

CULTURA Y POLITICA: VENEZUELA EN CUATRO TIEMPOS

Nelson Acosta Espinosa*

ancosta@cantv.net

I

Las relaciones que se establecen entre las dimensiones culturales y políticas son diversas y a veces paradójicas; lo cual pudiera explicar el uso político de la diversidad cultural en términos contrapuestos. Ejemplo de ello lo encontramos, por un lado, en la política de la identidad que propugna la afirmación de las diferencias y el reconocimiento de derechos derivados de circunstancias como género, religión, nacionalidad, etnia etc.; y por el otro, la política de lo compartido, cuyo objetivo es alcanzar una homogeneidad cultural “racional”, “universal” y “civilizada”. En el primer caso, el reconocimiento de la diversidad cultural es el punto de partida para la formulación de programas políticos que plantean la defensa de derechos de grupos marginados o subordinados, en virtud de sus diferencias; en el segundo, la búsqueda de la homogeneidad es traducida en la formulación de políticas racionalistas que tienden a “disciplinar” los particularismos como requisito para poder acceder a la condición moderna.

En ambas posiciones el concepto de cultura y su uso político juega un papel clave; estas alternativas aparentemente contrapuestas ponen en evidencia que la construcción/desconstrucción de las identidades colectivas se encuentran asociadas a la dinámica implícita en las relaciones de poder presentes en toda sociedad.

Detengamos brevemente y posemos la mirada en el tratamiento teórico que dispensa la antropología y la sociología sobre este particular; para encontrar respuestas a preguntas como: ¿existen patrones culturales más o menos compatibles con la institucionalidad democrática? ¿La democracia ha de apoyarse en una cultura democrática para existir y perdurar? En un plano abstracto estas preguntas podrían resumirse en una sola ¿practican los pueblos la política que imaginan?

***Antropólogo UC-CDCH.**

Un punto de partida teórico para dar respuesta a esta interrogante sería considerar a la cultura como un conglomerado de estructuras de significación en que los hombres dan forma a su existencia (Geertz; 1973); y a la política como uno de los escenarios en que se desenvuelven públicamente estas estructuras. Esta escenificación no siempre es homogénea. Puede darse el caso de que estas estructuras de significación no se expresen plenamente o sean excluidas del escenario público de la política. La experiencia histórica de las sociedades Occidentales y no Occidentales proporcionan ejemplos que ilustran la relación de complementariedad y/o de exclusión que puede establecerse entre la dimensión de la cultura y la política.

Con ejemplos históricos podemos ilustrar esta apreciación teórica. El mundo occidental conoce dos tradiciones culturales que han dado origen a dos principios político distintos y antagónicos: las denominadas tradiciones políticas anglo-americanas y la francesa. La primera organizada en torno al principio de libertad y la segunda en el de igualdad. Estos principios no fueron definidos en abstracto, sino que se articularon en torno a sus respectivas estructuras de significación: tradiciones, creencias, valores; que proporcionaron los fundamentos en los cuales se asentó la vida política en estas sociedades. En Inglaterra la esfera de lo político (sistema constitucional) hizo visible la aspiración a la libertad religiosa y tolerancia hacia las minorías. En Francia la igualdad de derechos y obligaciones políticas proporcionó sustentabilidad a la lucha contra las corporaciones y la adquisición de la condición de ciudadano de la república.¹ En ambas situaciones históricas estas sociedades articularon su cultura con su política.

En el llamado mundo no Occidental se presenta una situación un tanto distinta. Las estructuras de significación o mundo de apegos primordiales (Geertz, 1973)² de estas sociedades no fueron escenificadas a plenitud en el ámbito de la esfera política formal. A estas sociedades no siempre les fue posible expresar su diversidad cultural (lingüística, religiosa, racial, de valores, etc.) en el interior de un orden político racional y abstracto. El

¹ Véase: Sabine, G.(1952), The two democratic traditions. *Philosophical Review*, Vol. 61, nº 4, October

