

El pueblo escondido de Chávez. Líneas programáticas para una sociología del populismo *desde abajo*.

Federico TARRAGONI
Université Paris VII

Repensar el populismo a partir de la Venezuela de H. Chávez

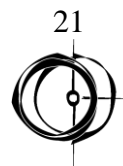
La Venezuela de Hugo Chávez es sin duda la tierra donde renace el populismo latinoamericano. En ningún otro país del subcontinente incluido en el llamado *giro a la izquierda* contemporáneo, la cuestión del populismo resulta tan crucial para entender y resituar una trayectoria política e histórica. La reciente muerte del caudillo confirma la pertinencia del concepto de populismo para descifrar las modalidades de polarización, las formas del conflicto social, las peculiaridades de las configuraciones políticas. Aunque no suelen usar esa palabra por su carga polémica y por su ambigüedad, los medios de comunicación no han hecho sino confirmar con su seguimiento de la muerte de Chávez la pertinencia del populismo como herramienta analítica. En efecto, la construcción mediática de la muerte del *Comandante* insiste, tanto en Europa como en América, en su liderazgo carismático y en su aura heroica, la cual habrá que transmitir a su sucesor designado, el delfín Nicolás Maduro. No obstante, este tópico mediático de la muerte del *Comandante* retoma expresamente el criterio mínimo de definición – compartido por la sociología y la ciencia política – para calificar una política como populista: la legitimidad carismática¹. ¿El carisma del profeta (el *Comandante*), una vez *rutinizado* y *cristalizado* bajo la forma de una Iglesia, de una hierocracia (el Partido Socialista Unido de Venezuela, PSUV, chavista) puede transmitirse como carisma de función a su sucesor pese a que se halle lejos de reunir las virtudes extraordinarias de su predecesor²? ¿Acaso el populismo, como escribe entre líneas la prensa, no se reduce a la capacidad de seducción que un héroe ejerce sobre las masas?

Si los medios de comunicación recuperan lo que Wittgenstein llamaría *aires de familia* y los juegos de lenguaje en torno al concepto de populismo, y sobre todo a la cuestión del carisma, ese concepto parece, no obstante, poco analítico. Esa problematización es lo que pretenden añadirle este artículo y la investigación doctoral de la que se deriva. Desde el momento en que se adopta una categoría *pobre* como la de populismo, acechada por tantos preconceptos y por sus diversos usos mediáticos y para-académicos, así como por la confusión entre lo positivo y lo normativo, entre etiqueta e insulto, hay que estar triplemente en guardia.

Como sociólogos, antes que nada hay que ser conscientes de la arqueología y de la genealogía del concepto, de su historia particular, de las representaciones y los

1. Sobre todo Ghita IONESCU y Ernest GELLNER (eds.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1969; y Margaret CANOVAN, *Populism*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

2. Los conceptos de “legitimidad carismática”, de “carisma profético” y “carisma de función”, los procesos de rutinización y la dialéctica entre profeta e institución (hierocracia), pertenecen a la sociología (política) de la religión de Max WEBER. Véase Max WEBER, *Sociologie des religions*, ed. de Paris, Gallimard/Tel, 1996 (1915-1920).



obstáculos que recorren su génesis³. Así pues, para maximizar la fertilidad heurística del concepto –sobre todo para describir experiencias del presente–, hay que preguntarse por su capacidad para volver inteligible una trayectoria histórica. En el caso de Venezuela, es posible preguntarse en qué medida el concepto de populismo no solo confiere inteligibilidad a las palabras del ex-teniente coronel Hugo Chávez, sino que permite resituirlas en un proceso dinámico, hecho de continuidades y de rupturas, de períodos amplios y de crisis. Este será el objetivo del primer apartado, donde intentaremos demostrar que la génesis de un populismo, lejos de reducirse al producto un tanto mágico de unas palabras proféticas, del cuerpo del líder o de un ideario *sui generis*, puede entenderse como un conjunto de hitos, de etapas, de procesos bien definidos. Se pueden adscribir tres procesos a una genética del populismo: 1) un acontecimiento refundador; 2) la construcción de una nueva comunidad imaginaria a partir de cierto número de factores preexistentes (la plebe, la nación, la sociedad civil), y 3) un proceso de polarización entre amigos y enemigos.

Por otra parte, para que el concepto de populismo sea operativo en sociología, hay que preguntarse por su capacidad de hacer inteligibles experiencias, dinámicas y transformaciones sociales: de nuevo con una inquietud wittgensteiniana, se trata de convertir el populismo en el designador unívoco de un conjunto de procesos sociales, para los que hay que diseñar un protocolo de observación idóneo. Eso haremos en el segundo apartado, que nos permitirá entrar en el núcleo de una sociología del populismo: en un primer momento, habremos de identificar las experiencias sociales que el populismo ha hecho posibles en los barrios⁴ populares.

22

Partiremos de la hipótesis de que la génesis del populismo no se desarrolla en el vacío, en un espacio al que solo tiene acceso el macro-sociólogo, sino que opera a través de un conjunto de refracciones y difracciones entre la dinámica histórica y las experiencias sociales de los actores populares. Por ejemplo, ¿cómo relacionar los acontecimientos refundadores de un sistema populista con las rupturas biográficas en las trayectorias de vida populares? ¿En qué repercute la elaboración de una nueva comunidad imaginada, a escala de la sociedad o de la nación, sobre la reestructuración de la comunidad de un distrito, de un espacio vecinal popular? ¿De qué manera se han abierto paso los procesos de polarización en la vida cotidiana de los habitantes de los barrios, dividiendo lo que la refundación de la comunidad había unido? Como el lector habrá observado, se trata de entablar un diálogo entre las dos escalas del análisis sociológico, los niveles *macro* y *micro*, mostrando que la génesis histórica de un populismo no puede circunscribirse a un solo nivel de análisis (a menudo el *macro*). Las dos escalas del análisis se retroalimentan, se superponen, se imbrican hasta tal punto que no se las puede distinguir.

Para ello, utilizaremos una investigación que reúne numerosas entrevistas e historias de vida de las capas populares, realizadas entre 2007 y 2012, así como una observación etnográfica rigurosa de las dinámicas políticas desencadenadas por la revolución bolivariana en los barrios del país, sobre todo a través de la constitución de

3. Federico TARRAGONI, “La science du populisme au crible de la critique sociologique: retour sur l’archéologie d’un mépris savant du peuple”, *Actuel Marx*, n. 54, octubre 2013 (en prensa).

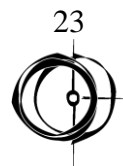
4. Aquí se utilizará la palabra en la acepción local de suburbios, espacios periurbanos de connotación negativa respecto al espacio dominante de la *ciudad*.

comités populares adheridos al Estado y asociados al ciclo de políticas públicas⁵. El análisis etnográfico y la observación de las formas de experiencia popular permitirán reencarnar los conceptos dotándolos de “carne social” (Merleau-Ponty), es decir, reexaminándolos a la luz de las experiencias que los vuelven observables (Wittgenstein).

El lector habrá notado que estas pistas para una sociología del populismo implican ciertas reflexiones de tipo histórico y una crítica firme de los conceptos demasiado normativos que hoy circulan, tanto en el campo científico como en el mediático. Así se llega a una nueva definición de populismo, que deja a un lado las consideraciones macro sobre su mayor o menor proximidad a la democracia formal, liberal o representativa, e incluso al totalitarismo. En esta nueva definición, la legitimidad carismática –entre carisma del profeta y rutinización/funcionalización del carisma por el partido o el sucesor– no es la *única* variable que define la especificidad del populismo. En línea con otros trabajos recientes sobre el tema⁶, el populismo queda definido como una política del pueblo-factor. En otros términos, se trata de repensar la politización populista en su complejidad, en sus tensiones y contradicciones, a partir de la ambivalencia de este pueblo *por hacer* del que se ocupan el caudillo y los actores políticos populares movilizados, el Estado y el barrio.

La génesis histórica del populismo chavista

En un artículo reciente, dos especialistas en el populismo chavista repasan los principales rasgos que, entre la revolución bolivariana⁷ de 1998 y la reelección del presidente Chávez en 2012, identifican a la Venezuela contemporánea como un régimen populista. El chavismo sería un populismo “esencialmente autoritario”⁸ por naturaleza, debido al conflicto que genera entre amigos y enemigos del pueblo⁹ –conflicto que tiende a convertirse en una “guerra civil permanente” y por la visión tendencialmente organicista de lo social que defiende:



5. Federico TARRAGONI, “Comprendre des peuples organisés. Les *Consejos comunales de planificación pública* et la diversité populaire de la politique”, *Terrains et travaux*, n. 21, 2012, pp. 145-164. Ver también Federico TARRAGONI, “Le peuple existe-t-il au Venezuela? Le cas des conseils communaux de la planification publique”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, apartado “Questions du temps présent”, 2008, <<http://nuevomundo.revues.org/24622>>.

6. Ernesto LACLAU, *La raison populiste*, París, Seuil/L’ordre philosophique, 2008. Carlos DE LA TORRE y Enrique PERUZZOTTI, *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito, FLACSO/Ecuador, 2008. Para su aplicación a la Venezuela chavista, ver Federico TARRAGONI, “Raison populiste et émancipation populaire. Retour sur le rapport peuple-démocratie à partir de Balibar, Laclau et Rancière”, en Hadrien BUCLIN *et alii* (eds.), *Penser l’émancipation*, París, La dispute, 2013 (en prensa).

7. El término *revolución bolivariana* designa aquí la elección del ex-teniente coronel Hugo Chávez para la presidencia nacional en 1998, así como el conjunto de transformaciones políticas que la siguieron.

8. Nelly ARENAS y Luis GÓMEZ CALCAÑO, *Populismo autoritario: Venezuela 1999-2005*, Caracas, CENDES, 2006, p. 146 y ss. Permítasenos insistir sobre el efecto de naturalización vehiculado por el adverbio *esencialmente*, que aparece a menudo como una de las bases fundamentales de la argumentación de los dos autores. Ver en la misma perspectiva Kenneth HAWKINS, *Venezuela’s chavismo and populism in comparative perspective*, New York, Cambridge University Press, 2010 y los análisis dedicados a Venezuela en Francisco PANIZZA (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

9. Según una definición del poder sistematizada por el filósofo Carl SCHMITT en *La notion de politique. Théorie du partisan*, ed. de París, Champs Flammarion, 1992.

De là, dans une large mesure, la distance qui le sépare de la démocratie libérale. Une distance qui repose sur une vision organiciste du social fondée sur l'idéal de la 'communauté holiste' dans laquelle le sujet se trouve complètement immergé. Au-delà de cette communauté, ne peut se tenir que l'ennemi, l'anti-peuple¹⁰.

Aunque esta definición ilumina algunas facetas de la política chavista, no por ello deja de presentar algunos defectos. La naturaleza “esencialmente autoritaria” del populismo no se discute a partir de las análisis que la sociología política ha producido sobre el tema del autoritarismo –en especial sobre la articulación entre concentración del poder, competición electoral y fluidez de las relaciones cívico-militares– sino que se afirma su *naturaleza*, lo que remite a una esencia¹¹. El estado de “guerra civil permanente” en el que insisten los dos analistas no se estudia como un rasgo de procesos sociales que remiten a determinadas prácticas, sino que se considera consecuencia lógica de los excesos verbales de sus elites, en primer lugar los del propio presidente Chávez: así se acaba por creer que la realidad política surge *eo ipso* del discurso. La visión organicista de lo social que defiende el chavismo se presenta como un ideario de su aparato gobernante de la que, al igual que de la “guerra civil permanente”, se desconocen los engranajes sociales, cognitivos o políticos. En suma, el populismo sería un asunto de lenguaje y de ideología, no de procesos sociales o de evoluciones históricas. La sociología del populismo que proponen N. Arenas y L. Gómez Calcaño es estática, basándose tan solo en discursos del Líder, alocuciones públicas de los ministros y extractos del Libro Rojo del PSUV. Estos dos politólogos rehúsan el ejercicio, sin embargo extremadamente fecundo, de reseguir el conjunto de las evoluciones, los procesos, los hitos y las etapas que han prestado al chavismo la apariencia política por la que hoy se le reconoce: el presente (o el presentismo) acecha en su análisis, más preocupado por invalidar el proyecto político chavista –y su bastión electoral, las clases populares– que por descifrar el conjunto de huellas históricas que convierten a un grupo de políticas en un populismo.

