GISELA KOZAK ROVERO • ARMANDO CHAGUACEDA
EDITORES

LA izquierda COMO autoritarismo EN EL siglo XXI

CADAL
CENTRO PARA LA APERTURA Y EL DESARROLLO DE AMÉRICA LATINA

Campus León | División de Ciencias Sociales y Humanidades

CECI A.C.

CEP FHE

Gisela Kozak Rovero • Armando Chaguaceda
EDITORES

La izquierda como autoritarismo en el siglo XXI

CADAL
CENTRO PARA LA APERTURA Y EL DESARROLLO DE AMÉRICA LATINA
Campus León | División de Ciencias Sociales y Humanidades
CECI A.C.
CEPFHE

BUENOS AIRES • 2019

La izquierda como autoritarismo en el siglo XXI

© 2019, de esta coedición
Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina (CADAL)
Universidad de Guanajuato
Centro de Estudios Constitucionales Iberoamericanos AC
Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación

Editores:
Gisela Kozak Rovero
Armando Chaguaceda

Autores:
Miguel Ángel Martínez Meucci
Colette Capriles
Roger Bartra
Erik Del Bufalo
Carlos De La Torre
Iria Puyosa
Yvon Grenier
Margarita López Maya
Paula Vásquez Lezama
Gisela Kozak Rovero
Armando Chaguaceda
Carlos Torrealba
Juan Cristóbal Castro

Diseño interior y portada:
Verónica Alonso S.

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
ISBN: 978-987-4492-05-0

www.cadal.org

Prohibida su reproducción, total o parcial, sin la autorización
expresa de los editores. Septiembre, 2019

La izquierda como autoritarismo en el siglo XXI / Chaguaceda Armando ... [et al.] ; compilado por Chaguaceda Armando ; Gisela Kozak Rovero. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fundación Cadal ; Guanajuato : Universidad de Guanajuato ; México D.F. : Centro de Estudios Constitucionales Iberoamericanos AC ; Caracas : Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación 2019.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4492-05-0

1. Autoritarismo. 2. Ciencias Sociales. 3. Izquierda Política. I. Armando, Chaguaceda
II. Armando, Chaguaceda, comp. III. Kozak Rovero, Gisela, comp.
CDD 320.5

Índice

PRÓLOGO

La izquierda autoritaria, práctica política e intelectual:
el contexto de un libro
Gisela Kozak Rovero 7

I. GENEALOGÍA DE LAS IZQUIERDAS ANTILIBERALES

El callejón sin salida de las izquierdas antiliberales
Miguel Ángel Martínez Meucci 25

Ser de izquierda es "ser bueno":
breve genealogía del supremacismo moral
Colette Capriles 53

Populismo y autoritarismo en América Latina
Roger Bartra 75

Una izquierda sin sujeto o de la dictadura de clase a la deriva populista
Erik del Bufalo 99

**II. GOBIERNOS DE IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA:
PRÁCTICAS AUTORITARIAS**

La izquierda seducida por el populismo
Carlos de la Torre 121

Rusia, Venezuela y el ALBA, compartiendo malas prácticas
para el control de la información y de la sociedad civil
Iria Puyosa 149

Ciencias sociales y humanidades en Cuba:
parametrización y despolitización
Yvon Grenier 173

III. INTELECTUALES, ACADEMIA, MILITANCIA

Chavismo e intelectuales de izquierda en Venezuela. Una exploración
Margarita López Maya 201

Fascinaciones jacobinas
La revolución bolivariana venezolana y el chavismo francés
Paula Vásquez Lezama 227

Venezuela revolucionaria: una ficción de la academia militante
Gisela Kozak Rovero 249

Venezuela: cambios políticos y posicionamientos intelectuales
Armando Chaguaceda y Carlos Torrealba 267

Historia de un símil: Renzi ante la revolución bonita
Juan Cristóbal Castro 307

EPÍLOGO

La izquierda necesaria: apuntes desde el progresismo postliberal
Armando Chaguaceda 345

ACERCA DE LOS AUTORES 351

PRÓLOGO

La izquierda, práctica política e intelectual: El contexto de un libro

Gisela Kozak Rovero

LA IZQUIERDA COMO POLÍTICA AUTORITARIA

La izquierda marxista apostó por la razón como el arma preferente del revolucionario, presto a liberar al proletariado de la oscuridad de la ideología burguesa para convertirlo en la clase redentora de la humanidad. El *homo faber* se convertía en la medida misma de lo que nos diferenciaba del reino animal: quién produce, cómo y para quién. Según Marx, la burguesía había sentado las bases de una nueva época a través del desarrollo de las fuerzas productivas durante la revolución industrial, desarrollo que crea al proletariado, suerte de pueblo de dios escogido ya no por una inexistente deidad sino por la historia. La misión del revolucionario sería la de dotar de conciencia de clase a los trabajadores industriales; para ello, el militante comunista tendría que ser activista político y reflexionar sobre su hacer. El pensamiento por fin llegaba a la realización del sueño de Platón en *La República* (1988) respecto a la preeminencia de los hombres sabios. Milenios después del pensador griego, y lejos de sus ideas, los filósofos por fin serán capaces de transformar el mundo al descubrir sus secretos vía el materialismo histórico, tal como afirmó Marx en *Las tesis sobre Feuerbach* (1969).

El socialismo se dice empresa de la razón, si por tal se entiende la intención de planificar la sociedad de modo análogo al que arquitectos e ingenieros diseñan y hacen efectiva una construcción nunca antes vista. Dejó de serlo cuando la realidad se mostró terca, la sociedad indócil y los sujetos supuestamente maleables por el partido como vanguardia revolucionaria muchos más resistentes que lo debido. El surgimiento del leninismo –una de las más poderosas voluntades de poder de la historia– procreó el estalinismo, conocido por sus prácticas de control y represión de la población. El socialismo soviético no fue un proceso –como dirían Acemoglu y Robinson en *¿Por qué fracasan los países?* (2012)–, de destrucción creativa como la revolución industrial y la revolución política inglesa, las cuales dieron paso a procesos cualitativamente nuevos en cuanto a producción económica, participación en los asuntos públicos, creatividad y valores culturales. No pudo serlo porque la ingeniería social que aspiraba a un ser humano iluminado por la verdad científica de la era revolucionaria solamente podía mantener el poder interviniendo hasta el último resquicio de la vida social. La libertad que permitió la revolución industrial, como la que dio lugar a la mecánica cuántica o la teoría de la relatividad, es semejante a la que propició el abandono de los cánones milenarios de la poesía vía el verso libre, volcó la arquitectura a las masas y obligó al sufragio universal: cada campo tenía un desarrollo autónomo que el Estado no podía prever ni dirigir. La razón como instrumento de la creatividad política para superar el capitalismo dejó de ser útil en la Unión Soviética muy tempranamente, mutada en estrategias de control.

La realidad se mostró reacia ante el ímpetu de los bolcheviques y el control biopolítico se convirtió en el sustituto del materialismo histórico. El estalinismo ignoró la política como ejercicio entre distintos para caer en la repetición de lo mismo. La biopolítica, que define para Michel Foucault (2000) la gobernanza de las

democracia liberales, deviene en la muerte que tiene la faz de Stalin, Mao, Fidel Castro, Kim Il Sung, Hugo Chávez y Nicolás Maduro. Con pretensiones casi religiosas, su potestad real sobre el hambre, la enfermedad y el dolor forjó unos creyentes que murieron –y mueren hoy en Venezuela– sin ver el paraíso en la tierra. La terquedad de la realidad –palabra desprestigiada cuya recuperación es vital para la política democrática– lleva entonces al autoritarismo. Si la economía socialista fracasa, el Estado debe controlarla *«ad infinitum»* para someterla a los designios del bien de los pobres. Cuando los propios camaradas disienten, hay que darles un escarmiento pues están poseídos por la ideología burguesa y se han sometido al enemigo imperial. Pensadores, científicos, periodistas y artistas son presa del escarnio público y la sospecha atraviesa universidades, instituciones culturales, medios de comunicación y centros de investigación: silencio, exilio, muerte o ver agonizar los reductos de independencia es el destino. Toda oposición que no abreve en la verdad revolucionaria debe ser exterminada o exiliada –al estilo del siglo XX– o simplemente neutralizada en tanto alternativa de gobierno como ocurre en Venezuela. Si hay poder militar y económico, estos regímenes pagan sus alianzas con otras naciones protegiéndose así de posibles amenazas. Al perder tales poderes, se vuelven sobre sí mismos como Cuba en el período especial y Venezuela en la actualidad, atrincheradas en un nacionalismo disfrazado de «soberanía», «dignidad» o cualquier otro vocablo que dispare las sobrecargas emocionales del fanatismo dentro y fuera de sus fronteras.

¿CUÁLES SON LAS CONSECUENCIAS DE TAL TERQUEDAD ANTE LA REALIDAD?

El estalinismo, la hambruna china, el período especial cubano y la tragedia venezolana son el producto de experimentar con el ser humano sin racionalidad mínima en los resultados obtenidos. De

nada vale que la economía –¿no es acaso la clave del cambio social para la izquierda marxista?– naufrague ante las pretensiones estatistas. Recordemos que estas experimentaciones se realizan bajo la paranoide presunción de que el «pecado» anida en la gente por cuenta de la ideología, de la falsa conciencia que el capitalismo ha insuflado en el proletariado y la pequeña burguesía. El control se mantiene vampirizando: la sangre derramada en protestas, salas de tortura y cárceles está plenamente justificada. Venezuela repite imágenes del pasado soviético y chino. Así, el miedo al hambre entretiene largas horas en filas interminables que hacen del trabajar y el estudiar labores hasta secundarias ante la urgencia de las necesidades más básicas. Los cuerpos sin higiene expelen olores humillantes y el temor a la enfermedad o a la muerte por falta de medicinas se intensifica. El miedo a morir es eficaz en seres humanos que combaten por sus vidas pero convierte en esclavos al hombre y a la mujer que se supone sumergidos en su simple existencia cotidiana. Los cuerpos saludables de la iconografía soviética equivalen hoy a los niños felices de las propagandas de Nicolás Maduro: maniobra goebbeliana en favor del bien del «pueblo» que sustituye una mínima escucha de las voces de la pena.

Se suponía que tan costosos experimentos humanos habían tenido su fin con la caída de la Unión Soviética, amén de los procesos políticos particulares de los países de su órbita como Polonia, la antigua Checoslovaquia y Alemania Oriental. Rumania y la otrora Yugoslavia, más distantes del imperio bolchevique, siguieron caminos que liquidaron el socialismo. China se convirtió en una economía de mercado con un gobierno autoritario, camino que siguieron otros países como Vietnam. Cuba y Corea del Norte quedaron como los museos de una derrota brutal de los afanes de ingeniería social estatal. La ruina industrial y tecnológica se sumó a la ruina humana. Ni un siglo duró el socialismo soviético. Y en cuanto a Venezuela, el país inventor del socialismo del siglo XXI,

fracasó estrepitosamente al evitar la prudencia de Ecuador, Bolivia, Brasil, Argentina, Chile y Uruguay respecto a la economía. Prefirió de modelo a Cuba que a Chile: el resultado habla por sí mismo.

DERIVAS AUTORITARIAS DEL PENSAMIENTO DE IZQUIERDA

No es casualidad que tantos hombres y mujeres dedicados al arte, la literatura, la ciencia y el pensamiento desde la Ilustración hasta hoy se han sentido plenamente justificados en su opción de descubrir lo ignorado, condenar el pasado y revelar la verdad detrás de las apariencias con las cuales el estatus vigente se sostenía en la mente de cada individuo. La simpatía de tantos hombres y mujeres de talento sobresaliente por el socialismo desde el siglo XIX se debe sin duda, como indica Tony Judt en *El olvidado siglo XX* (2013), al valor dado a la imaginación y a las ideas por parte de revoluciones que se proponían el diseño de una sociedad desde el terreno de los deseos. Pero André Gide, Hannah Arendt, Raymond Aron y Albert Camus, así como Octavio Paz, Jorge Edwards y Mariano Picón Salas, señalaron con agudeza la medida de la decepción. El cubano Rafael Rojas ha mostrado en sus libros el juego mortal entre memoria y olvido que ha marcado el pensamiento, la literatura y el arte cubanos sometidos a la lógica del régimen castrista. En Venezuela, Miguel Ángel Martínez Meucci, Margarita López Maya, Colette Capriles, Tomás Straka, Paula Vásquez, Ana Teresa Torres, entre tantos otros, han definido las líneas maestras de un régimen que ha jugado con las armas de la democracia para desafiar el orden constitucional que promovió en 1999, recién llegado al poder. Por fortuna, en el mundo de las ideas existe conciencia justa de los límites de las mismas.

Irónicamente, las sociedades «burguesas» han permitido un pensamiento, un arte, una literatura y una ciencia de avanzada de un modo que el socialismo real nunca lo hizo. De hecho, los grandes profetas de anti-capitalismo «neoliberal» como Slavoj

Žižek, Ernesto Laclau, Naomi Klein, Judith Butler o Antonio Negri desarrollaron su obra en Europa occidental y en Estados Unidos. Asimismo, en América Latina las imperfectas democracias existentes dan pie a mayores innovaciones que Cuba y Venezuela, sometidas al imperio de la miseria. En *Pensadores temerarios* (2004), Mark Lilla señala cómo tantos nombres señeros del pensamiento –Heidegger, Derrida, Foucault– han apoyado tiranías desde su crítica a la modernidad ilustrada. Pareciera pues que la libertad «burguesa» abona en favor de teorías que la impugnan como espejismo. Las facultades de Ciencias Sociales y Humanidades de Europa occidental y toda América intentan justificar su existencia, dudosa en términos de la racionalidad del mercado de trabajo, con su abierta resistencia a las sociedades donde se generan teorizaciones tan audaces como las adelantadas por el postestructuralismo francés, el posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y el pensamiento de Judith Butler.

Desde luego, existen diferencias teóricas, epistemológicas y políticas sustantivas entre los pensadores actuales de la izquierda posmoderna, cuyo surgimiento fue posible luego del auge del posestructuralismo representado en figuras como Jacques Derrida, Michel Foucault y Jacques Lacan. Pero tales diferencias son mucho mayores respecto a otros pensadores preocupados por la democracia y el cambio social como Roberto Mangabeira Unger, Tony Judt, Martha Nussbaum, Seyla Benhabib, Roger Bartra, Luis Villoro, Beatriz Sarlo o Amartya Sen. Lo común dentro de la izquierda posmoderna es su deriva autoritaria. Izquierdas tan distintas como las representadas por Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Walter Mignolo, Naomí Klein, los «aceleracionistas» Alex William y Nick Srnicek, Enrique Dussel, Alfredo Serrano Mancilla, Juan Carlos Monedero, Chantal Mouffe y Judith Butler tienen algo en común: su impugnación de la democracia liberal como pluralismo, libertades individuales, instituciones fuertes, derechos humanos y economía

de mercado. Esta impugnación ataca a un fundamento básico de la democracia liberal como es el individuo en su capacidad de decidir; para la descendencia posestructuralista del marxismo teórico, la cual cuenta con muy influyentes y brillantes pensadores, el individuo no es libre en lo absoluto, toda decisión es solo un efecto del poder que lo sujeta.

En los casos más extremos, como en el pensamiento decolonial, la palabra «Occidente» resume todos los males posibles: ciencia, tecnología, democracia liberal, cultura letrada, pensamiento, pueden llegar a contemplarse como manifestaciones de la colonialidad del saber y del poder, es decir, como racismo, explotación y opresión. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (2005) del estudioso argentino Walter Mignolo, radicado en Estados Unidos, ejemplifica esta visión. Otra tendencia se constituye como la corrección del pasado ruinoso del socialismo real tecnología mediante. *El manifiesto aceleracionista* (2017), de Alex Williams y Nick Srnicek, propone el desarrollo de todas las posibilidades virtualmente presentes en la tecnología, frenadas por el capitalismo neoliberal mundial, distanciandose así del pensamiento decolonial latinoamericano. El manifiesto apuesta por la vanguardia esclarecida leninista en detrimento del horizontalismo que propone el pensamiento decolonial. Supone una fuerte racionalidad productiva y tecnológica cuyo ethos difiere del irracionalismo con impronta religiosa que alimenta el rescate del populismo como política de izquierda por Ernesto Laclau, reivindicador de la figura del líder carismático en su libro *La razón populista* (2005). Otro caso de la izquierda autoritaria lo tenemos en el puritanismo de las buenas causas –manifestación de la izquierda universitaria norteamericana– que reduce la política democrática a política identitaria. De este modo, las legítimas demandas de sectores discriminados por diversas causas sustituyen la causa democrática y nacional mismas al esencializar condiciones genéricas, sexuales,

raciales, étnicas y religiosas en detrimento de los necesarios consensos políticos. En sus casos más caricaturescos se sospecha, por poner un caso, de escritores «racistas», «machistas», «homofóbicos», «colonialistas», por lo cual leer a novelistas como Ferdinand Céline o Vladimir Nabokov puede ser un atentado a la sensibilidad de una izquierda devenida en búsqueda de la pureza.

¿POR QUÉ ESTE LIBRO?

Este volumen se inscribe en una preocupación compartida por tantas voces en distintos lugares del mundo respecto al destino de los logros de la democracia liberal. En el entendido de que ningún sistema político –democracia liberal incluido– es eterno, es legítimo preguntarse si la izquierda del Foro de Sao Paulo, de PODEMOS en España o de Francia Insumisa en el país galo, son la alternativa. Del mismo modo, es pertinente preguntarse si darle la espalda al pluralismo político e ideológico, la independencia de los poderes públicos, la autonomía ciudadana, la libertad de expresión y pensamiento constituye la vía para una mejor sociedad.

Dada esta situación, evaluar la izquierda en su emergencia autoritaria es una tarea imprescindible desde el punto de vista académico, político e intelectual. Con la intención de colaborar con esta evaluación, el libro está organizado en tres partes: genealogía, prácticas gubernamentales y campo intelectual. La primera parte se interroga acerca de por qué la aspiración de igualdad, justicia y cambio social puede devenir en experimentos como la Unión Soviética o Venezuela. Para responder, hay que establecer aspectos clave de la genealogía teórica y política de la izquierda, tal como lo hacen Miguel Ángel Martínez Meucci, Colette Capriles, Roger Bartra y Erik del Bufalo en la primera parte del presente volumen, **Genealogía de las izquierdas antiliberales**. En «El callejón sin salida de las izquierdas antiliberales», Martínez Meucci subraya la importancia de una izquierda alineada con el liberalismo político

como parte esencial de todo régimen democrático, dado su interés por la igualdad, la inclusión y el cambio social. Lamenta, por otra parte, el auge de una izquierda que se vale de las armas de la democracia para destruirla. Además, el autor establece una genealogía de la idea de progreso, subrayando el énfasis de la izquierda en la igualdad frente a la libertad y el cómo esta tendencia política asume la representación de los intereses de las mayorías, en términos de patente de corso que autoriza cualquier acción en nombre de la revolución. Este artículo subraya que el innegable atractivo del marxismo se basó, en grado no despreciable, en su justificación de la violencia, imán para aquellos que se rebelaron contra las injusticias de la era industrial; en la promesa de un futuro de abundancia sin necesidad del trabajo asalariado; y en el ropaje de ciencia con el cual se revistió. Concluye Martínez Meucci que tal fue su influencia que todavía la izquierda no ha superado a Marx, cuya teoría demostró en la práctica su esencial falsedad; de hecho, la izquierda del siglo XXI exculpa al pensador alemán de los fracasos del socialismo en el siglo XX y XXI para apelar a una suerte de Marx «puro» que todavía tendría vigencia.

Colette Capriles en «Ser de izquierda es 'ser bueno': breve genealogía del supremacismo moral», ahonda en el tema del salvacionismo marxista, emparentado con las religiones y el advenimiento de un tiempo de apocalipsis y redención. Tal supremacismo no trata de un determinado conjunto de valores considerados esencialmente superiores sino de la convicción de que se justifica cualquier acción sin considerar al otro como el límite la misma. El supremacismo moral de la izquierda no proviene entonces de la deliberación moral que obliga hacia el otro, sino de su convencimiento respecto al monopolio de la verdad histórica resumida en la revolución proletaria y en el fin de la política por medio de la simple administración de las cosas. Así, una vez que el Estado haya desaparecido, habrá surgido el hombre «nuevo» que no necesariamente

es «bueno». La simpatía que despierta el marxismo entre tantos intelectuales se explica, según Capriles, por la nostalgia de una certeza absoluta que permita liberarse de cualquier restricción moral y entregarse a la fascinación del poder y del futuro, en lugar de afanarse en la custodia de valores humanistas del pasado o en continuidades históricas, políticas y sociales que desautorizan la violencia revolucionaria. Los neomarxistas y la multiplicación de los discursos de la identidad que niegan los consensos liberales y tienden a justificar tiranías de nuevo cuño, se enmarcan, afirma la autora, en esta genealogía de las izquierdas autoritarias y su anhelo de certezas absolutas ante los males humanos.

Precisamente de autoritarismos de izquierda en el presente nos habla Roger Bartra en «Populismo y autoritarismo en América Latina». A través de una revisión de la bibliografía sobre el tema que incluye a Gino Germani, Torcuato S. di Tella y Ernesto Laclau, Bartra propone el populismo como una cultura, no como una ideología o una forma de hacer política democrática. Se trata de un conjunto de valores antimodernos, nacionalistas, poco afectos a la tolerancia y a las libertades civiles y que pueden asumir como suyas las raíces indígenas y populares. Así, el populismo sería la forma actual más exitosa de la izquierda, en particular en América Latina, y estaría representado por figuras como el fallecido líder venezolano Hugo Chávez, el mexicano Andrés Manuel López Obrador, Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia. Estas figuras se contraponen a los liderazgos de izquierda de Brasil, Chile y Uruguay, considerados por el autor como innegablemente contemporáneos, respetuosos de los derechos humanos y pluralistas. Escrito antes de la victoria de López Obrador en México y de la caída del Partido de los Trabajadores de Brasil por la destitución de Dilma Rousseff y la victoria reciente de Jair Bolsonaro, el texto de Bartra funciona como advertencia y explicación de los ocurrido

en los años 2017 y 2018 en su país, México, y también en el resto de la región latinoamericana.

La primera parte termina con «Una izquierda sin sujeto o de la dictadura de clase a la deriva populista», de Erik del Bufalo. La izquierda y su discurso emancipatorio olvidan la inmanencia misma de la vida en el capitalismo global, de modo tal que la emancipación reside en no someter tal inmanencia al poder del discurso de un otro que se erige en salvador. El sujeto de la emancipación cae de discurso en discurso, instancia mediadora de la cura (Lacan), la salvación (Benjamin) o el Estado (Hegel). El discurso de la emancipación define al sujeto exclusivamente por su demanda ante el poder, de modo tal que el sujeto es quien demanda y el poder le da un significante vacío a tal demanda. Se erigen pues Estados antiliberales populistas que pretenden resolver las demandas parciales de la sociedad (indígenas, mujeres, sexodiversos, etc.) trascendiendo la inmanencia de manera fallida por medio de un poder coercitivo. Tal poder invierte el sentido mismo de la legislación como límite a través de un fetichismo constitucional que se legitima por la demanda originaria del «pueblo», salvado por el líder, encarnación del Estado omnipotente, que reduce a fórmulas la diversidad real de aquellos que han de ser salvados. La categoría sujeto sustituye pues a la marxista de clase social y se opone al «individuo social», productor de información y riqueza dentro de las dinámicas transnacionales que impone la tecnología al trabajo; tal individuo no depende del poder trascendente representado por el populismo, basado en la idea del Estado-nación.

La segunda parte del volumen, **Gobiernos de izquierda y prácticas autoritarias en América Latina**, se refiere al ejercicio de la izquierda en el poder. Carlos de la Torre e Iria Puyosa se dedican a demostrar las constantes violaciones al Estado de derecho en varios gobiernos de la «marea rosada», término que englobó a los gobiernos de izquierda que guardaron las formas electorales en

América Latina y llegaron al poder en los primeros diez años de este siglo. Yvon Grenier analiza el caso de Cuba, la dictadura más antigua del continente.

En «La seducción populista a la izquierda», Carlos de la Torre analiza los gobiernos de Hugo Chávez, Rafael Correa y Evo Morales como demostraciones de que el populismo devoró a dicha tendencia ideológica en América Latina. Los tres gobernantes se empeñaron en perpetuarse en el poder a través de la manipulación de las constituciones aprobadas en sus primeros mandatos, restringieron la libertad de expresión, se enfrentaron a las organizaciones no gubernamentales y utilizaron la maquinaria del Estado para inclinar la balanza electoral a su favor.

Por su parte, Iria Puyosa en «Rusia, Venezuela y el ALBA, compartiendo malas prácticas para el control de la información y de la sociedad civil» destaca un aspecto sustantivo de la geopolítica internacional de las izquierdas autoritarias, como es la conexión con la Rusia de Vladimir Putin, país cuyos controles sobre los medios y la sociedad civil han sido replicados por Venezuela y Ecuador. Rusia en el mundo y Venezuela en el caso de América Latina han funcionado como polos de poder a imitar, explicable en el caso venezolano por la amplia acción diplomática de Hugo Chávez en apoyo a la izquierda latinoamericana, acción sustentada en la renta petrolera. Finalmente, Yvon Grenier en «Ciencias Sociales y humanidades en Cuba: parametración y politización», expone el empobrecimiento y desaparición de las Ciencias Sociales en Cuba, victimas del pensamiento único representado por el marxismo-leninismo, cuyo impacto en el conocimiento es comparado con la neolengua descrita por George Orwell en su novela *1984*. Los límites entre lo dicho y no dicho reciben el nombre de parámetro o parametración, término que alude a los temas críticos que no deben tocarse en la isla.

En la tercera parte, **Intelectuales, academia y militancia**, Margarita López Maya, Paula Vásquez, quien suscribe este prólogo y Juan Cristóbal Castro, analizan las ideas e intervenciones de los intelectuales respecto al auge de la izquierda en la región, y, en especial, en Venezuela. En «Chavismo e intelectuales de izquierda en Venezuela», López Maya establece la genealogía de la ideas de izquierda desde el siglo XIX, como respuesta a las grandes desigualdades sociales de la época, y su división en la izquierda marxista-leninista y la socialdemócrata, heredera del liberalismo político. América Latina produjo su propio pensamiento de izquierdas en los sesenta y setenta con la teoría de la dependencia y paulatinamente se fue alejando, excepto en Cuba, de la ruta marcada por la Unión Soviética, para concentrarse en los movimientos sociales y las luchas por los derechos humanos. En el mundo académico de las últimas décadas, propuestas como la «subalternista», la decolonial y la epistemología del sur, impugnan «Occidente» definido como racismo, colonialidad del saber y el poder y capitalismo. En Venezuela, afirma la autora, los partidos Acción Democrática y el PCV atestiguan la división internacional de la izquierda mundial, aunque el éxito popular siempre se inclinó por el primero. Posterior a la lucha guerrillera de los años sesenta, el Movimiento al Socialismo asumió la bandera de la renovación de la izquierda. A partir de 1998, indica López Maya, Hugo Chávez sería al abanderado de esta, pero el debate de ideas solamente duró los primeros años para luego encerrarse en un modelo de corte neo-estalinista.

Paula Vásquez en «Fascinaciones jacobinas: la revolución bolivariana y el chavismo francés» plantea un problema agudo de las Ciencias Sociales y las Humanidades en el mundo: la militancia disfrazada de ejercicio académico. Se trata de una perspectiva etnocéntrica que pontifica sobre los fenómenos políticos de América Latina sin conceder el debido espacio a la investigación rigurosa sobre cada caso en particular. Esquemas como derecha-izquierda,

sectores populares-oligarquía, antiguo régimen-revolución, blancos-no blancos, impiden entender la complejidad de un fenómeno como la revolución bolivariana. Del mismo modo, en mi artículo «Venezuela revolucionaria: una ficción de la academia militante», se presentan una serie de casos de intelectuales que asesoraron a o estuvieron muy cerca de la revolución bolivariana y en sus libros, artículos y conferencias han divulgado la propaganda oficial como «conocimiento» sobre Venezuela, sin dedicarse en lo más mínimo al estudio del país.

En «Venezuela: cambios políticos y posicionamientos intelectuales», Armando Chaguaceda y Carlos Torrealba analizan las posturas de importantísimas redes académicas como LASA y CLACSO frente a los acontecimientos ocurridos en Venezuela entre 2014 y 2017. El artículo se sustenta en materiales como textos y discursos, la opinión de expertos y el testimonio de protagonistas.

Para cerrar la tercera parte, Juan Cristóbal Castro dibuja las líneas del campo intelectual latinoamericano reconfigurado a partir del auge de la «marea rosada». Venezuela, fuera del circuito de interés latinoamericanista, se convierte en centro de atención por ser el país líder del auge de la izquierda en la década pasada. El antiguo discurso de la guerra fría bloque capitalista-bloque socialista es sustituido por neoliberalismo-populismo, en términos respectivamente de derecha e izquierda. Una red amplia y poderosa de latinoamericanistas pertenecientes al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Latin American Studies Asociation (LASA) y Modern Languages Association (MLA), explicaron Venezuela desde identidades étnicas y populares opuestas a las «elites blancas neoliberales» y se postularon como autoridades sobre la materia. El pensamiento decolonial, el subalternismo y el populismo se convirtieron en el norte teórico de un latinoamericanismo que recobró el horizonte del poder político. En este contexto, escritores de izquierda como Ricardo Piglia se sintieron obligados a

pronunciarse a favor del régimen chavista y en contra de escritores opositores, al calificarlos, por ejemplo, de estalinistas por no participar con sus novelas en el Premio de Novela Rómulo Gallegos en su edición del año 2011.

Por último, Armando Chaguaceda, coeditor de este libro, expone en el epílogo las ideas y fundamentos de una izquierda genuinamente democrática frente a una izquierda definida como autoritarismo. Frente al común denominador populista y antiliberal detrás del auge de las derechas y las izquierdas autoritarias en el mundo en el siglo XXI, los demócratas de diversas tendencias políticas deben hacer causa común y reflexionar sobre la democracia como historia, como lucha en el presente y como proyecto intergeneracional.

Un conjunto de textos como estos persigue no solamente objetivos por demás importantes desde el punto de vista académico sino también un objetivo político: la hegemonía de la izquierda antiliberal en Humanidades y Ciencias Sociales está socavando el necesario pluralismo ideológico y de pensamiento que debe reinar en las instituciones de educación superior. Tal espíritu monocorde es la marca de fábrica del autoritarismo y en los peores casos se manifiesta en un saber que no es tal sino puro discurso militante. En un momento en que la socialdemocracia está de capa caída, los liberales no tienen mayor atractivo político, las izquierdas con mayor peso desconfían de los logros de la democracia y avanzan los nacionalismos religiosos y rabiosamente conservadores, la obligación de quienes hemos estado en el mundo del pensamiento y la enseñanza es luchar por la diversidad y la apertura. Este libro es un mínimo aporte en esta dirección.

REFERENCIAS

Acemoglu, D y Robinson, J.A. (2012). ¿Por qué fracasan los países?: *Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza.* Barcelona, Deusto.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad.Curso en el Collège de France (1975-1976).* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Judt, T. (2013). *El olvidado siglo XX.* Madrid, Taurus.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lilla, M. (2004). *Pensadores temerarios: los intelectuales en la política.* Madrid, Debates.

Marx, K. (1969). «*Tesis sobre Feuerbach».* K. Marx y F. Engels. *Obras escogidas I.* Moscú, Editorial Progreso.

Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, GEDISA.

Platón. (1988). *Diálogos IV. República.* Madrid, Gredos.

Williams, A. y N.Srnicek. (2017). «Manifiesto acelerado». *El Machete: Revista mensual de cultura política* 16: 117-123.

I. GENEALOGÍA DE LAS IZQUIERDAS ANTILIBERALES

El callejón sin salida de las izquierdas antiliberales

Miguel Ángel Martínez Meucci

> Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral
>
> José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*.

Este capítulo parte de un planteamiento fundamental: la izquierda, entendida como el punto de vista políticamente articulado de quienes comparten con notable convicción la idea moderna del progreso, así como la creencia en la perfectibilidad de la sociedad y en una efectiva y material igualación de los seres humanos, es un componente importante y necesario de la política de todo régimen democrático en la actualidad, siempre y cuando no contravenga los postulados más esenciales del liberalismo político. Lamentablemente, ni el fracaso y desmoronamiento de la Unión Soviética ni la sobrevivencia de algunos de sus parientes y derivados ideológicos, regímenes de miseria y oprobio que aún se sostienen en el poder en diversas partes del mundo, han servido para vacunar contra tentaciones autocráticas y destructivas a todas las organizaciones políticas de izquierda que actúan en el marco de regímenes democráticos. Por el contrario, y en un franco desafío a la razón, un número considerable de organizaciones políticas unánimemente consideradas como «de izquierda» persisten en la defensa y propuesta de idearios absolutamente fracasados, insistiendo no sólo en actuar al margen de las más elementales conquistas del liberalismo político, sino proponiéndose incluso su

definitiva erradicación, llegando para ello a establecer alianzas con todo tipo de regímenes y movimientos autocráticos dentro y fuera del mundo occidental. La amenaza que este tipo de organizaciones representa para la estabilidad del mundo democrático y para las libertades de sus ciudadanos es particularmente insidiosa por el hecho de que las mismas actúan en el seno y al abrigo de tales libertades, pero conspirando contra ellas. Al sucinto examen de estas problemáticas dedicamos las siguientes líneas.

ORIGEN Y VIGENCIA DE LA IDEA DE IZQUIERDA: DE LA VIRTUD A LA SUPREMACÍA MORAL

Se argumenta en nuestros días que las categorías de *izquierda* y *derecha* están pasadas de moda y que no significan nada en el mundo de hoy. La afirmación, a pesar de contar con alguna fundamentación, resulta demasiado generalizadora y tajante. Si consideramos que la vigencia de un término responde en buena medida a su utilidad, a su uso recurrente y a las ventajas que ofrece a la hora de referirnos con cierta precisión al mundo en el que vivimos, entonces podremos sostener que las categorías de *izquierda* y *derecha* no han perdido aún toda su vigencia porque permiten denotar y connotar realidades todavía actuales. Dicho de otro modo, si las palabras *izquierda* y *derecha* siguen viniéndonos a la mente a la hora de hablar de política, y si múltiples personas y organizaciones políticas en el mundo entero siguen identificándose con tales categorías, es posible sostener que éstas gozan de una apreciable vigencia (lo cual no descarta la posibilidad de que los términos vayan adquiriendo significados parcialmente distintos con el paso del tiempo, como es natural). Sin ir más lejos, y en apego a lo anterior, el uso del término «izquierdas» que hacemos al incluirlo en el título del presente capítulo revela que lo consideramos aún válido para hablar de una realidad todavía vigente.

«Izquierda» y «derecha», así como el «centro», son expresiones que denotan en primera instancia una ubicación en el espacio. Se refieren a la posición que podemos adoptar frente a algo que observamos, o desde la cual lo observamos. Aluden además al hecho de que dicho espacio es limitado: por más puntos de vista que puedan registrarse, su número es limitado. Vemos así que estos términos presumen algo importante: observar –y luego comprender– un fenómeno desde todas sus caras resulta ser una tarea muy compleja, especialmente en el ámbito de los asuntos humanos, cuya naturaleza está marcada por la pluralidad; toda verdad en dicho ámbito está indisolublemente atada al hecho de que somos muchos, iguales en dignidad y condición, pero distintos en múltiples aspectos. «Izquierda», «derecha» y «centro» son, pues, términos que se refieren a una realidad difícil de soslayar, como es el hecho de que nuestra percepción de los asuntos sociales, y por ende nuestra forma de comportarnos y participar en ellos, estará condicionada por la posición que asumimos al intentar comprenderlos. También reflejan el hecho de que quienes comparten un punto de vista usualmente tienden a aproximarse y cooperar entre sí, una vez llegado el momento en el que se deciden a actuar.

La anécdota histórica que dio surgimiento a esta terminología no hace más que reafirmar lo anterior. Cuando al calor de la Revolución Francesa los miembros de la Gironda, la Montaña y el Llano simultáneamente se agruparon –los individuos de similar opinión– y dividieron –los grupos de diversa opinión– en el espacio que en conjunto decidieron ocupar para deliberar sobre los asuntos públicos, el «teatro» de la política, con todo el juego de espacialidades que le es inherente, volvía a manifestarse del mismo modo que lo ha hecho siempre cada vez que la política es entendida como actividad intersubjetiva únicamente posible entre los de igual condición esencial, y no como mera ejecución de una relación de mando y ordeno. Tal como hubiera sucedido ya millones de

veces en la historia, en el ágora griega, en el foro romano o en las asambleas medievales, volvía a emerger el espacio público, común, al que concurren los mínimamente iguales en condición para expresar sus diferencias de opinión, con ánimo de generar decisiones colectivas basadas en la posibilidad de un entendimiento lógico, fundamentado en el uso de un lenguaje compartido y en apego a alguna noción de justicia.

Por lo tanto, en un principio la denominación de «izquierda» y «derecha» que emergió durante las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente de 1789 no tenía un carácter tan definido como el que acarrearía con el paso del tiempo. Fue, primera y simplemente, el fruto de la casualidad, un modo de referirse a quienes, reunidos en lados distintos de un foro, se ubicaban junto a quienes compartían una similar opinión. Se daba con ello nombre y lugar a una circunstancia natural en política, enunciada por Leo Strauss del siguiente modo:

Toda acción política tiene como fin o la conservación o el cambio. Cuando deseamos conservar, queremos evitar un cambio hacia lo peor; cuando deseamos cambiar, queremos dar lugar a algo mejor. Toda acción política está, por tanto, guiada por algún pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Pero un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica una idea del bien (2014: 78).

Ahora bien, la verdadera novedad en cuanto a la significación que con el tiempo adquirirán los términos «izquierda» y «derecha» radicó en que, al perpetuarse la identificación de los mismos con cierta constante actitud ante el cambio político, en el contexto de una época en la que se iba fraguando la noción de progreso, dichos términos terminarían por denotar y connotar posiciones o puntos de vista relativamente fijos con respecto a la historia, entendida ésta como un flujo supuestamente benéfico, necesario e incontenible. Así, mientras que el izquierdista sería, en términos

generales, aquel actor político que se pronuncia abiertamente a favor de los cambios en casi todo contexto político, el derechista vendría siendo quien procura el mantenimiento del *statu quo*, o incluso el retroceso en la supuesta senda del progreso. «Izquierda» y «derecha» se convertirían de este modo en terminologías genéricas que, en el contexto de la modernidad política, y abandonando la espontaneidad con la que surgieron, pasarían a servir para distinguir la supuestamente distinta condición moral de los hombres en función de su actitud ante el cambio, entendido éste necesariamente como progreso.

Nos interesa destacar que sólo en el contexto de una filosofía de la historia característicamente moderna se acostumbra que quien se pronuncia de forma más o menos sistemática y sostenida a favor del cambio (el izquierdista) suela ser también automáticamente considerado progresista, del mismo modo que al conservador (el derechista) se le identifique como reaccionario. Antes de que en la modernidad se afianzara la idea de que la relación entre la humanidad y el tiempo está marcada indefectiblemente por el progreso, por el avance hacia lo mejor y por la evolución indetenible hacia la autorrealización de la especie humana, el cambio no era considerado *per se* sinónimo de mejoría y bondad. Del mismo modo, la idiosincrasia del conservador no era automáticamente condenada como expresión de una presunta mezquindad espiritual y material, contraria al ser de las cosas y a su necesario devenir, ni como una actitud que desde una perspectiva moral podía ser considerada como *quasi anti natura*. En otras palabras, antes de que la idea de progreso quedara firmemente instalada en las mentes modernas, formaba parte del sentido común el hecho de que una misma persona pudiera considerar que en unas ocasiones conviene cambiar y que en otras conviene conservar, así como el hecho de que a veces es mejor que los cambios sean más lentos y graduales, mientras que en otras la urgencia de las circunstancias demanda mayor celeridad.

La idea del tiempo como progreso, como necesario devenir hacia lo mejor, se fundamenta en ciertas experiencias e ideas predominantes durante esa época que Eric Hobsbawm (1997) ha llamado «la era de la revolución», ideas que aquí procedemos a enunciar. Por un lado, ejerció un peso determinante el hecho de que con la modernidad se consolidaran la abolición de los privilegios de cuna y la noción de derechos individuales. La condición subjetiva del individuo en la sociedad pasó entonces a estar asegurada por una serie de principios racionales y abstractos, y no por la tradición o la sangre. Se produjo en ese sentido un avance o ampliación tanto en el ámbito de la libertad como en el ámbito de la igualdad. Por otro lado, el avance de la técnica que implicó la Revolución Industrial generó la convicción de que el destino del hombre es sustraerse a todas las limitaciones materiales que le fueron inherentes en el pasado. La prosperidad sería a partir de entonces cada vez más asumida como un hecho natural, y no como el resultado de colosales esfuerzos civilizatorios.

A ello habría que sumar también la teoría de la evolución de las especies, cuya conclusión natural es que el ser humano está, por así decirlo, predestinado a proseguir evolucionando hacia estadios más avanzados. Al contrario de lo que solían narrar los mitos fundacionales de numerosas etnias y pueblos antiguos, según los cuales los hombres actuales descienden de dioses, gigantes o titanes –siendo aquellos, por lo tanto, una versión desvirtuada de éstos–, desde el siglo XVIII en adelante cundió la idea de que, si bien en los orígenes éramos sólo animales, nuestro futuro nos depara la posibilidad cada vez más cercana de alcanzar una perfección casi divina. Asumido esto, y una vez que «Dios ha muerto», la actitud de oponerse al cambio no parecía tener ningún sentido racional desde el punto de vista del desarrollo de la especie humana. En el futuro nos aguardaba la perfección.

Consolidándose de tal forma la idea de que el cambio significaba mejoras, el optimismo moderno encontró diversas formas de conceptualizarse y expresarse. Si bien la modernidad política en sí misma implicaba el establecimiento de regímenes de libertad e igualdad, tales valores no siempre fueron concebidos y ponderados del mismo modo. Mientras algunos partidarios de los principios de la nueva era valoraron primordialmente las oportunidades de cambio y autorrealización individual que ofrecía la libertad recién conquistada –esa libertad fundamentada y garantizada en una equidad legal y política–, otros concibieron la posibilidad de que a través de la política y de la ley se propiciara una efectiva igualación de las personas, especialmente en lo que revestía mayor urgencia y desesperación: sus condiciones materiales de vida. Por lo general, desde el primero de estos puntos de vista se asume como algo natural que las personas son distintas, imperfectas y egoístas, y que un buen régimen político es aquel que les ofrece, primordialmente, un máximo de libertad en el marco de una convivencia civilizada; por el contrario, la segunda perspectiva es más optimista con respecto a las posibilidades de la política para suprimir los sufrimientos de los seres humanos y para hacerlos mejores, o bien para facilitar que emerja en ellos una bondad supuestamente natural. Unos observarán con preocupación los órdenes políticos que por principio establezcan o mantengan tratamientos diferenciados entre distintos grupos de ciudadanos, mientras los otros condenarán todo lo que obstaculice el propósito y la posibilidad de hacer iguales y felices a los hombres.

Dado que la segunda perspectiva es más ambiciosa y difícil de concretar que la primera, al mantenerse siempre el propósito de hacer iguales a los hombres como un horizonte moral por alcanzar y hacia el cual se encamina la historia entendida como progreso, es comprensible que la *izquierda* –el conjunto de partidarios sistemáticos del cambio social, entendido éste como conveniente y

positivo– haya terminado siendo identificada con ella, y viceversa. Y dado que –tal como apunta el citado silogismo de Strauss–, toda acción política entraña un pensamiento sobre el bien, es asimismo natural que quien piensa y actúa políticamente desde la izquierda suponga hacerlo con la convicción de estar haciendo lo que es mejor. Ahora bien, lo particular de quien se identifica con la izquierda no es tanto que busque el bien, sino que manifieste hacerlo con la convicción de procurar lo que considera mejor para todos y no sólo para sí misma o para su grupo de pertenencia, razón esta que le hace convencer(se) de que su lucha no es sólo por el bien, y ni siquiera por el bien común, sino incluso por el bien superior. Al optar manifiestamente por lo que considera el bien de todos, por encima en teoría de los bienes particulares, la izquierda considera que su idea del bien y sus acciones para alcanzarlo encarnan el propósito más justo, aquel al que nadie sensato y moralmente sano podría oponerse.

El ideario anterior da origen a una amplia variedad de posturas ideológicas y vías de acción, las cuales pueden oscilar entre la moderación y el radicalismo. Mientras mayor sea el grado de aceptación y compromiso con estas ideas, más propenso se será a creer que quienes no las aceptan ni comparten se alejan no tanto del bien en general como del bien superior y de la justicia, por razones que se achacan a una serie de causas que van desde un defectuoso entendimiento hasta un egoísmo patológico. Más que tratarse del eterno conflicto entre ideas e intereses contrapuestos, donde cada quien aboga por sus intereses en función de sus puntos de vista, la política viene a ser, para la izquierda más extrema, la lucha entre los justos y los mezquinos; mientras la izquierda lucharía por la justicia y el bien de todos, la derecha se estaría defendiendo a sí misma. Y cuando por derecha se entiende no sólo a quienes defienden un orden social y político esencialmente jerárquico, sino también a quienes privilegian el trato igualitario sobre

la pretensión de transformar –desde una lógica sujeto-objeto– a los hombres en seres iguales y felices, se termina así consolidando la convicción de que quienes no son progresistas y vanguardistas son todos reaccionarios y conservadores. Finalmente, por supuesto, quien se ubique en la extrema izquierda tendrá a su derecha al resto de los mortales, y en virtud de sus convicciones estará a un paso de considerarse a sí mismo como moralmente superior a los demás. El mundo, que está enfermo, habrá encontrado por fin a sus salvadores.

REVOLUCIÓN: LA PROYECCIÓN MECÁNICA DE UNA VOLUNTAD SIN LÍMITES

Entre quienes tienden a considerar de modo más o menos sistemático y constante que el cambio significa progreso y por ende una indetenible aproximación al bien, y que además el máximo bien sólo puede ser concebido como el bien de todos, puede haber, no obstante, diferencias con respecto al modo en que el cambio debe ser acometido. Básicamente, unos sostendrán que el fin no puede justificar los medios, mientras otros estarán convencidos de lo contrario. Para unos, el camino al bien debe ser también en sí mismo bueno; para otros, la obtención del bien mayor o absoluto pasa por la asunción de máximos sacrificios materiales y humanos, propios o ajenos. En última instancia, esto significa la existencia de dos posiciones distintas con respecto a la posibilidad de emplear la *violencia*, no sólo para garantizar el progreso y bienestar de la Humanidad, sino para implantar una visión específica de cómo alcanzar tales metas. Y es aquí donde entra la idea de revolución, otra idea –y esto no parece casual– característicamente moderna.

La revolución es la forma arquetípica del cambio político acelerado que se orienta hacia la mayor suma de bienestar posible. Esa orientación hacia el bien superior es acreditada en la revolución por un hecho que se le presume consustancial: la participación

entusiasta de las masas. Cuando las grandes mayorías empujan conjuntamente en pos de un vertiginoso movimiento hacia el progreso, no habría nada, ninguna idea, argumento o realidad, que sea capaz de oponérsele. La revolución representaría así, para muchos, la verdad hecha fuerza, y como tal sería indetenible e inevitable. No requeriría de diálogos, razonamientos ni leyes a los cuales plegarse; no se mediría, ni tendría por qué hacerlo, en el terreno de la dialéctica y de las comprobaciones empíricas, porque contaría ya con el peso de las multitudes, de la necesidad y de la historia. La revolución se presenta como un evidente absoluto, y su destino es la inevitable materialización de la verdad popular y del consenso mayoritario que la nutre y hace avanzar.

Esta percepción de la revolución como la aceleración del flujo indetenible de la historia sólo sería intelectualmente desarrollada en un segundo momento. Lo cierto es que dicha conceptualización, elaborada posteriormente, no hizo más que intentar esquematizar la experiencia y sentimientos de millones de europeos y americanos que vivieron en carne propia la vorágine discontinua, reiterada y terrible que se desató a partir de 1789. El río de las muchedumbres, el flujo de la historia y las corrientes sociales, las metáforas que describen la revolución y el cambio social como poderosas e indetenibles masas de agua en movimiento a las que es inútil intentar detener, y en cuya misma dirección es preciso orientarse, fueron compartidas igualmente por nobles, campesinos y filósofos, dado que todos experimentaron por igual una serie de hechos y vivencias que –al menos tal como los sintieron– difícilmente hubieran podido evitar o moderar.

Si la vivencia común a quienes experimentaron semejantes circunstancias históricas, capaces de acabar con el mundo con la pretensión de volverlo a ordenar, fue la de encontrarse ante acontecimientos prácticamente indetenibles, la manera de reaccionar ante ellos varió tanto como puede hacerlo el espíritu humano. Siendo

la pluralidad –tal como sostenía Arendt (2005; 2006; 2008) a lo largo de toda su obra– una condición inherente a los seres humanos, la perspectiva de estar en medio de una indetenible corriente de cambios sociales no podía, necesariamente, ser asimilada del mismo modo por todo el mundo. Si en algunos prevaleció el horror ante la muerte, a otros les angustió el caos y el desorden, la pérdida del mundo conocido o la necesidad de escapar física o espiritualmente de la realidad. El terror, la rabia, el odio, la melancolía o la nostalgia fueron el sino de quienes así vivieron la revolución. Pero también hubo quien, a pesar de los pesares, observó con asombro, en aquellos tiempos convulsionados, la inusitada fertilidad que la política es capaz de desplegar, contemplando con algún optimismo la posibilidad de comprender aquellos movimientos y de moldear el mundo para bien; para éstos, la revolución no podía ser detenida, pero sí, quizás, encauzada provechosamente. E incluso hubo también aquellos que se hicieron adictos a semejante aceleración de la historia, los que se apasionaron con el aparentemente ilimitado potencial de ese torbellino de fuerzas y de acción, y que llegaron al extremo de verse a sí mismos como los ejecutores de la Historia, capaces de tomarla por la brida, de montarla y domarla como si de un noble bruto se tratara.

Para estos últimos, figuras prometeicas, la realidad social, la voluntad y la razón eran entidades susceptibles de alcanzar una perfecta identidad. No siempre privó entre tales personajes el mismo motivo vital. A veces fue la inclinación por el racionalismo y la presunta perfección de las ideas; en algunos casos un voluntarismo eventualmente ciego y enceguecedor; en otros una profunda sed de justicia, una acendrada megalomanía o una pulsión demasiado cercana a la inclinación criminal. Lo cierto es que fueron muchos los que en el fragor de las luchas revolucionarias decidieron ocupar posiciones de vanguardia y lanzar más leña a la hoguera, con frecuencia al precio de sus propias vidas y de las de muchos

más. El sino trágico de la revolución, comparada con el furibundo Saturno que devoraba a sus propios hijos, no impidió su prédica y propagación, y más bien constituyó a menudo uno de sus profundos atractivos. De hecho, y tal como ha señalado Noel Parker en *Revolutions and History* (1999), la revolución fraguó la narrativa más característicamente moderna acerca del devenir histórico, considerado éste cada vez menos como una sucesión de hechos contingentes y cada vez más como una necesidad inherente de la historia, pues ésta ya no fue entendida como el fruto de las decisiones humanas, sino como la materialización del avance inexorable de los pueblos.

LA LARGA SOMBRA DEL MARXISMO SOBRE LA IZQUIERDA

Nadie contribuyó tanto a la racionalización de estas ideas y a la construcción de esta narrativa revolucionaria como Karl Marx (1971; 1979; 1999; 2003). Su interpretación de los hechos sociales que le tocó vivir, así como de los que jamás pudo conocer directamente –pasados y futuros– fue tan sugestiva como ambiciosa. Y sin bien su agudeza le permitió indagar con notable profundidad en la naturaleza de los turbulentos hechos de su tiempo, el amplísimo rango de su elaboración teórica le llevó no sólo a plantearse la ruptura con una tradición filosófica de más de dos mil años, sino además a formular una explicación muy articulada de casi todos los aspectos de la vida social, desde los más propiamente políticos y económicos hasta los de orden más social, cultural y antropológico. Todo ello en el marco de una filosofía de la historia de carácter hegeliano y marcada por su carácter teleológico, por la convicción de que ésta opera dialécticamente de acuerdo con leyes más o menos claras y mecánicas, y por la audaz pretensión de pronosticar la síntesis final del devenir humano en sociedad. Un edificio construido filosóficamente que afirmaba, además, contar con todos los elementos para constituir también un conocimiento de carácter verdaderamente científico y positivo.

El atractivo de la interpretación marxista de la historia y del mundo moderno, de sus luchas y devenires, resultó siempre innegable. Se fundamentaba en una perspectiva racionalista que parecía dar una explicación casi perfecta a casi todo. Explicaba el pasado, el presente y el futuro, otorgando a la historia de la humanidad el carácter de una epopeya emancipadora. Desarrollaba su propio léxico, manejado con frecuencia por sus seguidores como si del lenguaje críptico de los iniciados en un culto secreto se tratara. Tal como ha señalado Aníbal Romero en su artículo «El Capital de Marx: 150 años» (2017), pregonaba un futuro en el que la abundancia, y no la escasez relativa, sería la condición natural de desenvolvimiento de las relaciones económicas y sociales. Su teoría fue pregonada fervorosamente, como si de un verdadero credo religioso se tratara, por parte de los conspiradores de las nuevas clases sociales surgidas al calor de la Revolución Industrial y de aquellos que clamaban por justicia en medio de las desigualdades terribles que propiciaba la tenaz expansión capitalista de su tiempo. Por si fuera poco, su autor se reveló como un verdadero maestro de la propaganda política, traduciendo a un lenguaje sencillo y accesible los postulados básicos de su teoría. Adicionalmente, su mensaje venía cargado de un potente estimulante que durante décadas demostró ser casi irresistible: una completa justificación del uso de la violencia revolucionaria para actuar en política.

Pero no todo se debía a los rasgos intrínsecos de la teoría marxista. También el curso de los acontecimientos contribuiría a dotarlo de un cierto aire rotundo, mítico y victorioso. En este sentido sería fundamental el papel de Lenin, de su interpretación eminentemente práctica del pensamiento de Marx y de su aplicación a la hora de dar forma al régimen soviético que emergió a partir de la Revolución Bolchevique, en una nación tan colosal como la rusa. Ciertos avances iniciales en materia de industrialización, así como la costosa victoria frente al nazismo y el impacto global de una

fantástica propaganda, son elementos que sin duda se aunaron al carácter particular de la teoría marxista para difundir su impronta en los partidos y movimientos de la izquierda mundial.

De este modo el marxismo, tanto el teórico como las prácticas que de él se derivaron en política, resultó esencial para la conformación de las realidades sociales del siglo XX. Sus aportes fueron decisivos y se manifestaron, entre otros aspectos, en la articulación de organizaciones y reivindicaciones políticas que se propusieron la defensa de las clases obreras. Con las matizaciones del caso, el marxismo también fue fundamental para la conformación de la socialdemocracia como opción diferenciada del comunismo, dado que la amenaza revolucionaria que éste encarnaba propició, indirectamente, la apertura de diversos sistemas políticos liberal-democráticos que reaccionaron con la institucionalización de derechos sociales y económicos, así como con la implementación del llamado «Estado del bienestar». De este modo, y gracias a todo lo anterior, se fue desarrollando y ampliando una legislación social totalmente desconocida en las primeras fases de expansión de la economía capitalista, legislación que sin duda redundó en importantes beneficios en la calidad de vida de millones y millones de trabajadores en todo el planeta.

Por otra parte, la influencia del marxismo en sus diversas versiones fue tan profunda en todo el espectro de fuerzas políticas y sociales popularmente conocidas como progresistas –entendiendo por tales las que procuraban un cambio social expresamente orientado a alcanzar la igualdad efectiva y material entre los hombres– que, hasta el día de hoy, a la izquierda se le ha hecho particularmente complicado pensar –y pensarse– desde conceptos, categorías y teorías que no estén más o menos emparentadas con el marxismo. De este modo, buena parte de la izquierda mundial, imbuida como estuvo durante décadas en una burbuja racionalista que no siempre fue capaz de dar cuenta del curso de

los acontecimientos, no sólo se ha mostrado en demasiados casos particularmente reacia a aceptar el fracaso de los programas comunistas en todos aquellos casos en los que fue aplicado –fracaso que ha sido tanto mayor en la medida en que dichos programas se aproximaban más a los postulados del propio Marx–, sino que también ha encontrado enormes dificultades a la hora de desarrollar una orientación filosófica alternativa.

En tal sentido, por un lado resulta asombroso que aún hoy se escuche a representantes de importantes fuerzas políticas del mundo occidental señalando que lo que ha habido en la Unión Soviética, la China maoísta, Corea del Norte o la Cuba castrista no ha sido verdadero comunismo sino un capitalismo de Estado u otras cosas por el estilo, cuando la verdad es que la teoría marxista falló al asegurar que el Estado, una vez expropiados los medios de producción, procedería a disolverse en vez de quedar en manos de una nueva oligarquía. El problema no ha sido la defectuosa aplicación de los postulados y preceptos del socialismo marxista, sino la inviabilidad de los mismos a la hora de ser aplicados; la realidad, sencillamente, no funciona de acuerdo con las leyes de la economía y de la historia que fueron concebidas por Marx y repetidas por muchos de sus seguidores. Por otro lado, es notable el peso que el declive del marxismo ha dejado en el pensamiento de izquierda, buena parte de la cual, en sus discursos y programas políticos, aún no llega en muchos casos a incorporar ni siquiera las consideraciones y aportes realizados por autores de la Escuela de Frankfurt como Fromm, Marcuse, Horkheimer o Habermas. Aportes estos cuya valía, dicho sea de paso, radica más en mantener la continuidad con los propósitos más nobles del pensamiento de Marx que en el uso fructífero de sus conceptos, categorías y teorizaciones, muchos de los cuales no han soportado nada bien el paso del tiempo.

El hecho de que buena parte de la izquierda mundial se muestre tan reacia a superar el ideario y *corpus* teórico del socialismo marxista resulta determinante para entender muchas de sus falencias actuales. Varias son las razones que permiten comprender la continuidad de esta influencia. En primer lugar, cabe señalar la particular facilidad con la que el marxismo tiende a ser aceptado, si bien no del todo comprendido, operando por consiguiente como el fundamento de una *ideología*. Decía Sartori (1999) que las ideologías han dejado de ser ideas para convertirse, más bien, en esquemas pre-ordenados para comprender el mundo y, sobre todo, en palancas para la acción; son, por así decirlo, formulaciones lógicas reducidas a su mínima expresión, susceptibles de ser más bien creídas que razonadas, y capaces de ofrecer argumentos sencillos que conectan con las emociones de grandes sectores de la población. El socialismo marxista pudo así ser objeto de una simplificación panfletaria e ideologizante que ha resultado muy eficaz para propiciar la movilización revolucionaria y la promoción de la lucha de clases a lo largo del último siglo, no siempre para bien de la clase obrera. Su interpretación sustancialmente mecánica del devenir histórico facilitaba esa simplificación, al considerar que las acciones humanas están en esencia condicionadas por la lucha dialéctica entre clases sociales, en el marco supuestamente impuesto por los sistemas de producción.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la insistencia del marxismo en un materialismo radical que menospreciaba las demás facetas de la condición humana apenas dejaba algún resquicio para el papel del individuo –y por ende, para la libertad– en la comprensión de los fenómenos sociales. La convicción marxista de que todo hecho social está absolutamente condicionado en términos materiales e históricos fomenta la idea de que la política no es un espacio de encuentro entre individuos libres, racionales, responsables de sus decisiones y actos, sino que constituye más

bien el histórico campo de lucha de grandes fuerzas colectivas, el terreno para el despliegue irresistible de las fuerzas ciegas de la necesidad y la violencia. Ante semejante concepción, la labor que le corresponde a la razón humana –mejor dicho, a la razón que encarnan ciertos iluminados de la vanguardia revolucionaria– no es otra que la de comprender las inexorables leyes de la historia e interpretar los momentos en los que tocará a sus diversas fases desplegarse. En semejantes condiciones resultará casi normal que el individuo, y particularmente el revolucionario, termine por convencerse de que no le toca responder por sus actos, sino que éstos son, muy por el contrario, el fruto de fuerzas incontenibles que lo sobrepasan.

Todo lo anterior explica el progresivo cambio de actitud de Arendt frente a Marx, pasando de una gran admiración a una cierta decepción. Según lo reseña Jerome Kohn en la introducción al libro *La promesa de la política*, la autora le comentó por carta a su maestro Karl Jaspers que «cuanto más leo a Marx más me doy cuenta de que tenías razón. No está interesado en la libertad o en la justicia (y, por añadidura, resulta insoportable)» (2008: 19). Esta discrepancia progresiva deriva de que la idea de libertad en Marx está indisolublemente atada a lo material, ya que para el materialismo marxista la libertad consiste, sobre todo, en la ruptura de las cadenas de la necesidad, en la posibilidad de sustraerse a las limitaciones biológicas para poder dedicarse así, cada quien, a lo que sería esencialmente humano: el ocio, el pensamiento, la creatividad. Como si de una escatología se tratara, el marxismo cuenta también con su *topos uranos*, su tierra prometida, su Walhalla, una sociedad en la que se habrá reducido el trabajo a su mínima expresión. Arendt ve en ello una contradicción, puesto que Marx «en todas las fases de su obra define al hombre como *animal laborans* y luego lo lleva a una sociedad en que su mayor y más humana

fuerza ya no es necesaria. Nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva» (2005: 124).

La autora judeo-alemana asoma entonces una idea que, sin duda, acarrea profundas implicaciones para la viabilidad del marxismo como pilar teórico de la izquierda: es la tecnología y no la política el medio que, en esencia, nos libera de las cadenas de la necesidad (2006; ver también Kohn & Martínez, 2015). Según Arendt, la solución política al problema de la necesidad siempre ha sido parcial e insatisfactoria, ya que, por desgracia, ha consistido básicamente en hacer que unos trabajen para otros, mientras que sólo el desarrollo de la técnica ha permitido una verdadera liberación progresiva de cada vez mayores más personas con respecto a las cadenas de la necesidad. Por nuestra parte, nos atreveríamos a añadir que solamente las sociedades que han privilegiado la libertad individual propician por extensión, no sólo el mayor desarrollo técnico, sino también la mejor puesta a disposición de sus resultados para las grandes mayorías.

Nuestro punto, en definitiva, es que aunque izquierda y socialismo marxista no tienen por qué ser idénticos, han terminado operando prácticamente como sinónimos. Los alcances y limitaciones de la izquierda han estado, por muchas décadas y hasta el presente, profundamente marcadas –incluso lastradas– por el pensamiento y la acción política socialista de carácter marxista. Vale la pena hacer la salvedad de que esta tendencia, tan notoria en el caso de las naciones europeas e hispanoamericanas, no ha predominado del mismo modo entre las izquierdas anglosajonas. Y es que, en efecto, éstas no parecen vulnerar tan flagrantemente el principio que aquí pretendemos defender: la necesidad de que toda izquierda contemporánea actúe en el marco de las principales instituciones del liberalismo político, si no pretende reeditar las amenazas que desde el marxismo-leninismo se plantearon a la libertad durante todo el siglo XX.

SALVAR EL MUNDO CERCENANDO LA LIBERTAD

Las pesadillas totalitarias del siglo XX fueron definitivamente derrotadas en dos momentos cruciales: la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial y el derrumbe del imperio soviético a finales de siglo. Pero ello no quiere decir que no haya nuevas amenazas en ciernes. Y en un mundo en el que la democracia parece haber ganado con cierta autoridad la batalla de las ideas y de la legitimidad política, sus principales amenazas sólo pueden surgir de su propio seno. En tal sentido, el papel de la izquierda es fundamental: sólo en la medida en que ésta sea verdaderamente democrática podrá constituirse como propuesta válida de ampliación de los innegables logros de la democracia moderna. Sostenemos aquí que ese talante democrático ha de funcionar también, irremisiblemente, en el marco de una institucionalidad liberal. De lo contrario, la izquierda tiende a convertirse en una grave amenaza para la democracia y la libertad.

No piensan lo mismo los integrantes de múltiples organizaciones de izquierda que han venido proliferando en Occidente en los albores del siglo XXI. Aunque refaccionadas de acuerdo con las modas de los nuevos tiempos, tales organizaciones parecen invulnerables al aprendizaje que debería facilitar la experiencia histórica. Por el contrario, insisten en moverse dentro de las premisas, supuestos y convicciones más inoperantes y peligrosos que subyacen en el marxismo, muchos de ellos derivados a su vez de la cosmovisión rousseauniana. Podemos reducir la estéril continuidad de tales falaces supuestos a los siguientes cuatro aspectos: 1) la idea de que el mundo, tal como es hoy, es un error, una abominación, el fruto de la maldad de unos pocos y de la imbecilidad o ignorancia de muchos, y que por lo tanto debe ser cambiado desde la raíz; 2) la creencia en un sujeto político colectivista y trascendental, más o menos predestinado a una liberación final, en contraposición –cuando no en franco rechazo– a la intersubjetividad que emerge

de la interacción entre individuos imperfectos pero libres; 3) la insistencia en pensar la economía y las relaciones sociales desde el supuesto de la abundancia, ignorando que la idea misma de *economía* no puede existir sino a partir de la consideración de la escasez relativa; y 4) la convicción de que quien comparte las creencias anteriormente expuestas *siente, sabe y actúa* de forma moralmente superior o históricamente oportuna. Ahora bien, lo que subyace bajo estos cuatro falaces supuestos, y lo que de hecho opera como su eje conductor, es una actitud existencial que se caracteriza por su franca incomprensión de la naturaleza profunda de la libertad.

Para comprender en toda su plenitud esta última idea quizás sea conveniente pasearse previamente por las amenazas que potencialmente encarna cada uno de los cuatro falaces supuestos que acabamos de enunciar. En primer lugar, la idea de que el mundo está abominablemente enfermo y debe ser arreglado. «El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree señor de los demás y es más esclavo que ellos» (1973: 6), dice la célebre primera frase de *El contrato social* de Rousseau, quien luego explica que ese orden de cosas se funda en convenciones, las cuales, por supuesto, pueden ser modificadas de acuerdo con la razón. Tales postulados resumen lo que pudiéramos considerar como la cosmovisión general de la izquierda, y en esencia no carecen de rectitud moral ni de consistencia lógica. No obstante, se obvia el hecho de que las sociedades no están, ni pueden estar, articuladas exclusivamente sobre la base de acuerdos racionales de validez universal planteados desde un punto cero. Hay elementos de carácter emocional, cognitivo, contingente, cultural e histórico que influyen y han influido siempre en las maneras en que las sociedades se han organizado. Se obvia también una realidad ineludible: no todas las consecuencias de tales acuerdos y convenciones se corresponden ni pueden corresponderse con las intenciones que originalmente los motivaron.

En la práctica se observa que la organización social y política, si bien racionalmente perfectible, es también necesariamente imperfecta; que la responsabilidad por su buen o mal funcionamiento es socialmente compartida; que su estructura no es en esencia –casi nunca– abominable ni irracional; y que su modificación y perfectibilidad no es jamás absoluta, ni moral o prácticamente ejecutable por parte de una o varias mentes que pasan –o intentan hacerse pasar– por privilegiadas y clarividentes. Pero los revolucionarios de la izquierda desconocerán esta naturaleza plural e imperfecta de las realidades sociales e intentarán modificar los órdenes políticos existentes desde la raíz, en vez de optar por el cambio consensuado y gradual. A menudo los resultados son nefastos, al punto de que la historia, y sobre todo la del siglo XX, parece mostrarnos que el escepticismo que plantea Popper (2006) con respecto a los experimentos de ingeniería social, así como la aversión de Hayek (2007) a los sistemas de planificación centralizada, estaban más que justificados.

El segundo supuesto falaz al que aquí aludimos sostiene la preeminencia moral y política de un sujeto colectivo más o menos imaginario por encima de la intersubjetividad que se desarrolla entre individuos imperfectos pero reales y libres. La voluntad general de Rousseau, así como el proletariado de Marx, y si forzamos un poco las cosas también el pueblo de Laclau (2015), operan en la práctica como sujetos revolucionarios abstractos, emanados de una razón única, unívoca, pretendidamente universal, una razón-voluntad tan absoluta que cualquiera que se oponga, por el motivo que sea, a los dictados de dicha razón, habrá de ser por su propio bien obligado a ser libre. El individuo, único sujeto moral real, capaz de ejercer la libertad y de responder por sus acciones, queda sepultado o desdibujado en esa especie de Leviatán que constituye el sujeto colectivo. Paradójicamente en ello radica buena parte de su atractivo. Tanto los líderes como los seguidores que participan de

esta idea del sujeto colectivo se sienten descargados de sus personalísimas responsabilidades políticas porque de modo implícito y más o menos inconsciente se las endilgan mutuamente: el líder pretende no ser más que la voz de la voluntad general, mientras que sus seguidores le culparán a él de lo que no funcione. Ejemplo no muy lejano de este juego de espejos son diversos eslóganes manejados por el régimen chavista, tales como «Chávez es el pueblo», «El pueblo es Chávez», «Con Chávez manda el pueblo» y «Mandar obedeciendo»: no se sabe si es Chávez el que manda obedeciendo al pueblo, o si es el pueblo el que manda obedeciendo a Chávez. Una vez sobrevenida la desgracia, nadie sabrá ya a quién corresponde la responsabilidad de la misma.

En sus versiones más trágicas, la situación anterior conduce –usualmente por la vía del populismo– al surgimiento de las «democracias totalitarias» que caracterizó Jacob Talmon (1956), cuando no a la consolidación de regímenes netamente totalitarios al estilo marxista-leninista. Pero no siempre el fenómeno registra tales grados de rotundidad. A menudo el «izquierdismo» es la «enfermedad infantil del comunismo», aunque no en el sentido estricto que le daba Lenin a esta idea. Nos referimos más bien al caso del «progre» como prototipo del consumidor de interpretaciones diluidas, ligeras, postmodernas si se quiere, de la lógica que opera tras los sujetos colectivos construidos por la izquierda más o menos ilustrada. Tales sujetos trascendentales operan ahora como una referencia fantástica, una utopía con la que se identifican muchas personas que comparten un anhelo de liberación y ligereza vital que, sin embargo –y por fortuna– no logra adquirir la dimensión trágica que conlleva la revolución. Se trata a menudo de jóvenes entusiastas, unicornios azules que sueñan en ser como el Ché y tomar los cielos por asalto. En tal sentido, es interesante que ya Nietzsche, según Gonzalo Portales, haya considerado al socialismo –sin haber leído a Marx, al parecer– como una prédica igualitaria

cuyas raíces se encontraban en la «esperanza reductora de la *summa felicitas* propia de la escatología del cristianismo, la nostalgia rousseauniana por la natural comunidad del origen y su posible prolongación civil en la *felicité publique*, el altruismo positivista» (Portales, 2017: 58). Se trataría así el socialismo, para Nietzsche, de una suerte de «neo-eudemonismo» –así lo define Portales– por el que se sueña con una sociedad sin padecimientos ni apremios, fundamento de una *Glücks-philosophie* o filosofía de la felicidad; un retrato, en suma, que desde nuestra perspectiva recuerda mucho al «progre» de nuestro tiempo. Es importante señalar que esta sensibilidad no representa por sí misma una amenaza a la democracia y a la libertad, y que a menudo contribuye más bien a nutrir ambos valores; sólo constituye un riesgo cuando abona el terreno para la toma del Estado por parte de populistas que resueltamente pregonan la salvación terrenal del mundo, aunque para ello haya que desmontar los fundamentos de la democracia liberal.

Lo anterior se relaciona con el tercer supuesto falaz aquí señalado, el supuesto de que la economía se puede pensar y organizar desde la convicción de que vivimos en medio de una abundancia mal administrada. Sin la presunción de escasez relativa, inherente al hecho de que los seres humanos deben esforzarse y actuar para seguir vivos y para hacerlo en condiciones aceptables, y sin una preocupación por la producción que sea al menos semejante a la preocupación por la distribución equitativa de los beneficios del trabajo, ni la economía ni la administración tienen sentido alguno. Tomar la abundancia como el punto de partida significa desconocer que la realidad se nos impone naturalmente como dificultad, como conjunto de límites, como número finito de opciones que irremisiblemente conllevan todas algún costo de oportunidad. De ahí que todas las propuestas y programas económicos enarbolados por estas organizaciones políticas pasen siempre por la toma del Estado, por la concentración de funciones en el mismo y por

la total desconfianza en la capacidad de los actores sociales para resolver horizontal e intersubjetivamente sus diferencias e intereses; de lo que se trata es de concentrar las riquezas y capacidades productivas en el Estado para después reordenarlas del modo supuestamente más justo y equitativo. No parece importar el hecho de que el experimento, tantas veces repetido, termine casi siempre del mismo modo, ni que por el camino se destruya la capacidad real de una sociedad para generar riqueza; el dogma es tan fuerte que sus nefastos resultados siempre serán achacados a cualquier causa o circunstancia externa que no sea su propia falsedad.

