

BIBLIOTECA

Iraida Vargas Arenas

Resistencia y participación




MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

**RESISTENCIA
Y PARTICIPACIÓN**
La saga del pueblo venezolano



**RESISTENCIA
Y PARTICIPACIÓN**
La saga del pueblo venezolano

Iraida Vargas-Arenas

1ª edición en Serie Bicentenario, 2010

1ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007

2ª edición, 2022

Resistencia y participación

© Iraida Vargas-Arenas

Diseño de portada

Ennio Tucci

Imagen de portada

Fotografía Maiquel Torcatt

Diagramación y edición gráfica

David Arneaud

© Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A., 2022

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, Urb. El Silencio.

Municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.

Teléfono: (58-212) 485.04.44

www.monteavila.gob.ve

Hecho el depósito de ley

Depósito Legal N.º DC2022001305

ISBN 978-980-01-2334-8

Por el camino del socialismo es que podemos recuperar
el equilibrio perdido en el planeta
porque se coloca por delante la vida humana (...).
Lo social es sagrado, lo social es Dios.

HUGO CHÁVEZ, 2006

La historia no es una ciencia exacta, divaga,
hay que dejársela a los soñadores,
que la recomponen por instinto...

PACO TAIBO II, 2006

Presentación

Resistencia y participación, la saga del pueblo venezolano resume de alguna manera nuestro pensamiento y reflexiones, y en ocasiones nuestro testimonio personal sobre el complejo, intenso y dinámico proceso histórico vivido por nuestro país durante, aproximadamente, los últimos cien años de su historia contemporánea. En el año 1999 iniciamos el proceso de elaboración de esta obra, basada en una investigación sistemática de las fuentes bibliográficas a nuestro alcance, no obstante que ya desde finales de la década de los años 80 nos habíamos impuesto la tarea de trabajar ese mismo período abordando las dimensiones que nos parecían más importantes, como la educación, la cultura y el poder, como lo atestiguan nuestros libros *Historia, identidad y poder* (publicado en 1993 y reeditado en 2006) y *La historia como futuro* (que vio la luz en 1999).

Impactados como estábamos por el nuevo proyecto de país que nos habíamos dado los venezolanos y venezolanas mediante la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, proyecto que refleja muchos de nuestros propios deseos y motivos de lucha personal, anhelos largamente postergados por la inercia en la cual se encontraba sumido el país, y acicateados por el privilegio de ser testigos y actrices de algunos de los movimientos sociales contradictorios que estaban ocurriendo, nos propusimos trabajar con muchas de nuestras notas, trabajos inéditos y artículos sueltos que habíamos elaborado a lo largo de años, combinados con nuestra producción más reciente y la bibliografía producida por notables investigadores e investigadoras nacionales e internacionales, con el fin de tratar de acercarnos, modestamente, a los múltiples factores históricos, económicos, sociales, políticos y culturales que han incidido en la participación mayoritaria

del pueblo venezolano en los movimientos sociales que han sacudido al país en los últimos diez años.

Tratamos de hacer un recuento —de allí los muchos recuerdos— de situaciones de las cuales fuimos testigos o participantes, pero también un análisis de aquellos momentos históricos que, creemos, pueden contribuir con la comprensión de variados fenómenos que han sido distorsionados por la historiografía tradicional, lo que ha llevado a muchos venezolanos y venezolanas a no poder trascender la inmediatez y llegar a la causalidad del actual proceso de cambios. Muchos factores —sobre todo los políticos y los culturales de la IV República— han sido idealizados y persisten como imágenes simbólicas en el imaginario de ciertos sectores de la sociedad venezolana, idealización las más de las veces inducida por el deseo ya imposible de volver a un pasado en el cual aquellos eran al mismo tiempo dueños y cronistas de su triunfo como clase social.

Los actuales movimientos sociales venezolanos no son producto de una coyuntura, de una contingencia de la historia contemporánea; muy por el contrario, constituyen el presente de un largo proceso que se inició desde el mismo momento cuando este país de gracia comenzó a ser conquistado y colonizado a finales del siglo XV. Luchas, rebeliones, protestas y formas de resistencia pasiva y activa han marcado un proceso que con paciencia, pero también con constancia y firmeza, ha desarrollado el pueblo de Venezuela por más de quinientos años; ese proceso histórico revolucionario caótico, que ha madurado cultural y socialmente, se expresa hoy día como la articulación organizada de formas exitosas de participación y resistencia practicadas por millones de venezolanos y venezolanas. De manera que hemos tratado de redimensionar la participación de todos y todas: hombres, mujeres, niños, niñas y adolescentes, comunidades indígenas, estudiantes y comunidades de afrodescendientes, trabajadores y trabajadoras en la construcción de Venezuela. Algunos y algunas de esos y esas compatriotas siguen con nosotros hoy día; centenares de otros y otras han quedado sembrados y sembradas en

nuestro territorio y su ejemplo nos sirve de estímulo para continuar en la lucha desde la trinchera académica y en nuestra vida diaria, como manera de honrar sus memorias y manifestarles nuestro amor, respeto y admiración por su compromiso y dedicación a la justicia social. No tenemos todavía en Venezuela un cenotafio, como esos largos muros de mármol que guardan inscritos los nombres de los caídos en guerra o en la resistencia popular de muchos países, que honre la memoria de los miles de héroes y heroínas civiles, venezolanos y venezolanas que dieron la vida para que las actuales generaciones construyamos este presente y el futuro revolucionario socialista.

Nos ha interesado particularmente desvelar cómo ciertos comportamientos culturales de la población venezolana han servido para encubrir, mediante formas de sumisión aparentes, el rechazo y la protesta popular contra la dominación. Sabemos de las opiniones de muchos y muchas académicos y académicas que insisten en que se trataba de una población que no se cuestionaba la explotación a la que era sometida y mostraba signos de resignación ante la miseria y la pobreza de sus vidas. Pero esperamos que nuestros testimonios y nuestros análisis puedan mostrar al lector o lectora de esta obra cómo se generó la cultura de la resistencia y la cultura de la participación; cómo los cuestionamientos, la participación y las luchas populares siguen siendo un proceso social vigente y «por lo tanto» felizmente inconcluso, porque la dialéctica de la historia nunca se detiene, una vez lograda la meta soñada, siempre surgirá un nuevo desafío que la negará y nos obligará a vencerlo para crear un nuevo futuro.

Es necesario aseverar, asimismo, que hemos enfatizado el análisis de los cambios culturales que se han operado en la sociedad venezolana desde finales del siglo XIX hasta hoy día. Esos cambios, aunque han sido desestimados como poco relevantes, han estado siempre vinculados a los intentos de transformar tanto las estructuras socioeconómicas como el poder constituido en la sociedad. Uno de los objetivos de la presente obra es tratar de eliminar la visión de la cultura como una suerte de decoración de lo económico y lo político, como

algo superfluo que no depende ni condiciona a la estructura social ni a lo político, pero en realidad, ninguna de estas dimensiones de la realidad existe de manera separada. De allí que esa desestimación haya sido la culpable del fracaso de muchos proyectos políticos, económicos y tecnológicos para los cuales era necesario contar con el apoyo de determinadas actitudes y comportamientos que era preciso despertar en la población venezolana. Por esas razones es que pretendemos mostrar cómo la dimensión cultural es estratégica y constituye el vehículo más expedito para entender y transformar la organicidad de la vida social de la cual es su expresión fenoménica¹. Tal como aseveraba Gramsci, es lo cultural lo que divide a la humanidad en estratos superiores e inferiores, en minorías selectas y masas². Especial cuidado hemos prestado a la demostración de cómo con la importación de mercancías y capitales se importaron modelos de conducta cultural, los mismos que hoy conspiran contra la construcción de un modo de vida socialista, los mismos que hoy debemos combatir para que reine en su lugar una sociedad socialista fundamentada en la solidaridad y la justicia social.

No pretendemos con ello afirmar que hemos encontrado la única vía existente para colaborar en la construcción del socialismo venezolano en el siglo XXI; si acaso ha sido la mejor manera que se nos ha ocurrido, según nuestra experiencia, para acercarnos a la afectividad de la gente, a la cotidianidad de su vida. Al fin y al cabo, como dice Heller³, la vida cotidiana es el centro del acaecer histórico donde se construyen ciudadanías, se manifiestan afectos y se recuperan memorias, donde se expresan el trabajo y las luchas diarias.

¹ Luis Felipe Bate: *Sociedad, formación económico social y cultura*, 1978.

² Antonio Gramsci: *Cuaderno de la cárcel N° 2. Los intelectuales y la organización de la cultura*, 1975.

³ Agnes Heller: *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, 1985.

¿Toda participación sirve para transformar la sociedad?, es una pregunta que tratamos de contestar en esta obra. Aunque no se trata de una respuesta fácil, nuestro análisis se centró en tratar de desenmascarar las formas de participación propiciadas a la luz de los intereses del poder constituido, en las cuales hay demasiadas evidencias de complicidad y manipulación, separándolas de las autogestadas que han caracterizado el comportamiento de los sectores populares venezolanos, sobre todo aquellos en situación de pobreza. Y aunque, como dice Carmona, la pobreza no es exclusividad de Venezuela⁴, los niveles intolerables que alcanzó ese terrible flagelo en este país justifican nuestro especial interés, sobre todo porque nunca como ahora ha habido en la historia de Venezuela un contexto más favorable para la consolidación del país y la posibilidad real de eliminar la pobreza y su secuela de injusticia social.

Un aspecto que consideramos relevante a contemplar por la Revolución Bolivariana para el logro de una plena participación popular — democrática, justa socialmente y protagónica— reside en considerar cómo inciden en la estructuración de las nuevas formas organizativas los estereotipos y los valores que posee la población en general. Cuál ha sido y sigue siendo el papel de las diferencias, sean culturales, de género, étnicas, de clase o de edad que existen en la sociedad nacional. Estos son aspectos poco estudiados en el contexto actual que deben ser atendidos para que el nuevo Estado que intenta construir el gobierno y la sociedad bolivariana venezolana toda logre concretar con éxito el socialismo a la venezolana.

Finalmente, por las razones ya expuestas, hemos creído necesario realizar una crítica constructiva y señalar puntos neurálgicos de las misiones y planes sociales bolivarianos puestos en práctica hasta ahora, a los fines de analizar la significación y las consecuencias del impulso actual a la participación popular voluntaria en la Revolu-

⁴ Ernesto Carmona: *Los dueños de Venezuela*, 2004.

ción bolivariana y a la construcción del poder constituyente, siempre en transformación como ocurre en la vida misma, como opuesto al poder constituido, base de un verdadero modo de vida socialista.

Nuestro compañero de más de cuatro décadas, Mario Sanoja, y nosotras hemos discutido por años muchas de las ideas contenidas en este libro, el cual sintetiza varias de esas discusiones, a las cuales se incorporaron de manera más o menos intermitente en los últimos veinte años otras personas que nos son muy queridas y respetadas: Pedro Calzada, Elia Espinoza, Pedro Sanoja, Luisa Calzada, Luis Felipe Bate, Luis Britto García, Roberto Hernández Montoya, Carlos Noguera, Miguel Posani, Andrés Sanoja, Héctor Díaz Polanco, Carlos Sanoja, Lelia Delgado, María E. Rodríguez y tantos otros y otras que fueron nuestros alumnos y alumnas en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela y en diversos cursos de postgrado en universidades nacionales y extranjeras, ya debatiendo, ya leyendo artículos producidos por nosotras durante muchos años, ya opinando sobre enfoques y posturas teóricas, sin desestimar a los autores y autoras de las obras leídas, cuya influencia reconocemos en las citas de este libro, o nuestro aprendizaje gracias a las conferencias a las que hemos asistido o las que hemos dictado, sobre todo a lo largo de estos últimos ocho años. Esas discusiones han sido particularmente fructíferas para estructurar este libro, por lo cual les expresamos a todas y todos nuestro más sincero agradecimiento. Mención especial merecen Johama Díaz y Heufife Carrasco, quienes nos han ofrecido gentilmente una bibliografía muy valiosa. Gracias a ellas.

IRAIDA VARGAS-ARENAS

La formación de los bloques históricos contemporáneos

Antecedentes históricos

A partir del origen de la sociedad republicana, que podríamos ubicar en 1821, la transformación del modo de vida de la sociedad colonial fue un proceso complejo y traumático para la sociedad venezolana. Durante el siglo XIX y las décadas iniciales del siglo XX, su organización económica y social no se modificó sensiblemente; los cambios más aparentes ocurrieron en la superestructura de la sociedad venezolana: en las instituciones políticas, jurídicas y administrativas, lo que afectó los intereses del bloque hegemónico, aproximadamente el 15 % de la población, quedando sin resolver los problemas de la enorme mayoría, del 75 % de venezolanos y venezolanas que no conocían la justicia social y la libertad política y económica, la salud, la educación, el disfrute creador del ocio, en suma, la felicidad.

El motor de la vida económica continuó siendo en los siglos XIX y XX, como hasta entonces, el comercio exterior. En lo que refiere a la propiedad territorial agraria, pese a los tímidos ensayos de reforma agraria ocurridos a mediados del siglo XX a inicios del gobierno de Rómulo Betancourt, la propiedad de la tierra siguió concentrada en las manos de la oligarquía terrateniente o «tierra-cogiente» como apuntan jocosamente algunos analistas políticos aludiendo a la apropiación descarada, por empresarios del campo, de ejidos y tierras públicas propiedad de la nación. La antigua fuerza de trabajo esclava y servil colonial se fue transformando en una masa de asalariados libres y de pequeños comerciantes independientes, con restricciones notables en sus libertades económicas, civiles, políticas y culturales. Las clases sociales de la colonia, basadas en la riqueza y el origen social, fueron suplantadas progresivamente por clases fundamentadas en el estatus socioeconómico y la adscripción a un determinado grupo político.

A partir de 1830, las contradicciones que se crearon entre los diferentes grupos económicos, sociales y políticos llegaron a encauzarse muchas veces por la confrontación armada, manipulando las esperanzas de los humildes explotados y excluidos y las humildes explotadas y excluidas de llegar por fin a conformar una revolución social para lograr su adhesión física a los intereses de uno u otro bando (Sanoja y Vargas 2004).

El surgimiento del sistema y de la ideología liberal, a partir de 1859, determinó la entronización de regímenes autocráticos, de los cuales el de Antonio Guzmán Blanco es ejemplo en el siglo XIX, en tanto que las aspiraciones populares de los campesinos y campesinas pobres y sin tierra, de los peones llaneros, de los antiguos esclavos, esclavas, siervos y siervas, de la minoría de comerciantes, profesionales y artesanos quedaban frustradas ante la realidad del poder absoluto ejercido por las diferentes facciones de poder que formaban el bloque hegemónico de la sociedad venezolana.

El dominio que ejerció la clase dominante le negó, de entrada, a los y las indígenas, mulatos, mulatas, mestizos y mestizas que vivían en condiciones de pobreza, los derechos sociales y culturales mínimos sobre los cuales, posteriormente, se habría podido desarrollar una fuerte sociedad civil, de modo que la clase dominante pudo así llegar a copar y controlar todos esos espacios, sin permitir que otros actores y actrices sociales fueran capaces de contribuir en la misma medida en la creación de dicha sociedad. De esa manera, ya desde el siglo XIX, se negó a los sectores sociales distintos a la minoría de dominadores la autonomía, la capacidad para tomar acciones en beneficio de sus propias aspiraciones y metas sociales. Por ello, pues, no es de extrañar que las antiguas colonias posean hoy día una débil y desestructurada sociedad civil (Lander, 1995). Para justificar esa negación, desde el primer tercio del siglo XX, los argumentos de clase dominante de entonces (y también de ahora) se apoyaban ideológicamente en el principio de una supuesta indisciplina innata que caracteriza la conducta del pueblo venezolano, la cual impedía la gestación de formas realmente participativas de dicho colectivo en

la vida social de nuestro país. El concepto de indisciplina innata del pueblo venezolano ha sido rotundamente desmentido, por ejemplo, por la ejemplar conducta cívica observada por la población en las elecciones celebradas desde 1998 a la fecha, sus actuaciones en 2002 ante el golpe de Estado, y las de 2002-2003 durante el sabotaje petrolero y en todos los subsiguientes referendos y elecciones celebrados hasta el 3 de diciembre de 2006.

Durante el siglo xx la vida cultural y social venezolana estuvo signada por la dominancia de la economía petrolera, materia prima de singular importancia para el comercio y la producción industrial mundial. Socialmente, el petróleo fue el arma de la dominación neocolonial ejercida por el Imperio y su representación, la oligarquía criolla, fundamental en el proceso de acumulación de riqueza por parte de los consorcios nacionales y transnacionales. En el caso venezolano, el petróleo desempeñó un papel importante en la desaparición y transformación de las bases coloniales de la sociedad, impulsando particularmente la prosperidad de la gran burguesía y la clase media, pero aumentando también los nexos de dependencia neocolonial de nuestro país con el primer mundo.

El orden económico tradicional de la economía colonial, fundamentado principalmente en la agroexportación, decayó en el siglo xx. Su declinación no generó un cambio hacia la modernización agrícola, sino que, por el contrario, acentuó su declive. El petróleo dislocó las antiguas relaciones laborales, la naturaleza y distribución territorial de la población, los usos del suelo y de los recursos naturales renovables o no, así como las relaciones internas y externas de poder, el sistema político, la naturaleza del comercio interior y exterior, el régimen fiscal, cambiario y monetario, los patrones de consumo, las esperanzas y objetivos sociales de la población, creando en suma una nueva forma de vida que no ha logrado cuajar todavía, en el siglo xxi, en una sociedad integral y verdaderamente democrática.

El contenido formal de los mecanismos de dominación cambió con la instauración del sistema democrático representativo, conser-

vando sin embargo la esencia represora de los derechos ciudadanos que ya existía desde la colonia. Efectivamente, a inicios de los años sesenta del siglo xx se inicia el *puntofijismo*, nombre que alude al pacto realizado en Venezuela entre los caudillos políticos modernos de la democracia representativa. De manera instrumental, se trataba de imponer una hegemonía política bipartidista que se asumía demagógicamente como la expresión natural de los deseos y necesidades de toda la sociedad venezolana. Para tales fines, se construyó una burocracia de Estado o *nomenklatura*, integrada por políticos partidistas devenidos empresarios privados y por empresarios privados devenidos dirigentes políticos partidistas, quienes se repartieron a su gusto y para su provecho personal los dineros de la hacienda pública venezolana, privatizando el Estado, los beneficios de las empresas básicas y de la industria petrolera, transformando así al Estado en el gran negocio de los partidos políticos, de la empresa privada nacional y de las corporaciones transnacionales (Vargas 1995, Vargas y Sanoja 1993).

El fin de la colonia no fue el fin de las estructuras coloniales, por el contrario, los distintos gobiernos oligarcas postcoloniales, fundamentalmente aquellos que existieron durante la democracia representativa, continuaron operando con el propósito de instaurar regímenes neocoloniales en los cuales sus bases económicas, sociales y culturales reemplazaron las antiguas formas coloniales de control y administración por nuevas y más profundas formas de relaciones neocoloniales. Una de las formas más insidiosas para lograr la neocolonización por parte de esos gobiernos residió en el manejo de una concepción del pasado —de cualquier pasado— como representación del atraso (Vargas 1999, 2005). La educación formal indujo en la mente de los estudiantes la idea de que al no haber sido nuestros pueblos originarios capaces de formar Estados en el pasado precolonial, de no haber sido necesaria la constitución de un virreinato en el pasado colonial, de haber transcurrido la vida de nuestro pueblo en el siglo xix y parte del xx enzarzada en las guerras estériles que se declaraban entre los diferentes caudillos políticos, los venezolanos y venezolanas no éramos aptos, como sí lo eran los europeos y europeas y los y las estadounidenses, para crear y mantener por nosotros mismos el desarrollo

social. Podemos considerar que estas ideas, acuñadas inicialmente por la oligarquía colonial, fueron adoptadas y reforzadas por los pensadores positivistas de finales del siglo xix; a mediados del siglo xx, la democracia representativa, el puntofijismo las hizo orgánicamente suyas, poniendo esta vez en práctica una cierta política cultural de Estado que sirvió para fortalecer la identidad social negativa que ya ellas habían propiciado en la mayoría pobre de la población venezolana. Mediante el manejo de estereotipos igualmente negativos sobre el ser nacional, los historiadores, historiadoras, filósofos, filósofas, sociólogos y sociólogas de la oligarquía trataron de convencer a propios y extraños, a través de la educación formal e informal, del argumento racista según el cual entre los venezolanos y venezolanas de los sectores populares existían características sociales e intelectuales atrasadas que eran innatas y no secuela de la pobreza que había generado la condición colonial.

A comienzos del siglo xx se crearon y se aceptaron, por parte de la oligarquía venezolana, estereotipos positivos sobre lo europeo y lo estadounidense, como manera de aceptar lo ineluctable de la dominación foránea (Montero, 1994). En tal sentido, se distorsionó la historia real para estereotipar negativamente los distintos componentes étnicos que intervinieron en la construcción de la nación venezolana: los y las indígenas precoloniales fueron concebidos como primitivos y salvajes; se redujeron sus distintas y variadas formas de vida a sus instrumentos de trabajo; las creaciones materiales indígenas del pasado fueron descontextualizadas, concebidas y aceptadas solo como expresiones estéticas. Los aportes del componente étnico de origen africano fueron reducidos a la creación de elementos culturales gastronómicos y musicales; al mismo tiempo, lo criollo mestizo fue conceptualizado como equivalente al ser popular venezolano (Vargas, 2005a).

