barómetro de las Américas: “Ahora vamos a cambiar a otra tarjeta. Esta nueva tarjeta tiene una escalera del 1 a 10, el 1 indica que usted *desaprueba firmemente* y el 10 indica que usted *aprueba firmemente*. Voy a leerle una lista de algunas acciones o cosas que las personas pueden hacer para alcanzar sus metas y objetivos políticos. Quisiera que me dijera con qué firmeza usted aprobaría o desaprobaría que las personas hagan las siguientes acciones. E5. Que las personas participen en manifestaciones permitidas por la ley. ¿Hasta qué punto aprueba o desaprueba? E8. Que las personas participen en una organización o grupo para tratar de resolver los problemas de las comunidades. ¿Hasta qué punto aprueba o desaprueba? E11. Que las personas trabajen en campañas electorales para un partido político o candidato. ¿Hasta qué punto aprueba o desaprueba? E15. Que las personas participen en un cierre o bloqueo de calles o carreteras como forma de protesta. Usando la misma escala, ¿Hasta qué punto aprueba o desaprueba?” Las respuestas a las preguntas fueron recategorizadas del siguiente modo: 1 a 4 = Desaprueba; 5 = Ni aprueba, ni desaprueba; 6 a 10 = aprueba. El gráfico muestra el porcentaje de quienes aprueban.
- 17 La tabla 1 se construyó a partir de las siguientes preguntas del cuestionario del Barómetro de las Américas para 2012: “Voy a leerle una lista de grupos y organizaciones. Por favor, dígame si usted asiste a las reuniones de estas organizaciones: una vez a la semana, una o dos veces al mes, una o dos veces al año, o nunca: CP6. ¿Reuniones de alguna organización religiosa? CP8. ¿Reuniones de una asociación de padres de familia de la escuela o colegio? CP8. ¿Reuniones de un comité o junta de mejoras para la comunidad? CP9. ¿Reuniones de una asociación de profesionales, comerciantes, productores, y/u organizaciones campesinas? CP13. ¿Reuniones de un partido o movimiento político? CP21. ¿Reuniones de grupos deportivos o recreativos? CP14. ¿Reuniones de algún consejo comunal?”
- 18 Para este gráfico se utilizó las siguientes preguntas del Barómetro de las Américas: “D1. Hay personas que siempre hablan mal de la forma de gobierno de Venezuela, no solo del gobierno de turno, sino del sistema de gobierno, ¿con qué firmeza aprueba o desaprueba usted el derecho de votar de esas personas? D2. ¿Con qué firmeza aprueba o desaprueba usted que estas personas puedan llevar a cabo manifestaciones pacíficas con el propósito de expresar sus puntos de vista? D3. Siempre pensando en los que hablan mal de la forma de gobierno de Venezuela. ¿Con qué firmeza aprueba o desaprueba usted que estas personas puedan postularse para cargos públicos? D4. ¿Con qué firmeza aprueba o desaprueba usted que estas personas salgan en la televisión para dar un discurso?” Las respuestas a las preguntas fueron recategorizadas del siguiente modo: 1 a 4 = Desaprueba; 5 = Ni aprueba, ni desaprueba; 6 a 10 = aprueba. El gráfico muestra el porcentaje de quienes aprueban.
- 19 Para este gráfico se han utilizado las siguientes preguntas del barómetro de las Américas: “POP101. Para el progreso del país, es necesario que nuestros presidentes limiten la voz y el voto de los partidos de la oposición. ¿Hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo? POP113. Aquellos que no están de acuerdo con la mayoría representan una amenaza para el país. ¿Hasta qué punto está de acuerdo o en desacuerdo?” La misma se ha recodificado de la siguiente manera: los valores de 1 a 3 en “En Desacuerdo”, el valor 4 en “Ni de acuerdo ni en desacuerdo” y los valores 5 al 7 en “De acuerdo”.
- 20 El fraseo exacto de la pregunta utilizada en el cuestionario del Barómetro de las Américas es como sigue: “DEM11 ¿Cree usted que en nuestro país hace falta un gobierno de mano dura, o cree que los problemas pueden resolverse con la participación de todos?”.

- 21 El fraseo exacto de la pregunta utilizada en el cuestionario del Barómetro de las Américas es como sigue: “AUT1: Hay gente que dice que necesitamos un líder fuerte que no tenga que ser electo a través del voto popular. Otros dicen, que aunque las cosas no funcionen, la democracia electoral o sea, el voto popular es siempre lo mejor. ¿Usted qué piensa?”
- 22 Estos datos se obtuvieron de la pregunta la siguiente pregunta del Barómetro de las Américas: “E3. Que las personas participen en un grupo que quiera derrocar por medios violentos a un gobierno electo. ¿Hasta qué punto aprueba o desaprueba? [Escala 1 Desaprueba Firmemente - 10 Aprueba Firmemente].” Las respuestas a las preguntas fueron recategorizadas del siguiente modo: 1 a 4 = Desaprueba; 5 = Ni aprueba, ni desaprueba; 6 a 10 = aprueba. El gráfico muestra el porcentaje de quienes aprueban.
- 23 Este gráfico se hizo utilizando las siguientes preguntas del Barómetro de las Américas: “Ahora hablemos de otro tema. Alguna gente dice que en ciertas circunstancias se justificaría que los militares de este país tomen el poder por un golpe de Estado. En su opinión se justificaría que hubiera un golpe de estado por los militares frente a las siguientes circunstancias...? JC1. Frente al desempleo muy alto. JC10. Frente a mucha delincuencia. JC13. Frente a mucha corrupción.” Las categorías de respuesta para las tres fue “(1) Se justificaría que los militares tomen el poder por un golpe de Estado (2) No se justificaría que los militares tomen el poder por un golpe de Estado NS (88) NR (98).”