24

Las matrices históricas del chavismo como populismo

En consecuencia, el primer paso para comprender la génesis del populismo chavista es referirlo a unos procesos sociales y políticos: en vez de juzgarlo como “proyecto totalitario abortado”, se trata de comprender el conjunto de acontecimientos

10. Luis GÓMEZ CALCAÑO y Nelly ARENAS, “Le populisme chaviste: autoritarisme électoral pour amis et ennemis”, *Problèmes d'Amérique latine*, 86 (2012), p. 15.

11. Además del esencialismo (que supone que todo populismo sea *por naturaleza* propia autoritario), se puede observar en la mayoría de las análisis sobre el “populismo autoritario” uno de los principales paralogismos que amenazan las ciencias sociales : el razonamiento teleológico. Este error se puede definir como la confusión finalista de los efectos y las causas, reunidos en virtud de una necesidad lógica, de una ley social. El populismo, si no es *por naturaleza* totalitario, *produce necesariamente* un debilitamiento de la sociedad, de las libertades, del estado de derecho. En el documento de trabajo de una conferencia de M. LÓPEZ MAYA en París, la historiadora utiliza una explicación teleológica : “[...] el populismo es una forma de democracia directa, que con su capacidad simplificadora de la política y gran potencial movilizador, facilita la acumulación y cohesión de fuerzas sociales y políticas en movimientos transformadores de las relaciones sociedad-Estado. Esto ha contribuido en la región con procesos de justicia e inclusión social. Sostener esta forma de hacer política por mucho tiempo, no obstante, *termina por* debilitar y destruir formas institucionales de mediación y representación política, *creando condiciones que favorecen* tanto la anarquía social, como el ejercicio autoritario del poder”. Margarita LÓPEZ MAYA, “La crisis política venezolana y su complicado contexto nacional”, Documento de trabajo, Mayo 2013. *Cursivas nuestras*.

que lo han transformado de proyecto insurreccional en proyecto electoral y después en proyecto político; en lugar de hacer del pueblo la baza de una dominación sin límites, se trata de resituar la ambivalencia de las dinámicas de *comunización* (*vergemeinschaftung*¹²), de formación de identidades colectivas, en la política chavista; en vez de anunciar el estado de guerra, el *bellum omnium contra omnes* populista, el sociólogo tiene que analizar los procesos de polarización que atraviesan el conjunto del espacio social en la época de la revolución bolivariana.

Refundar

La revolución bolivariana es, ante todo, un conjunto de hechos refundadores¹³. Después de dos golpes de Estado abortados, el 4 de febrero (4-F) y el 27 de noviembre (27-N) de 1992, el ex-teniente coronel Hugo Chávez gana las elecciones de 1998 con el 56,45% de los votos. La revolución bolivariana emerge sobre el fondo de una crisis institucional de gran envergadura: el sistema de Punto Fijo (1961-1998), con sus partidos y sindicatos, se hunde¹⁴. No obstante, su crisis ha conocido una larga gestación desde principios de los años 1980. Debido al cambio de la coyuntura económica nacional e internacional (sobre todo por la baja del precio del petróleo), el Estado de Punto Fijo ha de pasar de las alegrías presupuestarias de la época de la *Venezuela saudita*, inaugurada por el *shock* petrolero de 1973, al ajuste estructural¹⁵. En todo el país estallan grandes motines: las clases populares se levantan contra la decisión

12. Max WEBER llamaba *comunización* (*vergemeinschaftung*), por oposición a *societización* (*vergesellschaftung*), el conjunto de procesos generativos de una sociabilidad comunitaria, esa relación social que se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*. WEBER distinguía en esta sociabilidad comunitaria dos tipos de acción predominantes: la que reposaba sobre la fuerza de la tradición y la transmisión de una herencia y la resultante de la identificación colectiva y emocional a un líder, “lo que *produciría colectivos carismáticos*” (*Economía y sociedad*, ed. de Madrid, FCE, 1993, p. 33).

13. Se trata de una definición sociológica mínima de revolución, tal y como se la encuentra por ejemplo en los *Escritos políticos* de Weber, y en concreto en su texto capital sobre la revolución rusa de 1905. Sin embargo, y como revolución populista, la bolivariana alberga el proyecto de producir un nuevo pueblo-nación, que por ello mismo comporta una nueva polarización del espacio social.

14 El *puntofijismo* es el sistema político democrático que siguió al paréntesis autocrático de M. P. Jiménez (1948-58), cuyo nombre procede de los Acuerdos de Punto Fijo de 1961. Se basa en la alternancia en el poder de dos partidos, uno socialdemócrata (Acción Democrática, AD) y otro democristiano (Comité de Organización Política Electoral Independiente, COPEI), y excluye deliberadamente al Partido Comunista (PCV) y a los sindicatos vinculados a él. Por otra parte, descansa sobre relaciones de vinculación muy estrecha entre los partidos, los actores sociales institucionales (sindicatos y organizaciones patronales) y los cuadros de la industria nacional del petróleo (PDVSA). Debido a las relaciones entre las esferas política, económica y social, se le ha definido como un *populismo de conciliación* entre elites políticas, tecnocracia petrolera y actores sociales institucionales (Ramón PIÑANGO y Moisés NAÍM, *El caso Venezuela. Una ilusión de armonía*, Caracas, Ediciones IESA, 1985). No obstante, las clases populares fueron tradicionalmente excluidas: los agentes populares solo existen en el *puntofijismo* como trabajadores sindicados, por su afiliación a la CTV (Central de trabajadores venezolana) o a una asociación local conectada a un sindicato o partido (como las Asociaciones de vecinos en los barrios).

15. Este paso, que los especialistas en la historia reciente de Venezuela llaman la transición desde la “Venezuela saudita de la ilusión” a la “Venezuela liberal del desencanto”, dio lugar a una reconversión correlativa de los imaginarios políticos. La crisis cambiaria de 1983 cambió radicalmente las expectativas de la población: aquellos que hasta entonces tenían la costumbre de “ir de compras a Miami” se vieron de repente en la pobreza (ver Luis GÓMEZ CALCAÑO y Thanalí PATRUYO, “Entre la esperanza popular y la crisis económica: transición política en Venezuela”, *Cuadernos del Cendes*, 17/43 (2000), pp. 199-246).



gubernamental de subir el precio de la gasolina y de los transportes, y se entregan a un pillaje generalizado (el *Caracazo*¹⁶), continuación de un nuevo ciclo de protestas que se había iniciado en los años 1983-1984 y que se prolongará en los 1990¹⁷. A este contexto de crisis económica se añadirá una propiamente institucional: la corrupción creciente de los partidos en el poder –como mostraron los escándalos de fines de la legislatura de Carlos Andrés Pérez (1993)– y la conciencia de su elitización corrieron parejas con la incapacidad para contener unas tensiones sociales explosivas. Así lo muestra la gestión política del *Caracazo*: ese 27 de febrero de 1989 en que se asiste a la irrupción plebeya y amotinada del *pueblo de los barrios* venezolano, el Estado abdica de sus prerrogativas propiamente políticas cuando deja la situación en manos del ejército¹⁸. Los resultados son una masacre, una fractura en la memoria colectiva y la demostración palpable de la incapacidad estatal para contener unas tensiones sociales crecientes¹⁹. Por otra parte, las mediaciones institucionales entre la política y lo social se deshacen progresivamente, como demuestra el descenso de los porcentajes de sindicación y la desmovilización electoral, sobre todo entre las clases populares, a lo largo de la década de 1980²⁰.

En los años 1990 se consuma la implosión del sistema de Punto Fijo, que conoce una inestabilidad institucional creciente, con la proliferación de partidos contestatarios o antisistema (Movimiento al Socialismo, MAS, y Causa Revolución, Causa-R), la conversión de los motines populares en organizaciones comunitarias contestatarias (*Mesas técnicas, Comités de tierra*, organizaciones populares autogestionarias, cooperativas populares²¹) y por último los dos golpes de Estado abortados del teniente coronel Chávez en 1992.

26

En este contexto de crisis y de revolución, se producen dos evoluciones estructurales de gran alcance: en primer lugar, una reestructuración del sistema político, en que la aparición de nuevos partidos antisistema –entre ellos el MVR, Movimiento V República, de Hugo Chávez– transcurre en paralelo al surgimiento de nuevos agentes sociales (como los movimientos populares contestatarios)²². Esta reestructuración se ha vuelto posible por un cambio importante en la organización del Estado: la promulgación

16. El 27 de febrero de 1989, “los pobres bajaron de los cerros” y pasaron Caracas a sangre y fuego. Los participantes en el saqueo se llevaron los géneros que muchos comerciantes ocultaban a la espera del decreto gubernamental de liberalización de precios. Sobrepasado por la amplitud y la precipitación del movimiento, así como por la voluntad de no intervenir manifestada por la policía, el presidente C. A. Pérez recurrió al ejército y decretó la ley marcial. Algunas fuentes militares hablan de mil muertos, incluso de diez mil en todo el país; la cifra oficial proporcionada por el Gobierno fue de 277.

17. Margarita LÓPEZ MAYA, *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los años de ajuste*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999.

18. Paula VASQUEZ LEZAMA, “Le *Caracazo* (1989) vingt après. De l’économie morale à l’instrumentalisation politique de l’émeute au Venezuela”, *Revue Internationale de Politique Comparée*, 17/2 (2010), pp. 127-142.

19. Frédérique LANGUE, *L’Histoire du Venezuela de la conquête à nos jours*, París, L’Harmattan, 1999, pp. 340-343

20. Margarita LÓPEZ MAYA, *Del viernes negro al referendo revocatorio*, Caracas, Grupo Alfa, 2005, pp. 107-129.

21. Francine JACOME describe bien esa transición en “Acteurs sociaux dans le socialisme du XXIe siècle : démocratie participative ou contrôle de l’État? ”, *Problèmes d’Amérique latine*, 86 (2012), pp. 32-33.

22. Margarita LÓPEZ MAYA y Luis E. LANDER, “Triunfos en tiempos de transición. Actores de vocación popular en las elecciones venezolanas de 1998”, *América Latina Hoy*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 21 (1999), pp. 41-50.

en 1989 de la nueva Ley Orgánica de Descentralización, que establece el principio de subsidiariedad en plena crisis del *puntofijismo*: a partir de entonces, los actores políticos populares, cuyas redes organizativas se densifican a escala de barrio, aprovechan el reconocimiento estatal para transformar sus organizaciones locales en movimientos contestatarios. Por otra parte, una vez que los partidos antisistema llegan al poder, impulsan estas formas de participación local en los barrios populares para estabilizar su base electoral (como muestra la experiencia del Municipio de Caracas bajo la dirección del líder de la Causa-R, Aristóbulo Istúriz, en 1993)²³.