En cuarto lugar, está la convicción de que quien comparte estas creencias siente, sabe y actúa de forma moralmente superior o históricamente adecuada. Una vez asumido que la injusta realidad social puede ser cambiada de forma relativamente rápida si se toma control absoluto del Estado, y suponiendo que la condición natural de los seres humanos es la hermandad y la abundancia, el cambio simplemente será cuestión de desear el bienestar para todos y de saber tomar el Estado para implementarlo; lo que viene después será siempre pan comido. De acuerdo con esta manera de pensar, la izquierda más radical no sólo se asume a sí misma como poseedora del *monopole du coeur* –para usar la expresión que Giscard D'Estaing le espetó a François Mitterrand en un famoso debate televisado en 1974–; se considera además en posesión de un criterio de verdad de validez universal que se deriva directamente de su afán de justicia, un criterio que, dependiendo del momento, puede acercarse más a la razón ilustrada de Rousseau, al «socialismo científico» de Marx o a los variados imperativos morales –todos ellos derivaciones de una supuesta voluntad colectiva– que pregonan diversas corrientes de la izquierda actual. Tanta virtud reunida en pro de la felicidad popular ha de tener –suponen los más radicales– el derecho a usar la fuerza sin cortapisas ni remilgos propios de la *petite bourgeoisie*: quien se oponga a la razón utópica, o mejor

dicho, a sus revolucionarios y justicieros ventrílocuos, se revelará en definitiva como el único obstáculo para el progreso y la justicia, y por ende deberá ser sometido por la fuerza si es necesario. El portavoz de la voluntad general queda así facultado para ejercer un poder absoluto y revolucionario, pero está claro que todo poder absoluto es la negación misma de la democracia y de la libertad.

El hilo conductor, el eje de estos cuatros falaces supuestos, revela una comprensión enteramente sesgada de la verdadera naturaleza de la libertad. En vez de entenderla como la posibilidad –inherente a nuestra condición de seres racionales– de discernir y elegir entre un número limitado de opciones, en donde el valor de la decisión libre está directamente relacionado con la irreversibilidad de la acción y con los sacrificios que hacemos al decidir, el izquierdista radical y utópico concibe la libertad como la ausencia de límites, como la posibilidad de tenerlo todo y de cambiarlo todo, incluso lo ya hecho. Quizás de ahí deriva la peculiar facilidad con la que la izquierda más radical no sólo se atreve a proponer las reformas más absolutas y profundas de los órdenes sociales, sino que históricamente también se ha caracterizado por desentenderse de sus actos más terribles y de sus equivocaciones más obvias. Se refleja así una actitud tan incapaz de asumir responsabilidades como de aprender de sus propios errores. Se evidencia en ciertas oportunidades una voluntad pueril, necia y veleidosa, incluso psicopática en casos patológicos, que sólo atiende a caprichos y nada conoce de límites, la cual, al no entender la relación entre voluntad y límite, tampoco puede comprender la relación entre libertad y responsabilidad.

Esta relación sólo puede ser comprendida por quien cuenta con la madurez suficiente para ponerse límites a sí mismo. Un mundo sin límites de ningún tipo es una pura fantasía que, más que expresar el propósito de cambiar la realidad, revela el anhelo de escapar de ella. Cuando priva esa orientación del ánimo, la circunstancia

no es la contingencia que demanda de nosotros un esfuerzo, ni el espacio para la forja de una voluntad inherentemente responsable, conocedora del costo que cada elección acarrea, sino que se vive como espacio para un constante vaivén entre la ilusión y la frustración y, en definitiva, como imposibilidad para dar rienda suelta a las propias voliciones. Aunque ello pueda representar un terreno fértil para la imaginación y la creatividad, se distancia bastante del temple requerido para asumir las tareas del gobierno de una sociedad, de esa realidad en donde priva la pluralidad. En el mundo de los seres humanos el principal límite es la otredad. Cuando la búsqueda de la igualdad no se hace en el plano de la intersubjetividad, cuando los demás no son asumidos como sujetos equivalentes en su dignidad humana y en su absoluta especificidad sino como materia para la realización de un deseo, una idea, un ideal, un principio abstracto o una igualación objetiva –propósito que en muchas personas es más una proyección de los deseos personales que un gesto de genuino altruismo–, priva la irresponsabilidad y la libertad corre el riesgo de ser conculcada. Salvar el mundo se convierte así en el lema de una voluntad autocrática que finalmente no sólo conculca la democracia liberal, sino que también termina por estrellarse contra la propia naturaleza de las cosas. Y ya que ésta nos recordará al final del día que todo tiene un costo, tengamos entonces presente el posible monto de la factura que los salvadores del mundo nos pasarán tarde o temprano, dadas las colosales dimensiones de la tarea que aseguran acometer.

REFERENCIAS

Arendt, H. (2005). *La condición humana.* Barcelona, Paidós.

—— (2006). *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza.

—— (2008). *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós.

Hayek, F. (2007). *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza.

Hobsbawm, E. (1997). *La era de la revolución.1789-1848*. Buenos Aires, Crítica.

Kohn, C. y Martínez Meucci, M. Á. (2015). «La *constitutio libertatis* y la 'cuestión social' *en Sobre la revolución*». En M. Estrada y M.T. Muñoz (Eds.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt: reflexiones críticas (*pp. 171-210). México, El Colegio de México.

Laclau, E. (2015). *La razón populista*. México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1971). *Crítica del programa de Gotha*. Guadalajara, México, Editor Ricardo Aguilera.

—— (1979). *El manifiesto comunista*. Bogotá, Editorial Andreus.

—— (1999). *El capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica.

—— (2003). *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI.

Ortega y Gasset, J. (1972). *La rebelión de las masas*. Madrid, Alianza.

Parker, N. (1999). *Revolutions and History*. Cambridge, Polity Press.

Popper, K.R. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós.

Portales, G. (2002). *Filosofía y catástrofe*. Valdivia, Chile, Ediciones UACh.

Romero, A. (2017). «El Capital de Marx: 150 años». *El Nacional*. Recuperado de http://www.el-nacional.com/noticias/columnista/capital-marx-150-anos_187454

Rousseau, J.J. (1973). *El contrato social*. Madrid, Aguilar.

Sartori, G. (1999). *Elementos de Teoría Política*. Madrid, Aguilar.

Strauss, L. (1970). *Qué es filosofía política*. Madrid, Guadarrama.

Talmon, J. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México, Aguilar.

Ser de izquierda es «ser bueno»: breve genealogía del supremacismo moral

Colette Capriles

> Le socialisme peut s'emparer du monde comme un voleur pendant la nuit
>
> AGRICOL PERDIGUIER. *Mémoires d'un compagnon.*

UN BRILLANTE PROFESOR MÍO DIVERTÍA A SUS ESTUDIANTES asegurándoles que, una vez publicado el tomo III de *El Capital* de Marx, se extendió entre algunos de sus lectores la convicción de que, puesto que el capitalismo estaba destinado a autodestruirse, la clave de la revolución no podía ser otra que la sistemática aceleración de esa catástrofe, para lo cual lo procedente era convertirse en el más despiadado de los capitalistas, enriquecerse vorazmente, consumir en consecuencia llevando la buena vida burguesa, y favorecer la opresión sin límite del proletariado. *Revolution ensues*. Un relato que lucía como una caricatura de la corte prerrafaelita de Oscar Wilde y su epicureísmo *dandy*, convertida en secta conspirativa dispuesta a hacer el mal deliberadamente como vía expedita hacia la salvación.

Era, desde luego, una versión en clave jocosa de la polémica, muy real y muy intensa, alrededor del inevitable «derrumbe» del capitalismo y del «quietismo», como opuestos a la práctica revolucionaria encarnada en la voluntad reactiva del proletariado frente a las crisis que periódicamente (o en ciertas versiones, terminalmente) sacuden o sacudirán al modo de producción capitalista. El socialismo advendría o bien por la dinámica autodestructiva del capitalismo, o bien por el voluntarismo del proletariado

consolidado como clase universal, actuando como agente consciente de la historia.

El dilema ha hecho correr ríos de tinta y de sangre. Gastón Caligaris (2015) cuenta los detalles y nos hace descubrir que la polémica continúa (pues sí) y que hay una variedad de malabarismos hermenéuticos para combinar la necesidad histórica con la voluntad (o la agencia, en términos más contemporáneos). Lo cual se entiende: se trata, en definitiva, de la prueba ácida de la filosofía de la historia marxista. O más bien, de su reprimido tejido teológico.

En la estructura salvacionista del marxismo, en su «pseudomorfosis» del mesianismo judeo-cristiano como dice Löwith (2005), se revela la tensión entre el amoralismo impersonal del «fin de los tiempos» (que advendrá ineluctablemente en virtud de las contradicciones íntimas de la historia que el materialismo científico nos revela) y la moralidad trans-valorada –por así decirlo– según la cual todo lo que contribuya a la destrucción del capitalismo adelanta el nacimiento de una nueva humanidad, y es por tanto «bueno», de una bondad universal que trasciende la pequeña moralidad privada.

Esta tensión, sugiero, constituye la rendija por la que se cuela el supremacismo moral de la izquierda, es decir, la silenciosa convicción de que el proyecto de emancipación de la humanidad exige la cancelación, sin remordimiento alguno, del «reino de los fines» kantiano, es decir, del punto de vista moral en el sentido básico del reconocimiento del otro humano como definición de mi propia humanidad. Una parte de la humanidad, investida como agente de la salvación, se convierte en la humanidad misma y excluye a las otras partes, condenándolas, como hizo Trotsky al desalojar a los ministros de Kerensky del Palacio de Invierno, al basurero de la historia. La historia produce basura de la que hay que deshacerse.

CÓMO CONVERTIR EL DESTINO EN VIRTUD, AUNQUE NO IMPORTE

El capitalismo es autodestructivo, pero debe ser destruido. Al fondo del abismo normativo que separa esas dos oraciones se percibe el resplandor apocalíptico. El *apocapitalipsis* es la anunciación del reino de la libertad que irrumpe como realización necesaria de la esperanza científica y la fe materialista traicionadas por la misma humanidad que las creó. *Historia del mundo y salvación,* de Karl Löwith (2007) es el *locus* clásico y más directo para visitar la escatología marxista en cuanto a su pertenencia a una genealogía trazable desde San Agustín, y como un caso, entre otros, que ilustra el carácter teológico de toda filosofía de la historia, entendida como la sistematización de la historia (del mundo) a partir de un «principio rector» que determina «un sentido último». Sin entrar a considerar la fortaleza de esta tesis, o del denso mundo intelectual de la Alemania de entreguerras en el que emerge la «teología política» a la que ella remite[1], me interesa subrayar el carácter apocalíptico del marxismo en términos de la valoración implícita de las «Últimas Cosas» (como realización necesaria y como juicio sobre el mal).

De paso, no es que el marxismo sea el único vestigio de la abundante literatura apocalíptica, puesto que ésta forma una especie de «bajo continuo» de todas las partituras utópicas y sigue contrapunteando con las voces del progreso y de la post historia. Lo que es

1 Una discusión importante pero imposible de desarrollar aquí es el llamado debate Löwith-Blumenberg. Hans Blumenberg, en *Legitimacy of the Modern Age*, sostiene que la idea de progreso es específicamente moderna y que es falsa la tesis general de Löwith acerca de que toda filosofía de la historia es una transposición secular de la escatología cristiana. La idea de progreso supone una proyección hacia el futuro, inmanente a la historia, mientras que la escatología supone la irrupción de un acontecimiento trascendente, externo a la historia. Adopto la tesis de Löwith en cuanto permite definir una estructura de tensión en el marxismo que resulta ser algo así como una *irrupción inmanente*, una discontinuidad necesaria, externa a la historia pero que tiene por escenario lo mundano, el devenir histórico (ver infra).

peculiar en Marx es el esfuerzo constante de negar iracundamente esa estructuración invisible; lo «revelado» («apocalipsis» significa, como sabemos, revelación) es siempre «reprimido» en el sentido de transformado en el lenguaje del mundo, de la ciencia, del materialismo científico, pero con ello su eficacia teológica no hace sino multiplicarse. Walter Benjamin lo decía en la primera de sus «Tesis sobre filosofía de la historia» con la imagen del enano ajedrecista oculto que movía los hilos del invencible muñeco autómata turco:

Un equivalente de tal mecanismo puede imaginarse en la filosofía. Debe vencer siempre el muñeco llamado «materialismo histórico». Puede competir sin más con cualquiera cuando pone a su servicio a la teología, la cual hoy, como resulta notorio, es pequeña y desagradable y no debe dejarse ver por nadie (1971: 77).

Los escritos apocalípticos tienen un propósito que a veces se confunde con la profecía, pero que es en realidad inverso, nos dice Rowland (1998: 59): «Los profetas previeron el futuro que surgiría del presente, mientras que los apocalipsistas previeron el futuro que debía *irrumpir en el presente*» (cursivas mías). El mensaje apocalíptico es revelación y es revelador, lo que significa que muestra lo oculto desde una perspectiva no mundana y en cierto sentido no humana. «…[S]u propósito es revelar algo oculto que capacite a los lectores para ver su situación actual desde una perspectiva totalmente distinta» (61). Pero lo hace por medio de lo que es familiar a lo humano: mediante imágenes y una apelación general a un lenguaje de los sentidos: visión y audición, construcciones fantásticas de otro mundo que es traducido al presente. La esperanza profética se actualiza; ya no es un futuro histórico el que espera a la humanidad sino que ésta debe vivir su presente esperando la irrupción de lo divino, de la singularidad mesiánica, es decir, del evento no histórico o que suspende la historia. Hay entonces implícita una transformación de la relación del hombre con su futuro: el presente es una fábrica de posibilidades (o de obligaciones) de

perfeccionamiento. Los primeros cristianos, dice Rowland citando a 1 *Corintios* 10:11, sentían «que ellos eran privilegiados por ser 'los que hemos llegado a los fines de los tiempos' (54)». No solo eran los testigos de lo que ahora era visible gracias a la revelación, sino que esta los convertía en agentes de la salvación posible.

La redención cristiana tiene lugar en el presente, pero, como explica Gershom Scholem[2], en el ámbito de la espiritualidad de cada quien y de lo invisible, en contraste con la concepción judía de la redención histórica de la comunidad, como hecho político. También allí opera el universalismo cristiano: se trata de la salvación de toda la humanidad y no la de un pueblo particular con su propia historia. Lo curioso es que la redención cristiana supone un llamado a la acción (espiritual), mientras que la judía implica el transcurso de un tiempo histórico que precede a la acción política en la que materialmente, mundanamente, se realiza la salvación. Rowland sugiere en cambio que ambas interpretaciones coexisten en la tradición apocalíptica cristiana y que tuvieron expresiones autoconscientes y fundacionales, por así decirlo, en los escritos apocalípticos de Joachim de Fiore y Gerrard Winstanley.

Para nuestro tema, necesitamos quedarnos con dos elementos relacionados que en mi opinión tienen un efecto estructurante en el marxismo, a través de lo que podría describirse como «irrupción inmanente». El escenario es la historia humana en su «visibilidad», en el plano de la experiencia humana, pero en ella irrumpe el acontecimiento revelado, anunciado por la lectura de lo oculto, de lo no visible. La dinámica del capitalismo es ineluctable, la revolución acontecerá, y por eso mismo el desciframiento de los signos (del modo de producción capitalista) se vuelve necesario para crear el agente de la salvación, esto es, el proletariado. Entonces,

2 En *The Messianic Idea in Israel* (citado por Rowland, 1998: 55).

dos elementos: uno, la eliminación de lo trascendente, puesto que el «acontecimiento» es inmanente y la perspectiva desde la que se presenta es histórica y no divina. El «acontecimiento» tiene la forma del «gran hecho característico del siglo XIX»: el desarrollo inédito de las fuerzas productivas, la industria, la técnica, la ciencia. Y esto escamotea el sentido moral de la salvación que queda reemplazado por la certeza científica. Lo segundo, la transposición del llamado a la acción de aquellos «que hemos llegado al fin de los tiempos»: la idea de que el conocimiento ya no comprende el mundo sino que lo transforma, o dicho de otro modo, la idea de que la transformación (definitiva) del mundo no proviene del perfeccionamiento moral sino del encuentro con una verdad, o más bien el reencuentro con lo humano «tal como es».

EL MEJOR DE LOS MALES

En las *Tesis sobre Feuerbach* (1999d) Marx define la tarea de la filosofía como transformación y la transformación como práctica (revolucionaria) para realizar la sociedad humana o la humanidad socializada. Transformar al mundo implica que éste no es el mejor mundo. Pero, justamente, lejos de sostener la realización de esa nueva humanidad en la idea de perfeccionamiento o progreso del (viejo) mundo, lo que aparece –y así lo apunta Löwith (2007)– es la lucha de clases, el antagonismo entre la clase de la luz y la clase de las tinieblas, y su representación mundana en el «mal radical» de la explotación del hombre por el hombre. La ruptura, la transformación, no es con el capitalismo sino con todas las formas previas de organización social, que tienen en común, todas ellas, la misma mala raíz de la explotación, y dará origen a algo completamente nuevo, pero contenido ya en lo humano mismo.

Es posible que Löwith se esté refiriendo a la teoría kantiana del mal radical. El tema merece un tratamiento que no podemos darle aquí, pero baste recordar que Kant (2016) señala el carácter

inteligible, es decir, racional, del mal, pero subraya su naturaleza contingente por cuanto el libre albedrío habilita al hombre a elegir y a subordinar su conducta a la ley moral. Hannah Arendt se referirá en cambio al «mal radical» –en *Eichmann en Jerusalén* (2016) o en *La condición humana* (2005)– precisamente como lo *impensable*, como lo «imposible» vuelto «posible», como lo que no se puede comprender. O más bien lo que no se *debe* comprender, porque no se puede castigar ni perdonar.

Pero en el marxismo el «problema del mal» no existe. O mejor dicho: el mal no es un problema. Más bien es la solución, considerando que se trata precisamente del heraldo de los tiempos por venir[3]. El mal –si es que así aparece a los ojos del espectador–, es racional en el sentido de que es «acorde al fin» por así decirlo. La hegeliana «astucia de la razón» es el principio estructurante de un nihilismo que constata la acción necesaria del mal:

En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido, puesto que, de una parte, todo nuevo progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones, agonizantes, pero consagradas por la costumbre; y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de mando, las que sirven

3 Como ejemplo, el siguiente fragmento de una carta de Marx (2003) sobre Proudhon dirigida a J. B. Schweitzer en 1865, en la que Marx se cita a sí mismo en *Miseria de la Filosofía* pero añadiéndole la precisión entre paréntesis: «Toda relación económica tiene su lado bueno y su lado malo; éste es el único punto en que el Sr. Proudhon no se ha refutado a sí mismo. En su opinión, el lado bueno lo exponen los economistas, y el lado malo lo denuncian los socialistas. De los economistas toma la necesidad de relaciones eternas, y de los socialistas, esa ilusión que no les permite ver en la miseria nada más que miseria (*en lugar de ver en ella el lado revolucionario destructivo que ha de acabar con la vieja sociedad*)» (cursivas mías).

de palanca del progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y de la burguesía (Engels, 1946: 33).

Lo interesante de este tardío (1886) texto de Engels es que usa un lenguaje moral, no muy sofisticado, para sintetizar la potencia destructora del «desarrollo histórico» a través de la astucia de la razón, ese principio con el que Hegel (1972), por el contrario, pretendía describir el carácter amoral o tal vez supramoral de la historia, entendida claro está como escena de realización del Espíritu. La idea, en forma simple, es que la historia cumple sus fines racionales por medios irracionales, a través de las pasiones humanas, y especialmente la pasión por dominar, o la *hybris* propia de los protagonistas del drama histórico. Se trata de las pasiones destructivas necesarias para la aniquilación de los previos modos de actualización del Espíritu. Los que hacen la historia están en efecto persiguiendo sus propios fines, en el sentido de que tramitan la satisfacción de sus pasiones sin permitir que la justicia o la moralidad les impongan sus restricciones. Se trata del «valor superior del gran hombre inmoral» (Tucker, 1956: 252), héroe trágico que sacrifica su felicidad a la realización de su propia ambición desmesurada, coincidiendo sin saberlo ni quererlo con el designio histórico.

Tucker nos señala un punto fundamental para nuestros efectos: la valoración que el propio Hegel hace de la inconmensurabilidad, por así decirlo, entre la historia del mundo y la moralidad: «Es irrelevante e inapropiado… elevar demandas morales contra actos y agentes del mundo histórico. Estos se sitúan fuera de la moralidad. La letanía de las virtudes privadas como modestia, humildad, amor y caridad no deben elevarse contra ellos» (Tucker, 1956: 272). Esta distinción entre moral privada y amoralidad histórica es central en la manera en que el marxismo –y la izquierda posterior– entiende la valoración del «agente» o del protagonismo histórico

de la clase elegida: el proletariado, y la consecuente disociación entre el individuo *qua* individuo (y el rasero de la moral privada) y el individuo como perteneciente a una clase (y la adopción de la amoralidad heroica).

Esta operación de la astucia de la razón en el marxismo queda sin embargo trans-valorada, precisamente porque Hegel no desestimó la validez de las «virtudes privadas» en el mundo humano, sino su extensión, por así decirlo, al plano de la razón histórica. El marxismo, sin embargo, a diferencia de Hegel, construirá el mundo de la moral privada como la tramposa cara visible de la invisible maldad de la explotación. Por ejemplo, el «opio del pueblo» es una expresión que no sólo contiene la idea de que la religión entorpece y deforma alucinatoriamente la percepción de la lucha de clases, sino que equivale lo religioso –el cristianismo en particular– con la licuefacción de la voluntad propia de la adicción opiácea. En el marxismo, el lugar de los «grandes hombres» amorales hegelianos que persiguen su ambición ciegamente, será ocupado por el capital y sus *impersonators*. Tucker (1959) insiste en el carácter sádico atribuido a ese impulso de dominación y a la humillación y sufrimiento infligidos sobre esos «instrumentos de producción» no humanos que el capitalista ve en los trabajadores.

Hay entonces una intensa ambigüedad en cuanto a la consideración de la moralidad en el marxismo. Un fragmento del prefacio que Engels escribió en 1885 para la edición alemana de *Miseria de la filosofía* la muestra mejor:

La susodicha aplicación de la teoría de Ricardo –a saber: que a los obreros, como únicos productores efectivos, les pertenece el producto social integro, su producto– lleva directamente al comunismo. *Pero, como indica Marx en las líneas citadas, esta conclusión es formalmente falsa en el sentido económico, ya que representa una simple aplicación de la moral a la economía política*. Según las

leyes de la economía burguesa, la mayor parte del producto no pertenece a los obreros que lo han creado. Cuando decimos que es injusto, que no debe ocurrir, esto nada tiene de común con la economía política. No decimos sino que este hecho económico se halla en contradicción con nuestro sentido moral. *Por eso Marx no basó jamás sus reivindicaciones comunistas en argumentos de esta especie, sino en el desmoronamiento inevitable del modo capitalista de producción,* desmoronamiento que adquiere cada día a nuestros ojos proporciones mas vastas; *Marx habla solo del simple hecho* de que la plusvalía se compone de trabajo no retribuido. Pero lo que no es exacto en el sentido económico formal, puede serlo en el sentido de la historia universal. Si la conciencia moral de las masas declara injusto un hecho económico cualquiera, como en otros tiempos la esclavitud o la prestación personal campesina, esto constituye la prueba de que el hecho en cuestión es algo que ha caducado y de que han surgido otros hechos económicos, en virtud de los cuales el primero es ya intolerable y no puede mantenerse en pie. Por consiguiente, en la inexactitud económica formal puede ocultarse un contenido realmente económico (Engels 2010: 4, cursivas mías).

Marx, distinguiendo entre hechos y valores, se limita, dice Engels, a constatar el hecho de la explotación y a fundamentar su programa revolucionario sobre los hechos mismos: el «derrumbe» inevitable del capitalismo, tan inevitable que ocurre diariamente bajo nuestros ojos. La «injusticia» es un «efecto» de la moralidad de las masas; pertenece al campo subjetivo y no funciona como «causa» del colapso o como justificación para la revolución.

Esta separación entre ética y economía (o valor/hecho), que Engels sugiere como oposición a la «aplicación» de la economía clásica, en la que ambas se confundirían, apunta a otro asunto que mencionaré apenas como otra pieza más de este rompecabezas:

el contraste entre la lógica de la astucia de la razón y la lógica providencialista de la «mano invisible» que estaría representada en la figura del *homo oeconomicus*[4]. En realidad, lo que se contrasta es el rol de la moralidad en el transcurrir histórico. La astucia de la razón es un dispositivo que articula la voluntad de poder con fines que la trascienden; el «mal» sirve al propósito a-moral de la realización del Espíritu; en la metáfora de la «mano invisible» (la «mano invisible de Júpiter» escribió Adam Smith en un manuscrito de juventud), por el contrario, los humanos hacen el bien sin quererlo: tras la apariencia del conflicto, las pasiones y los intereses «componen» una armonía involuntaria, providencial (y en ese sentido, sin plan racional alguno), que se traduce, en definitiva, en el propio bien de cada uno.

Pero, al menos en la obra de Adam Smith, esta armonía involuntaria es concebida como un efecto indirecto o colateral de la tendencia natural de los hombres a interactuar mutuamente, o de lo que entonces se llamaba la sociabilidad natural. No se trata de que la humanidad contenga en sí un impulso a vivir en armonía, sino que ésta es un efecto no intencional de otras intenciones que los hombres realizan interactuando entre sí: la tendencia a intercambiar y comerciar implica a la vez el desarrollo de un interés común por cuya satisfacción se asegure también la satisfacción del interés particular. Pero Smith distingue el plano del perfeccionamiento moral del hombre del plano de la satisfacción de sus intereses, aunque en ambos operen mecanismos de «formación de comunidad» similares. En *La Teoría de los sentimientos morales* (1997) es igualmente la interacción entre individuos lo que va forjando la aparición del punto de vista moral que Smith llamaba el

4 Tucker (1959) desarrolla este tema de una manera muy interesante, puesto que examina la relación de Hegel con los economistas clásicos y específicamente con la *Riqueza de las naciones.* Algunos de sus presupuestos, sin embargo, son discutibles, y solo menciono *infra* uno de ellos.

«espectador imparcial», a partir del cual se construyen los ideales morales colectivos que a la vez operan sobre los individuos. En el mundo smithiano no están en absoluto fusionados el plano de la economía y el de la ética y no corresponde hablar, como lo hacen Tucker y muchos otros intérpretes, de que el *homo oeconomicus* es una figura que sintetiza moral y economía, en el sentido de que justifica moralmente la preeminencia utilitaria de las pasiones «egoístas». Bien al contrario, Smith descubre que la pasión humana básica es esa capacidad espontánea de experimentar lo que él llamaba «simpatía» y hoy llamaríamos «identificación»: estamos condenados a vivir en sociedad, en permanente interacción con otros, y es en la práctica continua de esta interacción que aparecen las regulaciones morales.

Hay una coincidencia equívoca entre Marx y Smith, puesto que ambos señalan la preeminencia de un principio rector de la sociedad (o de la historia) que es invisible e independiente de la voluntad humana, en contraste con lo visible y deliberado de las acciones humanas. La diferencia, sin embargo, es crucial: ese principio rector es, para Adam Smith, el de la «providencia» (es decir, el impredecible orden que espontáneamente alcanzan los humanos mediante la regulación de las pasiones), y es en cambio para Marx las leyes de hierro de la lucha de clases. El nudo de la diferencia es la relación entre espontaneidad y determinación en el orden social, y esto es de enormes consecuencias arquitectónicas, por así decirlo, para el marxismo: la repugnancia a reconocer la posibilidad del «orden espontáneo», acompañada de la fe en la determinación material (científica) de las relaciones humanas, constituirá el fundamento de la idea de que es posible planificar racionalmente la sociedad del futuro[5].

5 Sobre Smith, véase Capriles (2000).

Decíamos que en el marxismo la astucia de la razón queda transliterada o traducida, aunque es difícil saber a cual lengua. Tomemos el siguiente fragmento en el que está mencionada explícitamente:

> Hay un gran hecho, característico del siglo XIX, que ningún partido puede desconocer. Por un lado, han emergido las fuerzas industriales y científicas, como ninguna época anterior pudo imaginar. Por otro lado, se hacen notar signos de una decadencia, que deja cortos los tantas veces mencionados horrores de los últimos tiempos del Imperio Romano. […] La humanidad se hace señora de la naturaleza, pero el hombre se hace esclavo del hombre […]. El resultado de todos nuestros inventos y progresos parece ser que las fuerzas materiales están dotadas de una vida espiritual y la existencia humana degradada al nivel de una fuerza material. Este antagonismo entre industria y ciencias modernas, por una parte, y miseria y decadencia, por otra; la oposición entre fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho, un hecho palpable, de enorme magnitud, indiscutible. […] Por nuestra parte, no desconocemos al astuto Espíritu (la «astucia de la razón» de Hegel) que avanza impiadoso, elaborando estas contradicciones**.** *Sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad, para producir buenas obras, solo necesitan de hombres nuevos*[6] (Marx 1999a: 1, cursivas mías).

La contradicción que el astuto Espíritu pone en obra es la que hay entre el progreso (del dominio material del mundo) y la decadencia (el retorno a la esclavitud, la negación de la promesa de libertad asociada al progreso): la máquina, lejos de liberar, esclaviza. Se hubiera esperado que Marx concluyera que se necesitan nuevos tipos de relaciones de producción y no tanto «hombres nuevos».

6 Tomo la traducción al español que aparece en Löwith (2007: 53), cuya fuente es David B. Ryazanov. (1928). K. *Marx als Denker, Mensch und Revolutionär.* Berlin, Verlag für Literatur und Politik. En las referencias señalo la versión española *online*, Marx (1999a).

Pero Marx está aludiendo a la necesidad de dar lugar a una nueva humanidad cuyo prototipo es el proletariado, esa «parte» de la humanidad que no es «nada» y que quiere ser «todo», à la Sieyès. Sin embargo, notemos que Marx habla de «hombres nuevos» y no de «hombres buenos». Las «buenas obras» no son el resultado de personas buenas y tampoco de la acción buena. ¿En qué sentido puede haber «buenas obras»? Y aquí interviene una dificultad obvia: el lenguaje de Marx, o del marxismo, no es el mismo en las obras analíticas que en las políticas. Dos fragmentos[7] para comparar:

> En *La Ideología Alemana*, redactada entre 1845 y 1846, reencontramos el repudio al punto de vista moral, o más bien, a la reducción moralizante del conflicto de clases. Marx y Engels contradicen a Max Stirner («San Max») para afirmar que la perspectiva materialista contiene en sí misma la lógica de la indistinción entre moral pública y privada, o entre el «hombre privado» y el «interés general», tan necesaria para fundamentar la idea de lo que podríamos llamar el «interés de clase» con aspiración *universal* que debe mover al proletariado:
>
> El comunismo resulta, por ello, sencillamente inconcebible para nuestro santo, porque los comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo, ni envuelven teóricamente esta contraposición en aquella superabundante forma ideológica, sino que ponen de manifiesto, por el contrario, su fuente material, con la que desaparece la contraposición misma. Los comunistas no predican absolutamente ninguna moral, lo que Stirner hace con gran largueza. No plantean a los hombres el postulado moral de ¡amaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, es, en determinadas condiciones, una forma necesaria de imponerse los individuos. Los comunistas no se proponen, por tanto,

7 De nuevo sigo a Tucker (1956), que señala estos fragmentos entre otros.

> en modo alguno (…), superar al «hombre privado» en aras del «hombre general» abnegado (…). Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para ocuparse de la historia, se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han descubierto en toda la historia la creación del «interés general» por obra de los individuos determinados como «hombres privados». Saben que esta contraposición es puramente aparente, porque uno de los dos lados, lo que se llama lo «general», es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia independiente frente a él, con su historia propia y aparte; que, por tanto, esta contraposición se ve, prácticamente, destruida y engendrada de continuo (1999c: 1).

Pero otro es el lenguaje de la acción. En la Circular del Comité Central a la Liga Comunista, marzo de 1850, Marx propone unos lineamientos estratégicos para la lucha contra los demócratas-liberales en el contexto de la agitación revolucionaria de 1848, y anticipa:

> Es cosa fuera de duda que en los futuros sangrientos conflictos, como en todos los anteriores, los trabajadores, por su valor, resolución y espíritu de sacrificio, formarán la fuerza principal en la conquista de la victoria.
>
> (…)
>
> Lejos de oponerse a los llamados excesos, deben emprenderse actos de odio ejemplar contra edificios individuales o públicos a los cuales acompaña odiosa memoria, sacrificándolos a la venganza popular; tales actos, no sólo deben ser tolerados, sino que ha de tomarse su dirección.
>
> (…)
>
> Su grito de guerra debe ser: «La Revolución permanente» (1999b: 1).

¿Es la astucia de la razón actuando ahora a través de la *clase elegida*? O, por el contrario, ¿es la «conciencia social» terminando el ciclo diabólico del «astuto Espíritu», emancipándose de él a la vez que obedeciendo a su mandato irresistible, para acabar con la «prehistoria de la humanidad», como anuncia Marx en el *Prefacio de la contribución a la crítica de la economía política* (2000)?

ANATOMÍA DEL SUPREMACISMO MORAL

En definitiva, y esto sigue siendo un problema teórico relevante, falta en el marxismo una teoría de la «agencia», y consecuentemente del espacio de la deliberación moral. El advenimiento de la sociedad futura es también el de la aniquilación de la política, innecesaria en un mundo que satisfará nuestras verdaderas necesidades, libres de coerción política. Engels lo predice en el *Anti-Dühring* y lo repetirá Lenin en *El Estado y la revolución* (2003: 1):«El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no será 'abolido'; se extingue». Una administración de las cosas que remite a «esas cosas» que son en definitiva las necesidades[8], como discute Marx en la *Crítica al Programa de Gotha* (2000) cuando ataca el proyecto socialdemócrata de repartir el «producto social» para todos por igual y le opone una lógica redistributiva: «a cada cual según sus necesidades», tomadas como medida de su libertad. Y aquí solo se pueden recordar las palabras de Hegel: «la historia no es el terreno para la felicidad» (1980: 88).

El camino hacia el futuro implica el abandono no sólo del punto de vista moral, de tal modo que incluso la distinción entre medios y fines de la política queda inutilizada. Es la política misma la que alcanza su límite. La muerte anunciada del *zoon politikon* es tal vez

8 Para una discusión muy fructífera de la relación entre necesidades y política, ver Hamilton (2003), especialmente pp. 53-62.

la clave última para hacer inteligible la figura del «hombre nuevo» bajo la cual se ampara la máxima «todo es posible» con la que Hannah Arendt sentencia la naturaleza de los totalitarismos.

Allí se inserta el supremacismo moral, entendido como un estar-más-allá de lo humano en su forma actual y pasada, que, como hemos visto, no consiste en enarbolar una moral en particular contra otra sino en sustituirla por la verdad extramoral. Ciertamente, la experiencia soviética en particular, con el culto stajanovista, con la liturgia iconográfica de su propaganda, con el terror sistemático, reconfiguró las penurias y la delación como una celebración de la nueva identidad nacional soviética y por extensión, de una nueva moralidad práctica universal opuesta a la «moral burguesa». Pero justamente este nuevo «opio del pueblo» –como tanto se ha repetido– cumplía la misma función que el anterior: ser un relato de justificación de la opresión con la misma pretensión de verdad. El militante, el creyente, podía en definitiva acceder a la paz espiritual gracias a la certeza de su lugar en el mundo, sin embarazarse con inquietantes preguntas morales. La suspensión de la moral privada, la sustitución del imperativo categórico por la exterioridad del imperativo histórico, la indistinción entre medios y fines, la seguridad de que el basurero de la historia contiene esas partes de la humanidad que no pertenecen al futuro –mientras se experimenta la felicidad de formar parte de la clase elegida, la de la victoria final–, no son experiencias torcidas, excepcionales, desviadas, del marxismo y la izquierda marxista. Están inscritas en su metafísica, no son accidentales.

Más que el nuevo opio del pueblo, es el opio de los intelectuales el que ha sido más examinado. Raymond Aron lo dice así: «Buscando explicar la actitud de los intelectuales, tan implacable con las fallas de la democracia, indulgente hacia los más grandes crímenes, siempre que hayan sido cometidos en el nombre de las doctrinas correctas… (Aron, 1955: 9)». No hay rincón del marxismo que no

haya sido escrutado por Aron en su búsqueda. Y son muchas las vías que encuentra para explicar la fascinación del letrado con la religión secular marxista, aunque yo subrayaría una central: la nostalgia de la «idea universal», de la certeza que permite la disociación entre la moral privada y la a-moralidad pública. Allí sigue Aron los pasos de su predecesor Julien Benda (2003), quien en *La trahison des clercs*, de 1927, había diseccionado la fascinación por las pasiones políticas de dominación que los intelectuales padecían, en franca traición de su lugar como guardianes de los ideales humanistas.

Aron escribió antes de las revelaciones de Jruschov y la «desestalinización» que las siguió. Junto con su *Marxismes imaginaires*, en el que intenta desentrañar lo que queda de la filosofía marxista una vez despojada de la impedimenta existencialista y estructuralista que la abrumaron en la Francia de mitad de siglo XX, *El Opio de los intelectuales* anuncia la primavera liberal de 1989, pero a la vez contiene la anatomía de los fanatismos por venir y la fisiología del pensamiento fatalmente atrapado en su propia ambición de certezas.

Así lo muestra el retorno de los fundamentalismos, bajo la forma de neo-marxismos o de la multiplicación de los discursos de la «política de identidad» que denigran de la comunalidad liberal. Así lo muestra la fascinación trivializada por los tiranos de la nueva era, como ha mostrado Mark Lilla (2004), como resultado de esa combinación de inocencia y arrogancia que en suma suspende el juicio moral y hace más confortable la navegación por la geografía de los males humanos.

REFERENCIAS

Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.

—— (2016). *Eichmann en Jerusalén.* Barcelona, De bolsillo.

Aron, R. (1955). *L'Opium des Intellectuels.* Paris, Calmann-Lévy.

Benda, J. (2003). *La trahison des clercs*. Paris, Les Éditions Grasset.

Benjamin, W. (1971). «Tesis de filosofía de la historia». *Angelus Novus* (pp. 77-90). Barcelona, Edhasa.

Caligaris, G. (2015). *Economía y política en el debate marxista clásico sobre el 'derrumbe' del capitalismo. Una crítica a partir del reconocimiento del capital como el sujeto de la sociedad capitalista.* Recuperado de Acta Académica: http://www.aacademica.org/gaston.caligaris/15

Capriles, C. (2000). *La riqueza de las pasiones: la filosofía moral de Adam Smith*. Tesis inédita. Caracas, Universidad Simón Bolívar.

Engels, F. (1946). *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy.* Recuperado de https://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/index.htm

—— (2010). «Prefacio a la primera edición alemana de Miseria de la Filosofía de Karl Marx». Recuperado de Marxist Internet Archives: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm

Hamilton, L.A. (2003). *The political Philosophy of Needs.* Cambridge, Cambridge University Press.

Hayek, F. (1988). *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism.* Chicago, The University of Chicago Press.

Hegel, G. F. (1972). *La razón en la historia*. Seminarios y Ediciones, Madrid.

—— (1980). *Lecciones de filosofía de la historia.* Madrid, Alianza.

Henderson, J. P., & Davies, J. B. (1991). «Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings.» *Journal of the History of Economic Thought* 2: 184-204.

Kant, I. (2016). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón.* Madrid, Alianza.

Kimball, R. (1992). «The Treason of the Intellectuals & 'The Undoing of Thought»». *The New Criterion* 4: 10-11.

Marx, K. (1999a). «Discurso pronunciado en la fiesta aniversaria de The People's Paper», 19 de abril de 1856. Recuperado de: www.marxists.org/m-e/1850s/56-peopl.htm

—— (1999b). «Circular del Comité Central a la Liga Comunista». Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/50_circ.htm

—— (1999c). *La ideología alemana.* Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/cap2-parte3a.htm#iii-1-5

—— (1999d). *Tesis sobre Feuerbach.* Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm

—— (2000). *Crítica al Programa de Gotha*. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm

—— (2001). Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm

Lenin, V.I. (2003). *El Estado y la revolución. La teoría marxista del Estado y las tareas de proletariado en la revolución.* Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/

Lilla, M. (2004). *Pensadores temerarios*. Barcelona, Debate.

Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz Editores.

Perdiguier, A. (1964). *Mémoires d'un compagnon.* Librairie du Compagnonnage, Paris.

Rowland, C. (1998). «'Los que hemos llegado a los fines de los tiempos': lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento.» En M. Bull (ed.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 51-74). México, Fondo de Cultura Económica.

Smith, A. (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza.

Tucker, R. C. (1956). «The Cunning of Reason in Hegel and Marx». *The Review of Politics* 3: 269-295.

Populismo y autoritarismo en América Latina

Roger Bartra

El populismo es un tema en cuyo estudio las Ciencias Sociales se han mostrado extraordinariamente creativas y fructíferas en América Latina. Gracias a las investigaciones y reflexiones que se iniciaron hace más de cuarenta años hoy disponemos de un rico corpus de ideas sobre el populismo que nos permite abordar con cierta facilidad el resurgimiento de este complejo fenómeno político. Es cierto que, en la medida que el populismo parecía enterrado o marginal, el interés por su estudio decayó. El aprismo, el cardenismo, el peronismo y el varguismo parecían procesos que se habían extinguido. Los ecos del populismo de Paz Estenssoro en Bolivia, de Velasco Ibarra en Ecuador y de Jorge Eliécer Gaitán en Colombia dejaron de escucharse. Pero en los últimos años los pasos del populismo vuelven a resonar. Desde 1988 en México hay un retorno del cardenismo, en 1998 Hugo Chávez llega a la presidencia en Venezuela y en 2006 dos campañas electorales exitosas llevan a Rafael Correa y a Evo Morales a la presidencia en Ecuador y Bolivia. Y en México el impulso populista de Andrés Manuel López Obrador lo lleva al borde del triunfo en las elecciones presidenciales[9]. Años antes habíamos presenciado el resurgimiento de estilos populistas

9 Este artículo fue escrito antes de la victoria de Andrés Manuel López Obrador en México y la de Jair Bolsonaro en Brasil, como ya se indicó en el prólogo. Igualmente, Rafael Correa salió del poder y fue sustituido por su aliado y copartidario Lenin Moreno a partir del año 2017 (Nota de la editora).

en el menemismo y el fujimorismo. Hoy en día ya nadie duda que el populismo está de regreso.

Vale la pena, pues, volver a leer los textos que escribieron los sociólogos en los años sesenta del siglo pasado. Por supuesto, aquí solamente daré un rápido vistazo a las antiguas reflexiones, como un recordatorio y una invitación a considerarlas de nuevo. Y escogeré algunas ideas para conectarlas con mis interpretaciones y propuestas. Cuando Gino Germani se refirió a los movimientos que llamó nacional-populares y a los regímenes populistas establecidos por ellos enumeró sus características principales así:

> «(...) el autoritarismo, el nacionalismo y alguna que otra forma del socialismo, del colectivismo o del capitalismo de Estado: es decir, movimientos que, de diversas maneras han combinado contenidos ideológicos opuestos. Autoritarismo de izquierdas, socialismo de derechas y un montón de fórmulas híbridas y hasta paradójicas, desde el punto de vista de la dicotomía (o continuidad) 'derecha-izquierda'» (1973: 29).[10]

Germani reconoce en esto la influencia de las ideas de S. M. Lipset sobre el autoritarismo de la clase obrera y observa que esta forma de participación política de las masas difiere del «modelo occidental». Esta situación, sostiene Germani, es propia de los países subdesarrollados, que se caracterizan por lo que llama «la singularidad de lo no contemporáneo». Esta fórmula es una adaptación de las teorías del sociólogo William Ogburn sobre el desfasamiento cultural (*cultural lag*), muy influyentes en los años en que Germani escribía. Esta interpretación del subdesarrollo como conjunto abigarrado de formas asincrónicas y desiguales de desarrollo económico y social ha adoptado muy diversas expresiones y se ha vuelto un lugar común. Se ha hablado, por ejemplo,

10 Un libro de Octavio Ianni resume bien las preocupaciones de la izquierda en torno al fenómeno: *La formación del Estado populista en América Latina* (1975).

de continuum folk-urbano, colonialismo interno, sociedad dual, desarrollo desigual y combinado o articulación de diferentes modos de producción.

La singularidad que observa Germani consiste en que, durante el accidentado proceso de transición de sociedades autocráticas y oligárquicas a formas modernas e industriales aparecen movimientos populares que no se integran al sistema político de acuerdo al modelo democrático liberal, sino que adoptan expresiones populistas (que él llama nacional-populares). Ello ocurre debido a que los canales de participación que la sociedad ofrece no son suficientes o son inadecuados.

Otro sociólogo, Torcuato S. di Tella (1973), agrega a la explicación de Germani lo que llama «efecto de deslumbramiento». A diferencia de lo que ocurrió en los países europeos, el mundo subdesarrollado constituye la periferia de un deslumbrante centro –avanzado, sofisticado y rico– que produce un efecto de demostración tanto en los intelectuales como en la masa de la población. Los medios masivos de comunicación elevan los niveles de aspiración y, al levantarse un poco la tapa de la sociedad tradicional, surge una presión social que busca salidas imprevisibles. Como la modernización suele ser enérgica y rápida, los movimientos sociales son repentinos y excesivos para un sistema económico atrasado incapaz de satisfacer las nuevas demandas. Las masas que escapan de la sociedad tradicional no cristalizan en movimientos políticos liberales u obreros, como en Europa, sino que son atraídas por liderazgos carismáticos y demagógicos de corte populista.

Torcuato di Tella define, además, un nuevo fenómeno: el surgimiento de lo que llama «grupos incongruentes». Se refiere a segmentos sociales dislocados y fuera de contexto, como los aristócratas empobrecidos y venidos a menos, los nuevos ricos que no son todavía aceptados en los círculos más elevados o los grupos

étnicos desplazados. Se trata de sectores sociales que acumulan resentimientos y despliegan actitudes amargas y vengativas contra un *establishment* que consideran injusto. Explica Di Tella:

> «Los grupos incongruentes... y las masas movilizadas y disponibles, están hechos los unos para los otros. Sus situaciones sociales son bastante diversas, pero tienen en común un odio y una antipatía por el *statu quo* que experimentan en forma visceral, apasionada. Este sentimiento es muy distinto del que un intelectual puede desarrollar como resultado de sus actividades profesionales –salvo en el caso de que también sea fuertemente incongruente, lo cual no es poco común en las regiones subdesarrolladas» (1973: 43).

Podemos comprender las limitaciones de estos enfoques, que inscriben el fenómeno populista en el marco de la transición de una sociedad tradicional a una condición moderna. El populismo sería así una anomalía o un accidente que ocurre durante un proceso de transición que en los países subdesarrollados no sigue los patrones occidentales. Sin embargo, si nos deshacemos del marco lineal o desarrollista, creo que podemos rescatar al menos tres aspectos en las formulaciones de Germani y Di Tella.

Primeramente, podemos destacar la importante presencia de un gran segmento de la sociedad conformado por una mezcla heterogénea de residuos de formas tradicionales, grupos excluidos por la modernización, estructuras aberrantes de proyectos económicos frustrados, burocracias agraviadas, grupos étnicos en descomposición, comerciantes ambulantes, migrantes desocupados, marginales hiperactivos, trabajadores precarios y mil formas más. Se trata de una masa de población que vive la singularidad incongruente de su no-contemporaneidad y su asincronía, para usar los términos de Germani y Di Tella. Esta es la masa heterogénea llamada «pueblo» por los dirigentes populistas, un verdadero popurrí cuya dimensión y composición varía mucho en cada país y época, y

que no solamente es una característica de la América Latina de los años treintas, cuarentas y cincuentas, sino que podemos reconocer su existencia hasta nuestros días. No es, pues, un fenómeno ligado exclusivamente a la transición, sino que es una situación duradera.

Un segundo aspecto que podemos rescatar es la importancia concedida a la rapidez y agresividad propias de la modernización y expansión del capitalismo en América Latina. Aquí también podemos afirmar que no se trata de un proceso limitado a la transición de sociedades oligárquicas atrasadas a los sistemas de acumulación capitalista e industrialización más avanzados. La llegada a América Latina de nuevas tendencias, aunque a veces con cierto retraso, ocurre de manera impetuosa y, para usar la metáfora de Di Tella, deslumbrante, sin esperar a que la sociedad se prepare para los cambios. A fin de cuentas estos cambios, como los ligados a la globalización, han madurado en las economías centrales e irradian velozmente su influencia hacia la periferia impulsados por la voracidad típica de las grandes empresas transnacionales.

Así pues, la presencia continuada de masas incongruentes abigarradas y de flujos deslumbrantes vertiginosos sigue produciendo importantes efectos políticos en las sociedades latinoamericanas de hoy. Comprobamos cotidianamente los efectos desordenadores y los agravios que producen estos flujos deslumbrantes en las masas incongruentes. Tal como explicó Germani, las movilizaciones producidas por la penetración de flujos de modernización frenética en una masa social abigarrada son difícilmente asimilables y se integran mal en los sistemas políticos. Así, estos movimientos y estas sacudidas se convierten en el caldo de cultivo de las expresiones populistas. Pero Germani se equivocó al considerarlos como mero fruto de la transición de las oligarquías tradicionales a las sociedades modernas.

En tercer lugar podemos rescatar de la antigua sociología funcionalista latinoamericana sus planteamientos sobre la importancia del líder carismático en los fenómenos populistas. El autoritarismo que suele caracterizar tanto a los movimientos populistas como a los regímenes que fundan se asocia a la fuerza personal de dirigentes cuyo discurso suele ser una mezcla ideológica que gira en torno de la exaltación del «pueblo», que es una noción vaga referida a la existencia de una dualidad social nefasta que es necesario liquidar. Por supuesto, la presencia de líderes políticos fuertes y carismáticos no es algo exclusivo del populismo. Lo que se ha observado como propiamente populista es el discurso ideológico del líder y las peculiares mediaciones que lo conectan con las masas que lo apoyan. Se trata del carácter multi-ideológico de un discurso con fuerte carga emocional que apela directamente a la masa pluriclasista y heterogénea agraviada. Pero, aunque el discurso populista se dirige, por decirlo así, al corazón del pueblo al que convoca directamente, el movimiento tiende a organizar –especialmente cuando llega al poder– una compleja red de mediaciones de tipo clientelar. Habría que agregar que el culto al líder carismático se asocia a una generalizada estatolatría.

* * *

Quiero referirme ahora el espinoso problema de la definición del populismo. Se ha señalado repetidamente la enorme dificultad de definir el término, e incluso Ernesto Laclau ha dicho que simplemente es imposible definirlo. Este autor (1978) ya había acertadamente señalado que el populismo no puede ser definido como la expresión de una clase social (como el campesinado, los granjeros o la pequeña burguesía), ni como el resultado aberrante de una transición de la sociedad tradicional a una sociedad industrial. El estudio comparativo de los movimientos y regímenes que se han calificado como populistas muestra muchas incoherencias

en el intento de poner en el mismo saco, por ejemplo, al populismo ruso del siglo XIX, al nasserismo egipcio, al peronismo argentino y al chavismo venezolano. Si además se agregan, como sugiere Laclau, el fascismo y el socialismo revolucionario, es evidente que no podremos alcanzar una definición de populismo capaz de dar cuenta de un abanico tan amplio y variado de situaciones políticas.

La confusión ocurre en gran medida debido a que, por escapar de las explicaciones del populismo que remiten a sus funciones y al proceso de cambio en el que se inscribe, se privilegian las dimensiones ideológicas como base de su definición. Aquí, desde luego, también es muy difícil hacer generalizaciones. La fórmula que propuso Laclau para explicar el populismo como fenómeno ideológico la encontró en la idea marxista althusseriana de «interpelación». El populismo sería un discurso que interpela al «pueblo» como sujeto, para oponerse al poder hegemónico. La interpelación puede oscilar entre dos polos: la forma más alta y radical de populismo –el socialismo encaminado a suprimir al Estado como fuerza antagónica– y la forma opuesta –fascista– dirigida a preservar al Estado totalitario. Entre las dos formas extremas tendríamos una gama de fenómenos ideológicos populistas, como el bonapartismo (Laclau, 1978).

Según esta interpretación, el populismo, aunque es entendido como un fenómeno esencialmente ideológico, puede expresarse tanto en formas muy definidas, como de maneras indefinidas y confusas. Así, prácticamente cualquier expresión ideológica puede ser populista. La interpelación populista surge históricamente, de acuerdo a Laclau, ligada a una crisis del discurso ideológico dominante, la cual a su vez es parte de una crisis social más general ocasionada por una fractura del bloque en el poder o por la incapacidad de éste para neutralizar a los sectores dominados. Surge en ese momento una clase o una fracción de clase que necesita apelar al «pueblo» contra la ideología vigente (Laclau, 1978).

Recientemente Laclau (2005) ha continuado, ampliado y modificado su definición de populismo. Quiere ofrecer una plataforma lógica y racional a los populismos latinoamericanos. Lo que llama la «razón populista» debe ser capaz de transformar la crítica a los aspectos negativos (la vaciedad del discurso) en exaltación de sus virtudes (el líder). Ahora sustituye la idea de *interpelación* por la de *construcción* de la identidad popular. La diversidad de demandas populares, en este proceso ideológico, es condensada por el discurso populista en un conjunto de equivalencias unificadoras. Estas equivalencias anulan los significantes propios de la heterogeneidad y producen un vacío. Es en esta vacuidad del populismo –que ha sido descrita como vaguedad y ambigüedad ideológicas– donde Laclau encuentra paradójicamente su racionalidad. La racionalidad populista consiste en que es capaz de abarcar la pluralidad y constituirla en una palabra vacía: el «pueblo». Aquí Laclau introduce una explicación del papel central del líder: la unidad de esta formación discursiva es transferida hacia el orden nominal. El «nombramiento» del líder llena el vacío y le da un sentido al pueblo. Así, dice Laclau, «el nombre se convierte en el fundamento de la cosa» (2005:30). La identidad popular así construida, encabezada por su líder, exige entonces una representación (total o parcial) en las esferas del poder.

Se trata de una solución meramente retórica al problema de la definición del populismo, realizada ahora con ayuda del instrumental psicoanalítico lacaniano. Tiene la peculiaridad de centrar clara y precisamente el problema en la noción vacía de «pueblo» y en el proceso nominalista de su invención. No quiero ahora entrar en las sutilezas de la nueva interpretación de Laclau, sino solamente destacar el hecho de que su alternativa al análisis funcionalista consiste en ubicar la explicación casi enteramente en el terreno del discurso ideológico. Ello es una importante limitación, pero le permite escapar de las implicaciones críticas que tiene el uso del

término «populismo» y abrir las puertas a su exaltación intelectual. Sin embargo, parece muy difícil que los líderes del populismo actual acepten el sustantivo aplicado a su movimiento. Temen que el nombre sea el fundamento de la crítica de la cosa política que impulsan. No parece probable que un dirigente populista acepte como *rational choice*, como elección racional, la propuesta que hace Laclau de usar el nombre de la cosa extraña que impulsan.

* * *

Las breves reflexiones críticas que he esbozado me sirven como punto de apoyo para buscar una interpretación diferente. Me parece que podemos considerar al populismo como una forma de cultura política, más que como la cristalización de un proceso ideológico. En el centro de esta cultura política hay ciertamente una identidad popular, que no es un mero significante vacío, sino un conjunto articulado de hábitos, tradiciones, símbolos, valores, mediaciones, actitudes, personajes e instituciones. Sabemos bien que las identidades, ya sean nacionales, étnicas o populares, no se pueden definir de acuerdo a fundamentos o esencias. Como dijo muy bien Jacques Derrida, «lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma» (1991:16). El «pueblo» de la cultura populista es ante todo un mito; y, como sabemos, el mito constituye una lógica cultural que permite superar contradicciones de muy diversa índole.

Por ello, podemos trazar genealogías y tradiciones en las culturas populistas, mostrar influencias y conexiones entre ellas, pero resulta imposible definir un catálogo de rasgos comunes a todas. Los antiguos populismos del siglo XIX en Estados Unidos y Rusia generaron tradiciones y patrones que podemos reconocer aún en sus descendientes lejanos. Por ejemplo, tenemos en Estados Unidos a George Wallace o a Ross Perot, y en Europa al *squadrismo* agrario italiano, al movimiento intelectual *strapaese*, a Pierre

Poujade en Francia y a los brotes de populismo derechista en los países poscomunistas.[11]

Lo mismo puede decirse de los viejos populismos latinoamericanos y de su relación con las nuevas expresiones: podemos reconocer herencias y linajes políticos, pero es difícil fijar un patrón común preciso que los defina en su conjunto. En cambio sí podemos reconocer la existencia de una especie de árbol genealógico del populismo latinoamericano, que si bien tiene algunos rasgos comunes con las tradiciones europeas y norteamericanas, constituye un tronco de cultura política peculiar que podemos reconocer, aunque no encerrar en la jaula de una definición. En esta cultura política podemos reconocer hábitos autoritarios, mediaciones clientelares, valores anticapitalistas, símbolos nacionalistas, personajes carismáticos, instituciones estatistas y, muy especialmente, actitudes que exaltan a los de abajo, a la gente sencilla y humilde, al pueblo.

Para recapitular lo que he expuesto, podría decir que el populismo es una cultura política alimentada por la ebullición de masas sociales caracterizadas por su abigarrado asincronismo y su reacción contra los rápidos flujos de deslumbrante modernización, una cultura que en momentos de crisis tiñe a los movimientos populares, a sus líderes y a los gobiernos que eventualmente forman. Puede comprenderse que una situación como esta ha ocurrido en momentos históricos muy diversos. En América Latina surgió tanto durante lo que se ha llamado la crisis de los Estados oligárquicos como, más recientemente, tras el impacto de las poderosas tendencias globalizadoras. Ha surgido tanto en procesos políticos de gran escala como en manifestaciones limitadas y relativamente

11 Véase la importante recopilación de ensayos preparada por Ghita Ionescu y Ernest Gellner, *Populism. It's meanings and national characteristics* (1969). Sobre Europa, véase Michel Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité* (1993).

marginales. Ha influido en la formación de gobiernos nacionales o se ha filtrado solamente como un estilo peculiar de algunos líderes.

Aunque el populismo, desde mi punto de vista, es principalmente una expresión cultural, no creo que debamos pensar que es como un guante que puede ser usado por cualquier mano, o que es una forma que puede albergar cualquier contenido político, desde el nazismo hasta el comunismo. Es cierto que el populismo suele presentar un amasijo variopinto de expresiones ideológicas, muchas veces contradictorias. Su coherencia no proviene de la ideología sino de la cultura. Por ello, el fascismo y el comunismo, que han sido bloques de monolítica coherencia ideológica, son fenómenos que pertenecen a otro orden político muy diferente. Ello no quiere decir que no haya habido expresiones de cultura populista en los Estados fascistas y comunistas, como en Italia o en China. Y a la inversa, también encontramos ingredientes fascistas o socialistas en los populismos, como es el caso del peronismo o del cardenismo.

A pesar de todo, los fenómenos populistas suelen inclinarse hacia la izquierda y ocupan los territorios sociales que los partidos o grupos progresistas aspiran a penetrar y representar. De hecho, las más importantes definiciones del populismo se originan en las discusiones de los marxistas de fines del siglo XIX, y por supuesto debemos a Lenin la visión crítica y peyorativa con que la izquierda suele entender el fenómeno. Como he dicho, muy pocos políticos, si acaso alguno, aceptan que se les aplique la calificación de populista. En general, el populismo ha sido visto con ojos muy críticos tanto por la izquierda revolucionaria como por la reformista. Y es con frecuencia rechazado por la derecha. En muchas ocasiones estas críticas y rechazos producen una curiosa ceguera que oculta tanto a derechas como a izquierdas los síndromes populistas que aparecen en sus respectivos campos.

Quiero agregar el hecho de que el abigarrado asincronismo suele ser visto como una muestra del fracaso del proyecto neoliberal, y los flujos de modernización deslumbrante son interpretados como los efectos malignos de la americanización y la globalización. Por ello es natural que, por ejemplo, las conquistas del populismo bolivarista sean vistas por muchos como un proceso de izquierda, como la transición a una sociedad más justa y auténticamente democrática. En realidad, este proyecto populista tomó de las abigarradas franjas de desorden social y político su inspiración para esa incoherente aglomeración de ideas que es el llamado «socialismo del siglo XXI». Y se basa en su rechazo a la modernización rampante para impulsar el antiimperialismo rupestre y demagógico que lo caracteriza.

* * *

La época en que se derrumba el muro de Berlín y desaparecen prácticamente todos los Estados socialistas coincide con la caída de las dictaduras latinoamericanas y la emergencia de regímenes democráticos. Esta coincidencia marca profundamente la evolución del panorama político. Desde que la democracia política ha sustituido en América Latina a las dictaduras, es posible comprobar, tanto en el espectro de la derecha como en el de la izquierda, una oscilación hacia el centro y un abandono de las posiciones extremistas. Los herederos de las derechas golpistas y militaristas están en proceso de extinción. El mapa de la izquierda ha cambiado radicalmente: las opciones guerrilleras o revolucionarias que luchan por un socialismo puro y duro van desapareciendo y al mismo tiempo avanzan las alternativas que privilegian la vida electoral. Este corrimiento hacia el centro se pudo comprobar de manera notable, e incluso espectacular, en la campaña de Lula en el 2002, cuando por fin triunfó. Y desde luego ha ocurrido en Chile. Este dos país es también un ejemplo de la extinción de las derechas

dictatoriales y antidemocráticas.[12] Esto parecería indicar que las tendencias llevan a un fortalecimiento de las corrientes liberales democráticas y socialdemócratas en una competencia por ocupar posiciones de centro.

Pero las cosas no son tan sencillas. En América Latina no han desaparecido las viejas culturas políticas autoritarias que, aunque muy distintas entre sí, pueden ser calificadas de populistas. Posiblemente los ejemplos más duraderos y persistentes de esta vieja cultura política sean el «priismo»[13] mexicano y el peronismo argentino. A diferencia de otros populismos, estos fueron una expresión estatal, un fenómeno gubernamental ligado al poder, donde aparece un líder o caudillo con una amplia base social. Lázaro Cárdenas y Juan Domingo Perón, sin embargo, ejemplifican también la enorme disparidad de situaciones políticas que les dieron origen.

Las resonancias populistas en la América Latina de hoy han generado inquietud en todo el continente. Sus importantes manifestaciones en Bolivia, Ecuador, México, Nicaragua, Perú y Venezuela han modificado seriamente el espectro político de estos países. A mi parecer han propiciado una distorsión peculiar de las corrientes de izquierda que, en lugar de aproximarse a posturas socialdemócratas (como ha ocurrido Chile y Uruguay), han sido atraídas por el viejo populismo y han recibido la influencia, directa o indirecta, de la cultura dictatorial del petrificado socialismo cubano. En Perú la explosión de nacionalismo populista fue conjurada por una forma blanda y atenuada de la misma inclinación política (el aprista Alan García.) El populismo peronista no parece muy virulento en Argentina y en México las actitudes agresivas y

12 La victoria de Jair Bolsonaro en Brasil no había ocurrido al momento de la entrega de este texto (Nota de la editora).

13 Relativo al PRI (Partido Revolucionario Institucional).

conservadoras de López Obrador lo llevaron a derrotas electorales en 2006 y 2012.

Las tendencias populistas actuales son un importante fenómeno que debe preocuparnos; son sintomáticos, como he dicho, los problemas de fondo con los que nos conectan. Me refiero a la presencia en muchos países latinoamericanos de formas culturales ligadas al populismo, mucho más vastas y profundas que sus expresiones estrictamente ideológicas. Se trata de una cultura popular nacionalista, rijosa, revolucionaria, antimoderna, de raíz supuestamente indígena, despreciativa de las libertades civiles y poco inclinada a la tolerancia. Desde luego mi ejemplo predilecto es la cultura priísta, la que mejor conozco y la que más he sufrido. Pero la presencia más o menos importante de expresiones culturales similares se pueden reconocer en varios países. Es importante destacar que este tipo de cultura popular vive en simbiosis con una derecha poco cultivada que la estimula, y que suele estar aliada a empresarios mal refinados y amantes de ganancias rápidas y fáciles, poco inclinados a la gestión económica de largo plazo, temerosos del libre comercio, que hacen fortunas a la sombra de la política y que con frecuencia se arropan en la corrupción. Una curiosa variedad de esta cultura populista de derecha se desarrolló en México, impulsada por una burguesía nacionalista y revolucionaria (aunque apegada a la institucionalidad dictatorial de un partido único.)

* * *

El populismo entendido como cultura política no suele constituir una alternativa consistente de desarrollo socioeconómico y político. No es ni una opción por un modelo socialista, ni una vía de crecimiento capitalista acelerado. Después de 1989 los proyectos de construcción de un Estado socialista son una verdadera rareza o un trágico anacronismo. Ejemplos de este tipo de proyecto, sin

embargo, ocurren en América Latina, y se encuentran relacionados entre sí: el extraño socialismo populista venezolano que propuso Chávez se conecta con el obsoleto modelo revolucionario cubano. Pero podemos sospechar que esta opción es inviable y que, tarde o temprano, se desvanecerá. Las reservas petroleras de Venezuela podrán durar 200 años, pero el modelo chavista parece tan incapaz de alcanzar un desarrollo moderno como lo fue el exótico proyecto de Muammar al-Gaddafi en Libia en los años setenta. Cada vez más venezolanos se percataron de las carencias y del atraso del proyecto de Chávez: por eso perdió el referéndum de 2007 en el que se proponía modificar la constitución y perpetuarse en el poder. Y por eso, ya muerto Chávez y bajo la presidencia de Nicolás Maduro, Venezuela ha entrado en un declive económico terrible, la corrupción y la represión se han generalizado y el autoritarismo se ha agudizado. Además, no hemos tardado mucho en ver cómo Cuba se desliza hacia esa peculiar transición que es el «socialismo de mercado», como en China.

Por otro lado, tenemos los gobiernos populistas que han aceptado las reglas del juego de la globalización y de la órbita capitalista, al mismo tiempo que impulsan algún tipo de política social clientelar y asistencialista. En ciertos casos, como lo demostraron Alan García en los años ochenta y Menem en los noventa, fueron malos administradores de un capitalismo al mismo tiempo agresivo y estancado. Una variante especialmente trágica y corrupta fue la de Fujimori en el Perú de los años noventa. Podemos concluir que la cultura política populista mezclada con una agenda económica neoliberal tiene costos elevados y no llega a impulsar el crecimiento y la generación de riqueza, que podrían ser las bases para programas sociales, de salud, de empleo, de educación y de reducción de la pobreza. El fracaso tiene relación, en parte, con las dificultades inherentes de un gobierno sometido a la lógica cultural populista para insertarse en la globalización y atraer inversiones.

Quiero ahora preguntarme: ¿qué repercusiones pueden tener las culturas populistas en las instituciones democráticas? Este es un problema candente en varios países y no es fácil llegar a una conclusión, pues estamos frente a procesos en marcha que no han concluido. Es probable que el típico golpe de Estado de extrema derecha, conducido por militares contra gobiernos populistas sea una alternativa remota. Pero no es tan lejana, en cambio, la posibilidad de que los propios gobiernos populistas sigan un curso que los conduzca a formas autoritarias y antidemocráticas. De hecho, tenemos un ejemplo en el pasado cercano: la evolución desastrosa del gobierno de Fujimori. ¿Es posible que los procesos boliviano y venezolano estén encaminados hacia una condición autoritaria, similar a la de Fujimori, pero con un sello izquierdizante? Si la cultura política populista ha echado raíces profundas, la respuesta podría ser afirmativa y deberíamos esperar la entrada de estos países a un ciclo de autoritarismo creciente[14].

Pero hay otros caminos posibles para gobiernos de izquierda con bases populares sólidas. La alternativa más conocida y probada es la socialdemócrata, tal como se ha presentado, por ejemplo, en Chile y Uruguay donde los gobiernos de Bachelet y Tabaré Vázquez se distanciaron claramente del populismo. Estos gobiernos de orientación socialdemócrata, al igual que los populistas, pusieron en el centro la necesidad de impulsar sociedades igualitarias, incluyentes y protectoras de los grupos más pobres o vulnerables. Pero hay grandes diferencias: de un lado tenemos una defensa de la democracia representativa y una política que acepta claramente que hoy en día la globalización es el más importante motor del cambio. En contraposición, el populismo impulsa actitudes de confrontación hacia los empresarios, ve con sospecha las inversiones extranjeras, es agresivamente nacionalista e impulsa reformas

14 El caso venezolano ha avanzado en la dirección señalada por el autor (Nota de la editora).

políticas que propician la continuidad del poder autoritario del líder; reformas que minan la democracia electoral para favorecer mecanismos alternativos de participación e integración popular de carácter corporativo, clientelar y movilizador.

Ciertamente, en muchos casos el sistema de partidos y las élites han ejercido el poder –en un contexto democrático– de una forma tan corrupta, inequitativa, irracional e ineficiente que han conducido a sus sociedades hacia la catástrofe. Fue el caso de Venezuela, cuya vieja democracia –inaugurada en 1959 con la caída de Pérez Jiménez, se encontraba tan podrida que auspició una gran movilización popular contra el sistema.

* * *

Quiero ahora presentar algunas reflexiones sobre lo que podría considerarse la experiencia más larga, duradera y estable de populismo en América Latina. Me refiero al caso de México, mi propio país, el caso que conozco mejor y que puede ser un ejemplo de los altos costos que paga una sociedad cuando la cultura populista arraiga tan profundamente que incluso es adoptada por la derecha política y las élites empresariales, que acabaron siendo el grupo hegemónico de lo que Mario Vargas Llosa llamó irónicamente la «dictadura perfecta». Tan perfecta fue esta dictadura que durante decenios fue la envidia de muchos gobiernos latinoamericanos y el modelo de algunas alternativas políticas, como en Perú en la época de Velasco Alvarado y en la Nicaragua del primer sandinismo. Los gobiernos mexicanos que se inspiraron en la cultura populista –el nacionalismo revolucionario institucional– duraron setenta años en el poder y mantuvieron ininterrumpidamente el régimen autoritario más difícil de erradicar en América Latina. Concentraré mis reflexiones en los problemas que surgieron cuando por fin terminó el régimen populista y se inició la transición democrática.

Durante muchos años uno de los principales problemas políticos en América Latina fue la urgencia por civilizar y modernizar a las derechas. La derecha mexicana –enquistada en el viejo sistema populista– fue una de las más duras de roer, y ello explica que México haya sido el último país latinoamericano (excluyendo Cuba) en alcanzar un proceso de transición democrática. La dictadura revolucionaria institucional, con su amplia base popular, era un sistema que les parecía a las élites demasiado perfecto y seguro como para abandonarlo. Por fin, en las elecciones del año 2000, un partido de derecha independiente derrotó al partido oficial y se inauguró una época democrática. Pero de inmediato se planteó un problema de legitimidad: ¿con qué sustituir la cultura populista, nacionalista y revolucionaria del antiguo régimen? ¿Cómo lograr la legitimidad de un gobierno electo democráticamente sin recurrir a las viejas mediaciones y a recursos populistas?

El sueño de muchos administradores y tecnócratas latinoamericanos ha sido alcanzar un sistema político que pudiese funcionar y reproducirse sin derivar su legitimidad de la sociedad que lo rodea, salvo por el funcionamiento de sus propios mecanismos electorales, y cimentar su cohesión sin acudir a estructuras normativas externas. Se trataría de un sistema auto-legitimado, autónomo y basado en la racionalidad y la formalidad de la administración y en su capacidad de generar las condiciones políticas del bienestar. Bajo estos supuestos, el sistema político ya no requeriría de mediaciones ni, por lo tanto, de fuentes extra-sistémicas de legitimidad.

Esta utopía sistémica nos permite determinar rápidamente varios puntos estratégicos. Para comenzar, la gestión gubernamental debe operar sobre la base de una nueva cultura que sustituya al nacionalismo populista del PRI. Se ha hablado de una cultura gerencial, cuya estructura simbólica debería tener la capacidad de articular la identidad del sistema político. No cabe duda de que, a escala mundial, se han acumulado muchas experiencias que

alimentan la cultura gubernamental, enriquecida además por la transferencia de hábitos y prácticas procedentes del mundo empresarial. Pero no quiero detenerme en detalles técnicos, sino preguntar: ¿es suficiente una cultura gerencial para dotar de legitimidad a un sistema político democrático? No lo creo, ni siquiera en el dudoso caso de que una cultura semejante trajese el bienestar económico para las amplias capas de la población más desposeída. La economía, por sí sola, no produce legitimidad.

La hegemonía de una cultura gerencial o tecnocrática presupone que el sistema político mexicano, desde las elecciones del año 2000 en que pierde el PRI, ya no requeriría –como he dicho– de fuentes externas de legitimidad: la misma eficiencia de los aparatos de gobierno debería ser una base suficiente para garantizar su continuidad. Pero como todos sabemos, y como es obvio, los aparatos gubernamentales en México (y en América Latina) están muy lejos de esa eficiencia gerencial y están demasiado contaminados por formas corruptas, paternalistas o corporativas de gestión como para funcionar alimentados únicamente por una nueva cultura gerencial y mercadotécnica. Es curioso que haya sido la oposición de izquierda quien transmitió primero la imagen de un grupo de políticos, encabezados por Vicente Fox, que habría ganado las elecciones del 2000 gracias a sus habilidades mercadotécnicas y gerenciales en el manejo de la publicidad política, con lo que habría logrado engañar a millones de electores. El nuevo gobierno habría intentado trasladar su destreza gerencial a la administración pública. Esta es una explicación simplista que no permite comprender que la derrota del PRI está inscrita en un largo y complejo proceso de transición democrática.

Las causas profundas de la transición, que implican una gran crisis cultural, se inscriben en un ciclo largo que se inició en 1968 y que todavía no termina. Este ciclo largo contempla la crisis de las mediaciones políticas nacionalistas y el lento crecimiento de una

nueva cultura política. Es precisamente en este ciclo de largo alcance en donde podemos encontrar las señales de las nuevas formas de legitimidad. En los cambios y ajustes que el propio sistema en crisis propició podemos reconocer algunas indicaciones. Por ejemplo, ante la división del partido oficial y la crisis del nacionalismo el gobierno priísta optó por impulsar el Tratado de Libre Comercio y la globalización, y después, ante los problemas de credibilidad, impulsó una reforma política que instauró un mecanismo electoral autónomo y confiable. Con estas medidas el gobierno priísta aceleró su fin, aunque su objetivo fuera todo lo contrario: alargar su permanencia en el poder. La oposición de izquierda, que había crecido gracias a la división del PRI, hizo una mala lectura de estas situaciones: creyó necesario volver al nacionalismo revolucionario original (cardenista e incluso zapatista) y desarrolló una actitud populista de desconfianza ante la democracia electoral.