8. CIUDADANO Y ELECTOR: BRECHAS Y CONTINUIDADES

Carlos Delgado-Flores

EN SU PREÁMBULO, LA CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA de Venezuela (1999) establece un conjunto de definiciones de la sociedad, la nación y el estado venezolanos que puestas en perspectiva de la pregunta qué tipo de ciudadano se dibuja desde la carta magna, nos lo describen como uno que es:

- ▶ *Cultor del mito fundacional*: “El pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana...”
- ▶ *Demócrata convencido, que participa y protagoniza*: “con el fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica...”
- ▶ *Perteneciente a alguna etnia o cultura de las que hacen vida en el territorio*: “(una sociedad) multiétnica y pluricultural...”
- ▶ *Que está en contra de cualquier tipo de discriminación*: “(un estado que) asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna...”
- ▶ *Demócrata liberal*: “En un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para esta y las futuras generaciones...”
- ▶ *Cosmopolita, progresista y ecologista*: “(que) promueva la cooperación pacífica entre las naciones e impulse y consolide la integración latinoamericana

de acuerdo con el principio de no intervención y autodeterminación de los pueblos, la garantía universal e indivisible de los derechos humanos, la democratización de la sociedad internacional, el desarme nuclear, el equilibrio ecológico y los bienes jurídicos ambientales como patrimonio común e irrenunciable de la humanidad...”

Al intentar una síntesis de estos rasgos, podría afirmarse que el ciudadano que la Constitución describe es uno democrático, moderno e ilustrado, dado además que con este preámbulo, el texto fundamental busca inscribirse en la línea de formulación del proyecto histórico nacional... Sin demasiado éxito, parecería necesario advertir.

PRIMERA BRECHA.
ESE VENEZOLANO QUE NO ES CIUDADANO...
ESE CIUDADANO QUE NO ES VENEZOLANO
(EL APARTHEID CULTURAL)

Pero, y he aquí acaso la primera brecha cultural contemporánea venezolana que aparece al recorrer la vía que va del venezolano como integrante de una sociedad y como sujeto identitario de una cultura, al venezolano como ciudadano de una República. El *ethos* cultural del venezolano, si bien exhibe algunos rasgos, aun no se orienta plenamente en esta definición que, justamente, al entrañar la contradicción que en su momento accionó la modernización venezolana como *el continuo integrador que va de la tradición a la modernidad* (Picón, 1962: 950-965), no la resuelve como continuidad histórica sino que la hipostasía, encerrándola en un tiempo mítico: el del eterno presente.

Hasta ahora, referirnos a la identidad sociocultural del venezolano nos lleva a describir, como tipología dominante, a un sujeto contingencialista, con locus de control externo, formado en un entorno matrisocial (Hurtado, 1998) de familias monoparentales extendidas con cabeza de familia materna; con una concepción telúrica del mundo, un modo de representación figurativo y dado a transacciones animistas con la divinidad. Para este venezolano, con escasa noción de lo público como espacio para la política y con escaso compromiso con sus proyectos de vida, los procesos electorales no se constituyen tanto como momentos para la toma de decisión política en perspectiva del interés común, como sí configuran oportunidades para captar parte de la renta petrolera no redistribuida en beneficio colectivo, por lo cual se establece una relación electoral de tipo clientelar, distinguida por tres constantes: a) el voto como bien de intercambio por prebendas; b) el voto castigo,

cuando el “negocio” anterior no ha dado beneficios; y c) la economía del voto: anotarse a ganador, afianzando el perfil de “suma cero” del juego electoral. De allí que suela pensarse del venezolano que no es exactamente un ciudadano de una República, sino más bien el habitante de una mina. (Cabrujas, 1987)

La modernización nacional ha permitido que emerja, ahora, un venezolano que usa modos de representación abstractos, tiene una concepción modernizada de la realidad y tiende hacia una espiritualidad ecuménica: un venezolano con niveles crecientes de autonomía racional, dado que ésta la obtiene el sujeto mediante la formación, sin que ella se corresponda exactamente con el nivel socioeconómico, ni con una única lógica de apropiación del conocimiento, dado que la escuela formal y la academia concurren –cuando no compiten– con las diversas formas de consumo cultural y con las dinámicas en el entorno digital.

Se entiende, entonces que solo aquel que tiene autonomía racional será quien pueda formular elecciones racionales, ajustadas a las condiciones ya enunciadas. Es ese el desiderátum de la modernidad en su condición de proyecto civilizatorio basado justamente en ésta autonomía, junto con la doctrina del derecho natural, la democracia liberal, la ciencia como vehículo para consolidar el progreso como superación de la determinación natural, entre otros aspectos.

Que haya una relación entre nivel de formación, nivel socioeconómico y la mayor o menor presencia de rasgos de modernidad ilustrada en la población es algo que parecen sugerirnos las investigaciones sobre pobreza realizadas por el IIES UCAB (1999 y 2009). Que 53% de la Población económicamente activa –entre 15 y 65 años– tenga una escolaridad promedio de 7° grado según datos oficiales parece ser el dato fuerte en la base de la desigualdad. Pero el dato blando parece estar más lejos, acaso en la persistencia a lo largo de la historia republicana de la tesis de la *ciudad letrada* (Rama, 1984) trasvasado en el pesimismo antropológico de los positivistas y en la experticia técnica de los tecnócratas, por el cual se ha constituido una suerte de *apartheid cultural* que no ha hecho sino reforzar la brecha entre el venezolano como sujeto cultural, y el ciudadano republicano en referencia, al ajustar el interés del *statu quo*, con el de nuestro elector clientelizado e instrumentalista, que bien puede ser –como en efecto, lo es– un elector racional.

EL CIUDADANO ELECTOR VISTO DESDE SU SISTEMA DE SENSIBILIDAD

En aras de dar comprensión al modo en que las identidades están articuladas, conviene señalar que no es este, el único tipo de ciudadano elector presente en el país. Tres investigaciones (Delgado, 2008; Delgado y Puyosa, 2011 y Puyosa, 2013) señalan a partir del dato empírico de la existencia de una correlación entre el comportamiento de la abstención en comicios y la densidad estructural de la red institucional de distribución de conocimientos, que está surgiendo un nuevo tipo de elector racional, distinto del clientelar, conocido tradicionalmente, lo cual tiende a reducir la brecha, por ejercicio de la misma dinámica de formación, entre el venezolano como sujeto cultural y su condición de ciudadano.

Intentamos una caracterización del elector venezolano, a partir de sus características como sujeto cultural. Para ello hemos partido de algunas premisas de la sociología cultural, con miras a construir un marco conceptual donde puedan verse los procesos de construcción de identidades desde prácticas sociales, contexto en el cual puede comprenderse al ciudadano elector como una sola identidad política, más allá de la agregación estructural en el momento de una toma de decisión. Y al mismo tiempo, ver cómo un nuevo ciudadano elector surge en el marco de tensiones signado por casi tres décadas de crisis política en el país.