En segundo lugar, se asiste a una reconfiguración de las expectativas políticas²⁴: los golpes de Estado de 1992 se inscriben en un contexto de fuerte deslegitimación de las elites *puntofijistas*. La famosa intervención televisada de Hugo Chávez tras el primer golpe de Estado de 4 de febrero, que deja grabado en las mentes aquel “por ahora” (“lamentablemente, por ahora, los objetivos que nos planteamos no fueron logrados en la ciudad capital”²⁵) cataliza ese desencanto al conducirlo hacia nuevas expectativas políticas. Por otra parte, el ex-teniente coronel insiste desde sus primeras alocuciones públicas en 1994 en que el origen de su vocación política reside en la incapacidad de las elites *puntofijistas* para hacer frente a las tensiones sociales crecientes de la década de 1980. Así pues, hay que situar su rechazo personal a “contribuir a la masacre” del *Caracazo* en el origen de su vocación política. Con todo, en la génesis del movimiento chavista este rechazo se liga al invento de una nueva tradición política: el Movimiento V República, con el que Chávez se presenta como candidato a las elecciones de 1998 es una evolución del anterior Ejército Bolivariano Revolucionario-200 fundado por algunos oficiales jóvenes en 1982, con motivo del bicentenario del nacimiento del Libertador y en condiciones extremadamente ritualizadas (juramento del Samán de Güere)²⁶.

En la candidatura chavista de 1998 confluyen, por un lado, el rechazo a las elites *puntofijistas* y su gestión política de la crisis social y, por el otro, el invento de una nueva tradición política, a medio camino entre mística e ideología, entre crisis y refundación mesiánica: el *bolivarianismo*, una actualización de la doctrina de Simón Bolívar no exenta de contradicciones intelectuales internas²⁷. La victoria de Chávez en las elecciones inaugura la época de la refundación institucional: la convocatoria de una

23. Margarita LÓPEZ MAYA, “El ascenso en Venezuela de la Causa-R”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 2-3 (1995), pp. 205-239.

24. Los dos procesos, la reestructuración del sistema político (o *dessectorialización*) y la reconfiguración cognitiva están en la base de la teoría de las coyunturas fluidas de Michel DOBRY, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de Sciences po, 2009 (1986). La sociología política ha comenzado a aplicar este modelo de análisis –que conlleva una epistemología crítica para toda la ciencia política– a las situaciones revolucionarias tras el ejemplo de las revoluciones árabes. Ver Mounia BENNANI-CHRAÏBI y Olivier FILLIEULE, “Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes”, *Revue française de science politique*, 62/5-6 (2012), pp. 767-796.

25 El joven teniente coronel Chávez pidió a los militares rebeldes que mandaba que abandonaran sus posiciones reconociendo que “por ahora” no se podían alcanzar los objetivos del golpe (derrocar al Gobierno de Carlos Andrés Pérez). Este gesto de gran eficacia mediática alentó la esperanza de una futura liberación política para las clases populares y medias.

26 Ángela ZAGO, *La rebelión de los Ángeles*, Caracas, Warp Ediciones, 1998 (1992). Para más detalles sobre esta transición ver Frédérique LANGUE, *Hugo Chávez et le Venezuela. Une action politique au pays de Bolívar*, Paris, L’Harmattan, 2002, pp. 47-63.

27. Luis CASTRO LEIVA, *De la patria boba a la teología bolivariana*, Ensayos de historia intelectual, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.

Asamblea Nacional Constituyente (ANC), la aprobación de una nueva Constitución en 1999 y la creación de nuevas formas de política social, como las misiones (a partir de abril de 2003)²⁸ y más adelante los nuevos mecanismos de democracia participativa (los *Consejos comunales* en 2006), señalan los hitos principales de la reconfiguración institucional del país después de 1998.

Esta confluencia de crisis y refundación, que como se ha visto se daba en el plano social (contestación y eferescencia colectiva en torno a la candidatura de Chávez), institucional (crisis del Estado de Punto Fijo y refundación constitucional después de 1998) e imaginario (desilusión neoliberal y nueva esperanza mesiánica del “por ahora”) es el primer elemento de la génesis histórica de un populismo. Se ha dicho a menudo que el populismo se apoya en una temporalidad mesiánica, escatológica, sobre un “tiempo de promisión”, en las antípodas del tiempo lento y vacío del *procedimentalismo* democrático²⁹. Si la idea de una liberación próxima organiza sin duda el imaginario político populista, se ha insistido menos –a falta de movimientos populistas lo bastante estables en el tablero histórico– sobre el hecho de que el populismo se sitúa en el tiempo histórico de la *refundación*. No se trata solamente de prometer, de ilusionar, de seducir, sino también de cristalizar una crisis y refundar una democracia –por imperfecto que sea el resultado– sobre las ruinas del régimen democrático anterior.

Fabricar un nuevo pueblo-nación

28

Esta refundación tiene que atraer las desilusiones y canalizar las esperanzas para restituir la democracia deslegitimada a su depositario, el pueblo (*demos*), pensado –por sinécdoque– como el *pueblo pobre*, la plebe. Así pues, esta restitución de la democracia al pueblo, que algunos han interpretado como una “democratización de la democracia”³⁰, implica: 1) la inclusión de los excluidos de antaño en la democracia refundada; 2) la fabricación de un nuevo pueblo-nación a partir del sujeto insurreccional, las clases populares movilizadas.

El chavismo ha elegido tres caminos para lograr simétricamente estas dos ambiciones: el primero es propiamente constitucional, la nueva Constitución de 1999,

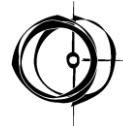
28. Las *misiones* son programas sociales destinados a los barrios populares que abarcan la alfabetización y la cultura, la sanidad o la asistencia a los desfavorecidos. Comenzaron en 2003 y constituyen la principal respuesta política del régimen al referéndum revocatorio solicitado por la derecha en 2004. En sus modalidades planificadoras, y dada la unión entre lo social y lo estatal que las define, heredan la experiencia adquirida en el Plan Bolívar de 2000, cuando los militares fueron encargados de implantar nuevos servicios sociales en los barrios. Para una visión de conjunto, véase Yolanda D’ELIA, *Las misiones sociales en Venezuela*, Caracas, Ildis, 2008. Para una actualización, recúrrase a Natacha VAISSET y Vincent LAPIERRE, “Les programmes sociaux dans la campagne présidentielle vénézuélienne de 2012”, *Problèmes d’Amérique latine*, 86 (2012), pp. 47-60.

29. Jean LECA, “Justice pour les renards! Comment le pluralisme peut nous aider à comprendre le populisme”, *Critique*, LXVIII/776-77 (2012), pp. 85-95.

30 Boaventura DE SOUSA SANTOS (eds.), *Democratizar la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 35-76.

que consagra el principio de democracia participativa³¹. El pueblo que se va a hacer se confunde aquí con su acepción original de *demos*, de depositario de la legitimidad democrática. A nuevos derechos, nuevo pueblo³². En segundo lugar, de 2001 a 2004 se abre el camino de una redefinición de la política social a partir de su principal beneficiario, el pueblo pobre de los barrios, proceso que desemboca en las Misiones. El pueblo en construcción toma ahí la forma de la plebe, del pueblo pobre al que se debe asistir e incluir. La nueva política social alienta la esperanza de la integración social de los excluidos hasta entonces³³. Por último, de 2005 a la actualidad, se sigue la vía de una reconfiguración completa del ciclo de las políticas públicas que asocia al beneficiario, el actor popular, a la definición y ejecución de los programas, bajo la forma de los nuevos *Consejos Locales de Planificación Pública*. El pueblo en construcción se acerca aquí a una forma activa de ciudadanía popular que se plasma en el comité, el jurado, el consejo, formados por selección casi aleatoria tanto es importante la rotación de los cargos, en una forma que se acerca de la insaculación. A nuevos regímenes de ciudadanía, nuevo pueblo³⁴.

Así pues, la aprobación de una nueva Constitución (1998-2000), la nueva política social de las Misiones (2001-2004) y los mecanismos de la *democracia participativa* (2005) no son tan solo el producto de una rotación de elites en el poder y de una simple reestructuración estatal. Se convierten en las herramientas jurídicas fundamentales de un populismo que se afana en formar un nuevo colectivo político, una nueva comunidad imaginada sobre las ruinas de una democracia deslegitimada. Este segundo proceso hace del chavismo el heredero de la primera revolución populista en la historia del país, la revolución *adeca* de 1945-1948, que promovió la nueva elite *puntofijista* en la lucha contra el régimen autoritario de Juan Vicente Gómez (1908-1935)³⁵. Sin embargo el chavismo aparece como un heredero crítico: la revolución populista de 1945-1948 subsumía a su sujeto, su *demos*, en la cuestión procedimental de



31. La Constitución Bolivariana ha instituido nuevas formas de participación popular (arts. 62, 71-74, 168, 182, 184) y ha consagrado la expresión “democracia participativa y protagónica” como complemento de una democracia representativa. La intención de los constituyentes de 1999 era combinar la democracia representativa con dispositivos de democracia directa, por una parte, y participativa, por otra. El art. 62 de la Constitución es especialmente ilustrativo de esta visión complementaria de la democracia participativa y la representativa: este artículo –según M. L. MAYA introducido por presión de A. Istúriz, constituyente y miembro del gabinete presidencial– estipula el deber del Estado de “abrirse a las organizaciones comunitarias en la concepción y puesta en práctica de las políticas públicas”. Ver también el art. 184 de la Constitución: “La ley creará mecanismos abiertos y flexibles para que los Estados y los Municipios descentralicen y transfieran a las comunidades y grupos vecinales [...] 6. La creación de nuevos sujetos de descentralización a nivel de las parroquias, las comunidades, los barrios y las vecindades a los fines de *garantizar el principio de la corresponsabilidad en la gestión pública de los gobiernos locales y estadales y desarrollar procesos autogestionarios y cogestionarios en la administración y control de los servicios públicos estadales y municipales*”. *Cursivas nuestras*.

32. Pierre ROSANVALLON ha sistematizado esta definición de pueblo en su arqueología de la razón democrática *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard/Folio Histoire, 1998.

33. Boaventura de SOUSA SANTOS ha sistematizado esta definición de pueblo en *Democratizar la democracia*.

34. Yves SINTOMER ha sistematizado esta definición de pueblo en *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, París, La découverte/Cahiers libres, 2007.

35. Para una comparación entre la revolución bolivariana y la revolución *adeca*, véase el importante artículo de Frédérique LANGUE, “Antécédents historiques du chavisme”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, en red desde el 14 de febrero de 2005: <<http://nuevomundo.revues.org/628>>.

las libertades y los derechos democráticos contra la tiranía gomecista, desmarcándose cuidadosamente de la plebe, de los movimientos populares que habían participado activamente en el proceso de democratización. En cambio, el pueblo del populismo chavista no se queda en la transición democrática, en la creación de nuevas instituciones y nuevos derechos, puesto que lleva consigo la inclusión material, política y simbólica de las clases populares. Esta diferencia fundamental entre los dos populismos fundacionales, el de los adecos de 1945 y el de Chávez, nos permite abordar la última matriz histórica del populismo chavista: la polarización.

Polarizar

Al colocar a la *plebe* de los barrios en el corazón de una nueva democracia cuyos instrumentos jurídicos e institucionales son la Constitución de 1999, la política social y los mecanismos participativos, el populismo chavista es fuertemente polarizador. Esta polarización, exacerbada en Venezuela durante el período de inestabilidad de 2002-2004³⁶, no parece, de entrada, un rasgo *específico* del populismo chavista, precisamente en la medida en que caracteriza al populismo *en general* y, en la tradición latinoamericana, a una constelación de populismos *clásicos*, de Vargas a Perón y de Cárdenas a Velasco Ibarra³⁷. No obstante, parece más marcado en la Venezuela chavista, donde divide a *amigos* y *enemigos* del pueblo *por razón de las cualidades y los atributos políticos de ese mismo pueblo*.