Este retorno del populismo, ya no por medio del viejo partido oficial sino canalizado por la oposición de izquierda –el PRD– fue sin duda auspiciado por el gobierno de Vicente Fox, que se dejó tentar por los aparentes atractivos de una cultura gerencial como base legitimadora. Ello fomentó la desilusión de amplios sectores sociales y enervó a masas de abigarradas asincronías e incongruencias que reaccionaron en contra de la joven democracia, instaurada apenas unos pocos años antes. Esto explica, al menos en parte, el enorme crecimiento de la alternativa electoral populista del año 2006. Otra parte de la explicación radica en el hecho de que, desde el gobierno de la enorme ciudad de México, López Obrador durante años tejió una gran red de mediaciones clientelares y caciquiles, que fue la base material y política de su campaña. Pero este auge populista fue efímero e insuficiente para lograr el triunfo.

La derrota de López Obrador en el 2006 se entiende en gran parte porque continuó la línea de retorno al viejo nacionalismo revolucionario y al estilo priísta, que tantos estragos había causado.

Fue incapaz de inscribir su campaña electoral en la nueva cultura política democrática. Se lanzó frontalmente contra la cultura gerencial, a la que en sus arranques de exageración calificó de fascista, y a pesar de tener un programa tibio y contradictorio, dejó la impresión de que era un agresivo revolucionario que no permitiría que los ricos se siguiesen enriqueciendo. Fue también muy ofensivo con la clase media. La misma incoherencia de su programa hizo que pocos creyeran que se disponía a apegarse a sus lineamientos.

El ejemplo mexicano es útil para proponer una reflexión final. He señalado los límites e incluso los peligros de dos culturas contrapuestas: la cultura gerencial o tecnocrática de la derecha y la cultura populista de la izquierda. Ambas alternativas pueden erosionar la legitimidad democrática tan difícilmente adquirida, sea debido a que se crea que la política puede funcionar con el relativo automatismo de la economía de mercado o que se quiera sustituir la democracia representativa por formas caciquiles, mesiánicas o caudillistas de control político. Lo que necesitamos es una cultura democrática moderna, la misma cuyo crecimiento en la sociedad mexicana erosionó al autoritarismo populista, pero que aún no se expande y enraíza con suficiente fuerza. Esta cultura democrática ha sido impulsada por las grandes tendencias políticas, desde la socialdemocracia hasta el liberalismo, que después de la caída del mundo bipolar en 1989 están en proceso de renovación y requieren de importantes cambios. Estos cambios deben enfocarse a la modificación y renovación de la cultura política de los partidos políticos. Y no sólo para lograr la necesaria legitimidad del sistema político. La democracia política, como sistema de representación, no resuelve los inmensos problemas de la miseria, de las desigualdades extremas, de la falta de productividad y del atraso. No son los programas políticos los que pueden, por sí mismos, eliminar la pobreza en América Latina. Hace mucho sabemos que la cultura es un poderoso motor de la economía. Los economistas están

comenzando a reconocer este hecho. Por supuesto, las estructuras culturales han sido también poderosos lastres que frenan la prosperidad económica.

Por ello, lo que está en juego no es meramente el movimiento de piezas en el ajedrez político continental o mundial. Detrás de las propuestas tecnocráticas y populistas hay procesos culturales que pueden acelerar o frenar el bienestar de las sociedades latinoamericanas. Por eso la política debe ser un proceso civilizatorio. En América Latina necesitamos urgentemente civilizar a la clase política y democratizar a la cultura popular. De lo contrario en lugar de acumular riqueza y bienestar, seguiremos perdiendo década tras década.

REFERENCIAS

Derrida, J. (1991). *L'autre cap.* París, Minuit.

Di Tella, T.S. (1973). «Populismo y reformismo». En G. Germani, T.S. di Tella y O. Ianni (Eds.), *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica* (pp.38-82). México, Ediciones Era.

Germani, G. (1973). «Democracia representativa y clases populares». En G. Germani, T.S. di Tella y Ianni, O. (Eds.), *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica* (pp.12-37). México, Ediciones Era.

Ianni, O. (1975). *La formación del Estado populista en América Latina*. México, Ediciones Era.

Ionescu, G. y Gellner, E. (1969). *Populism. Its meanings and national characteristics*. Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*. México, Siglo XXI Editores.

—— (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Wieviorka, M. (1993). *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*. París, La Découverte.

Una izquierda sin sujeto o de la dictadura de clase a la deriva populista

Erik del Bufalo

El comienzo del sujeto es un discurso, pero no su fin. Dado que la pregunta por el fin, aunque la más rara, es la pregunta pragmática por excelencia, quizás sea el origen del espíritu la interrogación más materialista de todas. El comienzo no del yo, ni de la conciencia, ni del sujeto. El espíritu, que es el rasgo unario de toda subjetividad, es quien nos abre a la pregunta de la existencia en su facticidad. «Alguien para quien la vida es un punto y para quien el alma no tiene fragmentos, ni el espíritu tiene comienzos (Artaud, 2002: 23).» De este modo, se veía a sí mismo Antonin Artaud. Se percibía como «un cuerpo sin órganos», es decir, como un cuerpo donde la política es imposible.

Esta visión de la imposibilidad de ser *organizado*, construido o domesticado, por cualquier discurso es para Gilles Deleuze y Félix Guattari (1993), la insurgencia de la inmanencia de la vida, en su límite existencial, sobre el plano donde el poder solo puede ser formulado desde la transcendencia de un cuerpo dependiente de un discurso. Por ello, es quizás, desde esta unicidad del espíritu y la vida, del «punto» y el «comienzo», donde la emancipación se libera del discurso mismo de la emancipación. Donde las anfibologías y antinomias de la «biopolítica» fracasan inevitablemente ante la univocidad de la vida.

Esta incapacidad de cualquier discurso que se pretenda emancipador para capturar la totalidad de la vida es, no obstante, resistida con vehemencia aún por la emancipación como discurso. Y como «la revolución» es esencialmente un discurso, debe excluir de sí la vida. Esta resistencia hegeliana y marxista ante el exceso de inmanencia de lo individual, en el sentido, de lo indisoluble, es atacada incesantemente por teóricos como Slavoj Žižek (2004). La emancipación, la revolución, la liberación suponen la necesidad de la trascendencia, es decir de una distancia irresoluble entre la salvación y lo real. En otros términos, que la realidad de lo falso esté a salvo de ella misma para que pueda ocurrir la «transferencia», en el sentido psicoanalítico, entre un sujeto y el saber.

El sujeto de la explotación se encuentra en el mismo lugar del sujeto de la ilusión y del inconsciente que solamente puede aparecer como tal en la trascendencia del saber analítico o revolucionario. En otros términos, sin trascendencia, es decir, alienación en el discurso, no hay analista, ni crítico cultural ni vanguardia revolucionaria.

El romance secreto que siempre ha existido entre el maoísmo y el «lacanismo», en el cual «síntomas» particulares se encuentran en el mismo Jacques-Alain Miller o en Alain Badiou, tenga quizás que ver con esto. Con salvar el poder, porque solamente desde el poder, que trasciende al flujo exorbitante de la inmanencia de los acontecimientos y los fenómenos, puede haber salvación, cura o revolución. La trascendencia –como discurso o como Estado–, así, es el último refugio de la izquierda ante la inmanencia del capitalismo global. Este «sacrificio» de la trascendencia solamente puede leerse como caída a la inmanencia (Žižek, 2004). Caída que reproduce la misma concepción de doble instancia de lo real que existe en Marx, como estructura económica y como superestructura ideológica y que se replica en la relación freudiana de lo real doblemente anulado por la división de la conciencia. En

otros términos, el sujeto para (de) la emancipación se manifiesta siempre como un sujeto que cae de un discurso a otro. A otro discurso que no puede realizarse sino como potestad de unos hombres sobre otros, así sea desde la pura superioridad moral; en fin, un discurso que se realiza como salvación (Benjamin), como cura (Lacan) o como Estado (Hegel). Visto de este modo, a lo que realmente se opone el «cuerpo sin órganos» y el espíritu sin comienzo de Artaud es a la subjetividad como objeto de toda teoría, es decir, de toda revolución.

La oferta y la demanda de un sujeto son los límites del discurso ideológico. El marxismo ofrecía un sujeto claro y distinto, el *proletariado*, contra el poder establecido del orden económico del mundo labrado por la historia, entendida como el resultado de la lucha de clases. En ese sentido, el marxismo sólo puede ser rígido en relación a la idea de clase social. El proletariado, como la burguesía, son tipos humanos incuestionables. El populismo contemporáneo, en cambio, lo cuestiona. El tipo humano diáfano deviene una «demanda» difusa. Lo popular se convierte en esa zona de indeterminación de donde emana una demanda de emancipación nunca muy esclarecida. La ley del populismo o del discurso de la emancipación reside en la oferta de un poder justiciero, capaz de resarcir la «deuda social» o al menos de mitigar «la desigualdad entre los hombres». En eso reside su gran versatilidad. De esta manera, se pasa a concebir lo político como «construcción de pueblos», según el fin de «unificar demandas» en torno a fines vacíos que, no obstante, procuran una hegemonía. Quizás el ejemplo más claro del solapamiento populista entre pueblo y poder se encuentra en Ernesto Laclau cuando pregunta y sostiene:

¿Significa esto que lo político se ha convertido en sinónimo de populismo? Sí, en el sentido en el cual concebimos esta última noción. Al ser la construcción del pueblo el acto político *par excellence*

–como oposición a la administración pura dentro de un marco institucional estable–, los requerimientos *sine que non* de lo político son la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria a nuevos sujetos de cambio social, lo cual implica, como sabemos, la producción de significantes vacíos con el fin de unificar en cadenas equivalenciales una multiplicidad de demandas heterogéneas (2005: 195).

La idea estructuralista de un «significante vacío» (el significante amo) es tomada por el discurso de la emancipación como pivote donde el sujeto puede solo definirse en torno a una demanda hacia el poder. Sujeto es quien demanda. Poder es aquello que le da un significante vacío a esa demanda. En los últimos años, América Latina ha vivido movimientos, gobiernos y regímenes que encuentran en la concentración del poder de Estado una solución pretendidamente emancipadora, cuya fuente de legitimación ha sido la soberanía popular. Soberanía popular que, sin embargo, no se plantea como voluntad general, sino como hegemonía de demandas parciales de la sociedad (la demanda de los indígenas, de las mujeres, de los «sexodiversos», de los excluidos, de los «invisibilizados», de los trabajadores, «de los más pobres», etc.). De allí que los Estados antiliberales del populismo se identifiquen –y se pretendan legitimar– con una supuesta «trascendencia fallida» (Laclau,2005: 303), en la búsqueda de hegemonías que formen un poder coercitivo en torno a la intervención de una resignificación del poder cuyas instituciones han sido puestas en duda por esta misma demanda. El populismo, tal y como aspira Laclau, debe ser la salida tanto del trascendentalismo del sujeto histórico marxista –el proletariado– como del «inmanentismo» de las subjetividades producidas dentro del capitalismo. Por ello, si podemos rastrear un movimiento unívoco de todo populismo contemporáneo, lo encontraremos en la representación de un sujeto personificado o *figurado* como excluido desde el poder.

Representación figurativa y no figurativa del sujeto. La representación política es un aspecto del problema de la representación en general. Imposible trabajar el problema de la representación de otro modo, pues es el mismo vector que une a la verdad del discurso, o legitimidad del poder, con una situación realmente supuesta. Ese vector es la sospecha de que la forma de entender el mundo encubre una falsificación o «fantasmatización» esencial de ese mundo. Allí quizás encontramos la única forma en la que persiste el marxismo en todo discurso de la emancipación, se reclame en algún punto de aquél o no.

En este sentido, no sería injusto afirmar que la filosofía como el pensamiento político (así como las prácticas que aún se reclaman de él) están en profundo rezago con respecto a las anfibologías que tanto el arte como la ciencia ya han afrontado desde hace más de un siglo. En efecto, desde el inicio de las vanguardias plásticas hablamos de un arte no representativo, desde Riemann y Lobachevsky (matemáticos que permitieron tanto la teoría de la relatividad como más actualmente la teoría de cuerdas en física) hablamos de una geometría no-euclidiana y de objetos fractales en vez de simples objetos discretos. No obstante la Filosofía Política o la Crítica Cultural en general, particularmente en su inevitable pretensión de progreso o emancipación, sigue suponiendo incluso después de la Fenomenología y sus atolladeros, cierta relación de correspondencia entre el concepto y un real «figurado» o «natural» de este concepto, aunque se presente solo como el objeto unitario o el contenido extraído de su pretendida labor deconstructiva de la falsedad del mundo, visto en última instancia como sistema de dominación.

Pero ello no solamente ocurre dentro del «pensamiento crítico», también la representación política como dispositivo esencial de la representación popular (sean democracias liberales o no) mantiene una equivalencia, cuando no una adecuación, entre el

funcionario representante y el pueblo representado, entre el poder constituyente y el poder constituido, conceptos nacidos de la Revolución Francesa y que aún conservan tanto poder de interpretación en el fetichismo constitucional, tan natural a las repúblicas latinoamericanas. Pero la hipótesis de esta relación, la relación de representatividad, tanto en la filosofía política como en los mecanismos de legitimación del poder (basado en cualquier manifestación de voluntad popular) se encuentra hoy en crisis, pues la teoría de la representación que la sustenta, que es la facultad de reproducción figurativa de lo real, es extemporánea al mundo del trabajo, basado en una ciencia que no opera por representaciones, y al mundo del ocio, o del tiempo no productivo, basado en un goce estético que ha superado ya la necesidad figurativa. Por supuesto, esta hipótesis no es ni original ni nueva y, sin embargo, a nuestro parecer no está suficientemente presente en los ámbitos académicos como pareciera pedir el orden de las cosas. Y en este punto, aunque se pueda pensar en ingenuidad o en naturalismo metafísico cuando nos atrevemos hablar de un «orden de las cosas», cabe insistir en que la cosa, el asunto, las res, *ta pragmata*, la realidad, hay que tomarla como lo que esencialmente sigue siendo desde la antigüedad, un soporte de las significación, o dicho de otro modo, como un supuesto de la representación, cartesiana o no, figurativa o no, euclidiana o no. Así que el «orden del discurso», ya que hablamos también del orden de las cosas, supone una doble problemática del concepto: por un lado la voluntad de determinación o de concreción que se supone equivalente a la determinación o concreción de las cosas y, por otro lado, una sospecha de la suposición misma en tanto ella se requiere, o se supone, antes de la mediación del concepto. Dicho de otro modo, toda crítica, que en última instancia es la mediación entre una realidad y una falsedad, supone la inmediatez del fantasma o de la «falsa realidad» que va a criticar. La idea de «proletario» en este sentido nunca será lo suficientemente vacía o «no-figurativa» para poder mantener en un mundo

de representaciones heterogéneas y caóticas la demanda de poder que realiza el discurso de la emancipación. Pues, como hemos dicho, toda emancipación no es más que la demanda que le hace el poder al sujeto para reconocerlo como tal sujeto.

Si descendemos del problema de la representación de la subjetividad en general al problema de la representación política en nuestras democracias modernas nos encontramos ante una segunda dificultad, inherente al hecho de no representar objetos, sino sujetos que llevan consigo la propia facultad de representar. La representación en el discurso del poder o de la emancipación se desdobla en los hechos jurídicos y políticos en un pliegue que confunde siempre delegación y sustitución. Ambos sentidos de representar se anudan en una sola anfibología o equívoco que encumbre la necesidad de la trascendencia del poder entre representante y representado. En la teoría política y en la teoría del derecho, particularmente del derecho privado, se entiende por representación normativa o vicarial aquella imagen o autoridad que no sólo está en lugar de otra cosa, sino que actúa por ella, que representa un interés y, en tanto que es un interés, representa una parcialidad, una persona o intención privada (no hay interés colectivo sino bien colectivo o común). Sin embargo, el interés, por definición, es siempre particular, negación de lo común (Bobbio, 2009; Lifante Vidal, 2009). El populismo no obstante identifica este interés privado como el bienestar público, promocionandose así como el abogado o el vicario absoluto del pueblo. Esta imagen resuena a la imagen hobbesiana del «protector del pueblo», tan cara al pensamiento conservador. En otras palabras, la construcción de un representante del interés popular es el reverso necesario de la demanda de protección de un interés siempre difuso o indeterminado.

La norma es una representación propiamente discursiva, es decir que produce un vínculo con otras representaciones; es un acto. La representación normativa en tanto regula o moldea una

acción demuestra que aquello que puede llamarse el «representante» no sólo es quién está en lugar de otro sujeto sino que tiene la autoridad para hacerlo. Y esa autoridad no le viene de ella misma sino de una demanda que supuestamente le antecede. El fetichismo constitucional es tan caro al populismo justamente porque logra convertir la constitución, que en origen está destinada a contener o limitar el poder, como la certificación de una demanda originaria que le legitima. La constitución se vuelve entonces, en el discurso populista, el «poder» que el pueblo le da a su abogado, a su defensor, para que lo proteja de todo aquel que obstaculice sus demandas y para que agencie, por otra parte, estas demandas en beneficios sociales. Como el protector (el amigo, el abogado, el comandante) del pueblo es el único capaz de distribuir la relación de demandas sociales y redistribuir los beneficios que estas demandas exigen, dentro del populismo toda constitución se vuelve un contrato con el autoritarismo. Pero, solo hay autoridad, y en este caso es lo mismo que «normatividad», cuando el autor de una representación se encuentra enajenado, alienado –*in alio*– de esta. En otras palabras cuando, demanda y poder, creador y autor no coinciden. En otras palabras, la constitución populista más que una norma fundamental aparece como una profecía, como el anuncio de una salvación y como el contrato entre el sujeto excluido y su Mesías.

Para Giorgio Agamben este problema esencialmente político se encarna en nuestra antigüedad cristiana en las figuras del «ángel» y del «profeta». El poeta y el ángel como figuras de la creación son envidiadas por los profetas, que en nuestro tiempo son críticos y pensadores orgánicos. Pero esta envidia termina costando muy caro, pues es una envidia que ha perdido las claves interpretativas de su propio resquemor. Por ello, el fin de toda teoría cultural o profética termina siempre en desgracia en el mundo contemporáneo, porque por otra parte, «el poeta, que ya no sabe salvar su obra,

paga esa incapacidad entregándose ciegamente a la frivolidad del Ángel» (Agamben, 2011:11). Este es el mismo Ángel de la Historia, al cual Paul Klee se entregó como poeta y Walter Benjamin como crítico de la manera más cruel. No podría ser de otro modo, pues la profecía moderna es la salvación por medio de la política. La revolución es la idea en la cual sobrevive el mesías para los no creyentes o el proletariado, el Ángel que anuncia la historia como salvación de todos las generaciones pasadas. Poeta, crítico y profeta en busca del mesías revolucionario, es decir, la política como salvación de la humanidad. En ese esfuerzo, no obstante, todo es llevado por la destrucción. Esa búsqueda del progreso por la política no puede sino transformar el porvenir en tormenta devastadora. Ese quizás sea el secreto de la famosa tesis nueve de las 19 tesis sobre la historia que Benjamin llevaba consigo al momento de suicidarse ante el monstruo totalitario de la salvación. Tan claramente vio así la profecía revolucionaria como apocalipsis: «la tormenta se ha levantado viniendo del Paraíso» (Benjamin, 1991: 438, la traducción es mía).

El pueblo no puede ser el Mesías, no hay Mesías para un pueblo elegido. Giorgio Agamben también ha recogido, a través de Carl Schmitt, esta paradoja de las constituciones modernas, originariamente formulada en la obra del pensador ultramontano Joseph de Maistre. Sin embargo, Agamben (1995) se limita a la constitución nacional de los Estados, siguiendo las tesis de Sieyès en las cuales el poder constituyente debe existir antes de la constitución, pero es la constitución la que finalmente se convierte en el poder constituyente mismo. Pero, acaso, esto sea reducir demasiado las cosas al círculo legislativo, en tanto productor de leyes y controlador del poder ejecutivo, como garante de la normalidad y juez de la excepción. Al fin y al cabo, el poder constituyente y el poder constituido son el mismo poder, el poder constitucional. La verdadera paradoja

no es esta petición teorética de principio, la cual como en toda axiomática es inevitable. En verdad, la paradoja última reside en la soberanía de un sujeto liberado que para ser justamente soberano no puede estar sujeto a la ley y que para tener autoridad no puede ser libre. La pretendida autoridad de la sujeción de todos antes la ley es ciertamente una sujeción pero no un índice de soberanía. Esta auténtica paradoja se sublima en la figura moderna y romántica del *pueblo*, en tanto triste amo que el pensamiento contrarrevolucionario del siglo XIX tanto cuestiona, pues el problema no es el poder constituyente en sí mismo, sino que este poder constituyente se encuentre, en última instancia, bajo esta figura literaria, legal, o nada más que simbólica, que es la noción de pueblo, la cual para existir debe encarnarse en un dictador, cuando no en un tirano.

Esta ambigüedad del pueblo, como sujeto político soberano, se manifiesta en la separación irresoluble entre soberanía y autoridad, a tal punto que donde existe ésta no puede haber aquélla y la correspondiente divinización de los conceptos seculares (Schmitt, 2009) resulta en la aporía donde la constitución supone un soberano, la voluntad popular, a quien, sin embargo, termina por negar de hecho y de derecho, pues suspende el poder que supuestamente la origina, expropiándoselo. Un soberano que delega o renuncia a su soberanía no es un soberano y pasa a ser el gobernado de un gobernante ilegítimo y realmente inexistente, pura representación. La deriva populista está implícita entonces desde que se entiende la democracia como pura soberanía popular, es decir, como pura demanda hacia el poder.

Hay que insistir entonces en el hecho de que este representante opera una expropiación del «poder constituyente» haciendo, a su vez, que el «poder constituido» sea simple «ley imaginaria», inicua y vacía de toda legitimidad, una usurpación que no sólo usurpa sino niega y falsea. De allí que la democracia moderna, si puramente es planteada como demanda del pueblo ante un poder salvador,

termine por convertirse inexorablemente en una dictadura de segundo grado. Una dictadura que no puede derrocarse sin deponer definitivamente al pueblo que la sustenta.

El resultado de la lógica de la representación, como vínculo normativo entre un sujeto demandante y un poder que transforma el interés (privado) en salvación (colectiva) no puede terminar, más allá de su forma despótica inevitable, sino en alguna forma de nihilismo, entendiendo por ello un poder lleno de representaciones huecas o vacías y que, no obstante, se legitima y actúa a partir de este vacío, sobre la vida concreta en su inmanencia.

El populismo como desmaterialización de la pobreza logra manifestar la emancipación como nihilismo. En su célebre carta de 1955 dirigida a Ernst Jünger a propósito de su ensayo *Sobre la línea,* Martin Heidegger encuentra un aspecto fundamental de la esencia del nihilismo en la separación de la subjetividad de la existencia de los sujetos. Esta separación origina una pura «forma subjetiva» que ni está enraizada en una existencia ni tampoco es la manifestación dialéctica de cualquier objetivación del mundo. La nada es la subjetividad, no de un sujeto determinado, sino como discurso abstracto que plantea y asume «una forma humana» más allá de los hombres concretos. Trabajador, proletariado, excluido, explotado, pobre, pueblo son formas humanas sin hombres y por ello son la presencia de un ser anonadado, aniquilado, destruido (Heidegger, 1994).

El poder, que es un discurso del manejo de las formas humanas, se encarna monstruosamente (el Leviatán es solo un modelo) como el cuerpo del sujeto por emancipar. Este cuerpo no tiene otro rostro que no sea el semblante del líder. Toda persona concreta, la vida inmanente, pasa a ser solo el espejo sobre el cual se refleja la mirada ubicua del autócrata populista. Pueblo y poder, explotado y salvador, se confunden en un reflejo ciego que se proyecta en

la identidad de un interés que ha sido privado de toda persona real y un caudillo que lo representa como sujeto vacío, genérico, formal; esto es, colectivo. Esta desmaterialización o presencia sin contenido es la forma en como solamente puede darse el discurso de la emancipación.

Por ello, el monopolio de la violencia estatal se vuelve también el monopolio de la representación. La soberanía nacional se vuelve un asunto de representación infalible, innegable, indiscutible. No se puede recusar esta imagen soberanista sin volverse a su vez un enemigo interno de la nación, un traidor, un «vendepatria», «un apátrida». La muerte es sustituida por la intangibilidad de la vida como nueva forma de soberanía. Soberano ya no es aquél que tiene el poder de decisión última sobre la muerte de los demás, soberano es quien tiene la legitimidad primera de la *imago* del mundo. Estado y sociedad, comunidad e individuo, poder y exclusión se igualan en el *acto* «revolucionario» de la pura representación especular. La pretendida gobernabilidad «socialista» del chavismo, por ejemplo, hace que la pobreza sea visible –«los pobres se visibilizan»–, pero, y por ello mismo, los excluidos se vuelven intangibles, se inmaterializan en «cuerpos puramente imaginados». Al capitalismo inmaterial le corresponde una pobreza también inmaterial. Este capitalismo mercantilista para pobres, que es el «socialismo del siglo XXI», se presenta como un síntoma especialmente demostrativo de esta nueva circunstancia de la historia. La pobreza ya no debe superarse, basta con que se visibilice y su visibilidad es tanto su pretendida solución como la condición de posibilidad para que pueda ser gobernada. La pobreza no aparece como sufrimiento, como dolor real, como un estado terrible a derrotar, sino como fuente universal de legitimación del «Estado revolucionario». En fin, la pobreza debe ser una subjetividad, un modo de vida posthistórico, una condición trascendental para la plusvalía del trabajo inmaterial. La demanda, que en sí misma es inmaterial, tiene también

una respuesta inmaterial, solamente quedará como materialidad la concentración exacerbada de poder.

Pero, ¿qué significa está inmaterialidad de la demanda? Llamamos aquí inmaterial no solo a la representación vaciada, sino también al producto surgido de un cierto tipo de trabajo. Para Mauricio Lazzarato, el trabajo inmaterial es la producción no de mercancías materiales, como automóviles, electrodomésticos o equipos de *hardware* informáticos, sino la «producción misma de capital» que permite la aparición en el mercado de una determinada mercancía. Lo que en realidad se produce en el trabajo inmaterial, bosquejado antes por Marx como «trabajo intelectual», es el «entorno ideológico» en el cual una cierta subjetividad vive y se reproduce. Para usar una metáfora venida del mundo de la computación, es el sistema operativo el que va a producir las determinaciones que necesita para materializarse en una máquina concreta. En este tipo de mundo, la subjetividad deja de ser «un mero instrumento de control» y se vuelve «directamente productiva» (Lazzarato, 1996: 143). Así pues el trabajo inmaterial es la producción de subjetividad como mercancía. Se trata de la economía como producción cultural y del poder como acumulación subjetiva. Pero, más allá del populismo, esta es la fuerza de trabajo del mundo que ahora se vuelca más decididamente sobre el mercado y no sobre la industria, sobre el comercio y no sobre la producción, sobre la demanda y no sobre la oferta, sobre el deseo y no sobre la mercancía. Por su parte, la mercancía, de un modo inverso a lo que ocurría en la época fordista del capitalismo, no aparece buscando un mercado y estandarizando el gusto de la demanda a favor de la oferta también masiva y estandarizada. En la época del postfordismo, los inventarios tienden a desaparecer y es sólo después de que ocurre la demanda que la oferta comienza a producirse. Esto implica que la producción debe estar previamente informada de qué es aquello que el mercado va a exigirle. Por lo tanto, lo que se produce es ante todo información,

sólo que esta información, a diferencia del mero servicio, no es comunicable, puesto que el sujeto a ser informado ya no existe, es un vacío en la demanda o, más bien, es el vacío aquello que se ha vuelto la demanda.

El vacío o la demanda, a diferencia de la nada, contiene todas las posibilidades aunque en sí mismo debe ser unívoco, como el silogismo disyuntivo kantiano, la *omnitudo realitatis.* Ya no son ni el vehículo ni las lavadoras esos «objetos revolucionarios» que cambian drásticamente el modo de vivir de las personas. Pero, en nuestra época postindustrial, es el modo de vida el que produce la mercancía, que ya no es un bien sino un servicio, una información, un trabajo, y este modo de vida es constantemente vaciado de determinaciones que puedan presentarse como estorbo a la circulación del capital. La vida ahora es una velocidad –como la piedra en el vacío– más que un modo de ser. De allí que los cambios en las últimas dos décadas hayan estado completamente enfocados en el mundo del procesamiento de datos, de los servicios, del entretenimiento y de la comunicación (Hardt y Negri, 2001). Paolo Virno ve en esta mutación del trabajo un nuevo sujeto histórico, el «individuo social» tal como lo prefigura Karl Marx en los *Grundrisse* (1973), a propósito del *General Intellect*. El mismo es el trabajo socialmente necesario y la acumulación de experiencia, conocimientos e inteligencia social que este tipo de trabajo requiere. El individuo social indica una línea de fuga con respecto a la socialización radical del individuo que, como muestra la historia, terminó en el anonadamiento de la experiencia del socialismo real. A lo que en última instancia se opone el populismo, o el discurso de la emancipación, es a este individuo social, agente del capitalismo global y productor en sí mismo de información (o riqueza) y no demandante de significantes vacíos (o de poder trascendente).

Ayudándose del pensamiento de Gilbert Simondon, para quien «la individuación no es jamás completa» y lo colectivo no es una

negación de la individualidad sino más bien su «afinación», el pensador posmarxista Antonio Negri (2013), por ejemplo, contrapone el concepto de multitud al concepto de pueblo. La multitud es el «conjunto de individuos sociales», surgidos de la producción inmaterial, horizontal y descentralizada. El individuo social «exhibe abiertamente la propia ontogénesis» (Virno, 2003: 76-82). El pueblo, por el contrario, es el lugar de la «unidad estatal», la fuente de trascendencia de la soberanía y la dominación y el lugar donde el poder explota la ilusión de una «voluntad general» para legitimar su supuesta autoridad. La individuación del pueblo es una masificación del individuo; la individuación de la multitud es la propia producción de individualidad dentro del trabajo realmente necesario y existente, el cual siempre es colectivo, social, global, transnacional (no existe el trabajo nacional). En este sentido el chavismo, y el «socialismo del siglo XXI» en América Latina, en su movimiento históricamente regresivo, abortó o conjuró la producción de este «individuo social» a favor de una masa individualizada, es decir, única, sin rostro. Solo por ello fue un movimiento profundamente regresivo. El cuerpo dentro del chavismo es el cuerpo inerme que no puede pasar por la individuación pues no se encuentra dentro de ningún proceso productivo. Este cuerpo-masa sólo tiene una individualidad propia por esta forma de «principio de individuación» que detenta el caudillo o el líder. El líder del fascismo postindustrial no es un simple déspota trascendente, como fue primero en la época de la acumulación agraria del capital o, más tarde, en la época de la industrialización de la mano de obra. Este nuevo caudillaje es, por el contrario, una «forma primera», «un motor inmóvil», donde la masa tiende a ir «por amor» no a aquél sino a sí misma y con la esperanza de encontrar una identidad propia. Por ello, la emancipación es solo el límite de la demanda infinita, insaciable que un sujeto vacío de sí mismo le eleva a un caudillo.

Pero este movimiento histórico del capital y su resistencia populista también señala que las formas políticas de la representación clásica se encuentren en crisis. En efecto, los partidos como cadenas de producción de la representación popular cada vez se desdibujan más. La velocidad de una «presencia» en el orden del Ser es inmediata a la «representación» en el orden del pensamiento. Este individuo-social que es un operario social y cultural establece relaciones de producción subjetivas que sobrepasan la idea de pueblo nacional, de clase social y de militante ideológico. La representación política ya no tiene sino nominalmente un contenido porque, de hecho, la irrupción de la representación viene de este mismo sustrato pre-individual y no de categorías trascendentes abstractas. Ciertamente, las modificaciones políticas (siguiendo aún cierta visión hegeliana-marxista) son muy posteriores a las modificaciones reales de la sociedad. El populismo es la forma en como la pobreza se da en sí misma como trabajo inmaterial y el caudillo es la forma en que se capitaliza este trabajo cuando es absolutamente improductivo.

Hemos mostrado esta tesis venida del posmarxismo para contraponerla a todo pensamiento de la emancipación, es decir a todo pensamiento que ve en la subjetividad su campo de batalla y en la demanda la legitimación de un poder autoritario. Dicho en otros términos, izquierda y capitalismo, capitalismo y emancipación se anudan en el presente en torno a la idea de subjetividad. La lucha de clases parece haber sido sustituida, desde la Teoría Crítica hasta los Estudios Poscoloniales, por una guerra de subjetividades, cuya representación siempre es abstracta o no figurativa. No solo en un sentido macroscópico: clase vs. pueblo, hombre blanco vs. subalterno, colectivo vs. individuo. Sino, especialmente, en un sentido microscópico: sujetos dominantes, que incluyen la hegemonía de la clase y el pueblo vs. sujetos invisibles, marginales. La subjetividad es la nueva clase. Esta nueva «clase» no solo debe ser buscada

en las escuelas de pensamiento, también en las formas de producción y sobre todo en sus querellas con «la izquierda». Todas las anfibologías del capitalismo en relación a la idea de emancipación pasan por allí.

La vida solo transita hacia el poder como subjetividad, a la economía del capitalismo global o posfordista como inmaterialidad y a la emancipación como discurso. Pero ella también permanece siempre en sí misma, como un «punto», «sin comienzo», irreductible, individual. Esta inmanencia de la vida, este espíritu sin sujeto es la única manera en que el existir en el mundo no sea reducido a una simple demanda que encontrará siempre la respuesta del poder. En definitiva, la libertad es esta vida que solo puede ser una.

REFERENCIAS

Agamben, G. (1995). *Homo Sacer*. *l potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino.

—— (2011). *Desnudez*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Artaud, A. (2002). «El pesa nervios». Recuperado de https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/artaud_antonin_-_obras.pdf

Benjamin, W. (1991). Écrit français. París, Gallimard.

Bobbio, N. (2009). *Teoría general de la política*. Madrid, Trotta.

Deleuze. G. y Guattari, F. (1993). ¿Qué es la filosofía? Barcelona, Anagrama.

Hardt, M. y Negri, A. (2001). *Empire*. Cambridge, Harvard University Press.

Heidegger, M. (1994). «Hacia la pregunta del Ser». En E.Jünger y M. Heidegger. *Acerca del nihilismo* (pp. 71-127). Barcelona, Paidós.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lazzarato, M. (1996). «Immaterial labor». In P. Virno and M. Hardt (Eds.), *Radical Thought in Italy* (pp. 132-146). Minneapolis, University of Minnesota Press.

Lifante V., I. (2009). «Sobre el Concepto de Representación». *Doxa* 32: 15-36.

Marx, K. (1973). *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Penguin Books in association with New Left Review. Recuperado de https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.htm

Negri, A. (2013). «Biocapitalismo y constitución política del presente». En M. Cerbino y I. Giunta (Eds.), *Biocapitalismo, procesos de gobierno*

y movimientos sociales. Antonio Negri, Michael Hardt y Sandro Mezzadra (pp.19-42). Quito: FLACSO. Recuperado de http://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=53596

Schmitt, C.(2009). *Teología política*. Madrid, Trotta.

Virno, P. (2003). *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid, Fabricantes de sueños.

Žižek, S.(2004). *Organs without bodies. On Deleuze and consequences*. New York & Londres, Routledge.

II. GOBIERNOS DE IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA: PRÁCTICAS AUTORITARIAS

La izquierda seducida por el populismo

Carlos de la Torre

El populismo no siempre sedujo a la izquierda. Cuando Perón llegó al poder, por ejemplo, fue caracterizado como un fascista y la izquierda estuvo al frente de la resistencia al peronismo. Si bien su gobierno reprimió a la izquierda, incorporó a la clase obrera, redistribuyó el ingreso, incrementó el electorado del 18 al 50 por ciento y otorgó el derecho del sufragio a las mujeres. A finales de los años sesenta los montoneros reinterpretan el peronismo como un movimiento liberador. Juntaron a sectores católicos de izquierda radical, nacionalistas y a peronistas en una movimiento revolucionario socialista de izquierda (Gillespie, 1982). Sus sueños revolucionarios terminaron sin embargo con la dictadura de 1976 y la represión sistemática de la izquierda. A diferencia de los marxistas que vieron con recelo al populismo como un movimiento reformista pequeñoburgués o como protofascistas, el proyecto intelectual de Ernesto Laclau fue la defensa del populismo (Beasley-Murray, 2010). Laclau fue el intelectual más influyente que defendió las credenciales democratizadoras y emancipadoras de los gobiernos populistas de izquierda de Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa. Los seguidores de Laclau argumentan que la tarea de la izquierda es la construcción de un pueblo, de lo contrario la derecha será la que articule las demandas en contra de la reducción de lo político a la administración tecnocrática y construirán al pueblo con criterios xenófobos y racistas (Stavrakakis, 2014; Errejón y Mouffe, 2015).

Este trabajo analiza las rupturas populistas, sus promesas democratizadoras y sus prácticas autocráticas para demostrar cómo el populismo no sólo sedujo sino que devoró a la izquierda. A diferencia de la visión de Laclau y sus seguidores sobre el populismo como emancipador y el antídoto al autoritarismo, utilizo las experiencias de la izquierda populista latinoamericana en el poder para demostrar cómo el populismo desplazó la democracia hacia el autoritarismo. La primera sección resume la teoría de Laclau. Luego se analizan las rupturas populistas y sus promesas democratizadoras en Venezuela, Bolivia y Ecuador. La tercera sección discute el recetario populista de gobierno que usa instrumentalmente el sistema legal para castigar a los críticos, concentra el poder en la presidencia, limita las libertades de expresión y asociación y usa el Estado para colonizar a la sociedad civil. El cuarto explica por qué las promesas emancipadoras del populismo decantaron en prácticas autoritarias. La conclusión señala que a diferencia de lo que proponen los seguidores de Laclau, el populismo de izquierda no es la única alternativa al de derecha y no lleva a la emancipación. Si bien muchas de las críticas populistas a las democracias existentes son acertadas, el populismo transforma a los adversarios en enemigos, desconoce el pluralismo y busca crear un pueblo a imagen y semejanza de cómo se lo imagina el líder. La respuesta democrática al populismo tiene que aceptar muchas de sus críticas al poder constituido y promover una democracia más compleja, participativa y representativa.

LA TEORÍA DE ERNESTO LACLAU

En su texto clásico del marxismo estructuralista, *Política e ideología en la teoría marxista,* Ernesto Laclau estudió la crisis del discurso liberal en Argentina y cómo Perón transformó las críticas al liberalismo en un discurso que confrontó al pueblo en contra del bloque en el poder. La particularidad del populismo radica en

la transformación de las diferencias que pueden ser procesadas por el sistema en una ruptura antagónica entre dos bloques que no se pueden reconciliar. El populismo puede llevar al fascismo, al socialismo o al bonapartismo. Para distinguir entre populismos reaccionarios o emancipadores Laclau señala que se tiene que estudiar cómo se articulan con la política de clases. Es así que los populismos de la clase alta son reaccionarios y excluyentes y el socialismo es «la forma más alta y radical de populismo» (Laclau, 1977: 196).

En su libro *La Razón Populista* (2005) desarrolló una teoría formal del populismo. Considera el populismo como la expresión de lo político y como necesario para dar fin a sistemas administrativos excluyentes y construir órdenes alternativos. Distingue las lógicas de la diferencia y de la equivalencia. La primera supone que las demandas se satisfagan administrativamente de manera individual. Sin embargo hay demandas que no se pueden resolver institucionalmente o administrativamente y que se agregan en cadenas equivalenciales. El populismo es una forma de articulación discursiva que es anti-institucional, está basada en la construcción de un enemigo y en una lógica equivalencial que lleva a la ruptura del sistema. El líder es central en la teoría de Laclau pues se transforma en un significante vacío en el que se pueden proyectar diferentes propuestas y aspiraciones.

La ruptura populista fue para Laclau la alternativa a la negación de lo político por la administración. Sin embargo, al basarse en la teoría de lo político de Carl Schmitt su teoría puede justificar autoritarismos populistas. Si lo político se concibe como la lucha entre amigo y enemigo, es difícil imaginarse rivales con espacios institucionales o normativos legítimos. Los populistas desde Perón a Chávez manufacturaron enemigos en el sentido existencial que los caracterizó Schmitt, enemigos que tenían que ser destruidos. Perón por ejemplo dijo que cuando un adversario político se

transforma en un enemigo de la nación, «ya no son caballeros con los que uno debe luchar siguiendo las reglas, sino que serpientes a las que uno tiene que matar de cualquier manera» (Finchelstein, 2013: 86).

LAS PROMESAS DEMOCRATIZADORAS DE LAS RUPTURAS POPULISTAS

Cuando los populismos retan el poder presentan sus facetas incluyentes y democratizadoras. Cuestionan la dominación de las élites transformando las imágenes de éstas sobre los pobres y del pueblo bajo como chusma peligrosa en la esencia de los valores nacionales. Politizan temas que eran vistos como técnicos como son las políticas neoliberales. Motivan a que gente que estaba excluida o marginada de la política participe. Desafían modelos de democracia que limitan la democracia al voto y que transforman a los ciudadanos en consumidores. Provocan un renacer de la política y fueron vividos como momentos excepcionales en los que el pueblo buscó reapropiarse del poder secuestrado por las oligarquías.

La bibliografía sobre los gobiernos de izquierda latinoamericana explica la emergencia de los gobiernos de Chávez, Morales y Correa por tres factores (de la Torre y Arnson, 2013). El primero fue una crisis de representación política. Los partidos políticos tradicionales fueron vistos como una partidocracia corrupta que servía los intereses del Fondo Monetario Internacional. Los partidos políticos tradicionales fueron desplazados por «outsiders» que una vez que llegaron al poder contribuyeron a terminar con ellos. Fueron electos con propuestas de cómo mejorar la democracia. Chávez con la idea de construir una democracia participativa y protagónica que resolvería los déficits participativos y representativos de la democracia liberal. Correa prometió reemplazar la democracia formal con una democracia real entendida como políticas públicas que redistribuyen la riqueza. Morales propuso

combinar la democracia indígena-comunitaria con la democracia liberal para descolonizar Bolivia.

Con estos líderes regresaron las utopías izquierdistas de la revolución y del socialismo. Pero a diferencia de los modelos asentados en el uso de la violencia para llegar al poder, la nueva estrategia revolucionaria se basó en el uso de los votos y no de las balas. Gobernaron a través de campañas y de elecciones permanentes por lo que constantemente recorrieron sus países renovando sus liderazgos carismáticos y confrontando a sus enemigos. Los venezolanos votaron en 16 elecciones entre 1999 y 2012, los bolivianos en nueve entre 2005 y 2016 (entre elecciones generales y diversos referendos) y los ecuatorianos en once entre 2006 y 2013. El socialismo del siglo XXI no se basó en la estatización de los medios de producción, sino en modelos en los que el Estado tiene un rol importante en planificar la economía que combina formas de producción comunitarias, estatales y privadas.

La mayor innovación de estos líderes fue el basar su estrategia en la noción de poder constituyente. Desdeñaron el poder constituido y prometieron la refundación de sus patrias para alcanzar la segunda y verdadera independencia. El poder constituyente fue entendido como la capacidad popular para crear instituciones y normativas, como la autoridad capaz de refundar la política, la economía, la moral y la cultura. Estos líderes fueron electos con la promesa de convocar elecciones para asambleas constituyentes participativas que generen nuevas constituciones entendidas como pactos y proyectos de sociedad. Las nuevas constituciones a la vez que ampliaron derechos, concentraron el poder en el ejecutivo.

El segundo factor que explica el surgimiento del populismo de izquierda son los movimientos de resistencia masiva al neoliberalismo. El «Caracazo» de febrero 1989 fue una insurrección popular en contra del incremento del precio de la gasolina. Los sectores

populares de Caracas, capital de Venezuela, y otras ciudades saquearon comercios y fueron brutalmente reprimidos deslegitimando a la democracia del Pacto de Punto Fijo (López Maya y Panzarelli, 2013). En Ecuador tres presidentes entre 1997 y el 2005 no pudieron terminar sus mandatos porque insurrecciones populares e indígenas en contra del neoliberalismo y de la corrupción contribuyeron a dar fin con sus gobiernos (de la Torre, 2015). En Bolivia entre el 2000 y el 2003 las guerras del agua y del gas crearon situaciones revolucionarias cuando coaliciones de indígenas y de otros movimientos sociales paralizaron el país demandando el fin del neoliberalismo, de la partidocracia y de la entrega de los recursos naturales a multinacionales (Crabtree, 2013).

La tercera causa que explica la emergencia del populismo de izquierda son las demandas por la soberanía nacional. Bolivia vivió violaciones masivas a los derechos humanos debido a las políticas norteamericanas de extracción forzada de la hoja de coca. En un intento desesperado por parar la hiperinflación, el gobierno de Jamil Mahuad en Ecuador cambió su moneda nacional, el Sucre, por el dólar americano. Venezuela cambió la orientación de su política exterior y petrolera nacionalista y tercermundista por una que apoyaba la globalización. Chávez, Morales y Correa prometieron el retorno de los intereses de la nación y concibieron a sus gobiernos como parte de un proceso continental y aun global de resistencia al neoliberalismo. La orientación de su política exterior fue antiimperialista y se crearon organizaciones como el ALBA para contrarrestar los acuerdos de libre comercio impulsados por los Estados Unidos.

Estos líderes prometieron revoluciones que implementarían modelos alternativos de democracia sustantiva entendida como equidad y justicia social, los cuales darían fin al neoliberalismo. Promovían también la participación popular en la toma de decisiones y la descolonización de sus naciones. Llegaron al poder

luego de que intelectuales y movimientos sociales cuestionasen las democracias restringidas de sus países. En Venezuela se articularon propuestas de democracia participativa como la manera de profundizar la democracia sin abandonar la democracia liberal. En Ecuador los críticos cuestionaron modelos de democratización formal que no tomaron en consideración que sin equidad no se puede hablar de una democracia real. Intelectuales indígenas bolivianos argumentaron que la democracia indígena comunitaria es la alternativa a modelos individualistas y capitalistas de democracia liberal burguesa.

EL CHAVISMO

Hugo Chávez llegó a la presidencia cuando el modelo político bipartidista y de redistribución de la renta petrolera del Pacto de Punto Fijo entró en crisis en la década de los ochenta. Con la baja de los precios del petróleo la desigualdad se incrementó y la sociedad venezolana se dividió en dos polos: mientras que los ricos se volvían más ricos, las clases medias y los trabajadores empobrecieron. La transformación del trabajo manufacturero en informal, la reducción del trabajo estatal, el incremento de las estrategias de sobrevivencia ilegales transformaron la vida cotidiana en los barrios populares. El Estado se convirtió en una fuerza represiva que mantuvo a los barrios en un estado de crisis permanente y de ilegalidad. En palabras de una activista entrevistada por la socióloga Sujatha Fernandes (2010), Caracas se dividió entre las urbanizaciones de clase media y los barrios populares conocidos como los cerros, las «zonas rojas» donde no debes ir, «donde todo es malo, no hay nada bueno, todo es drogas y delincuencia».

Las élites vivieron el «Caracazo» del 27 de febrero de 1989 como la irrupción de las masas peligrosas e incivilizadas que bajaron de los cerros invadiendo los centros urbanos de la civilidad. Estas construcciones de los marginales como la antítesis de la razón y

de la civilización justificaron la represión brutal. Fernando Coronil en *El Estado Mágico* argumenta que los sectores populares tenían interpretaciones diferentes. Vieron a las élites como «un cogollo corrupto que ha privatizado el Estado, saqueado la riqueza de la nación y abusado al pueblo… El pueblo ha sido traicionado por sus líderes y la democracia se ha vuelto una fachada que permite a la élite usar el Estado para sus beneficios personales» (Coronil, 1997: 378). Dadas estas construcciones de las categorías pueblo y oligarquía, Hugo Chávez se constituyó y fue construido por sus seguidores como la encarnación del caudillo popular antioligárquico.

Desde que en 1999 Chávez llegó al poder la lucha hegemónica se articuló alrededor del término «democracia». Hugo Chávez fue construido como su esencia o negación. Para sus seguidores Chávez fue un verdadero demócrata que protegió a la nación de los despojos de una élite corrupta y antinacional. Tuvo una política petrolera nacionalista y utilizó la renta petrolera para llevar a cabo políticas sociales incluyentes. Transformó la democracia representativa liberal y burguesa en una democracia participativa en la que las grandes mayorías toman decisiones y resuelven sus necesidades cotidianas. Se crearon varios experimentos participativos como las mesas técnicas del agua, los círculos bolivarianos y los consejos comunales. Para sus opositores, Chávez fue un autócrata que concentró todos los poderes, atacó libertades básicas como las de expresión, criminalizó la protesta y atentó en contra del bienestar de la nación politizando la política petrolera.

Independientemente de cómo se construyó la figura de Chávez, sus seguidores y opositores compartieron la noción de que la verdadera democracia se vivió en las calles. El conflicto entre Chávez y la oposición adquirió características dramáticas durante los eventos que terminaron en el golpe de Estado y el subsecuente retorno triunfal de Chávez al poder en abril del 2002.

El antropólogo Fernando Coronil (2011) explicó el golpe de Estado por las diferentes interpretaciones del chavismo y de la oposición sobre las relaciones entre los ciudadanos, la democracia y el derecho natural de todos los venezolanos a beneficiarse de la renta petrolera. Los cambios en la estructura de la empresa estatal petrolera PDVSA y de sus mandos altos y medios fueron vistos por la oposición como una ataque a la meritocracia y como la sustitución de personal técnico por mandos fieles a Chávez. Para sus seguidores los cambios en PDVSA y la política nacionalista petrolera de Chávez significaron que su líder protegió a la nación de un grupo privilegiado que buscaba reapropiarse de los privilegios que tuvo en el pasado.

Una coalición de grupos empresariales, sindicales y de organizaciones de la sociedad civil, apoyados por los medios de comunicación privados, tomaron las calles para protestar en contra de la política petrolera, la reforma agraria y la reforma educativa de Chávez. A finales del 2001 paralizaron el país con manifestaciones, en el 2002 otra vez se tomaron las calles para celebrar las insurrecciones que terminaron con la dictadura de Marcos Pérez Jiménez y en abril del 2002 cientos de miles protestaron en contra de los despidos de los técnicos de PDVSA. El líder sindical Carlos Ortega exhortó a los manifestantes a marchar al Palacio de Miraflores para tumbar a Chávez. En su recorrido de más de diez kilómetros gritaron «¡Chávez fuera!» y la consigna izquierdista «¡El pueblo unido jamás será vencido!» mientras más personas se les juntaban. Coronil señala que el tamaño extraordinario de la marcha reforzó la percepción de la oposición que todo el país estaba con ellos y que la historia estaba de su parte.

Los seguidores de Chávez organizados en los Círculos Bolivarianos y en otras organizaciones respondieron a las acciones de la oposición con contra-manifestaciones. Los chavistas salieron a las calles el 2 de febrero del 2002 para celebrar el aniversario del

fallido golpe de Estado de Chávez en contra de Carlos Andrés Pérez. El 11 de abril del 2002 miles de seguidores de Chávez protegieron el Palacio de Miraflores de los opositores gritando «no pasarán». Durante el golpe de Estado de Pedro Carmona contra Chávez, mensajes de texto, hojas volantes, los motorizados que recorrieron los barrios populares en motocicletas y los medios de comunicación oficiales llamaron a que la gente saliera a la calle. Miles salieron arriesgando su vida para rodear el Palacio de Miraflores y el Fuerte Tiuna demandando ver a su líder. El domingo 14 de abril luego de que fallase el golpe de Estado recibieron triunfalmente a su líder como la encarnación del ideal democrático.

El chavismo fue un lenguaje de protesta ante la exclusión política. Dio esperanza y dignidad a los pobres urbanos politizando las humillaciones cotidianas y la rabia de los sectores populares. Con Chávez regresó el Estado para distribuir la renta petrolera entre los más pobres. De acuerdo a datos del Banco Mundial cuando los precios del petróleo fueron altos la pobreza disminuyó del 55.4 por ciento en el 2002 al 28.5 por ciento en el 2009. Sin embargo cuando cayeron los precios de petróleo de acuerdo a la CEPAL la pobreza se incrementó en Venezuela del 24% en el 2012 al 32% en el 2013. Otro estudio señala que el 2015 el 75% de los venezolanos son pobres de acuerdo a sus ingresos (Arenas, 2016).

Si bien las políticas chavistas dieron la sensación de resolver rápidamente las necesidades de salud, educación y vivienda de los sectores más pobres y excluidos, estas políticas públicas fueron erráticas e insostenibles en el mediano o largo plazo pues se asentaron en los altos precios del petróleo (Weyland, 2013a). De todos modos fueron eficientes en demostrar que los más pobres podían vivir como los ciudadanos de clase media. Por ejemplo con motivo de las elecciones presidenciales del 2012 se lanzó la «Gran Misión Vivienda» que construyó edificios de departamentos para que los pobres vieran que les tocaba participar en este proyecto y acceder

a un tipo de vivienda como las de la clase media. El gobierno además lanzó la «Misión Mi Casa Bien Equipada» para amoblar, dotar de electrodomésticos e incluso aire acondicionado a beneficiarios de los proyectos de vivienda.

BOLIVIA, LA DEMOCRACIA COMUNAL Y LA DESCOLONIZACIÓN

Intelectuales aymaras como Silvia Rivera Cusicanqui, Félix Patzi Paco y Esteban Ticona sostienen que los valores de solidaridad comunal, igualdad y de la búsqueda del consenso son fundamentalmente diferentes que los principios individualistas en que se sustenta la democracia liberal. Señalan que la democracia comunitaria se basa en los principios de reciprocidad, en la deliberación de todos en las decisiones, en la obligación de asumir cargos de poder y responsabilidad y en la rotación de los cargos. La democracia comunal se basa en la participación plena de sus miembros y en el acatamiento obligatorio de las decisiones consensuadas. A diferencia de la representación liberal basada en la delegación, en las formas de representación comunal el representante solamente expresa y cumple lo que deliberó la colectividad.

Apoyándose en estas teorías el Movimiento al Socialismo contrapuso la verdadera y auténtica democracia comunitaria basadas en los principios de solidaridad e igualdad a la democracia representativa e individualista. Evo Morales por ejemplo señaló: «les recuerdo que vivir en una comunidad indígena es vivir en igualdad, en colectividad, en comunidad». En otra ocasión manifestó al Congreso «yo viví en un Ayllu y no hay mayorías ni minorías, las cosas se aprueban por consenso» (Lindholm y Zuquete 2010: 43).

El presidente Morales sigue las prácticas comunitarias de convocar a reuniones en que se discuten propuestas hasta alcanzar el consenso. Por ejemplo el presidente debatió con organizaciones campesinas por más de veinte horas sobre la propuesta de

organizar marchas para presionar a la oposición para que apruebe la Constitución. Morales también dio un informe paralelo de sus actividades de primer año de gobierno a las organizaciones campesinas y sindicales. Discutió importantes políticas de Estado como la educación, la hoja de coca y la seguridad social con organizaciones indígenas y sindicales. Los bolivianos debaten si estas largas reuniones que pueden ser de más de 20 horas se basan en la participación y deliberación de todos o se imponen los criterios de Morales.

El gobierno del MAS incorporó a los indígenas a altos cargos políticos. Por ejemplo, de los 72 representantes del MAS en el congreso del 2006 43 fueron indígenas. De los 12 senadores 3 fueron indígenas. En el primer gabinete de Morales hubo dos mujeres y dos hombres indígenas. Sin embargo, Morales a veces trata de imponer construcciones de lo indígena basadas en las experiencias aymaras y quechuas como las únicas auténticamente indígenas, desconociendo las formas de indigenidad de los pueblos amazónicos y de los indígenas urbanos. Además ha cuestionado a los pueblos originarios que protestaron en contra de sus políticas como la construcción de la carretera en el parque del Tipnis como no auténticamente indígenas y manipulados por ONGs extranjeras. Sin embargo organizaciones indígenas utilizan la exaltación de los pueblos originarios en el discurso del MAS y Morales para cuestionar políticas del Estado como fue el incremento del precio del combustible en el 2011. Morales que llegó al poder luego de movilizaciones masivas ha gobernado con el apoyo y a veces el disenso de movimientos sociales poderosos que han retado a Morales en nombre del pueblo que él dice representar (Postero, 2015).

EL TECNOPOPULISMO DE RAFAEL CORREA

Rafael Correa llegó al poder prometiendo dar fin al neoliberalismo y el retorno del Estado como eje del desarrollo. Las credenciales

democráticas e incluyentes de su gobierno en los campos económico y social fueron abandonar el neoliberalismo e incrementar el gasto social para reducir las inequidades. Renegoció las regalías de las empresas petroleras pero en lugar de terminar con el modelo basado en la extracción de recursos naturales, abrió el país a la minería de cielo abierto a gran escala. Su argumento fue que se deben usar los recursos generados por la extracción de recursos naturales para reducir la pobreza, visión que contradice la propuesta de su gobierno de basarse en los principios del *Sumak Kawsay* o «Buen Vivir» entendido como un modelo de relaciones alternativas entre los seres humanos y la naturaleza. En el campo político se incrementó el número de electores al reducirse la edad mínima del voto a los 16 años y al otorgarse el derecho al voto a los extranjeros residentes en el país. Se expandió la representación política otorgando a los migrantes ecuatorianos el derecho de elegir representantes a la Asamblea. Se politizaron y debatieron temas considerados anteriormente como tabú: el modelo neoliberal, la propiedad de los medios de comunicación, el modelo de desarrollo, y aún si la naturaleza tiene derechos.

El gobierno de Correa a diferencia del de Morales no se asienta en los movimientos sociales y a diferencia del de Chávez no promovió instituciones participativas a nivel local. Correa llegó al poder luego de que el movimiento indígena perdiese momentáneamente la capacidad de organizar actos de protesta de larga duración. Correa vio en el movimiento indígena un peligro y buscó cooptarlo y someterlo argumentando que ya pasó el momento de los movimientos sociales, pues ahora su gobierno de izquierda representaba los intereses de todo el pueblo. La distribución tecnocrática del excedente petrolero fue usada para crear un populismo no participativo desde el Estado (de la Torre, 2015). Una élite de expertos que se autocalifican como posneoliberales y que vienen de la academia y de las ONGs ocuparon los puestos más importantes

del Estado. Los tecnócratas consideraron que están más allá de los particularismos de la sociedad y que pueden diseñar desde el Estado políticas universalistas que beneficien a toda la nación. Como resultado, el gobierno de Correa, que prometió una revolución ciudadana, puso a tecnócratas a cargo del diseño de políticas públicas sin la participación de la gente. Transformó a éstos en beneficiarios pero no en actores de la revolución.

EL RECETARIO POPULISTA DE GOBIERNO

Es interesante constatar que desde el poder Chávez, Correa y Morales usaron estrategias similares para consolidarse y castigar a quienes les criticaban. A diferencia de sus predecesores populistas que rompieron la ley para cerrar periódicos, encarcelar críticos y, en algunos casos como el de José María Velasco Ibarra, dar autogolpes argumentando que la encarnación del pueblo estaba más allá de las constituciones y normativas de la democracia, Chávez, Correa y Morales usaron las leyes y las cortes de justicia para intentar silenciar a sus rivales y críticos.

Recurrieron a la vieja práctica latinoamericana de usar instrumentalmente la ley pero transformándola en una estrategia de gobierno que Kurt Weyland (2013b) definió como legalismo discriminatorio entendido como el uso discrecional de la autoridad legal formal. Para poder usar las leyes a su antojo controlaron las cortes de justicia y las pusieron en manos de sus partidarios o de jueces atemorizados. Chávez en el 2004 puso el Tribunal Supremo de Justicia en manos de jueces leales. Cientos de jueces de cortes menores fueron reemplazados por personajes de la confianza del régimen. Chávez se apropió de todos los poderes del Estado. Tuvo mayoría en el legislativo y usó leyes habilitantes que le otorgó la asamblea para gobernar sin necesidad del parlamento o de otras instituciones del Estado. Controló el poder electoral y todas las instituciones de rendición de cuentas.

Apenas llegó al poder, Correa entró en conflicto con las instituciones políticas como el Congreso, el Tribunal Supremo Electoral y el Tribunal Constitucional sobre la constitucionalidad y legalidad de convocar a una Asamblea Constituyente de plenos poderes que no estaba considerada en la Constitución. Este conflicto fue resuelto a favor del gobierno de Correa que logró la destitución de 57 congresistas y 9 jueces del Tribunal Constitucional que se opusieron a su iniciativa. Una vez instalada la Asamblea Constituyente arbitrariamente declaró que el Congreso estaba en receso y se atribuyó potestades legislativas. Una vez aprobada la nueva constitución en un referendo se siguió el ejemplo venezolano de organizar un «congresillo» controlado por sus partidarios para poner a seguidores fieles al mando de todas las instituciones del Estado. Correa reorganizó la justicia y puso a sus incondicionales a cargo de instituciones claves. Por ejemplo Galo Chiriboga que fue su Embajador en España fue nombrado Fiscal General de la Nación y el Consejo de la Judicatura fue presidido por Gustavo Jalkh que antes se desempeñó como secretario particular del presidente.

De manera similar, entre el 2006 y el 2009 la administración de Morales desmanteló la Corte Suprema y el Tribunal Constitucional y controló las cortes después del 2010. El gobierno de Morales intimidó a la oposición. Acusó a varios expresidentes y líderes de la oposición de corrupción y terrorismo, obligando a muchos a exiliarse. Usó a los movimientos sociales, sobre todo a los cocaleros, para movilizarse a favor de sus políticas y para intimidar a la oposición. Controló el Tribunal Supremo Electoral y con el objetivo de controlar el poder legislativo cambió la normativa incrementando el número de representantes. La nueva constitución permitió la reelección de Morales. Al momento de escribir estas líneas, Morales está buscando cambiar la Constitución para poder ser candidato a la presidencia cuantas veces desee[15].

15 Efectivamente, Morales logró que le permitieran participar en las próximas elecciones (Nota de la editora).

El control y la regulación de los medios fue una de las prioridades de la lucha populista por la hegemonía (Waisbord, 2013). En el 2000, la Ley Orgánica de Telecomunicaciones permitió al gobierno de Chávez suspender o revocar las concesiones de frecuencias cuando fuese conveniente a los intereses de la nación. La Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión del 2004 prohibió transmitir material que pueda promover el odio y la violencia (Corrales, 2015). Estas leyes fueron redactadas de manera ambigua y se interpretaron de acuerdo a los intereses del Estado. El gobierno de Correa aprobó en el 2013 la Ley de Comunicación que creó un organismo estatal a cargo de regular los contenidos que los medios pueden transmitir. La Superintendencia de Comunicación inició 269 procesos a los medios privados y a periodistas a quienes se sancionó con multas y rectificaciones públicas. Morales manifestó en varias ocasiones que los medios son su principal enemigo. Su gobierno pasó una Ley contra el Racismo que prohíbe el racismo en los medios, pero que fue redactada con un lenguaje ambiguo y se usó para intimidar a los medios privados.

Chávez clausuró y estatizó medios privados críticos. El Estado se convirtió en el comunicador principal controlando el 64% de los canales de televisión (Corrales, 2015). En Bolivia la propiedad de los medios está dividida entre el Estado, el sector privado y las organizaciones populares e indígenas. Antes de que Correa asumiera la presidencia el Estado sólo era propietario de una emisora de radio. Con Correa el Estado se convirtió en propietario de los dos canales de televisión de mayor sintonía y de un emporio de estaciones de radio, televisión y prensa escrita. En países sin una tradición de medios públicos y en manos de gobiernos que no distinguen lo estatal de lo partidista, los medios públicos y en menor medida los medios comunitarios fueron puestos al servicio de gobiernos populistas.

Estos gobiernos crearon legislación con lenguaje ambiguo para controlar y regular a las ONGs restringiendo los derechos de asociación. Hugo Chávez decretó en el 2010 la Ley de Defensa de la Soberanía Política y Autodeterminación Nacional que prohibió que las ONGs defensoras de los derechos políticos o que monitoreen a los organismos públicos reciban asistencia internacional. Tres años después Correa pasó el Decreto 16 que sanciona a las ONGs que se desvíen de los fines para las que fueron creadas, o que interfieran en las políticas públicas atentando a la seguridad interna y externa. En el 2013 Morales también legisló para controlar y regular a las ONGs señalando que se revocarán los permisos de organizaciones que tengan actividades distintas a las que listaron en sus estatutos, o si los representantes de las organizaciones son sancionados por llevar a cabo actividades que atenten en contra de la seguridad y del orden público.

En Ecuador y Bolivia se crearon instituciones estatales para supervisar y controlar las actividades de los sectores organizados de la sociedad. El derecho a participar fue restringido a grupos que estén legalmente reconocidos por el Estado. Para contrarrestar el poder de los sindicatos, de los movimientos indígenas, de los maestros y estudiantes, el Estado en Venezuela y Ecuador creó movimientos sociales paralelos. La protesta fue criminalizada en estos dos países. Líderes sindicales aun si en un principio apoyaron a Chávez fueron acusados de terrorismo (Iranzo, 2011). La estrategia de Correa fue debilitar y cooptar a los movimientos sociales y reprimir a los militantes de partidos de izquierda. Correa sostuvo que su gobierno negocia directamente con las bases indígenas, y no con los dirigentes de la CONAIE tachados de líderes corporativistas. Correa semanalmente insultó a los líderes indígenas con calificativos racistas que ningún político de derecha se permitiría utilizar (Martínez Novo, 2014). Pero su ataque a los movimientos sociales fue más allá de la intimidación verbal. Doscientos líderes

están acusados de terrorismo y sabotaje. José Acacho, líder shuar elegido asambleísta en febrero del 2013 por el partido indígena Pachakutik está condenado a doce años de prisión y Mery Zamora, dirigente del gremio de los profesores, a ocho años. Un grupo de universitarios cercanos al Partido Comunista Marxista Leninista de Ecuador conocidos como Los Diez de Luluncoto, por el barrio donde vivían en Quito, cumplieron una pena de un año de prisión por tentativa de sabotaje y terrorismo.

En estos países se usaron discrecionalmente las leyes para perseguir a algunos opositores. El gobierno de Morales persiguió a los expresidentes Jorge Quiroga, Carlos Mesa, Gonzalo Sánchez de Losada y a figuras de la oposición como Reyes Villa, Mario Cossío prefecto de Tarija, Rubén Costas prefecto de Santa Cruz, Ernesto Suárez prefecto de Beni (Madrid, 2012). El caso más notorio se dio en el gobierno de Nicolás Maduro que condenó a Leopoldo López a la cárcel por incitar a la violencia en un juicio plagado de irregularidades.

LA LÓGICA POPULISTA: CONSTRUYENDO AL PUEBLO Y SUS ENEMIGOS

El autoritarismo populista se explica por su lógica schmittiana que construye a los rivales como enemigos y por la visión del pueblo como uno que puede encarnarse en un redentor. La lógica populista transforma a los rivales en enemigos en el sentido existencial en que los caracterizó Carl Schmitt. Los populistas además imaginan al pueblo como uno. Esto es como un ente homogéneo que no tiene divisiones internas. La imagen del pueblo como uno, como bien analizó Claude Lefort, puede llevar al autoritarismo.

Lefort señaló que las revoluciones del siglo XVIII abrieron el espacio político-religioso ocupado por la figura del rey. En su libro *Los Dos Cuerpos del Rey*, Kantorowicz (1985) analizó cómo el rey,

al igual que Dios, era omnipresente porque constituía el cuerpo de la política sobre el que gobernaba. Igual que el hijo de Dios que fue enviado para redimir el mundo, era hombre y Dios, tenía un cuerpo natural y divino, y ambos eran inseparables. La democracia, señala Lefort, transformó el espacio antes ocupado por el rey en un espacio vacío que los mortales sólo pueden ocupar temporalmente. En su libro *Complications. Communism and the Dilemmas of Democracy*, Lefort explica,

La democracia nació del rechazo a la dominación monárquica, del descubrimiento colectivo que el poder no pertenece a nadie, que quienes lo ejercen no lo encarnan, que sólo son los encargados temporales de la autoridad pública, que la ley de Dios o de la naturaleza no se asienta en ellos, que no poseen el conocimiento final sobre el mundo y el orden social, que no son capaces de decidir lo que cada persona tiene el derecho de hacer, pensar, decir, o comprender (Lefort, 2007: 114, la traducción es mía).

Las revoluciones del siglo XVIII, argumentó Lefort, a su vez generaron un principio que podía poner en peligro el espacio vacío de la democracia. La soberanía popular entendida como un sujeto encarnado en un grupo, un estrato o una persona, podría clausurar el espacio vacío a través de la idea del «Pueblo como Uno». El totalitarismo argumenta Lefort, es un intento forzado de llenar y aun de saturar el espacio vacío de la democracia. Simbólicamente se abandona la noción democrática del pueblo como heterogéneo, múltiple y en conflicto donde el poder no pertenece a nadie con la imagen del pueblo como uno que niega que la división es constitutiva de la sociedad. La división, señala Lefort, se da entre el pueblo que tiene una identidad y una voluntad única y sus enemigos externos que tienen que ser eliminados para mantener la salud del cuerpo del pueblo.

Para Lefort la modernidad se mueve entre el espacio vacío de la democracia y el totalitarismo, basado en el poder del egócrata que clausura el espacio abierto de la democracia. Lo que Lefort no analizó es cómo y cuándo los proyectos totalitarios no devienen en regímenes de este tipo debido a la resistencia de las instituciones democráticas o de la sociedad civil. Tampoco consideró la posibilidad de que existan regímenes que no sean plenamente totalitarios o democráticos.

El filósofo político Isidoro Cheresky (2015) utiliza la noción de poder semi-encarnado para analizar los populismos. El poder se identifica en un proyecto o un principio encarnado en una persona que es casi, pero no totalmente insustituible, pues la encarnación del proyecto puede desplazarse hacia otro líder ya que las elecciones son el mecanismo que legitima el poder. El momento fundacional del populismo como señala Enrique Peruzzotti (2013) fue y es ganar elecciones que son consideradas como el único canal para expresar la voluntad popular. Los populistas clásicos lucharon en contra del fraude electoral y expandieron el número de electores. Los populistas refundadores latinoamericanos utilizaron elecciones para crear nuevos bloques hegemónicos y desplazar a los partidos políticos tradicionales. Gobernaron a través de campañas y de elecciones permanentes. Las elecciones fueron representadas por los populistas de antaño o de ahora como momentos fundacionales en los que se juegan los destinos de sus naciones.

Si bien comparten con los fascismos la imagen del pueblo como uno, al asentarse en la lógica electoral los populismos se diferenciaron del fascismo. Los populismos se adaptaron, como señala Finchelstein (2014), a la era democrática luego de la derrota de los fascismos en la segunda guerra mundial. A diferencia de los fascistas que abolieron las elecciones y consideraron que la aclamación plebiscitaria era la forma de democracia más auténtica, los populismos no abolieron las instituciones de la democracia liberal

que aseguran que el voto sea el único mecanismo para llegar al poder. Si bien los fascistas exaltaron y utilizaron la violencia para eliminar a los enemigos internos y externos, los populistas no usaron la violencia estatal ni la guerra. En lugar de tener una fe casi religiosa en la ideología fascista que buscaba regenerar la nación y crear un hombre nuevo, los populismos fueron más pragmáticos que ideológicos.

Los populismos utilizan tres estrategias para compaginar el precepto democrático de legitimar su poder ganando elecciones y el principio autoritario de asumir al pueblo-como-uno cuya voluntad política se encarna en un redentor. La primera es utilizar instrumentalmente las leyes y las instituciones de la democracia para crear canchas electorales desiguales. Es así que si bien el momento electoral es limpio, las campañas descaradamente favorecen a la coaliciones populistas que buscan perpetuarse en el poder. La segunda estrategia es utilizar el poder como una posesión personal del líder que distribuye recursos y favores con el objetivo de ganar votos. El poder se ejerce como una posesión del líder benefactor y se transforma a los ciudadanos en masas agradecidas. Quienes aceptan el liderazgo del «Mesías Benefactor» son premiados con su amor y con prebendas, quienes resisten o lo cuestionan son tachados de enemigos del líder, del pueblo y de la patria. La tercera estrategia es silenciar las voces críticas regulando la esfera pública y la sociedad civil con el objetivo de educar al pueblo en la verdad del líder. El populismo es una pedagogía que pretende extraer al pueblo auténtico, tal y como es imaginado por el líder, del pueblo realmente existente.

Los populistas no se vieron como líderes políticos ordinarios electos por uno o dos periodos que luego se retirarían de la política. Perón dijo que su partido debería estar en el poder 60 años y sólo el cáncer impidió a Chávez ser presidente por cuantas veces se le antojara. John Keane (2009) señala que la distinción entre estar

en el poder y dejarlo es un indicador fundamental para considerar a un gobierno como democrático. En democracia el rol presidencial está despersonalizado y no está encarnado en nadie. Ocupar el poder temporalmente no es sinónimo de ser dueño del poder. Para los populistas la presidencia es una posesión en la que deben permanecer hasta alcanzar la liberación de su pueblo. Pero a su vez su legitimidad se asienta en ganar elecciones por lo que nada les asegura que permanecerán en el poder indefinidamente. Es así que la legitimidad del populismo se asienta en dos principios contradictorios: el principio democrático que se sostiene en ganar elecciones y en la alternancia en el poder y el precepto autoritario del poder como una posesión personal del libertador del pueblo.