La construcción de identidades desde las prácticas sociales implica la idea de capital cultural (Bourdieu, 1997), asimétrico, concentrado y reproducible como bien de intercambio (objetivado), como disposición hecha cuerpo en el sujeto o como estructurante de relaciones sociales en el espacio público tradicionalmente entendido como tal, esto es: institucionalizado. Como disposición, el capital cultural implica competencias simbólicas y capacidades de relación, desde dónde inventar un modo de ser capaz de resistir las tentaciones totalizantes o bien del control biopolítico, o bien de su interpretación. El capital cultural, a su vez, se contiene dentro de la idea de capital social. Y la relación entre éste y la cultura ya ha quedado establecida –entre otros autores por el mismo Bourdieu (1997), pero también por Bernardo Kliksberg (2003)– como escenario para la construcción de la confianza: fuente de la condición del nosotros, básica para todo proceso de gobernabilidad democrática en la modernidad.

Para este contexto, la cultura como marco donde se forma el capital cultural, se entiende como “pensamiento colectivo” (Geertz, 1973/2005) productora y producto a su vez de tramas de significación (Weber, 1922/1997). Y contenidas en ella, las prácticas sociales, pueden entenderse, en última ins-

tancia, tanto como espacios de microfísica y núcleos de control biopolítico (Foucault, 1979/2007) e instancias de estructuración (Giddens, 1984); como lugares de resignificación (de resistencia diría De Certau, 1999) y espacios de mediación (Barbero, 1987), por cuanto que son ámbitos de construcción social de significación (Castoriadis, 1989).

En la medida en que el accionar incorpora realizaciones semióticas y no semióticas y en la medida en que las comunidades de habla que constituyen la opinión pública establecen acciones comunicativas en la búsqueda de un consenso (Habermas, 1987), formando capital cultural dentro del ámbito general de la cultura y de la sociedad, en esa medida se requiere un cuerpo de conceptos que permitan vincular, en un mismo plano, la individualidad de las prácticas y su articulación en la formación de sujetos colectivos, discursivos, correspondientes a identidades políticas.

Preliminarmente, cuatro conceptos, en buena medida complementarios, surgen en auxilio de este propósito: el *sensorium*, entendido desde Benjamín (1989), como el conjunto de las formas de percibir la realidad, con las cuales se constituye el sistema de la sensibilidad; estrechamente relacionado con el de *habitus* de Bourdieu (1997), suerte de esquema básico de percepción y enunciación, configurado por la interiorización del mundo social, relacionable con la idea de imaginario social en Castoriadis, que al ponerse en perspectiva de los demás capitales disponibles, conforma a un tiempo la *distinción* como “disposición adquirida para diferenciar y apreciar” y a la *mediación* como espacio de producción de significación, de traducción entre lo recibido como discurso y lo elaborado como interpretación. “Todas las dimensiones de este marco teórico resultan adecuadamente articuladas en la teoría de redes de capital social de Nan Lin (2001), que establece que la acción social racional es el resultado de la capacidad de cada individuo para movilizar los recursos (especialmente la información), que puede alcanzar de acuerdo con su posición en la estructura de la red y las normas de la comunidad con la cual se relaciona”. (Puyosa, 2012: 162)

Con base en estos cuatro conceptos que se integran en dos ejes: el primero, que va de lo afectivo a lo racional y el segundo de lo individual a lo social, se han propuesto (Delgado y Puyosa, 2011) cuatro tipos ideales de electores-ciudadanos en acuerdo con el marco general de la cultura política:

1) El ciudadano-elector integrado familiarmente. Es una persona socializada políticamente por sus grupos primarios (familia, amigos, entorno laboral). Este elector vota de acuerdo con la orientación de voto de su grupo primario. Es un individuo que nos está conectado a fuentes directas

de información y que recibe influencia de los medios masivos por vía indirecta a través de mecanismos de agenda setting y legitimación de actores.

2) El ciudadano-elector integrado ideológicamente. Es una persona que posee identidad político-partidista. Dicha identidad es el factor determinante para la socialización política del individuo. Es un tipo de elector que manifiesta adhesión ideológica con el candidato y exhibe interés en los temas de campaña política con carga ideológica, económica, política, social y religiosa. Tiende a buscar fuentes de información que refuerzan sus valores y le dan argumentos para defender sus posiciones políticas pre-determinadas.

3) El ciudadano-elector racional instrumentalista. Se trata de una persona que se orienta por el cálculo utilitario del voto para obtener beneficios, tanto económicos como simbólicos, en función de sus intereses particulares. Este tipo de elector da apoyo específico al sistema político o al candidato, de acuerdo con beneficios concretos que el individuo o su grupo primario han conseguido del sistema político. Solo busca información sobre temas que lo afectan directamente, no se mantiene al tanto de la agenda pública y puede cambiar de opinión fácilmente si le resulta conveniente.

4) El ciudadano elector racional socializador. Este se distingue porque el tipo de beneficio aspirado en el cálculo del voto, que ya no es individual sino colectivo (el bien común). Este individuo se caracteriza por el acceso a redes distribuidas y extensas, así como por la práctica cotidiana de la deliberación para tomar sus decisiones políticas. Le interesa mantenerse al tanto de los asuntos de la agenda pública y busca información de primera mano en sus redes sociales.

Posteriormente, Puyosa (2012) realizó un estudio centrado en el uso de medios y de internet en relación con las posiciones políticas, donde pondrá a prueba la tipología, resultando consistentes los resultados que se ofrecen resumidos en el cuadro siguiente:

CUADRO I.
*Conglomerados del estudio Conectados versus mediáticos ¿politizados o despolitizados?
Por sexo, edad y tipo de ciudadano/elector*

Grupos	Sexo (%)		Edad (%)					Tipo de ciudadano / elector
	Mujeres	Hombres	18-24	25-34	35-44	45-54	+ de 55	
Conectados y politizados 18%	16	10	17	16	25	17	16	Elector racional socializador
Conectados y despolitizados 32%	25	10	58	48	39	27	7	Elector racional instrumentalista
Mediáticos y politizados 15%	10	10	1	7	12	27	17	Elector integrado ideológicamente
Mediáticos y despolitizados 30%	47	63	11	19	20	37	49	Elector integrado familiarmente

FUENTE: El autor (con datos de Puyosa, 2012)

SEGUNDA BRECHA. LA “MÁQUINA” DE PRODUCIR IDENTIDAD Y SUS COMPONENTES

La evolución más contemporánea del ciudadano elector ha transcurrido, además, en el marco de hierro conformado por un aparato de propaganda como nunca visto antes en nuestro país, que ha hecho parte de una máquina de producción de identidad con lo cual no solo se ha consolidado la hegemonía de uno de los bandos del conflicto político presente: se ha hecho inflexión en la colonización del imaginario, con consecuencias e implicaciones profundas para la formulación del proyecto histórico nacional.