En efecto, en el populismo chavista la violencia no solo alcanza a las controversias, las discusiones y los debates políticos: tiende a invadir las relaciones sociales, a caracterizar toda interacción³⁸. En la Venezuela de Chávez, todo sirve como

30

36. En abril de 2002, y a raíz de crecientes tensiones sociales, un golpe de 48 horas derrocó al presidente Chávez. Llegado diciembre, una huelga de la empresa petrolera nacional (PDVSA) paralizó el país durante tres meses. En 2004, en paralelo al referéndum revocatorio pedido por la derecha, aumentó la tensión social entre organizaciones ligadas a ella y círculos bolivarianos encargados de defender a la República contra un posible golpe.

37. En esto, la definición de Emilio DE IPOLA y Juan Carlos PORTANTIERO es muy esclarecedora, pues invoca la mirada de la filosofía política de Carl Schmitt : “el populismo erige al pueblo en sujeto sobre la base de premisas organicistas que lo reifican en el Estado y que niegan su despliegue pluralista, transformando las diferencias que se dan en su seno en oposición abierta, operando una escisión en el bando popular a partir de la dicotomía schmittiana amigo/enemigo” (“Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes”, en Juan LABASTIDAS, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea (Seminario de Oaxaca)*, México, Siglo XXI, 1985, p. 8. Ver también Emilio DE IPOLA, *Investigaciones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989. Perón recalca en un discurso de 1971 que “el movimiento justicialista genera enemigos en el exterior y enemigos en el interior. Quien no lucha contra el enemigo o por la causa del pueblo es un traidor. Quien lucha contra el enemigo o por la causa del pueblo es un camarada”.

38. Juan Carlos REY lo subraya ya para los inicios del poder de Chávez: “Se desarrolla, en consecuencia [de esta necesidad de unidad emocional que el populismo tiene en su fase movilizadora para enfrentarse al enemigo], un *estilo terriblemente sectario* según el cual los otros partidos o/y organizaciones políticas ya no son la expresión de una oposición legítima, e incluso necesaria, a la que hay que respetar y escuchar, sino de enemigos existenciales a los que hay que aplastar” (*Problemas sociopolíticos de América Latina*, Caracas, UCV (Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas), s. i. 1998 (1980), p. 119; cursivas nuestras). Reténgase también el estilo a menudo combativo de los discursos de Hugo CHÁVEZ: “No, no, no, ahí está el enemigo. Lo que estoy haciendo [...] es continuar la ofensiva para hacer que no se puedan reagrupar, hablando en términos militares... y si se llegan a reagrupar, atacarlos y arrinconarlos sin cesar” (citado en Marta HARNECKER, *Hugo Chávez Frías: un hombre, un pueblo*, La Habana, Siglo XXI, 2002, p. 45).

pretexto para oponerse a los chavistas o a los antichavistas. En otros términos, la violencia del discurso político tiende a eternizar un dualismo social que el país hereda de su condición colonial y que el populismo propone suprimir en aras de una reconciliación democrática. Se dirá que tal reconciliación democrática es imposible si la formación de un nuevo pueblo-nación conlleva al mismo tiempo una particularización de ese mismo pueblo en la plebe, en las clases populares opuestas de manera maniquea a la sociedad. Así, a un lado de la raya estarán las clases medias y las elites, para las que el odio hacia el *Comandante* recae sobre el miedo a las clases populares de los barrios, unas clases peligrosas *compradas* por Chávez; al otro lado están esas mismas clases populares, por fin visibles en el espacio público, que dan rienda suelta a su odio hacia las elites, ahora refrendado por el discurso chavista.

La polarización aparece entonces como un atributo fundamental de la revolución populista: la reconciliación democrática prometida por la revolución populista y sancionada jurídica y constitucionalmente por un proceso constituyente, refunda la comunidad democrática a partir de la inclusión del pueblo pobre, pero conserva la división entre el pueblo y la elite³⁹. El ideario populista, que da visibilidad y relevancia al papel de los excluidos de antaño⁴⁰ traduciéndolo en discurso político y en políticas de Estado, acaba por enfrentar a *sectores* ostensibles de la sociedad *reconciliada*. A un lado están los amigos y al otro los enemigos del pueblo; a un lado, el *pueblo*, al otro, la *oligarquía*. Toda la sociedad entra en la nueva visión populista que opone a los *revolucionarios* al servicio del pueblo contra los *reaccionarios* al servicio de la oligarquía. Esas categorías quedan así vaciadas de todo sentido político, reducidas a simples marcas de ubicación ideológica y a creencias irreconciliables⁴¹.

Sin embargo, la ficción de una guerra civil permanente se alimenta también de otro rasgo específico del chavismo como populismo: la adopción de la democracia participativa. En otros términos, la polarización populista se acentúa ahí por la *propia naturaleza* de la democracia que se ha de (re)construir y de sus mismas *características*.

En la tradición populista, y por paradójico que resulte, la participación del pueblo se ha visto con malos ojos. Por ejemplo, y retomando la tradición populista latinoamericana, los actores populares se asociaban a las políticas del Estado a través de los sindicatos, pero el *trabajo* constituía la principal fuente de identidad social del actor. Los agentes populares no tenían ninguna influencia, por pequeña que fuera, sobre el modo de conducir la acción pública. Perón nunca habría presidido un consejo de ministros en presencia de *descamisados* que no poseían competencia política alguna. En el populismo chavista, el pueblo no solo ocupa el centro del discurso político o de la

39. LACLAU subraya este punto: “Le populisme émerge comme un mécanisme spécifique de négociation entre la représentation d’une partie de la communauté et la représentation de la communauté politique comprise comme un tout. La partie de la communauté unifiée par le système équivalentiel assume le statut représentatif du tout. Or, ce tout exclut les ennemis” (*La raison populiste*, p. 73).

40. Jacques RANCIERE, *La mésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995.

41. Importa recalcar que, paradójicamente, la misma estructura discursiva rige esas posturas y creencias. A un lado y otro del campo populista, operan los tópicos de la retórica reaccionaria analizada por Albert O. HIRSCHMAN: el efecto perverso, la inanidad y la peligrosidad. Véase Albert O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard/L’espace du politique, 1991. Esa hipótesis podría aprovecharse para el análisis del discurso, comparando, por ejemplo, la inanidad, el efecto perverso y la peligrosidad de los logros revolucionarios según los antichavistas y las mismas figuras para la victoria de la oposición en la legislativas de 2010 (o la frustración electoral de las elecciones de 2013), según los chavistas.



reescritura del relato de la Nación: los actores populares hacen valer sus competencias políticas en la definición del ciclo de las políticas públicas a través de los comités de barrio creados por el poder populista. Participan en reuniones públicas con los ministros, se sienten escuchados y corresponsables de la política del Estado. Por supuesto, su papel en la definición de las políticas públicas es mínimo, incluso tras la apertura del populismo a la democracia participativa, pero el Estado abre una brecha en la definición clásica de las políticas públicas *desde arriba* para incluir en ellas una parte de la autonomía política y organizativa de los actores populares.

Esta apertura del Estado a la participación popular tiene como consecuencia acentuar las representaciones agorafóbicas de un pueblo irracional, por un lado, y el afán revanchista de los dominados y los excluidos, por el otro. Tenemos, por una parte, a las clases medias antichavistas que temen que la incompetencia popular se instale en el corazón del Estado y el país se hunda bajo el peso de la *barbarización* del Estado; en la otra, encontramos a las clases populares chavistas, la mayoría de la población del país, que piensan eliminar a los traidores del Estado-Nación gracias al nuevo protagonismo que les confiere la participación local (cada vez más encuadrada y definida ideológicamente por el PSUV).

La *naturaleza* de la democracia y las *cualidades* de su sujeto político aparecen, por tanto, como indisociables: solo en función de las cualidades de ese sujeto la democracia será legítima para su adversario o no. Como resumió el sociólogo venezolano Edgardo Lander en una entrevista en 2007,

Venezuela siempre ha sido un país muy honesto consigo mismo: jamás ha dejado de reivindicar su racismo. Aquí se podía oír el discurso de que [Venezuela] era un país de democracia racial [...]. Y hoy uno se da cuenta de que en el pasado la dimensión social del racismo era muy reducida. El racismo aparecía en las bromas, en las conversaciones privadas, pero no había una expresión pública de ese racismo porque era *politically incorrect*; hoy en día ese racismo se ha vuelto central. Quiero decir con esto que hoy el racismo es legítimo en el discurso político venezolano. La descalificación de Chávez o de los sectores populares con todas esas palabras recurrentes que tienen un contenido directamente racista, de descalificación del otro, del ignorante, del *populacho*, acá se ha convertido en el lenguaje corriente de comunicación política para los sectores de la derecha venezolana. Su discurso se ha autolegitimado, el uso público del racismo en la estigmatización del otro como ignorante, primitivo [...], esta idea de que si la gente vota a Chávez es porque se han vendido a él y él los ha comprado, porque él distribuye la riqueza y así compra a la gente [...], porque la gente es primitiva, ignorante, no tienen ni idea de en qué se están metiendo [...]⁴².

42. Entrevista sostenida con el autor en Caracas, 14 de marzo de 2007. No hay que endosar ese miserabilismo con connotaciones racistas tan solo a las reacciones *nacionales* contra el chavismo, como muestra el comentario del ex-candidato a la presidencia del Perú, el escritor Mario VARGAS LLOSA: “Que un número tan elevado de venezolanos apoye los delirios populistas y autocráticos de ese risible personaje que es el teniente coronel Hugo Chávez no hace de él un demócrata. Eso tan solo revela los extremos a los que ha llegado la desesperación, la frustración y la *incultura cívica* de la sociedad venezolana” (cursivas nuestras; citado en LANGUE, *Hugo Chávez et le Venezuela*, p. 144). En el mismo sentido, Marc SAINT-UPÉRY cita el extracto de un documental sobre la revolución bolivariana realizado en el barrio de Chacao por el colectivo *Calle y Media* y con motivo de las grandes manifestaciones de la oposición en 2002, antes del golpe de Estado de abril. El fragmento ejemplifica bien el nuevo uso público y desinhibido del racismo: “Lo menos que se puede decir es que no todo el mundo está de acuerdo en Venezuela sobre los beneficios del chavismo. Por ejemplo, esta joven rubia y elegante que lleva unas gafas de sol de marca: ‘El problema es que los que apoyan a Chávez son ignorantes, gente sin educación y que no quieren trabajar’. Si no trabajan, le pregunta el periodista que la interroga, ¿de qué viven? ‘Bueno, qué sé yo, de caza, de pesca, claro’” (en *Le rêve de Bolívar. Le défi des gauches sud-américaines*, París, La Découverte, 2007, p. 213).

Para las clases populares, el sentimiento de haberse vuelto audibles en el espacio público permite expresar las innumerables experiencias de estigmatización vividas durante la época *puntofijista* y darles un sentido. La sensación de reconocimiento tiende entonces, a través del viático del discurso chavista, a la venganza y a fijar como objetivo la eliminación de la oligarquía, causa de todos los males.