Con el advenimiento de la democracia representativa a mediados del siglo xx se generaron nuevos estereotipos negativos sobre los grupos culturales que habían sido considerados como los íconos de la gesta de independencia nacional; a partir de ese momento se comenzó a calificar lo llanero, que había sido definido como equiva-

lente a la génesis de la virtud nacional, de lo criollo, como «pavoso», sinónimo de atraso y cursilería (Rago, 1999).

Todo lo anterior permitió la reproducción ampliada e institucionalizada a través de la educación formal e informal de una identidad social nacional negativa (Montero, 1984), que se expresó en la formación de individuos con vergüenza étnica, gracias a la aceptación generalizada de los estereotipos negativos sobre lo indio, lo hispano y lo negro: indio como equivalente a flojera, indolencia y pasividad, hispano igual a banalidad fiestera, y negro semejante a insolencia e indisciplina (Vargas, 2005a).

La sociedad venezolana ha cambiado sensiblemente en el curso de sus 14 000 años de vida social organizada. Lamentablemente, los disfrutes materiales y las expresiones de modernidad que hoy deslumbran la mirada de los incautos e incautas venezolanos, venezolanas, extranjeros y extranjeras se vieron restringidas, como siempre había ocurrido desde el siglo XVI, a una minoría social. La mayoría social excluida, por el contrario, solo logró acumular pobreza, insuficiencia de empleo, inseguridad, inconformidad, frustración y la esperanza secular de poder acceder a un régimen más humano y solidario y así a una mínima calidad de vida.

En la Venezuela contemporánea, la población mayoritaria de la sociedad, integrada por los sectores populares y la clase media baja fue, entonces, sempiternamente excluida por los sucesivos gobiernos de la oligarquía del disfrute de una vida digna. Esa exclusión le produjo severas carencias en las áreas de identidad cultural y autoestima, salud, vivienda, educación, disfrute del agua potable, del tiempo libre, de los servicios sanitarios, entre otras, determinando de esa manera la existencia de un colectivo que carecía de toda posibilidad de capitalizar sus capacidades creativas y productivas para sobreponerse a las condiciones de pobreza. Las circunstancias sociales anteriores fueron llevando a ese colectivo a implementar formas de organización cuyo fin inmediato era garantizar la sobrevivencia, sin protegerlo realmente de la pobreza y la miseria. Luego de un reexamen coordinado de

la cuestión, podemos ver cómo ciertos componentes negativos de la sociedad, que han sido potenciados como indicadores atávicos de la cultura nacional, representarían por el contrario formas de resistencia colectiva al atropello generalizado, secular e irresponsable que ha sido característico de la conducta de las élites de poder en Venezuela.

Esas formas organizativas de los sectores populares se han caracterizado, fundamentalmente, por la presencia de una cultura urbana en la cual la reciprocidad y la solidaridad —elementos existentes en dichos sectores como resultado de su herencia histórica— constituyen caracteres básicos en la vida doméstica. Participan en una estructura de reciprocidad basada en elementos generados por las sociedades originarias, pero resemantizados, resignificados para dar cuenta de las nuevas condiciones sociales en las que les ha tocado vivir en los últimos cincuenta años. Es la pobreza de la vida en las barriadas populares, la miseria en todas sus facetas, la que ha estimulado que la reciprocidad y la solidaridad, tanto comunitarias como domésticas, se convirtieran en mecanismos defensivos, única manera que poseían para garantizar su sobrevivencia. El mismo patrón arquitectónico popular, abigarrado, de viviendas que se apoyan y se mantienen unas sobre las otras construidas a lo largo de estrechos pasajes y callejuelas donde los diferentes ambientes familiares forman parte, en realidad, de una especie de privacidad colectiva, de una gran vida cotidiana pública compartida en privado se fundamenta en la solidaridad, en el compartir, en el sobrellevar juntos la miseria y ahora en aupar en colectivo la esperanza revolucionaria de una vida mejor.

Desde la colonia hasta 1998, la exclusión social influyó profundamente para que los sectores populares construyeran aquellas formas de organización y participación alternativas, distintas a las practicadas por el resto del colectivo nacional que posee una conciencia social basada en una ideología centrada en el egoísmo, creada durante centurias de encuadramiento clasista y por lo menos de ochocientos años de desarrollo capitalista.

A partir de 1998, con el triunfo de Hugo Chávez en las elecciones presidenciales, se inició en Venezuela un proceso de profundos

cambios sociales. En cumplimiento de la promesa preelectoral que hiciera como candidato el actual presidente, se llevó a cabo una consulta popular sobre la celebración de una Constituyente. En el marco de la nueva Constitución de 1999, aprobada también mediante consulta popular realizada ese mismo año, todas las autoridades electas en 1998, incluyendo al propio presidente de la República, relegitimaron sus cargos en nuevas elecciones, siendo ratificadas con una amplia mayoría de votos sobre sus adversarios y adversarias. A partir de 1999 hasta finales de 2001, el país comenzó a experimentar señalados cambios políticos y un notorio crecimiento económico. La aprobación de leyes habilitantes mediante decretos presidenciales, orientadas a la búsqueda y aceleración de soluciones a la pobreza estructural, especialmente la Ley de Tierras, radicalizaron las posiciones de los sectores oligarcas venezolanos, quienes percibían que tales leyes constituían una amenaza a sus centenarios privilegios y a los intereses imperiales, sobre todo los de Estados Unidos, país que pensaba hasta ese momento que Venezuela constituía *su* reservorio de recursos naturales: petróleo, gas, agua y demás. Por dichas razones, en diciembre de 2001, los sectores oligarcas venezolanos convocaron a un paro patronal que contó con la participación de FEDECÁMARAS, de la corrupta y ya casi extinta Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV), la cual había sido cooptada por los partidos políticos y por la misma central patronal ya desde los inicios de la IV República, y con la de muchos pequeños comerciantes intoxicados con el obsoleto discurso anticomunista de los tiempos de la guerra fría. Ese *lockout* patronal fracasó debido a que no tuvo eco en la población general. Sin embargo, sirvió para alimentar el clima de confrontación política que se había iniciado desde el mismo momento cuando el Presidente Chávez y sus seguidores y seguidoras habían manifestado sus intenciones de participar en la contienda electoral de 1998. Efectivamente, a partir de esa fecha —mediados de los años noventa— los medios masivos de comunicación comerciales, sobre todo los televisivos, iniciaron una intensa y agresiva campaña de descrédito de Hugo Chávez y de los partidos políticos que lo apoyaban,

aglutinados en el Polo Patriótico (Britto 2004, López Maya 2002, López Maya y otros 2003).

Con la ayuda económica del gobierno de Estados Unidos, el apoyo logístico y técnico de la CIA y el respaldo de los gobiernos de entonces de España y Colombia, los sectores oligarcas y un grupo de oficiales apátridas venezolanos prepararon y llevaron a cabo un golpe de Estado en abril de 2002. Afortunadamente, el pueblo, conjuntamente con la mayoría de la oficialidad y tropas de la Fuerza Armada venezolana lograron derrotarlo, reponiendo en el gobierno al presidente Chávez y recuperando la institucionalidad democrática. El breve interludio dictatorial, que costó la vida a decenas de compatriotas y que dejó una secuela de violaciones de los derechos humanos, sirvió de acicate a la Fuerza Armada y al pueblo venezolano para fortalecer entre ellos sus convicciones democráticas. Sin embargo, sirvió asimismo para estimular la confrontación y la polarización social y política existentes, lo cual fue el marco social para el desarrollo de renovados intentos de desestabilización y destrucción del gobierno nacional por parte de las oligarquías venezolanas y del imperio estadounidense.

En diciembre de ese mismo año, los sectores antidemocráticos venezolanos convocaron a un nuevo *lockout* patronal e iniciaron un nuevo golpe, esta vez petrolero, destinado a destruir nuestra principal industria y de esa manera el Estado nacional. Ese golpe, que duró hasta febrero de 2003, fue igualmente derrotado por el pueblo y la Fuerza Armada Nacional, dejando no obstante una impronta negativa en nuestra economía, pues ocasionó la pérdida de millones de dólares a la nación venezolana.

La actuación popular en los eventos recientes, resumidos en las páginas precedentes, demostró la fortaleza de sus organizaciones ya existentes y las de reciente creación. En efecto, los sectores populares que mayoritariamente apoyaban al gobierno bolivariano pusieron en práctica ante las terribles amenazas imperiales, como veremos más adelante, formas de resistencia cultural propias basadas en sus

tradiciones culturales centenarias, introduciendo en ellas novedosas modalidades de acción y de protesta para aumentar su eficacia en la nueva situación histórica.

A finales de 2006, el presidente Chávez fue reelecto con una abrumadora mayoría de votos. En esa ocasión, la convocatoria que hiciera Chávez como candidato del pueblo venezolano se planteó como objetivo fundamental sumarnos todos y todas a la construcción de un socialismo venezolano.

En los actuales momentos la Revolución Bolivariana trabaja para crear una nueva condición social en la cual el estímulo a las relaciones sociales basadas en la generosidad, la solidaridad, la reciprocidad, el compartir y la igualdad social sean los fundamentos de la sociedad, las premisas éticas que regulen las relaciones entre sus miembros. Fundamentada en la creación de dichas condiciones, la Revolución dirige sus esfuerzos a la construcción de un nuevo Estado con objetivos plenamente socialistas. Acorde con esa meta, la implementación de las misiones y planes sociales persigue promover en toda la ciudadanía una nueva subjetividad, una cultura política participativa y protagónica, y de esa manera un modo de vida acorde con aquellas premisas éticas. Esas nuevas estructuras organizativas que impulsa la revolución tienen como fin último lograr la transformación estructural de la sociedad venezolana, lo cual permitirá resolver de manera definitiva el secular problema de la pobreza mediante la reestructuración del tejido social dentro de los sectores populares y mediante modos de participación que sean resultado, a su vez, de las nuevas formas de organizar las relaciones sociales.

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela plantea, así mismo, mostrar la solidaridad del país con los que integran la comunidad latinoamericana. En tal sentido, el petróleo venezolano ha devenido un instrumento del Estado venezolano para ayudar a esos países a subvertir las condiciones de atraso que el capitalismo ha creado, desempeñando igualmente un papel importante en la desaparición y transformación de las terribles e insidiosas formas neocoloniales que caracterizan las políticas neoliberales que el Imperio ha

diseñado para mantener su dominio sobre esa comunidad. El ALBA, Alternativa Bolivariana para la América, constituye un proyecto signado por la búsqueda de la solidaridad entre los pueblos americanos, partiendo de la idea de ayudas mutuas y del compartir recursos y servicios. El ALBA pretende potenciar a niveles muy superiores el conjunto de naciones suramericanas como un nuevo bloque económico y político, para imponer un nuevo rumbo a la región; se propone fomentar una rearticulación y proyección de las fuerzas productivas conjuntas, con apoyo en un eje energético común.

Estructuración y ejercicio del poder en Venezuela: ideología y resistencia cultural

Las páginas anteriores, que suponen un breve y apretado resumen de la historia de Venezuela, nos indican que para hacer un diagnóstico veraz sobre la estructuración del poder en el siglo XXI venezolano, no tenemos otro camino que hacer un análisis crítico y descarnado de la ideología, de la estulticia política y del carácter antipatriótico demostrado por la clase dirigente venezolana desde, por lo menos, mediados del siglo XIX hasta el presente.

Los distintos gobiernos republicanos que Venezuela ha padecido desde el siglo XIX hasta ahora se abocaron a reproducir la ideología imperial de la dominación (Meneses 1991, Adriani 1984, Ríos de Hernández y otros y otras 1981), por lo que las diferencias que observamos entre ellos obedecen en realidad a las maneras coyunturales como se dio la articulación del bloque histórico interno con el bloque histórico imperial y los cambios en la estructuración y los objetivos de este último a nivel global.

La manera como se produce la formación de los bloques históricos y de las hegemonías, señaladas por Gramsci, constituye una importante unidad de análisis tanto para entender el funcionamiento de las relaciones de poder dentro de las clases dominantes como de las relaciones de dominación que subsecuentemente se constituyen entre aquellas y las clases sociales subalternas.

Es importante, para ejemplificar ese proceso, aludir a los trabajos del antropólogo norteamericano Thomas Patterson, quien señala la existencia de dos grandes bloques internos de poder en Estados Unidos a comienzos del siglo xx: uno que se denomina «cultura nuclear», compuesto por los capitalistas nacionales y sus aliados, y el otro, que llama el «*establishment* oriental», formado por el monopolio internacional, los capitalistas financieros, el grupo de empresarios que controlan el complejo militar industrial y sus diferentes aliados, quienes se enfrascaron en una dura lucha por imponer su hegemonía política sobre el gobierno de Estados Unidos y por extensión sobre el resto del mundo (1990:1). Según el autor, desde 1938 en adelante, los principales intereses del bloque de poder del «*establishment* oriental» se dirigieron, por un lado, hacia la expansión interna y externa, tratando de modificar las formas como se producía la expansión estadounidense hacia el extranjero y, por otro, a contraatacar los esfuerzos de las naciones afectadas por esa expansión para controlar o restringir las actividades estadounidenses en sus propios países (1990:2). A partir de la década de los años 90, el centro de gravedad del «*establishment* oriental» se trasladó a Texas, dominado por el poder financiero de las transnacionales petroleras norteamericanas que ya formaban un bloque hegemónico más poderoso, aliado con los industriales del complejo militar industrial. El resultado ha sido, como podemos ver, una política interna dominada por el gasto militar, la práctica supresión de los derechos civiles de los ciudadanos y ciudadanas pautados en la Constitución de Estados Unidos, la eliminación casi total del gasto social y el aumento de los privilegios concedidos a las transnacionales. En la política exterior, se ha privilegiado el uso de la fuerza militar para intervenir y apoderarse de cualquier país sin ningún respeto por el derecho internacional o por los derechos humanos de los pueblos sojuzgados, o utilizando —como en el caso de América Latina— las políticas financieras intervencionistas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, el Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA) y luego los Tratados de Libre Comercio (TLC) como medios para neocoloni-

zar y sojuzgar a nuestros pueblos. La legitimación de esas políticas hegemónicas se ha fundamentado, por una parte, en la ideología totalitaria neoliberal del *fin de la historia*, cuyo exponente más conocido fue Francis Fukuyama, y en la ideología del *conflicto de civilizaciones*, elaborada por Huntington, que considera a los pueblos que se oponen a los designios estadounidenses, encarnación de la llamada «civilización occidental», como terroristas, parias y bandidos. Esta superestructura ideológica, para justificar la hegemonía política nacional y mundial de dicho bloque, se ha ampliado con la adición del fundamentalismo neoconservador cristiano y del sionismo ultraconservador que controlan a los medios internacionales e incluso nacionales de comunicación en casi todos los países.

Lo anterior demuestra, como decía Gramsci (1975), que los intelectuales que lideran los bloques de poder asumen sus funciones históricas forjando ideologías que aglutinen la voluntad de los colectivos sociales para apoyar la reproducción de dicho bloque. En tal sentido, estas ideologías deberían tener también como objetivo ayudar a la población para tomar conciencia de su fuerza y de la misión histórica que está comprometida a cumplir, a transformarse igualmente en intelectuales orgánicos para la reproducción ampliada de sus nuevas condiciones de vida, para gestionar la naturaleza de sus relaciones políticas como colectivos sociales con el resto de los que integran el bloque de poder popular. Por las mismas razones, para organizar la resistencia contra los bloques hegemónicos de dominación hay que construir un nuevo bloque histórico de signo contrario, tal como el que se está forjando en Suramérica con MERCOSUR más Ecuador, Bolivia, Cuba y Nicaragua, cruzado con una poderosa formación social internacional constituida por el bloque histórico islámico liderado por Irán, el bloque histórico euroasiático donde destacan China, Vietnam y los Tigres del Suroeste de Asia y Rusia y la India, que están sentando las bases de una nueva correlación de poder multipolar en el mundo, contraria a los designios hegemónicos del bloque histórico estadounidense. Para concretar la formación del bloque multipolar de resistencia

al imperialismo, es necesario organizar las masas populares, hasta hoy dominadas, para que expresen su voluntad colectiva de realizar su vocación histórica, estimulando en ellas el surgimiento de una filosofía de la acción, ayudarlas a desvelar y dar sentido orgánico a los contenidos de sus propias culturas. Para lograr ese objetivo, como lo expresaba el mismo Gramsci, es necesario hacer salir las masas de su pasividad, para que puedan proponer un programa político y una hegemonía cultural o ideológica propios, ya que una clase social ejerce su hegemonía sobre las demás mediante sus intelectuales (1975). De esta manera, «... la supremacía de un grupo social se manifiesta en dos modos: como dominio y como dirección intelectual y moral», por lo cual «...cada grupo social tiene un grupo propio de intelectuales o tiende a formárselo...» (Gramsci 6, 1986:100-101). Esos intelectuales, decía el luchador italiano, deben también estar comprometidos con las acciones de la vida práctica, hacerse organizadores de aquellos aspectos prácticos de la cultura que sirvan para la lucha política. Y agregaba, «El intelectual, si quiere ser dirigente político, debe conocer todo el proceso histórico de su colectivo social para ser capaz de conocer el presente para dar credibilidad y viabilidad a sus propuestas política».

La articulación del bloque histórico interno con el bloque imperial para finales del siglo XIX

La articulación del bloque histórico venezolano con el imperial a finales del siglo XIX estuvo mediada de manera muy importante por la naturaleza de la deuda externa que por valor de 24 000 000 de pesos asumió nuestro país luego de la disolución de la Gran Colombia en 1830. Buena parte de la misma había sido contratada en Londres y sus tenedores eran principalmente súbditos ingleses. Para atender el servicio de la deuda, se instaló en Caracas en 1839 el Banco Colonial Británico, sugestiva denominación que deja ver la percepción que tenía de nuestro país el Imperio británico.

A partir de 1849, la anarquía administrativa que provocó el régimen del presidente Monagas afectó negativamente la cotización de los bonos de la deuda externa venezolana. Por esa razón, los nuevos créditos que negoció el gobierno de Antonio Guzmán Blanco con la banca europea entre 1862 y 1863 y luego el de 1896, le impusieron a nuestro país condiciones leoninas. Aunque los títulos venezolanos no representaban un buen negocio para la banca extranjera, sí lo eran para la oligarquía venezolana vinculada a los gobiernos de turno, algunos de cuyos miembros, como Antonio Guzmán Blanco, Manuel Antonio Matos o José Antonio Velutini, pudieron adquirir al 35 % bonos que habían sido redimidos al 100 %. Si las potencias imperiales europeas controlaban el crédito externo de Venezuela, el imperio emergente de Estados Unidos ya le había puesto la mano al asfalto venezolano gracias a los oficios del banquero Manuel Antonio Matos.

Los reclamos de la banca extranjera por daños causados a sus inversiones y el incumplimiento de ciertas garantías económicas no satisfechas fueron el pretexto para apoyar la Revolución Liberal Restauradora, surgida en el estado Táchira, donde existían fuertes intereses comerciales y bancarios alemanes, cuyos líderes —Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez— entraron triunfalmente en Caracas el 22 de octubre de 1899 (Cunill Grau 1987, III). No cesó sin embargo el aislamiento del país de los circuitos internacionales de capitales y se implantó posteriormente un bloqueo naval a Venezuela que culminó en 1903. Las acreencias de la deuda externa fueron vendidas a los banqueros nacionales, de manera tal que se «venezolanizó» la deuda, quedando en manos de la burguesía venezolana las herramientas financieras que le permitirían tener el control político efectivo del destino del gobierno de Cipriano Castro y, luego, del de Juan Vicente Gómez.

A partir de 1908, con el inicio de la dictadura de Juan Vicente Gómez, comienza a construirse un bloque de poder integrado por banqueros, comerciantes, latifundistas e intelectuales de la oligarquía venezolana y la nueva élite política andina, en alianza con las

compañías estadounidenses y anglohollandesas que se habían apropiado de la explotación de la riqueza petrolera venezolana. Su legitimación ideológica estuvo apuntalada por intelectuales de filiación liberal positivista que ayudaron a modelar la conformación del nuevo Estado Nacional que representaba los intereses del bloque histórico imperial. Dentro del nicho de poder generado por aquella alianza entre las transnacionales y las oligarquías venezolanas, como dice Samuel Moncada (1985), comenzaron a empollar los «huevos de la serpiente» que se convirtieron posteriormente en FEDECÁMARAS en 1942. El cenit de este bloque de poder se alcanzó durante la llamada IV República, entre 1958 y 1989, cuando se inició su declinación. El colapso definitivo del mismo sobrevino con la aventura golpista del año 2002 para derrocar al gobierno del presidente Hugo Chávez, organizada por FEDECÁMARAS en asociación con la cúpula militar del ejército venezolano, los medios privados de comunicación y lo que quedaba de la Confederación de Trabajadores de Venezuela, la jerarquía de la Iglesia católica, contando con el apoyo de las transnacionales petroleras estadounidenses que controlaban la vieja Petrólleos de Venezuela (PDVSA) y el soporte abierto del gobierno de George W. Bush en Estados Unidos, de José Aznar en España y de las mafias narcopolíticas que gobiernan en Colombia (Sanoja y Vargas 2005, Britto García 2004:30 y siguientes.). La debacle final de dicho bloque se produjo a raíz de fallida huelga patronal y el sabotaje a PDVSA, organizados por el bloque de poder, con los mismos apoyos externos, para derrocar el gobierno del presidente Hugo Chávez, adueñarse finalmente de nuestra empresa petrolera y someter a Venezuela al dominio del gobierno hegemónico transnacional que tiene su sede en Estados Unidos. De esta confrontación surgió un nuevo bloque de poder donde figuraron el Estado venezolano y los sectores populares progresistas como los principales actores políticos de la nueva sociedad que está en proceso de construcción. El uso del pasado se convirtió a partir del siglo XIX en parte de la estrategia política de los sectores dominantes venezolanos para orientar sus relaciones con las clases dominadas y lograr su legitimación. Esa legitimación se fun-

damentó en la idea de que existía una continuidad histórica entre el papel civilizador que ejerció la Corona española y la oligarquía criolla, papel que esta ha detentado durante todo el período republicano (Bate 1988, Vargas y Sanoja 1993, Vargas 2005a).