Los populismos fracasaron en sus proyectos de forjar al pueblo como uno. La sociedad civil y los movimientos sociales resistieron los impulsos autocráticos de transformarse en masas sumisas y agradecidas a un líder. En Ecuador por ejemplo, los partidos de izquierda y los movimientos indígena y ecologista lideraron la resistencia a varias políticas autocráticas de Correa, como fueron la expansión del extractivismo y la criminalización de la protesta. Las clases medias que se beneficiaron del *boom* consumista provocado por los altos precios del petróleo salieron a las calles en el 2015 en contra de los intentos de Correa de perpetuarse en el poder. Si bien Correa modificó la Constitución redactada durante su presidencia para permitir la reelección indefinida incluyó una ley transitoria que no le permitió presentarse en las elecciones del 2017. Su candidato Lenín Moreno ganó las elecciones y Correa podrá ser candidato en el 2021 pero nada garantizará que Moreno no se distancie de su mentor[16]. En Venezuela la oposición que al principio usó las protestas callejeras y no las instituciones democráticas entró en procesos de unidad y bajo el liderazgo de Henrique Capriles

16 Efectivamente, Lenin Moreno ha tenido diferencias con Rafael Correa (Nota de la editora).

usaron la vía electoral. Si bien perdieron las elecciones del 2012 ante Chávez, casi frenan que Maduro sea electo en el 2013. Luego controlaron el poder legislativo. En un contexto de crisis económica profunda muchos sectores que apoyaron a Chávez abandonaron a Maduro. Este se aferra al poder usando la represión brutal, pero tarde o temprano será derrotado en las urnas pues no podrá mantenerse indefinidamente en la presidencia en un contexto de crisis generalizada y con protestas masivas en su contra.

Al ser regímenes híbridos los populismos no cierran todos los canales para articular el disenso. Si bien restringieron el trabajo de la prensa crítica que investiga y denuncia los abusos de poder, los periodistas usaron la *web* creando blogs y periódico digitales. Si bien se intentó atemorizar a la sociedad civil, algunas organizaciones de estudiantes, indígenas y trabajadores resistieron ser transformados en masas que aclaman al líder. La resistencia de la sociedad civil y de los medios frenó los intentos de someter a todos a la voluntad del líder.

En sistemas presidencialistas como los latinoamericanos –y en contextos en que las instituciones democráticas como los partidos, el congreso y el sistema judicial estaban en crisis– los populistas luego de llegar a la presidencia concentraron el poder y atacaron a las instituciones que garantizan el pluralismo desfigurando la democracia. Redujeron la complejidad de la política en la lucha entre dos campos antagónicos construyendo a un líder como el símbolo de las demandas populares, transformando a todos los críticos en enemigos.

Como anota Nadia Urbinati (2014) las democracias desfiguradas siguen siendo democracias en las que se deforma la representación en elecciones plebiscitarias y se reducen los espacios para articular voces críticas en la esfera pública y en la sociedad civil pero no se eliminan a los grupos críticos. Sin embargo, los ataques

sistemáticos y a lo largo del tiempo a las libertades civiles, a las instituciones que preservan el pluralismo, a la separación de poderes y a la rendición de cuentas, llevaron a estos países poco a poco a lo que Guillermo O'Donnell (2011) caracterizó como la muerte lenta de la democracia y su transformación en autoritarismos.

CONCLUSIONES

Si bien el populismo promete devolver el poder y la soberanía al pueblo y politiza temas que eran vistos como técnicos y no políticos, sus prácticas en el poder han minado a la democracia desde adentro, desfigurándola y aún desplazándola al autoritarismo. El populismo de izquierda promete incluir a los excluidos y mejorar la democracia. Si los movimientos sociales y la sociedad civil son fuertes y tienen la capacidad de movilizarse autónomamente como en Bolivia pueden frenar los intentos del líder populista de apropiarse de la voz popular. Cuando los movimientos sociales carecen de los recursos organizativos para movilizarse, un caudillo como Chávez o Correa se apropia de la voz del pueblo y pretenderá encarnarlo.

A diferencia de lo que anotan los seguidores de Laclau, el populismo de izquierda no es la única alternativa al populismo de derecha. Para empezar el populismo no es la única manera de construir lo político, hay formas de democracia radical que no tienen que ser populistas pues no se asientan en nociones antipluralistas del pueblo como uno. El populismo de derecha o de izquierda se asienta en una lógica schmittiana y autoritaria que desconoce el derecho del adversario a existir. La experiencia populista latinoamericana ilustra que el populismo atenta en contra del pluralismo y de la autonomía de la sociedad civil del Estado. El constitucionalismo, la separación de poderes, las libertades de expresión y de asamblea son necesarias para la política de la democracia participativa. Estas instituciones liberales fortalecen la esfera pública y permiten

que los movimientos sociales expresen y articulen sus demandas autónomas. La experiencia histórica demuestra que los proyectos de transformación basadas en la fantasía del pueblo-como-uno terminan en el autoritarismo. El mito del redentor populista cautivó y terminó devorando a la izquierda latinoamericana. Me parece que ya es hora de abandonar la idea de un pueblo homogéneo encarnado en un líder y de imaginar a las rupturas populistas como la única respuesta a la administración neoliberal y como la única arma para frenar a los populismos de derecha. Como señala Andreas Kalyvas (2008: 299) en lugar de invocar a un pueblo mítico que surge de las profundidades históricas de la patria, «hay que partir de una pluralidad de movimientos sociales y de asociaciones políticas como la base para reconstruir la soberanía popular».

REFERENCIAS

Arenas, N. (2016). «El chavismo sin Chávez: la deriva de un populismo sin carisma.» *Nueva Sociedad* 261: 13-22.

Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Cheresky, I. (2015). *El nuevo rostro de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Coronil, F. (1997). *The Magical State*. Chicago & Londres, The University of Chicago Press.

—— (2011). «Venezuela's Wounded Bodies: Nation and Imagination during the 2002 Coup». *NACLA* 44: 33-39.

Corrales, J. (2015). «Autocratic Legalism in Venezuela». *Journal of Democracy* 26: 37-51.

Crabtree, John. (2013). «From the MNR to the MAS: Populism, Parties, the State, and Social Movements in Bolivia Since 1952». In C. de la Torre and C. Arnson (Eds.), *Populism of the Twenty First Century* (pp.269-295). Baltimore and Washington, Johns Hopkins University Press and the Woodrow Wilson Center Press.

de la Torre, C.(2015). *De Velasco a Correa. Insurrecciones, populismos y elecciones en Ecuador. 1944-2013*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional.

—— y Arnson, C. (2013). «Introduction. The Evolution of Latin American Populism and the Debates Over Its Meanings». In C.de la Torre and C. Arnson (Eds.), *Latin American Populism in the Twenty First Century* (pp.8-13). Baltimore and Washington, The Johns Hopkins University and the Woodrow Wilson Center Press.

Errejón, I. y Mouffe, Ch. (2015). *Construir Pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia.* Madrid, Icaria.

Fernandes, S. (2010). *Who can Stop the Drums? Urban Social Movements in Chávez Venezuela*. Durham, University of Duke Press.

Finchelstein, F. (2014). *The Ideological Origins of the Dirty War*. Oxford, Oxford University Press.

Gillespie, R. (1982). *Soldiers of Perón. Argentina Montoneros*. Oxford, Oxford University Press.

Iranzo, C. (2011). «Chávez y la política laboral en Venezuela 1999-2010». *Revista Trabajo* 8: 5-37.

Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.

Kantorowicz, E.H. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval.* Madrid, Alianza.

Keane, J. (2009). «Life after Political Death: The Fate of Leaders after Leaving High Office». In J. Keane, H. Patapan & P. 'T Hart (Eds.), *Dispersed Democratic Leadership* (pp.279-298). Oxford, Oxford University Press.

Laclau, E. (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London, Verso.

—— (2005). *On Populist Reason*. London & New York, Verso.

Lefort, C.(2007). *Complications*, *Communism and the Dilemmas of Democracy.* New York, Columbia University Press.

Lindholm, Ch. y Zuquete, J.P. (2010). *The Struggle for the World. Liberation Movements for the 21st Century*. Stanford, Stanford University Press.

López Maya, M. y Panzarelli A. (2013). «Populism, Rentierism, and Socialism in the Twenty First Century.» In C. de la Torre and C. Arnson (eds.), *Latin American Populism in the Twenty First Century* (pp.: 239-269). Baltimore and Washington, The Johns Hopkins University and the Woodrow Wilson Center Press.

Madrid, R.(2012). *The Rise of Ethnic Politics in Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press.

Martínez Novo, C. (2014). «Managing Diversity in Posneoliberal Ecuador.» *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 19: 103-125.

O'Donnell, G. (2011). «Nuevas reflexiones acerca de la democracia delegativa.» En G. O'Donnell, O. Lazzetta y H. Quiroga (Eds.), *Democracia Delegativa* (pp.19-35). Buenos Aires, Prometeo.

Peruzzotti, E. (2013). «Populism in Democratic Times: Populism, Representative Democracy, and the Debate on Democratic Deepening.» In C. de la Torre and C. Arnson (eds.), *Latin American Populism in the Twenty First Century* (pp.61-85). Baltimore and Washington, The Johns Hopkins University and the Woodrow Wilson Center Press.

Postero, N. (2015). «El pueblo boliviano de composición Plural. A look at Plurinational Bolivia.» In C. de la Torre (Ed.), *The Promise and Perils of Populism. Global Perspectives* (pp.398-431). Lexington, The University Press of Kentucky.

Stavrakakis, Y. (2014). «The return of 'the People': Populism and Anti-Populism in the Shadow of the European Crisis.» *Constellations* 4: 505-518.

Urbinati, N.(2015). *Democracy Disfigured. Opinion, Truth, and the People*. New York, Columbia University Press.

Waisbord, S. (2013). *Vox Populista. Medios, Periodismo, Democracia*. Buenos Aires, Gedisa.

Weyland, K. (2013a). «Populism and Social Policy in Latin America». In C. de la Torre and C.Arnson (eds.), *Latin American Populism in the Twenty First Century* (pp.117-145). Baltimore and Washington, The Johns Hopkins University and the Woodrow Wilson Center Press.

—— (2013b). «The Threat form the Populist Left.» *Journal of Democracy* 3: 18-33.

Rusia, Venezuela y el ALBA, compartiendo malas prácticas para el control de la información y de la sociedad civil

Iria Puyosa

Este artículo explora la propagación de los mecanismos de control de la información entre regímenes híbridos o en autoritarismos del siglo XXI, como Rusia, Venezuela y los países del grupo del ALBA. En el común de los casos, se trata de regímenes que, justificándose con el mandato de la mayoría de los votantes y sin respeto por los derechos de las minorías políticas, establecieron políticas de restricción a los medios de comunicación, la sociedad civil y otras instituciones democráticas. Adicionalmente, los autoritarismos del siglo XXI invocan la doctrina westfaliana de la soberanía para rechazar la crítica internacional de las restricciones a los medios, la asfixia a la sociedad civil y la persecución a la oposición política. En sus discursos, afirman que la aplicación de las normas universales de derechos humanos o las sentencias de órganos jurídicos supranacionales constituyen injerencia indebida en sus asuntos internos y una violación de la soberanía nacional (Puddington, 2017).

Bajo estas condicionantes se configura un campo de juego político desequilibrado que hace difícil que la oposición compita con posibilidades de ganar en elecciones y allana el camino para regímenes crecientemente autoritarios. En el s. XXI, se han registrado varios procesos de «autoritarización» (Kendall-Taylor, Frantz & Wright, 2017), o erosión de la democracia por líderes electos en comicios competidos. En los años 70s y 80s, la «autoritarización»

representaba menos de 10% de las nuevas autocracias; en la década de 2001-2010, la «autoritarización» representó más de 25% de todos los nuevos regímenes autoritarios. Este fue el camino hacia la autocracia para el chavismo en Venezuela (Corrales, 2015), para la Rusia de Putin y para la Turquía de Erdogan (Kendall-Taylor, Frantz & Wright, 2017).

Una característica común en estos procesos es que los partidos políticos son a menudo débiles y fragmentados; los partidos gobernantes son de reciente creación y se basan en la cooptación de otros partidos. Por ejemplo, el partido Rusia Unida fue creado en 2001, en el primer año de presidencia de Putin, y el Movimiento V República fue fundado en 1997, meses antes del inicio de la campaña electoral que llevó a Chávez a la presidencia. Otra característica que se repite es que, en estos procesos, los primeros años de mandato son dedicados a minimizar centros de poder autónomos, incluyendo el poder judicial, los medios de comunicación y la sociedad civil. En consonancia, varios países con liderazgos populistas (y en riesgo de tornarse autoritarios) han ajustado sus constituciones para minimizar, eliminar o eludir los límites de los mandatos ejecutivos, como ha ocurrido en Venezuela, Nicaragua, Bolivia, Ecuador, Rusia y Bielorrusia (Puddington, 2017; Kouba, 2016).

En este tipo de regímenes, el control de los medios y de la información, así como las restricciones a la acción de la sociedad civil, se vinculan con la limitación del pluralismo y con la disminución de la posibilidad real de competir por el poder (Diamond, Plattner & Walker, 2016; de la Torre, 2017). Bajo Vladimir Putin, el régimen ruso fue pionero en la captura de los medios de comunicación a través de empresas estatales y socios de la nueva oligarquía, la adopción de leyes diseñadas para desmembrar a la sociedad civil, el uso de la judicatura como un instrumento de acoso político y el desarrollo de técnicas de propaganda y desinformación adaptadas a los entornos digitales (Becker, 2014; Puddington, 2017).

¿CÓMO SE DIFUNDEN LAS POLÍTICAS DEL AUTORITARISMO DEL S. XXI?

En la última década, se observa una creciente replicación de lo que podría llamarse irónicamente «las mejores prácticas autoritarias» (Puddington, 2017: 3). Diferentes teorías de difusión de políticas públicas comparten la proposición de que las opciones de política de un país son afectadas por las decisiones de otros países (vecinos, aliados, pares o hegemones), más allá de las diferentes condiciones internas. En la literatura sobre la difusión global de políticas públicas encontramos dos proposiciones teóricas que pueden ayudar a la comprensión de la propagación del autoritarismo del s. XXI y de sus estrategias de control político: constructivismo o aprendizaje (Dobbin, Simmons & Garrett, 2007). Tanto los constructivistas como los proponentes de los modelos de aprendizaje coinciden en que los cambios en los sistemas de ideas conducen a cambios en las políticas públicas. Una tercera explicación, que no es excluyente sino complementaria, es la hipótesis de las redes transnacionales. Por ejemplo, las redes de activismo transnacional han resultado influyentes en la adopción de políticas sobre ambiente, género y derechos humanos (Keck & Sikkink, 2014). Por otra parte, hay evidencia de que regímenes autoritarios protegen sus intereses mutuos en la Organización de Naciones Unidas y en otros foros internacionales, incluyendo el bloqueo de sanciones contra déspotas aliados (Puddington, 2017) o la promoción de una gobernanza de internet bajo control de los Estados (Marechal, 2017).

De acuerdo con el constructivismo (Dobbin, Simmons & Garrett, 2007), la aceptación de un enfoque de política puede ocurrir por tres vías diferentes: a) los países «líderes» sirven de ejemplo a los restantes; b) los grupos de expertos presentan razones teóricas que justifican su adopción; y c) los especialistas justifican la adopción de la política en respuesta a las contingencias de la gestión pública considerando las experiencias en entornos similares.

Podemos denominar estas tres vías como: a) *hegemonía*; b) *tecnocracia*; y c) *burocracia*.

Puddington (2017), basado en datos de los estudios anuales de Freedom House, sostiene que el autoritarismo contemporáneo se propaga mediante los préstamos y copias de técnicas de control político entre diversas regiones. A Rusia, bajo el mandato de Vladimir Putin, se le atribuye un rol central en estos procesos de propagación de esta ola de autoritarismo, particularmente en los ámbitos del control de los medios de comunicación, la propaganda, la asfixia de la sociedad civil y el debilitamiento del pluralismo político. Rusia también ha estado a la vanguardia del pensamiento global contra los valores de la democracia liberal.

Por otra parte, los países que se consideran miembros de grupos sub-globales basados en historia, cultura, idioma, nivel de desarrollo o geografía pueden copiar las políticas del otro porque deducen que lo que funciona para un par funcionará para ellos. Este isomorfismo, en combinación con elementos de hegemonía regional, puede ser parte de la explicación de lo ocurrido con los países que conformaron la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), entre 2008 y 2014, en relación con la adopción de políticas similares, especialmente en los ámbitos de las regulaciones de las actividades de la sociedad civil y en el control comunicacional, que ocupan la atención en este artículo.

Hay que destacar que la teoría de la hegemonía como causa de la difusión de las políticas públicas combina la hipótesis de los incentivos y la hipótesis del cambio en las ideas. Adicionalmente, la literatura sostiene que el poder rara vez es suficiente para la difusión de las políticas y que en la mayoría de las situaciones las políticas deben ser teorizadas y promovidas por comunidades epistémicas. En consonancia con esta perspectiva, las ideas que justifican las políticas públicas son desarrolladas y transmitidas

por una comunidad epistémica que comparte normas, comprensión causal y pruebas de verdad, y que participa activamente en un proyecto de política común (Haas, 2016).

Carlos de la Torre (2017) sostiene que Venezuela no es un poder hegemónico internacionalmente, por lo cual la coerción no podría haber jugado un papel crucial en la difusión del «Bolivarianismo» o socialismo del s. XXI. No obstante, históricamente, Venezuela ha tenido una influencia política relativamente elevada en Latinoamérica, no sólo con Chávez sino con anteriores mandatarios como Rómulo Betancourt, Rafael Caldera, Carlos Andrés Pérez y Luis Herrera Campins. La base material de esa influencia ha sido la direccionalidad de los flujos financieros derivados de la renta petrolera, que permitió ayudas a movimientos políticos ideológicamente afines, en oposición o en gobierno (Mijares, 2015). La renta petrolera venezolana financió a candidatos izquierdistas como Cristina Fernández de Kirchner (Argentina), Andrés Manuel López Obrador (México), Evo Morales (Bolivia), Rafael Correa (Ecuador), Ollanta Humala (Perú-2006) y Daniel Ortega (Nicaragua), así como al Foro de São Paulo, que había sido fundado por el Partido de los Trabajadores Brasileños en 1990. Asimismo, financió Petrocaribe y Petrosur y permitió la constitución de la Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA) (Mijares, 2015; de la Torre, 2017). De la Torre (2017) reconoce que el *boom* petrolero a comienzos de siglo le dio a Chávez los recursos para aumentar su influencia al expandir las redes de patrocinio y comercio. Es decir que se ha tratado de una influencia basada en incentivos económicos, aunque también se dio un proceso de consolidación de una comunidad de ideas durante el período de Chávez, tal como a principios de los años sesenta lo había logrado Betancourt (Romero, 2003).

Los líderes de la «marea rosada» aprendieron y emularon algunas de las políticas de Chávez para desplazar rápidamente a los partidos políticos establecidos; emularon su guión de convocar

asambleas constituyentes para crear nuevas constituciones que concentraban el poder en el ejecutivo y usaron ese poder para controlar los medios de comunicación y a la sociedad civil (de la Torre, 2017). Evo Morales (Bolivia) y Rafael Correa (Ecuador) aprendieron de las estrategias de Chávez para efectuar un cambio de régimen: uso de asambleas constituyentes populistas para «refundar» a sus naciones; convocatoria de frecuentes elecciones para desplazar a las elites previas y consolidar su hegemonía; legalismo discriminatorio para silenciar la esfera pública, sitiar a la sociedad civil y hostigar a la oposición (de la Torre, 2017; Corrales, 2015).

Simmons, Dobbin & Garrett (2007) sostienen que el aprendizaje de ideas de políticas públicas puede ser facilitado por las redes de comunicación entre actores. La membresía en el ALBA dio a los presidentes de la «marea rosada» y a sus grupos de poder la oportunidad de reunirse e intercambiar información constantemente (de la Torre, 2017). Entre 2004 y 2015, los presidentes del ALBA se reunieron en 16 cumbres, sin contar los frecuentes intercambios entre el Consejo Político, un Consejo Económico, el Consejo Social y el Consejo de Movimientos Sociales del ALBA. El ALBA se constituyó así en el espacio de intercambio de la comunidad epistémica en la que los presidentes y funcionarios de los gobiernos de la «marea rosada» definieron conjuntamente las estrategias y las políticas públicas del llamado «socialismo del s. XXI».

Desde 2008, Rusia ha tenido estrechas relaciones con los países del ALBA (Ellis, 2015). En noviembre de 2008, el entonces presidente ruso Dimitry Medvedev participó en la conferencia del ALBA. Luego de esa conferencia viajaron a Moscú los presidentes latinoamericanos Hugo Chávez (Venezuela), Daniel Ortega (Nicaragua), Evo Morales (Bolivia) y Rafael Correa (Ecuador). A partir de entonces, altos funcionarios de Rusia fueron rutinariamente invitados a las reuniones ministeriales del ALBA. Paralelamente, y desde 2009, la política exterior del gobierno de Venezuela ha fortalecido

lazos de cooperación con países autoritarios, con énfasis en Rusia, China, Irán, Bielorrusia, Cuba, además de consolidar la alianza con los países del ALBA y estrechar relaciones con algunos países de la OPEP, en una articulación geopolítica internacional basada en la confluencia de intereses, que se reconoce explícitamente en el Plan de la Patria 2013-2019 (Puyosa, 2015).

Otro canal de intercambio de ideas de política pública de los autoritarismos del s. XXI ha sido el compartir asesores políticos y consultores comunicacionales. En este particular, destaca el conjunto de asesores políticos españoles que trabajaron para los gobiernos de Chávez, Correa y Morales[17]. Estos asesores fundaron en 2014 el partido populista español PODEMOS, que tiene una clara influencia ideológica del bolivarianismo o «socialismo del siglo XXI» (de la Torre, 2017).

EL ENEMIGO INTERNO: LA SOCIEDAD CIVIL

Según los reportes anuales de Freedom in the World, la capacidad de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) y otras instituciones de la sociedad civil para funcionar sin restricciones estatales ha sufrido una pronunciada disminución durante la última década (Puddington, 2017). Los mayores retrocesos se han concentrado en Estados autoritarios como Rusia, China, Venezuela e Irán. La creciente ofensiva contra la sociedad civil parece responder al papel prominente que sus organizaciones han venido a desempeñar en la vida política, desde principios de los años noventa. Las organizaciones de la sociedad civil con frecuencia son vistas como una mayor amenaza por los regímenes autocráticos del siglo XXI, en comparación con los partidos de oposición

17 Algunos de estos asesores han tenido ya acercamientos con el nuevo presidente de México, Andrés Manuel López Obrador.

tradicionales, que consideran pueden ser más fácilmente neutralizados o cooptados.

Los autoritarismos del siglo XXI han catalogado como enemigos internos a las organizaciones de la sociedad civil, a partir de 2004, como reacción a la Revolución Naranja en Ucrania. No obstante, los antecedentes de antagonismo abierto entre los autoritarismos del siglo XXI y la sociedad civil organizada se encuentran en el derrocamiento de Milosevic, en Yugoslavia, el 5 de octubre de 2000. Semillas del temor de los regímenes autoritarios a la organización de la sociedad civil se encuentran en la caída de la hegemonía soviética en Europa del Este (Applebaum, 2015). Recordemos el rol crucial en el desmoronamiento del bloque comunista de *Solidarnosc*, el sindicato polaco que llegó a tener 9.5 millones de afiliados, un tercio de la población adulta de Polonia (Krastev, 2011).

La propaganda de los regímenes autoritarios del siglo XXI subraya la naturaleza subversiva de las organizaciones de la sociedad civil, reforzando la idea de que la patria está amenazada por un cerco hostil y por la infiltración política (Puddington, 2017). Los sectores más fuertemente criminalizados por la propaganda autoritaria son los movimientos estudiantiles y las ONGs de defensa de derechos humanos, que paradójicamente tienden a promover formas de protesta no-violenta y resistencia cívica.

Entre 2010 y 2015, más de 50 países establecieron restricciones al funcionamiento y al financiamiento de organizaciones no-gubernamentales, apelando al argumento de proteger la soberanía contra la injerencia extranjera (Puddington, 2017; Applebaum, 2015; Corrales, 2015; Carothers & Brechenmacher, 2014). Este tipo de políticas se justifica, desde el punto de vista de los autoritarismos del s. XXI, al señalar a las organizaciones de la sociedad civil como instrumentos para la guerra informativa propiciada por Estados extranjeros (Marechal, 2017; Nocetti, 2015a, 2015b).

Ya en 2007, Chávez declaraba como un objetivo central de la Revolución Bolivariana liberar el Estado de la sujeción a la sociedad civil a la cual consideraba como parte del viejo bloque político que estaba siendo sustituido por la nueva hegemonía bolivariana (Chávez, 2007). En 2010, Venezuela fue uno de los primeros países en el mundo en promulgar una legislación en contra de las organizaciones de la sociedad civil: La Ley para la Defensa de la Soberanía Política y la Autodeterminación Nacional prohibía a las ONGs que defienden derechos políticos o hacen monitoreo del desempeño de organismos públicos recibir asistencia internacional (Corrales, 2015). En 2012, Rusia aprobó una legislación similar que obligaba a las ONGs a entrar en un registro de «agentes extranjeros», denominación que dentro de la tradición soviética equivale a ser espía de un gobierno de otro país (Puddington, 2017). En 2013, el gobierno de Rafael Correa promulgó un decreto que otorgaba facultades para sancionar a las ONGs por desviarse de los objetivos para los que se constituyeron, por involucrarse en política y por interferir en las políticas públicas en contravención de la seguridad interna o externa o de la paz; como caso ejemplar, se procedió a cerrar a la organización ambientalista Pachamama. El ejemplo también fue seguido en Bolivia que, en 2013, aprobó una ley para revocar el permiso para operar de organización civiles si realizan actividades diferentes de las enumeradas en sus estatutos, o si el representante de la organización es penalmente sancionado por llevar a cabo actividades que socavan la seguridad o el orden público.

LA HEGEMONÍA COMUNICACIONAL O EL MODELO DE CONTROL NEO-AUTORITARIO

Becker (2014) propone denominar «neo-autoritario»' al modelo de control de los medios en Rusia, para enfatizar las características que lo distinguen del modelo soviético. En la Unión Soviética,

los medios eran una herramienta del partido para moldear la opinión pública y contribuir a la formación ideológica. Todos los medios en la URSS estaban directamente controlados por el Partido Comunista. El modelo de control incluía el entrenamiento de los periodistas, la facultad de nombramiento del personal de los medios, la censura previa de los contenidos, el lenguaje que era posible utilizar y la imposición indiscutible de la línea ideológica marxista-leninista (Becker, 2016). Este no es el modelo imperante en la actualidad, ni en Rusia ni en la generalidad de los países autoritarios del mundo, aunque sobrevive parcialmente en Cuba, con la salvedad de los espacios abiertos en la blogósfera y algunos medios digitales disidentes (Geoffray y Chaguaceda, 2015; Puyosa y Chaguaceda, 2017).

El modelo de control comunicacional neo-autoritario, generalmente ocurre en el marco de regímenes políticos clasificados como híbridos (Diamond, Plattner & Walker, 2016). Veremos cómo las características de este modelo de control de la información neo-autoritario, que Becker (2014) describe detalladamente para el caso de Rusia, también se observa en los países del ALBA, especialmente en Venezuela.

El modelo de control de los medios construido bajo Vladimir Putin en Rusia tiene como pieza base el control de las directivas de los medios, especialmente las estaciones de televisión nacionales. En 2003, Putin comenzó por reorganizar los medios del Estado y establecer un control político más estricto sobre las estaciones de televisión de propiedad estatal, puso otros medios bajo control estatal indirecto y se aseguró que la mayor parte de los medios privados fuera a manos de empresarios leales (Puddington, 2017). Del mismo modo, algunos de los principales periódicos y revistas del país fueron comprados por empresarios pro-Putin (Castells, 2009; Puddington, 2017).

El modelo de control comunicacional que se observa en los autoritarismos del s. XXI incluye la cooptación de medios privados a través de relaciones mutuamente beneficiosas con los propietarios, que a menudo tienen una relación simbiótica con el liderazgo político (Becker, 2014). Desde el poder político se dirigen fondos (a través de subsidios y pautas publicitarias) a medios simpatizantes, modalidad de control que fue muy utilizada en la argentina de los Kirchner y en Venezuela en la primera década del chavismo (Canelón, 2016; Waisbord, 2013). Por el contrario, los medios independientes o privados enfrentan diversas formas de intimidación, que pasan por requisitos de registro y licencia, control en la asignación de insumos como papel de imprenta, así como aplicación selectiva de legislación fiscal (Castells, 2009; Becker, 2014). La prisión y el exilio de periodistas y editores también ocurren en estos contextos, con frecuencia como mecanismo para forzar a propietarios a entregar el control de los medios de alto impacto en la opinión pública a entidades privadas con estrechos vínculos con el Estado neo-autoritario (Becker, 2014; Puddington, 2017), tal como ocurrió en Venezuela (Corrales, 2015).

Asimismo, bajo el modelo de control comunicacional neo-autoritario se observa cómo se intenta restringir la difusión de medios extranjeros dentro de las fronteras nacionales; la televisión por satélite y la internet, enfrentan a menudo obstáculos financieros, tecnológicos o legales para limitar su acceso e impacto en la opinión pública y se suele restringir la propiedad extranjera sobre los medios (Becker, 2014). Paralelamente, se establecen medios propios para difusión de información internacionalmente, como ocurre con RT de Rusia y Telesur de Venezuela, ambos medios fundados en 2005 (Sanovich, 2017; Zweig, 2017; Cañizalez y Lugo, 2007). Tres grandes líneas informativas están presentes en estos medios: a) liderazgo internacional y logros del régimen al cual pertenecen; b) ataques a los valores de la democracia

liberal; c) cuestionamientos a los problemas sociales en Estados Unidos y Europa (Puddington, 2017). Un estudio reciente (Sousa Matos, 2016), muestra como Telesur privilegiaba las noticias de los aliados de Venezuela: Bolivia, Ecuador y Cuba, así como las noticias relacionadas con las FARC en Colombia y, fuera de la región, las noticias de Rusia. El canal internacional Telesur fue creado por una sociedad multi-estatal en donde Venezuela cuenta con el 51% de las acciones, Argentina (20%)[18], Cuba (14%), Uruguay (10%) y Ecuador (5%), si bien la totalidad del capital pagado inicial (2.5 millones de dólares) fue aportado por Venezuela (Bisbal, 2006).

La difusión directa de contenidos políticos se combina con estrategias de diplomacia pública y relaciones públicas a favor del régimen autoritario en países extranjeros, especialmente en Estados Unidos (Canelón, 2016). La diplomacia pública incluye los esfuerzos para informar, influir y comprometer a públicos globales en apoyo a los objetivos nacionales y a los objetivos de política exterior de los países que la utilizan.

En el modelo de control comunicacional neo-autoritario, tanto la comunicación de gobierno como la cobertura informativa de temas políticos tiende a centrarse en la figura del jefe de Estado o jefe de Gobierno (Becker, 2014). Durante las elecciones, los medios de comunicación ofrecen mayor cobertura (generalmente positiva) a los candidatos gubernamentales, mientras que la oposición se enfrenta a una combinación de «bloqueo de información» y ataques frontales (Becker, 2014; Dyczok, 2014; Puddington, 2017). Aunque se permite la cobertura independiente de temas que el gobierno considera poco relevantes políticamente, en coyunturas conflictivas pueden establecerse controles a la difusión de información sobre desastres naturales, grandes accidentes, epidemias, crisis

18 El gobierno de Mauricio Macri retiró a Argentina de la sociedad propietaria de Telesur.

humanitarias y casos de corrupción, especialmente en la televisión (Becker, 2014; Puddington, 2017). En general, se puede observar en el marco del modelo de control comunicacional neo-autoritario un declive en la calidad de los contenidos de los medios, con pocas opciones culturales y educativas, y un predominio de programación de entretenimiento de masas.

También es común bajo el modelo de control comunicacional neo-autoritario que se establezcan controles al ejercicio del periodismo incluyendo legislación que restringe acceso a la información, establecimiento de normas muy extensas de secreto de Estado, normas contra el vilipendio a funcionarios y penalización por difamación (de la Torre, 2017; Cañizalez, 2015; Márquez-Ramírez y Guerrero, 2014). En este modelo, a los periodistas se les hace conscientes de que puede haber costos muy altos por la expresión crítica (incluyendo la prisión), con lo cual se promueve la autocensura (Cañizalez, 2015; Becker, 2014; Diamond, 2010).

No obstante, los medios no son obligados a ceñirse a una explícita línea ideológica y no suele haber censura previa. Es notable la existencia en el ecosistema de medios de ventanas de pluralismo e incluso medios privados relativamente autónomos, accesibles a la población y muy críticos del régimen, a pesar del hostigamiento frecuente a sus editores y periodistas (Becker, 2014).

En los países autoritarios del siglo XXI, la construcción de narrativas políticas que justifican al régimen y la negación a los ciudadanos del acceso a información sobre gestión pública forman parte del control político. La propaganda enfatiza guerras imaginarias propiciadas desde el extranjero y el rol de traidores de los políticos opositores, así como de los activistas defensores de derechos humanos. Por ejemplo, el uso de los medios gubernamentales para conducir campañas de agresión contra la oposición ha sido normalizado en Venezuela y las campañas de propaganda contra los

valores de la democracia liberal han sido muy comunes en Rusia a partir de 2012. Las opiniones disidentes son invariablemente sujetas a un ataque y un ridículo incesante, y los propios disidentes se enfrentan a una forma de asesinato de la personalidad en la que sus puntos de vista son retorcidos para hacerlos parecer necios, radicales, anti-patrióticos o inmorales (Puddington, 2017).

El modelo neo-autoritario de control de la información se expresa en Venezuela en lo que se ha denominado la hegemonía comunicacional (Bisbal, Oropeza, Hernández, Urribarri, Cañizalez, Correa, Abreu y Quiñonez, 2009). La hegemonía comunicacional viene a ser una fase avanzada del modelo de «Estado-Comunicador», que nace de la necesidad de difundir el proyecto político-ideológico del nuevo grupo que comienza a configurarse como élite en el poder y de apuntalar la confrontación con los sectores internos que se le opongan a través de una «guerra comunicacional» y de opinión pública (Bisbal, 2006). El término «hegemonía comunicacional» comenzó a usarse en Venezuela después del golpe de abril de 2002. No obstante, su elaboración se hace más clara a partir de 2007, cuando en una serie de discursos relacionados con el cierre de RCTV, Chávez declaró que como parte del proceso de construcción de la nueva hegemonía bolivariana era necesario liberar al Estado de la institución de los medios de comunicación asociados a la sociedad civil y a la oligarquía (Chávez, 2007; Waisbord, 2013).

El proceso hacia la hegemonía comunicacional se inició en Venezuela a partir de 2002, cuando se comienza a expandir el sistema de medios gubernamentales y para-gubernamentales. Se registran grandes hitos en 2007 con la estatización de CANTV y el cierre de RCTV; y en 2009 con el cambio de la política pública para internet y el retiro de concesiones a estaciones de radio de línea informativa crítica al gobierno (Puyosa, 2015). La hegemonía comunicacional se consolida en 2014, una vez que el canal informativo Globovisión pasa a estar bajo control de empresarios vinculados al chavismo y

se produce la venta forzada de varios diarios importantes (*Últimas Noticias, Notitarde* y *El Universal*) (Cañizález y Matos-Smith, 2015). En 1998 todos los diarios impresos del país eran independientes del gobierno, mientras que para 2014 sólo 49% de los diarios impresos podían ser calificados como independientes. En 1998, 88% de las estaciones de TV con cobertura nacional y 50% de las estaciones de TV con cobertura regional eran independientes del gobierno, mientras que para 2014 sólo 46% de las estaciones de TV con cobertura nacional y 39% de las estaciones de TV con cobertura regional podían ser calificadas como independientes (Corrales, 2015).

Mijares (2015, 2017) destaca la hegemonía comunicacional entre los componentes de la estrategia del chavismo post-Chávez para mantenerse en el poder. La hegemonía comunicacional, conjuntamente con el aislacionismo selectivo con respecto a la región y el reforzamiento de lazos con potencias autoritarias son componentes de lo que Mijares denomina la «resiliencia autoritaria» del gobierno de Maduro. Asimismo, la hegemonía comunicacional forma parte de los factores afines entre Venezuela y otros países que parecen participar del fenómeno del autoritarismo del s. XXI.

Otro factor común es el uso estratégico del aparato de medios gubernamental en las campañas electorales. Por ejemplo, en la campaña presidencial de 2012, el chavismo hizo un uso estratégico de su aparato mediático. El gobierno controlaba seis de las ocho estaciones de televisión nacionales y aproximadamente la mitad de las estaciones de radio del país. En algunas regiones, en las entidades menos urbanas, el chavismo poseía de hecho un monopolio de información (radio e impresos, más las únicas señales de televisión abierta disponibles). Además, en la campaña de 2012, Chávez estuvo al aire en cadena nacional durante 100 horas de emisión, 47 de estas horas en los 90 días previos a la elección. Asimismo, todas las estaciones de radio y televisión del país estuvieron obligadas a

difundir diariamente 10 mensajes gubernamentales de 30 segundos cada uno, que recogían las mismas consignas de la campaña del candidato-presidente. Adicionalmente, el gobierno gastó unos 200 millones de dólares en publicidad en estaciones privadas de radio y televisión. Por el contrario, la oposición sólo tuvo acceso a cinco minutos de tiempo de aire al día, a un costo de $102 millones. En síntesis, durante la campaña presidencial de 2012, el candidato de la Unidad Democrática, Henrique Capriles Radonski estuvo al aire en TV durante 4 minutos por cada 96 minutos al aire de Hugo Chávez (Puddington, 2017).

Evo Morales y Rafael Correa siguieron la estrategia de Chávez para acabar con el predominio de los medios privados. Correa siguió a Chávez en la creación de un conglomerado mediático gubernamental que incluye estaciones de televisión, diarios, emisoras de radio, medios digitales y agencias de noticias (Puyosa, 2017a; de la Torre, 2017; Cañizalez, 2015; Márquez-Ramírez y Guerrero, 2014; Waisbord, 2013). De hecho, el proyecto de Televisión Pública de Ecuador se desarrolló a partir de fondos no reembolsables por 5 millones de dólares concedidos por el Banco de Desarrollo Económico y Social (BANDES) de Venezuela al gobierno de Ecuador[19].

19 Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (2007). «Suscripción de convenio de préstamo no reembolsable entre Banco de Desarrollo Económico y Social (BANDES)».

Consultado el 19/02/2016 en http://www.cancilleria.gob.ec/suscripcion-de-convenio-de-prestamo-no-reembolsable-entre-el-banco-de-desarrollo-economico-y-social-bandes-de-la-republica-bolivariana-de-venezuela-y-el-gobierno-ecuatoriano/

De acuerdo con la Memoria y Cuenta del BANDES del año 2007 ante la Asamblea Nacional de Venezuela: «Convenio de asistencia económica no reembolsable con TV Ecuador para la segunda fase del Proyecto Equipos de telecomunicaciones y Televisión TELECUADOR (US$ 1.377.655) y dos ayudas de emergencia para las Repúblicas de Ecuador y Paraguay por la cantidad de US$ 3.000.000 y US$ 1.000.000, respectivamente.»Disponible en: http://www.mefbp.gob.ve/images/pdf/Memoria-Finanzas/MEMORIA-Y-CUENTA-2008_3384.pdf

INTERNET, ESPACIO DE GUERRA INFORMATIVA Y CONTROLES DE SEGUNDA GENERACIÓN

En Rusia (y en otros autoritarismos del s. XXI), la internet libre y abierta es vista como un ataque al principio de la no-intervención y por tanto a la soberanía (Marechal, 2017). La política rusa para internet se deriva de la premisa de que la red es utilizada por los Estados Unidos para derrocar a los gobiernos en países donde la oposición es demasiado débil para generar cambios políticos y se requiere de la movilización autónoma de los ciudadanos (Nocetti, 2015a, 2015b) como ocurrió en las «revoluciones de color» y en la primavera árabe (Marechal, 2017).

El autoritarismo del siglo XXI también ha ideado técnicas específicas para poner a internet bajo control político sin cerrarlo por completo. Mientras que las dictaduras tradicionales, como Cuba, impidieron el uso generalizado de internet por temor a que las comunicaciones en línea representaran una amenaza para el monopolio estatal de la información, los autoritarismos del s. XXI entendieron que una alta tasa de penetración de internet es esencial para participar en la economía global (Kerr, 2014; Puyosa, 2015; Puddington, 2017). Sin embargo, una vez que los medios en línea surgieron como una alternativa real a las fuentes de noticias tradicionales y las plataformas sociales en internet se constituyeron en herramientas cruciales para la movilización política de los ciudadanos, estos regímenes comenzaron a interferir en su uso con mecanismos de control de segunda generación (Deibert & Rohozinski, 2010; Howard, Agarwal & Hussain, 2011; Crete-Nishihata, Deibert & Senft, 2013; Murdoch & Roberts, 2013; Puyosa, 2015; Puddington, 2017).

La adopción de mecanismos de control de internet de segunda generación en Rusia comienza en 2011, luego de la primavera árabe (Marechal, 2017); en Venezuela, comienza en 2009, después de la #IranElection (Puyosa, 2015). Cabe destacar que más de un

tercio de la población de Venezuela era usuaria regular de internet en 2009 y en 2011 se supera el 50% de la población (Puyosa, 2012); mientras que los usuarios regulares de internet en Rusia no llegaban a 20% de la población en 2009 y sólo superaron el 50% en 2013 (Sanovich, 2017).

El modelo neo-autoritario se concentra en restringir actividades o contenidos que puedan contribuir a ampliar la protesta en línea o a movilizar a los ciudadanos para la acción colectiva fuera de línea. Los regímenes autoritarios del siglo XXI despliegan ejércitos de pseudo-activistas pagados y de bots para inundar las plataformas de redes sociales con comentarios pro-gubernamentales, influir en discusiones en línea, reportar o atacar a los que hacen comentarios antigubernamentales o simplemente publicar contenidos de desinformación (Sanovich, 2017, Marwick & Lewis, 2017; Puddington, 2017; Puyosa, 2015; Puyosa, 2017a, 2017b; Puyosa, 2018). Los *botnets* políticos en Twitter comienzan a ser reportados en Rusia e Irán a partir de 2011 (Woolley, 2016). En Latinoamérica, Venezuela fue pionera en el uso de *bots* en Twitter, que ha venido reportándose desde 2010 (Puyosa, 2015; Puyosa, 2018). Posteriormente, a partir de 2013, se observaron similares tácticas en otros países de la región, como Argentina y Ecuador (Filer, & Fredheim, 2015; Puyosa, 2017b)

Las estrategias de desinformación del modelo neo-autoritario combinan tácticas de desestimación, distorsión, distracción y desaliento (White, 2016). El propósito de las estrategias de desinformación es básicamente infoxicar y contaminar el clima de discusión, generando un caos informativo que puede inhibir el debate público (White, 2016). Adicionalmente, en este modelo se promueven ciberataques perpetrados por *crackers* contra activistas opositores o *patriotic hacking*, (Deibert & Rohozinski, 2010; Drezner 2010; Kerr, 2014; Puyosa, 2015). La intercepción de los correos electrónicos de periodistas y activistas opositores ha sido

una táctica muy utilizada por el gobierno ruso, desde 2011 (Sanovich, 2017), al igual que en Venezuela (Puyosa, 2015) y en Ecuador (Puyosa & Chaguaceda, 2017).

Finalmente, Rusia desarrolló su propio buscador Yandex y sus plataformas sociales Odnoklassniki y Vkontakte, que logran superar fácilmente en usuarios a sus contrapartes estadounidenses Google, Instagram y Facebook (Sanovich, 2017). Este éxito ruso intentó ser emulado en Latinoamérica, con el Facepopular argentino y la Red Patria venezolana, pero ambas ideas fracasaron. Probablemente, la diferencia en resultados se deba a que en Rusia se introdujeron las plataformas nacionales cuando la penetración de internet aún era relativamente baja, mientras que en Venezuela y Argentina ya la penetración era moderadamente alta cuando se comenzó a pensar en la opción de plataformas locales más fácilmente controlables por los gobiernos.

DOS PROPAGADORES DE LAS POLÍTICAS DEL AUTORITARISMO DEL SIGLO XXI

La revisión de la literatura y la documentación de los casos revela isomorfismo en las políticas públicas y las estrategias de control político tanto de la sociedad civil como de los medios de información (incluyendo internet), en los casos de Rusia y Venezuela. Globalmente, Rusia es considerado el principal propagador del autoritarismo del siglo XXI, mientras que regionalmente (en Latinoamérica) ese ha sido el rol de Venezuela.

Siguiendo las teorías constructivistas sobre la difusión internacional de políticas públicas, concluimos que en este caso los países «líderes» del modelo neo-autoritario (Rusia y Venezuela) sirven de ejemplo a los restantes países de sus áreas de influencia. Venezuela sostiene su liderazgo en los flujos financieros del petroestado y en el establecimiento del ALBA como espacio para la comunidad epistémica del socialismo del siglo XXI.

REFERENCIAS

Applebaum, A. (2015). «The Leninist roots of civil society repression.» *Journal of Democracy* 26.4: 21-27.

Becker, J. (2014). «Russia and the new authoritarians.» *Demokratizatsiya* 22.2: 191.

—— (2016). *Soviet and Russian press coverage of the United States: Press, politics and identity in transition*. UK, Palgrave Macmillan.

Bisbal,M. (2006). «El Estado-comunicador y su especificidad». *Revista Comunicación* 134: 60-73.

Bisbal, M., Oropeza, A., Hernández, G., Urribarri, R., Cañizalez, A, Correa, C., Abreu, I. y Quiñonez, R. (2009). *Hegemonía y control comunicacional*. Caracas, Editorial Alfa/UCAB.

Canelón, A. (2016). «El Estado Anunciante. 14 años del mito de gobierno de Hugo Chávez». En M. Bisbal (Ed.), *La comunicación bajo asedio: balance de 17 años* (pp.94-130). Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

Cañizález, A. (2015). «Libertad de prensa y de expresión en los países andinos. Tensión, amenazas y restricciones. Intento de Balance 2013-2014.» *Temas de Comunicación* 29:49-111. Cañizález, A y Lugo J.

(2007). «Telesur: Estrategia geopolítica con fines integracionistas.» *Confines de relaciones internacionales y ciencia política* 3.6: 53-64.

Cañizález, A. y Matos-Smith, M. (2015). «El caso de Globovisión y la implantación del modelo mixto-autoritario en el sistema de medios.» *Iberoamericana* 15.59: 127-140.

Carothers, T. & Brechenmacher, S. *Closing space: Democracy and human rights support under fire*. Carnegie Endowment for International Peace, 2014.

Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Barcelona, Alianza.

Crete-Nishihata, M., Deibert, R. & Senft, A. (2013). «Not by technical means alone: the multidisciplinary challenge of studying information controls.» *IEEE Internet Computing* 17.3: 34-41.

Corrales, J. (2015). «El legalismo autocrático en Venezuela». *Cuadernos de Pensamiento Político* 47: 69-82.

Chávez, H. (2007). «Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez en la Jornadas Internacionales de Comunicación 'El derecho a informar y a estar informado'». Caracas, Presidencia de la República de Venezuela.

Deibert, R. & Rohozinski, R. (2010). «Liberation vs. control: The future of cyberspace.» *Journal of Democracy* 21.4: 43-57.

De la Torre, C. (2017). «Hugo Chávez and the diffusion of Bolivarianism.» *Democratization* 0: 1-18.

Diamond, L. (2010). «Liberation technology.» *Journal of Democracy* 21.3: 69-83.

Diamond, L., Plattner, M.F. & Walker, C. (Eds). (2016). *Authoritarianism goes global: the challenge to democracy*. Baltimore, John Hopkins University Press.

Drezner, D. W. (2010). «Weighing the scales: The Internet's effect on state-society relations.» *The Brown Journal of World Affairs* 16.2: 31-44.

Dyczok, M. (2014). «Information wars: Hegemony, counter-hegemony, propaganda, the use of force, and resistance.» *Russian Journal of Communication* 6.2: 173-176.

Dobbin, F., Simmons, B. & Garrett, G. (2007). «The global diffusion of public policies: Social construction, coercion, competition, or learning?» *Annual Review of Sociology* 33: 449-472.

Ellis, R. E. (2015). «The New Russian Engagement with Latin America: Strategic Position, Commerce, and Dreams of the Past.» *Current Politics and Economics of Russia, Eastern and Central Europe* 30.1/2: 97.

Filer, T. & Fredheim, R. (2017). *International Journal of Politics, Culture, and Society* 30.3: 259–274.

Geoffray, M. L. y Chaguaceda, A. (2015). «Medios de comunicación y cambios en la política de información en Cuba desde el 1959.» *Temas de comunicación* 29: 171-196.

Guerrero, M. y Márquez-Ramírez, M. (Eds.). (2014). *Media systems and communication policies in Latin America*. UK, Palgrave MacMillan.

Haas, P. M. (2016). *Epistemic communities, constructivism, and international environmental politics*. London, Routledge.

Howard, P. N., Agarwal, S. D. & Hussain, M. M. (2011). «When do states disconnect their digital networks? Regime responses to the political uses of social media.» *The Communication Review* 14.3: 216-232.

Keck, M.E. & Sikkink, K. (2014). »Activists beyond borders: Advocacy networks in international politics». Ithaca, Cornell University Press.

Kendall-Taylor, A., Frantz, E. & Wright, J. (2017). «The Global Rise of Personalized Politics: It's Not Just Dictators Anymore.» *The Washington Quarterly* 40.1: 7-19.

Kerr, J. (2014). «The digital dictator's dilemma: Internet regulation and political control in non-democratic states.» Recuperado de: http://cisac.fsi.stanford.edu/sites/default/files/kerr_-_cisac_seminar_-_oct_2014_-_digital_dictators_dilemma.pdf.

Kouba, K. (2016). «Party institutionalization and the removal of presidential term limits in Latin America.» *Revista de Ciencia Política* 36.2: 433-457.

Krastev, I. (2011). «Paradoxes of the new authoritarianism.» *Journal of Democracy* 22.2: 5-16.

Maréchal, N. (2017). «Networked authoritarianism and the geopolitics of information: Understanding Russian Internet policy.» *Media and Communication* 5.1: 29-41.

Marwick, A. & Lewis, R. (2017). *Media Manipulation and Disinformation Online*. New York, Data & Society Research Institute.

Mijares, V. (2015). «Venezuela's Post-Chávez Foreign Policy.» *Americas Quarterly* 9.1: 74.

—— (2017). «Die Resilienz des venezolanischen Autoritarismus.» *GIGA Focus Lateinamerika* 02.
Recuperado de: https://www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/gf_lateinamerika_1702.pdf.

Murdoch, S. J., & Roberts, H. (2013). «Internet Censorship and Control [Guest editors' introduction].» *IEEE Internet Computing* 17.3: 6-9.

Nocetti, J. (2015a). «Contest and conquest: Russia and global internet governance.» *International Affairs* 91.1: 111-130.

—— (2015b). «Russia's 'dictatorship-of-the-law' approach to internet policy.» *Internet Policy Review* 4.4.
Recuperado de: https://policyreview.info/articles/analysis/russias-dictatorship-law-approach-internet-policy.

Puddington, A. (2017) *Breaking Down Democracy: Goals, Strategies, and Methods of Modern Authoritarians*. New York, Freedom House.

Puyosa, I. (2012). «Conectados versus mediáticos ¿Politizados o Despolitizados?» *Anuario electrónico de estudios en Comunicación Social.* 5.1: 160-183.

—— (2015). «Control político de internet en el contexto de un régimen híbrido. Venezuela 2007-2015.» *Teknokultura* 12.3: 501-526.

—— (2017a). «Cómo llegar al *sumak kawsay* en una campaña permanente». En M. Ponce y O. Rincón (Eds.), *Medios de lucha. La comunicación de los presidentes en América Latina*. Madrid, Ediciones B/ Penguin Random House Grupo Editorial.

—— (2017b). «*Bots* políticos en Twitter en la campaña presidencial #Ecuador2017.» *Contratexto* 27: 39-60.

—— (2018). Estrategias de guerra informativa del chavismo en Twitter. Recuperado de http://obserlatinf.org/desinformacion

Puyosa, I. y Chaguaceda, A. (2017). «Cinco regímenes políticos en Latinoamérica, libertad de internet y mecanismos de control.» *Retos* 7.14:11-37.

Romero, C. A. (2003). «Dos etapas en la política exterior de Venezuela.» *Politeia* 30: 319-343.

Sanovich, S. (2017). «Computational Propaganda in Russia: The Origins of Digital Disinformation.» Recuperado de: comprop.oii.ox.ac.uk<http://comprop.oii.ox.ac.uk/>.

Sousa M., É. (2016). «Diplomacia pública y América del Sur. De los conceptos a la práctica: Telesur y el caso venezolano.» *Desafíos* 28.1: 399-426.

Waisbord, S. (2013). *Vox populista: Medios, periodismo y democracia*. Barcelona, Gedisa.

White, J. (2016). »Dismiss, Distort, Distract, and Dismay: Continuity and Change in Russian Disinformation». *IES Policy Brief Issue* 13. Recuperado de: https://www.ies.be/files/Policy%20Brief_Jon%20White.pdf

Woolley, S. C. (2016). «Automating power: Social bot interference in global politics.» *First Monday* 4. Recuperado de: https://firstmonday.org/article/view/6161/5300

Zweig, N. (2017). «Televising the revolution as cultural policy: Bolivarian state broadcasting as nation-building.» *Global Media and Communication.* Recuperado de https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1742766517712295

Ciencias Sociales y humanidades en Cuba: «Parametrización» y despolitización[20]

Yvon Grenier

> Cuando una sociedad se corrompe, lo primero que se gangrena es el lenguaje. La crítica de la sociedad, en consecuencia, comienza con la gramática y con el restablecimiento de los significados.
>
> Octavio Paz. *Postdata*

Desde el triunfo de la revolución en 1959, el gobierno cubano se ha esforzado por despolitizar a la sociedad, achicando el lenguaje utilizado para hablar de política. La intuición de este capítulo proviene de la novela *1984* de Orwell (1949), en particular su apéndice, en la que se explica con detalles la «Nueva Lengua» (o *Newspeak*) entendido como un proyecto a largo plazo para reducir el lenguaje y el alcance del pensamiento, eliminando palabras que podrían amenazar el proyecto totalitario (y añadiendo nuevas palabras también), y tratando de censurar los recuerdos colectivos. La obra maestra de Orwell ya no es censurada en Cuba desde principio de 2016, al menos oficialmente (no estaba disponible en las librerías de La Habana en noviembre de 2016).

---

20 Una versión anterior de este artículo fue presentada en la Reunión Anual de la Asociación para el Estudio de la Economía Cubana, en Miami, en julio de 2016. Luego se publicó en 2016 otra versión en la *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública* 10: 155-182. Quisiera agradecer a José Antonio Aguilar, Marlene Azor Hernández, Roger Betancourt, Armando Chaguaceda, René Costales, Alfred Cuzán, Arch Ritter, Rafael Rojas y Soren Triff por sus útiles comentarios. También me gustaría dar las gracias al Consejo Universitario de Investigación de la Universidad St. Francis Xavier por su apoyo.

En este artículo analizo una fuente estratégica de producción lingüística, el campo académico, y examino un ejemplo evidente de achicamiento: el despido real de la Ciencia Política como disciplina académica a principio de los años sesenta. En lugar de Ciencia Política, lo que se encuentra en la isla son Ciencias Sociales y Humanidades (CSH) que hablan de política y políticas pero *sin hablar de poder.*

El apéndice de la conocida novela *1984*, titulado «Los principios de la neolengua» y publicado en 1949, explora con detalle la visión más perspicaz de Orwell sobre las perspectivas de trabajo de los regímenes totalitarios: su uso y abuso del lenguaje. Este apéndice es en realidad una parte integrante de la novela, aunque a menudo es desapercibido. En él, el narrador explica cómo funciona el nuevo lenguaje y, en una predicción futurista posterior a *1984*, especula: «La adopción final de la neolengua se había fijado para una fecha tan tardía como 2050 (1949: 1, traducción mía)». Resulta que el *Oldspeak* (inglés antiguo) presenta una resistencia formidable, uno supone que gracias a escritores tales como el autor de *1984*. Se dice que el *Newspeak* o neolengua «se diseñó no para extender, sino para disminuir el alcance del pensamiento, y este propósito se llevó a cabo indirectamente disminuyendo la selección de las palabras a un mínimo (1949: 1, traducción mía)». Por otra parte, «se pretendía que cuando la neolengua hubiese sido adoptada de una vez por todas y el inglés antiguo olvidado, un pensamiento herético –es decir, un pensamiento que divergía de los principios de *Ingsoc* [socialismo inglés]– debería ser literalmente impensable, al menos en la medida en que el pensamiento depende de palabras (1949: 1, traducción mía)». El apéndice explica que las palabras vienen en tres categorías: el vocabulario A, el vocabulario B (también llamado palabras compuestas) y el vocabulario C. El vocabulario A consiste en las palabras necesarias para la vida cotidiana. El vocabulario B en «palabras construidas para fines políticos. Ninguna

palabra en el vocabulario B es ideológicamente neutral y un gran número de estas palabras son eufemismos.

El caso de las CSH en Cuba o en cualquier país comunista ofrece un nuevo giro al escenario de Orwell, donde la ideología oficial, el marxismo-leninismo o materialismo científico, utiliza tanto un vocabulario B como uno C. El materialismo científico (también conocido como materialismo dialéctico o *diamat*) es una ideología que proyecta la impresión de ser ciencia aunque no lo es. Esta proximidad entre política y ciencia (alternativamente la politización de la ciencia y la pretensión científica de la política) es clave para comprender las relaciones entre la academia y la política en los países bajo regímenes comunistas (Connelly y Grüttner, 2005).

La versión cubana de la neolengua se refiere a la expresión pública en general, no sólo a las CSH. Las limitaciones severas aunque mal definidas a la expresión pública son una fuente constante de incertidumbre para individuos y grupos en Cuba, especialmente para los actores en los campos de la educación y cultura, donde pensamiento crítico, creatividad y imaginación constituyen herramientas básicas de trabajo.

TÓTEMS Y TABÚES

Desde mediados de los años sesenta, el término «parámetro» (también parametraje, parametración, parametrados) se ha utilizado comúnmente en Cuba para significar restricciones oficiales a la expresión pública, incluido en el campo académico. En algunas de mis publicaciones, propongo distinguir los parámetros más fundamentales y rígidos, que no pueden ser traspasados sin problemas, de parámetros menores, veniales, que se pueden negociar desde una posición subordinada (Grenier, 2013). Los llamo, respectivamente, parámetros primarios y secundarios. Los parámetros primarios protegen la narrativa meta-política (fundacional) del

régimen del contrainterrogatorio y cuenta con tres dogmas. Primero, la revolución es un proceso continuo, no un acontecimiento pasado, y está irrevocablemente orientado hacia la «construcción del socialismo y el progreso hacia una sociedad comunista» (artículo 5 de la Constitución). Los parámetros secundarios delimitan la participación política dentro del régimen: lo que se puede decir y hacer, cómo, dónde y cuándo. Recordando la más famosa advertencia de Fidel Castro en su discurso conocido como «Palabras a los intelectuales» (1961) –«dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada»– se puede decir que en Cuba, contra la revolución nada es posible; dentro de la revolución, depende.

En el ámbito de la expresión pública en Cuba (esto incluye las CSH), es posible en público: (1) deplorar los errores cometidos por funcionarios intermedios en el pasado (especialmente durante el llamado «Quinquenio Gris» de 1971 a 1976); (2) lamentar la pobreza de crítica y debate en la isla como consecuencia de problemas internos tanto en el ámbito cultural y educativo como en los medios de comunicación; y (3) examinar los problemas sociales en Cuba, especialmente si ya han sido identificados públicamente como tales por la dirección política, pero sin discutir sus raíces políticas profundas. Estos son los principales temas dentro de los parámetros secundarios y se aplican a todo el espacio público en Cuba.

Más allá de esos parámetros, nada está claro, y como el precio de la transgresión puede ser muy alto, los actores no suelen arriesgarse. Dado que los parámetros secundarios son a la vez vagos e inestables, siempre es mejor no atreverse si uno quiere seguir participando y *stay in the game*. Esto produce una situación sumamente orwelliana donde el liderazgo político recuerda a los medios de comunicación y al mundo académico su deber de ser más críticos y de ocupar todo el espacio ofrecido graciosamente por la Revolución. La autocensura es siempre más dura y más eficiente

que la censura en un régimen donde la gente no puede identificar a ciencia cierta cuáles son las líneas que no deben cruzarse. De hecho esto podría muy bien ser un indicador del autoritarismo: cuando el gobierno rutinariamente se queja de la docilidad de los medios de comunicación.

Para el trabajo en CSH, es necesario partir del marxismo-leninismo como fundamento metodológico (es decir «científico») e ideológico (mandato en la Constitución) obligatorio. Desde allí se pueden explorar las teorías marxistas, leninistas, neomarxistas (Gramsci es popular), incluso ocasionalmente las no marxistas, pero con cuidado, sin cuestionar el fundamento obligatorio. Por último, pero no menos importante, los estudiosos de las CSH deben denunciar el dogmatismo y celebrar la crítica y el debate, como lo hace el mismo liderazgo político, asegurándose de adoptar los dogmas oficiales y no debatir nada protegido por los parámetros primarios. En otras palabras, la principal tarea y desafío para los académicos en las CSH es fingir el pensamiento crítico.

Previsiblemente, los debates en Cuba cuentan con oradores ultra-cautelosos que en su mayoría están de acuerdo unos con otros. Toda su energía se dirige hacia peleas contra los enemigos y defectos oficialmente identificados como tal por el régimen: dogmatismo, corrupción, el descontento juvenil, los residuos del sexismo y el racismo pre-revolucionario, y por supuesto el imperialismo norteamericano, el bloqueo y el orden mundial capitalista. Nadie duda que se puede hacer más para mejorar el socialismo, lo que suena como una crítica pero en realidad constituye una forma engañosa de la unanimidad oficialista. Las soluciones propuestas a estos problemas reconocidos siempre pasan por un compromiso más fuerte con dogmas oficiales: más participación socialista (es decir gubernamental), más compromiso con la revolución, más «debates» (es decir discusiones vigiladas) sobre cómo mejorar todo, y cosas por el estilo. Y por supuesto, para estar seguros, la

«crítica» siempre es mejor si incluye alabanzas a Fidel y la revolución, solemnes referencias a las palabras del máximo líder, y declaraciones reconfortantes sobre cómo la situación va mejorando. En otros términos, el pensamiento crítico es desalentado en círculos académicos.

Dentro de estos parámetros, lo que se puede decir públicamente sobre los desafíos que enfrenta el país es limitado, pero no insignificante, sobre todo en las revistas culturales (*Revolución y Cultura*, *La Gaceta de Cuba*, *Cine Cubano*, *Arte Cubano*), en las revistas académicas (*Temas*, *Criterios*, *Contracorriente*) y en paneles públicos bien supervisados, como los de la Feria del Libro y la Bienal de La Habana. Vale la pena una mención especial a la serie de «debates» mensuales de Último Jueves (2002-), celebrados el último jueves del mes (excepto en agosto y diciembre) y patrocinados por la mencionada revista *Temas*.[21] También pueden encontrarse críticas en la literatura, el cine, la música y las artes visuales. Algunos grupos e iniciativas «independientes» están surgiendo, como el Centro de Estudios Convivencia, el Club de Escritores Independientes o el G-20 (un grupo de cineastas cubanos). Este artículo, sin embargo, se centra en los espacios oficiales con el fin de comprender mejor la cultura estatal, sus contornos y parámetros. Los emergentes espacios de contestación responden a una dinámica diferente[22].

AL PODER NO LE GUSTA SER ESTUDIADO

En un caso claro de lo que Hegel llamó la «astucia de la historia», el triunfo de la Revolución Cubana llevó a su fin en la isla a la disciplina académica que examina críticamente el uso del poder en la sociedad: la Ciencia Política. En un raro artículo sobre la Ciencia

21 Hernández (2004) los presenta como un complemento a *Temas* que es más frecuente y más abierto al público.

22 Para una exploración perspicaz de estos espacios ver Geoffray (2015).

Política en Cuba –publicado en una revista de la disciplina publicada en Chile– del diplomático y erudito cubano Carlos Alzugaray, se menciona brevemente la fundación de una Escuela de Ciencia Política dentro de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Habana, en la época de la reforma universitaria de 1961 (Alzugaray Treto, 2005). Los directores fueron los doctores Raúl Roa García y Pelegrín Torras de la Luz, respectivamente Ministro de Relaciones Exteriores y Viceministro de Relaciones Exteriores. No está claro que tan distinta era esta escuela de la Escuela de Servicio Exterior, fundada en 1960 por el mismo Roa García (Alzugaray Treto, 2005). Si la escuela siguió existiendo durante los años sesenta, como sugiere Alzugaray, no dejó un rastro de iniciativas académicas para demostrarlo. A medida que la política se hizo equivalente, tanto en la teoría como en la práctica, con la revolución, el socialismo y el marxismo-leninismo, la escuela y la disciplina desaparecieron rápidamente y fueron reemplazadas por la enseñanza de éste como paradigma obligatorio en las universidades, escuelas y medios de comunicación. Según una fuente, la escuela fue una de las unidades más dogmáticas de la universidad durante los años sesenta, siguiendo el *mot d'ordre* «La universidad para los revolucionarios».

En un artículo reciente sobre la ausencia de una Ciencia Política verdadera en el país, el economista canadiense Arch Ritter destaca algunas de las implicaciones de esta situación:

> Una de las consecuencias de la ausencia de la disciplina de Ciencia Política en Cuba es que sólo tenemos una vaga idea de cómo funciona realmente el gobierno cubano. ¿Quién en el Politburó y el Comité Central del partido realmente toma decisiones? ¿Hasta qué punto y cómo las presiones de las organizaciones de masas afectan realmente a la toma de decisiones, o el flujo de influencia siempre es de arriba a abajo y no el inverso? ¿Qué papel desempeñan las grandes empresas conglomeradas que se encuentran en

> la economía del dólar internacionalizada y la economía del peso en el proceso de formulación de políticas? ¿Es acaso la Asamblea Nacional simplemente una concha vacía que, por unanimidad, aprueba cantidades prodigiosas de legislación en períodos de tiempo extremadamente cortos, como parece ser el caso? (Ritter, 2013: 1) (la traducción del original inglés es mía).

Entonces Ritter pregunta retóricamente: «¿Por qué este análisis político está esencialmente prohibido en las universidades cubanas? Puedes adivinar la respuesta (2013:1).» Bueno, sí, podemos: censura, *pensée unique*, tabú que rodea al líder, totemización del dirigente máximo, y así sucesivamente. Pero la respuesta completa no es tan evidente. La Ciencia Política puede existir bajo el régimen dictatorial, como lo hizo (de hecho, floreció) bajo el fascismo en Italia, por ejemplo (Ben-Ghiat, 2005). Y otra vez, vale la pena explorar por qué un país tan inundado de «extensa politización» donde no pasa prácticamente nada sin la intervención del gobierno, es a la vez extrañamente apolítico (Dopico Black, 1989). Apolítico en el sentido de que a pesar de la explotacion de los símbolos políticos y la retórica constante, en realidad hay muy poco espacio para discusiones, debates y análisis del proceso político, y muy pocas fuentes confiables de información y datos sobre «quién obtiene qué, cuándo y cómo», para utilizar la bien conocida definición de la política del politólogo Harold Lasswell.

Según el científico social cubano exiliado Armando Chaguaceda, hay que destacar la ausencia de estudios sustanciales y la falta de acceso público a temas tan importantes como «la composición de la élite política de Cuba y sus verdaderos mecanismos de circulación y toma de decisiones (...)». (Chaguaceda y González, 2016: 69). La política está en todas partes, pero como un tótem, no como un proceso abierto y deliberativo. Por análisis político me refiero a algo más que simplemente describir o elogiar el sistema político, todo lo cual es copiosamente emprendido en los medios de

comunicación y el sistema educativo de la isla[23]. Estoy hablando en primer lugar del uso de herramientas analíticas para averiguar cómo se usa el poder, con qué propósito y por quién, haciendo eco del conjunto de preguntas de Ritter, ante citado.

Uno podría suponer que las CSH son fundamentales en un país comprometido con un proyecto radical de ingeniería social puesto que cada país necesita capacitar a economistas, estadísticos, historiadores, sociólogos, psicólogos, etc. Al parecer, se puede prescindir de los científicos políticos. Como escribió Masha Gessen en un interesante artículo de opinión sobre la sociología en la Rusia de Putin: «Un régimen totalitario ideal encontraría una manera de obtener datos sociológicos sin el sociólogo» (Gessen, 2017:1.La traducción es mía). No existe tal cosa como un régimen totalitario ideal, sin embargo, por lo que conviene tener científicos sociales pero controlarlos.

Tanto la enseñanza como la investigación en Cuba han sido fuertemente instrumentalizadas por el régimen de los Castro desde principios de los años sesenta. Como dijo Fidel Castro el 2 de diciembre de 1960, en su discurso inaugural para la creación de las escuelas de instrucción revolucionaria: el socialismo se construye en las aulas (del Sol G., 2015). La Constitución cubana actual estipula que «el Estado orienta, fomenta y promueve la educación, la cultura y la ciencia en todas sus manifestaciones» y que «su política educativa y cultural» se basa en «los avances de la ciencia y la tecnología, la ideología de Marx y Martí, y la tradición pedagógica progresista universal y cubana» (1976, artículo 39). Desde

23 La website *CubaEduca*, «el Portal Educativo Cubano,» presenta el programa educativo sobre el sistema político en Cuba para estudiantes del 9º grado. El objetivo del programa es el siguiente: «Caracterizar el sistema político cubano como principal conquista de la revolución que debemos salvar.» http://civica.cubaeduca.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=11253%3Ael-sitema-politico-cubano&catid=441%3Aayuda-para-su-desempeno

principios de los 60, las CSH han evolucionado siguiendo el reflujo y el flujo de la ideología oficial. Según el científico social cubano Fernando Martínez Heredia, las Ciencias Sociales prácticamente desaparecieron durante el período más intenso de sovietización, desde 1971 hasta el final de la URSS (Martínez Heredia, 1995). Fueron reemplazadas por el estudio del marxismo-leninismo y los manuales soviéticos (Konstantinov, Yajot, Makarov, etc.). Con la ayuda de «diamat/hismat», volviendo a Orwell, no hay necesidad de disciplinas específicas de las CSH. Los estudiosos cubanos parecen estar de acuerdo en que una renovación comenzó a tener lugar durante la segunda mitad de los años ochenta, a raíz de la campaña de «rectificación de los errores» proclamada por Fidel Castro.

Hoy en día, la Universidad de La Habana cuenta con tres carreras en CSH que son pertinentes respecto al estudio del poder en la sociedad: Derecho, Filosofía Marxista-Leninista y Sociología. Repito, no hay departamento de Ciencia Política en sí, pero algunos miembros de las facultades (por ejemplo, Daniel Rafuls) están encargados de manejar asignaturas como Teoría Socio-Política. La carrera de Derecho forma parte de la Facultad de Derecho, la de Sociología (abolida de 1980 a 1991) forma parte de la Facultad de Artes y Letras, mientras que la Filosofía Marxista-Leninista como carrera forma parte de la Facultad de Filosofía e Historia. Las definiciones de estas opciones son nebulosas y tienden a destacar su finalidad política. Por ejemplo, la respuesta a la pregunta ¿Qué es la carrera de Derecho? en el sitio web de la Facultad, es:

> En términos generales, pretendemos un jurista de formación integral y básica, que sea capaz de desempeñarse profesionalmente en todos los campos de la acción jurídica y lo alcance sin limitaciones normativistas, sino como un científico del Derecho, pero además, como un militante de un proceso político que constituye un ejemplo y una particularidad en el mundo de hoy. En ese sentido, formamos un jurista comprometido con la alternativa de justicia

> social que defiende nuestro país frente al neoliberalismo brutal; un jurista comprometido con la defensa de nuestra soberanía, identidad nacional y nuestros paradigmas políticos y sociales y, por ello, comprometido con la defensa de la revolución y de sus conquistas (Universidad de La Habana, «Derecho»).

La Filosofía se enseña como Filosofía marxista-leninista. Finalmente, la Sociología se define de una manera que podría incluir la Sociología Política, debido a su ambición de analizar el proceso de toma de decisiones. Fue abolida como disciplina de 1980 a 1991 para ser reemplazada por la estricta adhesión al marxismo-leninismo y los manuales soviéticos. En todo caso, la Universidad de La Habana cuenta con varios centros de investigación importantes que trabajan en áreas de relevancia dentro del mundo de la política.

El trabajo académico y la formación ideológica no son actividades claramente separadas en Cuba. Por lo tanto, al mirar las actividades en las CSH es necesario tener en cuenta las escuelas de entrenamiento del partido gobernante. El Sistema Nacional de Instrucción Revolucionaria fue creado el 2 de diciembre de 1960 por Fidel Castro, para formar cuadros políticos para el partido (si se puede llamar un partido el grupo dirigido por Fidel Castro en 1960), para el gobierno y para las organizaciones de masas. El sistema incluye escuelas a nivel nacional, provincial y local. La joya de la corona del sistema es la Escuela del Partido Ñico López (llamada Escuela Superior desde 1978).