En el cruce entre la antigua dicotomía barrio/ciudad y la nueva oposición populista pueblo pobre/oligarquía surge una nueva frontera racista, que da cuenta por ella misma del potencial polarizador del populismo chavista: *marginal vs. escuálido*. El término *marginal* corresponde a la estigmatización de un individuo de clase popular, pobre, ignorante, primitivo, violento, que vive en los barrios y cuyo voto ha sido *comprado* por Chávez; el término *escuálido* conforma la estigmatización simétrica, por parte de las clases populares, del individuo acomodado, que suele habitar en zonas residenciales y que, habiendo visto cómo se reducían sus posibilidades de enriquecimiento con la llegada al poder del *Comandante*, se ha convertido al antichavismo. Esta nueva frontera pasa a extenderse a todos los espacios de la vida social: de las preferencias electorales a las discusiones entre vecinos, de las rencillas familiares (o las separaciones conyugales) a la topografía urbana (en Caracas, el oeste de la ciudad es *marginal* y el este, *escuálido*). El racismo que conlleva descansa sobre una doble caracterización, que se refiere tanto al comportamiento (el *marginal* es primitivo y violento, el *escuálido* es orgulloso y vengativo) como a la racionalidad (el *marginal* es irracional y el *escuálido* solo se mueve por intereses materiales) y a la moral (el *marginal* es antidemocrático y el *escuálido*, inmoral).

La génesis de una nueva frontera racista, paralela a la reconciliación democrática populista, da cuenta del reforzamiento de la polarización en este régimen respecto a la tradición populista latinoamericana. Si los populismos latinoamericanos ya habían conocido un racismo público, de las clases medias contra la *chusma*⁴³ o de las clases populares contra los *oligarcas traidores*⁴⁴, el paso de las revoluciones populistas por las urnas y su adopción de la democracia participativa tienden a intensificar las dinámicas de polarización.

Del mismo modo, el antichavista, estigmatizado como *escuálido*, ya no es el oponente en el tablero político, sino un antinacional, un enemigo de la patria, un oligarca antidemocrático y un terrorista en potencia (¿qué sería si no un antidemócrata en un régimen democrático?). El chavista, estigmatizado simétricamente como *marginal*, acumulará los mismos rechazos, amplificadas por las representaciones

43. Como las críticas que lanzaba la derecha ecuatoriana al presidente Juan Manuel Velasco Ibarra durante la campaña electoral de 1960, hablando de la “chusma velasquista” (Carlos DE LA TORRE y Enrique PERUZZOTTI, *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito, FLACSO/Ecuador, 2008, p. 34).

44. Como atestigua, por ejemplo, el odio antiburgués de las clases populares bajo el peronismo. Para más detalles, ver Ania TIZZIANI, “Les échos d’un peuple. L’évolution intergénérationnelle des formes de politisation péroniste en Argentine à la fin du XXe Siècle”, tesis doctoral IEDES-Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2007.

oclofóbicas⁴⁵ fuertemente estructuradoras del imaginario nacional: el régimen no es democrático, sino fascista, totalitario, ya que los actores políticos populares han sido *comprados* por Chávez⁴⁶. Por una parte, una democracia al fin reconciliada con su pueblo pobre, y por ello literalmente hiperdemocrática, pero de la que se debe depurar a los antidemócratas terroristas; por el otro, una democracia ilusoria, a la que hay que rescatar del dominio de las pasiones populares, irracionales y destructivas. Por un lado, un pueblo soberano por fin al poder; por el otro, un pueblo irracional sin capacidad de hacer política.

Una sociología del populismo *desde abajo*

El populismo se sitúa así en la confluencia de tres dinámicas socio-históricas: 1) una nueva revolución *fundadora*; 2) la *deslegitimación* de una democracia que hay que refundar *porque divide* entre un pueblo convertido en *plebe* y una elite corrupta; 3) la necesidad de reconciliar una forma democrática que se ha vuelto vacía con su sujeto, el pueblo, una reconciliación que, sin embargo, mantiene el poder fuertemente estructurador y polarizador de la dicotomía pueblo/elite.

A pesar de la nueva inteligibilidad que este esquema confiere a la dinámica populista, el concepto de populismo se mantiene aún demasiado *inmaterial*. Como indicamos en la introducción, para maximizar la fertilidad heurística de este concepto, el sociólogo debe insertar las dinámicas históricas en contextos sociales, formas de experiencia, prácticas políticas definidas. Solo en la confluencia de estas dos escalas, la de la historia y la de la dinámica social, se puede elaborar una sociología crítica del populismo.

La experiencia popular del populismo

En las entrevistas e historias de vida que realizamos en los comités de barrio entre 2007 y 2011, aparecieron algunas resonancias sorprendentes entre las líneas de fuerza históricas del populismo que hemos trazado y las trayectorias de vidas populares tal y como las ofrece al análisis la metodología del relato de vida. El populismo chavista aparece como el campo de fuerza de un conjunto de interpelaciones políticas a individuos tradicionalmente excluidos de la política, y esta interpelación parece adaptarse a las mismas matrices de una refundación, una *comunalización* y una polarización. Como resume la tabla, los mismos procesos que hemos descrito desde un punto de vista *macro* reaparecen en el plano *micro*, pero con variaciones que permiten enriquecer nuestra comprensión sociológica del populismo.

45. *Ojos* es “pueblo pobre” en griego. La oclofobia es, por tanto, el miedo al pueblo pobre, un tema recurrente en la historia social latinoamericana, en la que el *pueblo pobre* tiene el mismo papel que las *clases peligrosas* en la historia democrática occidental. Una historia de la oclofobia en Venezuela debería hacer referencia, señala Frédérique LANGUE, al miedo a los mestizos revolucionarios *de color quebrado* de 1810, al miedo a los *pardos rebeldes* y al fantasma de la *pardocracia* del siglo XIX y al miedo *puntofijista* a las clases populares. Cf. Frédérique LANGUE, “La pardocratie ou l’itinéraire d’une ‘classe dangereuse’ dans le Venezuela des XVIIIe et XIXe siècles”, *Caravelle*, n° 67 (1997), pp. 57-72.

46. De ahí el debate que monopoliza el espacio político de la oposición y de su *intelligentsia* sobre la naturaleza democrática del régimen chavista, a partir de una concentración de poder innegable, pero asumida como *única* variable significativa de la evolución del régimen.

Nivel Macro	Nivel Micro
Refundación	Bifurcación biográfica
Elaboración de un nuevo pueblo-nación	Reconstrucción de la comunidad popular de distrito y/o de vecindario
Polarización	Búsqueda del enemigo del pueblo en la nueva comunidad popular

“Mi vida ha cambiado con Chávez”

Los militantes, activos o inactivos, de los comités de barro visitados entre 2007 y 2011 hablan constantemente de revolución, de *proceso revolucionario*, de revolución de los barrios, de revolución de la vida, entrelazando las diferentes acepciones de revolución⁴⁷. En ese uso cotidiano del concepto, la revolución alude, en primer lugar, a la capacidad de la historia de acelerarse, de romper con un pasado caduco, de dejar visibles rincones antes ocultos, de dar a luz cosas nuevas, de proyectarse hacia un nuevo tiempo. Las revoluciones de las vidas populares se presentan entonces a la observación sociológica como una experiencia viva de ese “tiempo fuera de quicio”, “que no depende del tiempo vectorial de la historia”⁴⁸.

Semejante cambio de historicidad contenido en la experiencia de la revolución como experiencia del tiempo va en paralelo al surgimiento de una postura crítica en los habitantes de los barrios. La experiencia revolucionaria les predispone a la reflexividad: los habitantes que “se hacen revolucionarios” establecen relaciones sin cesar entre la contingencia de su existencia cotidiana en el barrio y la temporalidad mesiánica de una revolución que les precede y les rebasa.

Así, el habitante habla de *revolución* a partir del momento en que, de una manera u otra, puede pensar su inclusión subjetiva en la ruptura histórica. En cierto modo, la revolución es el lazo que une una historia escrita *a contrapelo*, si se retoma la expresión de Walter Benjamin en las *Tesis de filosofía de la Historia* de 1940, y una memoria, una experiencia, antes ocultas a su vista y que ahora se sitúan a su altura⁴⁹.

En consecuencia, se puede entender la revolución de los actores populares como una bifurcación en la trayectoria heredada⁵⁰, después de un acontecimiento *anunciador* que, en virtud de su capacidad de interpelación, requiere un acto de significación subjetiva⁵¹. En otros términos, la revolución en la vida popular comienza a partir del

47. Vease también George CICCARIELLO-MAHER, *We created Chávez. A people's history of the Venezuelan Revolution*, Durham/Londres, Duke University Press, 2013.

48. Nicole LORAUX, “Éloge de l’anachronisme en histoire”, *Le genre humain*, n. 27 (1993), p. 128.

49. En el mismo orden de ideas, se encuentran los retratos plebeyos de E. P. THOMPSON en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (ed. española de Barcelona, Crítica, 1989 (1963), 2 vols.), en los que el historiador inglés resigue la peripecia revolucionaria de un grupo de individuos y la formación, por tanto, de una clase que reúne las mismas condiciones de existencia, experiencias y morales comunes y sueños compartidos.

50. Pierre BOURDIEU, “Avenir de classe et causalité du probable”, *Revue française de sociologie*, n. 15/1 (1974), pp. 3-42.

51. Étienne TASSIN, “Événements *versus* bifurcations: digressions philosophiques sur la raison des miracles”, en Marc BESSIN, Claire BIDART y Michel GROSSETTI (eds.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La découverte/Recherches, 2010, p. 90.

momento en que el actor argumenta una interrupción de su trayectoria socialmente previsible, a partir de un acontecimiento que le lleva a reflexionar sobre la inercia de esa trayectoria y sobre su lógica. En este sentido, los mismos acontecimientos que jalonan el chavismo como populismo revolucionario, y sobre los que hemos hecho algunas aclaraciones más arriba, están lejos de ser insignificantes para los actores políticos populares: por el contrario, constituyen los temas de una interpelación propiamente política, que les lleva a “cambiar de vida”, a convertirse en sujetos al mismo tiempo que se descubren a sí mismos como ciudadanos⁵².

En el relato de su bifurcación revolucionaria⁵³, los actores populares mezclan a menudo una ruptura personal, referida a la familia o al trabajo, y la interpelación externa de la revolución bolivariana: así, uno “se hace revolucionario” desde que entra en contacto una ruptura anterior, a menudo carente de significado político (o se descubre su validez política *ex post*) y un acontecimiento concreto de la revolución bolivariana⁵⁴ (el *Caracazo*, una movilización colectiva, una visita del presidente Chávez a los barrios o una *epifanía televisiva* como la del “por ahora”). Robert explica su “lucha personal” en el trabajo, por su familia, subrayando que solo cobró sentido en el momento del golpe de Estado abortado de Chávez (4-F, 4 de febrero 1992), que vio muy de cerca porque entonces trabajaba en el IFA (el Instituto de seguridad social de las fuerzas armadas). En la entrevista, sitúa en paralelo el 4-F, el accidente de su mujer y su epifanía revolucionaria:

El 4-F mi mujer tuvo un grave accidente de auto y se quedó parálitica para siempre. Me puse a ver si podíamos tener una silla de ruedas, pero nada. En la época del *puntofijismo*, si necesitabas algo y eras burgués o de clase media, perfecto, lo que dicen el Estado social ¿no? Un Estado social que solo existía para los que no lo necesitaban; porque para las clases populares era una trampa. Si te pasaba algo, estabas solo. Ya está. Le pedí al jefe de la Asociación de vecinos a ver si se podía tener una prestación de urgencia, y nada. Entonces decidí poner todo mi esfuerzo al trabajo, para mantener a mi familia que me necesitaba, a mi mujer y a mi hijo, y a la organización comunitaria, para que todo el mundo, si llegaba el caso, pudiera tener algo en una urgencia. Creo yo que ese era el mensaje del 4-F. [Robert, técnico, 48 años, casado, dos hijos, comunidad⁵⁵ “El Valle” (Caracas)].

