

Gobierno, una ilusión dominical: teología del populismo.

Colette Capriles

Presentado en el XXVII International Congress of the Latin American Studies Association, Montréal, 5-8 de septiembre de 2007.

Lo que me propongo es definir una suerte de geología: trataré de poner al descubierto los distintos estratos o tradiciones del pensar y del hacer político que configuran el terreno en el que se mueve el discurso de la Venezuela bolivariana. Un terreno aluvional en el que las distintas capas se sostienen unas a otras conservando su heterogeneidad pero actuando, en conjunto, como un poderoso sostén cultural del devenir político. Aunque el gobierno de Hugo Chávez se ha construido bajo el régimen discursivo de una “revolución”, es decir, como ruptura, el chavismo emerge precisamente como una *actualización*, amalgama y reunión de estas tradiciones.

El punto de partida será la teología política bolivariana, una forma de interpretación de la historia y de la acción política venezolana. Luego veremos una segunda capa geológica, la del populismo, para finalmente escarbar en los más recientes depósitos de superficie: la enciclopedia de la izquierda insurgente que el grupo gobernante ha adoptado desde hace un par de años.

El bolivarianismo es, como ha señalado Luis Castro Leiva (1983), una religión civil, es decir, una religión de Estado, una construcción institucional que ha tenido por principal oficiante al propio Estado, desde los inicios del llamado *Culto a Bolívar* (Carrera Damas, 1969). La religión de la patria supone, en primer lugar, que hay esta “agonía sentimental” de la pasión patriótica (y subyace a esto una cierta teoría de las pasiones y de la razón en política), y en segundo lugar, que hay un horizonte común y unívoco de salvación moral y política que se recorre en la dirección del progreso y que culmina con la perfecta e imposible realización de la revolución emancipadora universal del Libertador.

Se trata de una religión del futuro, y esto involucra lo que Castro Leiva denunciaba como el “historicismo bolivariano”, una forma de auto-representación que articula una esfera interna (la filosofía de la historia del propio Bolívar) con una exterioridad (la historiografía, o la hagiografía más bien, que prolonga y resignifica el momento-Bolívar). La idea de una teología política hay que entenderla estructuralmente, como la verificación de que las teorías del Estado moderno, o más bien, del Estado ilustrado, son el resultado de la secularización de conceptos teológicos. En Rousseau hay un ejemplo notable: el ideal de la legislación será “imitar los decretos inmutables de la divinidad” (*Economie politique*). El conjunto de leyes construye un mundo moral con la misma predecibilidad y regularidad que las leyes físicas; el Dios providencial se transmuta en el Estado providencial, como instrumento de un soberano (el pueblo) que, como Dios, no puede hacer el mal. O no puede querer el mal. Esta idea de “leyes inexorables”, una idea-fuerza dentro de la propuesta constitucional de Bolívar (*Discurso de Angostura*, 1819), reaparece en la concepción política de Chávez, en la que las leyes son efectivamente palancas del poder, sistemas de causa-efecto; las leyes no tienen por objeto la protección de los derechos y el establecimiento de los límites entre las distintas esferas públicas, sino que son instrumentos del poder del Estado, largas neuronas que mueven los órganos del poder (Capriles, 2006; Sucre, 2005).

La religión civil prescribe, precisamente, que el espejo del legislador sea el ciudadano que *ama* las leyes: son los sentimientos de solidaridad los que ligan la comunidad y la ordenan. El *pathos* es el cemento de la unión, porque el sentido esencial de esta religión es impedir la división, aniquilar las facciones, privilegiar lo común sobre las diferencias y lo homogéneo por sobre lo heterogéneo. Castro Leiva nos recuerda que

la guerra de Independencia fue vista, durante mucho tiempo, como una *guerra de religión*: el republicanismo debía disociar los “dos cuerpos del rey” (Kantorowicz, 1957), separando monarquía y religión, o más bien, infundiendo la divinidad a la república indivisa.

La idea del mundo político-moral emanado de la voluntad legisladora, se evidenció también en la estrategia de transformación del medio físico, que tuvo su esplendor durante el régimen militar de Pérez Jiménez (1948-1958), como realización de grandes obras públicas que pondrían de manifiesto la planeación racional del desarrollo bajo la conducción militar. Se disuelve la relación con las pasiones que formaba el núcleo del patetismo bolivariano: estas pasiones de la “política” es precisamente aquello que debe ser erradicado mediante la racionalidad del planificador. Coronil (1988) subraya esa concepción no deliberativa de la política y cómo esta anti-política se sostenía sobre la convicción, bolivariana, de que los partidos son facciones que destruyen la sagrada idea de unión. Un ejemplo de la actualización de esta línea conceptual se halla en la propuesta de cambio constitucional del presidente Chávez (agosto 2007): el presidente es identificado con la figura del legislador-planificador, atribuyéndole la potestad de crear “ciudades federales”, o “territorios federales”, según la conveniencia del “desarrollo nacional” (art. 11, 16 y 18). La política será geografía y será alquimia petrolera (transformación del oro negro en nuevo paisaje moral).