El uso del pasado en la legitimación del bloque interno de poder a finales del siglo XIX

Para las décadas finales del siglo XIX, durante la presidencia de Antonio Leocadio Guzmán, el régimen implementó un discurso político que expresaba las ideas y las creencias que estructuraban y sostenían su proyecto político-económico. Guzmán trató de reflotar el bloque histórico colonial, que continuaba existiendo aún, con la República, con la diferencia de que las condiciones habían cambiado: el centro del neocolonialismo —para ese momento— ya no estaba en España sino en Francia e Inglaterra. A tales efectos puso en práctica una política cultural destinada a generar nuevos significados culturales en toda la población venezolana que sirvieran como mecanismos de legitimación de su poder político, al mismo tiempo que expresaba la dependencia económica de Venezuela —cada vez más creciente— de los centros imperiales de poder basados en Europa. Ello determinó que el discurso cultural de Guzmán fuese particularmente eurocéntrico.

Ese discurso estuvo orientado hacia la eliminación y sustitución de los elementos culturales, sobre todo los materiales: edificaciones, trazado urbano, monumentos arquitectónicos y demás, que habían actuado hasta entonces como referentes simbólicos para estructurar y reproducir una identidad con las pautas culturales tradicionales, tanto las de tradición indígena como las de origen colonial hispánico (Lavenda 1977:165). Guzmán trató de reinventar nuevos contenidos de la memoria histórica de los venezolanos y venezolanas de entonces como una fuente para la justificación del orden y las relaciones de poder establecidas por la élite oligárquica venezolana. Pero no obstante la reiteración del discurso y de la sustitución de los elementos culturales

nativos por los afrancesados y en general por los europeos, el régimen guzmancista no logró revertir los significados culturales tradicionales existentes en toda la población; por el contrario, se fortaleció la resistencia cultural, sobre todo entre los sectores populares, con base en el manejo de elementos y pautas culturales tradicionales que reforzaron sus identidades étnicas y culturales.

Aunque el discurso guzmancista tuvo gran impacto sobre las conductas sociales de fracciones de la clase media y en la alta burguesía, lo cual sirvió para vigorizar la división cultural entre la masa desposeída y la minoría dominante que existía desde la colonia, la población general tendió a rechazar los elementos culturales impuestos. La misma naturaleza del discurso político-cultural guzmancista imposibilitaba que la población popular construyera a partir de él prácticas socioculturales equivalentes en su vida pública, que contradijeran las normas culturales que regían su conducta en la práctica doméstica. Esa preservación de las tradiciones culturales tendió a crear una resistencia y una distancia entre la representación autogestada dentro de los sectores populares venezolanos de finales de siglo y las formas de representación inducidas o impuestas desde el poder constituido.

El discurso político de Guzmán intentó crear la idea de que su gobierno era nacionalista, pero se trataba de un falso nacionalismo, ya que mientras mitificaba a Bolívar dentro de su ideología de exaltación nacionalista, desmontaba los elementos culturales tradicionales a través de la imposición de aquellos de la cultura europea, fundamentalmente la francesa. Denostaba de las expresiones culturales indígenas, de las culturas rurales y de las culturas regionales, a pesar de la exuberante y vigorosa vitalidad cultural de esos sectores, regiones y componentes étnicos para ese momento. La ambigüedad del discurso político de Guzmán, que fluctuaba entre el nacionalismo y el eurocentrismo, era más aparente que real ya que en verdad prevalecía este último; sin embargo, es bueno señalar que uno y otro contenido estaban dirigidos a manipular las identidades culturales de diferentes agentes sociales. Su supuesto bolivarianismo estaba orientado fundamentalmente a las

masas desposeídas, en un intento para lograr aglutinarlas en torno a su proyecto nacional modernizador, usando los símbolos culturales de los fundadores de la patria, no obstante que al mitificar a Bolívar lograba la anulación de su ideario. El contenido eurocentrista de su discurso estaba encaminado a halagar a los miembros de la alta burguesía nacional —quienes se sentían más europeos que venezolanos— y a demostrar su servilismo a las potencias europeas.

Ello lo llevó a imponer, sobre todo a nivel urbano, formas estéticas europeas mezcladas con elementos culturales nacionales. Ejemplo de lo anterior es la transformación que realizó en el centro histórico de la ciudad de Caracas, donde combinó esculturas de Bolívar y de otros héroes de la Independencia con edificaciones de estilos neoclásico, neogótico y neobarroco. Esa aparente ambigüedad en la política cultural de Guzmán intentaba expresarle a la burguesía nacional, básicamente, que era el individuo indicado para llevar a cabo el proyecto político-económico que esta deseaba, basado en una propia concepción de sí mismo como líder cosmopolita y refinado, imbuído por un afán de grandeza; simultáneamente, le transmitía a esa misma burguesía el mensaje peyorativo que poseía de desprecio hacia las costumbres y tradiciones de la masa ignorante.

Guzmán comenzó a modernizar la base agraria, construyó un sistema de telégrafos, de registro público, adoptó el sistema métrico decimal, realizó censos de la población, etc. Pero, como acertadamente planteó Adriani (1984), nunca llegó a implementar un verdadero proyecto modernizador, orgánico y sistemático. Su sistema de comunicaciones, por ejemplo, se caracterizó por la ausencia de estudios previos, subvenciones a fondo perdido, ausencia de un sistema integrado de ferrocarriles, lo cual se expresaba en tendidos de rieles de corta extensión a lo largo de carreteras ya existentes que quedaban inutilizadas; la «modernización de las ciudades», tal como sucedió en Caracas, no pasó de ser un mero maquillaje urbanístico, que ocasionó importantes pérdidas patrimoniales al país. El proyecto modernizador de Guzmán no fomentó la riqueza pública y no

pudo sostenerse ya que no impulsó de manera orgánica el desarrollo económico nacional (Adriani 1984:129).

Los efectos de la política cultural guzmancista más impactantes se manifestaron en el ámbito de la vida cotidiana gracias a los cambios que se operaron en los gustos y las costumbres de las personas de los sectores pudientes de la sociedad venezolana. Esos gustos se inclinaron hacia los europeos y se expresaron en la aceptación de nuevas costumbres de mesa: vajillas de porcelana con numerosos platos, fuentes y recipientes, similares a las existentes en Europa para el momento, abandonando las vajillas tradicionales que tenían una o dos vasijas grandes destinadas al consumo comunitario dentro de las viviendas domésticas. La asistencia a conciertos de piano y a la ópera se convirtió en rutinaria, razón por la cual Guzmán construyó a inicios de la década de los años ochenta el Teatro Municipal sobre los muros del antiguo Hospital Real fundado en 1600 y de la Iglesia de San Pablo (Vargas *et al.* 1998; Sanoja y Vargas 2003). Las veladas y bailes eran animados por vales de Strauss y polcas. Se enriquecieron en variedad y cantidad los bienes consumidos gracias a la existencia de un oneroso comercio de importación, sobre todo de bienes suntuarios: vajillas francesas e inglesas, vino francés, cervezas holandesas e inglesas, adornos y juguetes de porcelana, alimentos enlatados, cristalería, artículos de belleza y productos farmacéuticos importados de Francia e Inglaterra entre muchos otros (Vargas y otros y otras 1998, Sanoja y otros y otras 1998, Sanoja y Vargas 2003). Para finales del período guzmancista podemos observar una declinación en el gusto de las familias caraqueñas por las sofisticadas vajillas de porcelana inglesas y francesas y la introducción de piezas de origen alemán así como un marcado auge en el consumo de semiporcelana y *stone ware* de procedencia estadounidense, sobre todo de Filadelfia (Sanoja y otros y otras 1998).

La articulación del bloque histórico interno con el bloque imperial para inicios del siglo xx

El bloque histórico hegemónico estadounidense comenzó a constituirse como tal cuando se expresó públicamente la llamada Doctrina Monroe. Ya el Libertador Simón Bolívar había reconocido en 1819 la ambición hegemónica e imperialista de Estados Unidos, su destino manifiesto de convertirse en el nuevo poder neocolonial de la América hispana. A partir de esas fechas, la política de dicho bloque hegemónico, estuviesen republicanos o demócratas en el gobierno, ha sido la de concretar mediante la violencia militar, el chantaje del terrorismo de Estado y la corrupción política y cultural, tanto de los miembros de las diversas oligarquías nacionales como de los pueblos mismos, la imposición de un modelo político seudodemocrático, caricatura siniestra del existente en el mismo Estados Unidos. Por esa vía, ese país ha seguido instrumentado para su provecho el saqueo de las riquezas y recursos materiales (y ahora del patrimonio humano) que deben servir para promover altos niveles de vida para los pueblos latinoamericanos, dejándonos en cambio una terrible herencia de pobreza, ignorancia y atraso. El caso de Venezuela es un doloroso ejemplo de lo anterior. Después de casi un siglo de una cuantiosa depredación de nuestros recursos energéticos, gracias a los cuales pudo Estados Unidos construir la opulencia del *American way of life*, con la Revolución Bolivariana apenas comenzamos a despertar del horrible episodio de pesadilla neocolonial que significó la IV República.

A partir de 1908 irrumpe en la arena política venezolana Juan Vicente Gómez, quien implantó una cruel dictadura que duró veintisiete años. El proyecto político de Gómez, que cubrió el lapso comprendido entre 1908 y 1936, se caracterizó por la voluntad de estructurar definitivamente el Estado-nación venezolano que no había podido consolidarse en el siglo XIX, apoyándose para ello en su alianza con el imperialismo norteamericano, el sostén de la burguesía local y del capital internacional. Estos objetivos se lograron gracias a la buena pro que Estados Unidos le dio a su gobierno debido al reconocimiento que

hizo Gómez de las reclamaciones hechas por la Bermúdez Company, la Asphalt Company y otras empresas norteamericanas, las cuales habían sido desconocidas por el gobernante anterior, Cipriano Castro, y su invitación a los inversionistas extranjeros a participar en el reparto de las riquezas del país (Meneses 1991). De igual manera, Gómez rechazó la ideología nacionalista que caracterizó el gobierno de Castro, gestando las bases para la implantación de una ideología totalmente neocolonial (Meneses 1991, Vargas y Sanoja 2002, Vargas 2005a).

El bloque histórico de poder interno se estructuró en torno a la oligarquía local y se articuló perfectamente con el bloque imperial y sus intereses. Gómez se rodeó de un círculo de allegados que actuaban como sus asesores, conformado por intelectuales y antiguos hacendados tachirenses devenidos generales, el sector de la vieja oligarquía central del XIX, donde se encontraban miembros destacados de la oligarquía valenciana y un grupo de intelectuales de la oligarquía caraqueña que podemos considerar constituía el ala modernista de su gobierno, la tecnocracia vinculada a las petroleras y representantes de las petroleras transnacionales mismas. La vieja burguesía nacional agroexportadora tradicional no formó parte importante del bloque de poder doméstico ya que se encontraba en franca declinación y, gracias a la crisis de la producción cafetalera, desapareció de la escena política y económica a partir del año 1925, momento cuando el petróleo se consolidó como el principal producto de la exportación (Adriani 1984:240, Quintero 1972).

Como respuesta a los cambios que se dieron en los objetivos imperiales en ese momento, orientados prioritariamente hacia la expansión que permitiría la apropiación de las materias primas de los países del tercer mundo consideradas estratégicas, el petróleo que había aparecido en el país a comienzos de siglo hizo de Venezuela una presa apetecible para los intereses imperiales; su expoliación permitió una expansión sin precedentes de los capitales transnacionales. A fin de poder garantizar la recolonización de Venezuela de forma de continuar extrayendo ganancias cada vez más crecientes, el Imperio

apoyó la modernización del país y la transformación del viejo modo de vida. Para lograr dichos fines era esencial crear nuevas pautas culturales que sirvieran como mecanismos para controlar a la población general y garantizar su gobernabilidad. Comenzó así a forjarse lo que denomina Quintero (1972) *la cultura del petróleo*, proceso de intervención cultural para inducir en la población los valores imperiales de la cultura estadounidense en reemplazo de los europeos, los cuales representaban la extinta formación neocolonial que tuvo su auge en la Venezuela prepetrolera del siglo XIX.

El discurso político gomecista, basado en la búsqueda de la legitimación del régimen represivo impuesto, tenía como prioridad mantener el orden político interno. En primer lugar, Gómez puso en práctica una política cultural que le permitió controlar la resistencia dentro de las masas campesinas que constituían la mayoría de la población, con un discurso que buscaba propiciar identificaciones positivas hacia él como campesino, de manera que fuese aceptado como un líder paternalista que se ocupaba de aquellos y aquellas que les eran similares. Manipulando las claves culturales tradicionales, ese discurso permitió que la mayoría campesina coincidiera con su propia visión sobre cómo debía ser el país. Gómez logró recrear la memoria colectiva a través de un imaginario que se sedimentó en una conciencia compartida basada en símbolos tradicionales de la cultura agraria que se remontaban a las sociedades originarias.

Para enfrentar los inevitables problemas de gobernabilidad que surgieron, sobre todo gracias a la resistencia política de los movimientos estudiantiles a nivel urbano —conocidos como la generación del 28—, movimientos policlasistas que organizaron en Venezuela junto con las masas populares, una nueva forma de lucha de carácter nacionalista y antiimperialista (Quintero 1972:67 y ss.), Gómez construyó, como respuesta, un aparato represivo sumamente eficaz. De manera que manejaba, simultáneamente, un discurso del poder ya no solo persuasivo sino también represivo. Ambos discursos, el cultural simbólico dirigido a la masa campesina y el político represivo-

vo dirigido a controlar a los y las estudiantes e intelectuales progresistas de la época, obedecían al mismo propósito: al reforzar la visión de Venezuela como un país básicamente agropecuario, podía contener a la masa campesina y desviar la atención de los sectores más conscientes y neutralizar sus denuncias sobre la entrega que hacía el gobierno del petróleo venezolano a transnacionales de Estados Unidos. Gómez decía: «Venezuela es una gran hacienda, la mía», «dirigida por mí y mantenida por mí», lo cual efectivamente hacía a través de los gobernadores provinciales, quienes fungían de capataces y caporales y quienes eran los encargados de reprimir la disidencia. Mientras tanto, su gobierno hipotecaba nuestro principal recurso natural entregando concesiones a las transnacionales por un período de cincuenta años.

El discurso gomecista reflejaba una ideologización del pasado como fuente para la justificación del orden y del poder existentes. En tal sentido, el ideario bolivariano no le era útil para crear la ideología antinacionalista que le era necesaria al Imperio. Tampoco le servía para justificar la violenta represión empleada para contener a la resistencia existente. Como veremos más adelante, el régimen estructuró entonces la tesis del «gendarme necesario», destinada a solventar las supuestas taras atávicas de la población venezolana, que la hacían indócil e indisciplinada (Vallenilla Lanz 1983, Vargas y Sanoja 1993, Vargas 1995), lo que sirvió para justificar igualmente la necesidad del «tirano necesario» y el uso de la fuerza sobre la población. Mediante cárceles, vejámenes, torturas y asesinatos, Gómez mantuvo un férreo control sobre toda la población. De esa manera, el régimen gomecista mantuvo durante casi treinta años una hegemonía en el control de los espacios públicos, sobre la disidencia política y cooptó buena parte de los intelectuales que hubiesen podido integrarse a la resistencia cultural. Gómez, como ya dijimos, sentó las bases para la creación de la cultura del petróleo (Quintero 1972) con su carga de valores capitalistas, del individualismo y el consumismo, que irrumpió luego con fuerza durante el perezjimenismo en los años 50, hasta la fecha.

Entre 1936 y 1948 se suceden en el poder los gobiernos de Eleazar López Contreras, Isaías Medina Angarita y Rómulo Gallegos. El gobierno de López Contreras (1936-1941), quien había sido escogido por la Standard Oil Company y por el propio Gómez como su sucesor (Quintero 1972:131), no introdujo cambios sustanciales a las políticas culturales gomecistas, pues él, igual que sus sucesores, implantaron una democracia burguesa en conjunción con la oligarquía tradicional (Diccionario 1988). Sin embargo, existieron elementos dentro de los procesos de resistencia que se dieron en ese lapso que consideramos conveniente destacar para el tema que nos ocupa.

En primer lugar, observamos la existencia de protestas de los trabajadores y trabajadoras en torno a demandas políticas y económicas, canalizadas a través de los sindicatos que comenzaron a estructurarse durante ese lapso, y se manifestaron mediante la proliferación de huelgas sindicales de panaderos, telegrafistas y trabajadores petroleros, entre otros, destinadas a lograr mejoras económicas y sociales, destacando la huelga general de 1937.

En segundo lugar, durante el gobierno de Medina, entre 1941 y 1945, se reorganizan los sindicatos que habían comenzado a declinar a partir de 1937 y, en 1943, a pesar de la extensión de la Segunda Guerra Mundial al territorio americano, el gobierno medinista garantizó su existencia (Quintero 1972:140 y ss.). El gobierno de Medina supuso una apertura democrática, manifestada en la legalización de los partidos políticos, respeto a la libertad de expresión, puesta en marcha de la Ley del Seguro Social Obligatorio, elección uninominal de concejales, renovación del Congreso cada dos años, etc.; sin embargo, la situación de explotación de los trabajadores petroleros era terrible. Como apuntaba Picón Salas para el año 48:

Tenían que aprender (...) las grandes compañías inversionistas establecidas en el país, que las necesidades humanas son iguales para un trabajador de Venezuela que para otro de Massachussets y Virginia: Que la Divina Providencia no ha

dado a la raza sajona el privilegio de las casas limpias, de la escuela de amplios ventanales y cómodos bancos o del «Centro Social» donde reunirse después de las horas de trabajo. Y al antiguo «No Trespassing» con que los inversionistas se defendían contra la peligrosa gente nativa, nuestro pueblo opuso su designio de «traspasar». Y esto no es Comunismo —palabra con que quiso detenerse en 1936 todo justo avance social—...

En lo que se refiere a la articulación del bloque doméstico con el imperial, es importante apuntar que López Contreras continuó actuando según los intereses transnacionales; no hubo cambios, excepto aquellos referidos a la aparición en el bloque de poder nacional de nuevos actores: una oligarquía petrolera local que se enriqueció a la sombra de los intereses de los consorcios petroleros transnacionales (Quintero 1972:129 y siguientes).

Durante el gobierno de Medina hubo un cambio significativo en la relación entre el bloque de poder imperial y el doméstico con la promulgación de la Ley de Impuesto sobre la Renta en 1948, ley que tuvo sus antecedentes en la de 1942, y la reforma realizada en 1943 (Vallenilla 1998:200). La promulgación de esa ley decretó el derrocamiento del gobierno a Medina, a manos de un golpe de Estado organizado en 1945 por el partido Acción Democrática, que curiosamente había sostenido hasta ese momento una plataforma ideológica antiimperialista, y la cúpula militar venezolana, con el apoyo y la bendición del gobierno de Estados Unidos y de las transnacionales petroleras lideradas por la Standard Oil Co y la Shell Oil Co. Es de resaltar así mismo que, como consecuencia de la política educativa medinista, basada en el *humanismo democrático* que comenzó a ser defendido por el maestro Prieto Figueroa desde 1944, se estructuró el magisterio como una organización de resistencia cultural y política, y se introdujo la concepción del maestro ductor y no repetidor (Vargas y Sanoja, 1990).

En tercer lugar, es importante apuntar la contradictoria aparición en la escena política de Acción Democrática como partido de masas y la oportunista política cultural nacionalista que intentó poner en práctica el presidente Rómulo Gallegos durante su brevísima presidencia el año 1948.

Nuevos actores en el bloque histórico interno. Continúa la expoliación y se inicia el desarrollismo

Luego de un golpe de Estado contra el presidente Rómulo Gallegos en 1948, se implantó en el país, con el beneplácito y patrocinio de Estados Unidos, una dictadura militar que duró diez años, caracterizada por la violación sistemática de los derechos humanos y, simultáneamente, la proliferación de organizaciones para la resistencia política.