² Por “apegos primordiales”, Clifford Geertz (1973:222) entiende “el que procede de los hechos dados o, más precisamente, los supuestos hechos dados de la existencia social: contigüidad inmediata y las conexiones de parentescos principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares”. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

orden político entablaba débiles vinculaciones con aquellas dimensiones que proporcionaban el contenido sustancial de su individualidad como pueblo y naciones. No podía ser de otra manera, habida cuenta que el racionalismo(Oakeshott; 1998,2000) que informaba a estas estructuras políticas, exigía la disolución de las tradiciones como condición para acceder al mundo moderno³. Ello significó en la práctica, la exclusión de los particularismos (género, étnicos, racial, otros) de la esfera pública de la política. De esa manera este desencuentro entre cultura y política es un elemento que pudiera ayudar a explicar la crónica inestabilidad que caracteriza las sociedades latinoamericanas.

Afinemos el tono. A diferencia del relato ilustrado se desea destacar que las insuficiencias presentes en las sociedades no Occidentales para acceder a la condición moderna no es producto de matrices culturales refractarias al tránsito hacia la modernidad; antes por el contrario, la dificultad reside en el carácter abstracto de este ideario, su fundamentación racionalista y su consecuente desapego hacia las creencias, ritos y prácticas que conformaban el mundo de los apegos primordiales. De tal manera que estas circunstancias pudieran explicar la dificultad que enfrentan las narrativas modernizadoras para hegemonizar (Gramsci, 1978; Williams,1977; Hall,1986) efectivamente la polifonía de voces presentes en esas sociedades.

II

El racionalismo político en tanto dispositivo simbólico (Deleuze; 1990) ha predominado en Venezuela a lo largo de su historia. Este dispositivo estableció un régimen de luminosidad que aclaraba y/u oscurecía los sujetos y los objetos del discurso político. Al tenor de este “régimen de luz”⁴ se definieron las diferencias que mediaban entre lo que era considerado legítimo e ilegítimo; profano y sagrado; civilizado y bárbaro; moderno y ritual en nuestra sociedad.

Esta distribución de luz no operó en un espacio vacío sino en el interior de un sistema de poder que, de acuerdo a cambiantes circunstancias históricas, se expresaba como

³ Así se explica que estas sociedades hayan sido tipificadas por el discurso académico tradicional como “duales”, “múltiples”, “mosaicas”, “heterogéneas”, “tribales”, “parroquiales”, “comunales”, “naciones que no son estados y estados que no son naciones”, “subdesarrolladas”, “atrasadas”, “tercer mundo”, etc. Véase (Geertz;1973).

⁴ Los dispositivos son máquinas “para hacer ver y para hacer hablar”. En este sentido, el “régimen de luz” es definido como “ la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella” Deleuze, G (1990) ¿Qué es un dispositivo? En Michael Foucault, Filósofo. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

hegemonía o dominación; integración o desintegración. Al respecto interesa resaltar el carácter contingente de estas dos modalidades de poder y el hecho que estas formas no fueron el resultado del despliegue de una lógica de la historia y en consecuencia sus efectos no podían vislumbrarse a priori. Con esta afirmación queremos significar el carácter dinámico de los procesos de significación, su naturaleza mutante y su especificidad histórica.

A partir del Siglo XVIII, esta porción inédita de naturaleza y humanidad, se constituyó en uno de los reversos de Occidente. El racionalismo significó, nombró y jerarquizó a estas latitudes como lo “otro”, “lo distinto”, lo “diferente”, lo “exótico”, en breve, lo no occidental; lo cual se reflejó en la formulación e implementación de políticas tendentes a “civilizar”, “desarrollar” e inducir el tránsito de lo ritual a lo profano, de lo tradicional a lo moderno; que inevitablemente condujeron a la destrucción de los vínculos sociales constitutivos de los apegos primordiales de estas sociedades (sentimientos, costumbres, creencias, etc.), los cuales paulatinamente se hicieron invisibles, no logrando acceder plenamente a la esfera de lo público, ni al escenario de la política.