El conflicto entonces, entre una hegemonía que coopta la República y el ciudadano elector que ha suscrito la modernización como proyecto histórico nacional constituye, acaso, la segunda gran brecha de nuestra contemporaneidad más acuciante.

Una nación como la venezolana, que en espacio de escasos dos siglos pasó de formar parte de una colonia de un imperio de ultramar, a conformar un proyecto nacional republicano que aspiró a inscribirse como consolidación en el territorio, requirió un siglo de guerras civiles; cuyas élites políticas, acaso guiadas por el espíritu positivista de la época, prefirieron la elección de los tiranos y el predominio de los personalismos antes que el desarrollo de

una trama institucional orientada a la autonomía racional de sus ciudadanos. Una nación que pareció encontrar rumbo en la construcción de un proyecto modernizador a través de un Estado policlasista, clientelar, distribuidor de la renta de un único producto usufructuado por él en nombre del pueblo, no sin antes deslindar la opción de la hegemonía revolucionaria primero, de la dictadura del proletariado después y ahora la posibilidad de derivar hacia la consolidación de una hegemonía que ha instrumentalizado de forma heteróclita en sus discursos las aspiraciones de justicia social, pero cuyas prácticas ha remitido la autonomía de los sectores, cooptando sus espacios de interrelación política, en nombre (y en abuso acaso) de la idea de una soberanía difusa, con demasiadas semejanzas con el uso que de este concepto han hecho los regímenes de vocación totalitaria.

Una nación desdibujada en la percepción de unos ciudadanos nominales, que no ha consolidado idea de lo público más allá de “aquello que por no ser mío no es de nadie, entonces es de quien se lo apropie”; que se vislumbra como “un puerto y una mina” en el decir, ya mencionado, de José Ignacio Cabrujas, en donde ambos espacios no son más que emblemas de la contingencia sin esperanza: puntos sin proyectividad, *no lugares* en la concepción de Augé (1996) pero no lugares donde gravitan formas de modernidad criticables, aunque no por ello inexistentes. Una nación que se ha modernizado por dos vías: por la incorporación de migraciones europeas y por la oralidad secundaria de unos medios de comunicación más o menos comprometidos con la modernización. Que está, ahora, en correlato con las demás naciones de la región latinoamericana, en el trance de decidir el tipo de modernidad que quiere desarrollar: si transmoderna (Dussel, 2005), como es el signo del discurso subalterno de la hegemonía, o de modernidades múltiples (Beriain, 2003), como pareciera ser lo recomendable, de cara al surgimiento de la sociedad del conocimiento, y en el contexto ineludible de la globalización.

El déficit de democracia ciudadana en la región latinoamericana ha sido largamente descrito por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en su informe *La democracia en América Latina*, de 2004. Pero más allá del déficit de institucionalidad, el caso venezolano puede resultar emblemático en lo que tiene de contenido cultural, y este puede ser visto en el estatus de algunas de sus ideas predominantes que pueden ubicarse en su imaginario cultural y que han sido detectadas en investigaciones que exploran algunas dinámicas dentro del *sensorium* venezolano.

Se ha podido observar (Delgado Flores, 2007) por lo pronto, algunas regularidades en la producción estética, que tienen su correlato en la formación de mentalidades en torno a ciertas modalidades de representación de lo real. En la ubicación de lo urbano en concordancia con la presencia de la abs-

tracción como modo de representación, se infiere la presencia –por demás explicable– de procesos de producción de *distinciones* con un mayor nivel de abstracción en las comunidades urbanas de mayor poder adquisitivo y mayor grado de formación. Y como proceso inverso, mayor presencia de iconografía figurativa “ingenua” en poblaciones rurales, encontrando como vector transversal, la presencia de realismo conceptual en la producción y el consumo estético de todo el país.

Por otra parte, en el eje que va de lo religioso a lo político se notan, apoyados en estas caracterizaciones del *habitus*, dos procesos de condensación: uno, en el cual la contingencialidad del venezolano corre aparejada con una relación comercial con lo sagrado, propia de las religiones animistas (lo cual serviría para contextualizar el ámbito de ocurrencia del incremento de la santería en el país). El otro, una tendencia en el hecho religioso favorable al sincretismo, iría de la mano con la aspiración de modernidad, la cual es mayor en los enclaves urbanos donde se han construido referentes modernos por la vía de la formación. El animismo contemporáneo estaría ubicado en las poblaciones urbanas, en aquellas que se han formado por migración interna, desde el ámbito rural. Por otra parte, dado que el realismo conceptual puede operacionalizarse, éste sirve para la construcción de referentes, apoyándose en la idea mercadológica de target, diferenciado en sus actitudes de vida y en sus contextos sociodemográficos.

Esta aparente homologación entre el animismo y la contingencialidad, bien pudiera coincidir con el reforzamiento del esquema de relación clientelar con el Estado, pero con un elemento novedoso aportado desde la tendencia reforzada hacia la anomización: que la hegemonía ha apelado al miedo como mecanismo de control social, y al terrorismo de Estado –por obra u omisión– del poder de coerción del Estado en su condición de administrador monopólico de la violencia.