El proyecto político del régimen dictatorial perezjimenista, denominado el Nuevo Ideal Nacional, se articuló también de manera orgánica con los intereses imperiales de modernización del país. Sirvió de base para concretar un desarrollismo modernista desenfrenado que terminó por destruir las claves históricas de las ciudades, donde las edificaciones centenarias que habían sobrevivido desde la colonia desaparecieron bajo la fuerza implacable de los *bulldozer*; el trazado urbano fue también presa sumisa ante el feroz asedio del desarrollismo (Vargas 1999). Esta articulación del bloque hegemónico de poder venezolano con el bloque de poder central del imperialismo estadounidense, se reforzó a partir del momento cuando el sistema político llamado *puntofijismo* se adueñó del poder en los años 60. La política cultural del gobierno bipartidista de Acción Democrática y COPEI tuvo un efecto demoledor sobre la población venezolana, la cual comenzó a mostrar una total indiferencia hacia los elementos culturales ciudadanos y rurales que nos vinculaban, no solo con el pasado colonial remoto, sino con el más inmediato de los inicios de la vida republicana (Suazo 2005). Con la desaparición física de los

referentes culturales simbólicos tradicionales se dio un cambio en los contenidos de la identidad cultural de los venezolanos y venezolanas. Pérez Jiménez logró, pues, crear el país moderno que el Imperio necesitaba, y su régimen fue eficiente en la represión política y cultural, y en la modernización del país de acuerdo con los intereses imperiales, sobre todo los norteamericanos, fue tan activo, enérgico y capaz en la entrega de Venezuela, que el general Eisenhower, entonces presidente de Estados Unidos, lo premió con la Cruz de Servicios Distinguidos.

La ideología que transmitía el discurso cultural de la dictadura servía para cimentar y legitimar su proyecto político del Nuevo Ideal Nacional, una suerte de nacionalismo conservador de corte fascista. Como veremos en detalle más adelante, esa ideología penetró en las mentes de la gente gracias a los contenidos de la educación en todos sus niveles y formas: se manipularon los símbolos culturales tradicionales, sobre todo los vinculados a la idea de patria y a los fundadores de la nacionalidad, convirtiendo la ideología bolivariana en una versión totalmente inocua desde el punto de vista social. Se creó una nueva concepción de ciudadanía, discriminadora de las mayorías populares mediante la manipulación de la noción de autoctonía asimilándola con folklore, como manera de separar las creaciones populares, criollas e indígenas de aquellas de la cultura occidental. Se impulsó la creación de nuevos valores culturales hacia la ciencia y el arte occidentales, así como valores que reforzaban el racismo que existía en la población desde la colonia. En este último caso, la política del régimen estuvo orientada hacia el logro de una «limpieza de sangre» de las mayorías, la cual tenía conductas laborales consideradas negativas e incompatibles con un proyecto de modernización y las que existían en ellas, supuestamente, como producto de las «taras atávicas» heredadas del pasado histórico venezolano. Para ello Pérez estableció una política de inmigración que permitía el ingreso al país de europeos, básicamente españoles, italianos y portugueses, por tratarse de pueblos industriados y trabajadores, y por supuesto por ser «blancos». Es de recalcar en este sentido, que ya desde 1830 existía esta política migratoria, pues

se pensaba que los europeos, básicamente los canarios, tenían mayor capacidad de adaptación y eran laboriosos. También Guzmán Blanco en 1874 privilegió la inmigración canaria y lo mismo hizo Gómez (Rodríguez 1995). Pérez Jiménez llegó a más: prohibió o dificultó formalmente la inmigración de africanos negros o negras y de orientales «amarillos» (chinos, coreanos, japoneses), quienes —pensaba— podrían potenciar las taras atávicas o contaminarían a la población venezolana con sus rasgos asiáticos.

El régimen dictatorial constituyó pues una nueva modalidad ideológica al servicio de los intereses imperiales, como respuesta a la recomposición que se había operado en la estructuración del bloque de poder imperial a partir de la postguerra a finales de la década de los años 40, cuando las transnacionales de Estados Unidos se hicieron más fuertes y ese país comenzó a perfilarse como potencia hegemónica. Aunque persistían los intereses imperiales para continuar extrayendo las materias primas de los países más débiles, lo cual subsiste hasta hoy día, se focalizaron a partir de entonces en tratar de crear, incrementar y ampliar el mercado de consumidores y consumidoras para sus productos terminados. A nivel interno se dieron ciertos cambios sustantivos en la conformación del bloque de poder. Según Moncada (1984), como ya hemos señalado, se estructuró FEDECÁMARAS en 1942, central patronal que agrupaba a los industriales, la burguesía agraria y ganadera latifundista y a los comerciantes, quienes podían ser también industriales. La dictadura, hasta 1958, se mantuvo postrada ante Estados Unidos, lo cual se expresó en la firma de tratados económicos desventajosos y concesiones petroleras entreguistas, mientras que a nivel doméstico se apuntaló el latifundio, el saqueo de los dineros públicos, la tortura, los atropellos y la negación de las libertades básicas a todos aquellos grupos políticos y personas individuales que se resistían al poder dictatorial. Ante esa situación, los movimientos sociales populares de resistencia se centraron en la lucha política, conformados básicamente por militantes del Partido Comunista de Venezuela (PCV) y de Acción Democrática (AD). Esos movimientos de resistencia política, sobre todo los

del PCV, lograron crear organizaciones y estructurar redes de apoyo logístico y de acciones dentro de la población, fundamentalmente dentro de los sectores populares que, como veremos más adelante, han seguido gravitando en la vida nacional hasta nuestros días.

La rebatiña de los dineros públicos, consumismo y corrupción

El 23 de enero de 1958, el pueblo venezolano y sectores de su Fuerza Armada lograron derrocar la dictadura perezjimenista, la cual había dejado de ser útil para el logro de los fines del Imperio. A partir de entonces y hasta 1998, se constituyó una democracia formal sustentada en los valores políticos de la estadounidense, la cual representaba en verdad una nueva dictadura también auspiciada por Estados Unidos, integrada esta vez por una oligarquía políticopatronal que tutelaba a los partidos políticos. Se constituyó así una nueva versión del bloque hegemónico, liderado por AD Y COPEI, partidos políticos que llegaron a copar hasta los más mínimos intersticios de la sociedad civil: la justicia, la educación, la economía, la religión, el ejército, la burocracia, la salud, la banca, etcétera, ya que el régimen clientelar de esos partidos políticos tuvo como principal objetivo sustituir a la sociedad civil o, en todo caso, impedir que esta pudiese constituirse. Todos los individuos que fuesen extraños al bloque de poder de AD Y COPEI estaban automáticamente excluidos de cualquier posibilidad de tener las más mínima parcela de poder político. El pueblo devino en un telón de fondo, en un receptor y observador pasivo de la actuación de los partidos políticos, sin posibilidad alguna de incidir decisivamente en la transformación estructural del país, sufriendo masa de las arbitrariedades partidistas.

La democracia representativa puntofijista fortaleció la ideología antinacionalista al servicio de los intereses transnacionales imperiales que había iniciado la dictadura perezjimenista; solo que a partir de entonces se le disfrazó de democracia. A nivel del bloque de poder

imperial hubo un cambio importante: a partir de los años 60, a pesar de que al Imperio le interesaba continuar expoliando los recursos naturales del país, especialmente los energéticos, se centró en crear un mercado creciente y estable de consumidores de sus productos terminados; todos esos intereses se vieron plenamente satisfechos a partir de entonces, quedando Venezuela convertida en una simple colonia productora de petróleo barato y habitada por una población de consumidores y consumidoras de los productos terminados que el Imperio vendía: antelación futurista del mercado neoliberal que nos querrían imponer en los años ochenta.

El bloque de poder interno se sustentó sobre la estructura bipartidista blindada al servicio de la burguesía nacional, la cual se convirtió —sin pudor, sin recato y sin vergüenza— en la representante, la franquicia local de los intereses imperiales. Los sindicatos de trabajadores y trabajadoras fueron anulados como espacios de resistencia, vía la cooptación de sus dirigentes; las organizaciones populares fueron penetradas y mediatizadas vía el clientelismo; igual suerte corrieron los movimientos de resistencia agraria; el magisterio fue desmantelado como espacio de confrontación y resistencia; la formación de los oficiales de nuestra Fuerza Armada Nacional quedó en manos del Imperio, a través de la Escuela de las Américas. El armamento todo era adquirido en Estados Unidos, país que «asesoraba» a los distintos gobiernos en materia militar a través de misiones instaladas dentro de nuestro territorio, etcétera. Las posteriores y sucesivas divisiones de la izquierda venezolana incidieron en el aumento de la ineficacia en las luchas antiimperiales que siguieron realizando muchas organizaciones populares en el marco de la democracia representativa (Moleiro, 1977).

Como consecuencia del poder totalitario logrado por dicho bloque de poder interno, se creó un nuevo fenómeno político: la corrupción administrativa, especie de compañía anónima a través de la cual ese bloque confiscó la fortuna de la nación venezolana, dando origen a un escandaloso proceso de distribución de la riqueza entre

sus dirigencias. Los efectos de este fenómeno son todavía muy fuertes en Venezuela, siendo su eliminación una de las tareas más arduas y difíciles que enfrenta actualmente la Revolución Bolivariana.

La relación entre ese bloque histórico interno y la hegemonía que poseía para ese momento el bloque de poder imperial se planteó con los mejores auspicios dada la obediencia de las élites gobernantes venezolanas para continuar propiciando la expoliación de los recursos naturales, básicamente los energéticos, y la incorporación plena del mercado nacional en el mercado transnacional. Los «productores industriales» devinieron en importadores de bienes terminados elaborados por las transnacionales a partir de las materias primas que nos habían expoliado previamente (Quijano, 2004); se estimularon formas de dependencia del país hacia las transnacionales imperiales gracias a la naturaleza de las políticas agrarias de los sucesivos gobiernos puntofijistas que propiciaron el abandono de las prácticas agrícolas, pasando a depender la nación de las importaciones de alimentos.

Los intelectuales orgánicos del sistema, por su parte, se abocaron a crear una conciencia populista que actuaba como elemento narcotizante y conciliatorio, toda vez que estimulaba la visión del consenso y la concertación en lugar de la contradicción y el disenso en nombre de la estabilidad, lo que oscurecía las diferencias políticas y culturales y castigaba a los individuos que combatían esa conciencia, con torturas, desapariciones, asesinatos, cárceles, etc. Como apunta Romero (2005:214), el puntofijismo insistió en el consenso que permitiera la búsqueda de soluciones a las divergencias surgidas entre los actores políticos en la implementación de las relaciones de poder. Pero, en realidad, en la búsqueda de ese consenso ni participaban todos los actores y actrices sociales ni lo hacían por igual, de manera que las divergencias eran resueltas por medio de la imposición y la represión desde el poder y la exclusión de las mayorías.

Venezuela fue declarada por esos intelectuales como un país joven y pujante, cuya historia comenzaba a partir de 1830. Todos los grupos sociales y la vida social organizada que caracterizaron a las sociedades precolonial y colonial desde hace 14 500 años hasta el siglo XIX, desaparecieron de la historia de Venezuela, negando los aportes de los grupos indígenas y de los esclavos y esclavas de origen africano y de la misma colonia en la construcción de la nación venezolana (Sanoja 1991). En ese sentido, es conveniente destacar el debate público entre Arturo Uslar Pietri, prestigioso intelectual del sistema que defendía la tesis de la «juventud de Venezuela», y Miguel Acosta Saignes, nuestro apreciado maestro y amigo, destacado antropólogo e historiador de izquierda que reconocía la unidad y continuidad del proceso histórico venezolano (Vargas 1985).

Las políticas culturales de los sucesivos gobiernos puntofijistas se orientaron a producir los referentes simbólicos de manera de propiciar las identificaciones culturales de la población con el *American way of life*, necesarias para que se dieran cambios drásticos en los patrones de consumo gracias a la introducción de nuevos gustos estéticos de los venezolanos y venezolanas, preámbulo a la introducción de la comida chatarra, la ropa y demás artículos de consumo por parte de las transnacionales norteamericanas, europeas y asiáticas. Como detallaremos más adelante, para la década de los años setenta buena parte de la población, sobre todo la clase media y la gran burguesía, había aceptado plenamente el modo de vida capitalista estadounidense y había declarado a Miami como la nueva «capital» de los venezolanos y venezolanas.

La confrontación y el disenso.

Las diferencias y la ideología bolivariana en las luchas antiimperiales

Confrontado con la realidad cultural y social heredada de la IV República en 1998, el Estado bolivariano que se inició de manera efectiva en el 2000, intenta crear desde entonces una nueva ideología que logre aglutinar a los individuos para dar respuesta a los graves y acuciantes problemas sociales que confronta el país. En tal sentido, las políticas culturales que el gobierno bolivariano ha venido implementando pretenden crear una nueva idea de lo colectivo, una nueva noción de pueblo en donde estén representados todos los individuos sin distinción de raza, condición social, etnicidad, género, ideología o edad. Para dicha construcción se piensa que es necesario que todos los actores y actrices que intervienen en la vida social compartan una conciencia social que desvele las causas reales de los problemas que han entrabado nuestro desarrollo como país, pero que, sobre todo, puedan visualizarse como sujetos de transformación de las estructuras que han propiciado nuestro atraso, rompan con las relaciones de poder que existieron a lo interno desde la colonia, las cuales han llevado a la dominación sobre la mayoría de la población y que, asimismo, contribuyan con su participación efectiva a la ruptura de las relaciones de sojuzgamiento a las que nos ha sometido el Imperio. Para todo ello las políticas públicas del Estado bolivariano pretenden crear los espacios, los instrumentos y las condiciones para que sean los individuos los que construyan su propio poder. En suma, propiciar un estado de conciencia reflexiva que sirva de plataforma para la escogencia por parte de la población de su alternativa a futuro.

El uso del pasado en el discurso de Chávez en el proceso bolivariano

Como hemos visto hasta ahora, todos los proyectos político-económicos que han caracterizado nuestra vida republicana han constituido un modelo de orden cultural cuyo principal interés ha consistido en construir nuevas significaciones, nuevas concepciones del mundo así como la elaboración de una nueva memoria histórica como forma de influir sobre los individuos y lograr determinadas metas sociales. En consecuencia, el discurso del líder bolivariano, Hugo Chávez, persigue sustentar su proyecto antihegemónico, en lo externo e interno, mediante una relectura del pasado, con el fin de usarlo como plataforma de apoyo y legitimación de la nueva memoria histórica necesaria para el proyecto político bolivariano. En ese sentido, Chávez privilegia el conocimiento de personajes, etapas históricas, grupos étnicos y tradiciones culturales e históricas que habían sido oscurecidos, ignorados o distorsionados por la historiografía tradicional. Dentro de su discurso, el *ideario bolivariano* juega un papel fundamental, toda vez que se considera que sintetiza todas las nociones básicas para generar en la población una nueva concepción cultural, integral, de lo colectivo. Hasta ahora, el discurso bolivariano de Chávez ha generado nuevas significaciones sobre el pasado dentro de la población, sobre todo dentro de los sectores populares, encaminadas al logro de los siguientes objetivos:

1. Propiciar una toma de conciencia dentro de la población orientada a tratar de desmontar los mecanismos reproductores de la ideología neocolonizadora, mediante la demostración de los orígenes de la dominación. De esa manera, el discurso intenta incidir sobre la categorización naturalizadora que introdujo la idea de que la asimetría social es connatural a la vida en sociedad. El discurso de Chávez pretende demostrar, por el contrario, que la asimetría social y sus devastadores efectos contemporáneos de pobreza y exclusión son producto del proceso histórico de

dominación que se inició con la colonia y culmina transitoriamente con el sistema capitalista en su conjunto.

Si queremos acabar con la pobreza debemos darle poder a los pobres, conocimiento, tierra, créditos, tecnología, organización. Es la única manera de acabar con la pobreza.

...Y un grupo muy pequeño de banqueros y de familias muy ricas siguen llenándose de dinero, porque eso ni siquiera es en beneficio de las poblaciones de sus países. ¡No! Es en beneficio de una minoría cada día más rica. Bien positivo nos parece que del seno de esos mismos pueblos surjan corrientes que clamen justicia. (*Acto de apertura del arca que contiene el Libro de Actas del Congreso de 1811 y la llave del sarcófago que guarda los restos del Libertador en el Panteón Nacional*. 5/7/2005).

... el grito de batalla de todos los días y el canto a la Patria, repetir ese profundo pensamiento del padre Libertador, Simón Bolívar (...) ¡es Bolívar que habla por ustedes!, son ustedes los hijos de Bolívar, las hijas de Bolívar: el Ejército Libertador (*Aló Presidente*, programa N° 257. Los Venados, Parque Nacional el Ávila, 4/6/2006).

2. Entender asimismo que los orígenes de la exclusión social de las mayorías se dio con base en un manejo interesado de las diferencias étnicas, culturales, sociales y de género. En ese sentido, el discurso del líder transmite la idea de que la población debe comprender el verdadero papel jugado por los diversos componentes étnicos-culturales y de género a lo largo de la historia en la construcción de la nación venezolana. Sin intentar inducir el regreso a una suerte de pasado prístino, idealizado, ni glorificar la particularidad cultural, intenta eliminar la satanización hecha a las diferencias a la luz de intereses ajenos que lesionan a nuestros colectivos, de manera que los agentes portadores de esas diferencias sean entendidos en su conexión con el presente y puedan incorporarse plena e igualitariamente a la lucha nacional. Asimismo, su

discurso rompe la invisibilización social, secular, a la que hemos sido sometidas las mujeres, para lograr en la población general la promoción de la igualdad de nuestro género en el acceso a una óptima calidad de la vida.

En esos años finales del siglo XVIII fueron vanguardia de nuestra revolución de Independencia aquellos grupos combativos de negros que se rebelaban contra la esclavitud, que rompieron las cadenas y comenzaron a gritar libertad, comenzaron a gritar igualdad. Mártires negros de nuestra Independencia son, por ejemplo, el negro Andresote, el negro José Leonardo Chirino; mártires, verdaderos guerreros de la Independencia. Y luego se fueron con Bolívar. Eran ejércitos negros aquellos, eran ejércitos indios, eran ejércitos pardos. (*Salón del Consejo de Ministros del Palacio Presidencial Luanda, República de Angola. 31/8/2006.*)

Pero en verdad yo nunca creí ese cuento de que Dios nos hizo de barro y de una costilla, ¡Dios no puede ser tan machista! (*Aló Presidente N° 167, 12/10/2003*).

Manuela Sáenz (...). Era en verdad una gran revolucionaria Manuela, solo que esa historia mal escrita que a nosotros nos contaron, esa historia imperialista (...), machista (...), excluyente que a nosotros nos vendieron, nos inyectaron durante mucho tiempo, nos presentó a Manuela como la amante del Libertador (...); claro que fue amante de Bolívar, pero fue mucho más que eso. (*Foro mundial de mujeres Manuela Sáenz en solidaridad con Venezuela, 24/9/2003*).

Sin mujeres no habría mundo, pues. No habría revolución sin mujeres, no habría Patria sin mujeres (...). Yo tengo un especial cariño, afecto y admiración por las mujeres. Cómo luchan, cómo sufren, cómo aman, cómo empujan (*Foro mundial de mujeres Manuela Sáenz en solidaridad con Venezuela, 24/9/2003*).

La revolución es mujer (...). En esta revolución las mujeres vienen cumpliendo roles fundamentales y protagónicos (...). Tienen en mí un gran aliado (...). Sigán adelante (*Encuentro de las mujeres con el candidato Hugo Chávez*, 22/10/2006).

Y aprovecho para felicitar a todos ustedes (...) a todos ustedes soldados de la patria (...), a las soldadas mujeres que tenemos ahora por todas partes (...), ya algunas son jefas militares, hay una mujer comandando, la primera mujer en la historia venezolana que comanda un batallón, bueno, en este tiempo moderno porque en la Independencia tenemos el caso de Juana Ramírez, allá, en Maturín, que comandó un batallón de macheteras, y acabaron con las tropas españolas. Sí, acabaron a machete limpio con las tropas españolas, las mujeres de Maturín comandadas por Juana Ramírez, heroína de esta tierra. En las escuelas militares tenemos capitanas, tenientas, cadetas; por primera vez en la historia venezolana hay cadetas en los cuatro componentes militares (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

3. Relacionado con lo anterior, lograr que toda la población visualice a los pueblos indígenas como los creadores de las formas originarias de vida socialista, signadas por la igualdad social, el cooperativismo, la reciprocidad, la cooperación y la solidaridad social. En esta instancia, el discurso del líder intenta desmontar la ideología que ha sustentado la discriminación de las comunidades indias y de afrodescendientes, al mismo tiempo que pretende generar valores sociales cónsonos con su proyecto político socialista.

La ideología colonial es una ideología que vino junto con la invasión, invasión que constituyó un saqueo, no solo nos invadieron y nos atropellaron, y violaron a las indias y mataron a los indios y los redujeron, y los exterminaron, sino que nos saquearon (...), detrás de la invasión venía el interés económico. Pero

lo que pasó fue eso, una invasión, una invasión militar. Fue una invasión, fue un genocidio, fue el coloniaje y fue el saqueo.