La Ñico López constituye sin duda la más importante escuela política del país, pero no es una institución académica. Es más, el partido o grupo en el poder ha tenido varias unidades involucradas en la preservación de la pureza ideológica, como el Departamento de Orientación Revolucionaria y en tareas más cotidianas de recopilación de información como el Centro de Estudios Sociopolíticos

y de Opinión. Por último, es importante mencionar que parte de la investigación en CSH es realizada por ONGs como la FLACSO (por cierto muy cercana al régimen de Cuba), el centro cristiano Martin Luther King (1987-) y el Centro Félix Varela (1993-), que publicó algunos de los pocos libros relacionados con las Ciencia Política en la isla (Duharte, 2000; Fung Riverón, 1998; Fung Riverón y Capote Padrón, 1999). Según Chaguaceda (2014), *Espacio Laical,* de inclinación católica, es lo más parecido a una revista de Ciencia Política en Cuba.[24]

Aunque los científicos sociales a veces se presentan como «científicos políticos», en general ni su grado ni sus posiciones académicas indican una formación específica en la disciplina, es decir, a menos que reciban algún tipo de formación en el extranjero, como el mismo Rafael Hernández, que según él recibió un diploma de Ciencia Política del Colegio de México. Armando Chaguaceda hace un comentario interesante sobre este punto: «un amigo mío en ese momento, me reprendió por firmar mis primeros artículos sobre la política cubana con el epíteto de 'cientista político'. 'No deberías hacer eso', dijo. Aquí, las únicas personas que pueden llamarse a sí mismas científicos políticos son. . .' y mencionó varias voces autorizadas de la academia de la isla» (Chaguaceda, 2014:1). Aunque la carrera no existe –o precisamente porque no existe– el título de politólogo o cientista político refiere no a una disciplina o a la formación particular de un profesional, sino a un privilegio que se tiene que no es otro que el de hablar de política con quizás un poco más de amplitud, dentro de un marco institucional vigilado. Se podría decir que dentro de las CSH, ser referido como politólogo parece conllevar un cierto grado de prestigio, sin impacto de fondo en los círculos del poder en Cuba.

24 *Espacio Laical* fue fundado en 2005 por el Consejo de Laicos de la Arquidiócesis de La Habana. Ahora es independiente.

TEMAS Y ANATEMAS

El primer número de la revista *Temas* (enero-marzo 1995), considerada como «la revista referencial de las Ciencias Sociales dentro de la isla» por el destacado historiador Rafael Rojas (Rojas, 2015: 164), apareció durante el Periodo Especial, para estimular la discrepancia y el intercambio en los campos culturales y académicos.[25] Su director Rafael Hernández considera *Temas* y revistas similares como «órganos de la sociedad civil cubana.»[26] Habla de la revista como de un espacio que «no ha sido graciosamente otorgado, como a veces se asume, sino acordado en sucesivos avances y asedios, defendiendo y acreditando su legitimidad, mediante el diálogo, la negociación, el entendimiento y, sobre todo, el reconocimiento de los principios» (Hernández, 2004: 9).

De los 60 números publicados hasta la fecha, sólo dos están explícitamente enfocados en la política en Cuba: el número 29 (2002) y el número 78 (2014). De aproximadamente 720 artículos publicados entre enero de 1995 y enero de 2015, sólo una docena se refiere explícitamente al sistema político en Cuba o al estudio de la política en Cuba. Quizás sorprendentemente, el nombre de Fidel Castro no se menciona muy a menudo en *Temas*. Esto parece confirmar la afirmación de Hernández de que la obsesión con Fidel

25 A pesar de la penuria de recursos, en 1995 se lanzaron otras dos revistas también dedicadas a las CSH y sus debates en Cuba: *Contracorriente* (creada por el Ministerio de Cultura y asociada a la UNEAC) y *Debates Americanos* (Universidad de La Habana). Mientras tanto, la Asociación Encuentro de la Cultura Cubana fue creada el mismo año por disidentes en Madrid. Una versión anterior de *Temas* se publicó de 1984 a 1992. En la onda orwelliana, *Contracorriente* no está a contracorriente sino al contrario, mientras que en las páginas de *Debates Americanos* no hay debate.

26 Por lo general, Hernández se queja de que «aunque no siempre aparecen citadas como fuentes principales en libros publicados fuera de Cuba sobre los temas abordados en sus páginas, estas revistas se leen en la isla no sólo dentro de círculos culturales y académicos, sino también políticos. « (Hernández,2003); ver también Azor Hernández, 2012.

es un elemento de la «cubanologia» estadounidense que no refleja las preocupaciones de las CSH en la isla (Hernández, 2004: 13). Una explicación alternativa es que dado los parámetros primarios, muy poco se puede decir sobre Fidel o Raúl que no sea estrictamente adulatorio (Gorla, 2014). La estrategia más segura es evitar el tema por completo. Significativamente, los únicos dos artículos sobre «quien tú sabes» en veinte años de *Temas* están firmados por contribuyentes extranjeros: una reseña del libro de Leycester Coltman, *The Real Fidel Castro* (2003), por Piero Gleijeses de la Universidad John Hopkins (Nos. 41-42, 2005); y un untuoso artículo sobre la autoridad carismática de Fidel por el sociólogo de la Universidad de Nuevo México, Nelson P. Valdés (n. 55, 2008). Ambos autores están fuera de peligro respecto a las autoridades cubanas. También hay una revisión apreciativa de un libro bastante admirativo del académico canadiense Hal Klepak sobre Raúl y el ejército cubano (Klepak, 2010).[27]

Hernández habla con frecuencia de lo equivocados que son los observadores extranjeros cuando asumen que en la Cuba «totalitaria» no pueden tener lugar debates (Hernández, 2004). *Temas* (y Último *Jueves*) es la prueba de lo contrario. De hecho, es tentador concluir que la misión de *Temas* es demostrar al mundo que Cuba es hospitalaria para el debate y la crítica. Sin embargo, hay muy poca discusión real en las páginas de la revista o en los discusiones mensuales que patrocina.[28] Aparte del debate sobre cómo funciona el sistema político cubano, discutido brevemente más arriba, no hay más controversia, lo que no es sorprendente. Al leer esta

27 El libro de Klepak es reseñado por Gustavo Placer Cervera en *Temas 68* (2011). Placer Cervera saluda a Klepak y su «respeto hacia Cuba, sus dirigentes, sus fuerzas armadas y su pueblo.»

28 Una excepción que confirma la regla: en *Temas 66* (2011) se puede leer un ensayo sustancial de Rafael Rojas, titulado «Diáspora, intelectuales y futuros de Cuba», seguido por dos respuestas: «Para un diálogo entre sordos» (Arturo Arango) y «Cuba y las trampas del totalitarismo» (Iroel Sánchez).

sección de la revista se puede concluir que hay muchos temas de debate en Cuba (género, juventud, marginalidad, béisbol, cultura, religión, José Martí, etc.) pero muy pocas posibilidades de análisis profundo sobre alguno de ellos. Un motivo particular es sorprendente: casi todos los colaboradores afirman su oposición al marxismo «mecánico», a menudo asociado con la extinta Unión Soviética y sus manuales. Esto da un tono polémico a muchas de las discusiones. Pero como nadie defiende realmente este tipo de marxismo en Cuba, incluyendo al liderazgo político, no se puede debatir con un oponente que está ausente, silencioso y en su mayoría no identificado. Se supone que la versión «mecánica» del marxismo todavía es seguida por algunos en Cuba, pero no por los Castro o por altos funcionarios todavía en el poder, aunque fue Fidel (así como Raúl y muchos de los actuales altos funcionarios) quien alineó el país con la Unión Soviética, adoptó una Constitución inspirada en la de Stalin de 1936 y dio el tono para el Quinquenio Gris en su discurso de clausura del Congreso de Educación y Cultura de 1971. La crítica del Quinquenio Gris, la Unión Soviética o la influencia soviética en las CSH cubana no es problema en Cuba; todo lo contrario, siempre y cuando sea un ejercicio puramente a posteriori. Por ejemplo, se pueden condenar los excesos de Stalin y los malos burócratas en Cuba, no el modelo leninista y, sobre todo, no a los dirigentes cubanos que estaban en el poder cuando el período de sovietización y que siguieron estándolo después.

Basado en lo que se puede encontrar en *Temas*, parece justo concluir que la calidad de las CSH es muy baja en Cuba. La abrumadora mayoría de los artículos son largos ensayos pues el lenguaje achicado, en términos orwellianos, es un proceso cualitativo, no cuantitativo. Prácticamente no hay preocupación por la metodología en las CSH. Hubo cierto interés hacia la posmodernidad durante los años noventa, en la medida en que servía para criticar el canon de la modernidad, como la Ilustración, los valores liberales y las

instituciones, pero que se agotó rápidamente. La recolección de datos es problemática en Cuba (especialmente los datos políticos) y la producción de *Temas* ciertamente refleja eso. En resumen, nuestros colegas cubanos trabajan con herramientas teóricas, metodológicas y empíricas muy limitadas. Al fin y al cabo, como lo escribió Armando Chaguaceda, recordando lo que su consejero de tesis de maestría (lo llama «devoto estalinista») le dijo una vez: «Al poder no le gusta ser estudiado» (Chaguaceda, 2014:1).

MARXISMO-LENINISMO Y DESPOLITIZACIÓN BAJO EL COMUNISMO

Oficialmente el marxismo-leninismo es uno de los dos pilares de la ideología oficial en Cuba. Los líderes cubanos, empezando con los hermanos Castro, rutinariamente urgían a sus compañeros a estudiar el marxismo y el marxismo-leninismo. La Constitución cubana de 1976 (enmendada en 2002) contiene cinco referencias a Marx, marxismo y marxismo-leninismo, indistintamente. La ideología marciana es el otro pilar,[29] pero las reflexiones y pensamientos del apóstol son lo suficientemente vagos como para ser celebrados (selectivamente) por toda la nación cubana, tanto en el país como en el extranjero. Las ideas y ocurrencias de Martí no son libres de antojos intolerantes y antiliberales (Van Delden, 2012), pero en su mayoría son pluralistas y democráticos, y su huella en las instituciones políticas actuales en Cuba, más allá de la retórica antiimperialista, es difícil de encontrar.[30] En suma, resulta difícil subestimar la importancia de lo que la revista *Temas*, en su

29 Capítulo V [Educación y Cultura], Artículo 39, sección (a): [El Estado] «basa su política educativa y cultural en los avances de la ciencia y la tecnología, la ideología marxista y marciana, la tradición pedagógica progresista cubana y la universal» (1976).

30 Según el historiador Rafael Rojas: «Cuando en las primeras décadas de la Revolución predominaba el marxismo soviético, era frecuente la crítica a las 'taras burguesas' del pensamiento de Martí. En cambio, de los 90 para acá, la figura de Martí se ha vuelto intocable y, a la vez, muchas críticas al marxismo-leninismo y,

elección de tema para su tercer número en 1995, denomina «La cultura marxista en Cuba.»[31]

Marx escribió extensamente sobre las fallas estructurales de las sociedades capitalistas (y en el espejo, precapitalistas). Aparte de las nebulosas referencias a la Comuna de París y los comentarios sobre las estrategias revolucionarias en su *Crítica del Programa de Gotha*, el análisis de Marx del comunismo (por cierto, todavía solo un un sueño durante su vida) es más teleológico que político. El comunismo es lo que queda en pie una vez que la explotación de clase (de la que derivan todos los problemas) ha sido lanzada en el cubo de basura de la historia por una revolución proletaria mundial y exitosa. Aunque su análisis de casos particulares puede ser minuciosa, su filosofía de la historia es bastante simplista y casi completamente errónea. Pensemos por ejemplo en predicciones como la pauperización absoluta de las mayorías, la desaparición de la clase media, el advenimiento del comunismo en los países más desarrollados, y lo más risible, la desaparición del Estado con la transición al comunismo. La historia de la humanidad no ha sido solamente o incluso principalmente la historia de la lucha de clases, un concepto inventado por historiadores liberales franceses.

El marxismo-leninismo representa una ideología conveniente en Cuba por dos razones. En primer lugar, abrazar y estudiar sus textos canónicos adormece la curiosidad sobre los procesos reales de toma de decisiones bajo el comunismo. En pocas palabras, si bien puede utilizarse para analizar el capitalismo y el imperialismo,

---

en especial, al sistema soviético, aunque sutiles y a destiempo, han sido toleradas» (Rojas, 2009: 11).

31 Sobre la colonización de la cultura cubana por la versión más dogmática del marxismo soviético véase Jardines (2005). Como dice Rafael Rojas «la política cultural soviética, se reproducía colonialmente en la isla: los cubanos recibíamos una cultura dos veces censurada, primero en Moscú y después en La Habana» (Rojas, 2009: 80).

no ofrece mucho para el escrutinio del poder comunista y sus políticas públicas. Cabe recordar que no hay gran cosa en la obra de Marx e incluso de Lenin sobre el funcionamiento de la sociedad comunista. Solo hay un ideal (no explotación, no Estado, etc), con pautas muy vagas. Se construye el socialismo como se gana el cielo, ciegamente siguiendo la historia o Dios, hasta el juicio final.

En segundo lugar, el marxismo-leninismo puede usarse como una teoría o un paradigma en las CSH, como ocurre en Occidente, hoy más en Humanidades y Estudios Culturales que en Ciencias Sociales o en Economía. Pero en Occidente, el marxismo y el marxismo-leninismo compiten con otras teorías e interpretaciones. En Cuba, sólo pueden ser acompañados con teorías y métodos que no compitan por la hegemonía en el campo. Es lo que los franceses llaman una *pensée unique*, un paradigma obligatorio que tolera acomodaciones parciales pero no un cuestionamiento a fondo.

Mientras que los líderes políticos y académicos cubanos glorifican constantemente la crítica y el debate, de hecho están reduciendo el repertorio de conceptos y explicaciones disponibles, haciendo que la crítica y los debates genuinos dentro de la Revolución sean casi imposibles. Los ejemplos de la Unión Soviética, y especialmente de Europa del este, sugieren que, para salir de esta situación, las CSH necesitarán cierta distancia crítica del paradigma marxista y especialmente de su versión blanquista-leninista, con su trinidad de partido único, represión de la oposición y control de los medios de comunicación. Es más fácil denunciar el marxismo soviético que explicar por qué Cuba siempre adoptó la versión más rígida y reaccionaria del marxismo procedente de la URSS, incluso después del colapso del comunismo europeo. En las CSH cubanas se puede encontrar una crítica moderada al marxismo soviético o al estalinismo, identificado (pero no explicado) como una desviación del modelo marxista-leninista, pero nunca una crítica radical del modelo mismo. Se puede pasar por alto la celebración

del modelo dominante, recurriendo a descripciones blandas de políticas públicas o instituciones. De hecho, las CSH cubanas a menudo parecen pos-ideológicas, presentando signos del cansancio frente a la ideología oficial (una característica del llamado postotalitarismo), pero sin jamás analizar la naturaleza y forma del poder en el país. El marxismo-leninismo sigue siendo la ideología oficial en Cuba y no puede ser cuestionada públicamente.

Un excelente ejemplo de cómo los estudiosos cubanos hablan de política sin hablar de poder es un reciente debate de *Último Jueves*, organizado por Rafael Hernández y la revista *Temas*, celebrado en febrero de 2016 sobre un asunto infrecuente y sensible: cómo funciona el sistema político en Cuba. Fue el primer debate sobre el sistema político organizado por *Ultimo Jueves*. En este panel estuvieron presentes Andry Matilla, Presidente de la Sociedad Cubana de Derecho Constitucional y Administrativo; Roberto Conde, secretario organizador del Buró Nacional de la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC); y Daniel Rafuls, profesor de la asignatura Teoría Socio-Política en la Facultad de Filosofía y Historia de la Universidad de La Habana. La periodista cubana y colaboradora de *Temas*, Tania Chappi Docurro resumió el evento en el sitio *web* de Temas.

Según Chappi Docurro (2016:1), todos los participantes se inclinaban por una «'renovación de las relaciones ciudadanas para compartir espacios de toma de decisiones y trazar escenarios futuros'; por elevar la participación, la democracia y la autogestión; por una discusión pública sobre el sistema político cubano, previa al 7º Congreso del Partido.» «Cuando hablo del poder político,» dijo Roberto Conde (Docurro, 2016:1), «no me refiero solamente al gobierno, hay una responsabilidad de todos los factores que integran el sistema; sería una responsabilidad colectiva, pero también individual de cada uno de los miembros.» Dice Conde también que en Cuba «no hemos sido testigos del pueblo desfilando con carteles frente a las sedes del Partido y el gobierno, reclamando que

el sistema cese». Los signos de despolitización no se encuentran en el país, según él, y desde el discurso pronunciado por Raúl en 2007, observa que «se han abierto más espacios de debate en los cuales participa y da su opinión todo el que quiera hacerlo.» Conde todavía piensa que hay sitio para la mejora, por supuesto. Chappi Docurro (2016:1) resume sus puntos de vista de la siguiente manera: «[Conde] sí cree en la conveniencia de perfeccionar el sistema político, pues no funciona tal y como está diseñado, 'debido al comportamiento de los representantes de los ciudadanos, quienes tienen que hacerlo funcionar.' Asimismo, reconoció que 'limitantes de carácter económico' afectan a los cubanos y 'cuando la gente no ve su problema resuelto pierde confianza en los mecanismos existentes para defender sus intereses y los obvia'.» Sobre la participación popular, concluye: «El espacio sí está creado, lo que tenemos que hacer es aprovecharlo.» Por su parte, Daniel Rafuls (Docurro, 2016:1) formula una crítica al Partido Comunista por ser «verticalista», agregando, con prudencia, que es un punto de vista aceptado en la burocracia: «Esto no lo digo yo, los congresos del Partido lo reconocen cuando señalan que han estado usurpando funciones de otras instituciones.» Para él, «en la medida en que las organizaciones (CTC, UJC, FEU, las cooperativas…) se vayan independizando y jugando su papel como autoridad, el Partido, que en la actualidad constituye el centro del proyecto político cubano, por puro sentido práctico debe irse alejando de esas funciones.» El hecho de que el partido controle realmente estas organizaciones parece irrelevante. Según Rafuls (Docurro, 2016:1), la emigración juvenil es un problema que «claramente tiene que ver con el sistema político,» ya que «a pesar de ser un proyecto socialista y humanista no hemos logrado romper con la tradición de los países atrasados y subdesarrollados, de los cuales la gente emigra para buscar solución a sus problemas». En otras palabras, la juventud cubana quiere irse del país no por razones políticas, sino «a pesar» de sus beneficios. Por su parte, Matilla (Docurro, 2016:1) defiende el concepto de partido

único, remontando su historia al Partido Revolucionario Cubano de José Martí, como se hace rutinariamente (engañosamente) en Cuba.[32] Ante la tediosa conclusión de Rafael Hernández (Docurro, 2016:1) sobre la necesidad de «fomentar la cultura política, porque todos carecemos de ella, no solo los de arriba de la sociedad» Matilla (Docurro, 2016:1) resume el gran desafío que enfrenta el sistema político en Cuba hoy: «El liderazgo quiere que las masas apoyen el proceso y éstas desean que la dirigencia les dé mayor participación, eso es parte del proceso contradictorio que estamos viviendo.» Un abrazo más fuerte y intimo con el poder, esto es lo que demandan las masas y necesita el país.

A pesar del título del debate, no hubo discusión sobre cómo funciona el sistema político en Cuba. Todos los conceptos usualmente empleados para describir y analizar el poder, comenzando con el poder mismo, pero también influencia, políticas públicas, movilización de recursos, tipos de autoridad, la cadena de mando, la división del poder, los posibles controles del poder ejecutivo, los pesos y contrapesos, el Estado de derecho, y demás, son simplemente eliminados del vocabulario. Este achicamiento del léxico refleja no sólo la prohibición de hablar de ciertas cosas, sino, posiblemente, la ignorancia real de cómo se toman las decisiones políticas, ya que no hay discusión ni información clara disponible sobre eso. Un funcionario de la Oficina de Responsabilidad del Gobierno de los Estados Unidos me dijo que durante las negociaciones entre funcionarios cubanos y estadounidenses, las preguntas técnicas sobre cuestiones como quién está a cargo de qué, cómo se definen tales o cuales términos en Cuba, cómo se toman las decisiones, y así sucesivamente, no podían ser respondidas correctamente por los negociadores cubanos, al parecer porque no conocen las

32 Aunque José Martí defiende la idea de un solo partido revolucionario en el contexto de la guerra por la independencia, sus escritos no apoyan la idea de un Estado de partido único.

respuestas. La ausencia de análisis político ilustra la ausencia de transparencia.

Asimismo, hubo cierta crítica moderada al sistema político en este debate pero sin ir más allá. Por ejemplo, los participantes habrían podido hablar del problema del verticalismo, más allá de culpar a las masas por no ocupar todo el espacio disponible para la participación. ¿Por qué es un problema, casi seis décadas después del triunfo de la revolución? El tema de la insatisfacción de la juventud podría haber sido explorado en una cierta longitud crítica sin culpar de todo a los EE.UU. Pero los panelistas ni siquiera lo intentaron. Están en lo correcto en un punto como es que los cubanos a menudo no usan todo el espacio disponible; de hecho, no lo hicieron en el panel antes descrito. Y no lo hacen porque no está del todo claro lo que se puede decir, cuál es el momento adecuado y el lugar correcto para decirlo, quién tiene derecho a adoptar una posición disonante y, por último pero no menos importante, cómo funciona exactamente el sistema político. En otros términos, estamos frente a una situación extraordinaria, donde cientistas sociales fingen la crítica (es decir fingen ser cientistas sociales) de un sistema político que desconocen y que no pueden incluso presentar como desconocido, porque eso invitaría a preguntarse por cuál razón no se puede saber mucho sobre el poder en Cuba. En un país supuestamente super politizado donde la experimentación social es permanente (la revolución es un proceso sin fin en Cuba), el Estado necesita profesores y «intelectuales» dando vida a los tabúes y tótems del régimen. Todo eso tiene que ver con la *performance* de un Estado vigilante, no con la erudición y la búsqueda del conocimiento. Para montar una buena *performance*, el Estado necesita buenos hombres en la academia cubana.

CONCLUSIÓN

Para tener éxito como académico en Cuba, es necesario tener la mezcla correcta de coraje y pusilanimidad, y saber cuándo y cómo usar estos atributos. Hay, obviamente, muchos científicos sociales que son talentosos y que podrían hacer un buen trabajo si tuviesen mejores herramientas para su labor. La búsqueda de la participación y el reconocimiento para emerger como «intelectual» reconocido, con derechos y oportunidades para viajar al extranjero, o simplemente *to stay in the game*, parece ser, de lejos, la motivación más convincente. Para que Cuba se convierta en un «país normal», como dicen los cubanos a menudo, incluso antes de que se haga democrático (si lo hace), necesitará mejores datos sobre cómo funciona el sistema político, mejor análisis de los problemas y levantar el velo del secreto que cubre la mayoría de las transacciones políticas en el país. Para que esa importante transición tenga lugar, los colegas de las CSH tendrán que jugar un papel crucial.

REFERENCIAS

Alzugaray Treto, C. (2005). «La ciencia política en Cuba: del estancamiento a la renovación.» *Revista de ciencia política* 1: 136-146.

Azor Hernández, M. (2012). «El debate sobre la sociedad civil en Cuba: actores emergentes.» *Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política* 1: 19-48.

Ben-Ghiat, R. (2005). «Italian Universities under Fascism.» In J. Connelly y M. Grüttner (Eds.), *Universities under Dictatorship*. Pennsylvania, Penn State University Press.

Chaguaceda, A. (2014). «House of Cards and Political Science in Cuba.» *Havana Times*. Recuperado de: http://www.havanatimes.org/?p=102538

Chaguaceda, A. y González, L. de J. (2016). «Las ciencias políticas en Cuba: apuntes sobre su Estado actual e incidencia pública.» *Revista Andina de Estudios Políticos* 1: 65-79.

Chappi D., T. (2016). «Cómo funciona el poder político en Cuba». Recuperado de http://temas.cult.cu/noticias/c-mo-funciona-el-sistema-pol-tico

Connelly, J. y Grüttner, M. (Eds). (2005). *Universities under Dictatorship*. Pennsylvania, Penn State University Press.

Del Sol G., Y. (2015). «El socialismo también se construye en las aulas» *Granma*. Recuperado de de http://www.granma.cu/cuba/2015-12-03/el-socialismo-tambien-se-construye-en-las-aulas-01-12-2015-22-12-25.

Dopico B., G. (1989). «The Limits of Expression: Intellectual Freedom in Postrevolutionary Cuba.» *Cuban Studies* 19: 107-144.

Duharte, E. (Ed.). (2000). *Problemas Actuales de teoría sociopolítica*. La Habana, Editorial Félix Varela.

Fung R., T. (ed.) (1998). *Reflexiones y Metarreflexiones Políticas*. La Habana, Editorial Félix Varela.

Fung R., T. and I. Capote P. (Eds.). (1999). *La ciencia política en el tránsito al Siglo XXI. En búsqueda de salidas a la complejidad*. La Habana, Editorial Félix Varela.

Geoffray, M. L. (2015). «Transnational Dynamics of Contention in Contemporary Cuba,» *Journal of Latin American Studies* 1:1-27.

Gessen, M. (2016). «Sociology, According to Putin.» *The New York Times*. Recuperado de http://www.nytimes.com/2016/10/05/opinion/sociology-according-to-putin.html?action=click&pgtype=Homepage&version=Moth-Visible&moduleDetail=inside-nyt-region-3&module=inside-nyt-region&region=inside-nyt-region&WT.nav=inside-nyt-region

Grenier, Y. (2013). «The Politics of Culture in Cuba.» En M. Font y C. Riobó (Eds.), *Handbook of Contemporary Cuba: Economy, Politics, Civil Society and Globalization 1* (pp.173-190). Boulder, Colo, Paradigm Press.

—— (2017). *Culture and the Cuban State, Participation, Recognition and Dissonance under Communism*. Lanham, Lexington Books.

Hernández, R. (2003). *Looking at Cuba: Essays on Culture and Civil Society*. Gainesville, University of Florida Press.

—— (2004). «Hacia una cultura del debate.» En Último Jueves, Los debates de Temas (pp.5-14). La Habana, Ediciones Unión.

Klepak, H. P. (2010). *Raúl Castro, estratega de la defensa revolucionaria de Cuba.* Buenos Aires, Capital Intelectual/Le Monde Diplomatique.

Martínez H., F. (1995). «Izquierda y marxismo en Cuba.» *Temas* 3: 16-27.

Orwell, G. (1949). «Appendix». *1984.* London, Secker & Warburg. Recuperado de http://orwell.ru/library/novels/1984/english/en_app

Paz, O. (1993). *Postdata*. En *Obras completas*. vol.8: *El peregrino en su patria, Historia y política de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ritter, A. (2013). «Political Science: When Will Cuban Universities Join the World?». *The Cuban Economy*.
Recuperado de: http://thecubaneconomy.com/articles/2013/06/political-science-when-will-cuban-universities-join-the-world/

Rojas, R. (2009). *El estante vacío, literatura y política en Cuba*. Barcelona, Anagrama.

Rojas, R. (2015). «La democracia postergada, pluralismo civil y autoritarismo político en Cuba.» En V.C. Bobes (Ed.), Cuba ¿ajuste o transición? Impacto de la reforma en el contexto del restablecimiento de las relaciones con Estados Unidos (pp.145-162). México, FLACSO.

Van Delden, M. (2012). «José Martí and his Legacy.» In M. van Delden & Y. Grenier (Eds.), *Gunshots at the Fiesta, Literature and Politics in Latin America*. Nashville, Vanderbilt University Press.

III. INTELECTUALES, ACADEMIA, MILITANCIA

Chavismo e intelectuales de izquierda en Venezuela. Una exploración

Margarita López Maya

La relación entre intelectuales de izquierda (IDI) venezolanos y la política nacional en los años de la era del chavismo es un tema polémico y poco estudiado. Se inscribe en otro más amplio y complejo, como son las relaciones de intelectuales de izquierda de la región y de otras latitudes con los gobiernos identificados en el siglo XXI como de la «Marea Rosa».

En este ensayo hacemos una exploración de la relación de IDI venezolanos con el chavismo usando como estrategia metodológica una revisión básica de bibliografía sobre características de los IDI en América Latina y la evolución de sus paradigmas. Sobre esta base, contrastamos respuestas dadas sobre este tema por IDI venezolanos. Indagamos sobre cuántos expresan su conformidad con identificar los gobiernos de Chávez y Nicolás Maduro como un proyecto de izquierda, cuáles eran los contenidos que consideraban definitorios o contrarios a esa postura y si el desempeño los satisfizo. De no ser así, preguntamos qué distancia al chavismo de un proyecto de izquierda. Para que los consultados fuesen expresión de IDI, solicitamos que se auto identificaran así políticamente y respondieran cuáles eran los criterios que utilizaban para tener ese status.

Enviamos por correo electrónico más de cuarenta cuestionarios de una lista de IDI que elaboramos en consulta con colegas, con seis preguntas acotadas a estos temas; nos regresaron trece. No

es, por tanto, un análisis que pueda considerarse representativo, cualitativo ni cuantitativo, de la izquierda intelectual venezolana, pero las respuestas parecen lo suficientemente interesantes para relacionarlas con una reflexión general y, por asociación, con los últimos episodios políticos que transcurren en 2017, un año particularmente álgido de confrontación entre el gobierno de Maduro y las fuerzas políticas opositoras.

Dividimos el artículo en tres partes. En la primera, bosquejamos características del pensamiento de izquierda en general y en América Latina. Segundo, presentamos las respuestas obtenidas en tres preguntas sobre la identidad como IDI de nuestros encuestados, las cuales exponen sus opiniones sobre los gobiernos de Chávez y Maduro como gobiernos de izquierda. En la tercera, los paradigmas que, según sus criterios, debieran guiar a la izquierda hoy. Para cerrar, presentamos unos datos adicionales.

RÁPIDA PANORÁMICA DEL PENSAMIENTO DE IZQUIERDA

El historiador Eric Hobsbawm sostuvo –y concuerdo con él– que siempre habrá en política una derecha y una izquierda, pero lo que eso significa ha variado históricamente (1999). D. Kramer, por su parte, en 1972, registró lo que en su opinión han sido los paradigmas que desde el siglo XVIII han marcado este pensamiento.

Siguiendo su secuencia, la izquierda nació en el siglo XVIII de las luchas de los burgueses –liberales– contra las monarquías absolutas, siendo, por tanto, sus primeros paradigmas la defensa de las libertades económicas. Con la revolución francesa, éstas fueron ampliadas para incluir las libertades civiles y políticas individuales. En la segunda mitad del XIX, no obstante, se constató cuánto perjudicaban a las masas las políticas de libre mercado, extendiéndose una idea negativa del *laissez faire*. El marxismo haría del libre mercado algo malévolo, proponiendo reducirlo o eliminarlo

a través del Estado. Estas ideas obtuvieron la hegemonía en la izquierda del siglo XX. Debido a las dos guerras mundiales y a la Revolución Bolchevique, los países de desarrollo capitalista temprano, incluyendo EEUU, aceptaron un mayor control de la economía por parte del Estado, surgiendo y aún floreciendo en algunos de ellos el Estado de Bienestar Social. Los países de modernización posterior, como los de América Latina, asumieron de una vez la construcción de Estados reguladores en diversos ámbitos de la vida social, en particular la esfera económica. Con ello, estos países, todos capitalistas, fueron en sus políticas públicas influidos por el pensamiento de izquierda.

Hobsbawm (1999) señala que, con la revolución bolchevique, se produjo la partición irreconciliable en dos del pensamiento de izquierda. El izquierdista revolucionario propugnaba la lucha permanente por el cambio social y político, mientras el ala reformista o moderada, considerada prolongación de la tradición liberal, propugnó cambios graduales que no pusieran en riesgo las libertades individuales. Esta segunda corriente, socialdemócrata, no comulgaba con ideas de batallas permanentes para lograr cambios estructurales de la economía, pero aceptaron una intervención discreta del Estado, tanto en términos de propiedad como de gerencia. Los reformistas alcanzarían muchas de sus metas en ese siglo, de modo significativo en países escandinavos, abdicando o posponiendo indefinidamente la utopía comunista o alguna forma de sociedad «postcapitalista».

Por otra parte, el fracaso económico soviético y los cambios introducidos con la Perestroika en los ochenta, que condujeron al colapso de todo el bloque comunista, puso en entredicho las bondades de las ideas revolucionarias. El fuerte autoritarismo y el totalitarismo soviético con Stalin también condujo a algunos partidos comunistas a la creación del eurocomunismo. Esto hizo que, a fines del siglo XX, la izquierda se encontrara en una crisis de

paradigmas, habiéndose quedado una y otra ala sin proyecto político de futuro. La relación conflictiva entre libertades individuales y luchas emancipatorias también pareció irresoluble en ambas corrientes.

En América Latina los IDI mantuvieron fuertes vínculos con estos paradigmas. Sin embargo, también existió un pensamiento propio, cuya expresión más conocida en el siglo XX fue la teoría de la dependencia, desarrollada en los sesenta para explicar lo que se calificó como un agotamiento del modelo de sustitución de importaciones aplicado por gobiernos de América Latina desde la segunda posguerra (Svampa, 2016). El diagnóstico ponía de relieve la condición de desigualdad en las relaciones centro-periferia del capitalismo como impedimento estructural para el crecimiento autosostenido de estas economías y su incapacidad para zafarse de la subordinación a los países centrales. La larga experiencia del coloniaje europeo y la hegemonía estadounidense en el siglo XX, reforzaron una intensa sensibilidad hacia las relaciones imperiales, creándose un sistema de ideas anti-imperialistas como impronta del pensamiento de izquierda de la región.

Entre la crisis de la izquierda mundial y la caída en dictaduras de países de América Latina, el pensamiento de izquierda, bajo el paraguas llamado «pensamiento crítico» latinoamericano fue haciéndose complejo y heterodoxo. Y así como en Europa surgía el eurocomunismo, que aceptaba principios de la democracia liberal y se conciliaba con el pluralismo político, en los años setenta militantes de izquierda en los países del Cono Sur, bajo la persecución política, se refugiaron en movimientos sociales, organizaciones de derechos humanos e iglesias, con lo cual fueron cambiando sus ópticas y abrazando ideas de defensa de los derechos humanos individuales (Ellner, 1999). Revisemos brevemente.

1.1 INTELECTUALES DE IZQUIERDA DE LOS AÑOS OCHENTA

Influidos por el pensamiento de la Iglesia Católica y aliados en las luchas contra las dictaduras con sujetos sociopolíticos distintos al proletariado, el pensamiento de los IDI en muchos casos se distanció de concepciones marxistas leninistas, como la centralidad del obrero como protagonista de la revolución, volviéndose receptivos a ideas como la importancia de la autonomía de la sociedad civil, la diversidad de los actores potenciadores del cambio revolucionario, la horizontalidad en las relaciones organizativas, la desconfianza hacia la utopía socialista y la centralidad de la participación popular como instrumento de liberación de los pueblos. La Perestroika y la caída del muro de Berlín reforzaron la traumática experiencia política vivida, propiciando aún más la tolerancia a la diversidad ideológica y el pluralismo, al independizar a militantes de izquierda en la región de las férreas directrices de la URSS. La izquierda se hace dispersa o fragmentada, con diversas narrativas y, en general, desorientada en cuanto a proponer un modelo alternativo al capitalista en términos económicos o sociales y políticos.

El siglo XXI, sin embargo, encuentra, gracias a la diversidad de gobiernos de izquierda en la región, una importante ola de debate y discusiones. Siguiendo a Svampa (2016) y a Escobar (2016), exponemos a continuación una básica e incompleta síntesis de temas.

Para Svampa el tema central del pensamiento crítico reciente es el análisis de la dependencia epistémica hacia el conocimiento producido en países centrales. Identifica tres perspectivas que ocupan la investigación, reflexión y debate: la «subalternista» y «poscolonial»; la «decolonial» y la llamada «epistemología del Sur».

La subalternista se centra en cuestionar el paradigma nacionalista y el marxista, estudiando lo subalterno como algo irreductible, donde las identidades son siempre cambiantes y migrantes. El sujeto popular es entonces heterogéneo y debe ser abordado desde la diversidad.

La decolonial, condensada en el término la «colonialidad del poder», subraya la dimensión económico política de la colonialidad y, como derivado, el concepto de la «colonialidad del saber». Según esta corriente, las Ciencias Sociales latinoamericanas han naturalizado categorías de pensadores de países que nos colonizaron como progreso, naturaleza humana, superioridad de unos saberes sobre otros, moviéndose en un conocimiento que representa la derrota de las culturas tradicionales y populares o plebeyas. La colonialidad tendría dos caras: es un hecho en sí, el colonialismo, pero también expresa la negación de distintas realidades y del saber producido por ellas.

La tercera, la epistemología del Sur, busca criterios de validez del conocimiento que den visibilidad y credibilidad a prácticas cognitivas de clases, pueblos, grupos sociales históricamente victimizados, explotados y oprimidos. Propone reemplazar «la razón indolente» –término con que define el conocimiento hegemónico -occidental- cuya idea de lo temporal se apoya en una restricción del presente y una expansión del futuro, por la *razón «*cosmopolita»–, que expande el presente contra el futuro. Esto se haría a través de la sociología de las ausencias, la de las emergencias y el trabajo de traducción.

Arturo Escobar (2016), por su parte, considera que el pensamiento crítico latinoamericano vive una hora estelar, por las experiencias de gobiernos de izquierda que han incentivado la eclosión y visibilización de conceptos y prácticas que re-piensan las realidades de América Latina desde un pensamiento «contrahegemónico». Asegura que este pensamiento se produce tanto en universidades como en comunidades de resistencia, asambleas de ciudadanos, movimientos sociales y colectivos, grupos ambientalistas, campesinos, mujeres y un largo etcétera. Incluye entre los nudos temáticos las críticas a la modernidad, la teoría decolonial, los aportes de los feminismos autónomos, debates ecológicos y de

economías alternativas, posiciones autonómicas, nuevas espiritualidades y diferentes propuestas de transiciones civilizatorias como el «postdesarrollo», el «Buen Vivir» y el «post-extractivismo».

Para Escobar el pensamiento crítico ha sido ampliado en estos años por al menos dos nuevas y grandes vertientes que han estado emergiendo como fuentes de producción epistémica crítica: a estas vertientes las denomina «pensamiento autonómico» y «pensamiento de la Tierra», respectivamente.

Bien mirado, en lo político, estas corrientes nutren, por extensión, un rechazo a relaciones y sistemas políticos occidentales, de democracia liberal representativa, buscando formas alternativas más ancladas en lo autonómico. Tales formas pudieran proceder de comunidades originarias diversas, incluidas las indígenas, de los feminismos autónomos, de nuevas espiritualidades y otras experiencias de características comunitarias, igualitaristas y anti-desarrollo.

Así, mientras los centros del desarrollo del pensamiento de izquierda de Europa constatan una desorientación respecto a los paradigmas, en América Latina, una parte de los IDI apuestan por un conocimiento alimentado por luchas sociales que permitan zafarse de lo que aparentemente consideran el principal mal de la región: la dependencia económica e intelectual respecto a los países de desarrollo capitalista temprano.

1.2. INTELECTUALES DE IZQUIERDA EN VENEZUELA

La izquierda revolucionaria agrupada en partidos comunistas y vinculada a directrices conceptuales y de acción emanadas de la URSS, tuvo poca popularidad en el siglo XX. Pero gozó sí, de respeto y mucha aceptación entre intelectuales, académicos universitarios y sindicatos, influyendo en los diagnósticos de nuestra realidad y marcando aspectos de la cultura política del país. Con la derrota

de la lucha armada en los sesenta, la revolución a la cubana perdió ascendencia, dividiéndose el Partido Comunista de Venezuela (PCV) en 1970, y constituyéndose poco después, entre otros partidos, el Movimiento al Socialismo (MAS) y La Causa R (LCR), como alternativas distintas, democráticas y movimientistas, opuestas al tradicional esquema del partido centrista, vertical y jerárquico leninista (Velásquez, 1979; López Maya, 1994).

La influencia de un pensamiento de izquierda moderada, desarrollista, cercana a la socialdemocracia internacional, liderada por el partido Acción Democrática (AD), tuvo mayor aceptación popular. Hicieron vida en ese partido, intelectuales de importante proyección latinoamericana, como Rómulo Gallegos, Rómulo Betancourt, Ramón J. Velásquez, Juan Pablo Pérez Alfonzo, Luis Beltrán Prieto, Manuel Pérez Guerrero y otros. Contribuyeron con las políticas públicas del período democrático iniciado en 1958.

La división del PCV crearía un archipiélago de organizaciones de izquierda con diversas posturas ideológicas que, pese a sus debilidades electorales, promovieron un sustantivo debate en el país sobre qué era en realidad ser de izquierda y cuáles serían los paradigmas. Fundadores de estos partidos, como Teodoro Petkoff del MAS, o Alfredo Maneiro de LCR, lideraron una sofisticada discusión sobre materias propias de una izquierda revolucionaria, como quién es el sujeto popular de la revolución o la idoneidad de las formas de representación burguesa y sus aportes a la democracia. También experimentaron en sus partidos con nuevas relaciones internas, formas organizativas y modelos de gestión pública.

En los años ochenta hubo un proceso de reformas del Estado que permitió, por la descentralización, que accedieran a gobernaciones y alcaldías partidos y políticos de izquierda. Fueron ensayadas entonces innovaciones participativas en la administración pública, que concretaban aspectos de las ideas promovidas en el

seno de estas organizaciones; de manera relevante, el principio participativo y las modalidades de cogestión pública, buscando fortaleza y eficiencia para gobiernos democráticos.

En los inicios de la era chavista, la influencia de IDI venezolanos e internacionales fue muy notable. Una efervescencia del debate y de la experimentación en la gestión pública para incentivar la movilización popular y concretar el cambio radical ofrecido, convirtió al país en centro de atención y peregrinaje de intelectuales y activistas de todas partes. La convocatoria y actividades desarrolladas durante la Asamblea Nacional Constituyente de 1999, que produjo la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV), refrendada por el voto popular ese diciembre, fue pretexto para abrir un amplio y variopinto espacio para el encuentro de intelectuales, defensores de derechos humanos, ONGs e instancias internacionales de diversa naturaleza, poniéndose a circular toda clase de ideas y paradigmas. En estos años, el chavismo pareció receptivo a diversas posiciones de izquierda, dejándose asesorar en distintas materias, como las de innovaciones participativas (López Maya, 2003) y políticas públicas que desembocaron en el repudio a la política estadounidense del Consenso de Washington y las bases para la creación de la Alianza Bolivariana de las Américas (ALBA) (Lander, 2015).

Desafortunadamente, esta luna de miel del chavismo con IDI de posiciones ideológicas plurales fue corta. Con la radicalización del proceso desde 2005, pero especialmente a partir de 2007, el gobierno de Chávez y el chavismo en general entró en una etapa de creciente intolerancia a la disidencia intelectual y al pluralismo político, incluido el de sus propias filas. La influencia de IDI iría disminuyendo dado que atributos como la obediencia y lealtad incondicional se fueron haciendo requisitos indispensables y prioritarios. La izquierda intelectual nacional o foránea, que ha Estado presente en el chavismo desde entonces, ha sido principalmente

para respaldar directrices y políticas públicas del gobierno, aceptando tener un rol más bien instrumental. La disidencia intelectual de izquierda fue siendo marginada, descalificada y estigmatizada.

Poco antes de terminar su primer gobierno, en 2005, Chávez tomó la iniciativa de crear su propio *think tank* con IDI, el Centro Internacional Miranda (CIM). Luis Bonilla-Molina asumió su conducción, conformándose un núcleo inicial de investigadores internacionales y nacionales, que eran entonces asesores del Presidente. Entre ellos, Marta Harnecker, Michael Lebowitz, Juan Carlos Monedero, Víctor Ríos, Maximilian Arveláez, Gilberto Giménez y Haiman El Troudi. El CIM desarrollaría líneas de trabajo para apoyar la revolución, señalándose entre las iniciales las dedicadas a participación ciudadana, consejos comunales, el presupuesto participativo y los actos comunitarios. Buscaron también sistematizar las experiencias hasta entonces habidas sobre la economía solidaria y las cooperativas (Gómez, 2009). El devenir de este centro cambió significativamente en 2009. Sobre ello elaboraremos en nuestros comentarios finales.

En 2005 también fue publicado *Las dos izquierdas,* de Teodoro Petkoff. Planteaba este dirigente que, *grosso modo*, en la América Latina actual conviven dos tipos de izquierda con múltiples vasos comunicantes entre sí. La primera, *borbónica* o autoritaria, anclada en los paradigmas del pasado, cuyos íconos son Fidel Castro y Hugo Chávez. Esta izquierda mantiene su atractivo romántico para grupúsculos de la ultra izquierda continental, como los piqueteros argentinos, los partidos comunistas o los «Sin Tierra» del Brasil. Añadiremos también, una cierta izquierda europea y estadounidense. La otra, según Petkoff, moderna y democrática, donde figuraban Lula Da Silva y el PT brasileño, Tabaré Vásquez del Uruguay, Ricardo Lagos de Chile y los Kirchner de Argentina, que habían dejado atrás, debido a las dramáticas experiencias dictatoriales de sus países, los «infantilismos», valorando e internalizando

valores democráticos. Este libro tuvo impacto importante entre IDI y desde entonces ha sido una de las maneras más frecuentes en identificarlos en el país.

La trayectoria de los IDI venezolanos más recientemente sigue el patrón polarizado, de una izquierda auto-identificada como radical, mucha de ella chavista, que tilda de derecha a quienes no compartan sus posturas; y otra moderada, socialdemócrata en esencia, invisibilizada por la polarización política derecha-izquierda que marca la escena política en el país, donde Chávez y sus seguidores han ocupado todo el espacio de la izquierda. Sin embargo, el fracaso del proyecto chavista y la deriva militarista y totalitaria de Nicolás Maduro, han impulsado la reemergencia de la izquierda democrática, sumando también a IDI chavistas «críticos», que se alejan de la lealtad incondicional al gobierno de Nicolás Maduro. Volveremos a esto también al final.

RESPUESTAS AL CUESTIONARIO: UBICACIONES

Como señalé arriba, de los cuarenta y tantos cuestionarios que envié a diferentes IDI venezolanos me regresaron contestados trece. De ello, dos se mostraron inconformes con la autodenominación propuesta: uno por considerar obsoleta y/o simplista la categoría izquierda-derecha y el otro por no considerarse intelectual de izquierda sino «investigador social crítico». Siendo que mi principal criterio para seleccionar intelectuales de izquierda fue la autodenominación, analizo a continuación los once que contestaron afirmativamente.

1.1 ¿SE CONSIDERA INTELECTUAL DE IZQUIERDA?

De ser la respuesta positiva, se abrían varias especificidades: a) IDI chavista, pero no funcionario del gobierno; b) IDI chavista funcionario del gobierno; c) Chavista, no madurista; d) IDI pro MUD; e)

IDI opositor, pero no MUD; f) IDI independiente; g) Otra definición ¿Cuál?

Autodefinirse suele ser una tarea incómoda para personas entrenadas para complejizar la realidad, los fenómenos sociales, las actividades humanas. Las respuestas, en varios casos, venían con aclaratorias. Tomando eso en cuenta, pudiéramos agrupar esta respuesta en cuatro conjuntos:

- De cuatro IDI que en el pasado fueron públicamente chavistas ahora sólo uno se identificó como chavista, pero le añadió: «crítico» y «socio-ecologista».
- Dos de los otros tres prefirieron calificarse como «independientes». Uno se identificó como «obrero, investigador, marxista heterodoxo, socialista» y el otro como «humanista».
- El cuarto intelectual, otrora chavista, se posicionó como «opositor, no MUD», identidad que comparte junto a dos IDI más que no proceden del chavismo.
- Dos se ubicaron como «opositores pro MUD»
- Tres más se definieron por fuera de las categorías propuestas: «anarquista», «ni-ni» e «izquierda cristiana».

Esta variedad de identidades de IDI permite constatar que, en la actualidad los IDI venezolanos se ubican en una gran variedad de posiciones políticas. La ausencia de IDI maduristas se debe aquí básicamente a la dificultad de contactarlos. Se les envió a pocos y ninguno respondió.

Sobre la pregunta referida a tres principales requisitos que serían los tres principales requisitos que debieran cumplir los IDI, estas son las respuestas.

- Hubo cierta unanimidad en que la función principal del IDI es trabajar con ideas, poniendo sus reflexiones, investigaciones

y análisis a favor de los «excluidos», «los que están peores en la sociedad en cualquier dimensión»; el foco estaría puesto en combatir «la injusticia» y la «desigualdad».

- La mayoría también coincidió en que el IDI tiene un pensamiento crítico sobre su realidad nacional y sobre la realidad mundial, buscando así transformarlas. Sólo dos de ellos expresaron explícitamente que el IDI trabaja para combatir el capitalismo y crear una civilización alternativa. Estos dos provienen del chavismo. Cinco respondieron que el pensamiento crítico o «distinto» al convencional, está intrínsecamente vinculado a la acción militante para cambiar la realidad.
- El cómo caracterizar ese pensamiento de izquierda resultó muy variado. La mayoría de las respuestas, seis de once, reflejaron posiciones abiertas para alcanzar paradigmas que favorezcan los objetivos. Tuvimos posiciones, por ejemplo, que sostuvieron que el pensamiento crítico debe ser abierto, uno incluso afirmó que no puede hablarse de ideas de derecha e izquierda cuando se analiza la realidad. En el mismo tenor, otro señaló que no necesariamente el pensamiento crítico se vincula a las posiciones políticas del intelectual. Otro afirmó que es una manera de aproximarse a la realidad y a la vida con una «sensibilidad» diferente; también se señaló que implica una visión «holística» sobre la realidad, lo que implica respeto a la diversidad del pensamiento. Afirmó uno que no bastaba pensar, el cerebro debe estar en consonancia con «el corazón» y ese saber es una manera de amar, buscando usar el Estado como una herramienta, pero nunca como fin en sí mismo.
- En una ubicación más ortodoxa, uno, que nunca fue chavista, habló específicamente de un pensamiento que hace uso del materialismo histórico como instrumento de análisis junto con otras teorías del cambio social. Mientras, el más sofisticado en esta

materia, consideró que un IDI es alguien que está reñido con los puntos de vista que considera «antivalores» de las sociedades capitalistas.

Las respuestas permiten reflejar la fragmentación del pensamiento de los IDI hoy en el país, que se mueven desde una apertura o flexibilidad notables, hasta un sistema de creencias en consonancia con el pensamiento crítico latinoamericano acotado arriba, pasando por posicionamientos socialdemócratas estructurados. A continuación, selecciono dos respuestas que, en mi criterio, muestran con nitidez la postura socialdemócrata y la revolucionaria presentes hoy en el país. Conservo el anonimato porque uno de ellos así lo prefirió.

Para la postura socialdemócrata, la categorización derecha-izquierda es útil en el reconocimiento de las tensiones que se presentan en las sociedades. Consideró tres dimensiones de todo IDI: una primera, por la posición contrahegemónica que asume frente a las relaciones de poder. El IDI analiza las consecuencias de la desigualdad en todos los ámbitos de la hegemonía de los poderes fácticos y se adhiere a corrientes críticas del pensamiento social, incluyendo las desarrollistas, así como a la democracia formal, en contraposición a izquierdas no democráticas. En segundo lugar, lo define como alguien que da una jerarquización pensada y diferenciada de los valores de la igualdad y la libertad y si bien sigue jerarquizando la igualdad como valor principal, busca que ambas variables resuelvan sus tensiones a través de una sinergia entre ellas. Según su criterio, un IDI «moderno», así lo califica, realza los derechos económicos, sociales y culturales, como parte importante de los derechos humanos. Adicionalmente, esta persona asume una mirada crítica de la democracia formal, buscando conciliar las tradiciones de la democracia liberal con la de la política, escindidas en la era neoliberal. Combate, así mismo, los poderes fácticos en el Estado y los que lo trascienden hoy, lo mismo que los modelos

autocráticos como el capitalismo financiero y las economías irreales, que obstaculizan que la gente pueda decidir sus destinos.

En cambio, el IDI chavista crítico, describe al IDI como una persona que está tiene una misión construir una civilización y/o sociedad diferente a la capitalista actual. Esa civilización no estaría basada en el individualismo burgués, sino en la solidaridad, la interculturalidad y la realización del ser humano en la comunidad. Se refiere a una democracia «real» en contraste con la actual, porque la sociedad tendría una «democracia participativa y protagónica». Los IDI buscan este objetivo a través de la reflexión crítica y la acción. Añade que se opone a todo tipo de integrismo luchando por una cultura que se deslastre de los antivalores del capitalismo, las diversas formas de colonialidad y el mito desarrollista del progreso. Asume el proceso revolucionario como un proceso permanente, al socialismo como una utopía que trasciende al marxismo, que se encuentra también en otras culturas no occidentales, resaltando la indoamericana. Dice que ese intelectual «rechaza los dogmatismos ideológicos».

1.2 ¿FUERON LOS GOBIERNOS DE CHÁVEZ DE IZQUIERDA?

De las onces respuestas obtenidas, cuatro negaron el carácter de izquierda de estos gobiernos. De éstos, tres de ellos nunca simpatizaron con el chavismo, uno sí. Dos afirman que, entre otros elementos, por su militarismo, no puede ser reconocido como de izquierda. Dos subrayaron, por su forma asistencialista de encarar los problemas sociales, reduciendo el empoderamiento popular. También mencionaron la economía extractivista como reñida con un gobierno de izquierda y el carácter destructivo de sus políticas en todas las esferas de la vida social, en particular del aparato productivo.

En una argumentación diferente, uno, que es activista sindical, señaló lo obsoleto de su manera de ejercer el poder, lo calificó como corporativista, vertical y autoritario, que integra la sociedad en el Estado. Eso, para él, no se considera de izquierda desde hace ya tiempo. Coincidiendo con él, pero desde una argumentación bastante diferente, el que se definió entre otras cosas, como marxista, negó la condición de izquierda del gobierno porque no es «de la clase obrera», sino el producto de una alianza de Chávez con las clases medias. Incluso afirmó que ninguno de los gobiernos de la Marea Rosa era de izquierda.

Otros siete afirmaron que sí pueden considerarse gobiernos de izquierda, aunque la valoración sobre este aspecto es bastante distinta, dependiendo de los criterios con que lo perciben.

Por ejemplo, dos que estuvieron involucrados en funciones de gobierno con Chávez hablan de una ilusión de izquierda, uno lo explica por el *boom* de los precios petroleros que favoreció políticas distributivas, pero al caer los precios el «espejismo» desapareció. El otro afirma que fue «genuinamente» de izquierda inicialmente pero después se desvió, al dejarse influir por Fidel Castro, quien convenció a Chávez de que en Venezuela estaba planteado «una lucha de clases» y una intervención del imperialismo, lo que consideró un diagnóstico errado. En su criterio, el problema en Venezuela son los «caza renta», es decir personas, grupos, corporaciones o naciones, que medran del erario público gracias a la prolongada alza de los precios petroleros. El gobierno se pervirtió porque se dejó penetrar por estos «caza-rentas».

Parecido a la onda del espejismo, un tercero consideró que fueron gobiernos de izquierda en lo declarativo, pero no se pensó ni se promovió un cambio profundo de la sociedad, que la hiciera más igualitaria. Señaló que el chavismo desechó la democracia liberal sin tampoco materializar una nueva democracia. Sus políticas

distributivas fueron superficiales, nunca planteó, por ejemplo, una política tributaria o educativa que atacara de raíz la desigualdad y la pobreza.

En posición intermedia, un cuarto, nunca chavista, reconoce que la respuesta no puede ser unidireccional. Han sido de izquierda en lo simbólico, en su apropiación de códigos y referencias de izquierda, incluso si algunos ya son obsoletos. Reconoce la centralidad que se le dieron a los pobres en las políticas públicas. Consideró también, que no existen hoy modelos económicos y políticos precisos de izquierda por lo que en mi criterio su respuesta fue positiva.

Tres no tienen dudas en cuanto a que han sido gobiernos de izquierda. Uno de ellos sostuvo que así se autodenomina el chavismo, y su imaginario simbólico y genealogía procede de ahí así como su estatismo. Otro aclara que el chavismo pertenece a la izquierda tradicional que es autoritaria, aunque inicialmente hubiera tenido estrategias engañosas para ser favorecido por el voto popular. Con el engaño fue avanzando en la concentración de poderes y la destrucción de instituciones democráticas. Sus aliados internacionales son afines a esta manera autocrática de gobernar.

Finalmente, el identificado como chavista crítico hace una larga argumentación de porque sí es un gobierno de izquierda. Su base es la democracia participativa y protagónica, asentada en la Constitución de 1999. Considera que es un modelo político inédito, que estableció en la Carta Magna los requisitos que hoy serían los propios de esta posición política: ejercicio de democracia directa y refrendaria, enfoque pluricultural y ecológico, antiimperialismo con la conformación de un bloque latinoamericano sin EEUU, y con una hoja de ruta para llegar a una revolución social. Así mismo, libró la lucha contra el neoliberalismo en el continente, propició la creación o fortalecimiento de instituciones latinoamericanas con

independencia de EEUU y proyectó a Chávez como líder de los pueblos del Sur. Impulsó la diversificación económica [sic], distribuyó la renta petrolera, combatió la pobreza y toda forma de exclusión, y no eludió la competencia electoral. Hace luego críticas a cómo ha devenido en la práctica.

1.3 EL GOBIERNO DE MADURO ¿ES DE IZQUIERDA? ¿QUÉ LO DIFERENCIA DE LOS DE CHÁVEZ?

En este caso, sólo tres intelectuales contestaron positivamente pero, acotaron, que es uno particularmente malo. Uno de los argumentos fue porque Chávez no le dejó a su sucesor una línea de acción y porque al quedarse sin dinero ni carisma, el modelo perdió todo encanto o brillo.

De los otros nueve, dos prefirieron catalogarlo como un gobierno ni de derecha ni de izquierda, sino más bien errático, incompetente, con políticas que pueden ser neoliberales o socialistas al mismo tiempo.

La mayoría, seis, se pronunció por rechazarlo como gobierno de izquierda. Es uno de caza-rentas «inusualmente de derecha», o de carácter principalmente militar, ajeno a los intereses de la clase trabajadora. La repetición grotesca de la tragedia que fue Chávez, afirmó uno. Cinco coincidieron que era una prolongación de los gobiernos de Chávez en sus errores y debilidades. Sólo el intelectual chavista crítico aseguró que Maduro abandonó el proyecto revolucionario de Chávez y por ello, a diferencia de éste, no puede considerarse de izquierda.

¿HAY HOY PARADIGMAS DE IZQUIERDA?

Este tema también tuvo respuestas dispersas, que evidencian la dificultad de pensar en sistemas de ideas ubicadas a la izquierda del espectro político hoy en el país, en correspondencia con la

crisis de paradigmas que, asegura la bibliografía, existe en general. Las respuestas concuerdan en su mayoría en que esta crisis tiene entre sus causas las innovaciones tecnológicas y los procesos de globalización, que han modificado las relaciones patrón-trabajador en el capitalismo actual, así como los fracasos del socialismo real por autoritario y/o totalitario. Ante la pérdida de certezas en cómo construir un futuro de igualdad, también la mayoría plantearon más que propuestas, una problematización de los temas por los que la izquierda debe pasearse y renovarse.

Entre las propuestas, uno sostuvo la necesidad de manejar estrategias que combinen políticas propicias a la libertad con justicia, a las formas de democracia representativa con las participativas y al mercado con el Estado.

En términos económicos tres mencionaron la economía solidaria a partir de nuevos desarrollos teóricos como los basados en el reconocimiento de la producción y el conocimiento como bienes públicos, o mediante el desarrollo sustentable, o superando paradigmas desarrollistas, que uno sopesó como «colapsados».

Acercarse a la «utopía socialista» por caminos distintos a las verdades omniabarcantes que antes se practicaron, fue una respuesta. Cambiar la propensión de las grandes verdades por posiciones más humildes, que respeten la diversidad de puntos de vista y el carácter fluido y abierto de los procesos sociales; que dialoguen las teorías con la pobreza, el mercado, la tecnología, la democracia, la ecología y sustentabilidad del planeta etc., poniendo como centro a las personas y el planeta. Alguno señaló explícitamente rechazar los paradigmas de la izquierda autoritaria. El IDI chavista crítico sostuvo que los nuevos paradigmas buscan derrumbar la civilización capitalista para construir la del «Buen Vivir», donde reina «la armonía entre persona, sociedad y naturaleza», rompiendo con el socialismo del siglo XX. Estos nuevos socialismos podrían tener diferencias entre sí, pero con una base común.

COMENTARIOS FINALES

Comenzando junio de 2009, el grupo de IDI que trabajaban en el CIM, aprovechando el revuelo que había suscitado una reunión de intelectuales y personalidades en el Centro de Divulgación del Conocimiento Económico (CEDICE), un centro posicionado como liberal o, para el chavismo, de derecha, decidieron impulsar una reunión que, según me fue narrado, ripostara por la «izquierda» ese evento. Fueron organizadores principales Luis Bonilla-Molina y Juan Carlos Monedero. La idea no era sólo apoyar al gobierno sino visibilizar críticas a las fallas que consideraban se venían dando. Entre los participantes, incluso invitaron a intelectuales que consideraron independientes, pero muchos no aceptaron porque veían al CIM como un instrumento chavista. Se presentaron unas 30 a 35 personas, entre ellos: Rigoberto Lanz, Javier Biardeau, Vladimir Acosta, Roberto López, Eleazar Díaz Rangel, y por supuesto los miembros del CIM, Marta Harnecker, Luis Bonilla, Víctor Álvarez y Miguel Ángel Contreras, entre otros.[33]

La primera intervención le tocó al español Monedero. Si bien hizo halagos al proceso político dirigido por Chávez, planteó de seguidas un decálogo de críticas, iniciando con lo que llamó el «hiperliderazgo» de Chávez, que señaló como contraproducente para la revolución. Enumeró otros problemas como las fallas del PSUV y de la gestión gubernamental, del modelo económico y de la participación popular. «La revolución bolivariana está en una encrucijada», declaró (Monedero, 2009). Siguieron en tónica similar, Vladimir Acosta y Santiago Arconada. El evento se estaba transmitiendo en vivo por Venezolana de Televisión, el canal público bandera del gobierno. Mientras Arconada hablaba interrumpieron la transmisión.

33 Jornadas de Reflexión Intelectuales, Democracia y Socialismo: Callejones sin salida y Caminos de Apertura, junio 3 y 4, Caracas, CIM, 2009 en https://www.aporrea.org/ideologia/a92182.html.

El evento continuó sin más exposición mediática y dentro de la tónica crítica pautada. Marta Harnecker intervino el segundo día y también fue dura, lo mismo que Luis Britto García y Víctor Álvarez. Según personas presentes, las excepciones fueron Roberto Hernández Montoya, director del CELARG, quién hizo constar que no compartía las críticas y Miguel Ángel Contreras, quien se retiró del evento.

Al segundo día el PSUV envió a Ana Elisa Osorio, quien en nombre del partido les pidió bajar el tono. Ellos se negaron. Osorio luego les diría que los apoyaba, que ella ya había dicho cosas similares pero que la habían mandado a callar. En los días siguientes el ministro de Educación, instruido por el Despacho de la Presidencia, solicitó la nómina del CIM, insinuando represalias. Temerosos de un cierre, los organizadores gestionaron apoyos de algunos connotados intelectuales de izquierda como Eleazar Díaz Rangel, Claudio Katz y Eduardo Galeano. Éstos enviaron señales de apoyo y el cierre no se produjo, aunque al CIM se le redujeron sus recursos y bajó mucho su perfil. Las ponencias fueron publicadas poco después. Parece que lo del «hiperlíder» disgustó particularmente a Chávez, quien lo traería a colación para criticarlo en su *Aló Presidente* dos semanas después. En el documento final del evento asentaron la necesidad en el partido de: «(...) una dirección colectiva, que articule efectivamente con los movimientos sociales de base, derrote el mal del clientelismo partidista y funde las bases de un verdadero partido revolucionario que reconozca la libertad de crítica y profundice la democracia dentro del partido» (*Aporrea*, 2009:1). En lo económico, se señaló que «a pesar del discurso anticapitalista y socialista se estaba dando en la práctica un fortalecimiento de las relaciones de producción capitalistas» (*Aporrea*, 2009:1).[34]

34 Este recuento se nutre de varias fuentes, incluyendo conversaciones informales con testigos. Entre las reseñas véase, «Chávez y Nicolás Maduro descalifican a intelectuales chavistas por sus críticas al gobierno» en Aporrea, 16-06-2009, y

El evento trajo a la luz pública la difícil relación que se estaba desarrollando entre Chávez y una parte de los intelectuales que lo apoyaban y marcó el deterioro de éstas en los años siguientes, agudizandose aún más en el gobierno de Nicolás Maduro. Para este, la lealtad sin crítica es un valor que al no cumplirse justifica la suspensión de apoyos financieros a portales como *Aporrea*, otrora bandera de intelectuales y redes sociales chavistas, la cancelación de programas de opinadores como Vladimir Acosta, censuras en prensa, cierre de los espacios plurales de comunicación en medios públicos, destituciones de periodistas, y regaños permanentes a quienes osen disentir en alguna medida de las directrices emanadas del gobierno o del PSUV.

De esta manera, la relación entre los gobiernos de Chávez y los IDI, que fue inicialmente fluida, e incentivó la creación de grupos, instituciones y redes, como la *Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad*, e incluso instituyó un importante *Premio Libertador al Pensamiento Crítico,* se fue deteriorando irreversiblemente. Chávez, una vez más seguro en el poder y con los recursos de la bonanza petrolera, emprendió un viraje hacia el Socialismo del siglo XXI, donde han prevalecido crecientemente las tradicionales actitudes intolerantes y autoritarias del socialismo revolucionario del siglo XX. Las redes y el *Premio Libertador*, en lo fundamental, mutaron a instrumentos propagandísticos al servicio del líder. Con Maduro, y bajo la justificación de que él y su entorno representan el auténtico legado de Chávez, se ha bajado incluso un nivel más de degradación, estigmatizado y criminalizado a todo IDI que no se plieguen incondicionalmente a la actual deriva dictatorial, militarista y represiva.

Marta Harnecker, «Selección de las Opiniones más destacadas de los intelectuales reunidos en el CIM» en Rebelión, 5-7-2009 en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=88131.

En los cuestionarios encontramos más consensos que disensos entre los encuestados. Los puntos de vista, casi todos, son sinceros y reconocen las dificultades de un pensamiento de izquierda en estos tiempos. Hay posiciones románticas, algunas cuasi-religiosas o ideológicas, pero son minoría.

Como señalara Hobsbawm (2009), la izquierda siempre parece tener un componente emocional y suelen retratar a dos tipos de personas: las realistas y las «imposibilistas», estas últimas de visión estrecha y en actitud de «pureza.» En el mundo de las ideas de izquierda, constatamos en nuestros encuestados, posiciones distintas, que podríamos ubicar dentro de un continuum, que no necesariamente debiera llevarlos a actitudes políticas polarizadas como ha sido el caso en la Venezuela chavista.

En años recientes, el derrumbe del gobierno de Maduro, su deriva hacia un régimen militarista y totalitario, ha prendido un álgido debate dentro de la intelectualidad de izquierda venezolana y mundial, donde se constata la permanencia del más puro marxismo-leninismo, y aun del estalinismo, entre IDI de América Latina (Rojas, 2017). Pero también, vale destacar, la aparición de un importante grupo de IDI que rechazan la deriva autoritaria chavista y hacen explícito su reconocimiento a estructuras y valores de la democracia liberal, como requisitos necesarios, más no suficientes, para la construcción de sociedades socialistas. Esto, incluso entre quienes se han alineado durante muchos años con el chavismo (La Daria, 2017).

Hobsbawm escribió alguna vez, que antes de la revolución bolchevique, la izquierda se percibía como un continuum, comprendiendo posiciones diversas, desde las radicales revolucionarias, pasando por posiciones intermedias hasta las moderadas. Existía un reconocimiento de que todos pertenecían a la izquierda. Esto se interrumpió con la revolución bolchevique para dividirse en

bandos irreconciliables de revolucionarios y reformistas. A tantos años del fracaso de esa experiencia histórica, las condiciones están dadas para la desaparición de esa dicotomía producto del marxismo-leninismo y la vuelta a nociones más libertarias, menos estatistas, autoritarias y menos polarizadas. América Latina está más que lista para eso. En Venezuela, por su parte, los IDI que aquí hemos encuestado revelan esa diversidad y el fracaso chavista pudiera también promover actitudes despolarizadas, que ayuden a salir de la peor crisis que se ha vivido desde las guerras del siglo XIX. Mucho necesita la sociedad de ideas menos románticas y más pragmáticas y sensibles, que se centren en particular en políticas para los más excluidos, discriminados y pobres, es decir, ideas de una izquierda realista y democrática.

REFERENCIAS

Aporrea.org. (2009). «Conclusiones de la reunión de intelectuales de izquierda tras intensos debates». *Aporrea.org*. recuperado de https://www.aporrea.org/actualidad/n136550.html.

Ellner, S. (1999). *The Latin American Left From the Fall of Allende to Perestroika* Boulder, Westview Press.

Escobar, A. (2016). «Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra». *Contrapuntos. Anotaciones y controversias sobre la educación y el desarrollo en Latinoamérica y el Caribe.* Recuperado de: http://elpais.com/elpais/2016/01/17/contrapuntos/1453037037_145303.html,

Gómez, Y. (2009). «Entrevista a Luis Bonilla, director del CIM». Recuperado de: https://mariategui.blogspot.com/2009/08/el-centro-internacional-miranda-esta-en.htm

Hobsbawm, E. (1999). *On the Edge of the New Century*. Nueva York, The New Press.

—— (2000). *Política para una izquierda racional*. Barcelona, Crítica.

Kramer, D. (1972). *Participatory Democracy. Developing Ideals of the Political Left.* Cambridge, Schenkman Publishing Company.

Laclase.info. (2009). «Chávez y Nicolás Maduro descalifican a intelectuales chavistas por sus críticas al gobierno». *Aporrea*. Recuperado de: http://laclase.info/content/chavez-y-nicolas-maduro-descalifican-intelectuales-chavistas-por-sus-criticas-al-gobi/

La Daria, N. (2017). «Entrevista a Edgardo Lander». Recuperado de: https://www.aporrea.org/actualidad/n306080.htmlt,

Lander, E.(2015). Conversación informal. Caracas, 19 de marzo.

López M., M. (1994): «El ascenso en Venezuela de La Causa R». En G.de la Sierra (Ed.), *Democracia Emergente en América del Sur* (pp.285-314). México, CIIH - UNAM.

—— (2003): «Movilización, institucionalidad y legitimidad en Venezuela.» *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 1: 211-228.

Monedero, J. C. (2009). «La revolución está en una encrucijada». Últimas Noticias. Recuperado de: https://www.aporrea.org/actualidad/n136395.html.

Petkoff, T. (2005). *Las dos izquierdas*. Caracas, Alfadil.

Rojas, R. (2017): «Venezuela y la izquierda Latinoamérica.» *Portal Prodavinci*. Recuperado de: http://prodavinci.com/blogs/venezuela-y-la-izquierda-latinoamerica-por-rafael-rojas/

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos.* Bolivia, CDEB-Edhasa.

Velásquez, R. J. (1979). «Aspectos de la evolución política de Venezuela en el último medio siglo». En R.J. Velásquez, A. Calvani, A. Brewer-Carías, C.E. Silva, J. Liscano, M.Roche (Eds.), *Venezuela Moderna.Medio siglo de historia (1926-1976)* (pp. 13-433). Caracas, Fundación Eugenio Mendoza-Ariel.

Fascinaciones jacobinas
La «revolución bolivariana» venezolana y el chavismo francés

Paula Vasquez Lezama

El 25 de mayo de 2017 participé en París en un programa de la prestigiosa estación de radio *France Culture*. Referente crucial en el paisaje radiofónico francés en todo lo que se refiere a debates intelectuales y científicos, *France Culture* cuenta con un equipo de periodistas que cubren la actualidad del pensamiento mundial. El programa en cuestión es semanal y se titula *Du grain à moudre*, que pudiera traducirse como *Alimento para el pensamiento*. Bajo el título «¿Qué queda del chavismo en América latina?» (Gardette, 2017) el periodista encargado del programa, Hervé Gardette, preparó un debate en el cual participamos Olivier Dabène, politólogo, profesor de Sciences Po (una institución de educación superior de mucho prestigio en ciencias políticas) y director de los programas de estudios latinoamericanos de esa institución y del Observatorio de América latina y el Caribe; Jean-Jacques Kourliandsky, investigador de un centro de investigaciones estratégicas llamado el IRIS, especialista en América latina y España, y yo. El programa duró 25 minutos y empiezo este trabajo citando una aseveración que hizo Dabène en el minuto 20-21 del programa. La pregunta formulada por el periodista era acerca de la Asamblea Constituyente Comunal que propuso el presidente venezolano Nicolás Maduro en un momento álgido de la crisis desencadenada por la anulación de

las competencias del parlamento a principios de mayo de 2017. Dicho proyecto constituyente comunal, impuesto de manera arbitraria por el gobierno de Maduro, tiene una serie de elementos muy preocupantes que ponen seriamente en peligro a la democracia misma, por no decir que la eliminan completamente. Cuando intervine señalé todos estos elementos. A lo que el profesor Dabène respondió: «bueno, el modelo comunal es la idea de darle autogestión a las comunas, un poco bajo el modelo de la Comuna de París, en efecto». Esta aseveración hizo que los otros miembros que estábamos en el estudio alzáramos las cejas. El profesor Dabène intentó corregir un tanto el exabrupto que significa tal comparación diciendo que «ciertamente, el modo de elección es un poquito extraño. No muy democrático, en efecto». A mi juicio, comparar a los consejos comunales de Hugo Chávez y Nicolás Maduro con la Comuna de París de 1871, la gran insurrección parisina contra una Asamblea Nacional dominada por los monarquistas durante el gobierno del Emperador Napoleón III, es revelador de un patrón muy particular a partir del cual se le ha dado sentido en el mundo académico a la revolución chavista en Francia.