El americanismo como discurso⁵, es decir el proceso a través del cual “América” es construida como una realidad ontológica y epistemológica distinta a Europa, puede ser rastreado desde el inicio de los procesos de conquista y colonización de estas tierras. Abundancia de naturaleza, déficit de habilidad y talento de la población fueron los opuestos binarios en torno a los cuales se inicia la construcción social de la realidad Venezolana y, desde luego, la Americana. Esta fórmula binaria dibujó aún en nuestros días, y en gruesos trazos, los problemas políticos y económicos del país, así como la formulación de las políticas que permitan la resolución de los mismos. El uso de la razón y la técnica se

⁵ Los conceptos de orientalismo y occidentalismo, propuestos respectivamente por Edward Said y Fernando Coronil, constituyen los antecedentes más inmediatos de esta definición. El Orientalismo es un discurso que puede ser discutido y analizado como “the corporate institution for dealing with orient-dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient” Said Edward (1979). *Orientalism*. P.3, New York: Vintage Books. Por su parte Fernando Coronil define el occidentalismo, como el conjunto de “representational practices whose effects is to present non Western peoples as the Other of a Western self...Occidentalism as I defined it is thus not the reverse of Orientalism but its condition of possibility. While any society may produce stereotypical representations of non- Western societies as part of its own self production, what is unique about Occidentalism is that it entails the mobilizations of stereotypical representation of non-Western societies as part of the West’s self-fashioning as an imperial power. Occidentalism is inseparable from Western hegemony not only because as a form of knowledge it expresses Western power but because it establishes a specific bond between knowledge and power in the West” Coronil (1997) *The Magical State*, p. XI,14. University of Chicago Press.

combinarían con la formulación de políticas que buscarían alcanzar acelerados grados de urbanización, industrialización, tecnificación de la agricultura y la adopción de modernas estructuras educativas. Capital, ciencia, tecnología y democracia serían los ingredientes que combinados acertadamente permitirán el tránsito del mundo tradicional al desarrollado. Dicho de otra manera, la “otredad” debía ser disciplinada y racionalizada para poder acceder a la condición moderna.

Obviamente el resultado de este diseño discursivo en el plano político fue la disociación entre las estructuras públicas formales y la realidad de los apegos primordiales. Esta última realidad será reconocida y excluida en un mismo movimiento: por la misma razón, de no ser occidentales, se civilizan y discriminan las particularidades étnicas indígenas, mestizas y africanas. Esta antinomia presente a todo lo largo de la vida de nuestros países latinoamericanos, proporciona claves para comprender la tumultuosidad de su vida política y aportará “razones” para explicar las dificultades que han enfrentado para construir en términos hegemónicos sus realidades culturales y políticas.

III

Desde el inicio de la conquista y la colonización la naturaleza en Venezuela ha sido significada como el reverso de la Europea: En los primeros relatos de los cronistas e historiadores de Indias se refleja la percepción de esta tierra como abundante e inmensamente rica: lejos de la escasez y cerca del exceso y abundancia en recursos naturales. Así construía el paisaje antillano Cristóbal Colon en 1492: “Aquí en toda la isla son todos verdes y las hierbas como en abril en Andalucía; y el cantar de los pajaritos que parece que el hombre nunca se querría partir de aquí, y las manadas de papagayos que oscurecen el sol y aves y pajaritos de tantas maneras y tan diversas de las nuestras que es maravilla” (Colon, 1992:121). En 1498 describe en esos mismos términos lo que consideró Tierra de Gracia cercana al Paraíso Terrenal: “.hallé unas tierras la más hermosa del mundo, y muy poblada; llegué allí una mañana a hora tercia...” (Colon;1962:11). La contrapartida de esta visión optimista de la naturaleza es la del pesimismo que invade a la percepción que los cronistas tienen sobre las capacidades de la población indígena para afrontar con éxito tareas de carácter productivo. Gonzalo Fernández de Oviedo, en su Historia General y Natural de las Indias hace la siguiente observación: “Esta gente de su natural es ociosa y viciosa, e de poco trabajo, de melancólicos, e cobardes, viles e mal

inclinados, mentirosos e de poca memoria, e ninguna constancia. Mucho de ellos, por su pasatiempo, se mataron con ponzoña por no trabajar, y otros se ahorcaron con sus propias manos”(Piqueras;20001:73). Esta construcción binaria de la realidad que se despliega desde el mismo inicio de la conquista en cierto sentido persiste aún en nuestros días.