Es más, pensaban algunos conquistadores, vendían la tesis de que nuestros abuelos indígenas no eran seres racionales. Eran animales y por eso había que exterminarlos como había que exterminar a los tigres o a las culebras, pues, que no tenían alma. Hoy, algunos herederos de aquellas ideas, con el mismo espíritu o el mismo complejo más bien de superioridad, con la misma mentalidad fascista, pretenden repetir o pretenden iniciar una nueva etapa colonialista, y nosotros debemos estar (...) preparados para resistir y sobre todo proponer otras alternativas... (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

Falta mucho por hacer; solo estamos comenzando a aplicar los principios consagrados en la Constitución Bolivariana: el respeto, el reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas. Uno de ellos el respeto a su propio idioma, a sus costumbres, a su territorio (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

Les huele mal el indio y lo ven, incluso, con desprecio, muchos (cosa que preocupa), algunos incluso de los sectores de las clases bajas de Apure ven al indio como... incluso todavía los llaman algunos los irracionales: «no, que Chávez anda con los irracionales» les decían, ¿qué irracionales?, más irracionales son ustedes (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

4. Familiarizar a la población toda con el ideario bolivariano, el rodriguiano y el zamorano, al cual denomina el «árbol de las tres raíces», con base en el manejo de varios ejes valorativos fundamentales: la justicia social, la unidad latinoamericana, ontológica y estratégica, la noción de soberanía popular y el conocimiento como fuente de poder. En este sentido, Chávez usa en su discurso la figura de Simón Rodríguez, siempre en su conexión con Simón Bolívar, como imagen simbólica que permite

acceder a la vinculación que debe existir entre conocimiento y poder popular. Insiste agudamente en los aspectos socialistas de la educación liberadora que propuso Rodríguez como fuente de estructuración de un verdadero poder popular.

Y óiganlo, ustedes compatriotas, que no terminaron el bachillerato. Si usted lo que tiene es segundo año de bachillerato, si usted amiga mía se casó y ya tiene cinco muchachos y hasta nietos, y terminó tercer año de bachillerato. ¡No importa! Vamos a estudiar todos, aquí vamos a estudiar toditos, pues, a terminar el bachillerato. Y después la va agarrar la Misión Sucre, para la Universidad, y no va a tener que venirse para Caracas, o dejar su casa. No, no, no. Le vamos a poner lo más cerca de su casa un aula, con un televisor y unos videos, y un maestro, un profesor, un facilitador; le vamos a dar sus libros, gratuitamente, para que usted saque su bachillerato. Vamos toditos a sacar bachillerato. Pronto viene la Misión Ribas, que es para sacar el bachillerato, los que lo comenzaron y no lo terminaron (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003.)

La pobreza es igual a la muerte, hay que salir del camino ese, oscuro, de la muerte y de la ignorancia, y abrir la puerta hacia la luz y hacia la libertad; es el sueño de Bolívar (...). Aprender, leer, escribir, comprender para transformar esta patria (*Acto de graduación. Plan nacional de alfabetización misión Robinson I*, 17/10/2003).

El discurso del líder apela a Zamora como imagen simbólica que le permite establecer identificaciones culturales, sin distinguir de sus diferencias étnicas o culturales, entre la población campesina actual y las pautas culturales agrarias tradicionales, como manera de fomentar las formas productivas agrícolas necesarias en el contexto de la Revolución Bolivariana para la economía social. De esa manera, vincula soberanía nacional con el papel que juega el componente campesino de la población.

Ahí está Zamora, era indio Zamora, era medio indio, Ezequiel Zamora, soldado indio, soldado de pueblo, bueno, uno de los soldados más aguerridos de la Independencia, era indio, era yaruro (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

Pero luego a Bolívar lo echaron y a Bolívar lo expulsaron y los terratenientes se cogieron las tierras y por eso fue que volvió Zamora después, junto con los soldados campesinos, a alzarse ahora contra Páez, y contra la oligarquía terrateniente (...). Bolívar dijo un día: «El soldado es el pueblo. El pueblo es el soldado». Zamora lo pregonó, la unión cívico-militar (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

Poco a poco, el descontento de las masas populares condujo a la lucha contra la oligarquía, desencadenó el alzamiento espontáneo de campesinos. Zamora, utilizando las consignas «Tierras y hombres libres» y «Respeto al campesino», se rebeló el 7 de septiembre de 1846 ganando así la devoción popular y el nombre de General del Pueblo Soberano (*Aló Presidente* N° 180, 1/2/2004.)

El discurso de Chávez intenta desmontar, mediante una relectura del ideario bolivariano, el verticalismo y autoritarismo atribuido a Bolívar, resaltando por el contrario su imagen de hombre probo, leal, solidario con el pueblo, de patriota integral, comprometido con las luchas de liberación y de reivindicación social popular nacional y suramericana. Chávez persigue con esa imagen del Libertador, asimilar la búsqueda de Bolívar de la unidad latinoamericana en una gran nación, como opuesta a poder hegemónico imperial y como manera de justificar no solo la lucha antiimperial que se libra actualmente en el marco de la Revolución Bolivariana, sino también para apuntalar el proyecto de integración latinoamericana.

...Y es allí donde desde Venezuela hemos propuesto la figura del ALBA, Alternativa Bolivariana para la América Latina, que

está comenzando a ser discutida por millones de personas en el continente, entre ellos los millones de pueblos indígenas (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

No es mera retórica nuestra bolivarianidad. No. Es una necesidad imperiosa para todos los venezolanos, para todos los latinoamericanos y los caribeños fundamentalmente, rebuscar atrás, rebuscar en las llaves o en las raíces de nuestra propia existencia la fórmula para salir de este laberinto, terrible laberinto en que estamos todos, de una o de otra manera (*Discurso de toma de posesión de la Presidencia de la República*, 2/2/1999).

Ahí estamos todavía debatiendo sobre el colonialismo y nosotros estamos resistiendo a la pretensión de los países desarrollados de continuar imponiéndonos políticas, negando nuestra soberanía, negando nuestros derechos a la vida (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

Saludamos desde aquí a Evo Morales, y al pueblo boliviano que busca junto al venezolano y junto a todos, el camino que quedó pendiente allá atrás, suspendido en el tiempo (*Aló Presidente* número 167, 12/10/2003).

... hace 200 años nació aquí un proyecto que recorrió este continente, la unión de Suramérica (...), del Caribe (...), de las repúblicas antes españolas... El proyecto era crear repúblicas de iguales y de libres, repúblicas en libertad y en igualdad, el proyecto era eliminar la esclavitud, eliminar la miseria, eliminar la pobreza, la explotación; todos ellos fueron verdaderos revolucionarios, el proyecto era además crear la unión o liga de repúblicas de la América meridional (...).

... el ALBA, Alternativa Bolivariana para los pueblos de América. Es nuestro proyecto, es el proyecto de 200 años, es el proyecto de San Martín, de Artigas, de O'Higgins, de Miranda, de Bolívar, del Ché, de Perón, de Evita, es nuestro proyecto

(*Tercera Cumbre de los Pueblos de América*. Mar de Plata, Argentina, 4/11/2005. *Clausura de la Tercera Cumbre de los Pueblos de América*. Mar Del Plata, Argentina, 4/11/2005).

El discurso de Chávez usa la imagen de Bolívar para crear nuevos valores éticos en la población: lealtad, probidad y honradez, justicia social, humildad, libertad, pacifismo:

Lealtad

Un día como hoy asesinaron al Mariscal de Ayacucho cuando apenas tenía treinta y cinco años de edad (...). Aquí me consiguieron los muchachos una copia facsimilar de la noticia como circuló en los pueblos de Colombia (...). Esta fue la voz del pueblo que quedó impresa en esta hoja (...). Pero nunca hubo justicia (...). Porque lo dice la voz del pueblo en esa hoja que circuló por las calles de los pueblos de Colombia (...). Colombia toda lloró a Sucre, el pueblo venezolano, el pueblo colombiano, el pueblo ecuatoriano, todos lloramos a Sucre. Hoy Sucre vive en nosotros, y esto es más que una palabra, es una realidad (*Aló Presidente* N° 257).

La última esperanza de Bolívar fue Sucre: lo llamó y le dijo que viniera a Caracas, a verse con Páez (...). Porque si Venezuela se hubiera separado de la Gran Colombia, pero Páez junto a Bolívar y Sucre, Urdaneta y Flores se hubieran venido para acá a hacer la República nueva, a libertar a los esclavos, a repartir las tierras a los pobres, a establecer la igualdad, como decía Bolívar. Pero no, es que los echaron. A Bolívar lo expulsó de aquí el Gobierno de Páez (...) viene la Historia y lo presenta como el mojigato detrás de Bolívar (...) a nosotros desde niños nos hicieron aparecer a Sucre como un segundón de Bolívar, pues. Como alguien sin capacidad propia que siempre hizo lo que Bolívar le mandó, y que fue un soldado fiel, claro, pero sin brillo propio. ¡No! (*Aló Presidente* N° 2).

Justicia y paz

... Saquemos la astucia de Cristo, su inteligencia y su coraje, saquemos lo mejor de nuestros profetas, de nuestros dioses, de nuestras culturas, de nuestra condición humana, y pongámosla al servicio de la justicia, porque también lo dice la Santa Palabra: el único camino a la paz es la justicia (*Sesión Especial Asamblea Nacional*, 19/8/2000).

Humildad

Aquel viejo (Simón Rodríguez) andaba por las calles de Suramérica, diciendo: No se llamen a engaño, aquí no hay repúblicas, no se mientan a ustedes mismos», y no hay repúblicas, decía, porque no hay pueblos, y no hay pueblos hasta que no formemos el hombre republicano. Pueblo es mucho más que la sumatoria de un conjunto de personas (...). La República es el interés que nos une a todos. Entonces, decía Rodríguez, había que formar y enseñarle a los niños y a las niñas lo que deben ser las virtudes sociales; las virtudes republicanas (*Sesión Especial Asamblea Nacional*, 19/8/2000).

Libertad

Dijo Bolívar cuando llamó a la Campaña Admirable: «¡Vayamos! Vayamos volando, volando, a darle vida al moribundo y libertad a todos!». Qué llamado tan bonito ¿verdad? Volemos, compatriotas, dijo Bolívar. ¡Volemos, volemos! Eso lo dijo allá en la Nueva Granada. Volemos a llevarle salud al oprimido. No dijo salud. «Vida al moribundo y libertad a todos». Qué bonito llamado de Bolívar, que sigue hoy vigente (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

... hablando de las libertades, del mundo libre (...). Pero es «libre» para los poderosos explotar a los débiles. Esa es la libertad en la que creen o la que pregonan el capitalismo y el imperialismo (...). Nosotros los socialistas, no. Como Sucre, como

Bolívar, como Cristo decimos: «la libertad con igualdad». Si no, no tiene sentido (*Aló Presidente* N° 257).

Pacifismo

Nosotros no somos guerreristas, no, somos pacifistas, aquí está, pero qué vieja es la consigna y qué sabia: «si quieres la paz, prepárate para la guerra». Nosotros debemos estar en condiciones, nuestra Fuerza Armada y nuestro pueblo, de defender la integridad, la soberanía, el régimen democrático venezolano y la Patria venezolana, cada milímetro del territorio venezolano, sus riquezas, sus pueblos, sus leyes, de cualquier enemigo interno o externo, y para ello está nuestra Fuerza Armada y está nuestro pueblo (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003.)

Desde Venezuela haremos todo lo posible. Sudaremos hasta la última gota de sudor para evitar una gota de sangre más en el mundo; pero de allí venimos nosotros (*Sesión Especial Asamblea Nacional* 19/8/2000).

Una relectura de la historia de Venezuela le sirve para penalizar los antivalores, fundamentalmente los capitalistas: traición, egoísmo, irrespeto a la naturaleza, consumismo, afán de lucro.

Traición

Insiste reiteradamente en las traiciones de Páez y Santander a Bolívar, las de Betancourt a los movimientos y fuerzas populares de la izquierda en los albores de los años 60 del siglo xx, así como las más recientes de las cuales él personalmente fue objeto en los acontecimientos que precedieron el golpe de Estado de 2002.

Páez instaló su poderío personal, se afianzó en el Ejército, traicionó a Bolívar y se le entregó a la oligarquía. Y la oligarquía usó a Páez contra Bolívar y contra el pueblo, e instalaron una dictadura: la república de la oligarquía conservadora (*Aló Presidente* N° 257).

Miren, para interpretar bien lo que en Venezuela está ocurriendo ahora mismo, necesario es remontarnos doscientos años atrás, conocer un poco de Manuela y de Simón. Y de Simón el viejo. Y de los proyectos. Y de Sucre. Conocer cómo terminó aquel proyecto, cómo fue truncado. Cómo aquellos que soñaron y aquellas que soñaron con una patria fueron traicionados y fueron echados de aquí (*Foro mundial de mujeres Manuela Sáenz en solidaridad con Venezuela*, 24/9/2003).

Porque precisamente, vean todo el daño que le hicieron al país y al ritmo que el país traía en lo económico, en lo social, y en lo político, en la democracia, en la paz, el plan de los conspiradores, donde un grupo indigno de militares y generales y almirantes, el país los conoce, no voy a nombrarlos, el país lo vio pues, ellos mismos hablaron al país, aquí estuvieron sentados algunos de ellos el día tenebroso aquel, el 12 de abril (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

Ese grupo de militares, valiéndose de los altos cargos que ocupaban, traicionando a sus jefes directos (...), a espaldas del Comandante en Jefe; mientras me veían y se paraban firmes y se reían, y algunos hasta me abrazaban, estaban con el cuchillo amolado. Y pusieron sus soles de generales y de almirantes y sus años de servicio al servicio de lo más oscuro que tiene el país, al servicio de la podredumbre (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

No habrá pactos al estilo del de *Puntofijo*, váyanse olvidando de eso (Rueda de prensa, 5/12/2006).

Consumismo y afán de lucro

Ahora, cuando esta oleada de muchachos y muchachas salgan formados bajo un nuevo criterio bolivariano de la medicina, social..., no es que el médico es para hacerse rico (...) por-

que aquí le meten a los muchachos que el médico debe tener un estatus; un poco también a los militares antes nos querían meter eso. Yo cuando era capitán tenía un carro todo esperolado, y una vez me dijo un general: «Capitán, ¿a usted no le da pena tener un carro así?». Yo me paré firme: «No me da pena, mi General, pena me daría robar y tener un carro de lujo robado, como muchos corruptos tienen por ahí», que yo conocía, capitanes, eran capitanes pero tenían tremendos carros y tenían unos apartamentos de lujo. Yo no, yo vivía en una casita con una mesa de pantry con cuatro sillas. No me daba pena. Y ¿por qué me iba a dar pena, pues? Yo soy eso. Pero nos querían meter eso y todavía hay gente que quiere, no, que el estatus, entonces el estatus te obliga a buscar un carro no sé de qué marca, y un apartamento ¿por aquí en Catia? ¡Nooo! estás loco, no; allá no sé dónde club, *country*. Nos falsifican, vale, seamos nosotros mismos, humildes (*Aló Presidente* N° 167, 12/10/2003).

Despilfarro de recursos naturales no renovables e irrespeto a la naturaleza

Reafirmamos aquí en este salón nuestra infinita fe en el hombre, hoy sediento de paz y de justicia para sobrevivir como especie. Simón Bolívar, padre de nuestra Patria y guía de nuestra Revolución, juró no dar descanso a su brazo ni reposo a su alma, hasta ver a la América libre. No demos nosotros descanso a nuestros brazos, ni reposo a nuestras almas hasta salvar la humanidad (*Sesión Especial Asamblea Nacional*, 19/8/2000).

5. Un tema recurrente en el discurso de Chávez es el respeto a los derechos humanos. En tal sentido, despoja la frase de las manipulaciones occidentales y la vincula al respeto real a la vida, al disfrute de las condiciones de vida justas para toda la población.

6. Humanizar las condiciones de vida mediante la conservación de la naturaleza y, en consecuencia, humanizar el ambiente natural y respetar la ecología.
7. Lograr la creación del poder popular mediante la organización, participación y la *articulación* orgánica de todas las instancias donde ese poder se exprese. Para el logro de este objetivo, el discurso intenta incidir en el desarrollo de una auténtica participación de todos los sectores en la cultura y la sociedad nacional.

Las estructuras organizativas y las formas de participación popular en Venezuela

La participación

La naturaleza de la vida social está caracterizada por el tipo de participación que tienen los individuos en la misma. Para participar en la vida social, los individuos se organizan, es decir, establecen diversas formas y tipos de relaciones sociales. Sin la participación de los agentes sociales, no existe cohesión en el entramado social, por lo que si importantes sectores de la sociedad no participan directamente en la construcción y mantenimiento de la vida social, si son excluidos, si ese colectivo no comparte deberes, responsabilidades y derechos, entonces el tejido social se debilita, no hay identidad entre sus miembros, va perdiendo ligazón hasta llegar, en ocasiones, a niveles intolerables de violencia e ingobernabilidad debido a la frustración que sienten aquellos sectores que no se ven a sí mismos implicados con ella. De manera que la ausencia de participación de los individuos en la construcción social lleva a una práctica que permite la legitimación de las desigualdades sociales.

Las democracias formales que existen hoy día en el tercer mundo se caracterizan por la existencia de grandes mayorías excluidas, que viven en condiciones de pobreza y que no disfrutan de los derechos básicos para la vida porque, como apunta Maza Zavala, «la democracia es una envoltura que puede ocultar tremendas realidades humanas» (2005:23). Entendemos que la actual exclusión social de las mayorías del tercer mundo y de las latinoamericanas y venezolanas en particular, es resultado del proceso mediante el cual un grupo minoritario de individuos, que se concebía a sí mismo como el heredero de la gesta civilizatoria de España (Bate 1988, Vargas y Sanoja

1993, Vargas 2005a), logró establecer a lo largo de centurias relaciones socioeconómicas y culturales de dominación que le permitieron poseer una hegemonía en la toma de decisiones sobre prácticamente todos los aspectos de la vida social de sus pueblos. La exclusión de las mayorías se logró mediante el control del trabajo y del mercado laboral, de los recursos, del comercio, de las maneras de pensar y actuar, de los símbolos culturales y su producción, de las libertades civiles, vale decir, el control sobre todas las facetas, niveles y aspectos de la vida social, lo que se conoce como los derechos humanos. La violación de los derechos humanos es una manifestación externa de la exclusión social. De manera que en Venezuela, la democracia representativa, tutelada o restringida funcionó con una mayoría de la población marginada y excluida donde se expresaba la pobreza en sus múltiples e inhumanas manifestaciones.

Pero una democracia verdadera es aquella donde la población toda tiene la posibilidad de gozar de su libertad y sus derechos sin perder su dignidad, y puede, en consecuencia, participar voluntariamente como individuos y como colectivo en la construcción cotidiana de la vida nacional. La participación de la población debe ser, por consiguiente, inclusiva: ningún sector debe ser excluido o discriminado por razones étnicas, de género, edad o condición social. Para que sea verdadera participación, debe ser autónoma, regida por las propias organizaciones colectivas, y debe ser entendida no como participación constituida sino en permanente estado de construcción, pues siempre habrá nuevas metas que lograr y por lo tanto la necesidad de ajustar los espacios de participación existentes a los objetivos emergentes, y crear nuevos si éstos son necesarios; así mismo, siempre surgirán nuevos actores y actrices sociales.

La participación democrática, voluntaria y autónoma no implica desconocer o rechazar el Estado como ente fundamental de la vida nacional, sino al tipo de Estado burgués con su democracia liberal, que aliena a los actores y actrices sociales, que aliena a la sociedad. En ese sentido, el Estado debe redefinir sus viejas funciones con

otras nuevas que provean el sostén financiero, instrumental, técnico y jurídico, así como los espacios que garanticen que esa participación se dé y que lo haga en condiciones de autonomía. Se trata en suma de un nuevo Estado, con una voluntad política hacia el logro de una participación que sea popular, autónoma y voluntaria.

La participación es popular cuando el agente de participación es el pueblo, entendido como la totalidad de la población sin ningún tipo de distinción. Y esto es válido también cuando se trata de sectores o segmentos de esa población que comparten metas, objetivos, problemas y demandas sociales comunes.

El término participación ha sido conceptualizado de manera diversa. Algunos autores lo definen como:

Toda acción colectiva de individuos orientada a la satisfacción de determinados objetivos... *(lo cual)* supone la existencia de una identidad colectiva anclada en la presencia de valores, intereses y motivaciones compartidas que dan sustento a la existencia de un «nosotros» (CINTEFOR, 2006).

Según la definición anterior, la participación implica a varios actores y actrices que actúan cohesionados y cohesionadas, y vinculados y vinculadas, gracias a la existencia de una organización dentro de la cual se desarrollan acciones diversas orientadas al logro de metas. Es decir, la organización grupal se da en torno a la naturaleza del o de los problemas a solucionar. Pero participar es algo más que realizar actividades puntuales para el mejoramiento de las condiciones de vida de un grupo, sector o totalidad de la sociedad. La participación constituye un espacio activo que evoluciona, evolución determinada no solo por la misma dinámica de las organizaciones y sus objetivos concretos, sino que instruye y educa a la población en el conocimiento de sus propias capacidades para perseguir y lograr nuevas metas que incidan en una óptima calidad de su vida. Se estructura

como un proceso educativo no formal, que se desarrolla en las relaciones interpersonales establecidas durante la misma participación, en la cual se moldean las aspiraciones e intereses de los actores y actrices sociales; es una relación de interacción educativa, pues tanto uno o una como otros y otras aprenden y enseñan conocimientos y destrezas que benefician la manera de satisfacer las metas y expectativas colectivas (Sánchez, 2006). Al fin y al cabo, la participación resulta de las relaciones sociales que surgen de la convivencia en el marco de un mismo modo de vivir.

La participación en cualquiera de sus formas es una precondition del desarrollo moral, espiritual y material. Al mismo tiempo que proporciona seguridad a los actores y actrices sociales, contribuye a crear las condiciones para que los agentes de participación mejoren sus capacidades, adquieran nuevas habilidades y destrezas, aumenten su autoconfianza y autoestima e incrementen la interacción social gracias a la generación de formas de organización y gestión novedosas; en suma, para que establezcan nuevos tipos y formas de relaciones sociales (Nabossa, 2006). Esas nuevas relaciones, permiten romper con las dificultades que resultan de la imposibilidad de relacionar acontecimientos o situaciones de los cuales se obtengan nuevos conocimientos.