Llego entonces a otra capa de sentido: el populismo. El régimen chavista ha sido visto como una resurrección aguda del populismo latinoamericano, con una doble consecuencia: se le incorpora así a una lógica identitaria latinoamericana; pero también contribuye a recomponer una línea teórica “normalizadora” que intenta extirpar el carácter de “anomalía” que tendría el populismo, integrándolo dentro de nuevas narrativas de la democracia.

Lo que parece legítimo, puesto que hay que preguntarse en qué consiste esa frontera que opone regímenes *populares* a regímenes *populistas*: la benevolencia teórica hacia el populismo sintomatiza esta frontera como la reacción conservadora ante la irrupción de las masas como sujeto político (Laclau), pero es necesario recordar que el populismo no es un fenómeno de la época de las masas, sino que es como la sombra de la idea de república desde la antigüedad. La república es una representación de la comunidad en la que el pueblo aparece como Uno, como unidad política en la que se confunden el elemento popular y la élite, en la medida en que comparten la misma visión del interés común y la negación de sus perspectivas particulares.

El populismo designa precisamente la infiltración de lo particular, la separación entre pueblo y élite que *ya ha tenido lugar*. Se produce una escisión entre el *polites* y el *idiotas*, entre el miembro de la comunidad política, que se adscribe a la idea de un bien común, y el que está fuera de la comunidad, y que, por carecer de la perspectiva universal, continúa anclado en sus intereses particulares. La separación es como un juego de espejos: la elite es percibida como indiferente y corrupta; el pueblo es percibido como víctima, como titular de una inocencia infantil que lo hace también incapaz de juzgar. La frontera no es sociológica sino epistémica: las élites, educadas, tendrían capacidad de acceder al punto de vista universal, y a una noción común del bien, mientras que el pueblo queda reducido a su perspectiva peculiar y a su inmediatez. El populismo es el momento de la promoción de estas particularidades: ya no es una noción de bien común republicano la que guía la acción política, sino la reivindicación de la frontera que separa élite y pueblo.

El retorno del ideal republicano en tiempos modernos trae consigo una diferencia: la razón ilustrada, precisamente, que pretende acceder a una verdad positiva (en contraposición con el espíritu griego, en el que la dialéctica, el diálogo, cercaba a la verdad sin acceder a ella nunca), y el punto de vista universal se confunde con el punto de vista de la verdad, convertida en ideología, en culto (Delsol, 2007). Se podría

distinguir así dos estrategias ilustradas de construcción del “pueblo”: una versión hobbesiana y una versión rousseauiana. Hobbes (*De Cive*) resume el tránsito de la multitud al pueblo en la institución del magistrado, es decir, por medio de la representación política: el pueblo queda definido exteriormente, desde un Otro cuya voluntad es el mandato del pueblo. En el modelo rousseauiano, el pueblo se auto-instituye, se da a sí mismo un orden (en virtud de la asociación, una “unión más fuerte” que la mera agregación, como resultado del pacto), y no hay exterioridad alguna.

El populismo moderno ha sido visto como una máquina de transformar la multitud en pueblo. Sería una máquina de integración, de transformación de lo heterogéneo en homogéneo, pero justamente, se trataría de una heterogeneidad “residual”: se trataría de aquello que queda después del *fracaso* de aquellas dos estrategias ilustradas. El pueblo del populismo no es el resultado de una purificación de la multitud sino una construcción a partir de una ausencia, de algo que “no funciona” o de algo que se perdió (la unidad, la noción del bien común). Y es una construcción exterior, un estado de cosas definido por un sujeto (el líder) que se desliza por la brecha de esa ausencia, que designa, en definitiva, un anhelo de las categorías ilustradas (el pueblo como auto-institución, el pueblo como mandante sobre su representante). El populismo no crea nada nuevo; no hay allí un nuevo sujeto popular; es una construcción de reemplazo.

Laclau (2005) sugiere que la transición de *plebs* a *populus*, es decir, la identificación de la parte con el todo (de los particularismos con el bien común) opera bajo una lógica decisionista, que establece como condición de posibilidad de esa transición la “división antagónica del campo social” (p. 110), que se daría en virtud de un movimiento interno que crea el antagonismo y crea por lo tanto una exterioridad; en esta dinámica, el líder (¿el significante vacío?) es un acontecimiento *posterior* que viene, en *après-coup* (en sentido psicoanalítico), a constituir el *populus*. Creo más bien que ese *populus* es un *artefacto ilusorio* del líder populista. Es el resultado de una relación especular cuyos elementos no tienen precedencia uno sobre otro sino que se producen mutuamente siguiendo una gramática del espectáculo. El líder no *representa* al pueblo: lo *pone en escena*, que es muy diferente. Lo *autoriza*, se coloca como *autor* frente al pueblo, construido como un espectador homogéneo.