Por su parte, Zoulay vincula su “hacerse revolucionaria” con la muerte de su madre y la llamada bolivariana de una vecina, Delfina:

Mi mamá murió por el agua en nuestro barrio, se había entregado tanto por el barrio, había sufrido tanto por el rechazo de las autoridades que no nos hacían caso, que se murió [...]. Así que, cuando Delfina vino y me dijo “Mira, Zoulay, hay que hacer algo con el agua, hay que repartir papeles o algo”, le dije “Sí, por mamá”. Y entonces me convertí en líder de esta revolución [Zoulay, ama de casa, 42 años, casada, 4 hijos, comunidad “23 de enero” (Caracas)].

52. Étienne BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF/Pratiques théoriques, 2011.

53. Federico TARRAGONI, “Se radicaliser au pays des radicalités: les bifurcations populaires au Venezuela de Chávez », *Lien social et Politiques*, n. 68 (2013), pp. 101-118.

54 Se puede confrontar esta visión de las bifurcaciones con la sociología del militanismo. Florence PASSY y Marco GIUGNI insisten en que “*plus la sphère de vie politique [del militante] est connectée à ses sphères de vie centrales, plus stable sera son engagement. Inversement, une sphère de vie politique isolée conduira probablement à une diminution ou à un retrait de l'engagement*” (“Interactions sociales et imbrications des sphères de vie” en Ollivier FILLIEULE (eds.), *Le désengagement militant*, París, Belin, 2005, p. 43).

55. División territorial urbana, distrito administrativo y área de residencia popular.

Delfina también relaciona su ruptura profesional con la epifanía del “por ahora”:

Cuando empecé a trabajar por la comunidad, pensaba que estaba sola, lo máximo que había eran unos compañeros del barrio que tenían mis mismas ideas. Yo ni sabía que eso era política. Solo quería resolver el problema terrible de las casas, *de las casas que no eran dignas, se diría hoy*, pero entonces para el Gobierno eran muy dignas. Dignas de los pobres como nosotros. Entonces un día, venía yo de una discusión horrible con los del Ministerio para que me dieran cita con el ingeniero, ¿y qué me encuentro? En la televisión salía el “por ahora”. Al fin vi a alguno hacerse responsable de los problemas del país. Para mí fue toda una revelación. Entonces comprendí por qué dejé mi bodega cuatro meses antes. Ya te dije que decidí dejar ese trabajo antes, porque quería tiempo para mí, que ya no podía con ese agite y con los robos, y la vaina esta... horrible... Ahora pienso que eso fue porque tenía que dedicarme al trabajo para la comunidad, que mi destino era ser revolucionaria. [Delfina, desempleada, 51 años, casada, dos hijos, comunidad “23 de enero” (Caracas). *Cursivas nuestras*].

Una ruptura migratoria y una visita de Chávez a su *barrio* cumplen la misma función para Marcial:

Mi actividad de líder empieza cuando tengo ocho años y me tengo que ir al extranjero con mis padres [...]. Todo lo que vi en Colombia, un país moderno, en que la gente tiene ganas de trabajar... yo quería que mi barrio fuera así. Y entonces, cuando volví, hace tres años, y vi a Chávez en mi barrio, me dijo: “tienes que sacar provecho de esta experiencia”. [Marcial, campesino, 57 años, divorciado, dos hijos, comunidad “Misintá” (Mérida)].

Por fin, Lourdes habla de una doble bifurcación en su relato de militante: una primera ruptura incluida en su entrada en las organizaciones de *jóvenes progresistas* que más tarde naufragarán en la radicalización guerrillera y una segunda ruptura en relación a la *vía violenta*, que construye por analogía a la historia del chavismo (rechazo de la violencia golpista y revolución mediante la cultura y las urnas)

Entonces comenzaron los apuros, las arremetidas, los controles policiales muy duros... No era la represión policial de antes, ahora era una verdadera forma de represión, sobre todo contra los grupos de jóvenes que tenían una forma de pensar un poco de izquierda, para nosotros en aquella época la forma de pensar más progresista... Entonces comienza toda esa persecución de la policía política del Estado, directamente en los barrios [...]. El año 1976 fue muy difícil, con muchas persecuciones, sobre todo en la zona de Carpintero, donde vivo. Algunos compañeros fueron arrestados, otros desaparecieron voluntariamente para que no les arrestaran [risa]. Cambiamos de dirección y de estilo de organización, en mi caso concreto por necesidad: tuve que dejar de trabajar directamente con los grupos políticos porque notaba que nuestra vida estaba muy en peligro. Entonces comencé a trabajar como bibliotecaria en el Banco del Libro, que es una organización que nació en 1974, una organización social, y dejé de trabajar en la fábrica. Para mí, fue una buena manera de librarme, y ahí me convertí verdaderamente en revolucionaria, porque seguí unida a las cosas sociales, y hasta más directamente, mientras quedaba a salvo de esas represiones policiales. Cuando vi lo que pasó después en el *Caracazo*, en 1989, me di cuenta de lo que habían significado para mí esas represiones, ese miedo, cómo había tenido que cambiar mi trayectoria militante. Había comenzado la revolución, por decirlo así, pasando por la cultura, porque aunque apreciaba la vía guerrillera, aquello era muy peligroso. Es un poco como eso que Chávez ha hecho con su revolución, ¿no? Ha dejado la vía violenta y ahora intenta cambiar las mentalidades. [Lourdes, bibliotecaria, 60 años, divorciada, un hijo, comunidad “Petare” (Caracas)].

Estos ejemplos muestran una misma lógica profunda en la disyuntiva revolucionaria: la revolución opera en la vida popular a través de la analogía entre una historia personal, compuesta de incidentes biográficos que piden un acto de significación subjetivo, y una historia mayor, que confiere a esos incidentes la trascendencia de una ruptura política colectiva. Gracias a este conjunto de



acontecimientos de la revolución bolivariana, los sujetos adjudican una dimensión política a rupturas previas, familiares, profesionales, migratorias o de militancia. El vínculo entre interpelación externa y disyuntiva personal es concebido, como muestran particularmente los fragmentos de Zoulay y de Delfina, mediante una amalgama de imputación causal e imputación teleológica, de razonamientos *because of* e *in order to*⁵⁶: la muerte de la madre o la decisión de dejar el trabajo en la bodega, incidentes biográficos desprovistos de sentido político, se reformulan como “martirio que vengar” o “necesidad de dejar los bienes materiales para dedicarse a la comunidad”. Los incidentes biográficos *anuncian* la conversión revolucionaria del sujeto, la conversión revolucionaria *explica* retrospectivamente el incidente anterior.

Por otra parte, solo revisando su trayectoria a la luz del acontecimiento (y de sus anuncios, que adquieren *ipso facto* una posición nueva en la trayectoria biográfica) el sujeto convertido en revolucionario descubre en él un sentido de la justicia. Como subraya Delfina de forma retrospectiva, su periplo revolucionario le ha hecho descubrir su capacidad para indignarse. Las viviendas por las que ella combatía no eran, estrictamente, indignas antes de su conversión revolucionaria. La dignidad –“diría hoy”, añade– es una nueva manera de ver las cosas y de construir políticamente la realidad.

“*Vamos a arreglar la comunidad*”

A imagen de un populismo obsesionado por fabricar una nueva colectividad política a partir de la plebe insurgente, los actores populares también conciben su participación en el barrio como una manera de refundar una comunidad vecinal debilitada por la violencia, la disolución de los lazos sociales y la precariedad.

Una motivación omnipresente entre los habitantes de los barrios que se involucran en los *Consejos comunales* es la formación de una comunidad popular que reintegre a sus habitantes como participantes, así como a los outsiders que ponen en peligro la integridad de esa comunidad. En el relato de su experiencia política, los actores populares presentan a la *comunidad* como algo más que una unidad de residencia (definición jurídica) o que el medio social que genera (definición fenomenológica). La comunidad se convierte para ellos en el marco de la vida colectiva⁵⁷, cuya unidad simbólica debe ser preservada, transmitida y constantemente escenificada. Ella designa *in fine* el conjunto de las prácticas y las representaciones que la definen como el espacio de una experiencia compartida⁵⁸.

56. Alfred SCHÜTZ, *Le chercheur et le quotidien*, París, Méridiens Klincksieck, 1987.

57. Michael YOUNG y Peter WILLMOTT, *Le village dans la ville. Famille et parenté dans l'Est londonien*, París, PUF/Le lien social, 2010 (1957).

58. Importa discutir aquí la definición de comunidad que da François DUBET en *L'expérience sociologique* (París, La découverte/Repères, 2007, p 33). El autor insiste, en el caso de los suburbios franceses, en la falta de regulación colectiva: “*au milieu des années 1980, nous n'aurions certainement pas parlé de communautés. Les HLM apparaissent plus comme des juxtapositions de cellules familiales repliées sur elles-mêmes que comme des univers sociaux collectivement régulés, comme en témoignait l'impuissance des adultes à intervenir sur d'autres jeunes et sur d'autres enfants que le leur*”. Este análisis no es, a nuestro parecer, pertinente para los barrios de nuestra investigación sociológica. De entrada, la regulación colectiva de los barrios latinoamericanos es más visible que la sus homólogos franceses, debido al mito de la autofundación urbana. Con todo, existe otra razón más profunda para nuestro desacuerdo con la definición de comunidad de DUBET: basar una definición sociológica de comunidad tan solo en esa dimensión de regulación normativa –al modo de DURKEIM en *El suicidio*– nos parece reductivo. En nuestra encuesta, la lógica de integración se ha mostrado especialmente eficaz en los

Para los habitantes, el compromiso de integrarse e integrar a los demás vecinos resulta crucial en las situaciones en que la comunidad está en peligro. En nuestra investigación sobre los comités populares de la *región dormitorio*⁵⁹ de Santa Teresa del Tuy (Estado Miranda), fue especialmente evidente que los nuevos consejos de barrio instalados en 2007 tenían como tarea principal reintegrar a una comunidad amenazada de desaparición. La mayoría de sus habitantes participaban para reconstruir este marco de la vida colectiva en peligro por la violencia de los narcotraficantes y el aflujo caótico de los *refugiados climáticos* de la tragedia de Vargas⁶⁰. Antonio nos puso al corriente de esas amenazas de disolución social desde 2007:

Aquí lo que pasa desde hace unos años es que la gente tiene miedo a salir de casa. No soportan lo que les pasa. Nosotros nos levantamos todos los días a las 4 de la mañana para ir a trabajar a Caracas, no podemos ver a nuestras familias ni vigilar a nuestros hijos. Antes se soportaba todavía, porque teníamos los fines de semana y me acuerdo de que hace ya diez años se organizaban burde [muchas] actividades para la comunidad, encuentros, cine al aire libre. La gente se conocía, las madres hablaban de los chamos [niños], iban a la escuela juntos. Después de la *Tragedia*, aquí fue un caos. Los damnificados se instalaron aquí y trajeron la delincuencia, la violencia. Sus familias estaban perdidas, ellos no tenían nada que perder. Lo destruyeron todo. Entonces tuvimos miedo de hablar entre nosotros, de que los chamos [niños] jugaran por la calle. Ya has visto que después de las 7 de la tarde aquí no hay nadie en la calle. [Antonio, técnico, 43 años, casado, 2 hijos, región dormitorio Santa Teresa del Tuy (Miranda)].