Es obvio, por lo dicho, que la participación así entendida influye en las respuestas que el Estado da a los problemas sociales; simultáneamente, al propiciar el reconocimiento de otros objetivos sociales, permite que los individuos formen parte en la toma de decisiones de instituciones y programas que los afectan (Sánchez, 2006).

La participación en general y la popular en singular proporcionan resultados muy superiores en términos de legitimidad que otros modelos organizacionales de orientación burocrática y paternalista, como la democracia burguesa, formal o tutelada que existió en Venezuela hasta 1998.

La participación comunitaria para el desarrollo

Con base en el papel que juegan los agentes sociales en la planificación y ejecución de los proyectos de desarrollo, Quineche Meza (1995) establece una tipología que nos parece ilustradora. El autor identifica tres tipos de participación comunitaria para el desarrollo: el desarrollo impuesto, el desarrollo democratizado y el autodesarrollo o endodesarrollo. En el primero, las comunidades son sujetos pasivos del proceso y se fortalece la exclusión; en el segundo, las comunidades son interlocutoras en un diálogo con los expertos, aumentando la inclusión, y en el tercero, las comunidades son los sujetos de su propio desarrollo.

El modelo desarrollista de la democracia representativa puntofijista parece ajustarse al que Meza (1995) tipifica como desarrollo impuesto. Las comunidades venezolanas no participaban, hasta la aparición de la Revolución Bolivariana, ni en la definición de las obras de carácter público ni en su planificación, ni mucho menos en su contraloría. Una revisión somera de las fuentes hemerográficas que corresponden a los cuarenta años de gobiernos puntofijistas nos revela que tales obras eran decididas y ejecutadas a espaldas de sus futuros usuarios y usuarias. Esas decisiones eran tomadas por las cúpulas de los partidos del estatus y constituían, generalmente, maneras de acceder a los dineros públicos mediante la corrupción. En el caso de que las comunidades protestasen y manifestasen su desacuerdo con las obras referidas, eran reprimidas con la violencia física o con intimidaciones y presiones hacia los y las líderes comunitarios y hacia las comunidades mismas.

Dado que los partidos políticos AD Y COPEI mantenían una hegemonía sobre la vida social, como ya hemos señalado, el clientelismo partidista servía para prevenir que la participación popular tuviera lugar o impedía que los objetivos y metas sociales que se planteasen fuesen de carácter colectivo. El clientelismo partidista afectó a los colectivos comunitarios en la estructuración y gestión de sus formas de organización social y en la gestación de valores

sociales. El populismo inicial del puntofijismo, entre las décadas de los años 60 y parte de los 70, logró usar el clientelismo partidista para satisfacer las demandas sociales de manera individual. Para los años 80, ese clientelismo impactó, fundamentalmente, a las juntas de vecinos que comenzaron a aparecer entonces, desviando la búsqueda e implementación de soluciones en colectivo a los problemas y demandas sociales al satisfacer necesidades personales individuales (Altez, 1996:54). Sin embargo, las tensiones y conflictos que generó el mecanismo clientelar en el ámbito comunal se expresaron a través de la resistencia cultural, incluida la simbólica.

Al mismo tiempo, el clientelismo se convirtió en el mecanismo que le sirvió al sistema para introducir y reforzar pautas culturales del capitalismo dentro de las comunidades. Por esa razón, las relaciones personales dentro de estas últimas perdieron en gran parte su carácter igualitario y devinieron en jerarquizadas; el clientelismo se convirtió de esa manera en el mecanismo mediante el cual los agentes obtenían recursos escasos al margen de las reglas establecidas por las estructuras formales de poder (Loomnitz y Díaz, 1988, citados por Altez, 1996:54). Entre las décadas de los años 60 y 70, las políticas públicas para el desarrollo estuvieron orientadas a hacer posible una mayor acumulación de capitales a través de la industrialización y la sustitución de importaciones, de manera que la participación fue entendida como la incorporación de los agentes sociales a la producción (Altez, 1996).

En la participación para el desarrollo del segundo tipo, al cual Meza (1995:16) también denomina «participación vigilada» o de dependencia, a diferencia del anterior, se habla de la emisión de opiniones, del derecho de las comunidades a aprobar o no las opciones presentadas por los expertos en la aceptación de proyectos. Según Meza (1995:16), la participación vigilada da cuenta de aquellas formas de participación popular donde esos sectores, sin ser sujetos pasivos, no son los únicos agentes del desarrollo y, en consecuencia, no controlan totalmente su propio desarrollo. Aunque no son excluidos, son solo interlocutores de un diálogo en cuyo guion no intervienen

en la misma medida que lo hacen otros agentes sociales. En efecto, la participación comunitaria donde el desarrollo es democratizado, o sea la participación tutelada o vigilada, ha estado imbuida de la idea de que las comunidades ejecuten actividades que son impulsadas desde las instancias gubernamentales. Esa participación puede implicar no solo la consulta sino también la intervención directa de los miembros de las comunidades en la ejecución de las propuestas. Se piensa que, de esa manera, las comunidades podrían asegurarse de que sus necesidades y valores culturales sean no solamente tomados en cuenta, sino que debieran incidir en la definición de las propuestas y acciones gubernamentales.

La mayoría de los autores y las autoras que han trabajado el tema de la participación para el desarrollo inducido coinciden en señalar la importancia de que exista una necesaria cooperación entre profesionales y comunidades para la formulación y puesta en práctica de programas sociales, así como de procesos que permitan alcanzar acuerdos entre entes gubernamentales e individuos para la elaboración y ejecución conjunta de políticas. Esos señalamientos resaltan la necesidad de la presencia activa de las comunidades, de manera de considerar sus perspectivas en la formulación de las opciones. En la relación de las comunidades con el Estado a efectos del desarrollo, algunos autores piensan que para que exista una participación comunitaria inducida debe existir, a su vez, una congruencia entre las aspiraciones de la población y los planes gubernamentales que se vayan a ejecutar, una relación de comunicación que garantice la influencia mutua entre las aspiraciones e intereses de una y otros; debe existir un proceso de interacción entre planificadores y comunidades cuyo fin último sea el llegar a acuerdos sobre las maneras de satisfacer las necesidades de las segundas. Se cree que esa interacción permitirá, así mismo, establecer una jerarquía de las necesidades, definir los distintos mecanismos para satisfacerlas y que no exista colisión entre esas formas de satisfacción con los intereses de otros grupos comunitarios o con los nacionales.

Sin embargo, es necesario evaluar el impacto de las políticas públicas estatales en la construcción de las comunidades como sujetos de su propio desarrollo. Por sugerentes que resulten las ideas sobre participación vigilada o tutelada, Meza (1995:16) alerta en el sentido de que al no provenir los planes de desarrollo de las comunidades mismas, éstas pudieran generar formas de rechazo o resistencia hacia ellos, puesto que las decisiones están tomadas de antemano por otro agente social externo a ellas. Si bien la participación vigilada parece ser necesaria en un proceso de transición, el endodesarrollo debe ser la meta que oriente la búsqueda. Ello no quiere decir, como ya hemos apuntado, que consideremos que no deba existir tal cosa como un Estado de bienestar social, fuerte, que ofrezca soluciones a los problemas sociales; no solo es necesario sino fundamental en un proceso de cambios. Un Estado comprometido con una óptima salud del cuerpo social es imprescindible, pero debe ser un Estado que administre la propiedad social y no la incaute. Por otro lado, los avances en salud, educación y trabajo logrados hasta 1998 fueron el resultado de las luchas de los movimientos obreros, de trabajadores y trabajadoras y de sindicatos que caracterizaron durante décadas a los movimientos sociales venezolanos y cuyos logros deberían ser irrenunciables.

No obstante, es necesario que las comunidades todas enfrentadas a un proceso de cambios, se comprometan igualmente en la obtención de esa salud del cuerpo social. La población no debe limitarse a culpabilizar al Estado por las gestiones de sus gobiernos; deben propender a ser sujetos de su desarrollo mediante la participación activa y de esa manera ayudarlo en la construcción de las condiciones que permitan su propia liberación. La población popular venezolana debe aceptar, si participa conjuntamente con el Estado, su corresponsabilidad en esa construcción. Así mismo, debe poner en práctica formas de control social sobre la gestión gubernamental de manera de frenar las posibles formas de irresponsabilidad y abuso de poder. Al fin y al cabo, participar es compartir responsabilidades, satisfacciones y metas; ese acto de compartir debe estar signado por

un diálogo basado en el igualitarismo social, donde Estado y comunidades se reconozcan como pares; de no ser así, no habría diálogo posible. Dialogar en la búsqueda de acuerdos no implica negar la posibilidad de la disensión, ni satanizarla.

Aunque a partir de los años 70 se reconoció que el logro de los objetivos económicos no bastaba para la legitimación política del puntofijismo y se iniciaron programas de política social que estimularon la aparición de nuevas formas de organización social (asociaciones de vecinos, grupos ambientalistas, grupos culturales, movimientos pro mejoras de los barrios, clubes, sindicatos, escuelas, iglesias), las organizaciones y la participación resultantes estaban fuertemente determinadas por los objetivos desarrollistas del Estado. En tal sentido, se definió explícitamente que la participación no podía ser voluntaria ni espontánea como tampoco autónoma, sino provocada, planificada y controlada. De esa manera, los objetivos y metas de la participación eran trazados por los técnicos de planificación que trabajaban en el sector público estatal. No se trató por tanto de participación popular para el desarrollo, como ya la hemos definido, pues aunque participaban miembros de esos sectores, tales agentes sociales no gozaban de la potestad de decidir y si lo hacían era sobre problemas que no afectaban los intereses burgueses que el Estado defendía y que perpetuaban la exclusión. La participación propiciada, promovida, incidida, intervenida y tutelada servía para fortalecer el poder del Estado, mientras que se intentaba adormecer a los sectores populares y se impedía su desarrollo real; era usada como un mecanismo de legitimación del proyecto político, que no era otro que el de la burguesía y el imperio.

Los proyectos de desarrollo derivados de esa concepción de participación popular en esos años se basaron en la utilización de los sectores populares como mano de obra gratis, ejecución de proyectos de bajo costo y tecnología deficiente (Altez, 1996), y eran, simultáneamente, parte de la estrategia política estatal para cooptar los movimientos populares. Como diría Petras (2006), fueron parte de la «cara comunitaria del neoliberalismo».

Entre finales de los años 90 e inicios de los años 2000, Enrique Mendoza, a la sazón gobernador del estado Miranda, generó un programa de participación y convocó a los sectores populares con el fin de usarlos para acometer sus políticas estatales de desarrollo, estatus que hasta entonces había estado reservado a la «sociedad civil». Esos programas de desarrollo acometidos por Mendoza se ajustan al tipo de participación tutelada que señala Meza. En torno a ello, es de notar que el socialcristiano Mendoza concebía la participación de esos sectores como el mecanismo que le permitiría aumentar la eficacia de su propia administración burocrática, al mismo tiempo que posibilitaría incrementar el control estatal sobre los sectores populares de la región. Al obtener su colaboración en la ejecución de determinadas tareas para el desarrollo, sería posible manejar las lealtades colectivas que se generaran en las organizaciones populares y así integrarlas a su proyecto político. Mendoza consideraba que la promoción de esta forma de participación desde el aparato estatal regional estaba justificada, pues se vería como consecuencia del supuesto crecimiento económico impulsado por su gestión, y así legitimarse, y de la necesidad de lograr un sistema institucionalizado de participación social destinado a la búsqueda del consenso. Poco importaba que no fuesen expresión de la voluntad popular, puesto que respondían a los intereses de la democracia representativa de la cual Mendoza fue dirigente, y no de la democracia directa y protagónica que estatúa la Constitución de 1999.

Esta visión del desarrollo, que había sido defendida por los gobiernos de la IV República (ver *Planes nacionales de desarrollo*), negaba el carácter histórico de las aspiraciones sociales y su dinámica, pues se pensaba que existía un número finito de demandas sociales dentro de los sectores populares, y que la satisfacción de un conjunto de ellas estimularía la identificación de esos sectores con el sistema democrático representativo como un todo. Esa adaptación de los intereses colectivos con los del sistema político, propiciaría los tan buscados equilibrio, adaptación y consenso.

Para la década de los años 90, autores y autoras como Altez (1996) defendían el modelo de participación tutelada, democratizada o inducida, argumentando que la intervención en la realidad de las comunidades populares permitiría potenciar su capacidad sociopolítica de manera de combatir lo que denominaba, siguiendo a Cariola, otros y otras (1992), como la «inamovilidad reivindicativa» de los sectores populares, para referirse a una ausencia de conciencia política entre ellos. En tal sentido, Altez hacía una propuesta para la promoción de la participación de dichos sectores (1996:17), debido a que «ellos no se cuestionan la pobreza que sustenta sus vidas» (1996:28, énfasis nuestro).

La concepción de Altez reflejaba una subvaloración de la capacidad creativa, de respuesta y de organización de los sectores populares, pues los concebía como integrados por individuos inconscientes, fragmentados en endebles identidades, quienes no se planteaban transformar las condiciones de pobreza en las cuales vivían al no estar conscientes de ellas, por lo que necesitaban de un agente externo que los ilustrara en ese sentido y les permitiera tomar conciencia de la terrible realidad de sus vidas; decía la autora además: «...por el hecho de pertenecer al sector popular *no se está capacitado* para desarrollar un estilo de participación alternativa...» (1996:35, énfasis nuestro), y añadía que el comportamiento político de los sectores populares estaba polarizado entre la anomía y la apatía despolitizada, por lo que les era difícil conservar lazos asociativos y comunitarios. No obstante que concordamos con la autora en que esos sectores poseían un bajo nivel de conciencia política, nos cuesta creer que no estuvieran conscientes de la situación de pobreza en la cual vivían; tampoco compartimos sus afirmaciones de que no conservaran lazos asociativos, toda vez que, como acota Fernández, las populares constituyen «comunidades afectivas», que se estructuran en torno a narrativas de la memoria y cultura local, asociaciones que se centran en los nexos familiares y de solidaridad comunitaria, subjetividades que —como dice— se van objetivando en colectividades (2005 II:488). Por otro lado, Altez hace caso omiso de las formas

de alienación de la conciencia implementadas por el poder existente sobre toda la población, por lo que es posible señalar que no es que los sectores populares no tuviesen conciencia política, sino que ésta estaba mediada por una falsa conciencia, vale decir, muchos de ellos y ellas identificaban sus intereses con los del dominador, de manera que esa conciencia no era *su* conciencia.

Todo el sistema educativo, como veremos en detalle más adelante, estaba orientado hacia la reproducción de esa falsa conciencia. De manera que estaríamos de acuerdo con Altez solo si entendemos «incapacidad» como la imposibilidad de esos sectores —en ese momento— para romper con la falsa conciencia, para reconocer y destruir la alienación. Es bueno recordar, en ese sentido, cómo el poder naturalizó la asimetría social manejando la idea de que «*siempre* ha habido pobres y ricos», falaz frase repetida hasta la saciedad. En torno a lo anterior debemos señalar que si bien es cierto que la conciencia de clase no emerge espontáneamente dentro de esos sectores, tampoco puede ser impuesta por una élite ilustrada. Como nos recuerda Gramsci, la aparición de la conciencia de clase es resultado de un proceso dialéctico, en el cual los intelectuales y líderes juegan un papel esencial —como lo demuestra el proceso bolivariano en Venezuela— «... pero solo en la medida que ellos [y ellas] estén inspirados [e inspiradas] y *sean parte del movimiento social que se trate*» (1975, subrayado nuestro).

Altez refuerza su postura desvalorativa con el argumento de que «los sectores populares parece que no permiten la trascendencia en el tiempo de movimientos orgánicos». Sin embargo, los sectores populares venezolanos han dado un mentís a ese argumento, pues han sido y siguen siendo los que, a través de organizaciones incorporadas a movimientos sociales, han transformado o ayudado a transformar las condiciones sociopolíticas en las cuales vivió el país durante cuarenta años. Dado que es muy difícil imaginar que en el corto período de dos años, que media entre la democracia representativa puntofijista y el inicio de la Revolución Bolivariana, pudiesen ha-

berse estructurado esos movimientos y organizaciones de base, es dable suponer que, previo a 1998, ya existían organizaciones y movimientos de resistencia estructurados, con una cierta conciencia política, como veremos más adelante. El líder, en este caso el presidente Chávez, sirvió como factor unificante para *cristalizar* (y ponemos énfasis en el verbo cristalizar) los ya existentes sentimientos, anhelos y organizaciones de base de los sectores populares.

Por otro lado, Cariola, otros y otras concebían a las formas familiares de resistencia cultural que existían dentro de los sectores populares urbanos de Venezuela desde el siglo XIX, controladas por mujeres, como «estrategias adaptativas» generadas por esos sectores para soportar las miserables condiciones de pobreza en sus vidas (1992). Las valoraciones de las que partían Cariola, otros y otras sobre los sectores populares implicaban la existencia de colectivos no estructurados, pasivos, sometidos a un factor externo (la pobreza) al cual respondían adaptándose a él. Consecuentemente, las pautas culturales que condicionaban la aparición de formas específicas de organización de los sectores populares y la resistencia que ellas habían venido generando, fueron reducidas por los autores y las autoras a la búsqueda de un equilibrio con el sistema. Pero *resistir no es adaptarse*, como bien nos recuerda Hinkelamert (2006:152). La resistencia de los colectivos populares estuvo, pues, omnipresente. Y aunque la participación popular que privilegia el espacio de la cotidianidad y la esfera de lo doméstico persigue entre sus metas prioritarias la reproducción social, esta no es la única; también posee el propósito de resistir culturalmente a variadas formas de dominación o discriminación, como, por ejemplo, contra las que induce la doctrina de la Iglesia católica o el Estado burgués al concebir esas formas familiares como atentatorias de los derechos fundamentales de la «verdadera sociedad civil» (Cicerchia 1997, Vargas 2006a). Por otro lado, esas organizaciones familiares si bien no se articulaban con otras organizaciones, su resistencia creaba conflictos y, como hemos visto en los últimos ocho años en Venezuela, pasaron a constituir una plataforma para desencadenar hechos políticos que han alcanzado trascendencia

nacional. Ello explica en alguna medida, precisamente, la extraordinaria participación femenina en la Revolución Bolivariana desde 1998 hasta hoy día. Como se trasluce de lo anteriormente expuesto, a pesar de las variadas acepciones del término participación para el desarrollo, para nosotras participar no es solo estar presente, ser consultado o consultada y opinar, sino que también refiere, fundamentalmente, a la capacidad de un colectivo que se identifica con base en intereses comunes de poder *decidir* sobre los distintos y variados asuntos de la vida social que le atañen directamente. En tal sentido coincidimos plenamente con las ideas de autodesarrollo o endodesarrollo planteadas por Meza (1995), quien señala que con tal concepto es posible definir a los sectores populares como sujetos de su propio futuro, en situaciones de autonomía y democracia; como tales, asumen un papel protagónico en la toma de decisiones y en las acciones que emprenden para la transformación de las condiciones sociales, políticas, culturales y económicas de sus vidas. Esa concepción del autor permite definir las formas reales y no formales de participación de esos sujetos, lo cual les exige un verdadero compromiso con sus propios intereses como colectivo, así como los de otros agentes que intervengan en dicho proceso. Así entendida la participación para el desarrollo, los sectores populares como sujetos de esa participación estarían en capacidad de establecer un control sobre los procesos de concepción, planificación, ejecución, evaluación y sistematización de su propio desarrollo: «La participación popular en el autodesarrollo se alcanza cuando las organizaciones de base tienen *una estrategia propia* en materia de producción, educación, defensa de los derechos humanos, etcétera» (Meza 1995:17, énfasis nuestro).

La participación popular para el desarrollo, en nuestra opinión, debe implicar el acceso y la autonomía de las comunidades al manejo y administración de los recursos financieros estatales que hacen posible la satisfacción de sus necesidades, de manera que puedan sentir como propios los avances que se obtengan, crear identificaciones con ellos, en otras palabras, generar valores positivos hacia las nociones de cooperación, solidaridad, reciprocidad, corresponsabilidad, fortalecer

el sentido de pertenencia y valorar la capacidad de logro. Ello, en el caso venezolano, no solo permitiría el mantenimiento de las obras de infraestructura que realice el Estado, puesto que son los usuarios y las usuarias de dichas obras los únicos que pueden garantizarlo, sino que, además, propiciaría la aparición de otras nuevas formas de organización para la gestión, al mismo tiempo que esas comunidades podrían deslastrarse de la extendida idea acuñada por la Cuarta República de que la solución de sus problemas depende solamente del concurso y asistencialismo o el paternalismo del Estado, o solo son merecedoras de la caridad (Vargas, 2006b).

Sin embargo, tanto las iniciativas estatales como las de comunidades locales y regionales deben propender hacia el estímulo del autodesarrollo. En ese sentido el Estado no debe ser —en lo que hemos denominado la etapa presocialista— ajeno a las comunidades populares; al constituir la expresión institucional de los intereses de la comunidad nacional, del país, de la sociedad venezolana, su papel, concepción y comportamiento deben ser soporte, apoyo y consolidación de la estrategia del autodesarrollo integral de la comunidad nacional y garantizar su sostenibilidad en plena congruencia con los intereses de las comunidades locales y regionales que hacen vida en el país. «En el desarrollo endógeno, el gobierno no piensa ni actúa por la sociedad, y viceversa. La relación mancomunitaria es libre, respetuosa y no alienante para ninguno de ellos» (Mas 2006:243).