La cuestión es si en la gramática populista nos encontramos aún en el reino de la política, o si se trata de la instalación de un universo sin política, es decir, en el que la pregunta por el poder ya está respondida y no admite novedades. El espectáculo suspende el tiempo, y fija la historia. La experiencia venezolana muestra un dispositivo en el que la “revolución” se constituye como espectáculo (lo que no es nuevo, desde el realismo socialista o las fiestas jacobinas del Ser Supremo), en la medida en que un *autor*, Chávez escribe una historia (story) que reformula la Historia, en la que él mismo se ofrece como *actor* frente a un pueblo unificado en la contemplación, y reconstituido en términos de un mercado simbólico, en el que Chávez intercambia reconocimiento (identidad popular) por lealtad y votos. Como dijo Guy Debord en la *Société du spectacle* (1967): “En el espectáculo, una parte del mundo se representa frente al mundo como superior. El espectáculo no es sino el lenguaje común de esta separación. Lo que une a los espectadores no es sino una relación irreversible con el centro que mantiene su aislamiento”.

El punto es que ello produce una inmovilidad: ninguna nueva configuración del “campo popular” es posible desde aquí. Como afirma Cedeño (2006), el uso confusional que hace Chávez de las coordenadas temporales y políticas, el uso de la heterogeneidad, “intenta vaciar los significados estables que pudieran impulsar cualquier rearticulación sociopolítica de los contenidos históricos” (“attempting to empty out stable meanings boosting any kind of sociopolitical re-articulation of historical content”).

Los populismos aparecen (no sólo el latinoamericano, sino el islámico y el europeo) como una reacción ante la crisis de la idea de emancipación universal que está en el corazón de la política moderna (Delsol, 2007). Esta “crisis de los universales” (y tal vez esto signifique lo mismo que la llamada “post-hegemonía”) ha sido considerada como la oportunidad para la reinención de las diferencias: la desaparición de la

nación sería seguida por la irrupción de la multitud desterritorializada. Sin embargo, el populismo va en una dirección completamente opuesta, porque funciona a partir de la frustración y la exclusión producida por la crisis de los universales, sobre la carencia, lo que quiere decir que conserva el marco categorial modernizador que le da origen.

La última capa es la adición del diccionario de la izquierda leninista al discurso oficial, así como la diseminación de la imaginería soviética en la imagen corporativa del gobierno. Se trataría de una ruptura (al menos discursiva) con las prácticas populistas. El chavismo se estaría representando como vanguardia revolucionaria dentro del esquema clásico del partido vertical, y de la revolución bolivariana se estaría transitando a la revolución socialista. O al socialismo petrolero, oximoron que el propio Chávez ha usado. Sólo quiero destacar que este tránsito supone un reencuentro con el universalismo que el populismo cuestionaba. La adopción de los modales leninistas podría mostrar, sobre todo, la necesidad de institucionalización del proceso político venezolano, inventando un "Bolívar socialista", es decir, universal. Lo dice Castro Leiva (1983): "la cultura política venezolana es, desde esta perspectiva historicista, un espíritu objetivado –la gesta bolivariana- que lucha porque el universo se reconozca en sí misma y la realice". El socialismo, el marxismo-leninismo, el pensamiento "de izquierda", no serían entonces sino el instrumento de esta realización: un traje apresuradamente confeccionado a la medida de esta ambición.

Capriles, C. (2006): "La enciclopedia del chavismo o la teología del populismo", *Revista Venezolana de Ciencia Política*, en prensa.

Carrera Damas, G. (1969): *El culto a Bolívar*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

Castro Leiva, L. (1983/1991): *De la patria boba a la teología bolivariana. Ensayos de historia intelectual*. Caracas, Monte Ávila Editores.

Cedeño, J. (2006): "Venezuela in the Twenty-first Century: 'New Men, New Ideals, New Procedures'", *J. of Latin American Cultural Studies*, 15, 1, pp. 93-109.

Debord, G. (1967): *Société du spectacle*, versión electrónica en www.nothingness.org.

Delsol, Ch. (2007). "Populisme, démocratie et république". Conferencia dictada en la Universidad Simón Bolívar, marzo de 2007.

Laclau, E. (2005): *La razón populista*. México, Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (1922): *Théologie politique*, Paris, Gallimard (traducción de J.-L. Schlegel).

Sucre, R. (2005): *La concepción de la política en Hugo Chávez: un análisis de contenido 2001-2004*. Caracas, manuscrito en prensa.