En este contexto de recrudescimiento de las amenazas de fragmentación de la comunidad, el representante elegido de la sección de “animación cultural y deportiva” del comité popular, que vive en un *ranchito*⁶¹ invadido por las ratas (para él, sus “mascotas particulares y los verdaderos habitantes de la comunidad”), insiste sobre un detalle que le parece fundamental:

Al contrario que en otros comités de deportes del país, al menos de los que he conocido, a mí me gusta que juegue todo el mundo. No voy a excluir a éste o aquél porque es raro o porque lo han visto con gente poco recomendable. Yo organizo partidos de futbolito para todos ¿ves? Hay gente que quiere jugar con los otros, buenos y malos, hay gente a la que se puede recuperar y con los que podemos vivir y gente que no se puede recuperar. Pero, hasta si hay gente mala en el barrio, hablo con ellos y les hago jugar el domingo [Azoulay, empleado del comercio informal, 37 años, casado, 2 hijos, región dormitorio Santa Teresa del Tuy (Miranda)].

Azoulay interpreta su trabajo de animador deportivo del comité como una misión de integración de la comunidad: se trata de reunir, a través del fútbol y de la formación de equipos domingueros, los dos universos separados de la “gente rara o poco recomendable” y el de los “habitantes desconfiados” de la comunidad. Se diría que las mismas lógicas profundas están presentes en la elaboración populista de un nuevo pueblo-nación y en las prácticas populares de precomposición de la comunidad: en ambos casos, se trata de integrar a una comunidad en vías de disolución incluyendo los

casos de comunidades fragilizadas o en peligro de descomposición. La comunidad no es tan solo la instancia colectiva que ratifica y personifica la fuerza de las normas, sino el horizonte de una regulación por hacer.

59. Zonas de segunda urbanización en la periferia de las grandes regiones urbanas del país, habitadas por migrantes pendulares, que se distinguen por grandes carencias de infraestructuras y un recrudescimiento de la violencia y la precariedad social.

60. Catástrofe natural que se produjo en diciembre de 1999, con inundaciones y riadas de barro en el litoral caraqueño.

61. Habitación precaria hecha con materiales de recuperación.



“otros” y procesando, por este mismo proceso, una identidad colectiva nueva. Al llevar a todos los habitantes a participar para integrarse en una comunidad debilitada y comunicar los distintos ámbitos que las redes vecinales condenan a una desconfianza recíproca, los comités de barrio muestran analogías *por abajo* con una dinámica populista orientada a la refundación del pueblo-nación por integración de los excluidos, de la *plebe*.

Como ha mostrado la encuesta, la lógica de la integración *participativa*⁶² opera específicamente sobre dos conjuntos de fronteras que estructuran la comunidad popular: una frontera *externa* que separa el barrio de la ciudad, de la sociedad y de la nación al estilo de la oposición palingenésica civilización/barbarie, y varias fronteras *internas* que lo ponen frente a sus diferencias inasimilables –desviaciones morales, diferencias de género, cesuras generacionales, desacuerdos ideológicos. Entre todas estas cesuras, los entrevistados insisten en las más difíciles de eliminar, los desacuerdos ideológicos –los mismos que se hallan en el centro mismo de la polarización.

“Hay que encontrar a los saboteadores que se esconden el barrio”

En su esfuerzo por devolver un sentido a esas fracturas del espacio comunitario, los actores populares implicados en los comités se expresan como si la participación pudiese diluirlas. Sin embargo, es difícil atravesar la barrera ideológica, que estructura cada vez más el espacio de la comunidad después de la revolución bolivariana. En las entrevistas, la barrera entre “los que participan” y “los que no participan” tapa a menudo desacuerdos ideológicos (chavistas vs. antichavistas). Se opone así la participación, el compromiso y la acción a esas fronteras ideológicas, pero es justamente la falta de participación, la autoexclusión de la acción colectiva, lo que define al antichavista en el barrio. A imagen de una reconciliación democrática *por arriba* a la que acecha el espectro de la polarización, los actores populares intentan *por abajo* reconciliar a la comunidad consigo misma, pero chocan sin cesar contra una barrera ideológica que esta reconciliación solo hace todavía más infranqueable. En el relato de la *recuperación ideológica* de su compañero José, Jimi expresa perfectamente este obstáculo que opone la polarización a la integración de la comunidad popular:

José Rojas, *el rojito* [sinónimo de chavista] siempre ha sido muy chavista. Ya se curó de esa locura. Porque yo también apoyo el proceso revolucionario, claro, pero aquí, con ser chavista, más se sale perdiendo que ganando. Porque los chavistas duros, los radicales, están echando a perder la comunidad. En “La Manguita” hay dos zonas: la zona A en la que vivimos y la zona B, más arriba. Bueno, en la zona B la líder comunal, Surma, es una chavista radical, una loquita, un poco como L. Ron⁶³. Es una fanática y no quiere juntarse con nosotros; como no vamos a las reuniones de las *salas de batalla*⁶⁴, se cree que todos somos unos *escuálidos*. Imagina si es difícil que dialoguemos, que colaboremos juntos, por ejemplo en los comités. Porque en el momento de trabajar en cosas comunes, como la carretera que pasa por toda la comunidad, ella se queda con los

62. Esta lógica no afecta específicamente los nuevos comités surgidos con Chávez. Como M. L. MAYA le comentó al autor en una entrevista, se puede encontrar en organizaciones anteriores a los *Consejos comunales*, por ejemplo en los *comités de tierras urbanas*, encargados de delimitar las fronteras territoriales de la comunidad, de elaborar el censo de la población “tocando puerta por puerta” y de reconstruir el *histórico de la comunidad* mediante testimonios orales.

63. Militante chavista radical, muy conocida por sus excesos en los medios de comunicación.

64. Organizaciones híbrida entre los comités populares y las secciones locales del PSUV que pretenden desarrollar el debate ideológico en las clases populares.

suyos” [Jimi, ingeniero de PDVSA, 48 años, casado, 3 hijos, comunidad “La Manguita” (Valencia)].

Por su parte, la misma Surma ve en la ideología algo fundamental para la organización popular, y explica de este modo la escisión de la zona B:

Mira, estos de la zona A son unos *escuálidos*. Está claro. Al tenerlos en nuestro barrio, hay peligro de más sabotajes. No hay más. Aceptan dinero de la *Fundación Polar*, de la derecha, de todos los que les ayudan. Al hacer esto, deshonran al pueblo. Para esto, la formación ideológica es fundamental, porque todo buen revolucionario tiene que ser consciente de los riesgos de sabotaje. El enemigo puede tener la cara del vecino, ¿sabes? De la persona más cercana. Lo hemos visto, lo hemos visto todo el tiempo. Para concientizar al pueblo, para eso sirve la *sala de batalla*. La verdad, convencer a alguien que ha sido educado en la contrarrevolución... bueno, para eso haría falta un trasplante de cerebro. Eso de que la gente de la zona A no venga nunca a las reuniones de la *sala de batalla* para nosotros es un síntoma claro de infiltración escuálida en sus cerebros. [Surma, empleada del comercio informal, 37 años, divorciada, 4 hijos, comunidad “La Manguita” (Valencia)].

Los dos líderes tienen razones igualmente válidas para atacarse: Jimi defiende el principio de una adhesión pragmática, crítica, al ideario de la revolución y antepone una lógica de integración comunitaria. Por el contrario, Surma se sirve de los tópicos del discurso conspirativo⁶⁵, y considera la ideología como una cualidad política indispensable de la organización popular, sin la que no es posible el diálogo.

Se vuelve a encontrar ese discurso con una dosis suplementaria de resentimiento en la queja de una colombiana de la aldea *yukpa* (indígena) de Toromo, propietaria de un chiringuito en la calle mayor. Endosa a los *escuálidos* los mismos estigmas que ella ha sufrido como extranjera (la posición fronteriza de la Sierra del Perijá, donde se sitúan las aldeas *yukpa*, facilita la inmigración colombiana):

Hace 17 años que vivo aquí, con mi marido y mis hijos. No somos eso que se dice de los colombianos. Yo he venido aquí con mi familia. No hemos dado problemas a la comunidad. Y aun así, Dios sabe lo que he tenido que aguantar. Pero bueno, me encanta el pueblo *yukpa*, me encantan sus costumbres. A mis otros dos hijos, los que han nacido aquí, les he dado un compadre *yukpa*. Cuando veo a los antichavistas que destruyen todo, no tengo piedad. Por ejemplo, el año pasado atrapamos a dos funcionarios de la escuela técnica y a un enfermero del módulo sanitario, el CDI⁶⁶, porque votaban a la oposición. Y se decían revolucionarios, ¿qué te parece? Cosa de locos. Lo supimos con las computadoras, que votaban a la oposición. Entonces los echamos de las *Misiones*, les quitamos las bolsas alimentarias, porque en las *Misiones*, en las escuelas del pueblo, solo queremos *rojitos*, *rojitos*, chavistas [Conversación no grabada, comunidad indígena *yukpa* Toromo (Sierra del Perijá), cuaderno de campo, 5/4/11].

Aunque las entrevistas ofrecen un testimonio unánime de esta carga polarizadora y desestructuradora de la ideología en el espacio comunitario -criticada o asumida como una consecuencia necesaria de la revolución-, la frontera ideológica puede traducirse de múltiples formas, según las peculiaridades de la historia de cada barrio y la trayectoria social y política de cada individuo. Puede enfrentar a líderes inscritos en el PSUV

65. Para un análisis de los procedimientos retóricos de este discurso, véase Emmanuelle DANBLON y Loïc NICOLAS (eds.), *Les Rhétoriques de la conspiration*, Paris, Éditions du CNRS, 2010, pp. 25-42. También Federico TARRAGONI, “Conspirationnisme, anti-impérialisme et nouveau populisme: comment les ‘théories du complot’ politisent le social au Venezuela de Chávez”, *Raison publique*, n. 16 (2012), pp. 77-91.

66. Establecimiento de la misión de salud *Barrio adentro* donde se producen las visitas semanales.



contra otros que no desean militar en él⁶⁷, a chavistas *radicales* contra chavistas *pragmáticos* (Surma vs Jimi) e incluso a grupos ex-guerrilleros cercanos al poder contra líderes que quieren conservar la autonomía de la organización popular.

La persistencia de las fronteras ideológicas hace que la integración participativa sea especialmente difícil en la práctica. Roberto, del barrio caraqueño El Valle, nos cuenta con detalle, y tras haber explicado el paulatino desapego de la comunidad, la historia de una joven de pasado antichavista que actualmente se ocupa de una cooperativa alimentaria. El pasado antichavista de su nueva vecina da pie al entrevistado para describirnos el golpe de abril de 2002 y hacernos partícipes de su “odio a los antichavistas”. Aunque no para de repetir que la comunidad sigue abierta a todos (como demuestra la colaboración con la joven del relato) y que puede haber varias versiones de la revolución, tener una compañera con un pasado ideológico dudoso le impone un excurso y una aclaración.

El mismo entrevistado nos esboza a continuación un cuadro sintético de los posibles cruces entre antichavismo y participación, al distinguir a la gente libre de los *saboteadores*:

Bueno, después están también las personas que por principio están contra la organización popular, que son contrarrevolucionarios. Está por ejemplo el caso de un tipo del que no te puedo dar el nombre, que la comunidad le ha pagado unos gastos fúnebres aunque él es contrarrevolucionario. Aunque no creo que sea contrarrevolucionario del todo. Esta gente está equivocada. La derecha los engaña. Mira si no, que hay contrarrevolucionarios que quieren reparar la casa, y una vez que tienen el dinero de la reparación, se van. Y hay otro tipo de contrarrevolucionario, un viejito que dice que es socialista pero no chavista, que no le gusta Chávez pero participa mucho en las actividades de la comunidad. No para de participar, de ayudar a todos. Y yo le digo: “Pero si tú eres socialista, ¿cómo puedes votar a alguien que está contra tus principios?”. Pero bueno, lo mismo que hay vecinos chavistas que no participan en las actividades de la comunidad, hay chavistas que participan. [...] Los chavistas que participan son los verdaderos revolucionarios, los *rojos rojitos*, y de esos no hay muchos. [Robert, técnico, 48 años, casado, dos hijos, comunidad “El Valle” (Caracas)].