Esa idea de la relación mancomunitaria se sostendría solo si entendemos que debe replantearse la estructuración del Estado burgués; devenir en un nuevo Estado popular, donde el proceso de ejercicio de poder esté en manos del pueblo soberano. Un Estado, tal como existe y lo conocemos actualmente, necesita de la acumulación de riqueza mediante la creación de plusvalía, la cual se obtiene —como sabemos— mediante la explotación del trabajo asalariado. Una reforma no cambiaría sustancialmente ese hecho. En este sentido, Friedman apunta que los sectores populares urbanos en las sociedades latinoamericanas —como sucedía con la venezolana hasta finales de los años

90— no poseen «poder social» y que fundan su condición de pobres precisamente en esa carencia, por lo cual el problema de la pobreza y el bajo desarrollo no puede ser reducido a las dificultades económicas que poseen (1988, citado por Altez 1996:26).

En torno a este punto es bueno señalar que Denis apunta que una participación popular para el desarrollo constituye la piedra angular de la economía social, la cual caracteriza como aquella donde predominan las prácticas democráticas y autogestionarias. Asienta que las características fundamentales de esa economía son la existencia de trabajo asociado y no asalariado, un reparto igualitario de los excedentes, que los medios de producción sean de propiedad colectiva, que sea solidaria con el entorno social en el cual se desenvuelva y, finalmente, que sea autónoma del poder económico o político (2002:233).

Mas (2006) refuerza la tesis de Friedman, al plantear que el desarrollo endógeno no puede pensarse en la exclusiva vinculación causa-efecto, como proceso monocausal y monorrelacional (2006:87). Según Mas, el desarrollo endógeno no pretende la mejoría parcial de los individuos, sino que busca crear el conjunto de oportunidades multidimensionales para lograr la mejoría integral del ser humano (2006:90). Una sociedad que persiga el desarrollo endógeno, dice Mas,

...debe contar con interacciones sociales específicas y perspectivas culturales propias; la sociedad en su conjunto debe asumir y desplegar una nueva forma de interacción social, lo cual se traduce en la aparición y asunción de nuevos papeles emergentes que promueven la inclusión social y propenden a la maximización de oportunidades, intentando la ruptura de las asimetrías sociales (2006, 101, 104).

La clave fundamental de esta cita reside en la oración «aparición y asunción de nuevos papeles emergentes». Si la Revolución Bolivariana se propone crear los mecanismos para fomentar la aparición del

poder constituyente popular, donde no exista poder constituido sino en permanente proceso de construcción, entonces los «nuevos papeles emergentes» (y los nuevos actores y actrices emergentes) a los que alude Mas, para ascender realmente, deben romper con cualquier estructura estatal que impida su ascensión.

Es obvio, de todo lo expuesto hasta ahora, que el autodesarrollo comunitario depende de manera fundamental de la ruptura de la alienación. También es obvio que hablamos de un proceso y que como tal posee fases, a corto y mediano plazo, otras a largo plazo, unas más urgentes que otras, entre las cuales se encuentran: la toma de conciencia por parte de las comunidades populares no de la dominación sino de su propio poder, construcción de sus propias opciones alternativas para el desarrollo, desaparición del Estado representativo, aunque como acota Laclau, la representación no se podría evitar, pero hay que controlar sus efectos, toda vez que la función de los y las representantes no siempre es transparente, neutra, ni pasiva (Laclau, 2006) y, finalmente, construcción de un Estado comunitario socialista, el cual emergerá cuando se hayan creado mediante las prácticas sociales las condiciones necesarias para su aparición.

La participación política

Antes, cuando se hablaba de participación política, tanto los dirigentes como la población venezolana en general tendían a asimilarla y hacerla equivalente con las conductas políticas tradicionales que implicaban la obligación de votar en las quinquenales elecciones para elegir presidente de la República, diputados, diputadas, senadores y senadoras. Sin embargo, hoy día, las transformaciones que han sufrido los sistemas políticos han despojado a los partidos y sus representaciones ideológicas del monopolio de la vida política (Lander, 1995). La arena pública se ha ampliado con la inclusión de nuevos actores y actrices que antes no estaban representados. Como efecto de la inclusión social de importantes sectores de la vida nacional

y de la variedad de acciones que tienen efecto directo en lo público, se ha *aceptado* como participación política todas las actividades que transcurren al margen de los medios de consulta de la opinión pública diseñados por el sistema, tales como las convocatorias electorales o los referenda. En estas nuevas concepciones —es evidente, pues— tienen cabida desde aquellas conductas más convencionales demandadas por el sistema, hasta aquellas que a veces son calificadas como ilegales e incluso las violentas como es el caso de las protestas callejeras, las marchas y las manifestaciones, etcétera. (López Maya y otros 2003, López Maya 2002). De esa manera, se entiende lo político como la forma como se concibe la sociedad, los valores que se formulen y los procedimientos que se adopten para su aceptación o rechazo. En la participación política, se expresa una intención definida de intervención en lo público (Sánchez, 2006) y un reconocimiento de la arena pública como el espacio de los colectivos para dirimir diferencias, hacer reclamos, expresar voluntades grupales, etcétera.

En lo que atiene a la participación política de los sectores populares venezolanos, las concepciones más comúnmente manejadas hasta 1998 se fundamentaban en las establecidas con base en los intereses imperiales, sobre todo los estadounidenses, país que propuso la democracia liberal y ese sistema político como la única fórmula posible para alcanzar las libertades civiles. Un ejemplo de esas democracias es la representativa, con su alternancia bipartidista acuñada por el Imperio como el modelo universal a seguir. En el caso venezolano, la democracia representativa permitió que los gobiernos puntofijistas burlaran las aspiraciones que la participación de las grandes mayorías populares había expresado en las sucesivas elecciones que se realizaron desde 1960 hasta 1998. Así pues, aunque el colectivo nacional venezolano manifestó durante cuarenta años sus preferencias en los actos electorales del bipartidismo puntofijista, es decir, participó con su voto en procesos políticos, esa participación era solo formal y limitada por varias razones. La nominación de los candidatos y candidatas a elegir no provenía de una consulta popular sino que era el resultado de decisiones tomadas en las cúpulas partidistas,

las cuales obedecían a los intereses locales de ellas mismas. Los candidatos y candidatas, miembros de AD Y COPEI, generalmente de la clase media, puesto que eran parte de los sectores de la población más neocolonizados, actuaban obedeciendo los intereses de la burguesía local y de las transnacionales imperiales. El sistema electoral estaba diseñado de manera tal que las expresiones de disensión no lograban manifestarse en los resultados. Para lograr la reproducción de ese sistema de democracia formal y la autoperpetuación de los burócratas partidistas en el poder, el puntofijismo diseñó constituciones nacionales que legitimaban las dictaduras partidistas, tal como lo fueron los partidos puntofijistas, al mismo tiempo que leyes que permitían la violación de los derechos humanos, sociales, culturales, políticos y económicos de los venezolanos y las venezolanas.

Raby caracteriza muy atinadamente las elecciones en las democracias liberales; dice la autora:

...los dos o tres partidos dominantes controlan todo el sistema electoral; las maquinarias partidistas están organizadas de una manera estrictamente jerárquica. Las políticas para formular y seleccionar los candidatos son controladas fuertemente por la elite partidista y, aun en aquellos partidos que realizan elecciones internas o donde ramas locales nominan candidatos, estos procedimientos están sujetos a los mecanismos de designación para asegurar el control central (2006:24. Traducción nuestra).

La democracia representativa en Venezuela basaba su legitimidad en la ilusión del electorado de que su participación quinquenal influiría en un cambio social y que su voluntad, expresada mediante el voto, sería respetada. No obstante, AD Y COPEI controlaban el sistema judicial, profundamente elitesco, destinado a impedir cualquier cambio fuera de los parámetros establecidos por los intereses de las estructuras partidistas. Como consecuencia, los electores y las elec-

toras carecían totalmente de la capacidad legal para ejercer formas de control de manera de garantizar que no existieran discrepancias entre las ofertas preelectorales y la acción posterior de los elegidos y las elegidas. En este sentido, Raby apunta que el papel del electorado en las democracias liberales

...se limita a resolver conflictos entre élites políticas rivales. Es por ello que cualquier idea de soberanía popular o la implicación popular en la toma de decisiones es vista (*por el sistema*) como una amenaza a su modelo político hegemónico (2006:22. Traducción nuestra).

Para que la participación política sea verdaderamente efectiva y sobre todo verdaderamente popular, debe existir entre todos y todas los miembros de la sociedad venezolana el deseo y la voluntad, así como los mecanismos institucionales, para respetar y hacer respetar las decisiones que la población consagre con sus acciones, vale decir, debe existir un compromiso ético político entre los actores y actrices que participan en la arena política. En tal sentido, el marco jurídico que norma los procesos de participación electoral debe contemplar y estar regido por el respeto a la voluntad popular, sin las desviaciones que caracterizaron a las elecciones puntofijistas. La participación política concebida de la manera que se ha señalado, debe suponer un balance y un equilibrio entre la participación directa y la representación; esta última para ser legítima debe provenir de las decisiones tomadas en el seno de las mismas comunidades, de los mismos sujetos de participación. Aunque la representación política es inevitable, se deben controlar sus efectos, toda vez que los agentes de representación son activos y no pasivos, por lo cual no transmiten fielmente la voluntad de los que representan (Laclau, 2006).

Para que exista la democracia participativa que el pueblo y el gobierno bolivariano venezolanos intentan construir actualmente, es

necesaria la posibilidad real en el acceso de los marginados, marginadas, excluidos y excluidas por las estructuras de la sociedad capitalista al proceso de toma de decisiones en todos los niveles y no solamente en las estructuras formales del gobierno, ya que el reto más importante, uno de los problemas fundamentales que enfrenta la Revolución Bolivariana es lograr una verdadera participación popular. Para que la participación política popular sea efectiva se hace necesario que las comunidades generen formas de organización social que al mismo tiempo que rompan la estructura clientelar de la IV República, la cual sigue gravitando en la actuación de los partidos políticos que hacen vida social en el país, sean un fiel reflejo de la propia composición de esas comunidades. En tal sentido, las expresiones políticas de los trabajadores y trabajadoras o de los movimientos populares deben afanzarse en la unidad de acción; solo de esa manera podrá constituirse el pueblo como actor colectivo, dado que *la voluntad política popular no se crea sino que emerge de la participación*. Los partidos políticos que participan actualmente en el proceso de cambios que vive Venezuela tienen una función legítima como vehículos para la formulación y expresión de diferentes opciones ideológicas; pero como instituciones que ejercen ciertas formas de la autoridad, esos partidos deben ser genuinamente democráticos (Raby, 2006), y contribuir al pluralismo en las ideas y en los debates dentro de ellos mismos y dentro de los colectivos sociales; esto —como apunta Raby— no debe ser confundido con el derecho exclusivo a gobernar.

Venezuela encara actualmente la implementación de dos tácticas políticas para enfrentarse al Imperio y romper su hegemonía: como país, fortaleciendo el Estado nacional a través de la estructuración de una democracia popular socialista en el marco nacional, y como un bloque integrado de naciones, en donde es deseable que en un futuro *desaparezcan las absurdas divisiones estatales* para dar lugar a la nación latinoamericana. Una y otra necesitarán de la construcción de nuevas subjetividades colectivas, que deberán ser congruentes entre sí (Vargas, 2005b).

La República Bolivariana de Venezuela, como fase previa necesaria para su integración posterior a una comunidad multinacional suramericana, debe crear y desarrollar una ideología nacional popular, sustento de la democracia popular socialista como opuesta a la democracia liberal. La liberación nacional es una lucha antiimperialista que exige a nivel interno una definición política de corte marcadamente popular, de manera que la ulterior integración que se realice se dé entre Estados y pueblos conscientes de las diversidades nacionales y culturales de sus pueblos y no entre comunidades con una conciencia difusa de sus identidades históricas. Un ejemplo concreto de lo anterior es la Unión Europea. Las sociedades integrantes atravesaron siglos de guerras que las enfrentaron hasta definir finalmente sus particulares configuraciones social, cultural, territorial, económica, política e ideológica, cumplido lo cual decidieron integrarse y crear una nueva ideología nacional comunitaria. En este sentido, es bueno recordar el papel que juegan las identidades culturales en la participación política popular. Dado que ellas constituyen un factor expansivo y movilizador de las poblaciones, por lo cual inciden en la construcción de la subjetividad política, son estratégicas para propiciar solidaridades entre los distintos sectores que las componen ya que las identidades culturales se desarrollan como ideologías unificadoras de cualquier grupo social frente a otro, oposición en la cual cada uno reproduce y defiende sus propios valores y símbolos socioculturales elementos que permiten reforzar la unidad política del grupo (Bate, 1988). Por todo lo anterior, en la fase de construcción de la democracia popular socialista nacional será necesario que pueblo y gobierno, sobre todo este último, sean verdaderamente eficaces para controlar los posibles efectos perturbadores de las diversas identidades culturales existentes, de manera que no incidan en la generación de tendencias fundamentalistas propiciadoras de posiciones antiunitarias que conspiran contra el proyecto político antiimperial (Vargas, 2005b).

El Estado nacional venezolano debe fortalecerse en esta fase de la lucha antiimperial, pero no como la nación burguesa que surgió a

partir del siglo XIX, sino como una entidad sociopolítica que tenga como norte la preservación de su soberanía ante las agresiones externas. Ello es particularmente relevante si consideramos que al Imperio no le interesa y sobre todo no le conviene que existan Estados nacionales consolidados que puedan retar sus políticas hegemónicas. Al fin al cabo, la idea del ALCA y los TLC binacionales persiguen precisamente eso. Si los Estados nacionales, Venezuela entre ellos, se fortalecen, sería posible su aglutinación en lo que hemos denominado en otros lugares *Estados Multinacionales de Nuevo Tipo*, bloques de países estructurados con base en modelos alternativos de acción (Vargas 2002b). El propósito del fortalecimiento de los Estados nacionales latinoamericanos *es estratégico* y debe tener carácter inmediato, pero *transitorio*, toda vez que está relacionado con la tarea de enfrentar al Imperio apelando a la soberanía nacional y al derecho de autodeterminación. Es igualmente estratégico a nivel interno, dado que nuestro país necesita de ciudadanos y ciudadanas cohesionados de manera que puedan vencer obstáculos, dudas e incertidumbres productos de los variados intereses sociales existentes. Ello no sería posible con individuos desnacionalizados; carentes de autoestima, neocolonizados y poco cohesionados.

Podemos considerar que hoy día existen nuevos factores materiales e intelectuales en Suramérica que afectan a la sociedad en esta síntesis momentánea del desarrollo histórico. La complejización de los procesos sociales actuales, especialmente en lo que atiende a la búsqueda de un mundo multipolar, con la emergencia de nuevos bloques de poder, plantea a cada Estado nación la necesidad de realizar ajustes y transformaciones en las actitudes y elementos con los cuales los individuos de Latinoamérica establecen formas de adscripción cultural que condicionan y en muchas ocasiones determinan las formas de participación popular. Aunque las identidades culturales nacionales fueron diseñadas y usadas por las burguesías locales para legitimar su poder, introducidas por las instituciones dominantes para ejercer el control y la opresión, constituyen sin embargo un factor expansivo y movilizador de las poblaciones, por lo cual pueden

ser empleadas en la construcción de una subjetividad antiimperialista. Los ataques imperiales hacia cualquier proyecto político popular a través de la globalización económica neoliberal constituyen una fuerza extremadamente poderosa que no puede ser enfrentada desdibujando nuestras propias singularidades culturales, expresiones de nuestra creatividad social producto de un proceso histórico de milenios, sino fortaleciendo los elementos de transformación social que poseen la cultura y la identidad nacional de cada país. Un aspecto muy importante es el que refiere a cómo una ideología popular socialista venezolana ayudaría a eliminar los hábitos políticos de la población inducidos por la IV República. Se hace necesario transformar esos hábitos, puesto que desde la aparición de los Estados nacionales, sobre todo durante el siglo xx, Venezuela ha estimulado a través de la educación la formación de individuos acríticos, comparsas sin saberlo de los designios imperiales a través de la democracia representativa. La gestación de esos hábitos políticos en el pasado fue obra del populismo de los partidos políticos reformistas, los cuales estimularon un tipo de nacionalismo que prevenía cualquier forma de internacionalismo debido a la generación en los actores sociales, potencialmente transformadores, de una conciencia populista que actuaba como elemento narcotizante y conciliatorio. En consecuencia, la ideología popular socialista tendría como una de sus tareas prioritarias desnaturalizar en las mentes de la población venezolana la categorización que le ha sido inducida sobre la democracia representativa, estimular la percepción consciente de la relación que existe entre representación y alienación, y la que se da entre participación y una praxis política signada por la búsqueda de objetivos colectivos solidarios y justos, basada en la acción coordinada para gestionar los recursos, donde las decisiones se tomen y emanen de los colectivos organizados. En esa tarea, debe así mismo, contribuir a la resemantización de los referentes culturales, el capital simbólico acumulado de manera de propiciar la construcción de un nuevo imaginario social colectivo venezolano, el cual debe suponer un control de la colectividad sobre las palabras, los ritos, las narrativas, las cosmogonías; debe

ser una colectividad que viva subjetivamente con estructuras socialmente compartidas; debe ser una colectividad que perciba la vida a través de una conciencia de su diversidad y de su unidad política. Las nociones de voluntad popular y de pueblo como actor colectivo deben incluir a todos los sectores de la población venezolana, y fundamentarse en la síntesis que supone la cultura y la tradición cultural nacional, sin descalificar ni deslegitimar las diferencias culturales, de género y étnicas.

La construcción de la democracia popular socialista nacional deviene pues en una tarea parcial (Metzaros, 2001) hacia la búsqueda de una tarea global: lograr una identidad política positiva con el socialismo en Latinoamérica. Esa tarea no puede conceptualizarse sin tener en mente una red compleja de enlaces con el entorno. Y esa red, ese entorno nos muestra que no existe todavía una plena identidad política venezolana, acabada, completa, inamovible porque siempre está en proceso de construcción. Pero la construcción de esa identidad política venezolana que sirva de soporte a la integración latinoamericana, por dinámica que esa identidad sea, por transitorias que sean sus versiones, es vital en esta fase de la lucha antiimperial. No es una exageración afirmar, pues, que esa identidad es necesaria para romper con el paradigma del individuo unificado, de la identidad única y esencialista, como manera de dislocar y minar las estructuras de la dominación, para crear nuevos sujetos con una nueva memoria histórica, en suma, para desmontar con una nueva lógica la naturalización de los valores capitalistas asentados en las mentes del pueblo venezolano, sojuzgado mediante la manipulación de componentes y elementos culturales que le crean una subjetividad acorde con las estructuras de dominación.

La estructuración de los sectores populares

Las rebeliones y la estructuración de los sectores populares

Las rebeliones sociales constituyeron también una forma de participación en la construcción de la sociedad venezolana. Desde el siglo XVI, la ruptura de los mecanismos de exclusión social solo era posible de manera violenta, bien por la propia insurgencia contra el orden colonial establecido o bien por la asimilación a movimientos insurgentes o contrainsurgentes promovidos por la clase mantuana o por los mismos colonialistas españoles, como fue el caso del movimiento independentista venezolano, la sucesión de alzamientos, guerras y guerrillas que caracterizaron nuestro primer siglo de vida republicana y los golpes de Estado, las rebeliones militares y populares del siglo XX, la insurgencia contrarrevolucionaria fascista y la contrainsurgencia popular revolucionaria del siglo XXI.

A partir del siglo XVI, la mentalidad colonizada que se generó en la clase dominante como producto del atraso creciente que implicaba la profundización del régimen colonial, produjo como contraparte una forma de resistencia cultural en los sectores subordinados que iba desde el desorden y la haraganería hasta la rebelión abierta. En el caso de las rebeliones abiertas, son emblemáticas las lideradas por el Negro Miguel, Andresote, y Chirino y González. La resistencia se expresó también en esa época en la indiferencia o incredulidad de esos sectores frente a los movimientos revolucionarios surgidos en el seno de la clase dominante: Gual y España, la gesta de la Independencia de 1810 y el rechazo mayoritario de los pardos, mulatos y zambos a la fallida rebelión de 1831, donde estuvieron compro-

metidos esclavos, soldados y oficiales negros, mulatos o zambos para pasar a cuchillo a los blancos y mantuanos, narrada por Ker Porter (1966:547-549).

Las rebeliones de los negros esclavos

Entre el período colonial y el siglo XIX fueron constantes los alzamientos de la población integrada por negros, mulatos y zambos contra las estructuras económicas, sociales y políticas que la oprimían. Para Ramos (2001:158), las primeras formas de resistencia de dicha población se expresaron en las fugas de los esclavos y el establecimiento de diversos «cumbes» o poblados de negros cimarrones en distintas partes del país. El autor reporta 19 sublevaciones y rebeliones de esclavos negros entre 1525 y 1799, caracterizadas por ataques constantes a haciendas y hatos, contrabando de tabaco, destrucción de los cuerpos armados que los perseguían, robo de ganado, liberación de esclavos, rapto de esclavas, reclamaciones de pago de derechos de producción, movimientos contra la aristocracia esclavista, luchas por la abolición de la esclavitud y similares. Según el mismo autor, todas esas rebeliones y sublevaciones formaban parte de un mismo plan de lucha: destrucción del régimen esclavista y de la población blanca que lo sustentaba (2001:167).