Como bien lo señala Mona Ozouf (1981), de todos los epítetos de la época de la revolución francesa, el de jacobino es el único que ha sobrevivido hasta nuestros días. Está tan vivo que hace que uno, ya sea se diferencie, ya sea se reivindique de serlo. En mi caso particular, no me reivindico como parte de la derecha francesa que usa el epíteto para criticar a la izquierda en la arena del debate político. Mi preocupación aquí es académica y tiene que ver con el tipo de argumentos que se utilizan no solamente para analizar sino para avalar y justificar a la política del gobierno venezolano durante los gobiernos de Hugo Chávez y de Nicolás Maduro en el medio universitario e intelectual francés. Me refiero a jacobinismo porque, como los chavistas venezolanos, los académicos franceses se piensan investidos de una cierta legitimidad que hace que se vean a sí

mismos nunca como una facción sino como parte del «pueblo» al fin purificado de intereses parásitos. Son ellos los que saben mejor que nadie lo que es mejor para los «sectores populares» venezolanos. Ellos no son un grupo de académicos ni defienden ningún interés sino que sus designios responden a una concepción única y desinteresada de «lo popular».

Este artículo está basado en la lectura atenta y selectiva de una serie de trabajos científicos y de divulgación que han sido publicados en Francia acerca del proceso venezolano liderado por Hugo Chávez. Como socióloga y antropóloga radicada en ese país desde 1997 y especialista sobre Venezuela, he tenido obligatoriamente que establecer un diálogo, muchas veces de sordos y bastante estéril, con los académicos que comenzaron a interesarse por mi país de origen a partir del advenimiento de Chávez al poder. En efecto, Chávez puso de moda a Venezuela en Francia. Cuando presenté, recién llegada a París, mis primeros trabajos en los seminarios de mi programa doctoral en Antropología Social y Etnología de una institución de alto nivel, en el año 1999, pasaba mucho tiempo presentando a la lejana y desconocida sociedad venezolana sobre el cual desarrollaría mi trabajo de tesis doctoral. Incluso comenzaba siempre mostrando dónde quedaba el país en el mapa mundial. Cuando mencionaba a Simón Bolívar, profesores y estudiantes fruncían el ceño, como diciendo que ese nombre algo lejano les decía. Mucho agua ha corrido bajo el puente. Hoy, en 2017, el candidato del partido de extrema izquierda Francia Insumisa, Jean-Luc Mélenchon, propuso en uno de los puntos de su programa electoral oficial que Francia debería adherirse a la Alianza Bolivariana de países, el ALBA, y abandonar su pertenencia a la OTAN e incluso sus asesores han defendido la idea de afianzar lazos comerciales con países como Nicaragua, Venezuela y los países del CARICOM,

en detrimento de los acuerdos con Alemania[35]. Mas de un elector francés quedó estupefacto con esta propuesta y Emmanuel Macron ganó las elecciones el 8 de mayo de 2017. Pero que un candidato de extrema izquierda proponga, en 2017, la idea de una «Francia bolivariana» es, sin duda, un buen indicador de cómo y de qué manera Venezuela, el chavismo y el bolivarianismo entraron en el imaginario político-intelectual galo. De eso trata este artículo.

CUANDO LA AÑORADA «CONTRA-HEGEMONÍA» SE VOLVIÓ HEGEMÓNICA

Descubrir a Venezuela desde el chavismo significa también reescribir la historia del país o al menos participar –adrede o no– en esa empresa tan bien llevada por la militancia pro-gobierno. Voy a empezar por la lectura de una tesis de doctorado en Ciencia Política de la Universidad Paris 8, elaborada por Thomas Posado (2015), y una serie de publicaciones que han derivado de ella. Las mismas brindan elementos para reflexionar sobre cómo se reescribe la historia social de tal manera que todo cuadre en un relato en el que aquellos sectores sociales que no se alinearon con el proceso revolucionario no son respetables e incluso son moralmente condenables. Posado se presenta como un militante de la izquierda radical[36] y sus trabajos tratan sobre el movimiento sindical y

35 Vale decir que Jean-Luc Mélenchon está lejos de ser un candidato marginal en el paisaje político francés. Está ubicado como la tercera fuerza política de Francia, después del partido de Emmanuel Macron y del Frente Nacional de extrema derecha. Mélenchon obtuvo 19,62% de los votos en las elecciones de mayo de 2017. A pesar de que se presenta muy frecuentemente como una «novedad» política, Mélenchon hace parte del viejo *establishment.*

36 Así se identifica en una entrevista (Stambul, 2018).
«Me llamo Thomas Posado. Soy doctor en Ciencia Política en la Universidad de París VIII, autor de una tesis sobre las recomposiciones sindicales en la Venezuela de Hugo Chávez. Milito desde hace muchos años en la izquierda radical. Descubrí Venezuela en 2006, entusiasmado en ese momento por la retórica anti-imperialista

constituyen una pieza que contribuye a construir a aquello que Raymond Aron llamó «el mito de la izquierda». La utilización de la categoría «la Venezuela de Hugo Chávez» define de antemano el contexto en el cual va a desarrollar su análisis. La Venezuela de Hugo Chávez imprime un sentido de pertenencia que se traduce en una categoría identitaria que reagrupa a la nación entera, con una connotación moral positiva que va reproduciendo un maniqueísmo político, si tenemos en cuenta que el líder máximo calificaba frecuentemente a los no chavistas como «apátridas, escuálidos, gusanos», etc. La reproducción y apropiación del lenguaje de Hugo Chávez introduce un clivaje polarizador en un trabajo que en principio trata sobre las reconfiguraciones del vínculo entre sindicato y gobierno, elaboradas a partir de una sociografía y una historia del movimiento sindical venezolano.

Segundo punto, la sociografía del sindicalismo que elabora Thomas Posado elude mencionar la pieza fundamental de la estructura del capitalismo de Venezuela: la renta y la industria petrolera. No profundizaré en este tema crucial, pero obviar que la fuerza obrera sindicalizada proviene principalmente del sector petrolero conlleva a no tomar en cuenta la lógica de un modelo de acumulación rentista en el cual la apropiación del excedente de la venta del petróleo se efectúa bajo criterios absolutamente políticos. Con esto no hago una denuncia más del rentismo, tan en boga por estos días. Lo que quiero decir es que el sindicalismo venezolano pasa necesariamente por tener en cuenta la naturaleza de la industria más poderosa del país: la petrolera. Por lo tanto, los esquemas críticos del liberalismo económico, propios de la izquierda francesa, no caben en Venezuela, ya que el Estado es y será siempre el principal inversor y motor de la economía, no el empresariado.

de Hugo Chávez y viví un año en el marco de una pasantía en una radio comunitaria en un barrio de Caracas» (la traducción es mía).

Hay además un punto muy interesante en estos análisis sobre la cuestión misma del salario y del bienestar en aquellos que defienden el modelo social impulsado por el chavismo. En efecto, Posado (2013) establece una diferencia entre el «salario social» y el salario real:

> «(Las políticas sindicales del chavismo en el estado Bolívar) se inscriben en la continuidad del proyecto chavista, en el que los dirigentes prefieren actuar sobre el salario social (indirecto) que sobre el real (directo) de los trabajadores. Los catorce años de chavismo permitieron mejorar las condiciones de las clases populares venezolanas gracias a las misiones dirigidas a diversos sectores (...) (23). Sin embargo, el nivel de salarios no ha conocido una mejoría significativa» (24) (la traducción es mía).

Esta diferenciación persigue calificar de salario a las misiones sociales (salud, educación, vivienda) sin tomar en cuenta su carácter aleatorio y no durable. Se legitima, entonces, que haya un salario que no se traduzca en ingreso.

Tercero, la huelga de los trabajadores petroleros de 1936, por ejemplo, no es mencionada ni analizada por Posado. Calificada por el propio Rómulo Betancourt como batalla nacional por la independencia del país ante los gobiernos y empresarios extranjeros, pareciera que mencionarla borra el rol que Chávez siempre se quiso atribuir de ser el primer presidente venezolano protector de los intereses nacionales en materia petrolera. Bien conocido es que durante los años 1960, el gobierno venezolano aplicó una política petrolera de reducción de concesiones y que en 1960, Juan Pablo Pérez Alfonzo, junto con los ministros de Arabia Saudita, de Irak, de Irán y de Kuwait, fundó la Organización de Países Exportadores de Petroleros (OPEP). Venezuela siempre ha sido, en tanto que país petrolero, protector de los intereses nacionales de los países exportadores. En la reescritura de la historia de los que adhieren a la

ideología del presidente Chávez, se olvida que la llamada «apertura petrolera» de mediados de los 90 durante el gobierno de Caldera, hizo acuerdos con empresas extranjeras en los que siempre Venezuela mantuvo el control y el respeto de sus intereses. Sin embargo, con frecuencia los analistas y expertos auto-designados sobre Venezuela, señalan, en los medios franceses que «Hugo Chávez nacionalizó el petróleo cuando llegó al poder»[37].

Los trabajos de Posado insisten en la subordinación de la CTV al partido Acción Democrática (2015). En efecto, cierto es que los niveles de corrupción que marcaron los últimos años de la CTV fueron importantes. Sin embargo, esa no es la única historia del sindicato, ya que fue disuelto en 1949 por decreto por la dictadura de Marcos Pérez Jiménez. Es decir, la CTV históricamente no fue solo «una correa de transmision de Acción democrática» (2015: 3) (la traducción es mía). La persecución de la CTV por la dictadura es un «detalle» omitido porque decirlo es seguramente introducir un matiz que cuestiona la afirmación de que dicho sindicato es de «derecha». Es decir, el «progresismo» antes de la llegada del chavismo al paisaje político venezolano no merece ser nombrado ni analizado por este nuevo especialista auto designado sobre Venezuela. Este es el tipo de trabajo y de declaraciones sistemáticas a la prensa y medios audiovisuales franceses que van construyendo al mito del chavismo –su aparición, su conformación, el origen de sus

37 En mayo de 2007, un periódico de izquierda titulaba: «Chávez prosigue la nacionalización del petróleo venezolano. Los militares y el pueblo ocupan simbólicamente los yacimientos del Orinoco». http://www.ledevoir.com/international/actualites-internationales/141692/chavez-poursuit-la-nationalisation-du-petrole-venezuelien; las condiciones con las que se han otorgado concesiones a las compañías petroleras estatales de Rusia y de China no son mencionadas en el artículo, así como también son frecuentemente omitidas las actividades en minería realizadas en la Amazonia venezolana bajo condiciones muy cuestionables, por no decir devastadoras, en lo que concierne al medio ambiente.

cuadros- en la historia venezolana para justificar el advenimiento violento de una revolución.[38]

Estas falsedades no son nada azarosas. Son de hecho afianzadas en muchos blogs que han proliferado, sobre todo después de la crisis del 2014 y que se han reactivado de manera virulenta desde el 2017[39]. La incomprensión del rol del petróleo en la historia venezolana, incluso en aquellos trabajos publicados en francés que tratan sobre la «diplomacia petrolera», conlleva a cierto tipo de conclusiones a partir de análisis que pueden ser relativamente creíbles a los ojos de aquellos que desconocen la historia socioeconómica (Brun, 2012).

Para los autores de estos trabajos, la idea a reforzar es que Hugo Chávez puso el petróleo al servicio del pueblo y contra la oligarquía. Veamos por ejemplo este fragmento, de un autor marxista, Sébastien Ville, sobre la modernización venezolana: «Entre 1958 y 1989, los dos partidos AD y COPEI se alternan en el poder con una regularidad asombrosa» (2007: 9)(la traducción es mía). Uno se pregunta: ¿Por qué asombrosa? Pareciera, con esta afirmación, insinuar que las elecciones fueron trucadas para garantizar una falsa alternancia; además, tengamos en cuenta que Raúl Leoni (1964-1969) fue el sucesor de Rómulo Betancourt (1959-1964) y pertenecían al mismo partido. Luego continúa: «los recursos distribuidos de manera populista y clientelista permitirán un alza considerable del nivel de vida de los venezolanos de clases medias

38 Durante la larga y violenta crisis del 2017, Thomas Posado ha declarado en varias ocasiones en los medios de comunicación franceses, haciendo aseveraciones muy cuestionables que favorecen abiertamente los argumentos del gobierno de Nicolás Maduro para justificar la represión y el escarmiento a los opositores y protestatarios venezolanos. Entre otras entrevistas, podemos citar: http://telquel.ma/2017/07/31/interview-venezuela_1555954.

39 Quizás los más impactantes por su trabajo activo de desinformación sea http://vivavenezuela.over-blog.com, así como también https://venezuelainfos.wordpress.com

y superiores» (2007: 9) (la traducción es mía). Esta manera de describir y calificar el uso de la renta petrolera por parte de los gobiernos democráticos venezolanos es reductora y tendenciosa. Los logros en materia de educación y salud pública no son mencionados, son completamente omitidos. Solo se hace referencia al periodo en el que entra en crisis el modelo, pero no así aquel en el que se consolidan política públicas incluyentes en materia de salud y educación pública. Fue en ese periodo, el más largo de la historia venezolana de gobiernos civiles, en que se mejoraron los indicadores sociales de los sectores populares venezolanos. Ciertamente, con prácticas clientelares y corruptas que fueron progresivamente minando la efectividad y el impacto de las políticas públicas, a partir de los años ochenta, pero ese clientelismo no impidió que Venezuela hiciera avances en materia de ciencia y tecnología, por ejemplo, o en materia de infraestructura.

Pienso que este tipo de trabajos y análisis se inspiran de una concepción de la historia en la que el cambio político se explica y responde solo a partir de las demandas de las clases sociales. Se trata de una visión muy etnocéntrica francesa, inspirada en el materialismo histórico renovado con las teorías de los nuevos movimientos sociales, en la que los cambios políticos latinoamericanos no pueden sino ser el producto de la presión social de los sectores populares, designado como el sujeto revolucionario, motor de la historia. No es que tales teorizaciones sean falsas, es que se aplican mecánicamente al caso venezolano, para poder validar el brazo autoritario del chavismo cuando aplasta todo lo que sea «burguesía» para el tipo de académico que hemos citado. Es por ello que el chavismo francés siempre ha sido muy hábil en la identificación de la causa del comandante con las «luchas sociales», ya que si no, el chavismo estaría desprovisto de un «sujeto histórico» revolucionario que sea eficaz y cuadre bien en la doctrina.

El etnocentrismo francés de izquierda es particularmente adepto a reproducir las categorías propias de la historia colonial en sus análisis de cualquier situación de alteridad. Por ejemplo, en una crítica que Michel Rogalski, de la revista electrónica *Recherches internationales* que se califica de «inspiración marxista»,[40] le hiciera a mi libro *Le chavisme: Un militarisme compassionnel* (Vasquez Lezama, 2014), el autor compara la gestión que el gobierno de Chávez hiciera de los damnificados de la tragedia de Vargas con el tratamiento que le diera el Estado francés a los repatriados de la guerra de Argelia. Dice Rogalski:

El ejemplo escogido, la suerte de los damnificados de la *Tragedia* que pasan del estatuto de víctimas al de beneficiarios de programas sociales con condiciones de admisión específica no convence porque no hay nada de original ya que eso es común en muchos países. Los repatriados de la guerra de Argelia también pasaron de víctimas a ser beneficiarios de ayudas, como es el caso de las viudas de guerra, pupilas de la nación; también los niños de deportados-resistentes conocieron las ventajas del reconocimiento de la patria. Esto no caracteriza para nada la naturaleza de los regímenes que ponen en práctica dichas políticas. En efecto, lo que la autora no soporta es el nuevo rol asignado a las fuerzas armadas desde la Constitución de 1999, llevándolas a salir de su rol estrictamente militar para implicarse en las políticas de desarrollo puestas en prácticas por el gobierno (2014: 171) (la traducción es mía).

Escojo este párrafo porque es particularmente emblemático de las lecturas de los trabajos que hacen este tipo de académicos de la producción de los académicos venezolanos. El caso de los damnificados de Vargas y su «dignificación» por el presidente Chávez no puede ser comparado a los repatriados de una guerra colonial porque, justamente, son víctimas de una catástrofe natural

40 Véase https://www.recherches-internationales.fr/

politizada adrede para ejercer el poder sobre un sector particularmente desfavorecido, las víctimas. Mi argumento es que Chávez siempre entendió el rol de las emociones en el manejo político de los problemas sociales. Políticas hacia víctimas hay muchas. Pero la comparación con los expatriados franceses que llegaron a Argelia es risible, porque la comparación que sería realmente pertinente es con las políticas sociales que los gobiernos argelinos, fuertemente militarizados y basados en la riqueza petrolera, han llevado a cabo. Allí sí hay una comparación que sería interesante y pertinente. No con las políticas de ayuda de Francia hacia sus «resistentes». Luego, decir que «yo no soporto» que se haya militarizado el Estado venezolano es una manera muy común, y que pasa bastante desapercibida, al analizar las contribuciones de los críticos del chavismo: la personalización. Pareciera que al ser mujer y venezolana, a mí «no me gusta» el militarismo ni que se haya «recurrido a una estructura disciplinada y eficaz». El hecho de que las fuerzas armadas venezolanas no sean ni disciplinadas ni eficaces, como bien lo muestra la historia de la gestión gubernamental de la última década, pareciera ser para Rogalski un detalle menor a la hora de defender lo indefendible, o en todo caso, un detalle que sí es señalado por mí, pero fue entendido por él como una cuestión personal mía.

La visión mecánica de la historia como lucha de clases ha permeado muy bien en la prensa de izquierda para explicar lo que ha ocurrido en Venezuela durante los últimos años. Un periodista del semanario *Marianne*, me contactó para hacer un reportaje sobre las elecciones de 2012, en las cuales se enfrentó Hugo Chávez, ya enfermo, contra Henrique Capriles Radonski. Estaba aterrorizado por la inseguridad y quería que yo lo aconsejara cómo protegerse, lo cual me asombró un poco, porque el venezolano común confía en el azar, toma precauciones y punto, cuando va a Venezuela. Pero aparte de estar aterrorizado por la delincuencia, dicho periodista

tenía una admiración por el chavismo proporcionalmente equivalente a su desconocimiento de la historia venezolana. Su primera aseveración fue «Chávez es muy popular porque el sistema de antes no servía para nada». Inútil tarea intentar sembrar algo de matiz en aquello. Con este equipaje ideológico desembarcó el periodista de *Marianne* en Venezuela: las mayorías siguen a un líder carismático que se apoyó en la lucha de clases, es el triunfo del proletariado; lo demás en el reportaje son detalles y las líneas dedicadas a ciertos entrevistados de la oposición eran un relleno somero para aparentar una posición equilibrada[41]. Si la idea es que en Venezuela la confrontación era reductible a una defensa de un antiguo régimen y a la instauración de uno nuevo, el lente que hubiese permitido ver novedades dentro de los opositores estaba forzosamente nublado, más aún después de la nefasta experiencia del golpe de Estado fallido contra Hugo Chávez del 11 de abril del 2002. Cualquier estudiante de maestría hace un arqueo de fuentes periodísticas para formular su proyecto de investigación. Así, periodistas de análisis como el mencionado han hecho que sea prácticamente imposible que un estudiante en Francia perciba y comprenda cuáles son los términos y condiciones a partir de los cuales el chavismo ha impuesto un régimen político que ya no es un una democracia. Es por ello que la crisis de 2017 resulta ininteligible para muchos, porque es como si hubieran visto una película truncada.

41 Los artículos de Philippe Cohen publicados en el semanario *Marianne* sobre Venezuela fueron numerosos, hasta el 2013, cuando murió. En una ocasión me solicitó hablar conmigo sobre su viaje en el 2012. Sin embargo, no me dijo que se trataba de una entrevista sino que quería nombres de personas de la oposición. Luego en el artículo me presentó como una «investigadora antichavista declarada», usando muchos de mis datos, análisis e informaciones sin citarme. Escribí un derecho a réplica a la revista Marianne que nunca fue publicado. En sus artículos, Cohen acuñó frases como «el régimen anterior venezolano odiaba al pueblo», por ejemplo. O también «El franco-chavismo tiene una cultura jacobina común»; pero uno no sabe si para él eso era un mérito o una crítica. Véase Cohen (2012).

Como último punto creo que es necesario insistir en la importancia de formular una suerte de programa de investigación para estudiar con rigor la década de los 60 del siglo XX y la izquierda venezolana. Porque es de nuestra falta de narración, traducida, validada por la academia y por la historia, que quizás se digan tantas falsedades, como por ejemplo la existencia de una «extrema derecha venezolana», o la inexistencia de una postura política de centro, que viene de la izquierda pacificada y que muy poco se cita. En los trabajos de Thomas Posado, por ejemplo, la izquierda no chavista es una especie de grupo político traidor. Como si antes de Hugo Chávez no hubiera habido izquierda y ni siquiera política en Venezuela.

BORRAR A LA IZQUIERDA NO CHAVISTA DE LA HISTORIA

Hay un principio metodológico, poco respetado en la práctica por ciertos investigadores que trabajan sobre Venezuela, de ir más allá de lo que le dice a uno un entrevistado en un momento dado. Los primeros discursos son siempre superficiales y un entrevistado puede decir lo que le pase por la cabeza sin mayor soporte y luego el trabajo es corroborar, cotejar, comparar, ir más allá y volver a preguntar en otra situación si es necesario. En lo estudios sobre el fenómeno chavista en Venezuela, pocas veces es cumplido ese requisito metodológico. Los estudiosos que no solo analizan sino que simpatizan con el proceso, pocas veces van más allá y si van es a buscar confirmación y no a cotejar. Sólo la inmersión larga en el terreno hace que el observador pueda ver con sus propios ojos las reacciones espontáneas, los chistes, lo que se dice sin pensar que puede ser mucha veces mas significativo que la pose que se tiene ante el entrevistador. Ese es el valor de la etnografía, de la inmersión en un terreno.

El trabajo de la politóloga, especialista en comunicación Clémentine Berjaud (2015), es un buen ejemplo de una postura

metodológica muy corriente acerca de Venezuela en Francia: la polarización política es una realidad ya asumida, y antes de entenderla, se concibe como un prisma, un lente, un ángulo unívoco e incontestable. Dice Berjaud: «la polarización política progresiva cristaliza un cierto número de antagonismos políticos, pero también ligados a las pertenencias de clase en conflicto en ese país» (2015: 37) (la traducción es mía). Esta postura metodológica borra de antemano, primero, la posibilidad de preguntarse si hubo élites políticas y económicas que apoyaron a Hugo Chávez en su incursión en la política, segundo, el hecho de que hayan «pobres» que no sean chavistas y tercero, que el chavismo sea otra cosa que una mera expresión de la lucha de clases. Berjaud escoge tres palabras «socialismo, derecha e izquierda» para estudiar «cómo se cristalizan los enfrentamientos». En efecto, todo se «cristaliza» para Berjaud, su trabajo es hacer que la academia francesa entienda transparentemente una realidad que es opaca y confusa y además una cultura que le es lejana y desconocida. Así, continúa Berjaud explicandonos lo que vio y escuchó en el sector «popular» al que visitó en Caracas, con el propósito científico de observar la recepción de los discursos televisados del presidente. A partir de ida al terreno en Maripérez, presenta un extracto de una entrevista, o más bien de un diálogo entre dos mujeres:

> – Patricia: Entonces, (Chávez) anuncia que el socialismo llegó, y que va a quedarse... pue' dice socialismo, pero la palabra es comunismo, eso es lo que va a quedarse / – Anabella: Exacto, el socialismo es que todos tengan las mismas oportunidades, igualdad de oportunidades pero no igualdad de estatuto; no todos podemos ser iguales pues que no somos todos los mismos, no pensamos igual, no tenemos las mismas... / – Patricia: ... niveles de formación... / – Anabella: Entonces no puedes decir «todos iguales » mientras que no lo somos / – Patricia: Exacto. / – Anabella: Entonces, para mí el socialismo es igualdad de oportunidad [...] nada que ver con lo que dice allí. » (Berjaud, 2015: 40)

Berjaud analiza esto como una «batalla de palabras» entre las entrevistadas, cuando se trata de un diálogo que expresa claramente serias dudas sobre lo que Chávez estaba presentándole a la población como proyecto en ese momento. La investigadora no subraya ni insinúa la ambigüedad del discurso presidencial, sino que centra su análisis en la confusión de las entrevistadas quienes como, «subalternas» al fin, se enfrascan en lo que ella interpreta como una suerte de incompetencia política para poderse definir en el espectro político que Hugo Chávez propone.

Tenemos entonces que mientras las entrevistadas de Berjaud están, según ella, en una especie de nebulosa de alienación política e identitaria, para muchos de nosotros, venezolanos, están más bien bastante claras. Soy de las que piensa que los sectores populares venezolanos que apoyaron al chavismo vieron venir muy claramente el advenimiento de esa suerte de nueva clase social que se aprovechó de los modos impuestos por la revolución para manejar los recursos del Estado: la boliburguesía, y por lo tanto de la corrupción. Pero los investigadores franceses, posicionados moralmente en pro de aquel que moviliza la compasión hacia los pobres como motor de su acción política, la aparición de una clase social corrupta, creada y salida del propio chavismo, no se «problematiza», para usar la jerga académica. Para Berjaud, es más importante citar a Pierre Bourdieu (1979) sobre la cuestión de las competencias políticas de los sectores populares que entender como funciona, en concreto, el manejo de los recursos del Estado por parte de los gobiernos de Hugo Chávez y de su sucesor, Nicolás Maduro.

Berjaud agrega además el elemento de identidad de «clase», con una cierta dosis de abuso político porque le atribuye una identidad cultural, lo que conlleva a una suerte de esencialismo clasista y cultural. Es decir, el esencialismo aparece cuando está asignando una identidad civilizatoria, religiosa, étnica o nacional a una política o

a una acción la cual queda así legitimada porque es genuina y verdadera. Los conflictos identitarios avalados por posturas culturalistas han sido fuente de numerosos tormentos y guerras civiles en el mundo contemporáneo. El conflicto venezolano que estalla después de la muerte de Chávez, tiene muchos elementos de ese tipo. Jean-François Bayart (1989), politólogo experto en sociedades africanas demuestra en sus trabajos como se ha asimilado en el lenguaje marxista la noción «clase-tribu», en una estrategia de identidad nacionalista en los años 60 en el Congo que terminó traduciéndose en una peligrosa estrategia etnonacionalista en la guerra civil. Es decir, las teorías mal digeridas de Patricio Lumumba generaron muerte y desolación. Bayart ha mostrado que es preciso entonces que se abra en la sociedad un debate sobre la conciencia «étnica» –en plural quizás– para salir de los conflictos y establecer nuevos contratos sociales. Estos conflictos se han revelado y fortalecido en Venezuela en los últimos años y los trabajos académicos que hacen de la clase social una esencia étnica, pues no ayudan en nada. Recordemos además que, en el caso africano, el tribalismo es una creación del colonialismo para dividir y dominar mejor. Es imposible no pensar en el chavismo al comprender esto. Porque si bien es cierto que tenemos que celebrar las diferencias étnicas, las lenguas indígenas y las prácticas culturales que nutren nuestra diversidad como sociedad, no debe dejar de preocuparnos que estas sean utilizadas para dividir a la nación, para destruir las instituciones republicanas y para odiar a los que han sido designados como los «otros», los que no son como yo, de un bando y del otro.

Claro, esta visión de las cosas no es solo propia de ciertos intelectuales franceses. La mirada crítica hacia un libro bastante consistente sobre los colectivos de George Ciccariello-Maher *We Created Chavez. A People's History of the Venezuelan Revolution*, publicado en 2013 por la Duke University Press, es muy necesaria ya que se trata de un trabajo de referencia sobre la reescritura de

la historia venezolana para legitimar el autoritarismo. Como la mayoría de los trabajos publicados por las grandes editoriales de las universidades de los Estados Unidos, la presentación de los datos es excelente y el autor tiene una gran capacidad narrativa. Sin embargo, cuando el lector conocedor va más allá de lo estético y de lo formal, es evidente que este libro es un trabajo de reescritura de la historia hecho con tenacidad, con un objetivo muy preciso: justificar el horizonte guerrero del chavismo. Decir que la revolución fue el resultado de una gran movilización colectiva de objetivos, digamos nobles, y no de una insurrección militar sin la cual nunca hubiera accedido al poder. El lado oscuro de los entrevistados prácticamente no aparece en el texto, más que una etnografía es una construcción, que se quiere compleja, de un «sujeto histórico heroico» casi angelical, que se encarna en el colectivo. Un sujeto puro en aspiraciones que se encuentra además decepcionado con la propia revolución porque «el proceso» no fue más lejos. El «proceso» a partir del cual el «sujeto revolucionario» pasó de ser un «ñángara» (comunista) a un Tupamaro (parte de un colectivo oficialista armado) es dibujado como algo natural y orgánico, como si un militante pasara de un partido a otro en el seno de la democracia formal, no hay armas, no hay violencia, no hay desprecio por las instituciones. El investigador solo coloca aquello que le viene bien, las versiones de Carlos Lanz, de Muller Rojas, de los miembros de los colectivos, sin comparar, cotejar y oír otras versiones de hechos tan discutibles como aquellos relacionados con la guerrilla y la pacificación venezolanas. Es quizás este el trabajo más elaborado de reescritura de la historia para justificar no sólo la violencia en la revolución bolivariana, sino la manera en que se tramó el fin de la democracia liberal y representativa en Venezuela.

EL COSTO DE LA REVOLUCIÓN ES LA PAZ

La guerra siempre ha estado en el corazón de la acción política chavista. Es posible entonces formular la cuestión en sentido inverso: no se ha estudiado con suficiente detenimiento cuál era la noción de paz social que tenía el comandante Chávez. En todo caso, pareciera que la idea de paz de Chávez y de la corriente de pensamiento que él creó pasa por la destrucción de un sector de la sociedad. Por eso es que las nociones de diálogo y negociación siempre han sido un cascarón vacío cuando suenan en boca de Chávez y de su sucesor. Sin embargo, este autoritarismo ha sido de cierta manera disfrazado por una serie de eufemismos acunados por académicos que son especialistas auto-designados de Venezuela. Por ejemplo, Yves Sintomer, politólogo, especialista de la democracia participativa y de sus manifestaciones en todo el mundo, desde el Congo hasta la India, pasando por Venezuela y Bélgica, tiene en su haber varias direcciones de tesis doctorales sobre el chavismo, entre las cuales se encuentran la ya mencionada de Thomas Posado y la de Mila Ivanovic. En el caso de Mila Ivanovic, está afiliada al Centro de Estudios «Rómulo Gallegos», en Caracas, y concibe el chavismo como una respuesta poscolonial y radical que rescata la democracia participativa (2012). Decía y mostraba Raymond Aron (1986) que la paz era un ideal regulador del mundo moderno, que la paz prometía un futuro mejor. Para Chávez, encontrar esa paz pasaba por librar diferentes guerras y batallas simbólicas y reales que suponían la aniquilación de sectores e ideas sociales. Esto hace que de antemano su proyecto supusiera una acción violenta. La violencia está escrita en el corazón de la Revolución Bolivariana, como horizonte y como modo de acción, y el mundo académico al cual hemos hecho referencia no lo ha tomado en cuenta y, lo que es realmente grave, es que ha sido muy probablemente adrede.

En fin, este artículo no pretende ser una suerte de ajuste de cuentas intelectual con aquellos que han defendido o construido

versiones que deforman hechos históricos. La realidad venezolana en los años 2017 y 2018 hace que la tarea de recoger lo dicho sobre Venezuela sea tan titánica para todos aquellos que defendieron el proceso revolucionario y todo lo justificaron con la excusa de los «procesos históricos», que ni siquiera ya tiene sentido decir que los propios venezolanos vimos venir lo que se avecinaba. Sin embargo, los pilares del jacobinismo descritos por Mona Ozouf en el trabajo ya citado, parecieran ser una suerte de eje transversal del tipo de argumentos analizados. Por ejemplo, la adhesión incondicional al centralismo político al defender la omnipotencia de Chávez, el empeño por poner en práctica una pedagogía política que se traduce en la supremacía moral, o incluso la salvación pública como tarea que debe ser realizada por una realidad central y única, omnipotente. La noción de contra-poder es en sí misma sospechosa. En este sentido, hay una suerte de convergencia entre lo que he llamado la fascinación jacobina con las corrientes neo-gramscianas que heredan el problema no resuelto de Antonio Gramsci (Shilliam, 2008): ¿qué hacer con la contra-hegemonía cuando se convierte en hegemónica? El jacobinismo puede justamente ser hegemónico, y la disidencia, al no admitirse las facciones en el pueblo, que es único e indivisible, será susceptible de ser aplastada en nombre de los más altos designios morales.

REFERENCIAS

Aron, R. (1986). *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris, Gallimard.

Bayart, J.F. (1989). *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*. Paris, Fayard.

Berjaud, C. (2015). «'Il n'y a pas de droite ici au Venezuela'. Les interprétations conflictuelles ordinaires des mots du politique.» *Mots. Les langages du politique* 109: 37-52.

Bourdieu, P. (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Minuit.

Brun, É. (2012). «Les gauches latino-américaines et les relations Sud-Sud». In O. Dabène (Ed.), *La gauche en Amérique Latine (1998-2012)* (pp.425-452). Paris, Presses de Sciences Po.

Ciccariello-Maher, G.(2013). *We Created Chavez. A People's History of the Venezuelan Revolution*. Durham, Duke University Press.

Cohen, Philippe (2012). «Venezuela: le pays qui fait rêver Mélenchon». Recuperado de https://www.marianne.net/monde/venezuela-le-pays-qui-fait-rever-melenchon-0

Gardette, H. (2017). «Que reste-t-il du chavisme en Amérique latine?». *Du grain à moudre*. recuperado de https://www.franceculture.fr/emissions/du-grain-moudre/que-reste-t-il-du-chavisme-en-amerique-latine

Ivanovic, M. et Sintomer, Y. (tesis de doctorado). (2012). «La démocratie participative dans le Venezuela chaviste,» *Bibliothèque numérique Paris 8*. Recuperado de: http://octaviana.fr/document/178061107.

Ozouf, M. (1981). «Fortune et infortunes d'un mot.» *Le Débat* 13.6: 28-39.

Posado, T. (2013). «L'État régional du Bolivar au Venezuela. Reflet du désalignement entre le gouvernement chaviste et le mouvement

ouvrier». *Mouvements*, 4. 76: 105-116. Recuperado de: https://www.cairn.info/revue-mouvements-2013-4-page-105.htm

—— (2015). «Renouvellement et institutionnalisation des centrales syndicales au Venezuela sous Chávez (2001 – 2011).» *IdeAs. Idées des Amériques*. 5: 1-14. Recuperado de: https://journals.openedition.org/ideas/832

Rogalski, M. (2014). «Paula Vásquez Lezama, Le chavisme–un militarisme compassionnel.» *Recherches internationales* 99:169-172

Shilliam, R. (2008). «Jacobinism: The Ghost in the Gramscian Machine of Counter-Hegemony.» In Ayers, A. (Ed.), *Gramsci, Political Economy, and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors* (pp.239–250). London, Palgrave MacMillan.

Stambul, Pierre. (2018). «Où en est le Venezuela». *Emancipation tendance intersyndicale. Ecole révolutionnaire, école anti-autoritaire.* Recuperado de: http://www.emancipation.fr/spip.php?article1709

Vásquez Lezama. P. (2014). *Le Chavisme: Un militarisme compassionnel.* Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Ville, S. (2007). «La révolution bolivarienne du Venezuela.» *Actuel Marx* 2: 71-83.

Venezuela revolucionaria: una ficción de la academia militante

Gisela Kozak Rovero

La Revolución Bolivariana, antes y después de la muerte de Hugo Chávez en 2013, ha luchado por posicionarse como el epicentro de la revitalización del socialismo en el planeta. Su crítica el capitalismo visto como orden mundial de opresión liderado por Estados Unidos, basado en la propiedad privada nacional y transnacionalizada de los medios de producción, indica su distanciamiento de la socialdemocracia en favor de variantes políticas y económicas radicales como la propuesta del Estado comunal[42] y la experiencia cubana. El presente artículo analiza la participación de intelectuales de diversos países a título de mediadores entre Venezuela, el mundo universitario internacional y grupos y partidos

42 Según La Ley Orgánica del Poder Popular (2010:3), el Estado comunal se basa en:
> (…) desarrollar y consolidar el Poder Popular, generando condiciones objetivas a través de los diversos medios de participación y organización establecidos en la Constitución de la República, en la ley y los que surjan de la iniciativa popular, para que los ciudadanos y ciudadanas ejerzan el pleno derecho a la soberanía, la democracia participativa, protagónica y corresponsable, así como a la constitución de formas de autogobierno comunitarias y comunales, para el ejercicio directo del poder por parte del pueblo en lo político, económico, social, cultural, ambiental, internacional, y en todo ámbito del desenvolvimiento y desarrollo de la sociedad, a través de sus diversas y disímiles formas de organización, que edifican el Estado comunal.

de la izquierda radical[43]. Dichos intelectuales se presentan como intelectuales orgánicos, en el sentido dado a este término por Antonio Gramsci, por cuanto promueven la creación de nuevos movimientos revolucionarios y sociedades de corte socialista.

Revisaremos algunas ideas de autores como el galés Alan Woods, la inglesa Diana Raby (Universidad de Liverpool, Gran Bretaña), la chilena Martha Harnecker (ex-directora del Centro Internacional Miranda, Venezuela) y el español Juan Carlos Monedero (Universidad Complutense de Madrid, España). Monedero fue fundador del partido PODEMOS, organización española que ha tomado auge en los últimos años, y Martha Harnecker fue directora, igualmente, del Centro de la Memoria Popular Latinoamericana (La Habana, Cuba), amén de haber militado en diversas organizaciones marxistas. Ambos fueron directores del Centro Internacional Miranda, institución dedicada a la:

Promoción y difusión nacional e internacional de los valores del sistema político de democracia participativa y protagónica, mediante el impulso de la investigación, la reflexión y la formación sobre cuestiones estratégicas del proceso de transformaciones políticas y de su vinculación con las transformaciones económicas, sociales y culturales emprendidas por la Revolución Bolivariana (CIM, s/f: 1).

Woods por su parte fundó Tendencia Marxista Internacional, que agrupa a militantes de todas partes del mundo, y Diana Raby ha formado parte de The Respect Party, organización inglesa de izquierdas. No se incluye a Heinz Dieterich, alemán radicado en México y profesor de la UNAM, porque aunque incluso acuñó el

43 Entiendo la izquierda radical como aquella que promueve la democracia directa, la impugnación de la propiedad privada de los medios de producción, la superación de la democracia liberal y la eliminación de las brechas económicas que definen las diferencias de clase.

término socialismo del siglo XXI y fue asesor de Hugo Chávez, se distanció de la revolución desde el año 2007.

¿Por que se han escogido estos autores y no otros? ¿Qué tienen en común? Los mismos han tomado parte en las políticas culturales, comunicacionales y educativas revolucionarias como analistas, asesores, divulgadores o con sus libros; de hecho, han publicado textos paralelamente en editoriales del Estado y extranjeras sobre la revolución bolivariana y se distinguen por su dedicación al tema. Pero no solo han sido publicados o invitados con recursos del Estado venezolano sino que también han formado parte del profesorado de alguna universidad extranjera o dado conferencias en ellas (lo cual legitima su condición de expertos), amén de no haber orientado sus esfuerzos investigativos a Venezuela antes de su adhesión a la revolución bolivariana. Por último, fueron asesores (Harnecker, Monedero) o por lo menos muy cercanos al presidente fallecido Hugo Chávez y al PSUV como invitados frecuentes a Venezuela (Raby, Woods). Pero coincidieron además en su caracterización de tres aspectos claves de la propaganda y la propuesta de la Revolución Bolivariana, tal como puede apreciarse en el *Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista (2007-2013)* (2007), la *Ley Orgánica de Cultura* (2014) y la oferta electoral del difunto líder Hugo Chávez llamada *El Plan de la Patria (2013-2019)* (2013).

a) La visión racial y de clase respecto a la oposición al gobierno venezolano. Tal sector es visto como una suerte de «falso pueblo» opuesto al «verdadero pueblo» venezolano, el pueblo «chavista».

b) Lo nacional cultural venezolano como terreno exclusivo de la revolución bolivariana y sus seguidores: la cultura comunal.

c) Los peligros que representan los aspectos liberales de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela que consagran la existencia de partidos políticos diversos y la alternabilidad en el poder.

Los intelectuales analizados asumen como suya la historia del comunismo del siglo XX, independientemente de sus posturas críticas, y reivindican la Revolución Cubana, el Foro de Sao Paulo y el Foro Social Mundial (Raby, 2008; Monedero, 2011c; Woods, 2008). Reconocen con más o menos énfasis defectos del gobierno bolivariano como son la corrupción, el burocratismo, el Estado clientelar, la economía rentista petrolera, la inexistencia de una cultura del trabajo y la carencia de instancias de poder y participación realmente independientes del liderazgo de Hugo Chávez cuando aún vivía (Monedero, 2011b). Un elemento clave para este análisis: asumen la cultura como un conjunto de representaciones que influyen sobre los sujetos en tanto entes políticos susceptibles de ser protagonistas del cambio revolucionario. De hecho, estos intelectuales forman parte de la lucha por la hegemonía del gobierno revolucionario y tratan de mostrar al público fundamentalmente europeo y norteamericano la superioridad política y ética de un gobierno inspirado en la cultura nacional popular venezolana y que coloca en primer plano las capas de la población supuestamente invisibilizadas antes de 1998 .

LA OPOSICIÓN NO ES PUEBLO

La siguiente cita de Juan Carlos Monedero En «Economía social en Venezuela» resume una visión compartida por los demás autores analizados:

> Aquella Venezuela referida en los medios mundiales por sus misses, sus rascacielos al lado de los ranchos miseria (sic) y la condición saudí de una élite que usaba con ostentación el ingreso petrolero, ha dejado paso a otra en donde son primacía la discusión del socialismo del siglo XXI –y, por tanto, la búsqueda de un discurso y una economía al servicio de las mayorías excluidas–, la integración latinoamericana –donde necesariamente la búsqueda de nuevas formas de complementariedad que sustituyan a los

> Tratados de Libre Comercio choca con la pretensión norteamericana de mantener su esfera de influencia–, y el pago de la deuda social en un contexto de gran apoyo popular y reivindicación de la soberanía nacional (2009: 2).

Desde las perspectivas de Raby (2008), Monedero (2009) y Harnecker (2012) en consonancia con la propaganda oficial, la Revolución Bolivariana constituye la vanguardia del socialismo del siglo XXI, constructora de una nueva nación verdaderamente libre, democrática, popular y soberana, que ha recuperado su identidad cultural venezolana en tanto ligada a América Latina. Este proceso de liberación es amenazado por una oposición incapaz de asimilarse a las nuevas condiciones del país y por los poderes internacionales. Alan Woods define a este sector de este modo:

> Utilizando su poder económico y control de los medios de comunicación, las clases explotadoras han movilizado a la masa de la clase media venezolana para oponerse a la revolución. Bajo la falsa bandera de la democracia, han organizado disturbios callejeros y enfrentamientos. Sus tropas de choque son los hijos de los ricos, los «sifrinos», parásitos adinerados que se oponen fanaticamente a las masas. La pequeña burguesía enfurecida está resentida por las concesiones que se hacen a los pobres, porque las ven como una amenaza a sus propios privilegios. Hacen mucho ruido cuando es necesario, pero realmente son solo polvo humano, fácilmente removibles por el viento cuando se enfrente al movimiento de las masas (2008: 409).

Tal caracterización de la oposición como distinta al verdadero pueblo es una impugnación política que implica su silenciamiento como sector ajeno a una nueva ética, la ética socialista propugnada en *El Plan de la Patria (2013-2019)* (2013) y en el *Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista (2007-2013)* (2007), los cuales contienen los lineamientos para la construcción del Estado comunal. En este sentido, la revolución bolivariana se ha

caracterizado siempre por su empeño propagandístico conducente a un cambio cultural, si por cultura entendemos también el conjunto de representaciones que le dan identidad a una comunidad, en este caso a una nación, convertidas en norte de un proyecto político y justificación última de los olvidos, exclusiones y discriminaciones necesarias para consolidar la hegemonía de los sectores políticos emergentes (Bhabha, 2010). La Revolución Bolivariana, desde esta perspectiva, habría construido una patria libre, democrática, popular y soberana que ha recuperado su cultura nacional, con la encarnizada oposición de las capas privilegiadas de la población. Según el *Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista (2007-2013)* (2007:1) esta necesaria articulación identitaria de voluntades es producto de: «la refundación de la Nación Venezolana, la cual hunde sus raíces en la fusión de los valores y principios más avanzados de las corrientes humanistas del socialismo y de la herencia histórica del pensamiento de Simón Bolívar».

Estamos ante un relato identitario que integra elementos preexistentes al proyecto revolucionario del socialismo del siglo XXI, verbigracia la figura y pensamiento de Simón Bolívar. Se reescribe la historia republicana venezolana en términos del olvido, la supresión o reinterpretación de cualquier logro social, económico, educativo y cultural que pueda reivindicar un pasado popular y democrático en Venezuela, especialmente entre 1958-1998. Raby (2008) postula que la revolución había empoderado y dignificado a los sectores populares conformados por afrodescendientes, indígenas, zambos y mulatos, víctimas de dos siglos de asfixiante opresión. La ficción sobre la Venezuela revolucionaria de estos autores supone el olvido selectivo de parte de su historia en favor de la revolución, síntesis de la gran gesta continental de Bolívar, el liderazgo popular de Ezequiel Zamora, el pensamiento americanista de Simón Rodríguez, el antiimperialismo del dictador Cipriano

Castro más las intenciones anticapitalistas y antiimperialistas de los fracasados bloque comunista del siglo XX y guerrilla marxista-leninista latinoamericana. Las grandes ganancias venezolanas durante el siglo XX como la educación pública y masiva, una institucionalidad cultural moderna, el sufragio universal, la legislación laboral, la equidad de género e, incluso, medidas tan afines a la Revolución Bolivariana como la nacionalización del petróleo y las industrias básicas no tienen un peso clave: se ignoran o minimizan.

La imposibilidad de aceptar un pasado pre revolucionario democrático se convierte en lección histórica que podría funcionar perfectamente en futuros intentos revolucionarios: «Cada país ha hecho un recorrido propio y tiene sus propias tradiciones (incluyendo las religiosas e indígenas), sus mitos, sus héroes, aquellos que han luchado por un mundo mejor, y las capacidades individuales que las personas han desarrollado en el proceso de lucha» (Harnecker, 2008: 159). Por su parte, Diana Raby amplía esta afirmación al señalar, al igual que se hace en el *Plan de la Patria* (2017-2019) (2007) que

> Cualquier movimiento revolucionario o progresista debe esforzarse por desarrollar una ideología nacional-popular que sea totalmente inclusiva; (...) que incluya a minorías étnicas, inmigrantes, mujeres, minorías sexuales, estudiantes, pensionados y pequeños y medianos comerciantes; es decir que incluya a toda la variedad de grupos oprimidos y excluidos.(....) en Venezuela (...) la base masiva de apoyo a Chávez va mucho más allá del proletariado como convencionalmente se define, pero se identifica muy claramente con los pobres y los sectores populares. Mientras que la oposición, los escuálidos, está conformada en su gran mayoría por los ricos y la clase media (2008: 348).

Habría que agregar a esta visión sobre el sector opositor otras características. La democracia representativa burguesa adelantaba un relato de nación que hacía visible al pueblo y lo popular sólo en

términos electorales y obviaba las diferencias raciales para favorecer a, como indica Diana Raby, los inmigrantes blancos europeos (2008). El empoderamiento y dignificación populares no serían comprendidos ni aceptados por la oposición, personas definidas desde el punto de vista racial, social e ideológico como blancas, de clase media o burguesa, liberales o neoliberales, patriarcales, pro-estadounidenses abiertamente o por lo menos en estilo de vida. Woods incluye en esta lista a los profesores universitarios de las instituciones de educación superior públicas a los que acusa de estar vinculados con la Embajada de Estados Unidos y la socialdemocracia; agrega que los estudiantes de esas mismas instituciones fueron víctimas del reclutamiento de la CIA (2008). ¿Pruebas? La propaganda gubernamental, ninguna otra.

LA CULTURA COMUNAL

El pueblo protagonista de esta nación revolucionaria debe reconocerse en su cultura, la cual no es otra que la cultura comunal, tal como indica la *Ley Orgánica de Cultura*:

> Se entiende la cultura comunal como el conjunto integrado de saberes, creencias, expresiones y prácticas pacíficas de conducta solidaria, fraterna y democrática dadas en la Comuna, incluyendo los usos, costumbres, mecanismos y medios materiales de autogobierno comunal, de que se sirven sus miembros para comunicarse entre sí y resolver las necesidades colectivas. Como proceso, la cultura comunal fomenta la sensibilización colectiva, cuya esencia se fundamenta en la acción del sujeto histórico consciente, en la ética participativa y que protagonicamente rompe con la lógica capitalista en pos de la consolidación activa del socialismo del siglo XX (2014: 11).

La cultura comunal es vista como consecuencia del rescate de la identidad nacional venezolana entendida en la mencionada ley como:

> (...)las múltiples formas de conocernos, reconocernos, expresarnos y valorarnos; el sentido de pertenencia al pueblo venezolano, la significación social y la persistencia del ser en la unidad, a través de los múltiples cambios sociales, económicos, políticos e históricos; son elementos de la identidad cultural la unidad en la diversidad, memoria colectiva, la conciencia histórica y la organización social (2014: 11).

Esta es la identidad rescatada por la revolución, objeto de la gestión de Estado. No en balde, el difunto líder Hugo Chávez Frías en su oferta electoral llamada *El plan de la patria (2013-2019)* invitó a: «Convocar y promover una nueva orientación ética, moral y espiritual de la sociedad, basada en los valores liberadores del socialismo.» (2013: 9) y «Direccionar desde el alto nivel legal, nacional y nuestroamericano en los contenidos educativos sobre la identidad nacional y la diversidad de los pueblos» (2013: 9). Esta dirección de los contenidos educativos significa que el estímulo oficial a la actividad cultural e intelectual se orienta a consolidar el poder revolucionario y se excluyen las líneas de pensamiento y creación que cuestionen esta hegemonía, tal como se evidencia en las colecciones de libros en las que han sido publicados los autores estudiados. Raby, Woods, Monedero, Harnecker y Dieterich (antes de darse de baja) formaron parte de las publicaciones de Monte Ávila Editores y otras editoriales estatales (véase las referencias) orientadas al pensamiento político de la izquierda radical, cuando éstas deberían tener como norte expresar la pluralidad del pensamiento político y social venezolano e internacional. El arte de calle, por ejemplo, que tanta atención despierta en investigadores jóvenes en el mundo, se convirtió en propaganda y tiene financiamiento oficial subvirtiendo la finalidad impugnatoria y anti-Estado que

suele tener en otros países (incluso una representación del mismo participó en la Bienal de Venecia 2013). No obstante, el caso más llamativo de los olvidos selectivos de la revolución en su lucha por la hegemonía cultural es el Sistema Nacional de Orquestas Infantiles y Juveniles, presentado como un logro revolucionario, como la política cultural de sentido social por excelencia, cuando ha sido apoyado por todos los gobiernos venezolanos desde su fundación en el año 1975. Como ya se indicó, la estrategia de reescritura de la historia pasa pues por el borramiento de todo logro de la cultura venezolana anterior a 1998: el pueblo, parece indicar esta visión, nada logra fuera de la acción de los gobiernos.

LA AMBIGÜEDAD ANTILIBERAL

Juan Carlos Monedero reconoce que en la cultura nacional popular venezolana hay rasgos de la tradición política liberal: elecciones generales y libertades de expresión y pensamiento, pero advierte sobre sus riesgos:

> ¿Acaso puede pensarse el socialismo en Venezuela, en Ecuador, en Bolivia, en Cuba sin entender y analizar el papel de las oposiciones en esos países, alimentadas principalmente por el papel hegemónico norteamericano? El enquistamiento social en un tablero de empate técnico configura un escenario muy desafortunado para el desarrollo democrático. La mejor forma de superarlo es con educación, de manera que una mayor conciencia determine amplias victorias electorales que dirijan el gobierno y que puedan usar el Estado (2011c: 114).

El corsé liberal impone la aceptación de la oposición pero la lucha por la hegemonía revolucionaria ha obligado a su estigmatización como masa alienada definida en términos de pueblo no verdadero. No es de extrañar que sea tan difícil explicar en el extranjero que un gobierno que celebra elecciones puede no ser sino

formalmente democrático (lo que Steven Levitsky califica como autoritarismo competitivo[44]) pues la victoria de la oposición es vista no como parte lógica de la alternabilidad democrática sino como la debacle del proyecto revolucionario que llevaría al pueblo pobre al hambre, a la segregación racial, a la entrega de la soberanía a los Estados Unidos y a la pérdida de la identidad nacional. Al quedar los opositores estigmatizados, nos encontramos con un intenso enfrentamiento de visiones sobre lo nacional que la dinámica política ha convertido en una radical polarización entre dos sectores cuyas complejidades cultural, política y social no responden a los esquemas preconcebidos de Raby, Woods, Harnecker o Monedero.

44 Venezuela hasta diciembre de 2015, cuando la oposición gana por amplia mayoría el parlamento pero sus competencias no fueron reconocidas por la revolución, fue un «autoritarismo competitivo». Desde entonces es un autoritarismo a secas:

El autoritarismo competitivo debe diferenciarse, por un lado, de la democracia, y por otro, del autoritarismo absoluto. Los regímenes democráticos modernos cumplen con cuatro criterios mínimos: 1) Los cuerpos ejecutivo y legislativo son elegidos a través de elecciones abiertas, libres y justas; 2) virtualmente todos los adultos tienen derecho a votar; 3) los derechos políticos y las libertades civiles, incluida la libertad de prensa, la libertad de asociación y la libertad de criticar al gobierno sin represalias, son ampliamente protegidos; 4) las autoridades elegidas tienen autoridad real para gobernar y no están sujetas al control tutelar del ejército o a los líderes religiosos. Aunque los regímenes democráticos plenos a veces pueden violar uno o más de estos criterios, estas violaciones no logran impedir seriamente los desafíos democráticos a los funcionarios gubernamentales. En otras palabras, no alteran fundamentalmente el campo de juego entre el gobierno y la oposición.Al contrario, en los regímenes autoritarios competitivos las violaciones de estos criterios son lo suficientemente frecuentes y serias para crear un campo de juego desigual entre gobierno y oposición. Aunque se den con regularidad elecciones sin fraude, los funcionarios abusan constantemente de los recursos del Estado, no ofrecen a la oposición un cubrimiento adecuado de los medios, persiguen a los candidatos de la oposición y a sus seguidores y, en algunos casos, manipulan los resultados de las elecciones. De igual modo, periodistas, políticos de la oposición y otros críticos del gobierno pueden ser espiados, amenazados, perseguidos o arrestados. También miembros de la oposición pueden ser enviados a prisión, exilados o –con menor frecuencia– incluso asaltados, acosados o asesinados. Regímenes caracterizados por estos abusos no pueden ser llamados democráticos (Levitsky, 2004: 162) .

En Venezuela la constitución del adversario en tanto enemigo es una estrategia en la que se utilizan todos los recursos económicos, legislativos y judiciales del Estado, intelectuales extranjeros incluidos, con el fin de conjugar el muy real peligro que enfrenta una revolución que no se atreve a prescindir de la herencia liberal en cuanto alternabilidad en el poder ejecutivo: perderlo en unas elecciones. Venezuela presenta un gran problema para la izquierda radical que no acepta el pluralismo político: las visiones diversas sobre el bien común existentes no pueden ser borradas por las políticas de Estado sino por la fuerza bruta o el silenciamiento.

FICCIONES AL DESCUBIERTO O LA MISERIA DE LA MILITANCIA

Monedero al referirse al escenario de «empate técnico» describió lo que ocurriría en Venezuela tiempo después de la publicación de los textos aquí citados: en 2013 la diferencia de votos entre Nicolás Maduro y Henrique Capriles Radonski, candidatos a la presidencia de la república, fue menor al medio millón de sufragios y, posteriormente, en 2015, la oposición ganaría las elecciones parlamentarias con un 56,2% de los votos, superando incluso el número de electores que le dio la victoria Hugo Chávez en 2012. Actualmente las encuestas coinciden con que el rechazo al gobierno de Nicolás Maduro supera el 85%. No se cumplió la curiosa profecía de Alan Woods quien escribió que la oposición venezolana terminaría en las esquinas de las calles como un puñado de tercos entregando propaganda sobre el capitalismo así como los militantes de la izquierda lo habían hecho por el socialismo en tantas partes del mundo (2008). Pero el problema de fondo no es la pérdida de apoyo electoral del oficialismo: la oposición caracterizada como un facción supremacista blanca de ultraderecha no tuvo nunca ningún asidero en la realidad social, política y étnica. Venezuela en un país donde antes de la victoria de Hugo Chávez en 1998 y en la actual oposición han predominado partidos inscritos en la Internacional

Socialista (Acción Democrática, Un Nuevo Tiempo, Alianza Bravo Pueblo, Voluntad Popular) o de raíz socialcristiana como COPEI y Primero Justicia. Todos apoyan la intervención del Estado en el mercado y la creación de programas sociales; en Venezuela el único gobierno que intentó un programa de ajustes económicos calificable de «neoliberal» (es discutible, pero no es el punto en este artículo) fue el de Carlos Andrés Pérez a partir de 1989 y su propio partido Acción Democrático acompañó su enjuiciamiento y su salida del poder en 1993. El supremacismo blanco nunca pudo existir dado nuestro fuerte mestizaje étnico y cultural, las aspiraciones de modernidad técnica, educativa y cultural en todos los sectores sociales (Trigo, 2008) y la enorme influencia de Acción Democrática, basada en una conexión indudable con los sectores populares, independientemente de la valoración que nos merezcan sus gobiernos y en la conciencia de que perdió tal conexión. Miente entonces Diana Raby, ya citada, cuando afirma que la democracia representativa apoyó a los inmigrantes por sobre los nacionales.

Según Monedero para evitar una victoria opositora se precisaban políticas educativas, culturales y comunicacionales hechas a la medida propagandística de la revolución. No obstante, las mismas (que han significada una gigantesca erogación del Estado) no pudieron evitar la caída electoral: una crisis económica de la magnitud que ha vivido Venezuela (la inflación más alta del mundo y un terrible desabastecimiento) resta sufragios. Además, es lo que ocurre en todas las democracias que sí funcionan, los adversarios políticos pueden arribar al poder. Existen en la cultura nacional popular venezolana rasgos propios de la tradición política liberal –tradición a la que Monedero pondera de manera positiva *(*2011c)–, entre ellos las elecciones, la libertades de expresión y pensamiento y, yo agregaría, las visiones diversas sobre las formas de vivir en sociedad y el respeto a las mismas y a su posibilidad real de llegar al poder. El modelo de democracia radical propugnado

por Monedero (2011c) implica que el alejarse de la voluntad general orientada al bien común debería ser inconveniente pero el que suceda no debe implicar violaciones a los derechos humanos ni limitaciones a la creatividad individual. ¿Esto no incluye la libertad para escoger otro gobierno? Pareciera que la democracia radical obligaría entonces a suprimir los rasgos liberales de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela relativos a libertades políticas.

Los intelectuales estudiados en este artículo hacen afirmaciones sobre la historia, la economía, la política y la cultura venezolana sin respaldo pues en realidad su labor es insistir en el significado de la revolución en las luchas de la izquierda radical. Pertenecen a la academia militante, aquella que en nombre de la duda postestructuralista sobre la verdad o en nombre del marxismo (como ocurrió durante el estalinismo), cultiva la mentira en abierta traición a una ética académica mínima. Puede que la naturaleza de la verdad sea siempre objeto de discusión pero podemos aceptar que efectivamente existe la mentira. Mentir con fines considerados políticamente virtuosos y con el ropaje del lenguaje económico filosófico y político define al militante disfrazado de académico.

Raby, Monedero, Harnecker y Woods se diferencian de aquellos autores con mayor influencia en la izquierda académica internacional como Ernesto Laclau, Boaventura Santos, Chantal Mouffe, Enrique Dussel, Gianni Vattimo, Michael Hardt, Michel Maffesoli y Noam Chomsky –por no mencionar a los de la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad–, lo cuales manifestaron su apoyo al proceso bolivariano (para luego retirarlo o quedarse en silencio). En su caso no se trata de las automáticas simpatías por un gobierno que se opone a Estados Unidos y se declara socialista en el año 2005 (simpatías que indican que la desaparición del comunismo tuvo más dolientes que lo que podría suponerse), sino de un esfuerzo metódico para convertir a Venezuela frente a ojos

internacionales en el epicentro del renacimiento del socialismo luego de la caída del muro de Berlín en 1989. A pesar de provenir de países distintos y tener diversa formación, todos los autores estudiados coincidieron en un momento dado en su visión sobre Venezuela sin citar estudios, cifras, consultar opiniones distintas ni llevar a cabo investigaciones sistemáticas de ningún tipo. Básicamente presentan como realidad histórica, económica, social y política lo que no es más que la visión sobre la oposición venezolana y el pasado que alimenta el relato sobre lo nacional popular de la Revolución Bolivariana y su infatigable propaganda. En este sentido abonaron las políticas culturales, comunicacionales y educativas de la revolución dentro de Venezuela (vistas tales políticas como intervenciones planificadas que buscan transformar valores, prácticas e ideas) tanto como las relaciones con el mundo internacional y a la causa, siempre perdida pero nunca olvidada, del socialismo mundial.

Intelectuales como los estudiados han colaborado en una causa muy discutible desde el punto de vista ético y académico: la impugnación política, social y moral de la población venezolana opuesta a la revolución. Se trata de una guerra simbólica en la cual la nación según la propaganda revolucionaria excluye por razones políticas a la mitad del pueblo en tanto no es pueblo de verdad pues no es revolucionario. Intelectuales de este tipo forman parte de esta estrategia retomando la línea de solidaridad mundial y propaganda con empaque académico que también tuvieron los llamados socialismos reales en el siglo XX. Presentan imágenes de Venezuela y de la Revolución Bolivariana que calzan fácilmente, por una parte, con visiones sobre la nación, el pueblo, lo popular y la revolución en América Latina al uso desde la Revolución Cubana y la sandinista; por la otra, complacen las visiones racializadas e identitarias con mucho peso en los departamentos de Humanidades y Ciencias Sociales del norte de América y en asociaciones académicas como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Estos autores satisfacen estas ortodoxias al definir la política venezolana como una lucha en términos de afrodescendientes, indígenas y mestizos pobres contra blancos ricos o de clase media, en la cual el imperio norteamericano mueve como una marioneta a la oposición. No se respetan las dinámicas propias de cada nación latinoamericana y los valores culturales, sociales y democráticos de millones de personas que forman parte de la nación venezolana no revolucionaria. Sería preciso revisar entonces tanto los límites éticos de la academia militante como su visión sobre América Latina, simple víctima del neoliberalismo y marioneta de Estados Unidos. La tragedia de la Venezuela de Nicolás Maduro y su fraudulenta Asamblea Nacional Constituyente, una tiranía solo comparable con la de Robert Mugabe en Zimbabwe, es también responsabilidad de quienes fingen un conocimiento del que carecen para convencer a públicos de Europa y Norteamérica de las virtudes de un gobierno que ha logrado destruir la democracia y quebrar un Estado petrolero.

REFERENCIAS

Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela. (2010). *Ley Orgánica del Poder Popular.* (2010). Recuperada de: http://www.sencamer.gob.ve/sites/default/files/pdf/LeyOrganicadelPoderPopular.pdf

Ley Orgánica de Cultura. (2014). Gaceta Oficial Extraordinaria de la República Bolivariana de Venezuela. Nº 6.154.

Bhabha, H. (2010). «Introducción. Narrar la nación.» *Nación y narración* (pp.11-19). México, Siglo Veintiuno Editores, CLACSO.

Centro Internacional Miranda. (s/f). «Información». Recuperado de https://www.facebook.com/pg/Centro-Internacional-Miranda-158822044150346/about/?ref=page_internal

Harnecker, M. (2012). *Inventando para no errar. América Latina y el socialismo del siglo XXI*. Barcelona, El viejo topo.

Levitsky, S. (2004). «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo.» *Estudios Políticos* 24: 159-176.

Monedero, J. C. (2009). «Economía social en Venezuela: entre la voluntad y la posibilidad.» *Revista Otra Economía* 5: 8-28.

—— (2011a). *Democracia y Estado en América Latina: Por una imprudente reinvención de la política.* Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

—— (2011b). »Venezuela: los pasos encontrados. Luces y sombras del proceso bolivariano». *Comuna de ideas de Juan Carlos Monedero.* Recuperado de http://www.juancarlosmonedero.org/2011/04/venezuela-luces-sombras/.

—— (2011c). »Socialismo y Consejos Comunales: La Filosofía Política del Socialismo en el Siglo XXI». *Comuna: pensamiento crítico en la revolución* 4: 97-142.

Plan de la patria. Segundo plan socialista de desarrollo económico y social de la nación, 2013-2019. (2013). Recuperado de http://www.mppp.gob.ve/wp-content/uploads/2013/09/ley_plan_patria.pdf

Proyecto Nacional Simón Bolívar-Primer Plan Socialista-PPS-2007-2013. (2007). Recuperado de http://www.agenciadenoticias.luz.edu.ve/images/stories/noticias2/mayo_2011/descargas_locti/proyecto_nacional_simon_bolivar.pdf

Raby, D. (2008). *Democracia y revolución: América Latina y el socialismo hoy*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericanos.

Trigo, P. (2008). *La cultura del barrio.* Caracas, Centro Gumilla.

Woods, A. (2008). *Reformismo o revolución. Marxismo y socialismo del siglo XXI. Respuesta a Heinz Dieterich*. Madrid, Fundación Federico Engels.

Venezuela: cambios políticos y posicionamientos intelectuales*

Armando Chaguaceda y Carlos Torrealba

«Las verdades básicas acerca de la miseria y la opresión humanas debían defenderse independientemente del partido en que milite un intelectual, de su procedencia nacional y de sus lealtades primigenias»

Edward W. Said

Este texto tiene como objetivo analizar el discurso en torno a la crisis venezolana en el marco de las dos organizaciones más importantes –por su membresía individual y cobertura institucionales– vinculadas a las ciencias sociales en América Latina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Latin American Studies Association (LASA). Para ello recurrimos a un corpus de contenido seleccionado a partir los principales pronunciamientos de sus respectivos comités directivos/ejecutivos así como de grupos de investigadores miembros y de discusiones recogidas en libros o editoriales, todos en referencia a Venezuela, de 2014 a 2017.

Al realizar la reconstrucción del discurso, no se ignora que cada mensaje, énfasis e intencionalidad está amarrado a la situación discursiva (contexto, coyuntura, pertenencias del emisor, etc.), sin embargo, se apuesta por tratar de explorar las posibilidades de coincidencias o unidad discursiva en estas dos organizaciones. El análisis divide el corpus en cuatro secciones: 1) Posiciones de poder CLACSO, 2) Discusiones y debates CLACSO, 3) Posiciones de poder LASA y 4) Discusiones y debates LASA.

* Este trabajo fue publicado originalmente en la revista *Comunicación, Estudios Venezolanos de Comunicación,* Nº 183-184 (2018). Fundación Centro Gumilla.

Se proponen tres grandes *isotopías* o lugares de condensación del discurso inspirados en los aportes del Análisis Estructural del Discurso de Hiernaux y otros (enfocado en estructuras de sentido binarias de axiologías positivas y negativas) y el análisis de marcos de Snow y Benford (preocupado por la identificación de diagnósticos, pronósticos, problemas y atribuciones): a) lo que se valora, b) lo que se sanciona y c) problemas y atribuciones.

La categoría a) reúne elementos de autodefinición, aspiraciones, valores y metas, la b) identifica los contenidos referidos a la definición del adversario y que reciben una valoración negativa en el discurso y la c) contempla cómo se define la coyuntura y la atribución de responsabilidades.

1. POSICIONES DE PODER CLACSO

En primer lugar, atendemos el discurso emitido desde los lugares privilegiados de CLACSO. El material a analizar está compuesto por:

- El pronunciamiento titulado «CLACSO: Declaración de Solidaridad con el pueblo venezolano» del Comité Directivo en Febrero de 2014 en el contexto de las protestas de ese año que llevaron el nombre de «La Salida» (En adelante D1)
- La declaración «Solidaridad con la lucha del pueblo y gobierno de Venezuela» de la Red de Centros Miembros en Febrero de 2014 apoyando al comunicado anterior (En adelante D2)
- La «Declaración de la asamblea general de CLACSO sobre las próximas elecciones en Venezuela» realizada por la asamblea general en Noviembre de 2015 antes de las elecciones parlamentarias de ese año que ganaría mayoritariamente la oposición (En adelante D3)
- La «Declaración de Caracas» de Noviembre de 2016 por parte del Comité Directivo (en una reunión y evento académico en Caracas) en el contexto de la instalación de la mesa de diálogo

entre gobierno y oposición y protestas por la convocatoria truncada a un referendo revocatorio (En adelante D4)

- El pronunciamiento «Recuperar de inmediato el camino del diálogo y la paz» emitido por el Comité Directivo en Abril 2017 en el contexto de las protestas tras las sentencias del TSJ de ese año (En adelante D5)
- La declaración del Comité Directivo «Contra la amenaza de intervención militar estadounidense en Venezuela, en defensa de la soberanía latinoamericana y caribeña». En Agosto de 2017 tras declaraciones del presidente Trump sobre una posible intervención militar (En adelante D6)

A. LO QUE SE VALORA

Como se mencionó arriba, en esta *isotopía* se reúnen los ejes discursivos en torno a la autodefinición, valores, aspiraciones y, en general, los contenidos que reciben una valoración positiva en el discurso emitido por los enunciadores clave de CLACSO. En ella destacan categorías como a) *comprensión veraz, b) defensa del gobierno bolivariano, c) democracia, d) mayor participación popular, e) paz y diálogo y f) recordar las conquistas*.

En ese sentido, destaca, en primer lugar, la categoría de *paz y diálogo* como aquella que condensa la mayor cantidad de fragmentos asociados. Las referencias que apuntan de algún modo a enviar un mensaje a favor de la paz y el diálogo en torno a la situación venezolana atraviesan de manera contundente el discurso de los enunciadores clave de la organización. Evidentemente esto tiene que ver con que los pronunciamientos fueron emitidos en coyunturas conflictivas clave (lo que marca una primera diferencia importante con la dirigencia de LASA, que es marcadamente menos activa en pronunciamientos de algún tipo en esos momentos).

Ejemplo de esto es la abundancia (en todos los pronunciamientos recopilados) de fragmentos como: «diálogo amplio, abierto y plural« (D4), «diálogo y la deliberación democrática (D6), «paz« (D6), «diálogo democrático«(D1), «derechos humanos« (D1), «Paz, al diálogo y a la definición de una agenda consensuada« (D5). Nótese que, como se verá en el próximo apartado en relación con lo que se sanciona, apostar por la paz y el diálogo puede vincularse con la intención de que la protesta se desactive sobre todo si se tiene en cuenta la presencia de la categoría *defensa del gobierno bolivariano* y la ausencia de un mensaje de solidaridad con los que protestan.

Por otro, en sengundo lugar y con una frecuencia similar se encuentran las categorías de *mayor participación popular*, *democracia* y *defensa del gobierno bolivariano*. En cuanto a la primera, resaltan fragmentos como «tensiones que solo se resolverán con la profundización de una política de transformación asumida por el movimiento popular« (D2) y «ampliar el proceso de transformaciones sociales, políticas y económicas que ha conquistado la Revolución Bolivariana» (D1). Puede verse cómo lo que se puede identificar como factores del *marco propuesta:* es decir, lo el empoderamiento de la organización popular. Este eje está presente también en el otro corpus de CLACSO que recoge posiciones de

distintos intelectuales vinculados a la organización fuera del Comité Directivo; la solución a la crisis desde estos lugares es *más revolución* –asimilando dentro del término revolución al pasado gobierno de Chávez y el actual de Nicolás Maduro– y no menos.

En la categoría de *democracia* se identifican extractos como «Instituciones democráticas» (D4), «democracia debe ser el espacio para dirimir los conflictos« (D4), «Democrático« (D3) y «reconocer los resultados« (D3). La presencia de este tipo de contenidos resulta interesante porque es algo en común entre el Comité Directivo de CLACSO y el Comité Ejecutivo de LASA, pero está ausente en el corpus de CLACSO que no procede del Comité. Mientras que en *defensa del gobierno bolivariano* se agrupan los siguientes fragmentos: «solidaridad con la lucha del pueblo y gobierno« (D2), «compromiso de su gobierno popular con la justicia social y con la dignidad de su pueblo»(D1) y «autodeterminación« (D6). El Comité Directivo en sus posicionamientos muestra así un explícito apoyo al gobierno venezolano.

Por último, se encuentran *comprensión veraz* y *recordar las conquistas.* En 2014, el Comité Directivo mencionaba en su declaración la importancia de una «comprensión veraz sobre la coyuntura venezolana» (D1). El tema de la verdad también aparece en aquel discurso de LASA que no procede de su Comité Ejecutivo, preocupado por separar hechos de ideologías, pero también se vincula con que en CLACSO se sanciona la desinformación. En muchos sentidos, la diversidad y tensiones entre discursos *de* y *entre* cada organización tienen que ver con una disputa por la veracidad.