El clientelismo sometido a los rigores de esta forma totalitaria de control social parece ser uno de los precios más altos que el imaginario cultural del venezolano pareciera estar pagando por el proceso. Los contenidos del realismo conceptual han cedido, en su instrumentalidad, al diseño estético de la hegemonía revolucionaria, adoptando para ellos una lógica de producción ejercida desde una postura transmoderna, la cual es evaluada desde la perspectiva ilustrada como propaganda. Es cuando los medios de comunicación gubernamentales o progubernamentales comienzan a reproducir el discurso de la alteridad radical: a la denuncia del imperialismo hegemónico de los Estados Unidos se le inscribe dentro del propósito de crear un proyecto civilizatorio diferente a la modernidad ilustrada la cual es mostrada como fuente histórica de los males causados por la conquista española y el sometimien-

to de los pueblos ancestrales a los cuales hay que reivindicar en sus fueros. A la denuncia de los adversarios/enemigos políticos, tildados de contrarrevolucionarios, se les inscribe dentro de una dialéctica que explica la pobreza como causada por el egoísmo de las élites. A las explicaciones causales de fenómenos contemporáneos, basadas en evidencia empírica, se les sustituye por especulaciones que deben coincidir –aun de manera forzosa– con el uso ideológico de toda forma de conocimiento: los relatos autorizados, basados en la economía política o en explicaciones cuya contingencia es rayana en el absurdo. Pero estos son apenas recursos dentro de un discurso que ha estetizado la política para introducir homogeneidades dentro de las heterogeneidades del cuerpo social. Se trata de un fenómeno ya descrito por Georges Bataille en *La estructura psicológica del fascismo* (1936) en la cual argumenta –según Jay (2003:116)– que el poder fascista estaba compuesto no solo por la dimensión militar, sino además por la dimensión religiosa:

(...) las cualidades derivadas de la homogeneidad introyectada, tales como el deber, la disciplina y la obediencia, y las cualidades derivadas de la heterogeneidad esencial, la violencia imperativa y la posición del jefe como el objeto trascendente de la afectividad colectiva. Pero el valor religioso del jefe es realmente el valor fundamental (si no formal) del fascismo, que le da a la actividad de los milicianos su característica tonalidad afectiva, distinta de la del soldado en general.

Así, el liderazgo ha asumido, como imagen, las propiedades formales de las figuras religiosas, tanto en la modalidad animista como en la sincrética. Hugo Chávez, el referente anterior, demostró a lo largo que tres lustros su increíble capacidad histriónica, en múltiples registros: asustó a los sincréticos o a los católicos practicantes al aparecer en leyendas urbanas que lo asocian con la santería, o a la magia negra, a la vez que entusiasmó a los animistas, que en la búsqueda de legitimidad, lo apreciaron como un asimilado de importancia. El líder pudo ser percibido, entonces, como predicador, o profeta, o sacerdote que oficia el rito, o como héroe vengador, o como poderoso soberano, capaz de decretar el milagro de la luz con solo adelantar media hora el reloj de la nación.

La hegemonía ostenta los emblemas de una riqueza obtenida en forma acelerada, distribuye a la vez que reclama el reconocimiento de las élites, como *pars pro toto* de implicaciones mundiales. Es un *Potlach* que distribuye dádivas, codiciables por cierto, por el venezolano contingencialista, quien sostiene contra viento y marea aquello de “como vaya viniendo vamos viendo”. Pero el Potlach no tiene sentido en la economía, sino en la consolidación ritual de las estructuras jerárquicas dentro de la sociedad ya que su objetivo es consumir, gastar, eliminar la riqueza como muestra de desapego,

como vocación de poder. Por esta vía, concuerdan los antropólogos, se produjo la catástrofe ecológica que acabó con la civilización de la isla de Pascua.

Pero hay otro fenómeno estético que la hegemonía explota a cabalidad, junto con el miedo y el realismo conceptual, reduciendo la capacidad del ciudadano elector para realizar distinciones: el *féísmo*, que es un concepto proveniente de la arquitectura con el cual se designa a todas aquellas construcciones y obras humanas degradantes del entorno. Con este se refuerza la contingencialidad, haciéndola pasar de conducta forzada a norma. Lo producido en el proceso tiene que ser similar a lo que ha sido producto de la necesidad apremiante. No hay espacio para ningún esfuerzo planificado que requiera capital y tiempo, es indispensable eliminar la fuente de recursos, mermar toda proyectividad que suponga autonomía, toda crítica o toda disidencia del estilo impuesto. Con ello se mina el imaginario por constricción de la capacidad de crear, de improvisar, pues ésta se ha oficializado.

¿QUÉ PUEDE HACER LA POLÍTICA VENEZOLANA PARA CERRAR ESTAS BRECHAS?

a) Políticas generativas para desmontar el *apartheid* cultural

En 2002, Ricardo Lagos, a la sazón elegido dos años antes como el segundo presidente socialista de la historia política de Chile y el tercero de la concertación política que sucedió la dictadura de Augusto Pinochet, encargó al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo capítulo Chile, la realización de un diagnóstico de la sociedad chilena desde el punto de vista de la identidad cultural. El estudio –Informe de Desarrollo Humano Chile 2002– alertó lo suficiente sobre la pérdida del imaginario colectivo, la crisis de significación de la nacionalidad chilena, la anomia creciente, la crisis de expectativas sobre el futuro; apuntó además sobre las fortalezas en inteligencia social que esa sociedad austral venía desarrollando por vía de la educación, del consumo cultural y de la creciente conectividad, para concluir generando un reto histórico para las instituciones políticas de ese país:

Hoy no se puede abandonar la tarea de forjar un proyecto de país sin arriesgar las oportunidades que trae el futuro. Se requiere de un imaginario colectivo. Lo requiere el Desarrollo Humano como horizonte normativo. Para ser actor de sus oportunidades el país necesita un horizonte de futuro que diseñe el bienestar común que desea. Y requiere de una imagen de sí mismo, de las herencias, capacidades, limita-

ciones y potencialidades que lo habilitan como realizador de ese horizonte. (PNUD Chile, 2002:287)

Con este diagnóstico en mente, el gobierno de Ricardo Lagos incorporó a todas las políticas públicas un enfoque cultural que las vinculara efectivamente con la construcción de ese nuevo imaginario colectivo, a la vez que hizo de su política cultural una metapolítica, enfocada en transformar el modo en que los ciudadanos se representaban la política, y al hacerlo, transformar a su vez el modo en que se representaban a sí mismos como sujetos de política. Con ello se obtuvo un beneficio en cascada, garantizándole a la concertación una continuidad que se prolongó por veinte años (hasta después del “hiato” del gobierno de Sebastián Piñera), al gobierno de Lagos una popularidad de hasta 65% al abandonar éste el cargo y a la sociedad chilena un marco de representación para un nuevo imaginario cultural.