Adviértase que, de entrada, el entrevistado establece un lazo entre ser *contrarrevolucionario* y abusar de la confianza de los vecinos. Los antichavistas no pueden “quedarse en su sitio” o, simplemente, “no participar”. En el relato de los líderes populares, a menudo se les describe como impostores que se hacen pasar por vecinos *normales* para tener acceso a los programas sociales del Gobierno. En cambio, cuando se les descubre como *antichavistas*, dan lugar a un problema: ¿cómo imaginar que un vecino *normal*, y todavía más un vecino *ejemplar*, pueda ser un *escuálido*? Entra en juego entonces la explicación por la consciencia: solo pueden ser víctimas de los engaños de la derecha. El viejito de la explicación de Robert es en realidad una excepción: aunque es un antichavista convencido, participa asiduamente y es un *vecino*

67. Como sucede con un maestro de escuela elemental en la Sierra del Perijá *yukpa*, excluido de la comunidad por su negativa a afiliarse al PSUV. En la entrevista, el encuestado objeto de esa discriminación ideológica (Jaime) dice haber sido tratado como “revolucionario de mentira, que se llama revolucionario pero que no quiere entregar su cuerpo y su vida a la revolución comprometiéndose con el partido”. El encuestado vincula esta discriminación a las ansias de poder de la familia Peñaranda, y sobre todo al dúo María Teresa-Jesús. María Teresa, la madre de Jesús (nuestro informador principal en la aldea *yukpa*) es ex-ministra de asuntos indígenas del Gobierno chavista. En cuanto a Jesús, aspira a acumular, según la forma caciquil del liderazgo indígena, las funciones de autoridad tradicional y de líder de la organización comunitaria. El encuestado define por lo tanto el momento de la investigación como “momento clave de la expulsión de toda voz discordante en la organización comunitaria de Toromo, de toda voz que no se someta al clan Peñaranda”.

ejemplar. No obstante, concluye Robert, “los chavistas que participan son los verdaderos revolucionarios”.

Se dibujan así cuatro retratos del *contrarrevolucionario*: el “contrarrevolucionario oculto”, al que solo le interesa el dinero de la política social; el “contrarrevolucionario engañado”, que no manifiesta bastante fuerza y consciencia para oponerse a las seducciones de la derecha; el “contrarrevolucionario que participa”, figura diametralmente opuesta a la del “chavista que no participa” y excepción a la regla “los que no participan son antichavistas ; los que participan son chavistas”; el “contrarrevolucionario sabotador” descrito por Surma, miembro de la derecha organizada que se hace pasar por chavista para infiltrarse en la organización popular. Estos cuatro tipos se obtienen cruzando dos variables: la *consciencia* y el *interés*.

INTERÉS/ CONSCIENCIA	Consciente	Inconsciente
Interesado	Contrarrevolucionario oculto	Contrarrevolucionario engañado
No interesado	Contrarrevolucionario sabotador	Contrarrevolucionario que participa

La tabla nos da informaciones importantes sobre los efectos en ambientes populares de la polarización o, mejor dicho, sobre la contribución popular a la polarización como lógica propia del populismo, una lógica que, como se ha visto, se intensifica en el caso venezolano. Las representaciones populares de la ideología combinan la consciencia y el interés, las mismas variables que intervienen en el discurso entre revolucionarios y contrarrevolucionarios a escala nacional, y de las que da cuenta la historia reciente⁶⁸. El ideario populista ya no aparece como una simple frontera sociográfica entre electores de uno y otro bando, que se evitan debido a sus divergencias políticas. Segrega un conjunto de representaciones, que cristalizan barreras simbólicas infranqueables: entre ciudadanos conscientes y vecinos *engañados*, entre ciudadanos volcados al bien común e individuos egoístas, entre una conciencia colectiva revolucionaria y una contra-conciencia reaccionaria no hay, realmente, comunicación posible.

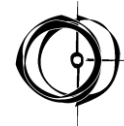
Integrar excluyendo: ¿pueblo unido vs enemigo del pueblo?

Queda una pregunta por responder, esencial para la definición de populismo como fenómeno sociológico: ¿qué estatuto tiene el pueblo en esa conjunción de arriba y abajo, de las matrices históricas que hemos apuntado en la primera parte y las dinámicas sociales descritas en la segunda?

Según las intuiciones de Laclau en *La raison populiste* (“*la construction du ‘peuple’ va être la tentative de donner un nom à la plénitude absente* [de la comunidad]”⁶⁹), se encarga al *pueblo*, como horizonte colectivo ideal de la acción, de realizar el *ideal* de plenitud ausente en la comunidad de barrio. Sin embargo, y como

68. TARRAGONI, “Conspirationnisme...”.

69. LACLAU, *La raison populiste*, p. 106.



hemos mostrado más arriba, el pueblo como horizonte de integración comunitaria no está exento de varias figuras de exclusión, de división interna y de polarización.

En el uso político que hacen de él los actores populares, el pueblo sirve tanto como figura de inclusión que de exclusión: excluye incluyendo e incluye excluyendo, actuando como agente en lo que Giorgio Agamben llama una relación de “bando”⁷⁰. Horizonte consensuado de integración de las diferencias sociales, *pero también* agente de la tipificación de un enemigo interno, irreconciliable, inasimilable porque por esencia es inidentificable, está escondido, tramando “en la sombra”; horizonte de reconocimiento de las voces de unos y de otros, *pero también* responsable de la denegación de palabra a los *saboteadores* del “proceso revolucionario” en la comunidad. El pueblo actúa de forma contradictoria, igual que el populismo es cuna de contradicciones políticas.

Así pues, parece que la organización política popular en la era de Chávez participa, por sus propias lógicas, en una mayor integración de la comunidad local, del barrio, pero también crea nuevos factores de desintegración interna. Por un lado, los habitantes se comprometen, extasiados por los cantos de sirena de la revolución bolivariana, a integrar una comunidad debilitada y precaria. La participación debe permitir a los habitantes de los barrios dialogar más allá de las divisiones sociales. Pero el fantasma de la polarización acecha a la organización social *chavizada*, lo que impide la reabsorción de todas esas fracturas. En ese carácter inacabado radica algo importante para la comprensión del populismo: el pueblo, como agente político central del populismo, ha de catalizar esta contradicción entre una mayor integración de la comunidad popular y las divisiones internas latentes. Está en su naturaleza incluir excluyendo: “crear un pueblo” integrando a la comunidad siempre implica excluir a sus chivos expiatorios.

44

Conclusión: del populismo al pueblo-factor. Esbozo de un programa de investigación sociológica

La actualidad venezolana debería llevar a sociólogos y politólogos a preguntarse por la pertinencia del populismo como categoría para describir la historia y el presente de ese país. No obstante, y como ya hemos señalado, la palabra populismo rara vez es empleada –ni, *a fortiori*, analizada de manera crítica– en el debate público si no es, una vez más, para estigmatizar los desastres del caudillo y la ingenuidad de sus electores populares.

La muerte de Chávez ha vuelto a poner en primer plano el problema de la transformación del populismo chavista. En esto, interesa señalar que quienes sostienen una definición puramente macro del *populismo*, a menudo teñida de *autoritarismo*, se apresuran a hacer de la muerte del presidente el momento crucial de una transmisión del poder del *padre del pueblo* al PSUV. Si el populismo no es más que otro nombre para un régimen autoritario que se reproduce multiplicando los referendos, el mayor desafío del presente sería evaluar las “*répercussions que les problèmes de santé* [y después muerte] *de Chávez peuvent avoir sur l’attitude des hauts responsables de son*

70. Giorgio AGAMBEN, *État d’exception*, París, Seuil, 2003. Como también subraya LACLAU, *integrar* implica siempre *exclure*, sobre todo cuando se trata de la construcción de un *pueblo* a partir de cierta heterogeneidad social (*La raison populiste*, pp. 179-180).

mouvement dans le parti, dans l'armée et dans l'économie du pays” en que inciden L. Gómez Calcaño y N. Arenas⁷¹.

“¿Y el elemento popular?”, se puede preguntar legítimamente. Según los análisis predominantes del populismo chavista, aunque las clases populares hayan sido *repolitizadas* por la democracia participativa, no podrán resistir a un largo proceso de cooptación estatal y partidista y, sobre todo, aclamarán de manera totalmente irresponsable las decisiones políticas que se tomen *desde arriba*. Estos análisis se sirven una vez más de la definición *a minima* del populismo que hemos criticado a lo largo de este artículo: un fenómeno que se deriva esencialmente del poder de un caudillo. Las formas de acción que produce en los medios populares solo se incorporarían como epifenómenos o decorados, a lo sumo como ecos de la *legitimidad carismática*⁷².

Por el contrario, el programa de investigación de una sociología del populismo impone al investigador un cambio de mirada: las clases populares constituyen agentes insoslayables de la evolución sociopolítica del país, justamente por el carácter populista del régimen. Las dinámicas de autonomía y de dependencia, de subjetivación y de dominación que caracterizan a la organización popular de la era populista —con lo que proporcionan un test de las lógicas y las contradicciones del populismo— obligan al sociólogo a ser más modesto en sus anhelos proféticos⁷³ y presuponen una mayor ambición teórica. Se tratará entonces de estudiar la dialéctica entre *arriba* y *abajo*, entre organización popular y Estado, entre militante popular y cuadro del partido, entre pueblo y poder, unas relaciones que, en la situación de crisis que atraviesa el país, están llenas de incertidumbre. Se pueden suponer dos escenarios alternativos para esta dialéctica, a título de hipótesis de trabajo: uno de polarización, que enfrentaría a chavistas y antichavistas —de *arriba* y de *abajo*— en una guerra abierta hasta la completa destrucción de un espacio público en el que aún quedan pequeños restos después de la campaña electoral de 2012; y otro de constitucionalización, en el que post-chavistas y oposición dialogarían en torno al legado de la Constitución de 1999, apelando a la voluntad popular en la redefinición de la democracia venezolana. Los dos caminos parecen igualmente posibles en este momento, puesto que *coexisten* en el funcionamiento social del populismo. Esta coexistencia ha sido, como el lector atento habrá notado ya, la paradoja que da pie a nuestra reflexión.

Si el programa de un populismo en vías de constitución se puede ilustrar con el lema voluntarista “¡Hay que crear el pueblo!”, el presente también se puede resumir con una vieja expresión popular de la época del Antiguo Régimen: “El rey ha muerto, ¡viva el rey!”. O, como el lector habrá entendido, para un populismo en crisis tras la muerte de su padre fundador, la expresión debe tener la forma siguiente: “El caudillo ha muerto, ¡viva el pueblo!”.

71. Luís GÓMEZ CALCAÑO y Nelly ARENAS, “Le populisme chaviste...”, p. 29.

72. Aníbal SOSA, “Reflexiones sobre el poder comunal”, en Margarita LÓPEZ MAYA, *Ideas para debatir el socialismo del siglo XXI*, Caracas, Editorial Alfa, 2007, pp. 27-53.

73. Tentación que Max WEBER ya reprochó a su colega TROELTSCH. Federico TARRAGONI y Laurent FLEURY, *Postérités wébériennes. Les actualités de Max Weber dans les sciences sociales et la philosophie*, Paris, Armand Colin/“U”, 2013.