En tanto que también están presentes en el discurso de CLACSO –desde el Comité, y más allá de él– fragmentos como «conquistas que han sido colectivas y deben afirmarse hoy como patrimonio de todo el pueblo venezolano« (D4). El mensaje en este punto es que los venezolanos recuerden lo bueno de la *revolución bolivariana*:

las *conquistas*, comúnmente identificadas con programas sociales de beneficio a sectores populares, en franco declive en el último trienio. La presencia de este tipo de contenidos hace pensar en que sus enunciantes suponen (no explícitamente) que es un mal momento en el desempeño gubernamental. Y desde ahí se invita a hacer un balance en el que saldrían mejor paradas las *conquistas*, por lo que habría que tolerar los «malos momentos«.

B. LO QUE SE SANCIONA

Los contenidos sancionados del discurso del Comité Directivo de CLACSO sobre Venezuela, en sus principales pronunciamientos, están profundamente interrelacionados con aquellos que reciben valoración positiva. Se identifican categorías como *protestas violentas, guerra civil, polarización y ataques externos* que cierran un esquema de sentido binario con el énfasis en *diálogo y paz* y *defensa del gobierno revolucionario* que se pudo constatar en la sección anterior. Algo similar pasa con la presencia de la categoría de *desinformación* y su contraparte de *comprensión veraz* y el tema de las *conquistas* de la revolución (se valora recordarlas, se sanciona eliminarlas).

En cuanto a la magnitud de la presencia fragmentos asociados a cada categoría, destacan, en primer lugar, las referencias sobre *ataques externos*. Muestra de esto son extractos como: «agresión

recurrente del imperialismo estadounidense« (D2), «gobiernos de América Latina podrían haber tratado de contribuir mejor a la crisis venezolana, que echando gasolina en un incendio» (D5), «condenamos la injerencia externa« (D5), «ambiciones coloniales e imperiales« (D5), «Estados Unidos ha intervenido, invadido, ocupado, vulnerado (D6) y «Donald Trump ha sorprendido al mundo con una nueva amenaza de intervención militar». Como se dijo, esta clase de contenidos podría relacionarse con los mensajes de *defensa del gobierno* y de el enfoque afín de *paz y diálogo* revisados en la sección anterior: el contexto externo tiene que dejar de *echar gasolina* a la situación y al gobierno para poder alcanzar la paz. También esto tiene que ver en que uno de los pronunciamientos, el último, estuvo dirigido explícitamente a rechazar ciertos comentarios del presidente Trump.

Luego aparecen, con presencia similar, las categorías de *protestas violentas* y *polarización.* Como fragmentos identificados en la primera categoría están «hechos de violencia que ocasionaron muertes y destrucción de bienes públicos y privados»(D1), «desestabilización de un gobierno democráticamente elegido»(D1), «caos y promover el odio y los enfrentamientos violentos» (D1), «muere un ser humano« (D5) y «formas de violencia que amenazarán los derechos humanos, particularmente, de los sectores más vulnerables de la sociedad venezolana» (D4). Este punto es complejo, porque en los fragmentos citados la línea entre la sanción de la violencia y la deslegitimación de la protesta (pacífica incluso) es borrosa. Lo anterior puede sustentarse también con el hecho de que está ausente un mensaje que reconozca la existencia, posibilidad o legitimidad de las protestas pacíficas.

Por otro lado, en *polarización* se reúnen extractos como «radicalizar cualquiera de estas dos posiciones, no hará más que profundizar un conflicto» (D5), «exacerban las tensiones, alimentan la voluntad desestabilizadora« (D5), «profundizando las divisiones»

(D5), «todas las formas de violencia« (D5). Esta reprobación de la polarización entra en tensión con lo que se verá en el corpus que no proviene del Comité Directivo; en el cual la solución parece ir más por el lado de continuar la revolución, aunque también en ese corpus plural hay una mayor sanción de la represión. Sin embargo, discursivamente se atribuyen simétricamente las responsabilidades, un enfoque de neutralidad que evita sancionar directamente la violencia de las fuerzas de seguridad del Estado. Más aún: un dato importante es que la directiva de CLACSO nunca usó la palabra «represión«.

Desinformación, *eliminar las conquistas* y *guerra civil* completan el eje discursivo de lo sancionado. Así pues, encontramos ejemplos como «desinformación« (D2), «campaña de desinformación y la dictadura mediática« (D1), «ataque que sufre el país y, en especial, su gobierno, por parte de monopolios mediáticos» (D5), «pretenden eliminar las conquistas sociales« (D2) y «guerra civil« (D5). En primer lugar, el tema de la *guerra civil* es un fantasma que atraviesa los discursos de CLACSO, LASA, la prensa, la academia y la opinión pública; es el escenario indeseado pero que siempre permanece como posibilidad. Por otro lado, ya se hizo énfasis en que la información sobre la coyuntura venezolana es matriz de conflicto: en torno a Venezuela, poder definir qué está pasando exactamente –el enmarcado, el sentido de la coyuntura– es algo que está en juego. Por último, aparece de nuevo el tema de no olvidar las *conquistas* en tiempos problemáticos.

C. PROBLEMAS Y ATRIBUCIONES

Para culminar este apartado, vale destacar que la construcción del problema, la definición de la coyuntura, gira alrededor de la categoría de *crisis*. Así pues ocurre una «profunda crisis política, económica y social a la que se le ha sumado un cada vez más alto número de muertos, de heridos y detenciones que ponen en riesgo

el orden democrático»(D5). Una situación cuya atribución de culpas es compartida: «los ha cometido la oposición y los ha cometido el gobierno»(D5). ¿Qué significa en el contexto venezolano distribuir equitativamente las responsabilidades en el conflicto? Este punto será repasado en secciones posteriores.

2. CLACSO: OTROS DISCURSOS

Para completar el tratamiento del discurso emitido desde CLACSO, se recurre a los contenidos presentes en una obra y un pronunciamiento colectivo, en ambos casos resultados del trabajo de académicos afiliados al Consejo:

- Chávez, D., Ouviña, H., Thwaites Rey, M. (2018). *Venezuela: lecturas urgentes desde el sur*, CLACSO. Una recopilación de opiniones de distintos intelectuales vinculados de alguna forma a CLACSO y cercanos a la coyuntura venezolana (Santiago Arconada, Karina Arévalo, Javier Biardeau, Atilio Borón, Ana Esther Ceceña, Reinaldo Iturriza, Claudio Katz, Claudia Korol, Edgardo Lander, Miguel Mazzeo, Juan Carlos Monedero, Nildo Ouriques, Isabel Rauber, Maristella Svampa, Marco Teruggi, Zuleima Vergel y Raúl Zibechi). El libro es iniciativa del Grupo de Trabajo de CLACSO Alternativas Contrahegemónicas desde el Sur Global, el Lecturas Transnational Institute (TNI) y el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC/UBA) (En adelante Lecturas y se acompañará con el número de página)
- El pronunciamiento «No es posible seguir ignorando la tragedia de venezuela« de los miembros del Grupo de Trabajo «Ciudadanía, organizaciones populares y representación política« de CLACSO (Alberto Olvera, Carlos de la Torre, Gerardo Caetano, Hugo Quiroga, Isidoro Cheresky, Leonardo Avritzer, Manuel Garretón, Margarita López Maya, Martín Plot y Osvaldo Iazzetta). El comunicado es de Agosto de 2017 tras la ola de protestas de ese año (En adelante GT)

En términos generales, puede decirse que este corpus muestra posiciones que se inclinan a apoyar o denunciar más explícitamente al gobierno venezolano. El hecho de que la organización legitime con su nombre una publicación como la arriba mencionada es prueba de que la discusión en CLACSO puede ser algo más plural de lo que se esperaría y, al mismo tiempo, que se mantiene explícito el compromiso con un eje discursivo político específico.

A. LO QUE SE VALORA

Como en el apartado anterior, en esta *isotopía* se reúnen los ejes discursivos en torno a la autodefinición, valores, aspiraciones y, en general, los contenidos que reciben una valoración positiva en el discurso emitido por discursos CLACSO que no son el Comité Directivo. En ella se pueden identificar dos bloques de categorías. En el primero (las que tienen una mayor presencia) resaltan *mayor participación popular*, *la constituyente*, *acabar con la protesta* y *defensa del gobierno bolivariano*. En el segundo encontramos *paz y diálogo*, *radicalización* y *recordar las conquistas.* Puede verse cómo se repiten varias categorías presentes en el discurso del Comité Directivo: apostar por la paz y el diálogo puede vincularse con el interés en que la protesta se desactive y la solución a la crisis se liga a la radicalización de la *revolución* y las *conquistas* que no hay que olvidar.

Primeramente, clasificamos en la categoría *mayor participación popular* a extractos como: «autogestión« (Lecturas-17), «ampliación de la participación del pueblo« (Lecturas-54), «profundización de los procesos organizativos como las Comunas y los Consejos Comunales« (Lecturas-455), «diálogo también respetuoso con quienes desde las izquierdas políticas, académicas, o desde algunos movimientos populares» (Lecturas-14) y «fortalecimiento de los espacios de participación« (Lecturas-33). Es interesante trazar una línea que conecta este eje con la categoría de *corrupción,* presente en lo que se sanciona y en problemas y atribuciones que será apuntada más adelante. Ante una creciente burocratización corrupta y excluyente, se valora la vuelta y apelación a las bases populares.

Una categoría que no está en el discurso del CD –y que tiene bastante fuerza en este– es la que reúne contenidos que, de algún modo, valoran positivamente la convocatoria a una *Asamblea Nacional Constituyente* en 2017. En esa línea, se observan expresiones como «constituyente que permita dar una salida 'democrática' a la situación« (Lecturas-14), «la Constituyente es la necesidad de construir un espacio de paz, de diálogo« (Lecturas-15), «asamblea Constituyente puede considerarse como una acción que busca exceder la crisis en sentido emancipatorio« (Lecturas-51), «recuperación del poder popular y oportunidad que se plantea con la Constituyente« (Lecturas-54) y «llegar a las elecciones del 30 de julio para la Asamblea Nacional Constituyente (Lecturas-56). La presencia de este tipo de contenidos se vincula con las otras categorías de *defensa al gobierno* y de *radicalización del proceso* y permite dar sentido concreto a significantes vacíos como *paz y diálogo,* más aún teniendo en cuenta que la constituyente sirvió en realidad para anular las protestas pacíficas y las elecciones regulares, dentro de un proceso de convocatoria y posterior despliegue electoral lleno de irregularidades.

Dicha anulación de protestas recibe una frecuencia de contenidos especial que permite ubicarla también como una categoría. Prueba de esto son los siguientes extractos: «completa neutralización del sector violento de la oposición« (Lecturas-48), «concesiones recíprocas para restablecer el orden« (Lecturas-48), «erradicar el brote de violencia» (Lecturas-55), «acabar con la fracción terrorista de la oposición, apresar a sus líderes y a quienes ejecutaron tantas atrocidades y descargar sobre ellos todo el peso de la ley» (Lecturas-55), «pacificación del país« (Lecturas-56).

Aunque estos mensajes están referidos a las protestas violentas, el uso de verbos como *acabar, neutralizar, erradicar, pacificar*, junto con que no se explicita la posibilidad de reencausar lo violento en protestas pacíficas, da material para sostener que discursivamente se está deslegitimando la propia posibilidad de protestar. Es un discurso basado en el orden público y la consiguiente represión estatal, no en el restablecimiento democrático sino en el restablecimiento del orden, en el logro de la estabilidad política cueste lo que cueste. Por otro lado, se menciona que «si en cualquier país fuerzas de la oposición intentaran tomar un cuartel o zonas militares, seguramente alguno estaría muerto y prácticamente todos en la cárcel» (Lecturas-14). En no pocas oportunidades se encuentra esta matriz discursiva también; la minimización de la magnitud de la represión estatal a través de la comparación y extrapolación hipotéticas.

Por otro lado, en *defensa del gobierno bolivariano* se identifican fragmentos como: «el legado del proceso venezolano (Lecturas-57), «sigue siendo proveedora de sentidos emancipatorios»(Lecturas-57), «la sobrevivencia de la Revolución Bolivariana es fundamental« (Lecturas-58), «pese a sus defectos, a sus yerros y sus torpezas debemos sostener contra viento y marea a la Revolución Bolivariana» (Lecturas-58), «los aciertos históricos de la Revolución Bolivariana son mucho mayores y más significativos

que sus desaciertos« (Lecturas-59), «crear el socialismo es una aventura difícil, dolorosa, compleja. Pero no podemos dejar espacio a la barbarie del revanchismo fascista« (Lecturas-59). El mensaje es claro en este punto: a pesar de los errores, de todo lo malo, hay que seguir defendiendo las bondades de la revolución. Como se apunta en la propia presentación, la crítica tiene ser contenida, dentro de unos confines que deja un núcleo duro incuestionable: «alguien puede ser defensor del proceso bolivariano y –al mismo tiempo– crítico de algunas de sus limitaciones o errores más evidentes; o ser crítico del gobierno y al mismo tiempo defensor de las muchas conquistas y logros del mismo proceso» (Lecturas-3).

Por último se establecen categorías ya discutidas a lo largo del texto: *paz y diálogo*, *radicalización* y *recordar las conquistas*. En ese sentido, destacan extractos como «el pueblo chavista no se ha rendido a pesar de las dificultades. Y sigue considerado al gobierno de Nicolás Maduro como una trinchera contra la reacción« (Lecturas-10). Un mensaje en que se mezclan descripción con prescripción; se le pide al pueblo que siga considerando al presidente como opción a pesar de lo difícil de concebirlo de esa manera. Por otro lado, también resaltan expresiones como «confiamos en que salga políticamente reforzado, radicalizado« (Lecturas-51) y «la violencia en manos de los comuneros y las comuneras y ejercida contra las posiciones de las clases dominantes. ¿Existe otra posibilidad de superar la crisis en función de los intereses de las clases populares» (Lecturas-35)

Contenidos como estos demuestran que en CLACSO no interesa esconder la posición política, aspecto que no es reprochable en sí. Pero podemos preguntar: ¿cuál es o tendría que ser el papel de los intelectuales ante este tipo de coyuntura? ¿Cómo identificar la línea que separa lo que puede ser concebido como una apolítica y falsa neutralidad y la necesidad de rechazar cualquier forma de violación a los derechos humanos, independientemente del corte

ideológico del gobierno que la haga? ¿Cómo podemos construir un compromiso político desde la intelectualidad sin que esto suponga 1) censurar unas prácticas y callar sobre otras o 2) caer en una estéril pretensión de neutralidad? Pero por otro lado ¿qué tan sano para el debate sería que todos estuviéramos de acuerdo, a priori, sobre qué valorar y censurar?

B. LO QUE SE SANCIONA

Los contenidos que son marcados con una axiología negativa en el discurso de CLACSO sobre Venezuela elaborado más allá del Comité Directivo, muestran la pluralidad del corpus debido a categorías que entran en tensión. En primer lugar, las dos de mayor presencia son las de *represión y autoritarismo* y *protestas violentas*; es decir, con una frecuencia similar se sanciona la represión pero también a la protesta. No está de más decir que los intelectuales que denuncian la represión tienden a no ser los mismos que reprueban las protestas y viceversa. Sin embargo, resulta interesante que en un espacio importante para abordar el tema de Venezuela como el de esta publicación colectiva se haya dado el espacio para ambas posiciones.

Luego están dos bloques con frecuencia media con categorías como *guerra civil*, *demócratas hipócritas*, *corrupción*, *constituyente*, *defensa ciega de la revolución* y *ataques externos* y un último grupo en donde se encuentran *polarización*, *crisis y declive de la revolución*. Como se ve, se repiten algunas categorías presentes en el discurso del CD que permiten cerrar una unidad discursiva (ataques externos, polarización y declive de la revolución) y otras nuevas que se inclinan más explícitamente a una u otra posición política (sancionar la *corrupción*, la *convocatoria a la constituyente* y una *defensa ciega de la revol*ución, por un lado, y, por el otro, destacar la *hipocresía de los demócratas*)

Como se dijo, reportan una mayor frecuencia de valoraciones negativas referencias respecto a las *protestas violentas* y, al mismo tiempo, a la *represión y autoritarismo* (el comunicado del GT aporta para igualar estas categorías). Con respecto a la segunda, resaltan los siguientes contenidos: «corresponde a lo que nosotros siempre hemos interpretado como la actuación de un órgano de represión del Estado« (Lecturas-16), «en el lado del gobierno también se observa un creciente autoritarismo» (Lecturas-45), «han habido declaraciones de intelectuales latinoamericanos llamando al gobierno a que ejerza más represión» (Lecturas-52), «establecimiento del Estado de Derecho, la libertad de los presos políticos, y el fin de la represión a las protestas populares» (GT), «la represión masiva y criminal de las protestas« (GT) y «deriva dictatorial« (GT).

Además, existe un fragmento en particular al respecto que sintetiza bien el mensaje que se trata de mandar desde una parte de este corpus, a saber, se puede seguir siendo un intelectual de izquierda y condenar explícitamente la actuación del gobierno venezolano:

El proyecto venezolano que debemos construir será necesariamente anticapitalista, pero si seguimos con el rumbo actual lo que va a quedar es la idea de que los conceptos de anticapitalismo, socialismo o izquierda están intrínsecamente ligados a la corrupción, la escasez, el autoritarismo y la represión. (Lecturas-45)

Por el otro lado, y como ya se dijo anteriormente, se presentan extractos en los que es borrosa la línea entre sanción de la protesta violenta y sanción a la protesta en general: «ataques, los asesinatos y los crímenes que se cometen, quemando escuelas, hospitales, transporte, sedes» (Lecturas-46), «Mesa de la Unidad Democrática, se plantea continuar indefinidamente la política de marchas« (Lecturas-49), «la violencia que están impulsando sectores de la extrema derecha« (Lecturas-45), «barbarie del revanchismo fascista« (Lecturas-55), «provocaciones de la derecha fascista« (Lecturas-54), «el antichavismo más violento debe ser derrotado y aislado»(Lecturas-55) «presionar a la oposición para que deje ese tipo de comportamientos» (Lecturas-56) y «los grandes medios de comunicación sólo transmiten en cadena denuncias macabras del gobierno» (Lecturas-15).

En otro orden de ideas, además de las constantes referencias a un escenario de una posible guerra civil, reconstruimos una categoría llamada *demócratas hipócritas*. En ella se reúnen expresiones como «la oposición sólo está dispuesta a participar en comicios que le aseguren el primer puesto» (Lecturas-47), «la hipocresía de mayor porte que exhiben los defensores de los regímenes electorales actuales« (Lecturas-47) «defensores de derechos humanos no realicen una fuerte denuncia de los mismos« (Lecturas-60). Aunque recogen mejor el sentido de lo que se intenta comunicar los siguientes dos fragmentos:

«Brasil el impeachment fue consumado por un grupo de bandidos, con el amparo de los jueces y parlamentarios que manipulan el sistema de selección presidencial indirecta. A la OEA ni se le ocurrió intervenir frente a esa grosera violación de los principios democráticos». (Lecturas-58). Y «´Salvar la democracia' y 'cuidar de los derechos humanos' en Venezuela. Un gran favor realizan en ese contexto, quienes desde las filas de las izquierdas abonan ese

relato que evoca la democracia liberal burguesa, patriarcal, colonial« (Lecturas-58).

Se trata de un punto importante en el que hay que detenerse. Ante eventos similares, se muestran discursos diferentes; lo que se denuncia en uno, se justifica en otro. Ahora bien, se trata de una práctica que desborda los temas y actores tratados en este texto. Como se mencionó arriba, siempre se puede luchar por construir un compromiso político desde la intelectualidad sin censurar unas prácticas y callar sobre otras o sin caer en una estéril pretensión de neutralidad. Sin embargo, a los hechos no se les puede exigir escapar de su necesaria re-presentación; toda representación de eventos viene con una necesaria carga de mediación del individuo que los re-presenta. Eso solo demuestra la importancia e inevitabilidad del papel del discurso, del enmarcado y del sentido que se le otorga a un hecho.

Por otro lado, el discurso de ambos sectores de intelectuales parece necesitar la figura de este adversario que no denuncia las agresiones del polo en el que se inserta. Pero una revisión de la pluralidad de contenidos en ambos corpus (aunque haya preponderancias, relativizaciones, minimizaciones) deja en evidencia que este adversario puede ser también un recurso para dar sentido al discurso. Es decir, no son pocos los intelectuales que denuncian las agresiones a los derechos humanos de lado y lado, lo que ayudaría mucho sería leernos más entre nosotros.

Luego están tres categorías que son más sancionadoras de la acción del gobierno: *corrupción*, *constituyente* y *defensa ciega de la revolución.* Así pues se sostiene que hay un «sector, no tan grande como poderoso, que tiene que esconder centenares de miles de millones de dólares provenientes de un desfalco público, notorio y continuado», (Lecturas-49), «sector corrupto de la burocracia estatal. (Lecturas-53), «dictadura colectiva de la pequeña elite

política que rodea a Maduro»(GT) y «ejército colonizado por un cuerpo de mando politizado y corrupto» (GT). Del mismo modo, aunque también hay fragmentos en los que la constituyente tiene axiología positiva, se pueden ubicar extractos como: «Asamblea Constituyente no convocada por el único autorizado constitucionalmente para hacerlo: el pueblo de Venezuela» (Lecturas-49), «Asamblea Constituyente inconsulta y amañada« (Lecturas-52), «arbitraria e ilegal creación de una Asamblea Constituyente»(GT) y «poder por encima de los demás poderes» (GT).

Ahora bien, como un sector de este corpus denuncia la hipocresía de demócratas que minimizan o silencian las violaciones cometidas en otros contextos, también existe un sector que sanciona al intelectual de izquierda que defienden el proceso y gobierno chavistas a toda costa: «respuestas cargadas de intolerancia, descalificaciones y apoyos incondicionales al régimen de Maduro» (Lecturas-60), «lógica defensiva y en gran medida sectaria que define al actual clima de discusión en la izquierda latinoamericana« (Lecturas-4), «obsesionada por la distinción entre imperialistas y no imperialistas» (Lecturas-57) y «no cuentan con suficiente información o elementos para el análisis» (Lecturas-57). De nuevo, el mensaje acá es comunicar la posibilidad de seguir siendo un intelectual de izquierda y sancionar más explícitamente al gobierno venezolano. De lado y lado se exige reacción ante la reacción en un conflicto en que la propia definición de la coyuntura es materia de tensión.

Desde otra arista, la sanción de *ataques externos* se comparte con el corpus del CD. Así pues se apunta: «derecha venezolana, muy alentada por Estados Unidos»(Lecturas-48) e «imperio cuyos crímenes no tienen parangón en la historia (Lecturas-59). El segundo de los postulados tiene que ver con algo que ya se ha mencionado: a saber, la minimización de agravios a través de la comparación y extrapolación hipotéticas. Y lo último se vincula con el mensaje

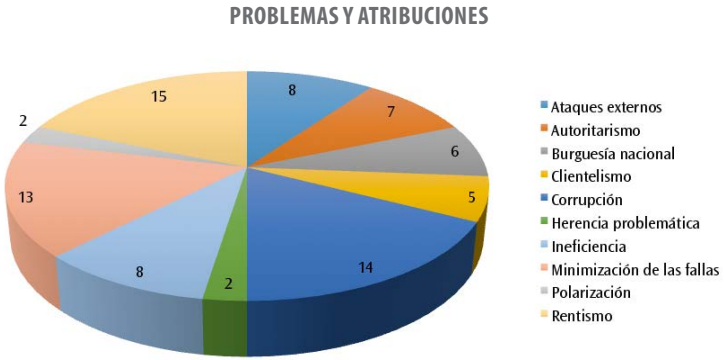
de mantener una crítica contenida que atraviesa varias categorías (como la de recordar las *conquistas*); se permite una postura crítica sólo hasta cierto punto, debido a que también se le da insumos al adversario.

Otra de las categorías presentes en el discurso sancionado es la de *crisis*. En ella se clasifican extractos como «cansa tener que estar ocho o diez horas al día haciendo colas para conseguir los alimentos necesarios para la familia. Es una angustia tremenda, cuestión que los intelectuales ni siquiera mencionan quizá porque no saben lo que es» (Lecturas-56), «tragedia« (GT), «el hambre, la falta de medicinas y la escasez de alimentos se agudizan día a día» (GT). Resulta informativo que, en el corpus, esta clase de contenidos que tiene que ver más con una empatía y solidaridad vivencial con los ciudadanos venezolanos (más allá de cuáles factores o actores sean señalados como los que expliquen la situación) no tenga una mayor frecuencia.

Por último, y para finalizar la sección, se encuentran las referencias en torno a la reprobación de la *polarización* y de la posibilidad del *declive de la revolución*. Así pues tenemos: por un lado, «ni los unos ni los otros, no nos someterán« (Lecturas-44), «descalificar a quienes discrepan con una u otra posición« (Lecturas-56), «piensan que la solución tiene que ser por la vía de aplastar al otro» (Lecturas-70) y, por el otro, «si el proceso iniciado en Venezuela es derrotado...» (Lecturas-102) y «la idea de la llamada Revolución Bolivariana que hoy se está expandiendo a nivel nacional e internacional es muy negativa» (Lecturas-114). Evidentemente estas últimas categorías apuntan a lugares distintos: la primera a legitimarse a través de una no identificación con algún polo y la segunda con el eje ya estudiado que atraviesa esta sección junto con la del CD, enfocado en la defensa explícita del gobierno venezolano.

C. PROBLEMAS Y ATRIBUCIONES

En esta última *isotopía*, condensando categorías discursivas relacionadas entre sí, identificamos cómo se define la coyuntura y la atribución de responsabilidades en torno a la misma. Destacan, con una frecuencia importante, las expresiones sobre *rentismo* y *corrupción*. En segundo lugar está un bloque en donde se encuentran las categorías de, por un lado, *ataques externos* y *burguesía nacional* y, por el otro, *autoritarismo*, *ineficiencia* y *clientelismo*. Por último, con menor presencia, encontramos a *herencia problemática* y *polarización*. No obstante, con una frecuencia comparable a la de las primeras dos categorías que destacan de las demás, se clasifican los dispositivos discursivos utilizados para nombrar a los problemas en una categoría denominada *minimización de las fallas*.



En primer lugar, tiene que recibir una mención especial la categoría de *rentismo.* Atraviesa todo el corpus una matriz discursiva que ubica el problema, y su correspondiente atribución, en un componente histórico. Ejemplo de esto son fragmentos como: «economía basada en la renta petrolera» (Lecturas-3), «no haber logrado revertir parte de la dependencia de la renta petrolera» (Lecturas-75), «cultura petrolera rentista« (Lecturas-26), «agotamiento del modelo petrolero-rentista« (Lecturas-41), «incapacidad de la

Revolución Bolivariana en superar el capitalismo rentista» (Lecturas-77) y «el chavismo conllevó una profundización del rentismo« (Lecturas-52).

Más allá de la plausibilidad o importancia de este factor en la explicación de la coyuntura, si se relaciona la presencia de esta categoría con las que se han venido trabajando hasta ahora, situar el problema en un componente histórico que precede al chavismo es un dispositivo que funciona para eludir identificar alguna raíz problemática en las acciones gubernamentales del presente.

No obstante, en la categoría de *corrupción* sí se agrupan contenidos que apuntan a dichas acciones y responsabilidades actuales. Así pues, se tienen los siguientes fragmentos: «corrupción estatal« (Lecturas-20), «desfalco monumental, tramado desde el gobierno bolivariano con importantes complicidades en el mundo opositor» (Lecturas-111), «corrupción« (Lecturas-10) y «más allá del boicot del imperialismo y la acción interna de los capitalistas –real, obviamente– el gobierno mantiene la cuenta de capitales abiertas y el control de cambio, por lo que estimula la fuga permanente de capitales» (Lecturas-228). De nuevo, esto es prueba también de la pluralidad de discursos existentes fuera de los pronunciamientos del CD.

Ahora bien, como muestra de la pertinencia de reconstruir una categoría denominada *minimización de las fallas* se identifican extractos como «con todos los defectos que se le puedan marcar, hay un proceso popular revolucionario en curso« (Lecturas-52), «contradicciones« (Lecturas-6), «se explican por condicionantes estructurales no superados» (Lecturas-33), «existieron y existen tensiones entre el proyecto estatal extractivista y neodesarrollista –que hoy está en crisis– y el proyecto comunal-socialista» (Lecturas-43), «desaciertos« (Lecturas- 9), «cierta incapacidad« (Lecturas-49), «claroscuros« (Lecturas-58), «no han sido capaces

de quebrar los problemas históricos y los déficits estructurales« (Lecturas-11).

Como puede verse, hablar de *defectos*, *contradicciones*, *condicionantes no superados*, *tensiones*, *des-aciertos*, *cierta incapacidad*, *claroscuros*, conlleva una función de atribución sutil de responsabilidad. Se atribuye un *no hacer suficiente*, no poder reencauzar un flujo que ya estaba. El problema, así construido, es más de pasividad e insuficiencia que de un mal accionar.

Por otro lado, en *ataques externos* y *burguesía nacional* tenemos: «imperialismo norteamericano« (Lecturas-27), «ataque sobre el proceso bolivariano« (Lecturas-35), «ala de Washington« (Lecturas-17), «incesante hostigamiento imperialista« (Lecturas-38), «guerra económica, guerra política, guerra mediática y guerra diplomática con el fin de desgastar a la Revolución Bolivariana« (Lecturas-124). Y «poderosos actores locales» (Lecturas-57), «oligarquía cómoda y acomodaticia, parasitaria« (Lecturas-74), «el asedio del antichavismo más violento como la agresión económica de la oligarquía» (Lecturas-27), «reacción de un sector de la burguesía venezolana y de las clases medias urbanas para derribar al gobierno de Nicolás Maduro» (Lecturas-45). Tiene sentido vincular justamente estas dos categorías debido a que la construcción de un adversario interno es a través de su vinculación con el externo. Y, como se ha visto a lo largo del escrito, las atribuciones de responsabilidad al factor externo –identificado a los gobiernos norteamericano y europeos, organizaciones hemisféricas y sociedad civil de la región, entre otros actores– es clave en el discurso de ambos corpus de CLACSO.

No obstante, categorías como *autoritarismo, ineficiencia y clientelismo* ponen el foco no en lo externo, no en lo interno vinculado a lo externo, no en la historia y no de manera sutil o evasiva en el Estado. Ejemplo de esto son los siguientes extractos: «soy de las

que cree que el principal responsable de la situación en Venezuela –en tanto garante de los derechos fundamentales, que controla el aparato represivo– es el Estado» (Lecturas-17), «deriva autoritaria del gobierno venezolano» (Lecturas-57), «el gobierno ha fallado en la eficacia de la política económica para resolver fundamentalmente el problema del desabastecimiento y el problema inflacionario» (Lecturas-16), «bajos niveles de eficiencia» (Lecturas-39), «Improvisación» (Lecturas-39), «más que convertirlos en ciudadanos los convirtieron en consumidores y clientes» (Lecturas-40), «conciencia clientelar« (Lecturas-40) y «asistencialismo« (Lecturas-42)

La implicación es que dicho foco supone callar sobre esos otros factores y, como se ha visto, el énfasis en lo externo y lo histórico a su vez tiende a implicar silencio sobre la práctica gubernamental en el presente. Evidentemente, decir que un fenómeno es «multidimensional» enunciando simplemente todos los factores (internos, externos, históricos, coyuntural) y asignándoles igual peso sería igual a no explicarlo. En el ámbito académico, la investigación tendría que dar insumos para ponderar las posibles explicaciones, nexos y niveles de incidencia de un fenómeno. Esto parece seguir siendo un reto para el caso venezolano: producir investigación rigurosa que no abone a la polarización pero que abandone la extrema prudencia de no querer *quedar mal* con algún polo.

Por último, se señala en algún punto como un problema la «dependencia de un personaje excepcional como el Comandante Hugo Chávez Frías» (Lecturas-39) y se retoma lo poco conveniente de la polarización: «invisibiliza a casi el 60 por ciento de la población que […] no se siente expresada ni por el Gobierno y el PSUV, ni por la oposición y la MUD» (Lecturas-17)

3. COMITÉ EJECUTIVO LASA

Ahora bien, es turno de pasar al discurso emitido desde las posiciones directivas de la Latin American Studies Association. Aunque se trata de un corpus menos extenso (hecho que se convierte en un dato relevante), los contenidos que se estudian están reunidos en:

- La propuesta de resolución que sometió a votación el Comité Ejecutivo en 2017 (la cual al final no tuvo la participación suficiente para que fuese publicada). En adelante PCE
- La respuesta del Comité Ejecutivo a la Sección de Estudios Venezolanos (quienes incidieron para que el Comité emitiera un pronunciamiento, enviándole una propuesta). En adelante RCE

En general este corpus se caracteriza por un eje discursivo en torno al balance, la prudencia y el evitar la parcialización. El otro punto importante es la comparación de la cantidad de pronunciamientos por parte del Comité Directivo de CLACSO versus el mayoritario silencio del Comité Ejecutivo de LASA. Si bien, los posicionamientos del primero se inclinan más a una defensa del gobierno venezolano, llama la atención que desde el segundo no haya inclinaciones sino silencio. En términos de análisis del discurso eso, más que una carencia o un déficit de insumo analítico, es precisamente lo más importante: el análisis de lo que no se dice.

A. LO QUE SE VALORA

En esta sección, como en casos anteriores, se reúnen los ejes discursivos en torno a la autodefinición, valores, aspiraciones y, en general, los contenidos que reciben una valoración positiva en el discurso del Comité Ejecutivo de LASA en torno a la coyuntura venezolana.

Como puede verse, la categoría de *balance* tiene una presencia sobresaliente. En ella se agrupan los siguientes contenidos: «más balanceado e historizado» (RCE), «decir algo sobre el comportamiento opositor» (RCE), «preocupaciones fundamentadas acerca de serias violaciones a los derechos humanos» (RCE) y «aunque reconocemos que las diferentes fuerzas políticas han contribuido para deteriorar la democracia venezolana, estamos preocupados acerca de los recientes eventos y decisiones gubernamentales que merman la democracia en Venezuela» (PCE).

El primero de los fragmentos resulta interesante debido a que es una petición por un enfoque que tome en cuenta lo histórico, algo que, como pudimos constatar, es uno de los ejes discursivos en CLACSO. En otras palabras, la petición de LASA a la Sección de Estudios Venezolanos es, en síntesis, ser un poco más como CLACSO. Ahora bien, el segundo se relaciona con el cuarto debido a que, primero, se exige *decir algo* acerca del comportamiento opositor, es decir, balancear, distribuir más equitativamente las responsabilidades. Y es exactamente lo que hacen en el cuarto extracto que corresponde al comunicado que se iba a emitir a nombre del Comité; primero hay un reconocimiento de entrada de que ambos polos han contribuido, luego el foco pasa a las decisiones gubernamentales. En ese sentido, este eje discursivo se acerca a las categorías que implican una atribución compartida de culpas en el corpus de CLACSO.

En la siguiente sección, se abordará mejor este punto (que implica una tensión entre el Comité Ejecutivo y la Sección Venezolana), sin embargo, se puede adelantar que ambos actores parecen exigir elementos que exceden la situación discursiva que implica un pronunciamiento.

Relacionada con esta categoría está la de *prudencia*. Así pues, el Comité Ejecutivo señala que sus peticiones a la Sección Venezolana para que modifique su propuesta de pronunciamiento no *solamente* se deben a «razones de seguridad» (RCE). Aunque después se aducen otros motivos, el dispositivo discursivo en el que se inserta la pasada aseveración supone que las *razones de seguridad* sí tienen un papel en el esquema de motivos, aunque se dé por sentado. Esto, junto con los extractos pasados en torno al *balanc*e, permite hablar de un mensaje de *prudencia* en el discurso del Comité Ejecutivo.

Por último, y siendo fiel a su compromiso discursivo con el *balance* y la *prudenci*a, el Comité Ejecutivo acompaña sus contrapropuestas a la Sección Venezolana con un mensaje de *apoyo*: «el CE comparte la preocupación de la Sección Venezolana por la actual situación de Venezuela» (RCE). Queda en evidencia cómo las exigencias del Comité se pretenden legitimar a partir de un mensaje de empatía; un *estamos del mismo lado*.

LO QUE SE SANCIONA

Por su parte, los contenidos que resultan sancionados, o con una valoración negativa, en el discurso del Comité Ejecutivo en su contrapropuesta de pronunciamiento y en la respuesta a la Sección Venezolana antes de emitirla se condensan en las categorías de *pronunciamientos parciales* y *decisiones gubernamentales*.

Es evidente la magnitud de la categoría de *pronunciamientos parciales*. Algo que no es azaroso debido a que completa el esquema de sentido binario con lo que se valora: lograr balance versus parcializarse. En ese sentido se afirma que «en contra de la aprobación de la resolución presentada por la Sección Venezolana como estaba está escrita» (RCE), «no historiza adecuadamente la actual crisis y se enfoca solamente en las acciones gubernamentales» (RCE), «aparece demasiado parcial y desde un solo lado» (RCE y «parcial y desde un solo lado» (RCE).

Toda situación discursiva involucra la presencia de una audiencia a la que va dirigida el mensaje. En el caso del CE, la audiencia que se anticipa, la audiencia que se tiene en mente, es una que sancionaría parcializarse ¿Cuál es la audiencia que el Comité Ejecutivo se traza como objetivo potencial de sus mensajes? ¿Por qué tanta prudencia? ¿Con quién quiere quedar bien? Sin embargo, también es cierto que el medio en el que se inserta el mensaje importa. En este caso, el contexto de un pronunciamiento tiene ciertas limitaciones (de extensión pero también de objetivos). Esto último es aducido, como se verá, por la Sección Venezolana para defenderse de la exigencia por historizar; sin embargo, lo mismo puede ser recordado al tratar las exigencias que van desde la Sección Venezolana al CE. La situación discursiva de un pronunciamiento dentro de estas redes académicas tiene una impronta institucional protodiplomática que tiende a una lectura de lo *políticamente correcto*;

incluso CLACSO, como pudo verse, a veces trata de no verse *demasiado* parcial.

Por otro lado, sí existe un énfasis en la acción del gobierno venezolano. Así pues se sostiene que «estamos preocupados acerca de los recientes eventos y decisiones gubernamentales que merman la democracia en Venezuela» (PCE) y «violación de los derechos humanos» (PCE). Este último extracto no es poca cosa. Nada de esto aparece en el marco que se valora en los comunicados de CLACSO: no se mencionan las expresiones de represión o violación de derechos humanos. En este punto, desde LASA se pone más peso al Estado en la atribución de responsabilidades. Así pues, la primera aclaratoria *neutral* podría ser interpretada simplemente como un intento de legitimar la posición revistiendose primero de imparcialidad. Ahora bien, lo que sí afecta el mensaje es el *disclaimer* que veremos en la siguiente sección.

C. PROBLEMAS Y ATRIBUCIONES

Por último, como referencias explícitas dedicadas a la identificación y enmarcado de lo que se considera problemático, y la correspondiente atribución de responsabilidades, se establece que «la situación de Venezuela es seria y se está deteriorando rápidamente» (RCE) e «impacto efectivo» (RCE). Aquí *situación* funciona como un término totalizador lo suficientemente indefinido para evitar justamente presentarse *too partisan and one-sided.* Por otro lado, otras propuestas de la sección venezolana son rechazadas por un cuestionamiento de su impacto efectivo; se trata de una preocupación por la acción ante la cual la inacción y el silencio son presentados como mejores opciones.

4. LASA: OTROS DISCURSOS (SVS)

Como última sección proponemos reconstruir el discurso de otros actores en LASA más allá del Comité Ejecutivo que se centran en la coyuntura venezolana (en particular, el foco está en lo emitido por la Sección de Estudios Venezolanos). Con este objetivo en mente se recurre a:

- «Declaración sobre Venezuela» por parte de la Sección de Estudios Venezolanos de LASA publicada en Junio de 2016 en el contexto del decreto de Estado de Excepción y de Emergencia que emitió el gobierno venezolano en Mayo de 2016 (En adelante D7)
- «Sobre la declaración de LASA sobre Venezuela». Una carta al editor publicada en LASA Forum 49:1, en Octubre de 2017, por parte de miembros de la Sección de Estudios Venezolanos que retrata el proceso de discusión con el CE sobre realizar una declaración (En adelante LF-49)
- La propuesta de declaración hecha al CE de parte de los representantes de la Sección de Estudios Venezolanos (En adelante PSVS)

En términos generales, puede decirse de este corpus que es explícito en su mensaje de solidaridad con los grupos opositores en Venezuela, su lucha, las protestas y las denuncias de represión. Al mismo tiempo se muestra preocupado por lo que se define como una actitud indiferente de los otros miembros de LASA y reprueban la actitud del Comité Ejecutivo en relación con las propuestas realizadas a éste.

A. LO QUE SE VALORA

Al igual que en las secciones anteriores, en este apartado se reconstruyen los ejes que son establecidos de forma favorable en

la axiología del discurso de la Sección de Estudios Venezolanos de LASA. En esa línea, destaca con una mayor presencia la categoría de *valores democráticos,* luego se identifican *apoyo institucional*, *hechos-no ideología*, *solidaridad con oposición y protestas* y *especialistas comprometidos*.

Como se mencionó, la que más resalta es la de *valores democráticos*. Se trata de un dato relevante debido a que, en comparación con los otros discursos, es el único en que las referencias a la democracia tienen un papel central en el esquema de sentido valorativo. Como muestra de esto tenemos: «libertad de asociación, asamblea y expresión» (D7), «pronunciamiento en contra de la erosión inmediata y en marcha de los valores democráticos» (LF-49), «principios democráticos y la promoción de la investigación e intercambio intelectual (LF-49) y «que el gobierno de Venezuela garantice procesos electorales libres e imparciales, cese el arresto de activistas, libere presos políticos, detenga la violencia en contra de manifestantes pacíficos y respete libertades civiles» (PSVS). La disputa por el sentido también se expresa en los contenidos que se asocian a la idea de democracia: en este caso aparecen elementos como la libertad, los procesos electorales y el derecho a la protesta. Esto se puede comparar con el énfasis en los discursos de CLACSO con una noción imprecisa y genérica de democracia y, con mayor énfasis, de participación popular.

Por otro lado hay un énfasis importante en *los hechos*. En ese orden de ideas, se asevera que «la verdad depende de evidencia, no en lograr un balance entre visiones opuestas (LF-49) y «condenar los excesos de cualquier gobierno, sea de derecha o izquierda» (LF-49). El discurso de la SVS fetichiza la *evidencia,* hechos y excesos que serían *incuestionables.* Más allá de la plausibilidad y pertinencia de dichas demandas, la intención de este tipo de mensajes invita a actuar, a abandonar la discusión, el debate, como respuesta a los ritmos y efectos de la crisis política sobre la sociedad y personas de Venezuela. Se trata de un dispositivo discursivo que, allende su sustentación, indirectamente parecer excluir la posibilidad de cuestionamiento. De igual modo, el término verdad aparece; cuando ya se ha mencionado arriba que especialmente el caso venezolano es una ardua lucha por la verdad.

De igual forma, el discurso de la SVS es uno en donde destaca la petición de *apoyo institucional*. Prueba de ello es que existan fragmentos como «apoyo de los miembros de LASA a las universidades venezolanas» (D7) y «dar la instrucción al Consejo Ejecutivo y a la Sección de Estudios Venezolanos para nombrar conjuntamente una comisión especial que evalúe las condiciones de la democracia en Venezuela y prepare y circule un reporte» (PSVS).

Igualmente, el discurso de este corpus contiene una pretensión de legitimación a través de mostrarse como *especialistas comprometidos*. Así pues, se asevera que «una sección que reconociera que los dos bandos tenían responsabilidad por la crisis en Venezuela, una adición que hubiese sugerido una equivalencia que, como especialistas en estudios venezolanos, no podríamos en buena conciencia endosar» (LF-49). Queda claro como el tema de la equitativa atribución de responsabilidades, algo que ya se ha discutido a lo largo del texto, es inaceptable. Aquí, desde la condición de especialistas, se sugiere estar en posesión de *la* ponderación correcta de factores explicativos de las principales causas, expresiones y

responsables de la crisis. Esto queda claro con un mensaje en donde se explicita con quién está su solidaridad: «mientras que a ningún lado le falta culpa, la oposición en el país y los manifestantes prodemocráticos no son los principales responsables de situación actual del país» (LF-49).

LO QUE SE SANCIONA

En cuanto a los contenidos que reciben una valoración negativa en el discurso de la SVS resalta, en primer lugar, la categoría de *autoritarismo y represión*. De nuevo, que esta categoría tenga en el peso que tiene en este corpus es novedoso en relación con las secciones anteriores. Luego están las referencias centradas en la *actuación del Comité Ejecutivo* y el *balance*. Y, por último, se sanciona la *indiferencia* y la *prudencia ideológica.*

Es interesante constatar que se completa el esquema de sentido binario entre lo que se valora y lo que se sanciona en varias categorías: democracia versus autoritarismo y represión, especialistas comprometidos versus indiferencia y hechos versus prudencia ideológica.

Ahora bien, como ejemplos de la presencia de la categoría de *autoritarismo y represión* está: «doctrina de Seguridad Nacional»

(D7), «prácticas autoritarias» (D7), «militarización del orden público y carácter represivo» (D7), «presos políticos y violaciones de derechos humanos» (D7), «represión» (D7), «dispositivos mediáticos han sido sujeto de censura» (D7), «disrupción de garantías constitucionales y de derechos humanos» (D7), «obstrucción de elecciones, disenso suprimido, detención de presos políticos y derecho a la información restringido» (PSVS), «la erosión de la democracia en Venezuela» (PSVS), «opositores y grupos adversos como enemigos internos» (D7).

La *actuación del Comité Ejecutivo* también se sanciona. En ese sentido se establece un «difícil proceso de lidiar con LASA acerca de la destrucción acelerada de la democracia en Venezuela» (LF-49), «encontramos resistencia significativa por parte del CE, incluyendo retrasos y dar largas al asunto, lo que a veces parecía constituir sabotaje activo» (LF-49), «el registro de la asociación sobre asuntos relacionados con Venezuela es decididamente mixto» (LF-49), «´Exoneración de responsabilidad´ acerca de que la resolución no tuvo el consenso del CE» (LF-49) y «desacreditar y deslegitimar los argumentos expuestos en la resolución» (LF-49).

Queda claro como la Sección Venezolana estuvo poco conforme con la respuesta del Comité Ejecutivo en torno a lograr una resolución sobre la coyuntura venezolana que respondiera a los contenidos valorados y sancionados por la Sección. *Difícil lidiar, resistencia, sabotaje, registro mixto* es la manera que se encuentra de verbalizar la sanción. Nótese que hay un énfasis en un *disclaimer*, una exoneración de responsabilidad, que añadió el Comité Ejecutivo en la contrapropuesta de resolución en donde se aclara que esta no contó con consenso en los miembros del Comité. Este punto es importante porque arriba se señalaba que en realidad la contrapropuesta era clara en la sanción del accionar del gobierno, sin embargo, el que se haya añadido al final ese *disclaimer* al final sí funciona discursivamente para anular cualquier mensaje que se

haya podido construir. Que se emita un comunicado en el que al final se aclara que no tuvo consenso en los firmantes le resta poder.

Por otro lado, *el balance*, categoría valorada positivamente por el Consejo Ejecutivo, en este caso recibe sanción. Desde este punto de vista se afirma: «'balance' era lo que se sentía tan extremadamente necesario para el caso venezolano» (LF-49), «dar igual peso a los dos bandos» (LF-49) e «historizar la situación» (LF-49). También se sanciona la indiferencia y lo que se decide llamar prudencia ideológica: «llamadas de auxilio y esfuerzos para obtener fondos que asistan a los académicos venezolanos fueron mayormente desoídos» (LF-49), «indiferencia masiva dentro de LASA respecto al destino del país» (LF-49), «revisión que sólo puede ser descrita como motivada política e ideológicamente» (LF-49) y «mezclar corrección política con solidaridad ideológica» (LF-49). ¿Le exige demasiado la Sección Venezolana a LASA? ¿La tendencia al balance y a la prudencia del Comité Ejecutivo puede traducirse en solidaridad ideológica con alguna opción? ¿Mantiene el Comité Ejecutivo semejante cautela ante otras crisis de la democracia a nivel regional, como la brasileña? Aquí es importante mencionar que discursivamente, la Sección Venezolana también utiliza dispositivos deslegitimadores, vinculando, por ejemplo, prudencia con una suerte de complicidad.

C. PROBLEMAS Y ATRIBUCIONES

Para finalizar, la construcción del problema, la definición de la coyuntura, gira alrededor de las categorías de *economía*, *situación universitaria* y la *actitud de los miembros de la organización.* En esta línea, se afirma que: «la tasa de inflación anual está actualmente en 248%. El índice de salario neto se redujo 36% el último año. La contracción del Producto Interno Bruto es de 9.2%. El consumo ha caído 11%y las importaciones han caído un 28%» (D7). Esto se inscribe muy bien en la fetichización de la categoría de

hechos por parte del discurso de la SVS; se mencionan datos, sin atribución directa, sin causas, dando por sentado que se trata de responsabilidad gubernamental. Nótese, por el contrario que en el discurso de CLACSO, no solo no se fetichiza el hecho eximiéndolo de su inevitable re-presentación, sino que no hay datos: es un discurso preocupado más por encontrar causas históricas, evitando la atribución directa al gobierno.

Por otro lado también se pone el acento en los «presupuestos para las universidades nacionales (D7) y en que «llevar a cabo eventos académicos en Venezuela y asistir a conferencias internacionales (incluyendo el encuentro anual de LASA) es muy difícil. (D7). Una situación en la que «más de 80% de los miembros de LASA son indiferentes o no están conscientes de la destrucción de la democracia en Venezuela» (LF-49). Así es como lo que se identifica como problema se vincula directamente con la petición de apoyo institucional que atraviesa el discurso de la SVS.

5. CONCLUSIONES

Con el objetivo de reconstruir el discurso de quizás las dos organizaciones más importantes vinculadas a las ciencias sociales en América Latina sobre la coyuntura venezolana, se recurrió a un corpus de contenido seleccionado a partir los principales pronunciamientos de sus comités directivos y ejecutivos referidos a Venezuela y de discusiones recogidas en libros, editoriales, grupos de trabajo y secciones.

En el discurso del Comité Directivo de CLACSO:

- La apuesta por la paz y el diálogo puede vincularse con la intención de que la protesta se desactive, en beneficio del gobierno
- La solución a la crisis desde estos es *más revolución*, no menos

- Se invita a hacer un balance en el que saldrán mejor paradas las *conquistas*, por lo que habría que tolerar los *malos momentos* del gobierno
- Es borrosa la línea entre la sanción de la violencia y la deslegitimación de la protesta
- Hay una neutralidad que evita sancionar directamente la violencia de las fuerzas de seguridad del Estado. Un dato importante es que la directiva nunca usa la palabra *represión*.

Mientras que en los discursos de CLACSO más allá de los lugares privilegiados de enunciación:

- Ante una creciente burocratización corrupta y excluyente, se valora la vuelta a las bases populares del proceso chavista
- El uso de verbos como *acabar, neutralizar, erradicar, pacificar*, junto con que no se explicita la posibilidad de reencauzar lo violento en protestas pacíficas, da material para sostener que discursivamente se está deslegitimando la propia posibilidad de protestar
- El corpus es más plural debido a categorías que entran en tensión: con una frecuencia similar se sanciona la represión pero también la protesta
- Situar el problema en un componente histórico que precede al chavismo es un dispositivo que elude identificar alguna raíz problemática en acciones gubernamentales del presente
- Se habla de *defectos*, *contradicciones*, *condicionantes no superados*, *tensiones*, *des-aciertos*, *cierta incapacidad*, *claroscuros*. El problema, así construido, es de pasividad e insuficiencia y no de un «mal accionar«, sostenido y/o estructural

Por su parte, el discurso del Comité Ejecutivo de LASA:

- Muestra un eje en torno al balance, a la prudencia y al evitar parcializarse
- Toda situación discursiva involucra la presencia de una audiencia a la que va dirigida el mensaje. En el caso del CE, la audiencia que se anticipa es una que sancionaría parcializarse ¿Cuál es la audiencia que el Comité Ejecutivo se traza como objetivo potencial de sus mensajes? ¿Por qué tanta prudencia? ¿Es la misma en todos los casos? ¿Con quién quiere aquí quedar bien? Sin embargo, también es cierto que el medio en el que se inserta el mensaje importa. En este caso, el contexto de un pronunciamiento tiene ciertas limitaciones de extensión, lenguaje y objetivos. La situación discursiva de un pronunciamiento tiene una impronta institucional protodiplomática que tiende a lo políticamente correcto.

Por último, la Sección de Estudios Venezolanos de LASA:

- Es explícita en su mensaje de solidaridad con los sectores opositores al gobierno de Venezuela, su lucha, sus protestas y las denuncias de represión. Al mismo tiempo se muestran preocupados por lo que se define como una actitud indiferente de los otros miembros de LASA y reprueban la actitud del Comité Ejecutivo en relación con las propuestas realizadas a éste
- Es el único corpus en que las referencias a la democracia tienen un papel central
- Fetichiza a ratos la *evidencia,* hechos y excesos, las cual sería *incuestionable.* Más allá de la plausibilidad y pertinencia de sus demandas, se trata de un dispositivo discursivo que indirectamente puede excluir la posibilidad de cuestionamientos.

En muchos sentidos, la diversidad y tensiones entre discursos de y entre cada organización tienen que ver con una lucha por la

verdad. Poder definir qué está pasando exactamente en el contexto venezolano –en otras palabras, el enmarcado, el sentido de la coyuntura– es lo que está en juego

¿Cuál es o tendría que ser el papel de los intelectuales ante este tipo de coyuntura? ¿Cómo identificar la línea que separa lo que puede ser concebido como una apolítica y falsa neutralidad y la necesidad de rechazar cualquier forma de violación a los derechos humanos independientemente del corte ideológico del gobierno que la haga? ¿Cómo podemos construir un compromiso político desde la intelectualidad sin que esto suponga 1) censurar unas prácticas y callar sobre otras o 2) caer en una estéril pretensión de neutralidad? Pero por otro lado ¿Qué tan sano para el debate sería que todos estuviéramos de acuerdo sobre qué valorar y censurar?

Por otro lado, el discurso de ambos sectores de intelectuales parece necesitar la figura de este adversario que no denuncia las agresiones del polo en el que se inserta. Pero una revisión de la pluralidad de contenidos en ambos corpus (aunque haya preponderancias, relativizaciones, minimizaciones) deja en evidencia que este adversario puede ser más una ficción para dar sentido al discurso. Es decir: no son pocos los intelectuales que denuncian las agresiones a los derechos humanos de lado y lado.

Evidentemente decir que un fenómeno es multidimensional y simplemente mencionar todos los factores (internos, externos, históricos, coyuntural) y asignarle igual peso sería igual a no explicarlo; en el ámbito académico, la investigación tendría que dar insumos para ponderar las posibles explicaciones de un fenómeno, este sigue siendo el reto para el caso venezolano, a saber, con investigación seria y rigurosa que evite caer en la polarización pero sin timidez o extrema prudencia para argumentar algún punto que *quede mal* con algún polo.

LASA y CLACSO muestran, en su seno, pluralidad de posturas ante crisis latinoamericana y contenidos/alcances de la democracia. En CLACSO aparece más limitada y tardía esta representación, siendo más crítica en sus bases y menos en su Directiva. En LASA la pluralidad aparece más permanente y simétrica a lo largo del tiempo y sus estructuras

Existe una asincronía entre el empeoramiento de la crisis multidimensional venezolana y la respuesta de CLACSO/LASA. Contrasta también la rapidez y consenso aparente en pronunciamiento de ambas entidades ante otras crisis políticas nacionales (Brasil) y su opuesto ante la autocratización venezolana. También resalta cierta dualidad ante la frecuente condena a la criminalización de protesta y activismo (Colombia, México, Brasil, Perú, Honduras) y silencio frente a sus equivalentes venezolanos.

Reconocer y resolver semejantes asincronías, parcialidades y dualidades –sin establecer otras opuestas– es clave para una comunidad intelectual comprometida con una convivencia y futuro democráticos y de justicia para toda Latinoamérica. Por su peso y objetivos específicos, LASA y CLACSO son claves en la superación de semejante desafío.

Historia de un símil: Renzi ante la revolución bonita

Juan Cristóbal Castro

La tiranía es de las ficciones sociales y no de los hombres que las encarnan

FERNANDO PESSOA. *El banquero anarquista*

I

EN UN APARTADO DE SU DIARIO, NUESTRO PERSONAJE CONFIESA su nerviosismo frente a lo que no controla. Al describir este sentimiento de inseguridad, Ricardo Piglia lo valora como si «en ese momento reconociera la opacidad del mundo», como si la exterioridad que ha negado siempre, que ha eludido, no existiera (2015: 187). Sabemos que Emilio Renzi, una de las máscaras del famoso escritor argentino para los pocos entendidos en su obra, nunca estuvo bien con las verdades oficiales del Estado, cosa que no significaba que evitara usar la literatura con el propósito de evidenciar los secretos del poder, tal como augura en el cuento «La loca y el relato del crimen». Es verdad que no resolvía muchos casos en concreto, pero su requisitoria iba más allá: buscaba hacer patente su dinámica dentro de toda una trama social, institucional y económica; al final, lo importante era descubrir cómo se daban las formas de dominio y violencia, aprehender sus circuitos de complicidad, sus relaciones secretas.

Sin embargo, esa opacidad podía estar a la orden del día en otras situaciones que quizá no llegó a narrar y que correspondían a territorios lejanos para su conciencia crítica. Recuerdo un caso

revelador que podría mostrar un traspié sintomático de nuestro valiente intérprete de los silencios del pasado. Hablo de una posible limitación del campo de visión de su retina crítica, entrenada por años en la lectura entrelíneas, y que bien puede poner en evidencia esta exterioridad negada por su seguridad como exégeta ideológico. Se inicia con un viaje a tierras venezolanas y con un símil que nos habla de otros tiempos de Guerra Fría y de terribles campos de trabajo que nos amenazan, como tercos espectros, con reaparecer bajos nuevas formas.

No sé cuántas veces nos había visitado, pero lo cierto es que ese arribo generó muchas expectativas entre nosotros, lectores entusiastas de su obra. En esa oportunidad, al ser interrogado sobre la literatura venezolana, Ricardo Piglia apuntó con amabilidad: «He estado en Venezuela últimamente y he leído a algunos escritores jóvenes y en este momento puede decirse que la literatura venezolana está pasando por un buen momento» (Sainz Borgo, 2008:1). La entrevista fue realizada para el diario *El Nacional* en el año 2008. Los que estuvieron en el país en ese entonces saben que esa visita fue afable, sin tinte político, con sindéresis en sus opiniones, con cautela y sobre todo con aquiescencia a sus lectores. Además, la referencia a los colegas que hizo en esa ocasión, destacó por ser plural, cauta, sin distingo de posiciones partidistas.

Cinco años después, como jurado del *Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos*, notamos un cambio significativo en su intervención. Hace un giro de casi ochenta grados y recrimina ahora a un grupo, entre los cuales se encontraban por cierto varios de los escritores jóvenes a los que había aludido antes con afabilidad, cayendo en el juego de la periodista que era pro-gobierno en ese momento. Lo más desconcertante fue el símil que usa. Dice primero: «Me da un poco de risa lo que han hecho algunos autores venezolanos al abstenerse de participar en el certamen por su posición política». Luego agrega, en un arrebato muy infrecuente

en él y que causó gran incomodidad por la comparación: «Actúan como los estalinistas: primero le preguntan a una persona lo que piensa y después se deciden a leerla» (Davies, 2013:1).

¿Cómo explicar ese cambio?

II

Es difícil saber al final las decisiones que toma una persona en un momento determinado de su vida, y más cuando no son especialmente importantes para ella, como es el caso de Piglia sobre Venezuela. Solo podemos especular a partir de varios indicios, haciendo un ejercicio de imaginación algo borroso y dubitativo. Lo que me interesa, en todo caso, es que en ese extraño cambio de posición se cruzan varias historias que tienen una relación interesante. No quiero, eso sí, adelantarme y mostrar los frutos antes de recogerlos. Dejemos a la suspicacia del lector ir advirtiendo todo a medida que avanza en este texto.

Empecemos con su obra. Para esos años se venía dando un cambio en la novelística del autor. Si en *Ciudad Ausente*, *Respiración artificial* o *Nombre falso* dominaban las dimensiones alegóricas y las reescrituras de la tradición literaria nacional (Borges, Arlt o Macedonio Fernández) desde una crítica al poder, con el ciclo de obras que abre con *Plata Quemada* reaparece el realismo de sus primeros cuentos, no sin claros tintes de crítica social, y empiezan a variar los escenarios: ya no privilegian la ciudad porteña, sino los márgenes u otras regiones. La novela por la que recibiera el premio Rómulo Gallegos, *Blanco nocturno*, casualmente se da durante la caída del gobierno del primer Perón, con quien muchos desde Argentina han comparado al gobierno de Chávez. En ella se cuenta el misterioso asesinato del puertorriqueño Tony Durán en una trama que involucra a la rica familia Belladona y la red de corrupciones que se dan en el campo; pero lo más interesante es su

reflexión sobre el capitalismo bursátil y su impacto hasta en zonas tan alejadas como las de la Argentina rural.

También en ese interregno viene sucediendo otro elemento importante en la vida de Piglia: su despedida de los Estados Unidos, donde dictó clases por más de dos décadas, desde enero de 1987. La mayoría del tiempo que estuvo ahí se residenció en la cómoda Universidad de Princeton en pleno *Nassau Street*, donde pudo dar clases de literatura latinoamericana y argentina, vinculandose a las redes latinoamericanistas que trabajaban allí. En su arribo a su país durante el gobierno kirchnerista, con cuyos representantes en el área de la cultura tuvo mucha afinidad, entró en contacto con su viejo amigo Horacio González, director en ese momento de la Biblioteca Nacional, reconocido por una gran obra crítica y por una carta desafortunada que hiciera contra la participación de Mario Vargas Llosa en la Feria Internacional del Libro en Argentina en 2010.

No en balde, en una declaración que diera a la agencia pública argentina Télam el año 2011 al recibir el premio Rómulo Gallegos, tomó posición frente al Estado populista, y, para sorpresa de quienes admiraban su reticencia a aliarse con cualquier forma de poder desde su mirada siempre alerta y crítica a sus secretas manifestaciones, confundió el premio con el gobierno, como si fueran lo mismo. Dijo: «Eso lo digo porque Venezuela vive un proceso de cambios y de transformaciones muy importantes». No satisfecho con ello, asumió abierta posición frente a las discusiones del premio que se dieron en el país: «Lo digo también porque, desde que Hugo Chávez asumió la presidencia en 1998, algunos críticos han tachado al galardón de excluyente, por premiar a escritores que supuestamente tienen afinidad ideológica con el gobierno» (Primera, 2011: 1).

Por último, habría que añadir quizá la consolidación de la imagen internacional del autor, quien no hacía mucho había firmado con el sello Anagrama, siendo recurrente para entonces la publicación de muchas de sus obras dentro del campo literario español y mexicano. Las entrevistas salían cada vez más en la prensa internacional, en el *El País*, periódico que accedía además a publicar algunos extractos de sus diarios.

En esos dos viajes que hiciera Ricardo Piglia a Venezuela, hay un contexto que es bueno detallar cuando se produjo la famosa entrevista donde usó el infortunado símil. Hablo nada más y nada menos que de la premiación del Premio Rómulo Gallegos en ese año 2011, una fecha importante para la nación. En esa oportunidad escritores venezolanos, críticos del gobierno chavista, decidieron no participar en varios de sus concursos por distintas razones políticas[45]. Si bien la famosa pregunta de la entrevistadora en esa ocasión fue tendenciosa, la postura de Piglia generó ciertas reticencias en el campo intelectual disidente venezolano por lo inexactas, intempestivas e injustas. Recordemos la respuesta que le dio la escritora venezolana Ana Teresa Torres (2013:1) en su texto «La risa de Ricardo Piglia», al hacer la salvedad de que su determinación de no participar en el premio no era para descalificar la calidad de las obras, tal como algunos plantearon en su momento, ni por pensar que el jurado estaba directamente intervenido, tal como trató de desmentir el mismo Piglia, sino para no jugar el juego del gobierno: «No poner nuestro nombre al servicio de las 'instituciones' del gobierno y su promoción internacional es ese pequeño granito de arena que no nos pueden quitar a quienes,

45 «El Gobierno nunca va a elegir jurados que no sean cercanos –aseveró el narrador Blanco Calderón–. Los últimos ganadores han sido autores abierta o discretamente afectos a ellos. Y también han tenido la suerte de encontrar escritores talentosos que a la vez los apoyan» (Fermín, 2013:1).

de derecha o de izquierda, nunca nos hemos planteado el dilema –Piglia dixit– de leer o no a Borges», escribió.

La razón del retiro era un poco más compleja que la de emular a los «estalinistas», como comparó Piglia con inusual sarcasmo; símil del que casualmente se valiera también Roberto Bolaño varios años antes, cuando decidió retirarse del Jurado para calificar en esa ocasión al bando contrario: los métodos de los agentes culturales del gobierno se le parecían a los de la Casa de las Américas en Cuba. Su frase fue famosa; habló de «comisarios neo-estalinistas» con abierta incomodidad por las declaraciones de Rigoberto Lanz, director del Centro Rómulo Gallegos de ese entonces y fiel seguidor de la revolución en sus inicios, quien dio a entender en su momento que el premio en general estaba entregado al mercado editorial (Vinogradoff, 2001:1)[46].

Pero no satisfecho con ello, el símil también apareció en otra situación mucho tiempo después, ahora pronunciado por el mismo presidente Nicolás Maduro, heredero de Chávez, quien lo usó en una presentación en los medios para hablar con cinismo y provocación de su propio gobierno con el fin de burlarse de sus críticos más extremos, queriendo dar la impresión de lo contrario. En una intervención televisada, recorriendo la Feria del Libro se encontró con un libro de Stalin y se comparó con él. «Se parece a mí», dijo.

III

La pulsión totalitaria parecía estar moviéndose entre todos los bandos en conflicto y era de esperarse, porque el escenario que se estaba viviendo no era nada fácil. Durante esos años en Venezuela varios acontecimientos tenían consternada a la población. El sector

46 Sobre estas opiniones se puede revisar también E. H. Moreno-Uribe (2001). Ver bibliografía.

democrático chavista no superaba aún la confusión que le generó la decisión del presidente Chávez de desconocer el referendo del 2007 e imponer a la fuerza la reelección indefinida. Además, después de su contundente victoria electoral del año anterior, habló de una nueva fase de transición acelerada hacia lo que llamó el «Socialismo del Siglo XXI», pidiendo desmantelar todos los partidos de la gran alianza oficialista (Gran Polo Patriótico) y crear como bloque único el PSUV. De igual modo el cierre de Radio Caracas Televisión (RCTV), el pacto oscuro con otras televisoras, algunas de las cuales fueron compradas por empresarios cercanos al gobierno, el cierre de programas críticos y las presiones con recursos legales a los medios en general, ya mostraban una clara inclinación a dominar la opinión pública y cercenar toda forma de crítica cuando afectaba los intereses directos del poder.

Por otra parte, la expropiación selectiva que se hizo de empresas productivas, la cada vez más fuerte regulación económica y el uso en el discurso público de calificativos degradantes hacia la oposición («apátridas», «fascistas», «burgueses», «sifrinos», «pitiyanquis», «patiquines», «catiritos», «frijolitos», «escuálidos», «majunches»), evidenciaban un rumbo altamente peligroso para el futuro nacional. Ya era claro su control sobre el sistema judicial, la asamblea nacional y por supuesto el ejecutivo; se veía con angustia una mayor presencia de militares en cargos civiles, la compra de armamento y la constitución de grupos paramilitares en formas de «milicias» o de «colectivos»[47].

Pero la acción de los escritores disidentes que determinó la posición pigliana tenía que ver sobre todo con los criterios de selección de los jurados del Premio Rómulo Gallegos, en los que se

47 Para un resumen de los hechos recomiendo los trabajos de Luis E. Lander y Margarita López Maya «Referendo sobre la propuesta de reforma constitucional: ¿Punto de inflexión en el proceso bolivariano?». Ver bibliografía.

había impuesto en estos últimos años el sectarismo. Es verdad que los escogidos tienen ahora cierto prestigio y su ideología era heterogénea y abierta, muy lejana a los tiempos de la vieja Casa de las Américas; pero su posición política debía ser de una u otra manera cercana al chavismo. Gustavo Guerrero (2005: 1) lo señaló en un texto publicado en *El País* de España, que causó gran revuelo en su momento. En «Réquiem para un galardón» aseveró: «en los últimos cuarenta años, había sido una de las instituciones más sólidas y acreditadas de nuestra república literaria, un concurso digno, liberal y abierto que, a diferencia de sus rivales cubanos, hacía gala de su independencia y no exigía ni a jurados ni a premiados una determinada afiliación política». Tomaba como ejemplo el jurado de 1993 «en el que alternaron Arturo Uslar Pietri, Lisandro Otero y Fernando Alegría». Cita también el caso de 1999 que estuvo «formado por personalidades tan distintas como Saúl Sosnowski, Antonio Benítez Rojo, Hugo Achugar y Carlos Noguera». Sin embargo, en esa ocasión «los cinco jurados del *Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos* constituían un solo bloque político».

Las respuestas no se hicieron esperar. Desde Venezuela, un importante personaje de la cultura lo tachó en un programa de la televisión pública venezolana de «fascista», pasando por el autor premiado, Isaac de la Rosa, y otros personajes como Andrés Pau o Eugenio de Quesada, defendiendo las cualidades literarias de la obra galardonada, cuando ese no era su argumento. Por su parte, Lisandro Otero para desprestigiar el premio en los tiempos pasados fabuló en torno a la supuesta intervención del embajador norteamericano Otto Reich para incidir en la premiación, lo que el venezolano Alexis Márquez Rodríguez (2005), participante junto con Otero del jurado en ese tiempo, desmintió de forma pública en su «Carta a Lisandro Otero». Belén Gopegui (2005: 1), por otro lado, interpretó la aparición del texto crítico en gran medida como una conjura internacional del semanario español: «Es el modo en

que un periódico como *El País* ha, esta vez sí, 'escatimado' la información con respecto al premio lo que ha hecho distinto el *XIV Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos* y no la calidad de un libro que, para quienes crean posible hablar de ese valor en abstracto, está sin duda a la altura de otros que han recibido el galardón y a menudo los supera». De igual modo, el reconocido crítico español Ignacio Echevarría se concentró en reconocer el potencial de la novela ganadora de ese momento, *El vano ayer* y, tildando a Guerrero de seguir un «liberalismo radical al que son tan afectas las plutocracias», vio una trama que buscaba oscurecer la crítica política que había detrás de la obra del autor español, abriendo la duda al sugerir que hubo mala intención al denunciar la conformación del jurado antes y no después de la decisión.

Más tarde Alejandro Bruzual (2014), en la introducción de un libro que se publicara unos años después (y cuyo título *Utopías en movimiento: Discursos de los ganadores del Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos (1967-2013)* es bien revelador), revive la agónica polémica otra vez. Lo hace ahora con el propósito de recoger todas las alocuciones que dieran los ganadores del premio, dedicándole varias páginas a lo que debía ser un comentario crítico a las distintas intervenciones de los escritores y un homenaje al mismo premio. Según él, aflora en la argumentación de Guerrero «un sesgo ideológico equivalente (…) a la intervención ideológica que quería fiscalizar» (XLVI). Es curioso que, además de dedicar varias líneas al caso, revele cierta incomodidad con algunos autores o apuestas estéticas, tal como lo vemos al comentar sobre la obra de Enrique Vilas Matas *El viaje vertical* o sobre *El desbarrancadero* de Fernando Vallejo, cuyas tendencias no se ajustaban bien, como sabemos, a ciertas nociones de la izquierda y del latinoamericanismo propios por cierto del modelo del gobierno[48].

48 La reconstrucción de la historia del premio no deja de ser algo parcializada en la que destaca, en el período anterior al chavismo, las críticas que se les hizo a

Lo más rescatable del punto de Gustavo Guerrero era en todo caso no tanto una crítica a la calidad de la obra que pudiera estar secuestrada, como sugirieron algunos, por la manipulación de la política editorial de *El País* y los intereses de un «liberalismo de derecha», sino una denuncia por la falta de pluralidad en la selección del jurado, algo que fue borrado en el ataque, el vilipendio y las tesis conspirativas que surgieron en ese momento. Asimismo, sirvió para hacer un llamado de atención y evitar la posibilidad de intervenir de una manera más descarada sobre la autonomía del premio. Para no caer en el juego, en una entrevista realizada tiempo después por Patricio Tapia (2008:1) para la sección de «Revista de libros» del diario *El Mercurio* de Chile, Guerrero aclaró con contundencia: «mi deseo es que algún día los jurados del Rómulo Gallegos se nombren siguiendo el mismo protocolo de transparencia, pluralismo e independencia que se va a aplicar a partir de este año en la elección de los jurados del Premio Cervantes». Su deseo nunca se cristalizó y su sospecha fue confirmada con el tiempo, sin dejar de moverse, es bueno apuntar, en una difícil tensión.

Si uno revisa bien la selección de los jurados que se han dado posteriormente, ve que se han des-pluralizado en una operación casi quirúrgica para no hacer tan evidentes los mecanismos de intervención. La asimetría en la repartición de los cargos es lo que llama a la sospecha, aun cuando se va diluyendo o replanteando en cada premiación. Vayamos por años para aclarar bien las dudas. En el 2007 están Isaac Rosa, Juan Madrid, Helen Umaña, Luis Britto

algunas premiaciones por sus posibles vínculos con el mercado sin tomar una posición abierta, mientras que las críticas que se le hicieron a la premiación durante el período revolucionario sí toman posición abierta en defender el premio. Asimismo toma posición crítica frente a las figuras y opiniones de Vargas Llosa y del Paso, omitiendo el altercado que tuvo Bolaño con Rigoberto Lanz. También rehúye un análisis más cuidadoso de las apuestas literarias, de las «políticas de la literatura», privilegiando las posiciones ideológicas de los autores donde tiende a prevalecer cierta noción latinoamericana.