Algunas décadas de aprendizaje sobre las transiciones de regímenes autoritarios y/o totalitarios a la democracia, nos advierten que la política cultural concebida como metapolítica permite alinear las políticas públicas privilegiando las políticas generativas por encima de cualquier otra aplicación sistémica; el enfoque pragmatista o el construccionismo social por encima del enfoque funcionalista; la construcción dialógica antes que la modificación de la conducta; la concepción de la política como un espacio intersubjetivo (Arendt, 1993; Habermas, 1987), antes que como un espacio normativo, (Rawls, 2004 y 2006) abriendo espacios a la participación, pero fundamentándola en el desarrollo previo de la inteligencia social, de la capacidad de deliberación de las comunidades.

Las políticas generativas, en el contexto que alinea la agencia política con la gestión de identidad, se entienden como aquellas que provocan cambio social por vía de transiciones sociales progresivas y positivas en el interior de un colectivo. Son medios para fomentar una cultura democrática en aquellas comunidades que han naturalizado la idea de democracia, aceptando como buena la cooptación primero, la hegemonía después, como medios de gestión de la normativa institucional, hasta constituir democracias corporativistas, delegativas y/o autoritarias, de difusa frontera con las autocracias contemporáneas. (Delgado Flores, 2012) Y son estrategias que permiten controlar la estetización de la política (Benjamin, 1989; Jay, 2003), combatiendo el fascismo social (De Sousa, 2009)

Así pues, las políticas generativas, puesto que son gestiones de la mentalidad, nos previenen de la esterilidad de la democracia y nos ubican en la perspectiva del pragmatismo radical que Mangabeira Unger sostiene como teoría para el despertar del individuo en democracia, basado en cuatro concep-

tos fundamentales: agencia, contingencia, futuridad y experimentalismo. “La futuridad tendría que dejar de ser un problema y transformarse en un programa. (...) La filosofía del futuro es la filosofía de cómo crear futuros, diferentes futuros. La reorganización de la política democrática es un ejemplo de la modificación de una práctica: un ejemplo de interés inigualable porque se trata de los términos de una práctica sobre la cual innovamos muchas otras prácticas”. (Mangabeira, 2009: 59, 83) Y siendo la política democrática eminentemente proyectiva, ésta se entiende como “una manera de acelerar la producción de lo nuevo (...) convertir el modo de trabajar en conjunto de las personas en una plasmación social de la imaginación: sus relaciones entre sí imitan los movimientos del pensamiento experimental” (...) dado que la política “hace mucho más que organizar un dominio específico de la vida social, junto con el dominio de la producción. Establece los términos a partir de los cuales podemos cambiar todos los demás dominios” (...) (2009: 59, 61), dando sentido a los proyectos de la sociedad, generándolos.

b) Partidos capaces de abandonar el populismo

Cuando surgió la democracia en Venezuela, lo hizo con organizaciones políticas que en la mayoría de los casos copiaban estructuras verticales, émulas del Partido Comunista de la Unión Soviética, paradigma en su tiempo del partido de masas. Se pretendía, con los partidos, crear una estructura que no solo capacitara a la dirigencia para la toma del poder, el ejercicio de las funciones del Estado y de la administración pública, sino también que diera formación política a la militancia, en el ejercicio de la ciudadanía y en el desarrollo de liderazgos intermedios que permitirán construir una trama de gobernabilidad democrática para una nación que requería el manejo de claves modernas, para poder establecer la democracia como sistema de gobierno, trascender los caudillajes tradicionales y sustraerse al riesgo de la corporativización.

No obstante las prevenciones, la corporativización de la democracia por la vía de los partidos quizás haya comenzado cuando se superpuso la militancia a la deliberación, cuando cedieron las estructuras ideológicas en favor de la pragmática. No hay cómo fechar exactamente el inicio de este desequilibrio pero podría apuntarse, como marco, que a principios de la década de los '70, en Venezuela, se produjo una inflexión en el proyecto de país, en el paso que va del primer gobierno de Rafael Caldera, al primer gobierno de Carlos Andrés Pérez, que implicó una concesión del nacionalismo desarrollista a favor del populismo, cosa que coincidió con la crisis mundial del Partido

Comunista y el surgimiento de una segunda oleada de democracia social, esta vez ilustrada como giro al centro de los partidos de izquierda.

La verticalidad de las estructuras partidistas y su homologación con la estructura de representación venezolana consolidó cierto nivel de corporativización del Estado, que se mantuvo de manera irrestricta hasta 1988 con el inicio del proceso de descentralización.

Nuevos espacios de poder en el Estado impusieron la apertura de nuevos liderazgos en las organizaciones políticas y cierto incremento en los niveles de participación de la ciudadanía en la elección de sus representantes más inmediatos. Pero no fue suficiente para revertir los efectos desmovilizadores del clientelismo –en cuanto que lógica fundante de la cultura política– en la ciudadanía.

La reacción antipartidista en la política, que en la Región arrancó a principios de la década de los '90 enuncia las ausencias, introduce dentro de un sistema político hecho de sociedades intermedias, cooptadas por las corporaciones partidistas, primero el arbitraje de unos medios de comunicación que exigieron a las organizaciones políticas la reversión de esta perniciosa situación; luego la injerencia de estos medios como voceros de una sociedad civil poco democratizada y después la búsqueda sustitutiva promovida por estos medios, de nuevos actores políticos comprometidos con la sustitución del *statu quo*. Es así como vemos a todo lo largo de estos últimos veinte años, el surgimiento de mandatos constitucionales anti *establishment* en todo el continente, Vemos grados crecientes de estetización de la política en nombre de la soberanía y sus discursos etnocéntricos sobre la identidad; partidos, movimientos y funciones de Estado articuladas para cuestionar la modernidad y sustituirla con sistemas que consolidan y sofistican los estados de excepción, para lo cual se reproducen algunas prácticas políticas que constituyeron el éxito de los partidos de masas en el pasado: el desarrollo de maquinarias partidistas, la conformación de efectivos aparatos de propaganda, la institución del voto como instrumento de captación de renta, el financiamiento de campañas electorales mediante desvío de fondos y recursos públicos; la incardinación de los discursos en la figura del líder, la supresión o cooptación de las sociedades intermedias que pudieran competir con el poder de la estructura partidista tales como gremios, sindicatos, organizaciones de la sociedad civil, etc. Junto con prácticas novedosas: la consolidación del apartheid social, la territorialización de los espacios políticos, la política selectiva de seguridad, y la conformación de la máquina identitaria, a la cual ya hicimos referencia.