A lo largo del siglo XIX y XX las políticas formuladas por nuestras élites reflejaron esta construcción discursiva. El romanticismo bolivariano, la ilustración guzmancista, el positivismo gomecista y la democracia puntofijista, compartieron esta doble visión: pesimista sobre las capacidades de nuestro pueblo y optimista acerca de las riquezas ofrecidas por nuestra naturaleza. Estas vertientes discursivas intentaron articular en el ámbito de la política— unas con más éxito que otras— una síntesis de las distintas particularidades culturales constitutivas de nuestra realidad, como veremos más adelante. De hecho sería posible leer la historia venezolana como la búsqueda incesante de esta síntesis; desde luego el resultado de esta búsqueda no debe establecerse a priori, como si fuese el producto del despliegue de una lógica esencialista, antes por el contrario, este momento de plenitud societaria es contingente y, en consecuencia, producto de construcciones históricas constituidas.

IV

El sentido de esta breve exploración histórica es ubicar “razones” que expliquen la presencia o ausencia de encadenamientos connotativos que hubiesen facilitado procesos de “condensación”o síntesis entre las distintas modalidades discursivas en la sociedad venezolana.

Hipotéticamente sería posible distinguir cuatro momentos en la construcción discursiva de la realidad venezolana; pudiéndose postular que el éxito o el fracaso de la política en estas coyunturas está relacionado con la posibilidad de construir una síntesis entre la heterogeneidad de componentes que constituyen el mundo de los apegos primordiales del venezolano.

Un primer momento: Ruptura del nexo colonial. Aquí enfrentamos una situación donde se cuestionó el principio de legitimidad sobre el cual descansaba el poder colonial. Esta escisión se llevó a cabo desde un discurso que no se encadenaba connotativamente con las otras voces constitutivas de la realidad venezolana de la época. Ello trajo como consecuencia, por un lado, la ausencia de la necesaria condensación discursiva indispensable para proporcionar legitimidad al nuevo poder republicano y, por el otro, el fracaso del proyecto

bolivariano y la destrucción del núcleo social portador de este proyecto. El romanticismo bolivariano no pudo articularse con las creencias populares que interpelaban a la mayoría parda y negra de la población

Un segundo momento: Los regímenes oligárquicos liberales. Estos regímenes adoptaron un discurso que enfatizaba el carácter evolucionista de nuestro acontecer y otorgaba a la geografía y al sustrato étnico un papel determinante en este devenir. En este sentido proyectaban una visión del país estructurada en términos de tensión entre disgregación e integración social y concebían el acto de gobernar como una escogencia entre civilización y barbarie. En el marco de esta lógica la capacidad expansiva de esta modalidad discursiva era muy limitada. De hecho, estableció nexos connotativos exclusivamente con los significantes que afirmaban positivamente la identidad de los portadores del polo “civilizatorio”; ello implicó un rechazo a las tradiciones populares en tanto que éstas eran símbolos de atraso, oscurantismo, estancamiento y barbarie. Esta gramática no podía construir una cadena de equivalencias que connotara lo popular y proporcionara así una legitimidad expansiva a este arreglo político. A lo largo de este período histórico la Torre de Babel republicana se caracterizó por una cacofonía de voces en permanente disonancia.⁶

Un tercer momento. La adecuación. Esta modalidad de arreglo político prevaleció durante la segunda mitad del siglo XX. La referencia más inmediata de este término es el partido político Acción Democrática. Sin embargo, su ámbito abarcó el espacio discursivo dentro del cual pendularon los actores políticos (partidos, sindicatos, asociaciones, gremios, corporaciones económicas, etc.) más importantes en este período histórico.. Este arreglo político logró establecer nexos connotativos entre las distintas voces que constituían la realidad social y cultural de la época. Durante este período se produjo una complementariedad entre las tendencias modernizantes de la sociedad venezolana, producto de sus vínculos con los mercados mundiales, y las tradiciones culturales que procesaban identidades de carácter comunitario. Este discurso político fue exitoso porque logró articular temas universalistas (industrialización, urbanización, distribución, modernización, proteccionismo) con el uso de un léxico de máximas, proverbios, etc. de corte