García y Luis Navarrete Orta: el primero afín al chavismo, la segunda cercana, y los venezolanos ni se diga. En el 2009 vemos a Elena Poniatowska, Graciela Maturo, Miguel Barnet, Humberto Mata y Enrique Hernandez d'Jesus. De nuevo el segundo y el tercero afines al proceso, y los representantes venezolanos incluso más que cercanos. En 2011, vemos una desproporción parecida: William Ospina, Carmen Boullosa y Freddy Castillo Castellanos, dos de ellos coqueteándole en su momento, y el representante venezolano por supuesto muy afín.

En el 2013, año de la polémica con el símil de nuestro detective, tenemos como jurado a Ricardo Piglia, quien en 2012 al recibir el premio ya había tomado una posición favorable. Junto con él fueron jurados Luis Duno Gottberg y Juan Duchesne Winter; el primero, aunque en apariencia crítico, no dejó de mostrar una gran afinidad con la revolución en muchos aspectos, y el segundo, aunque se distanció valientemente luego, para ese entonces no había tomado una firme posición pública dentro del país, sino con posterioridad a la premiación. De igual modo, se usó de forma partidista la presentación de los premios. Con la victoria de Ricardo Piglia se realizaron actos con agentes y organizaciones del gobierno. Luego, en la entrega del premio de la novela de Eduardo Lalo, el mismo Maduro asiste a la premiación celebrando el discurso anticolonial del puertorriqueño.

Si bien la calidad de muchas de las obras premiadas es sin duda innegable, no puede negarse también que la apuesta estética privilegiaba ciertas visiones afines al *proceso*. Por un lado, algunas novelas tenían una impronta de denuncia y crítica desde cierto espíritu latinoamericanista. Se puede ver en la obra de William Ospina *El país de la canela*, o de Elena Poniatowska con *El Tren pasa*

primero, o en *Tríptico de la infamia* de Pablo Montoya[49]. Desde otro ángulo, dos textos seguían coordenadas afines: *El Vano Ayer* de Isaac de la Rosa o la obra del puertorriqueño Eduardo Lalo *Simone*, salvando las distancias de territorios y problemáticas, se adecúan a ciertas tendencias válidas al horizonte de las preocupaciones de la Revolución Cubana, que tiene que ver con la emancipación de los pueblos, y con la crítica a las tradiciones conservadoras y neocoloniales.

Podemos entonces concluir que, si bien los signos de exclusión ideológica no son tan claros como en la Cuba de la Guerra Fría, no dejan de ser reveladoras sus pulsiones sectarias. Destaco por lo menos tres. La primera es, como dije antes, la des-pluralización de los jurados en donde, siguiendo una política del régimen, ha sido una constante excluir abiertamente a los críticos opositores: ninguno de los representantes por parte del país eran críticos del gobierno y eso que comprendían gran parte del campo intelectual en su mayoría. La segunda es el uso propagandístico que se hizo de la premiación, no solo con los rituales de entrega, sino también con las preguntas de los periodistas culturales de la línea del gobierno, sin dejar de lado por supuesto la poca imparcialidad de los juicios de algunos representantes de la institución, como los del mismo Alejandro Bruzual. Pese a esta realidad cada vez más evidente, lo curioso es que ha habido un silencio cómplice sobre la materia, solo revivido en la polémica del 2005 abierta por Gustavo Guerrero, y poco después por el mismo Piglia cuando entró en la polémica sin conocerla mucho, siguiendo el juicio de los representantes del gobierno. ¿Por qué entonces esta negación de su parte?

49 Es bueno aclarar que con *Tríptico de la infamia* de Pablo Montoya hay un leve cambio, pues se pluraliza un poco más la selección de los jurados, quizás porque se da durante el madurismo, un tiempo de nuevas divisiones dentro del chavismo. Sin embargo, se mantiene la misma lógica que trato de comentar en este trabajo.

Propongo una posible lectura que en su dimensión «molar» pudiera explicar en parte esta realidad más «molecular», por decirlo en términos deleuzianos. No hay que ser ingenuos para saber que por mucho tiempo, después de la crisis financiera del 2008, se vivió una nueva geopolítica mundial en la que Latinoamérica, con la llamada «marea rosa» y el papel protagónico de Brasil, siguió un gran proceso de transformación en sus relaciones con los «imperios», escondiendo a su vez otras formas de intervención y violencia. Puede que el caso del Premio Rómulo Gallegos sea signo o un síntoma, como tantos otros, de esa nueva realidad[50]. Paso a comentar este panorama desde su dimensión cultural e intelectual, y me disculpo con el lector si me desvío por un tiempo de nuestro detective Renzi y su uso del símil estalinista en tiempos de globalización populista.

IV

Las relaciones entre política, economía y cultura nunca son simétricas, tal como nos hizo creer cierta tendencia reductiva de la crítica ideológica. Sin embargo, el poder de los Estados y de los emporios económicos tiene una gran influencia en favorecer ciertas hegemonías, que pueden a veces incidir en la consolidación o no de ciertos circuitos intelectuales. Si seguimos los conceptos de Pierre Bourdieu de «campo intelectual» y «campo cultural», espacios que funcionan con cierta autonomía relativa al producir sus propias reglas de consagración y que solo son influidos de manera

50 Sigo la tesis del libro *Global Political Dynamics and the Future of Democracy in Latin American Countries* (2010), auspiciado por el Consortium of the Fernando Henrique Cardoso Institute and the Edelstein Center for Social Research. Allí en la introducción dice: «The current international panorama is defined by the decline of U.S. power, the rise of new powers, especially China, and the strategic role that natural resources play in Latin America's insertion into international markets» (6).

mediada por lo que el sociólogo francés llamó «campo de poder», es bueno preguntarse quiénes en las disciplinas humanísticas y culturales sobre América Latina tienen la autoridad de definir y delimitar ese espacio, quienes rigen sus formas de legitimidad y validez, sus búsquedas, sobre todo teniendo en cuenta los cambios geopolíticos que se dieron en las primeras décadas del siglo XXI y el fuerte respaldo que generaron las alianzas entre los campos dentro y fuera de los territorios nacionales.

Antes de proponer esa lectura, es bueno tener presente los diferentes niveles en los que se dio un nuevo orden de poder en eso que algunos llamaron la «marea rosa». Primero están los espacios estatales y las hegemonías que se fueron imponiendo desde el ejecutivo, llegando en algunos países a prescindir y socavar el espacio parlamentario. Segundo está el poder económico, que contó con la participación bajo un auge económico sin igual de las compañías Odebrecht, PDVSA, y los enclaves chinos, iraníes y rusos, que también fueron interviniendo en otras empresas económicas. A ello se suman los vínculos en lo interno con importantes emporios comunicacionales, como vemos en Venezuela con el grupo Cisneros, o en sus inicios con la gente de *El Nacional*, el sector financiero y la familia Boulton, entre muchos otros. Luego, en lo geopolítico no solo estaba la alianza de los nuevos gobiernos latinoamericanos (UNASUR, OEA, MERCOSUR, CELAC, CARICOM), sino la misma alianza internacional que se dio en procura de un nuevo eje internacional con Irán, con Rusia, con China.

Visto lo anterior, podemos ahora entender bien las condiciones de poder que se dieron en ese momento y explorar mejor lo que sucedió en el campo humanístico del latinoamericanismo. Con ello podríamos asomar una propuesta que, aunque muy somera y limitada, podría servir para ofrecer algunos indicios importantes para futuras investigaciones sobre esta materia. Quizás ya sea una perogrullada destacar cómo dentro de estos estudios, las

universidades, editoriales, fundaciones culturales, grupos de investigación y ONG de los Estados Unidos fueron cobrando un papel cada vez más fuerte en las últimas décadas del siglo XX, cuando el relato multiculturalista captó un gran terreno en todo el mundo y la inmigración «latina» tomaba más presencia en ese país, siendo hoy en día una de las más numerosas[51]. El poder que mueven es impresionante, teniendo el respaldo de inmensas bibliotecas y archivos, firmas importantes, intereses de diversa índole que sitúa a sus académicos y expertos en una gran situación de privilegio frente a investigadores latinoamericanos. En un viejo texto de 1998, Pierre Bourdieu junto a Loïc Wacquant, precisaba esa realidad de forma muy crítica cuando afirmaba cómo «las decisiones de pura mercadotecnia editorial orientan la investigación y la enseñanza universitarias en un sentido de homogeneización y de sumisión a las modas procedentes de América» (2001: 34). Para ellos, el «imperialismo cultural (americano u otro) nunca se impone mejor que cuando lo sirven intelectuales progresistas (…) poco sospechosos, en apariencia, de promover los intereses hegemónicos de un país contra el cual cargan la espada de la crítica social» (48).

A su vez, ese espacio se fue aliando con dos tendencias. La primera es continental y reside en los campos intelectuales y culturales de Argentina, México, Cuba, sin obviar por supuesto a Brasil que ha venido ganando gran protagonismo en las últimas décadas del siglo XX[52]. La segunda tendencia consta más bien de la comunidad hispana en USA, los llamados «latinos», quienes gracias al *affirmative act* de los noventa, y sobre todo a sus

51 Esto lo han ido evidenciado desde hace mucho tiempo atrás críticos como Nelly Richard, Julio Ramos, Román de la Campa, entre otros.

52 Sobre el campo cubano hay que tomar en cuenta su escisión interna en, por una parte, el sector pro-revolución en América Latina y ciertos lugares de Estados Unidos, y, por otra, el sector del exilio y crítica de la revolución sobre todo en USA y otros lugares.

luchas por obtener reconocimiento, se han valido de los espacios que les han ofrecido los departamentos de literatura y cultura latinoamericana dentro de las universidades para ser respetados por unas élites blancas que parecen haber cedido un poco en estos lugares, al menos para tenerlos a duras penas en esas instituciones académicas lo que por lo visto es más cómodo que tenerlos en las calles marchando y reclamando sus derechos sociales y laborales.

En esta confluencia de vectores el latinoamericanismo dentro del área de las Humanidades dejó algunas lagunas, representadas por países y comunidades que no entraron, al menos por cierto tiempo, dentro de esta repartición. Pienso a este respecto como campos culturales e intelectuales como los de Costa Rica o Paraguay son algo desdeñados no solo por falta de interés, sino también por falta de visibilidad dentro de la nueva cartografía que hubo durante ese tiempo. El mapa disciplinario del mercado académico que repartió por unas décadas al continente en varias zonas es significativo: Caribe (Cuba y Puerto Rico especialmente), Centroamérica (Salvador, Guatemala), México y Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), Brasil, Región Andina (Perú, Ecuador, Bolivia), Latinos en USA (chicanos e inmigrantes). La pregunta que uno debería hacerse es cómo entran ahí los espacios que antes he mencionado, o la misma «ciudad letrada» venezolana que tiene una parte caribeña, otra andina u otra llanera, sin mencionar el privilegio que tienen de antemano unas regiones sobre otras.

Esta forma de repartición latinoamericanista del poder multicultural en el campo humanístico creció con las llamadas revoluciones de la «marea rosa», con nuevas alianzas en los espacios intelectuales de algunos de los países que siguieron ese movimiento. Después de lo que Nancy Calomarde en una entrevista definió como «crisis de la crítica latinoamericana» en los noventa que tuvo como faro el *Boom* de los sesenta (Calomarde, S/F: 33), podemos decir que resurgió desde las cenizas de la fragmentación

una nueva construcción de América Latina. A partir del momento en que Chávez tomó la empresa petrolera venezolana PDVSA y Lula llegó al poder (y Odebrecht también), la visibilidad varió a favor de los campos intelectuales y culturales antes mencionados, teniendo en cuenta la crisis financiera en Estados Unidos y Europa, que obligó a estos países a replegarse y cambiar sus políticas para con sus vecinos. De igual modo, una muy fuerte red «progresista» se armó desde Argentina y otros países del sur, para sostener y justificar los cambios políticos, sabiendo que la academia latinoamericanista era un lugar muy sólido de propaganda[53]. Como es de suponer, muchas de estas tendencias trataron de esconder las alianzas mencionadas, sobre todo sus nuevas formas de exclusión, siguiendo la prédica de las crisis de los Estados y la confrontación contra el neoliberalismo norteamericano, tan caro a las políticas económicas de los noventa. Con ello lograron crear, a mi modo de ver, una forma nueva de intervención y colonialismo latinoamericanista que les daba autoridad a sus representantes para hablar de cualquier país del continente sin conocerlo bien, por aquello de que el mundo está dividido entre las fuerzas globales frente a las realidades locales que solo ellos pueden ver. Así, han creado todo un sistema de negación de muchas de las contradicciones de los nuevos regímenes de gobierno. Desde una especie de «horizontalización» de la mirada continental del Sur y valiéndose de una lógica de enunciación que sigue el principio de la sinécdoque (la parte por el todo), asumen la voz de un «nosotros» de América Latina que se homogeneiza en su confrontación con el imperio o con las

53 Desde luego que hablo del grupo intelectual que luego conformó Carta Abierta en Argentina, algunos de ellos amparados en espacios como *Página 12*; pero también podemos incluir otra red de alianzas que cruzan otros lugares, como la que se dio con el partido PODEMOS español y el grupo académico que incluye la gente de Ignacio Ramonet con *Le Monde Diplomatique* o de Tarek Alí con algunos espacios de la New Left Review, por mencionar algunos de un gran contingente que perpetuó el nuevo latinoamericanismo de la marea rosa.

élites blancas, eurocéntricas y capitalistas. Con ello adquieren un poder, tomando unas palabras de Gonzalo Aguilar, «mayestático» que busca «hablar en nombre de otro», algo que para él «es propio de la dimensión política de lo popular: ser hablado por una primera persona en plural» (2015:183).

Fundan así un nuevo latinoamericanismo radical hegemónico que poco a poco fue suplantando al que se abrió durante la Guerra Fría con la Revolución Cubana el cual, dejando de lado sus viejos ideologemas, logró renovar sus herencias; si se analiza con cuidado, se observa cómo detrás de las taxonomías más progresistas sobreviven los antiguos binarismos y la idea de un cambio social radical: de la dupla del bloque del Este contra el bloque del Oeste se pasó a la dupla del neoliberalismo (de derecha) contra el populismo (de izquierda), y la toma del poder con el foco guerrillero se sustituyó por la demagogia electoral y la sobre-dramatización identitaria que busca configurar una «nueva hegemonía». Renacieron a su vez los usos y abusos de las heridas del pasado, erigiendo desde el poder un discurso victimario e historicista que sirvió para invisibilizar no solo su nuevo lugar de privilegio, sino sus propias contradicciones. Me permito detenerme en algunos ejemplos para ser más concreto, y perdonen que me siga alejando con ello de Piglia o Renzi.

V

Con el auge de los gobiernos de la «marea rosa» podemos decir que las anteriores tendencias se incrementaron, gracias a las fantasías redentoristas que posibilitó su imaginario. Venezuela, vista con algo de desdén por las condiciones antes descritas del campo, logró un espacio de visibilidad siempre y cuando tocara el tema político. En este sentido, se empezó a crear una demanda de consagración que buscaba desautonomizar las manifestaciones

culturales y literarias del país para ser vistas ahora en diálogo directo con la realidad chavista y el nuevo proyecto latinoamericanista del continente. Examinado con cuidado, terminó convirtiéndose en un sutil chantaje, no sin un componente de propaganda escondido en una retórica profesional. Para lograr cierto grado de importancia dentro de los estudios venezolanistas, de una u otra forma se debía seguir lo que venía sucediendo en el país, más aún si se le apoyaba. Por un tiempo, los estudios de LASA, CLACSO, MLA, y otros lugares importantes, sostenían estos presupuestos. Además de los cónclaves tradicionales del latinoamericanismo radical (los espacios pro-cubanos), se sumaron estos lugares desde el espacio institucional norteamericano, estableciendo redes de contactos muy importantes con grandes centros académicos de Europa y Latinoamérica. Estos se pueden reunir en tres líneas que han trabajado, no sin cierto margen de discrepancia, para legitimar de una u otra forma al régimen chavista.

La primera tendencia es la que juntó diferentes corrientes en los que algunos dieron en llamar «decolonialismo». Walter Mignolo, Fernando Coronil, Santiago Gómez Castro, Edgardo Lander, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel o Catherine Walsh entre muchos otros escritores e intelectuales, son algunos de sus representantes más importantes, muchos de ellos reagrupados en CLACSO. Para esta tendencia, gran parte de las regiones de Latinoamérica viven procesos de dominación epistemológica que se dieron en la modernidad. Así, reviven el concepto de colonialismo, ahora leído desde una perspectiva cognitiva donde la violencia se ejerce unilateralmente desde los saberes. Presa en la colonialidad, la modernidad muchas veces es interpretada como «homogénea y vacía», en la cual no hay espacios de negociación, mediación y diseminación, y lo único que queda es apostar por movimientos sociales indigenistas, identitarios, populistas o dictatoriales. Los logros históricos de las democracias parlamentarias,

de la defensa de los derechos humanos, de la autonomía de los poderes para evitar formas de coacción y dominación, son vistos en algunos de ellos como creaciones de Occidente y los confunden muchas veces con esa forma de violencia que tanto critican.

Afortunadamente estas tendencias tienen diferentes líneas, algunas de ellas menos binarias que otras. Los trabajos de Santiago Gómez Castro o de Fernando Coronil, mucho menos «anti occidentales» en el sentido restrictivo del término, son más ricos en análisis histórico, contextual e incluso textual, mientras que los acercamientos de Mignolo, Grosfoguel o Dussel arrastran toda la tradición del complejo virginal latinoamericano y el tráfico con las heridas, no sin participar de ciertas generalizaciones y antinomias excluyentes, simplistas. Han logrado establecer círculos de conexión académicos que incluyen no solo el grupo CLACSO, sino también el Foro de Sao Paulo, el cual, como nunca antes en la historia de Venezuela, ha apoyado abiertamente la línea oficial en las elecciones de nuestro país. Gente como Boaventura de Sousa Santos, tan importante para estas tendencias, ha visto a Chávez como el «líder político democrático más carismático de las últimas décadas» (2013:1), excusando y minimizando todas sus contradicciones con el argumento de que representa «el sentido político sustantivo de su gobierno, inequívocamente a favor de las clases populares y de una integración solidaria de América Latina»(2013: 1)[54]. Walter Mignolo, por su parte, lo vio por un tiempo como un descolonizador, agente de una nueva «episteme política», y justificó hasta cierto punto todas sus contradicciones por el simple hecho de corresponder a esta innovadora geopolítica latinoamericana (2008: 256); argumentos parecidos los encontramos en

54 Por fortuna en años recientes Boaventura de Sousa Santos ha tenido una postura autocrítica, incluso en el mismo texto que cito. Sin embargo, para muchos su reacción fue muy tardía y todavía no replanteaba algunos términos de los presupuestos de su teoría crítica.

Grosfoguel y Dussel, quienes todavía apoyan en ciertas instancias al madurismo actual. Aquí por cierto recuerdo las reflexiones de Piglia sobre Viernes, personaje de la novela de Defoe, a quien identifica como metáfora de las «clases populares». Estas reflexiones de su libro *El último lector* vienen a cuento pues pareciera que procesos como el venezolano significan que Viernes se rebela y crea nuevos saberes para América Latina y el mundo.

La segunda tendencia es una que ha girado en torno al grupo de los estudios (¿post?) subalternistas, con fuertes vínculos con los decoloniales. Fundado por John Beverley, Iliana Rodríguez, Alberto Moreiras, entre otros, con el propósito de seguir algunas de las líneas abiertas por el Grupo de Estudios Subalternos de la India, buscaba proponer otra manera de entender las «formas de dominación» en el continente, con la pretensión de superar ciertas líneas marxistas de la Teoría de la Dependencia y el eurocentrismo, concentrándose ahora en el sujeto subalterno, es decir, en aquella subjetividad que representa un punto ciego de todo poder, siguiendo algunas de las reflexiones de Gramsci. Al igual que las tendencias anteriores, estos grupos han sido variados, incluso en sus posicionamientos frente al chavismo. El más abiertamente propagandista ha sido sin embargo Beverley desde la Universidad de Pittsburgh. La tesis central de este reconocido investigador es que estos gobiernos han posibilitado la visibilización y participación de diferentes sujetos renegados en América Latina (campesinos, perseguidos, sindicalistas, mujeres y otros tantos). Sujetos que él categoriza como «subalternos populares», trazando la raya desde su mirada en los Estados Unidos entre las élites (liberales o neoconservadoras) y los subalternos (iletrados, desconocidos, renegados). Para Beverley la «democracia» se reduce a esta verdad, que por cierto no comprueba en la práctica (tiene muy pocos datos sobre las realidades de cada país y el aporte material que han llevado estos gobiernos, siguiendo ciegamente las versiones oficiales y

sus discursos). De igual modo, para que haya esta inclusión decide minimizar la participación militar en el orden civil, así como borrar las prácticas de chantaje clientelar de estos y el poder mismo del Estado; para él, el nuevo sujeto político está encarnado en el subalterno, que se contrapone a la modernidad, y esa es la verdad absoluta que hay que defender. «En la medida en que el Estado y la modernidad funcionan de manera interrelacionada, la agencia subalterna no es solamente anti-estatal sino también anti-moderna», dice (2011: 172).

Este sujeto se sitúa solamente como residuo de la agenda «moderna» –que para Beverly tiende a ser monolítica e unidireccional–. Pero lo curioso, y este es su aporte a los estudios postcoloniales, es que esta limitación no es lo suficientemente dilemática para proveer un nuevo modelo de Estado; tan sólo basándose «en la hegemonía popular-subalterna» se puede por lo visto «subordinar» a los grupos sociales «actualmente hegemónicos» (2011: 173). Por eso cree que los modelos del chavismo y de la «marea rosa» sirven, con todas sus contradicciones, para darle poder al subalterno ya que este «no sólo puede hablar, sino que puede y debe gobernar» (2011: 182). Dicho de otro modo, ahora sí puede haber un Estado bueno: el que rigen los marginados del sistema, los excluídos mismos. Lo que Beverley no nos aclara es cómo sería su régimen de autoridad y su «*gouvernementalité*» sin experticia alguna, pues la formación profesional y la experiencia política es por lo visto neoliberal. Se limita a elogiar la eticidad subyacente en la subalternidad para declarar su derecho a gobernar como algo positivo, viable, un argumento que entraña por cierto una visión algo idealizada, como si de pronto todos esos sujetos marginados que conforman la isla de la novela *Ciudad ausente* de Piglia tuviesen el derecho, el deber y hasta la capacitación por esa misma condición de gobernar un país.

De antemano ve bien este «evento» de irrupción, siguiendo una concepción de Alain Badiou, por ser «socialista». Sus argumentos son sectarios desde categorizaciones que pretenden ser objetivas e imparciales; habla así de neoconservadores, de subalternos o de radicales post-hegemónicos, sin un anclaje en contextos y tradiciones que puedan darle un valor más empírico a sus posicionamientos. Muy bueno citando a Lacan, entendiendo a Laclau o Gramsci, y viendo las contradicciones y avances de sus proyectos de investigación con clara militancia política; pero muy pobre al explicar estos procesos en su especificidad sociocultural, cayendo siempre en binarismos polarizadores que a su vez esconden valoraciones morales donde siempre todo lo que es cercano a las élites es malo de antemano, y lo que es afín al pueblo es bueno, demócrata. De hecho, sus etiquetas se caen si no vemos cómo es la relación de los «campos intelectuales» frente a los «campos de poder», porque en cada país son muy distintos, teniendo en cuenta el rol de la educación, sus tradiciones. A veces se preocupa más en defenderse de sus críticos, con su uso de taxonomías moralizantes, que en analizar la situación que investiga. Además, sus preocupaciones mezclan líneas, usos, protocolos, tendencias de la academia norteamericana con referencias a los intelectuales latinoamericanos, sin proponer miradas más complejas, salvo la de explicarnos teorías de gran densidad y usarlas a veces de forma lúcida[55].

55 Es curioso que, desde que llegara Chávez al poder, nunca visitó de nuevo Venezuela; a diferencia de liberales como podrían ser un Enrique Krauze o un Vargas Llosa, quienes sí han ido al país varias veces para entender su situación. De igual modo, llama la atención que las referencias de sus «informantes nativos» sean sus alumnos venezolanos Luis Duno y Juan Antonio Hernández, ambos cercanos al gobierno desde el extranjero (el segundo diplomático de Maduro), y no otros de sus estudiantes como Vicente Lecuna, quien sí ha permanecido en el país todo el tiempo, o Magdalena López, que ha venido teniendo una posición más crítica.

Por último, tenemos a la corriente populista latinoamericanista, cuyo más visible representante fue el argentino Ernesto Laclau, connacional de Piglia y por lo visto afín a su valoración del peronismo. Esta tendencia, que se había afianzado muy bien en Argentina, junto al grupo pro-kirchnerista, tendió lazos con las otras tendencias latinoamericanistas que hemos descrito hasta ahora, pues hay que decir que todas se cruzan transversalmente. Los problemas de la teoría de Laclau, tan citada por muchos, se dan, a mi modo de ver, en dos planos. Por un lado, en las contradicciones de su aplicabilidad dentro de la experiencia gubernamental de Chávez y el contexto venezolano, porque por más que él haya sido un abierto militante del militar venezolano, borrando estratégicamente algunos elementos problemáticos de la realidad histórica del chavismo, se puede ver en sus propuestas teóricas aspectos que no se dan en esta forma de populismo que él propugna dentro de una bella abstracción académica. Por otro lado, su propia propuesta tiene muchos componentes controversiales, ya señalado agudamente por muchos críticos[56]. Pero antes de explicar en detalle estos puntos, creo que es bueno recordar su aguda propuesta, que al fin y al cabo no deja de ser fascinante.

Si en sus trabajos de los sesenta y setenta era abiertamente militante, muchos señalan su giro post-marxista en 1986. Para comprender ese *breaking point* es fundamental evaluar cómo usa el concepto de «hegemonía» de Gramsci y lo funde con las investigaciones que llevó a cabo junto con su esposa, Chantal Mouffe, para dar con una «democracia radical». Ahí está la base de su teoría, que luego desarrollará mejor en el libro *Crítica a la razón populista*. Su idea es ver esta noción gramsciana como producto de lo que entiende como «cadena de equivalencias», es decir, una serie

56 Se puede hacer mención a Gerardo Aboy Carlés, Julián Melo, Emilio de Ipola, Fernando Mires, o Andrew Norris, dentro de una gran constelación de autores y críticas que han surgido en estos años.

de demandas heterogéneas de diferentes sujetos y comunidades que se unen gracias a la configuración de un «enemigo común», el cual se construye valiéndose del imaginario mítico y el poder de la palabra. Propone así pensarla pasando por el post-estructuralismo (Derrida y Lacan) en donde lo más importante no es la crítica material de las condiciones sociales, como lo hizo el marxismo tradicional, sino el análisis de la conformación de las subjetividades políticas que promueven los discursos. Quería salir del determinismo económico, así como del esencialismo de muchas de estas tendencias, aceptando que el poder es mucho más dinámico, abierto, de lo que sus viejos compañeros radicales pensaron en otros tiempos antes de la caída del muro de Berlín. Al igual que el mismo Ricardo Piglia, reconfiguró su lugar como crítico de izquierda, aunque difiere bastante de la manera como Emilio Renzi leyera el poder en la sociedad.

Hasta ahí todo pareciera sonar bien en su propuesta, pero después de verlo todo con cuidado aparecen varios problemas. Primero, la «cadena de equivalencias» que propone puede incurrir en una indiferenciación tan abismal que le sea igual una comunidad de neonazis que otra de afroamericanos, siempre y cuando reúnan la misma red de exigencias y peticiones, o la misma construcción del enemigo. Así lo vemos en el chavismo con la alianza de grupos distintos: un militarismo de derechas, muy vinculado al narcotráfico, con una izquierda sesentista y radical. Segundo, su idea novedosa de una hegemonía que se define como una articulación de diferentes demandas sociales entra en un terreno profundamente tenebroso al asimilar al líder popular como quien construye, desde un uso amoral del lenguaje figural y de los mismo imaginarios míticos, la configuración del oponente que uniría esa cadena de demandas. Un uso magistral en lo teórico para ser fiel a Lacan y a Lévi-Strauss en sus nociones de «significante vacío», pero con consecuencias peligrosas en la realidad que no le interesa pensar

o discriminar; si bien no lo dice claramente, es obvio que ello corresponde al líder y, por más contingente, heterogéneo y movible que se dé este pacto, establece una dependencia peligrosa que subsume la diferencia y la contingencia en ese centro de poder que estará siempre actualizando esas necesidades o demandas como deseos a encarnar, pero no necesariamente satisfaciéndolos en su totalidad[57].

Su operación de naturalizar la política como populista, a mi modo de ver, es una de sus mayores contribuciones y trampas en tiempos del Consenso de Washington, que hoy ha cambiado. De ahí cierto desdén, por no decir abierta animadversión, a la libertad de conciencia y de crítica propia de las democracias parlamentarias, a las que ve sólo como cómplices del neoliberalismo, y el rol de su institucionalidad para dirimir diferencias políticas, económicas y sociales. Su persistencia en defender el modelo chavista como una geopolítica latinoamericanista lo llevó, como dije, a borrar los elementos que pudiesen desmentir su propuesta teórica. Me refiero, entre otros, a la lógica militar que se mezcla con la civil (cargos de militares en funciones públicas, interpretación de la política como campo de batalla, y una fascinación por el nuevo armamentismo), a su imaginario revolucionario, profundamente identitario y místico en los discursos y apuestas del Estado, a su clientelismo (pragmático-clientelar y, a la vez, demagógico) y su uso de las instituciones del Estado y del dinero petrolero.

57 Otros críticos ya han mencionado su reivindicación de Georges Sorel en el uso del mito como forma de toma de poder, o su influencia soterrada de Carl Schmitt –en su concepción del «antagonismo»– en la que se divide radicalmente el conflicto en un binarismo terrible: «el otro antagónico» frente al sujeto que articula. De igual modo, esta antinomia se reproduce en su pensamiento al oponer el sujeto populista de esta cadena equivalencial a la lógica administrativa que ve en las instituciones liberales y republicanas, que para él es parte del sistema burgués. Si bien muestra que la segunda puede alimentarse de la primera, y eso evidencia cierto grado de salud, las coloca en frentes opuestos donde despolitiza la segunda frente a la primera.

Con esto termino entonces con Ernesto Laclau, y doy fin así con este panorama limitado, provisional, de las corrientes latinoamericanistas que auparon la «marea rosa». Si vemos con cuidado, todas estas tendencias justificaron de una u otra manera el bloque de poder que vengo comentando; también proporcionaron un lenguaje, unas categorizaciones, que sirvieron para ese propósito, unidos a los discursos del viejo marxismo. Si bien algunos mostraron una que otra contradicción del gobierno de Chávez, no dejaron de minimizarla, siguiendo una lógica cínica muy acorde con estos tiempos de post-verdades; para ellos, Latinoamérica es un conglomerado uniforme que se debe defender de forma estratégica por encima de otros valores. El precio de ello ha terminado por justificar la situación que vemos hoy en día en un país azotado por numerosos crímenes, con más de sesenta asesinados en protestas pacíficas, con muchos estudiantes torturados, con más de doscientos cincuenta presos políticos (algunos de los cuales han sido procesados en tribunales militares), con más de dos millones de venezolanos que se han ido al exterior, con hacinamientos inhumanos en las cárceles, con falta de autonomía de los poderes, con mucha hambre y falta de medicamentos.

No sé si sea mera casualidad que ninguno de estos críticos a lo largo de estos quince años se haya pronunciado sobre los peligros que pudiesen llevarnos a esta triste situación; si bien es verdad que algunos de ellos han ido poco a poco marcando distancia en estos momentos, hasta ahora no he visto gestos que re-examinen las consecuencias de su pensamiento sobre esta realidad. Es difícil no sentir la tentación de pensar que de una u otra manera estas propuestas teóricas latinoamericanistas comparten la forma de negación que hoy se hace visible en Venezuela, y por ello se hace inevitable leerlas a la luz de estas duras verdades.

Dicho todo esto, volvamos a nuestro detective Emilio Renzi, y recordemos algo que pudiera desconcertar: que en este breve

recorrido del mapa latinoamericano no se adscribió a ninguna de sus tendencias, lo que no quiere decir que no le sirvieran como marco para adquirir cierta autoridad. De hecho, aunque no lo manifestó abiertamente, era muy posible que fuese muy crítico, aunque eso no excluía la posibilidad efectiva de comulgar con algunos de sus presupuestos, sobre todo en los últimos años de su estadía en Estados Unidos y su residencia en Argentina. También es bueno señalar que el sello de su literatura nunca promulgó una etiqueta latinoamericanista desde una visión restrictiva de la misma, y si bien sus brillantes lecturas literarias (donde defendió cierta noción de lo estético) privilegiaron el campo literario argentino, no dejó de defender y dialogar siempre con autores europeos y norteamericanos. ¿Cómo entender entonces su posición en ese momento en el país y su uso deliberado de un «símil» tan peligroso? Quizás explorando mejor su obra y su vida como crítico ideológico, podamos obtener alguna respuesta.

VII

Una posible razón que explica el gesto de adhesión de Piglia tiene que ver, como traté de explicar antes, con el marco discursivo que posibilitó el latino-americanismo que revivió la marea rosa izquierda de los sesenta, y que hizo que tuviera empatía con algunos de sus viejos compañeros ahora cerca del poder. Marco que, independientemente de lo que pensara sobre él, le dio además la suficiente confianza para erigir su visión y su autoridad por encima de otros campos culturales e intelectuales como el venezolano, gesto que se podría calificar de eurocentrismo de segundo grado; más aún, cuando no quiso ver los usos políticos, por no decir propagandísticos, a los que era sometida su intervención, considerando además el hecho de que varios años después retiró un libro suyo

del *Salón del Libro en París* por los usos propagandistas que hizo el kirchnerismo con argumentos que no usó en Venezuela[58].

En definitiva, no solo por venir de un espacio literario tan importante como el argentino (siendo un gran escritor), sino por ser parte de la generación que sufrió los embates de las dictaduras del Cono Sur y transitar el espacio académico norteamericano, cumple con las condiciones que vengo describiendo y quizás por ello se sintió con el derecho de tomar posición a favor de un régimen que perpetuaba este nuevo poder, sea por oportunismo o por afinidad circunstancial[59].

Puede haber por otro lado una razón más compleja, cuya motivación sea menos consciente. Sabemos que su padre fue peronista, cosa que repite en diversas obras y que revela cierto acontecimiento traumático en su vida: la ida de Buenos Aires y su residencia en Mar del Plata, que puede sentirse como un destierro simbólico. Si bien no sigue al padre en su creencia en Perón, a quien tacha de paternalista, no deja de defender al peronismo como movimiento popular. Su crítica al liberalismo y a algunos pensadores argentinos parte de su fe en la masa y por eso advierte la mirada reductiva que, para él, se tiene del populismo: «Escritores como Beatriz Guido, Sabato y el mismo Viñas ven al peronismo como un continuo y cotidiano apocalipsis», dice en *Los diarios de Emilio Renzi: Años*

58 Como se sabe, Piglia para el Salón del Libro en París, celebrado el 21 y 24 de marzo del 2014, decidió no integrar la delegación argentina argumentando los usos políticos y electorales que se le daba a la literatura argentina, tal como declaró en un texto publicado por el diario *Clarín* el 17 de febrero del 2014, redactado por Susana Reinoso.

59 Otra posible explicación (quizás demasiada benevolente) pudiera ser la de defender el mismo premio y sus instancias de relativa autonomía, incluso de los mismos chavistas más radicales, tomando en cuenta que para él siempre la literatura ha tenido un lugar importante. El problema, insisto, es que no solamente descalificó a un grupo importante de creadores, sino que terminó posicionando una institucionalidad que daba muestras de falta de pluralismo.

de formación (2015:151), y miran a las masas como «ingenuos y malvados crédulos que son engañados desde el poder» (2015: 152). Se sabe además que miró con cierta fascinación a Cristina Kirchner, sin dejar de reconocer algunos problemas propios del peronismo[60]. De modo que ese residuo nostálgico de populismo que hay en su obra hizo quizás que se conectara, al menos brevemente, con esta revolución que para muchos argentinos se vio como una reencarnación peronista.

Habría que preguntarse, claro está, si esa ambivalencia con respecto al populismo puede leerse menos como el producto de una estrategia impolítica, o de una política de los bordes, que de un odio pulsional hacia todas las formas de republicanismo liberal. Sin embargo, creo que hay más por explorar. Pensemos con cuidado el lugar de la utopía en Piglia. Para ello rastreamos las formas cómo lo modula en una tensión secreta, que quizás opaca por un tiempo, entre el lugar social y el lugar privado, entre literatura y Estado. Como confiesa en su diario, «había pasado del tenue anarquismo» de la juventud al «marxismo» (2015: 122) y ahí decidió ser trotskista primero y luego seguidor de Mao. Quien revisa sus primeros trabajos críticos para la revista *Literatura y sociedad*, podrá encontrar elementos interesantes. Una de las pocas veces que se vale de Stalin lo hace en un texto que escribe en esa época; lo cita tres veces por cierto. Allí propone una alternativa distinta al realismo doctrinario de Marx, a la literatura *engagée* de un Sartre, y a la estética de los socialismos reales que tanto se impuso con Stalin en las concepciones de Mao Tse-Tung. Sin dejar de criticar una estética idealista, propone pensar la obra literaria desde sus condiciones de producción y las demandas sociales, y por eso la ve inscrita dentro de un sistema literario que se mueve en relación

60 Para el periódico *El Universal* de Cartagena, después del *Hay Festival* el 2 de febrero del 2014, habló con mucho interés de Cristina Kirchner, aunque viera al peronismo como algo incorregible que repite errores con los que no está de acuerdo.

a los cambios de las variables anteriores. Ve que Mao defiende la especificidad creadora: «Al no reducir la producción estética (ni tampoco la crítica a la política o a la ideología), Mao le reconoce toda su eficacia a partir de su forma específica y de su inteligibilidad propia y se estructura un espacio singular en el conjunto de su teoría sobre la articulación de la práctica social» (1974: 23). También para él «desacredita todo voluntarismo del sujeto (a la manera del compromiso sartreano) y echa las bases de una definición de las relaciones entre literatura y revolución en términos de una práctica específica que mantiene con la ideología y con la política lazos propios en el interior de la estructura social» (1974: 23). El grado de la intervención pasa por el lenguaje, por el lenguaje popular. Un punto importante es el valor revolucionario que se le puede adjudicar a la literatura desde esta perspectiva, y es la de generar ciertos efectos sobre la sociedad. Al hablar del escritor, señala: «no juzgaremos por sus declaraciones, sino por el efecto que sus actividades (principalmente sus obras) tienen sobre las masas en la sociedad»; y al final destaca: «La práctica social y su efecto son el criterio para juzgar el deseo subjetivo o móvil» (1974: 23). En un momento del texto resume su apuesta para evidenciar por dónde va la misión transformadora de la literatura, su poder de cambio social: «En su actividad concreta, las masas van produciendo no solo una nueva sociedad, sino también y al mismo tiempo, una nueva cultura y un nuevo arte» (1974:25).

El componente utópico reside en que en esa intervención sobre el lenguaje popular puedan irse dando las condiciones para que las masas vayan «produciendo no solo una nueva sociedad, sino también y al mismo tiempo, una nueva cultura y un nuevo arte» (1974: 26). ¿No es ello lo que terminó de producirse en la Revolución Cultural china? Lamentablemente no sabemos la opinión de Piglia sobre ello; solo cambió de posición y dejó de hablar de Mao, quizás guardando esa esperanza utópica que desde la crítica

y la intervención que procura la literatura pudiera efectivamente lograrse un cambio social. Él mismo ve que la lucha debe abrirle un espacio a la «literatura revolucionaria». Así, según resume de Mao, una «práctica revolucionaria 'en el arte y la literatura' debe tener en cuenta este momento productivo, experimental, de trabajo contra el verosímil; especialmente en una sociedad donde las clases dominantes controlan la propiedad de los códigos de lectura» (1974: 25). Explica que «en una sociedad donde la lucha contra cierto uso social de la significación es al mismo tiempo una lucha 'democrática' contra el manejo de la oposición legible/ilegible manipulado por la burguesía», cosa que ve como un combate «socialista contra las relaciones de producción capitalista que hacen del 'autor' el propietario privado del sentido» (1974:25).

Luego en su itinerario creador, podemos ver un giro en el que va buscando un mejor lugar a la literatura, tan denostada por cierta crítica marxista. *Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)*, reeditado en el 2001, parte de una idea parecida a la que Walter Benjamin sostiene en su *Tesis de filosofía de la Historia* cuando expresa que los «vencedores escriben la historia y los vencidos la cuentan» (29). También en otros textos va dando muestra, desde una concepción que nos recuerda los trabajos «Experiencia y pobreza» y «El Narrador», de una diferencia entre narración e información para re-politizar el ejercicio literario. Así, en una era cada vez más mediatizada que se caracteriza por una crisis de la experiencia, resulta importante la novela o el cuento porque nos permiten conectarnos con eso que Benjamin llamó «el saber consejo». Lo utópico sigue apareciendo como forma del cambio social, que propiciaría la literatura al mostrar las narrativas sociales, las formas de la experiencia de los sujetos negados por el poder.

Pero, por más que se afane en proteger sus movimientos desde lo impolítico de la literatura, es inevitable no dejarse llevar por una pulsión que da a relucir cierta fascinación por la violencia del

cambio tabula rasa[61]. Lo vemos en un viejo texto en el que habla en tono militante –«Intelectuales y revolución: ¿conciencia crítica o conciencia culpable?»–, donde pide que el intelectual se una a la lucha revolucionaria, y en esa recurrencia en sus ficciones por trabajar la figura del revolucionario, como el Ché Guevara en el libro *El oficio del lector*, o el mismo personaje Thomas Munk en *Camino de Ida.* También lo podríamos ver en esa presencia enceguecida de Mao como fuente teórica de sus primeras reflexiones, sin advertir sus problemas en la práctica dentro del modelo chino, y quizás en ese gesto innecesario y fuera de foco que tuvo lugar en Venezuela.

Por último, habría cierto marco a través del cual lee la realidad, que también explica las pulsiones anteriores. Hay ciertamente una matriz materialista en su sistema de lectura, pues si bien incluye la mediación verbal, técnica y ficcional, sigue privilegiando en su concepción del poder un solo tipo de pugna de carácter binario entre el Estado, como máquina narrativa de la historia oficial –que constituye no solo su estructura formal e institucional sino obviamente los dueños de los medios de producción–; y lo social, como una exterioridad radical de corte plural que se resiste al primero, creando varios relatos heterogéneos. Esta propuesta innovadora sigue descansando en una antinomia que podría invisibilizar los desplazamientos entre uno y otro espacio, tal como sucedió con el populismo cuando ya era oficial –quizás por eso su ambivalencia para posicionarse frente a él–, y sobre todo las múltiples pugnas que se dan dentro de cada uno de estos territorios de forma transversal. En ese sentido, la noción de poder de Michel Foucault que tanto criticara Piglia, sigue siendo más adecuada para entender

61 Bien se puede pensar su obra como una constante interrogante del lugar de lo político, siempre acechado por sus pulsiones extremas (el de la dominación o el de la utopía) y por eso podría verse como impolítica en el sentido de lo que Roberto Espósito define como lo que «interroga al borde de la política, aquello de lo que ella surge y lleva» (2012: 21).

estos tiempos, a diferencia de su modelo, todavía inserto dentro de la experiencia histórica de un Estado fallido, militarista, como el que se dio en Argentina, con una alianza muy fuerte entre ciertas tendencias del liberalismo económico con la oligarquía tradicional que por lo visto solo cedieron a las demandas de democratización por medio de encarnaciones populistas autoritarias[62]. Desde ese marco interpretativo es muy complicado leer lo que venía sucediendo en Venezuela, cuya historia política, social, fue muy distinta a la realidad de su Argentina natal.

En suma, sea por una u otra razón, nuestro detective se dejó llevar por un mal diagnóstico y pronunció un símil desafortunado. Tachar a quienes no estaban en el poder, y habían sufrido la exclusión en ciertas instancias de sus instituciones, de haber tenido un gesto estalinista, es terminar de ser verdugo no con el victimario sino con la víctima. ¿Qué lección podemos sacar de esto? En un mundo donde la experiencia ha entrado en crisis (Piglia dixit), podríamos decir que no mucho, salvo el hecho de advertir que no siempre los héroes tienen la razón en sus luchas, y más si son detectives fracasados con una secreta y obsesiva fascinación con ciertas formas de utopía, sobre todo cuando quieren verlas exteriorizadas en lugares que no conocen del todo.

62 Sobre la matriz de su concepción materialista y su crítica a Foucault recomiendo leer el conjunto de entrevistas que seleccionara para su libro *Crítica y ficción* (2006). En cuanto a la noción de Foucault sobre el poder, es bueno recordar cómo ya en su trabajo *La voluntad del saber* (2008) lo ve como un conjunto de relaciones que no necesariamente surgen de un centro preciso, ni tampoco se dan en una relación binaria entre dominados y dominadores.

REFERENCIAS

Aguilar, G. (2015). *Más allá del pueblo: imágenes, índices y políticas del cine*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Beverley, J. (2011). *Políticas de la teoría: ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas, CELARG.

Bolaño, R. (2001). «La paciencia de Bolaño.» *Tal cual*. Recuperado de: http://venepoetics.blogspot.com/2018/08/la-paciencia-de-bolano.html

Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto.* Buenos Aires, Montressor.

Bourdieu, P. y Wacquant, L.. (2001). *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona, Paidós.

Bruzual, A. (2014). *Utopías en movimiento: Discursos de los ganadores del Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos (1967-2013).* Caracas, CELARG.

Calomarde, N. (S/F). «Identidad, territorialidad y nueva literatura latinoamericana.» *ZTR Radio y El Ojo de la cultura*. Recuperado de http://www.elojodelacultura.com/miJoomla/index.php?option=com_content&view=article&id=576:identidad-territorialidad-y-nueva-literatura-latinoamericana&catid=12&Itemid=104

Davies, V. (2013). «Entrevista al autor argentino Ricardo Piglia. Escritores del antichavismo 'actúan como los estalinistas'.» *Correo del Orinoco* Recuperado de http://www.correodelorinoco.gob.ve/escritores-antichavismo-«actuan-como-estalinistas»/

Echeverría, I. (2005). «Premio Rómulo Gallegos 2005: escándalo y prejuicios.» *La Jiribilla. Revista digital de cultura cubana.* Recuperado de http://epoca2.lajiribilla.cu/2005/n226_09/226_14.html

Esposito, R. (2012). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Katz.

Fermín, D. (2013). «El Rómulo Gallegos, un premio politizado.» *El Universal*.Recuperado de: http://www.eluniversal.com/arte-y-entretenimiento/130604/el-romulo-gallegos-un-premio-.

Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Gomes, Miguel. «Miguel Gomes responde a declaraciones de Ignacio Echevarría.» (2005). *Letralia*. Recuperado de: https://letralia.com/132/1017gallegos.htm .

Gopegui, B. (2005). «Discusión Rómulo Gallegos». Recuperado en: Gopegui, Belén. «Re: Discussion Romulo Gallegos.» *Narkive Newsgroup Archive,* 2005, http://es.humanidades.literatura.narkive.com/N6V3PuUJ/romulo-gallegos#post4 . Consultado: 18 de ju0ppnio de 2017.

Guerrero, G. (2005). «Réquiem para un galardón.» *El País.* Recuperado en http://elpais.com/diario/2005/07/15/cultura/1121378402_850215.html.

Laclau, E. (2005). *La Razón Populista.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Buenos Aires, Siglo XXI.

Lander, L. E. y López M., M. (2008). «Referendo sobre la propuesta de reforma constitucional: ¿Punto de Inflexión en el proceso bolivariano.» *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 2: 195-215.

«Maduro: 'Stalin se parecía a mí, el bigote es igualito.'» (2015). *El Comercio.* Recuperado de http://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/maduro-stalin-parecia-mi-bigote-igualito-342429.

Márquez R, A. (2005). «Carta a Lisandro Otero.» *Webarticulistas.* Recuperado de: http://webarticulista.net.free.fr/amr200511081141.html.

Mignolo, Walter. (2008). «La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso». *Revista Tábula rasa* 8. 243-281. Recuperado de: http://revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf.

Moreno U., E. H. (2001). «El Rómulo Gallegos huele mal.» *El Mundo*. Recuperado de: http://archive.li/y1SGH.

Piglia, R. (1972). «Intelectuales y revolución ¿conciencia crítica o conciencia culpable?.» *Nuevos Aires* 6: 3-82. Recuperado de http://www.ahira.com.ar/revistas/nuevosaires/01/nuevosaires-06.pdf

—— (1974). «Mao Tse-Tung: práctica estética y lucha de clases.» *Literatura y sociedad.* Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

—— (2001). «Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades). *Revista Casa de las Américas* 222: 11-21.

—— (2006) *Crítica y ficción.* Barcelona, Anagrama.

—— (2015). *Los diarios de Emilio Renzi: años de formación*. Barcelona, Anagrama.

—— (2016). *Los diarios de Emilio Renzi: los años felices*. Barcelona, Anagrama.

Pessoa, F. *El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio*. Madrid, Alianza, 2013.

Primera, M. (2011). «Ricardo Piglia gana el premio Rómulo Gallegos.» *El País.* Recuperado de: http://cultura.elpais.com/cultura/2011/06/02/actualidad/1306965610_850215.html

Reinoso, S. (2014). «Continúa la polémica: Piglia desiste de participar en el Salón del Libro». *Clarín*. Recuperado de:

https://www.clarin.com/sociedad/continua-piglia-participar-salon-libro_0_SJhBX00cvmg.html

Sáinz B, K.(2008). Entrevista con Ricardo Piglia. «Ricardo Piglia: La lectura es una experiencia de construcción de sentido.» *El Nacional.*

Recuperado de: http://cronicasbarbituricas.blogspot.com.co/2008/05/ricardo-piglia-la-lectura-es-una.html

Santos, B. (2013). «Chávez, el legado y los desafíos.» *Página 12.* Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-215375-2013-03-08.html.

Sorj, B. y Fausto, S. (2010). *Global Geopolitical Dynamics and the Future of Democracy in Latin America.* Sao Paulo, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais/ Instituto Fernando Henrique Cardoso.

Tapa, P. (2008). Entrevista con Gustavo Guerrero. «Gustavo Guerrero y la musa venal.» *El Mercurio* 22 de junio: 20-21.

Torres, A. T. (2013). «La risa de Ricardo Piglia.» *Prodavinci.* Recuperado de: http://www.anateresatorres.com/?p=1138.

Vinogradoff, L. (2001). «Enrique Vila-Matas gana el Premio Rómulo Gallegos con el 'Viaje vertical'.» *El País.* Recuperado de: http://elpais.com/diario/2001/07/07/cultura/994456801_850215.html

EPÍLOGO

La izquierda necesaria: Apuntes desde el progresismo postliberal [63]

Armando Chaguaceda

A la memoria de Milada Horakova,
mártir de la resistencia antitotalitaria

La ola conservadora –no digo de derecha o izquierda, sino conservadora– que invade el mundo simplifica, de forma interesada y burda, nuestros códigos y trayectorias ideológicos. Impacta nuestros modos de pensar el rol del individuo, el lugar del mercado, la función del Estado, los alcances de la comunidad. Al calor de la disputa *(real)política* y de los populismos de todo pelaje, la confluencia progresista que alberga la democracia contemporánea está bajo ataque. Y los legados complejos del liberalismo y socialismo democráticos, cobijados bajo la noción amplia –y algo más difusa– de ese progresismo, son ambos víctimas de un amenazante y constante asedio.

Juntos, liberales y socialistas democráticos hemos sido objetivo privilegiado de los regímenes autoritarios. En la República checoslovaca de 1918 a 1948, presa sucesiva de nazis y estalinistas, Milada Horakova fue un trágico ejemplo. Cuando escribo estas líneas se cumplen 69 años de su asesinato, en manos de los verdugos del estalinista Klement Gottwald. Fundadora del Partido Socialista, luchadora por los derechos de la mujer e impulsora de

63 Agradezco al colega Benjamín Temkin sus sugerencias para la escritura del presente texto.

las políticas sociales, Milada sintetiza las mejores causas de la libertad y la justicia, frente al totalitarismo de cualquier signo ideológico. En Latinoamérica, los defensores de Derechos Humanos –sintetizadores de las luchas por la libertad y la justicia– han sido encarcelados por los cuerpos policiales de Pinochet y Castro, desaparecidos por lo paramilitares de Videla y Maduro. Por su parte, la sólida obra de intelectuales como Tony Judt y Norberto Bobbio, por sólo mencionar dos ejemplos, desmonta la lógica fundamentalista que equipara liberalismo con individualismo posesivo y socialismo con régimen leninista y economía autoritariamente planificada.

La izquierda jurásica, al frente de aquellos movimientos y Estados concebidos bajo el influjo del llamado *marxismo-leninismo,* se ha mostrado totalmente incapaz, durante un siglo, de procesar el pluralismo y la autonomía, principios clave para cualquier política y sociedad democráticas. Ninguno de los regímenes postrevolucionarios cuyas ideologías oficiales se concibieron *contrahegemónicas* –desde la URSS de Lenin, pasando por la China de Mao, al Irán de Jomeini– promovió las condiciones de libre coexistencia de ideas, imprescindible para un espacio o institución académico capaz de criticar e incidir en la sociedad que les acoge. En el 68, la Universidad Lomonosov no se transformó en un Berkeley proletario, en Pekín no surgió algún Marcuse oriental. Hoy en la UNAM es posible elegir entre varias formas de ser marxista –y también de no serlo–; mientras que las universidades cubanas sólo expiden títulos de filosofía con el apellido *marxismo-leninismo*. Porque lo *contrahegemónico* es siempre algo relacional: se ejerce contra alguien circunstancialmente dominante. No es atributo per sé, inmutable, de un sujeto o proyecto político. Mucho menos de aquel que insiste en serlo, anulando la alteridad.

Coincido con el intelectual socialista Ignacio Sánchez-Cuenca en que la izquierda ha tendido al sectarismo –por su incapacidad para la concertación, a la rigidez doctrinal –usina de dogmatismo– y al

voluntarismo –basado en la imposición violenta y rápida de sus programas– contra adversarios y compañeros.[64] Porque, como reconoce el pensador español: «Allí donde se ha hecho con el poder, el comunismo ha provocado un sufrimiento difícilmente imaginable, gobernando con mano de hierro ante cualquier resistencia». De esta manera, el legado de esa izquierda autoritaria –al consagrar al Estado autoritario y personalista, la historia oficial indiscutible y la sociedad militarizada– acaba en un conservadurismo postcomunista.

Frente a ese legado siniestro, precisamos redefinir las categorías que buscan dar cuenta de las realidades diversas y cambiantes de la Latinoamérica actual. «Progresismo» es una de ellas. En un sentido histórico reciente, el concepto se ha entendido dentro de la academia regional como una orientación política más o menos difusa que, en oposición al proyecto neoliberal impulsado por el Consenso de Washington, recupera el papel activo del Estado como agente económico, potencia las políticas sociales, promueve la democracia participativa y aboga por una política exterior identificada con el multilateralismo, la denuncia del capitalismo global y las acciones de las grandes potencias –en especial los EUA– y propone diferentes esquemas de integración regionales. Pensando de ese modo laxo e impreciso bajo los influjos de la historia reciente y la geopolítica, las huellas de ese progresismo se ubican tanto en el accionar de gobiernos de centroizquierda que, de 2000 a la fecha, fueron más cercanos al modelo de democracia representativa y economía de mercado –Brasil o Uruguay– como de otros de retórica y praxis más radicales, como los casos de Bolivia y Venezuela. Los mismos que ahora parecen, en tanto ola, verse contrapesados por una nueva configuración *liberal-conservadora* en la región.

64 Ver Sánchez-Cuenca, I. (2018). *La superioridad moral de la izquierda.* Madrid, Lengua de Trapo.

El principal defecto del progresismo en su versión radical, de raigambre populista, es el rendimiento decreciente de sus desempeños; aunado a una inversión de la ecuación fundante del pacto originario entre el líder y las masas. Si en su formulación primigenia el primero se consideraba un recurso temporal y legítimo que preparaba la creciente participación consciente de las segundas en la vida política, con el tiempo el poder del líder se autonomiza crecientemente (ante la ausencia de contrapesos institucionales y de una ciudadanía autónoma), por lo que pasa a controlar a sus bases y su compromiso originario se convierte en mera retórica de legitimación que encubre su creciente autoritarismo.

Así, el otrora líder, representante de un pueblo cuyo mandato debe ejecutar, se convierte en un mandante cuyas directrices ejecutan, con poco espacio para el ejercicio del disenso, las masas atomizadas. Frente a la visión dominante de la democracia –que la reduce a mera gestión de la cosa pública por tecnócratas «eficaces» y a la simple representación de intereses individuales en instituciones representativas– esta aproximación schmittiana de la política la concibe como una suerte de guerra civil desarrollada a través de una combinación de recursos cívicos y violentos, donde se privilegia el poder de un Estado en detrimento de diferentes actores (dominantes o subordinados) de la sociedad. El progresismo así pensado –como mezcla de populismo, nacionalismo y estatismo radicales– termina aniquilando sus fundamentos emancipadores, construyendo aparatos de poder enajenantes, opresivos.

Pero hay otra variante del progresismo. La socialdemocracia es, como señala Sánchez-Cuenca, el proyecto capaz de conseguir el equilibrio entre motivos morales irreprochables –una sociedad más justa con individuos más libres– y una agenda de cambios realistas y eficaces, compatible con los derechos fundamentales. Un proyecto donde la democracia –mediante la institución del voto, capaz de procesar la diversidad ideológica en decisiones

colectivas– permite la permanente (re)definición de las metas socialdemócratas (o inclusive socialistas), con una comunidad solidaria renovada y políticas públicas eficaces e incluyentes sustentadas en la fiscalidad progresiva, el ingreso básico y la incorporación activa de los diversos tipos de excluidos. Un modelo donde el desarrollo económico deba armonizarse con la protección de ecosistemas llevados al borde de su destrucción en este antropoceno desbocado. Un proyecto que busca un bienestar generalizado que garantice la autonomía y realización personales. El mejor antídoto contra las distopías del mercado salvaje y los tiranos redentores. La esperanza viable de una humanidad mejor.

La causa del progresismo asusta hoy a conservadores y es desvirtuada y manoseada por políticos populistas. Apostar al progresismo democrático es reconocer la idéntica importancia de derechos y políticas que promuevan, individual y colectivamente, la igualdad y la libertad, frente a los despotismos estatales y privados. Liberales y socialistas democráticos vamos juntos en eso. En Latinoamérica podemos repudiar, al unísono, al Consenso de Washington y al Foro de Sao Paulo. Porque el primero sujeta la expansión de derechos, hija de las transiciones democráticas, a la lógica de la acumulación neoliberal. Y la segunda justifica, bajo el mantra del antiimperialismo criollo, las políticas antidemocráticas del régimen y modelo cubanos y sus cachorros continentales. Sin repudiar ambas perspectivas dominantes, no habrá una ciudadanía integral y perdurable en Latinoamérica. Tampoco una izquierda digna.

Acerca de los autores

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ MEUCCI. Doctor en Conflicto Político y Procesos de Pacificación (Universidad Complutense de Madrid). Licenciado y Magíster en Ciencia Política (universidades Central de Venezuela y Simón Bolívar). Ha sido profesor en las universidades Simón Bolívar, Metropolitana y actualmente la Austral de Chile. Coordinador de los Postgrados en Ciencia Política (2012-2015) de la Universidad Simón Bolívar. Vocal en la directiva del Observatorio Hannah Arendt. Autor del libro *Apaciguamiento* (2012), una docena de artículos arbitrados en revistas especializadas, varios capítulos de libros y artículos de opinión.

COLETTE CAPRILES. Profesora e investigadora en el área de Filosofía Política y Ciencias Sociales en la Universidad Simón Bolívar, Venezuela. Fuera del ámbito académico, ha trabajado en la administración pública, en el diseño y administración de programas de política social y política cultural, así como en la consultoría política. Premio a la investigación filosófica *Federico Riu* (2000) por su trabajo *La riqueza de las pasiones: la filosofía moral de Adam Smith* y el premio al mejor artículo de opinión del diario venezolano *El Nacional* (2006). Además de numerosos artículos académicos, ha publicado dos libros de crónicas políticas: *La revolución como espectáculo* (2004) y *La máquina de impedir* (2010). Ha sido columnista en varios medios nacionales e internacionales. Trabaja actualmente sobre la filosofía de la tiranía y las (post) democracias del siglo XXI. Dirige la revista *Argos*, publicación académica indexada de la Universidad Simón Bolívar.

ROGER BARTRA. Doctor en sociología por la Sorbona y etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; es reconocido también por su trabajo como escritor, ensayista y periodista. Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III. Ha sido profesor e investigador visitante en diversas universidades en México y en el extranjero, entre ellas la Universitat Pompeu Fabra en Barcelona, el Paul Getty Center en los Ángeles, la Universidad Johns Hopkins, la Universidad de California en La Jolla y la Universidad de Wisconsin.Fue fundador y director de la revista de cultura política, *El Machete*. Ha colaborado como columnista en *El Día* y en el periódico *Uno más uno*. Dirigió por casi seis años el suplemento cultural del diario *La Jornada*.Es autor, entre otros, de *La jaula de la melancolía* (1987), *El salvaje en el espejo* (1992), *Oficio mexicano: miserias y esplendores de la cultura* (1993), *Las redes imaginarias del*

poder (1996), *El salvaje artificial* (1997), *La sangre y la tinta*. *Ensayos sobre la condición postmexicana* (1999), *La democracia ausente* (2000) y *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro* (2001).En 1996 recibió el Premio Universidad Nacional y en 2009 recibió el Homenaje nacional de Periodismo Cultural «Fernando Benítez».

ERIK DEL BUFALO. Doctor en Filosofía de la Universidad de Paris X. Profesor Titular de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Venezuela. Se dedica principalmente al campo de la filosofía contemporánea, ética, estética, pensamiento político y filosofía de la comunicación y la fotografía. Ha publicado *Deleuze et Laruelle. De la schizoanalyse à la non-philosophie* (2003). *El rostro lugar de nadie, Erotismo, ética y umbral en la obra de Alí González* (2006). Coautor de *La Política encarnada*, Luis Duno Gottberg (Ed.)(2016), así como de diversos artículos en revistas nacionales e internacionales.

CARLOS DE LA TORRE. Profesor de Sociología en la Universidad de Kentucky y profesor invitado en el Departamento de Estudios Políticos de FLACSO Ecuador. Se doctoró en la New School for Social Research. Ha sido becario de la Fundación John Simon Guggenheim y del Woodrow Wilson Center for Scholars. Ha publicado trece libros y más de cien artículos y capítulos en publicaciones académicas. Entre sus libros destacan: *Populismos: una inmersión rápida*; *The promises and perils of populism: global perspectives* (2015); *Latin American populism of the twenty first century*, coeditado con Cynthia Arnson (2013); y *Populist seduction in Latin America* (2010).

IRIA PUYOSA. Investigadora y consultora en comunicación política, opinión pública y estrategias de comunicación en la web. PhD de la Universidad de Michigan. Formación de postgrado en investigación basada en encuestas (University of Michigan) y comunicación estratégica (Universidad Católica Andrés Bello). Desarrolla investigaciones sobre movimientos sociales en red y resistencia cívica, control político de información y políticas públicas para internet, usando un amplio conjunto de métodos que incluyen análisis estadístico, análisis de redes sociales, analítica web y análisis de discurso. Trayectoria en docencia de postgrado en universidades de Venezuela, Ecuador, Colombia y México. Experiencia en diseño y gestión de programas académicos de postgrado. Consultoría para organizaciones políticas, ONGs y organismos internacionales. Líder de proyectos de monitoreo de elecciones y monitoreo de derechos digitales con avanzadas técnicas de medición de conectividad y análisis de redes sociales.

YVON GRENIER. Profesor de Ciencia Política en la Universidad St. Francis Xavier en Nueva Escocia, Canadá. Es autor de *Culture and the Cuban State: Participation, Recognition, and Dissonance under Communism* (2017), *Gunshots at the Fiesta: Literature and Politics in Latin America* (con Maarten Van Delden, 2009), *From Art and Politics: Octavio Paz and the Pursuit of Freedom* (2001; Spanish trans. 2004), *The Emergence of*

Insurgency in El Salvador (1999) and *Guerre et pouvoir au Salvador* (1994). Fue editor (selección de textos y prólogo) de una colección de ensayos políticos de Octavio Paz, *Sueño en libertad, escritos políticos* (2001). Fue director de la *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* y es «contributing editor» de la revista *Literal, Latin American Voices*.

MARGARITA LÓPEZ MAYA. Licenciada en Historia y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela. Profesora titular (jubilada) del Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES) de la UCV. Fue directora de la Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales(CLACSO) y presidenta de la Sección de Estudios Venezolanistas del Latin American Studies Association. Actualmente miembro del Centro de Estudios Políticos de la UCAB.Su campo de investigación y docencia es el proceso socio histórico y sociopolítico contemporáneo de América Latina, particularmente de Venezuela, enfocado en temas como la protesta popular, nuevos partidos, proyectos políticos contrahegemónicos, actores sociales, y temas de coyuntura de la era chavista.Conferencista en múltiples universidades nacionales e internacionales, columnista de diarios venezolanos y receptora de diversos premios académicos, ha publicado varios libros, numerosos capítulos en libros académicos, y más de 60 artículos en revistas académicas.Entre sus publicaciones destacan: *Estados Unidos en Venezuela: 1945-1948 (revelaciones de los archivos Estadounidenses)* (1996); *Del viernes negro al referendo revocatorio* (2005, 2006), *Ideas para debatir el socialismo del siglo XXI* (2007 y 2009), *Democracia participativa en Venezuela. Orígenes, leyes, percepciones y desafíos* (2011). En 2013 *El Estado descomunal*. Conversaciones con Margarita López Maya, del periodista David González. Su libro más reciente: *El ocaso del chavismo. Venezuela 2005-2015* (2016)

PAULA VASQUEZ LEZAMA. Socióloga egresada de la Universidad Central de Venezuela y Doctora en Antropología Social y Etnología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Actualmente es investigadora titular del Consejo Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS). Sus trabajos abordan la cuestión del estado de excepción, las situaciones extremas, la violencia y las catástrofes en Venezuela. En el campo docente ha desarrollado seminarios doctorales en antropología política comparativa, tomando como referencia el caso venezolano y países africanos en los que domina una economía basada en la renta petrolera, tales como Argelia y la República del Congo. Es autora de *Poder y catástrofe. Venezuela bajo La Tragedia de 1999* (2010) y *Le chavisme. Un militarisme compassionnel* (2014).

GISELA KOZAK ROVERO. Licenciada en Letras (Universidad Central de Venezuela); Magíster en Literatura Latinoamericana y Doctora en Letras (Universidad Simón Bolívar). Profesora Titular de la Universidad Central de Venezuela, en la que trabajó 25 años. Cuarenta y dos publicaciones académicas entre artículos para revistas

indexadas y no indexadas, libros, capítulos de libros y ponencias arbitradas. Conferencista invitada en la Universidad de Stanford, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Pittsburgh, Universidad de París VIII y FLACSO (República Dominicana).Profesora invitada en FLACSO (República Dominicana) y en la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala). Premio Sylvia Molloy al mejor ensayo académico sobre sexualidad y género 2009 otorgado por Latin American Studies Association (LASA, USA-Canadá). Ha ganado otros reconocimientos también por su obra literaria y ensayística. Ha publicado novela y libros de cuentos, además de textos narrativos y ensayísticos en revistas como Literal Magazine, Latin American Literature Today, Letras Libres y Altaïr, periódicos como el New York Times (página en español) y en antologías en España, Inglaterra y Eslovenia. Articulista de opinión de diarios venezolanos como Tal Cual, El Mundo, El Nacional y el portal Prodavinci. Asesora de organismos públicos y privados en temas de legislación cultural, Estado, cultura y democracia. Entre sus textos académicos se encuentran *Rebelión en el Caribe Hispánico. Urbes e historias más allá del Boom y la Postmodernidad*(1993), *La catástrofe imaginaria* (1998), *Venezuela, el país que siempre nace* (2008) y *La literatura asediada. Revoluciones políticas, culturales y sociales* (2012). También, el ensayo *Ni tan chéveres ni tan iguales* (2014); las novelas *Latidos de Caracas* (2007) y *Todas las lunas* (2013); los volúmenes de cuentos *Pecados de la capital y otras historias* (2005) y *En rojo.Narración coral* (2011). Como editora y compiladora publicó *Siete sellos. Crónicas de la Venezuela revolucionaria* (2017). Parte de su obra literaria y ensayística ha sido traducida al inglés, francés, portugués y esloveno. Reside actualmente en Ciudad de México.

ARMANDO CHAGUACEDA NORIEGA. Licenciado en Educación (Instituto Superior Pedagógico, la Habana, 2000) y en Historia (Universidad de la Habana, 2006), Máster en Ciencia Política (Universidad de la Habana, 2004) y Doctor en Historia y Estudios Regionales (Universidad Veracruzana, 2012). Ha sido profesor en el Instituto Superior Pedagógico y la Universidad de la Habana (2001-2008), en El Colegio de Veracruz (2009, 2014), en la Universidad Veracruzana (2013-2014), en la Universidad Iberoamericana, sede León (2016) y en la Universidad de Guanajuato (2014-2019). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México), Nivel 1 (desde 2013). Miembro de Latin American Studies Association y de Amnistía Internacional (ambas desde 2009). Miembro (como analista país para los casos de Cuba y Venezuela) del proyecto V-Dem (Universidad de Gothenburg). Especializado en el estudio de los procesos de democratización y desdemocratización así como en la relación estado-sociedad civil en Latinoamérica, con especial atención a los casos de Cuba, México, Nicaragua y Venezuela. Estudioso de los procesos políticos en la Rusia postsoviética, así como de sus nexos geopolíticos con Latinoamérica.Compilador y coautor de 5 libros, autor de decenas de artículos en revistas académicas y de divulgación en las temáticas arriba mencionadas. Columnista de La Razón (México) y Havana Times (EEUU).Tiene 10 años de experiencia en

labores de promoción de la sociedad civil, capacitación para la democracia y formación en DDHH, que ha puesto en práctica con organizaciones y activistas de Costa Rica, Cuba, México, Nicaragua y Venezuela.

CARLOS G. TORREALBA. Licenciado en filosofía por la Universidad Central de Venezuela (2013), maestro en sociología política por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (2014-2016) y candidato a doctor en Investigación en Ciencias Sociales en FLACSO México (2016-2019). Sus líneas de investigación son: sociología política, análisis del discurso, democracia, participación, identidad y estudios venezolanos. Ha publicado artículos académicos en las revistas Apuntes Filosóficos (Venezuela), Estudios Venezolanos de Comunicación, Metapolítica (México), Revista Mexicana de Sociología y en el Bolivian Studies Journal (EUA). Es colaborador para el blog del Laboratorio de Organizaciones y Movimientos Sociales (LAOMS-México).

JUAN CRISTÓBAL CASTRO. Profesor de la Universidad Pontificia Javeriana, en Bogotá, Colombia. También fue profesor asistente de la Universidad Simón Bolívar, y profesor contratado de la Universidad Central de Venezuela. Hizo sus estudios doctorales en la Universidad de California (sede Santa Bárbara, con una pasantía en Berkeley) y sus estudios de maestría y pregrado en la Universidad Central de Venezuela; allí estudió Letras y Comunicación Social, y luego hizo una maestría en Literatura Comparada. Trabajó por un tiempo en HBO *Latinoamérica*, en la sección Producción Original. Ha publicado en las revistas académicas *Cuadernos de literatura* (Bogotá), *Estudios* (Caracas), y *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* (Canadá). Ha colaborado para la prensa en importantes diarios, tales como *Tal Cual*, *El Nacional*, *El Universal*, el portal *Prodavinci*, y el blog *Mundanos*. Publicó el libro *Alfabeto del caos: crítica y ficción en Paul Valéry y Jorge Luis Borges* en el año 2009 y el libro *Idiomas espectrales: una aproximación a las lenguas imaginarias en la literatura latinoamericana* en el año 2016.

LA izquierda COMO autoritarismo EN EL siglo XXI

La izquierda como autoritarismo en el siglo XXI expone y analiza –desde perspectivas políticas, disciplinarias y metodológicas distintas– las indeseables derivas no democráticas de movimientos, gobiernos e intelectuales de izquierda en el mundo y, más específicamente, en América Latina. Autores provenientes de distintas universidades del subcontinente y de Canadá, Estados Unidos y Francia –entre ellos el sociólogo mexicano Roger Bartra (UNAM)– reflexionan sobre la genealogía teórica de la izquierda autoritaria, las políticas de Estado específicas que oprimen a la ciudadanía y la confusión entre militancia política y ejercicio académico.

En momentos en que los nacionalismos y populismos de diverso signo político se imponen como opciones a los problemas económicos y ambientales actuales, es preciso que las ciencias sociales y las humanidades enfrenten el carácter regresivo de propuestas políticas que no se constituyen en alternativas sino en callejones sin salida, al estilo de Venezuela, Nicaragua y Cuba. Este libro es una contribución en este sentido.

ISBN 978-987-4492-05-0
9 789874 492050

CADAL
CENTRO PARA LA APERTURA Y EL DESARROLLO DE AMÉRICA LATINA

@cadal fundacioncadal cadal.org cadaltv