El reto que el futuro inmediato abre para el ejercicio de la política en Venezuela se orienta hacia la constitución de nuevos espacios de autonomía que restituyan los perdidos y empoderen los que en el curso del tiempo no

pudieron surgir. La construcción, mediante la formulación de políticas generativas, de nuevos espacios públicos permitiría alcanzar un nuevo nivel de institucionalización de las prácticas políticas que permitan *democratizar la sociedad civil*, mediante el establecimiento de nuevas lógicas consensuadas de gobernabilidad. Y esta democratización constituye la siguiente fase de la formulación del proyecto nacional, que según Carrera Damas (1980), se centra en la evolución de la idea de República, desde 1830 hasta nuestros días. (Delgado Flores, 2013)

Conviene explicar a qué nos referimos cuando hablamos de “democratizar la sociedad civil”. Cohen y Arato (2000) al estudiar los procesos de transformación política en sociedades que se democratizan luego de pasar por un periodo autoritario (caso de las democracias suramericanas, o países de Europa oriental) destacan cómo las transformaciones han sido posibles mediante una articulación entre sociedades políticas, Estado y sociedades civiles.

Desde nuestro punto de vista, los movimientos sociales para la expansión de los derechos, para la defensa de la autonomía de la sociedad civil y para su mayor democratización son los que mantienen viva a una cultura política democrática. Entre otras cosas, los movimientos introducen nuevos problemas y valores en la esfera pública y contribuyen a reproducir el consenso que presupone el modelo de democracia de élite/pluralista pero el que nunca se preocupa por explicar. Los movimientos pueden y deben complementar, en vez de querer remplazar los sistemas partidarios competitivos. Nuestro concepto de sociedad civil, por lo tanto, retiene el núcleo normativo de la teoría democrática a la vez que sigue siendo compatible con las presuposiciones estructurales de la modernidad. Nuestra tesis también es que las tensiones entre el liberalismo orientado a los derechos y, por lo menos, el comunitarismo orientado democráticamente pueden reducirse considerablemente, si no desaparecer del todo, sobre la base de una nueva teoría de la sociedad civil (Cohen y Arato, 2000: 38-39)

Si el espacio de acción de la sociedad civil es el espacio público por vía de la libre asociación, resulta coherente que nuevos espacios para la deliberación pública se ofrezcan como constitutivos un *nuevo espacio público* para la acción política intersubjetiva, no objetivable en una primera instancia por la vía de la institucionalización, pero sí posibilitador de consensos en esa perspectiva, ante los cuales, los sistemas de partidos pueden funcionar como vasos comunicantes entre los intereses particulares, más o menos corporativizados, y el interés común normativizado por la ley.

De allí que una primera anotación para pensar en un nuevo tipo de organizaciones políticas es que *éstas deben concebirse a sí mismas como organizaciones que vinculan y gestionan redes en diferentes niveles*. Los antiguos partidos de masas eran organizaciones verticales que al igual que un estado burocrático, desarrollaban procesos de planificación centralizada, normativista: una élite generaba los acuerdos que eran consensuados por vía de la adscripción, así como el Estado liberal encuentra la legitimidad de sus planes por vía de la ley. Si por el contrario, la organización gestiona redes de diferentes alcances, en diferentes niveles, encontrará una base de consenso diferente: reticulada, orientada a la deliberación, al acuerdo y al consentimiento por la vía del aprendizaje social.

El liderazgo en la organización política debe superar la noción de influencia hacia el liderazgo transpersonal (transformacional). Eso significa que los líderes son sujetos empoderados por la organización. Las nuevas organizaciones políticas distribuyen los liderazgos en los proyectos que desarrollan, cada líder es líder de proyecto y su foco está en el mejoramiento continuo de las operaciones de su red, en una relación de orden sinérgico. Atrás queda el liderazgo ganado por la influencia o por la efectividad en el cumplimiento de labores burocráticas dentro de la organización. Un líder transpersonal resulta valioso para la organización, por cuanto es un promotor de la democracia como un modo colectivo de vida, lo cual lo convierte en un emblema personificado de la filosofía de la organización.

Las nuevas organizaciones políticas deben transformar los consensos deliberativos de las redes en proyectos políticos institucionales, convirtiéndose no solo en unidades gestoras de proyectos de desarrollo social, sino también en espacios de formación de políticas públicas, de seguimiento y contraloría social, de capacitación en procesos de participación política por parte de la sociedad civil, sin cooptar estos espacios, ni intervenir sus identidades organizativas, puesto que su capital simbólico de marca está expresado en los liderazgos que se forman en la ideología de la organización y en su deontología. Los líderes de estas organizaciones se prepararían para la incorporación a las instancias institucionales del Estado mediante la gestión política de las redes a la organización y de allí a otras redes o instituciones. En este sentido es necesario señalar que tanto operadores políticos como cuadros técnicos que se incorporen a sociedades intermedias (gremialistas, sindicalistas, promotores sociales, etc.) deben ser igualmente líderes de la organización.