⁶ Entre 1830 y 1900 hubo 39 revoluciones significativas y 127 revueltas menores. Entre 1856 y 1899 hubo 416 batallas; un promedio de 10 batalla por año. Véase: Córdova, Amando y Garicochea Manuel (1966), Inversiones Extranjeras y Desarrollo Económico, FACER, Caracas, p. 47; Liscano, Juan (1963), Aspectos de la Vida Social y Política de Venezuela, en 150 Años de Vida Republicana, 1811-1961. Ediciones Presidencia de la República, p. 191.

particularistas. Este “universalismo limitado” proporcionó a esta narración un gran poder de credibilidad. Así, el éxito o “saber escuchar” del discurso político de Acción Democrática derivó de su articulación con las experiencias orales inmemorables que se desprenden de las narraciones populares. Llegar a insertarlas en una compleja trama de enunciados políticos fue, sin duda, el gran logro de este discurso político.⁷

Un cuarto momento. El chavacismo. La situación venezolana al inicio de la década de los ochenta del siglo XX se caracterizó por un debilitamiento de lo público, que se expresó en la fragmentación de las viejas identidades políticas y sus organizaciones, así como en la desarticulación de las formas tradicionales de acción y conflictividad política. Estas circunstancias “liberaron” los símbolos populares que se encontraban articulados a los partidos políticos que ejercieron roles protagónicos en las últimas cuatro décadas del siglo pasado.

Detengámonos a elaborar en torno a esta afirmación. La crisis de representación que sacudió nuestro sistema político a fines del siglo XX, expresó la incapacidad creciente de este sistema para procesar las demandas particulares de una variedad de grupos sociales. La imagen que reflejaba el espejo político de la época no era unitaria. Se encontraba fragmentada en una diversidad de sujetos y demandas desigualmente jerarquizadas⁸, vale decir, no hegemónicas. Este hecho generó la oportunidad para establecer una nueva relación de equivalencias entre ellas y creó la posibilidad de producir la relativa universalización de los eslabones constitutivos de la cadena de equivalencia. Es así como, la lucha por reivindicaciones **particulares** como educación, vivienda, salud, empleo, seguridad, democracia sindical, participación, derechos humanos, transparencia administrativa, lucha contra la corrupción, etc., expresaban algo que era **común** a todas estas confrontaciones: el rechazo al régimen de partidos políticos vigente y el anhelo de cambio. Es en este sentido que el “chavacismo” logró articular todas estas demandas en una cadena de equivalencia que, para **el momento y de manera coyuntural**, proporcionó en términos relativos la plenitud política que estaba ausente en la sociedad venezolana.

⁷ Acosta, N. Gorodeckas, H (1985), La Adequidad. Análisis de una gramática política, Ediciones Centauro. Caracas. Venezuela

⁸ Un autor como Norbert Lechner utiliza el término de crisis de la política para caracteriza situaciones homólogas a la venezolana. Es decir, contextos marcados por la desilusión, indiferencia, apatía política, desconfianza, manifiesto rechazo hacia los partidos, las elecciones, las instituciones parlamentarias y la dirigencia política en general de parte de vastos sectores de la sociedad. Véase: Norbert Lechner (1996), “Las transformaciones de la política” en: Revista Mexicana de Sociología, N° 1, Enero-Marzo.

Es importante resaltar que esta cadena de equivalencia se estructuró dentro de un marco de significación o una “tradicción de comportamiento político” (Oakeshott;2000) democrático. Esta tradición fue la “materia prima” a partir de la cual se constituyó esta nueva invocación política que definimos como chavecismo. Su articulación con la memoria pasada explica su éxito en organizar los viejos símbolos populares y las dificultades que enfrentó al desechar la democracia como valor y forma de vida política. Detengámonos un momento y profundicemos un poco más sobre este aspecto.