Finalmente, queda para las nuevas organizaciones políticas entender esta práctica de un modo más completo y más complejo, sin exageradas concesiones a la pragmática o a la razón reductiva, centrando la acción en la persona antes que en las instituciones, construyendo en el *nosotros* la confianza de que como pueblo, podemos darnos un gobierno civilizado, acorde con lo que somos, pero que a la vez nos permita llegar a ser como queremos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Augé, M. (1996). *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, España.
- Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones*, G. Gili, Barcelona, España.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires, Taurus.
- Berriain, J. (2003). *El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples*. Universidad Pública de Navarra (mimeografiado).
- Bourdieu, P. (1997). *La Distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus
- Cabrujas, J. (1987). “El estado del disimulo” en *Estado & Reforma*. Entrevista realizada por Luis García Mora, Víctor Suárez, Trino Márquez y Ramón Hernández. Caracas, Comisión Presidencial para la Reforma del Estado.
- Carrera, G. (1980). *Una nación llamada Venezuela (proceso sociobistórico de Venezuela, 1810-1974)*. México, Grijalbo.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*, Volumen II: el imaginario social y la institución. Tusquets, España.
- Cohen, J. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica (Primera edición en inglés, 1992).
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (1999, 30 de diciembre). Gaceta Oficial de la República, N° 36.860. [Extraordinaria], Marzo 24, 2000.
- De Certau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. Editorial de la Universidad Iberoamericana: México (2 vol.)
- De Sousa, B. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta.
- Delgado Flores, C. (2013). “Los partidos 2.0 en Venezuela, en la fase siguiente del proyecto nacional” en *La política y sus tramas, visiones desde la Venezuela del presente*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, KAS, serie editorial Visión Venezuela
- _____ (2012). “Reconstruir el nosotros venezolano: Políticas generativas e inteligencia social en los programas de gobierno en Comunicación, Cultura, Telecomunicaciones, Ciencia-Tecnología e Innovación y Educación Superior de la Mesa de la Unidad Democrática”. En *Comunicación: estudios venezolanos de la comunicación*. Caracas: Centro Gumilla. 158
- _____ (2008). “Una lectura estética del 2-D” en: *Comunicación: estudios venezolanos de comunicación*. Caracas, Centro Gumilla.41, 141.
- _____ (2007). “Tres problemas para una sociología venezolana del gusto” En: *Comunicación: Estudios Venezolanos de Comunicación*. Caracas, Centro Gumilla 138.
- Delgado Flores, C. y Puyosa, I. (2011). Tipos de electores en Venezuela en el contexto de la sociedad de la información: ¿Emerge el elector racional? *En actas del III Congreso de Invecom*. Mérida. Documento en línea disponible en <http://www.congreso-invecom.org/index.php/invecom2011/invecom2011/paper/view/274> recuperado en julio de 2014.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. Universidad Autónoma de México. Ciudad de México. Mimeografiado
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México, Fondo de Cultura Económica. Primera edición en español en 1979
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. España, Gedisa, serie Cladema, 13ª reimpresión [Primera edición (1973) The interpretation of cultures. Nueva York, Basic Books Inc.]
- Giddens, A. (1984). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu, España.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. España, Taurus.
- Hurtado, S. (1998). *Matrisocialidad*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, coedición Ediciones de la Biblioteca y ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- IIES (1999). *Detrás de la pobreza*. Luis Pedro España, Editor. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello
- IIES (2009). *Detrás de la pobreza: diez años después*. Luis Pedro España, Editor. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires, Ediciones Paidós.
- Klikberg, B. (2003). “Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo” en *Revista de la Cepal*, Santiago de Chile. Comisión Económica para América Latina.
- Lin, N. (2001). *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge University Press, 2001
- Mangabeira U., R. (2009). *El despertar del individuo. Imaginación y esperanza*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Picón, M. (1962). “Pequeño tratado de la tradición”. En *Obras selectas*. Marid 2 ed., Madrid-Caracas, Edime, 1962, pp. 950-965
- PNUD (2004). *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Nueva York, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD Chile (2002). *Informe de Desarrollo Humano 2002*. Santiago de Chile, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-Chile.
- Puyosa, I. (2012). “Conectados versus mediáticos ¿Politizados o Despolitizados?” En *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*, 5 (1), Artículo

8. Disponible en: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/Disertaciones/> recuperado en julio de 2014.

Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1984

Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica. Primera edición en inglés, 1971.

_____ (2004). *El liberalismo político*. España, Crítica.

Weber, M. (1922). "Economía y Sociedad: bosquejo para una sociología comprensiva". En Mardones, J.M. (1991) *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona, Editorial Anthropos

AUTORES¹

Tomas Straka

Licenciado en Educación, mención Ciencias Sociales, por el Instituto Pedagógico de Caracas. Maestría en Historia Republicana de Venezuela por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Doctorado en Historia de Venezuela por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Profesor e investigador de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), la Universidad Simón Bolívar (USB), la Universidad Monteávila (UMA) y la Universidad Metropolitana (UNIMET). Director de la Maestría en Historia de las Américas y de Historia de Venezuela del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Articulista. Autor de *La Voz de los vencidos* (2000), *Las Alas de Ícaro* (2005) y *La épica del desencanto* (2009), entre otras obras y ensayos.

Samuel Hurtado Salazar

Sociólogo y Antropólogo por la Universidad Central de Venezuela. Magister en Antropología por el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, y Doctor en Ciencias Sociales por la UCV. Investigador en el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Rodolfo Quintero de FACES/UCV. Autor 15 libros, entre ellos *Matrisocialidad* (1998), *Elogios y miserias de la familia venezolana* (2011) y *Contratiempos entre cultura y sociedad en Venezuela* (2013)

Leticia Marius Martínez

Antropóloga egresada de la UCV, candidata a doctora en Educación por la UCAB. Ha sido investigadora del Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas –IVIC– y profesora de la Universidad Católica Andrés Bello, donde se desempeña como coordinadora en la Dirección de Identidad y Misión.

Maripili Golpe López

Psicólogo egresado de la Universidad Católica Andrés Bello. Especialista en Asesoramiento y Desarrollo Humano de la Universidad Simón Bolívar. Psicóloga asesora en el Centro de Asesoramiento y Desarrollo Humano de la UCAB. Profesora en categoría agregada de esta casa de estudios. Miembro de la Sociedad Venezolana de Psicología de la Salud.

¹ Los autores fueron dispuestos en el orden en que aparecen sus textos en la publicación.

Colette Capriles

Psicóloga social, filósofa y escritora. Profesora de Ciencias Sociales y Filosofía Política en la USB. Autora de *La máquina de impedir* (2011) y *La revolución como espectáculo* (2004)

Juan José Rosales Sánchez

Filósofo egresado de la Universidad Central de Venezuela. Magister en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, Doctor en Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Profesor en la escuela de filosofía (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos y la Universidad Central de Venezuela. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía y de la Sociedad Venezolana de Lógica. Es autor, entre otras publicaciones de los libros *Ética y razón en Simón Rodríguez* (2008) y *La república de Simón Rodríguez* (2007)

Juan Manuel Trak Vásquez

Sociólogo de la Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela. Máster en Ciencia Política y Candidato a Doctor en Procesos Políticos Contemporáneos de la Universidad de Salamanca, España. Investigador del Centro de Estudios Políticos e Investigador Asociado del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello. Investigador del Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca.

Carlos Delgado-Flores

Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Central de Venezuela. Magister en Comunicación Social por la Universidad Católica Andrés Bello. Director del Centro de Investigación de la Comunicación de la Universidad Católica Andrés Bello. Profesor de las Universidades Católica Andrés Bello y Central de Venezuela y miembro del Consejo de Redacción de la Revista *Comunicación* del Centro Gumilla.