La fragilidad de esta plenitud política se mostró trágicamente con los sucesos del 11 de Abril del 2002, el subsecuente golpe de Estado y el retorno al poder del presidente Hugo Chávez Frías. El trienio chavecista (1998-2002), como ya se ha señalado, se caracterizó desde su inicio por atraer hacia su polo de gravitación política los símbolos populares tradicionalmente articulados al proyecto modernizador encarnado por los partidos políticos Acción Democrática y COPEI. Sin embargo, el chavecismo no logró potenciar suficientemente la capacidad connotativa de su discurso hacia las tradiciones de comportamiento democrático de la sociedad venezolana. Antes por el contrario, desplegó una estrategia discursiva que fragmentó maniqueamente el campo político entre pueblo y oligarquía, que atribuía a cada uno de estos polos, virtudes éticas y morales excluyentes. Esta retórica, desde luego, dificultó la construcción de espacios para la negociación y los arreglos institucionales necesarios para proporcionar sustentabilidad a la formulación de políticas y viabilidad al sistema democrático durante este período.

En el trienio chavecista se incurrió en el desatino de irrespetar la regla de oro de la democracia; vale decir, el principio de acuerdo con el cual el Estado no debe concebirse como una agencia neutral que puede ser “conquistado” y “ocupado” por el partido mayoritario después de las elecciones, y ser usado como instrumento al servicio exclusivo de sus políticas. Existen realidades y prioridades que se imponen sobre los gobiernos y que actúan independientemente del “tamaño” de una victoria electoral. Una de esas realidades es la valoración positiva de los venezolanos hacia los valores democráticos; evaluación ésta que es independiente del desempeño de los partidos y agencias gubernamentales. Para los venezolanos la democracia es un valor en sí mismo.

V.-CONCLUSIONES

- Los opuestos binarios abundancia/escasez aún están presentes en la construcción social de la realidad venezolana.
- El Estado venezolano expresa en sus políticas un discurso racionalista que posiciona a la naturaleza en términos de abundancia y riqueza a ser explotada y maximizada en términos de renta. Esta lógica, a su vez, se encadena con una visión que privilegia elementos valorativos como solidaridad e igualdad e incentiva una relación paternalista hacia el ciudadano. En consecuencia, prevalece en la formulación de sus políticas el concepto racionalista, según el cual, la conducta del venezolano se expresa en términos mágico-religiosos que inhibe el surgimiento de una razonable cultura individualista. Este exceso de “razón”, por así decirlo, es una de las circunstancias que ayuda a explicar las dificultades experimentadas por el país para acceder plenamente a la condición moderna.
- Es posible postular que el significante democracia juega un papel central en las representaciones colectivas del venezolano. En tanto construcción simbólica establece relación con múltiples referentes. En la actual coyuntura se formuló un proyecto político en el cual se intentó establecer una cadena de equivalencia entre democracia, igualitarismo y solidaridad en el marco de una visión colectivista, distributiva y maniquea (honestos-patriotas- pobres vs corruptos-antipatriotas-ricos). Esta última circunstancia impidió que se desplegaran las potencialidades connotativas de esta cadena de equivalencia. Se frustró así la posibilidad de transitar de la cacofonía a la polifonía entre diversas voces.
- Entre el imaginario democrático y el (los) sujeto que lo encarnan no existe una relación de tipo esencialista. La articulación que se produce entre los dos términos de esta relación es contingente y, en consecuencia, históricamente construida.
- La consolidación de una democracia expansiva en Venezuela debe ser el resultado de articulaciones entre principios políticos (libertad, igualdad, justicia, participación, etc.) y las creencias que forman el mundo de sus apegos primordiales. Se hace necesario articular su cultura con su política. Esta relación no es de fácil construcción. Como ya lo hemos señalado las tradiciones populares son vistas como traba u obstáculo para la modernización. El relato moderno concibe el cambio en términos de la destrucción de la ritualidad que caracteriza el mundo de

los apegos primordiales. Sin embargo, el mundo rural, el sincretismo religioso, la diversidad indígena, la cultura y el habla popular, el mestizaje, etc. son fuerzas actuantes en el presente que pueden proporcionar las creencias que las libertades políticas deben proteger. Sólo así la democracia dejaría de ser una abstracción y se articularía al mundo de la vida de los venezolanos. El democrático ha de ser un lenguaje que permita dotar de polifonía a nuestra diversidad de voces.