Acosta, por su parte, señala que todo el período colonial se caracterizó por la existencia de insurrecciones y sublevaciones de los negros cimarrones, cuya presencia para comienzos del siglo XIX fue estimada por Humboldt, para toda la Provincia de Venezuela, en unos sesenta mil cimarrones, mientras que para 1720, Olavarriaga calculaba veinte mil personas (Acosta, 1984:279). Ramos reporta que en la Provincia de Caracas existían, para mediados del siglo XVIII, de treinta mil a cuarenta mil negros fugitivos (2001:168).

Un aspecto interesante de señalar a efectos del impacto de las rebeliones de cimarrones en la estructuración de los sectores populares contemporáneos, es el que refiere que el cimarronaje si bien estuvo

compuesto principalmente por los esclavos de origen africano que huían, también incluyó a muchos indígenas que pasaron a vivir en los cumbes y a combatir activamente a los opresores.

Para mediados del siglo XVIII, Manuel Espinoza planificó una rebelión, estableciendo una red de comunicación entre los esclavos de la Provincia de Caracas, de manera de salvar las distancias entre espacios tan alejados como los valles del Tuy, La Guaira, Barlovento y Caracas. Dicha red logró aglutinar a treinta mil o cuarenta mil esclavos, distribuidos fundamentalmente en las ciudades, teniendo como centro a Caracas. Las autoridades españolas detectaron los planes insurreccionales y desataron una feroz represión, sometiendo a sus dirigentes: Manuel Espinoza, el líder, fue sentenciado y muerto en la horca (García, 2006). También destaca, entre las muchas rebeliones de los esclavos, la de Francisco de León, quien encabezó —para las mismas fechas— un movimiento de insurgencia contra la Compañía Guipuzcoana (García, 2006).

La rebelión liderada por el negro Miguel pudo haber estado relacionada con la existencia de ciertos esclavos que procedían, al parecer, de sociedades africanas complejas, estatales o de tipo Estado que existían en la costa occidental de África, quienes habrían tratado de reeditar en suelo venezolano una forma de jerarquía política que semejase las originarias de aquella parte del mundo; en este sentido, algunos líderes de estas sublevaciones llegaron a ostentar rangos militares, como fue el caso del «Mariscal Castellanos», español, quien dirigió una cimarronera en la Guajira entre 1583 y 1586 (Acosta, 1984:269). Miguel, conjuntamente con indígenas sometidos, se alzó en armas en 1553 contra los mineros y autoridades españolas, destruyendo el poblado de Buría y atacando a Nueva Segovia (actual Barquisimeto, estado Lara), donde fue derrotado por los españoles (Acosta 1984:268, Ramos 2001:161).

Andrés López del Rosario, Andresote, dirigió una rebelión de negros esclavos y libres en los valles del actual estado Yaracuy, entre 1730 y 1732, contando con el apoyo de contrabandistas holande-

ses dado que los cimarrones servían muchas veces de intermediarios para el contrabando, lo que les permitía mantener los palenques o cumbes que fundaban y obtener las armas y municiones necesarias para las sublevaciones (Acosta 1984:270, Brito 1973:226). Esa rebelión, por su magnitud y la claridad ideológica de los insurrectos, forzó a las autoridades coloniales a organizar expediciones armadas para reprimirla. Sin embargo, tales expediciones fracasaron, siendo no obstante finalmente controlada mediante la reubicación de los esclavos, por parte de monjes franciscanos, en localidades muy alejadas del centro de conflicto, como Calabozo, estado Guárico y las riberas del Orinoco (Ramos 2001:163).

José Leonardo Chirino encabezó, junto a Josef Caridad González en 1795, la Insurrección de los Negros de la Sierra de Coro, actual estado Falcón. El movimiento de mulatos, negros esclavos y libres tomó la Hacienda El Socorro desde donde estableció la *Ley de los franceses*, es decir, proclamaron una República de la Igualdad; decretaron la abolición de los privilegios, la liberación de los esclavos, la eliminación de la nobleza blanca y la suspensión de los pagos de tributos (Brito 1973:244). La insurrección invadió la ciudad de Coro; los primeros en huir hacia las Antillas holandesas fueron los nobles blancos, y los que quedaron, organizaron la defensa de la ciudad hasta derrotar a los negros que bajaban de la serranía. González fue asesinado a lanzazos y Chirino, traicionado por un «soplón», fue tomado preso y condenado a muerte en la horca por el delito de subversión (Brito 1973:247 y ss., Diccionario 1988:978).

Ya para finales del siglo XVIII, la población mulata era el componente étnico mayoritario (McKinley, 1993). A partir de entonces la tendencia demográfica determinó una distinción básica en la conformación del carácter nacional. La expansión numérica y territorial criolla aceleró la disolución étnica y cultural de la mayoría de las comunidades indias independientes o reducidas, asimilándolas individualmente como campesinos, obreros, artesanos o empleados y empleadas domésticos. En adelante, el componente étnico afrodes-

endiente, los mulatos y los mestizos en general, pasaron a constituir los elementos dominantes de la población venezolana.

Acosta señala que en el período que abarca entre 1804 hasta 1830, los negros tuvieron un papel protagónico en la difusión de los ideales de la Revolución Francesa y en la Guerra de Independencia nacional (1986:23). A comienzos de ese período, dice el autor, las ideas libertarias que irradiaban desde Haití, ya libre, y estimuladas por el intento de liberación de Venezuela por parte de Francisco de Miranda en 1806, permitieron que los negros, quienes junto con los mulatos representaban en ese momento el 80 % de la población venezolana (McKinley 1993, Soriano 1988, Sanoja y Vargas 2002), se incorporaran a las luchas urbanas desde 1810. Cuando estalla la guerra, se unen decididamente a la pelea para lograr ser ciudadanos libres. A comienzos del período entre 1830 y 1860, luego de la Guerra de Independencia, aunque gran parte de los esclavos y esclavas que ingresaron al ejército libertador se habían convertido en hombres y mujeres libres, la mayoría de los antiguos esclavos se encontraba sin trabajo o sometida a condiciones miserables en el peonaje. Dado que la estructura nacional no les había significado la libertad igualitaria por la que habían luchado como cimarrones, las revueltas y alzamientos continuaron. Acosta considera que el régimen opresivo de las haciendas fue el impulso que los llevó a luchar por la tierra y unirse a antiguos jefes militares patriotas que buscaban poder y participación en los gobiernos.

En la década de 1860 a 1870 entran en actividad los partidos liberales y conservadores; a finales del siglo XIX llegan al país las ideas del socialismo utópico, las posiciones anticlericales y el positivismo. Todo ello condicionó que los negros se encontraran entonces enfrentados a nuevas situaciones sociales. Acosta indica que para el siglo XX, los descendientes de africanos se incorporaron a los partidos políticos, y que el grado de su aceptación por parte de los sectores dominantes y de aquellos que conservaban los prejuicios coloniales, se vio mediatizado por la discriminación abierta (1986:40). Pensa-

mos que tal discriminación no operó solamente de manera abierta, sino también solapada.

Para inicios del siglo XIX, Cunill Grau y Brito Figueroa reportan que los grupos minoritarios «blancos» fomentaban las barreras étnicas con el fin de poder controlar la población de pardos, indios y negros, componentes fundamentales de la fuerza de trabajo que permitía la creación de riqueza (Cunill 1987I:54, Brito 1974). Los prejuicios raciales continuaron gravitando en la vida social venezolana; la jerarquía social continuó siendo legitimada en términos raciales (Stolcke 1992). Ya para finales del mismo siglo, los hombres extranjeros que residían en Caracas, casaban solamente con mujeres criollas descendientes de españoles (Cunill 1987III:1608).

Como hemos apuntado en otros trabajos (Vargas 2006a:211), el racismo colonial y republicano sancionó negativamente al mestizaje, lo que produjo la exclusión social de la mayoría de la población, determinando lo que ésta podía o no hacer y en cuáles espacios participar. Con posterioridad a la situación colonial, la mayoría de la población venezolana mestiza, compuesta fundamentalmente por mulatos, mulatas, zambos y zambas, pasó a integrar mayoritariamente lo que hoy día se conoce como los sectores populares urbanos, los cuales promovieron el 27 de febrero de 1989 el conocido.

«Caracazo», la primera rebelión popular contra el neoliberalismo que haya conocido la humanidad. La condición de minusvalía que existió desde la colonia entre las clases populares venezolanas se vio reforzada y se reprodujo siempre de manera creciente en la misma medida en que se fortaleció la pobreza en la cual han vivido desde entonces tales clases.

Las rebeliones y la defensa indígena

El enfrentamiento entre indígenas y españoles tuvo una duración variada en las diferentes regiones geohistóricas que conformaban el territorio de lo que podríamos llamar la Venezuela del siglo XVI. En la

zona costera y en la andina, para inicios del siglo XVI, ya el dominio colonial hispano se había estabilizado dando paso a la configuración de una nueva forma de propiedad agraria fundamentada en las encomiendas, pueblos de misión, siembras de comunidad, etc. Por esa razón, los levantamientos o rebeliones indígenas no llegaron a adoptar una forma orgánica de oposición a la dominación colonial, ya que estas poblaciones fueron desarticuladas, cultural y territorialmente, e integradas dentro de nuevos procesos de trabajo vinculados a la producción colonial. La estructura de la familia extensa, fundamento de la sociedad indígena, fue fragmentada al abolirse la utilización de las viviendas comunales y ser reemplazadas por viviendas unifamiliares, ocupadas por un nuevo tipo de familia nuclear: madre, padre, hijos e hijas; se cortó la relación del colectivo con la tierra y la naturaleza, la cual comenzó a estar mediada por la institución del encomendero o el cura de misión.

La resistencia indígena caribe en las regiones más apartadas, como el Orinoco, duró hasta finales del siglo XVI, ya que esos grupos étnicos se aliaron con otros colonizadores ingleses, franceses y holandeses contra el enemigo común: los españoles, hasta que los misioneros capuchinos catalanes establecieron pactos de conveniencia con sus antiguos enemigos, lo que les permitió dominar a las etnias caribes orinoquesas (Sanoja y Vargas 2002). A diferencia, los esclavos negros, que procedían de sociedades y reinos del occidente de África, muy jerarquizados, pudieron conservar —a pesar de su condición de esclavos desarraigados— muchos de sus rasgos culturales originarios, alimentando así su esperanza de ser libres en una tierra extraña que terminó siendo su nueva patria.

Sin embargo, los indígenas caribes que ocupaban la zona norte, especialmente los valles intermontanos de la cordillera de la Costa donde se encuentran localizadas actualmente las ciudades de Caracas y Los Teques, defendieron sus territorios ancestrales, que habían habitado desde por lo menos alrededor del año 300 de la era, aunque el poblamiento más importante y numeroso ocurrió entre los siglos

X y XII de la era (Sanoja y Vargas 2002:57). A partir de 1560, los ejércitos caribes bajo el mando de los jefes Guacaipuro, Terepaima y Paramaconi, se enfrentaron a las numerosas expediciones españolas logrando controlar hasta el siglo XVI todo el territorio que habían ocupado en la porción norte del país, cuando finalmente fueron derrotados. A partir de entonces, la colonización logró desarticular a las etnias indígenas como comunidades autónomas, muchas de las cuales persistieron como semiautónomas hasta finales del siglo XVI-II, mediados del XIX. Durante los tres siglos que duró la colonia, los indígenas se vieron inmersos en un intenso proceso de mestizaje, sobre todo con descendientes de los esclavos de origen africano y en menor grado con los criollos descendientes de españoles peninsulares, mestizaje que dio lugar a lo que hoy día se conoce como población criolla. Durante los siglos XVI y XVII, muchos indígenas que habían sido trasladados a la fuerza a las plantaciones que se encontraban ubicadas en los valles de Carabobo, Aragua, la región capital y Miranda, se incorporaron —como individuos que no como colectivos— a las luchas de los negros cimarrones por la libertad, ocupando con ellos los cumbes que fundaban, sobre todo en zonas inaccesibles de los valles mirandinos (Guerra, 1984). En el siglo XVII en la región llanera, las comunidades indígenas, particularmente las de los cazadores recolectores pescadores que fueron desplazados de sus antiguas tierras a orillas de los grandes ríos como el Cojedes y el Portuguesa por la expansión territorial de los hatos ganaderos, se unieron con los negros cimarrones de los cumbes y formaron comunidades que vivían de la rapiña de los rebaños de ganado y del asalto a las poblaciones de criollos o indios, secuestrando mujeres y niños que iban a engrosar las bandas cimarronas que se formaban en el llano. Para 1786 se calculaba en venticuatro mil el número de indios que se habían unido a estos focos de rebelión, los cuales se anexaron a otros que ejercían el oficio de piratas en los grandes ríos llaneros. Los mismos se unieron inicialmente a la caballería de Boves al comenzar la Guerra de Independencia (Cunill Grau I, 1987:765-767). Uno

los caudillos más nombrados de estas bandas de indios cimarrones parece haber sido el célebre *Guardajumo*, conocido por su crueldad (Porter, 1966:669). Hoy todavía persisten restos de esos grupos de indios que pescan utilizando solamente arpones en las orillas del río Portuguesa, viviendo en pequeños pueblos ubicados entre los intersticios de tierras que les dejan los hatos, formando comunidades endógamas, ya que los criollos los desprecian, y se hallan sometidos a una terrible miseria (Mario Sanoja Com. Pers. 2003).

Los indígenas tuvieron una destacada actuación en la Guerra de Independencia, especialmente en las batallas libradas en los llanos. Gran parte del ejército de lanceros que acompañó a Páez en la batalla de Mucuritas eran indígenas caribes o mestizos de caribes y canarios.

Ya para finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando se inicia la expansión de la sociedad criolla, las etnias indígenas que subsistían como semiautónomas, se vieron forzadas a abandonar sus espacios y ocupar nuevos territorios en áreas limítrofes del país, desde donde comenzaron a implementar procesos de resistencia cultural. Hoy día persisten treinta y tres grupos étnicos, distribuidos en comunidades que aglutinan un poco más de quinientas mil personas.

Las izquierdas y la estructuración de organizaciones populares para las luchas de liberación y la resistencia política

Debido a la influencia de la Revolución cubana en América Latina, los partidos políticos de izquierda se plantearon a inicios de los años 60 la lucha armada con el objetivo de lograr la transformación estructural de la sociedad venezolana. Esta lucha se intensificó en la década de 1960 a 1970 del siglo pasado, como respuesta a las políticas puestas en práctica por los dos primeros gobiernos del partido AD, durante las presidencias de Rómulo Betancourt y Raúl Leoni, destinadas a consolidar la entrega del país al Imperio iniciada por Gómez.

Hasta el surgimiento del Estado puntofijista a inicios de la década de los años 60 del pasado siglo, los partidos políticos de izquierda basados en las organizaciones y las formas de participación popular que existían desde finales del siglo XIX, estructuraron y estimularon nuevas organizaciones de lucha durante la dictadura de Pérez Jiménez. El programa del PCV desde los años 50 del siglo pasado, por ejemplo, consistió en la implementación de acciones diseñadas para la reorganización de las energías populares, orientándolas hacia la creación de organizaciones revolucionarias populares, tanto en diferentes barrios urbanos como en zonas campesinas. Para la promoción y consolidación de las mismas, el PCV organizaba series de encuentros, conferencias y seminarios con grupos de trabajadores y trabajadoras, campesinos y campesinas, maestros y maestras, estudiantes, amas de casa, profesionales, etcétera, a partir de los cuales se constituyeron distintas redes de acción política, cívica, cultural y económica. Podemos considerar que el PCV impulsó durante esos años la organización popular en el nivel primario de la sociedad venezolana.

Los ejemplos más emblemáticos de dichas organizaciones fueron y siguen siendo en muchos casos la Coordinadora del 23 de Enero, en Caracas, la de Camunare y las comunidades cañeras de Yaritagua en el estado Yaracuy. Cooperativas campesinas, tales como las de los Humocaros en los estados Lara y Trujillo, constituidas como apoyo logístico y político a la lucha de los diversos frentes guerrilleros en la década de los años 60; las cooperativas de comerciantes del Mercado de Barquisimeto, entre otras, contribuyeron a forjar un núcleo con conciencia revolucionaria, transformadora que se ha incorporado luego a la Revolución Bolivariana. De igual manera, muchas de aquellas organizaciones colaboraron para formar y sostener las llamadas *Unidades tácticas de combate* (UTC), comandos armados para la lucha urbana, varias de las cuales, posteriormente, se concretaron en nuevas organizaciones como los Tupamaros y el Comando Carapaica, entre otros.

En algunas zonas indígenas del estado Apure, el PCV u otras organizaciones políticas desprendidas del mismo, comenzaron a organizar desde inicios de la década de los años 60 frentes guerrilleros que debían convertirse también en estructuras cooperativas logísticas de la insurgencia. Simultáneamente a la actuación de PCV, otros grupos políticos progresistas o revolucionarios, implementaron y estimularon la estructuración de diversas formas de organización populares, muchas de las cuales sirvieron de soporte logístico a la lucha armada.

Tanto el PCV como otros grupos políticos aprovecharon la existencia de valores de tradición indígena milenarios y de tradición africana entre las poblaciones campesinas, especialmente fuertes en algunas regiones del país. Efectivamente, la región del noroeste del país, en los actuales estados Lara, Falcón, Trujillo y Yaracuy, se caracterizó durante el período prehispánico por una intensa y prolongada dinámica social que dio origen, a partir del siglo XVI, a importantes movimientos sociales de rebelión campesina. Esa zona fue ocupada ininterrumpidamente durante milenios por sociedades prehispánicas, ocupación que se inició con grupos de cazadores especializados hace unos quince mil años, pasando por grupos tribales igualitarios, hace unos 3000 años, hasta sociedades jerarquizadas que ocupaban la región para el momento de la invasión europea en el siglo XVI. Diferentes grupos indígenas siguieron ocupando la zona durante el período colonial, hasta devenir, muy mestizadas, en las actuales poblaciones campesinas (Sanoja 2001, Vargas 1990, Sanoja y Vargas 1999, Salazar 2002).

Como hemos visto en páginas precedentes, en esa misma región se dieron los más importantes movimientos insurreccionales de los esclavos negros desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, quienes, como apunta Acosta, provenían de sociedades donde la cooperación comunitaria era una norma, y quienes generaron en América pautas culturales de solidaridad social entre ellos para combatir la esclavitud (1986:25, 36).

La cita de Brito que reproducimos a continuación nos muestra cómo seguían gravitando las pautas culturales tradicionales entre los sectores oprimidos durante el período colonial, y más tarde empleadas en la generación de movimientos sociales que lucharon por la eliminación de las condiciones de opresión:

La realidad histórica condicionó el desarrollo de movimientos incipientes en los que la idea de la liberación humana se confundía con un vago recuerdo del pasado, un regreso a formas políticas e instituciones propias de *las comunidades primitivas*, indígenas o africanas, que una historiografía inspirada en los intereses e ideas representados por los colonizadores, identifican con una caricatura e imitación de instituciones características de las sociedades divididas en clases y grupos sociales antagónicos (1973:224. Énfasis del autor).

Quizá por esas razones los frentes guerrilleros del PCV primero, y posteriormente los de otras organizaciones desgajadas del partido comunista, actuaron más eficazmente y tuvieron mayor apoyo en las zonas rurales de esa región. Ello se sumó a la reestructuración de las fuerzas políticas dentro de la población popular de las zonas urbanas, especialmente en la parroquia caraqueña del 23 de Enero que conformaba un conjunto socioétnico con marcados elementos culturales indígenas y de tradición africana.

Para la década 70-80, la lucha armada había sido ya prácticamente derrotada. Sin embargo, durante ese lapso los numerosos grupos de izquierda que fueron el resultado de las múltiples divisiones del PCV original durante veinte años, continuaron trabajando conjuntamente con los sectores populares, urbanos y campesinos. El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que surgió a partir de la primera división importante de AD, y el PCV-Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN), sufrieron las divisiones militaristas conocidas como Partido de la Revolución Venezolana (PRV), Bandera Roja (BR), Organización de Revolucionarios (OR). Dichas organi-

zaciones, conjuntamente con Causa Radical (Causa R), continuaron trabajando dentro de las barriadas populares, sobre todo las urbanas, conformando comités reivindicativos, organizaciones amplias autónomas del Estado y de los partidos políticos tradicionales. Esas formas organizativas lograron crear en esos barrios los comités de lucha popular, que funcionaron mediante asambleas y estimularon la formación de frentes, que se convirtieron en las unidades básicas que orientaron las luchas de resistencia de los sectores populares, de los trabajadores y trabajadoras en los sindicatos, de los estudiantes, de las mujeres. Esos frentes y comités funcionaron a nivel intrabarrío y se integraron en coordinadoras, unidades más amplias que permitían organizar la resistencia a nivel interbarrios. De esos frentes destacaron, entre otros muchos, el Frente Clasista, el Frente Matanceros (Causa R), de señalada figuración en la organización de los obreros y obreras en Sidor, la Liga de Mujeres, el Frente Cultural, donde tuvo una descollada actuación el PRV, y el Frente del Área Manufacturera; este último organizó y sostuvo la huelga de 1980 (Lanz 2006, Elia Espinoza Com. Pers.).

A partir de los años 70 se creó un aparente proceso de «pacificación» por parte del gobernante de turno, Rafael Caldera, quien manejó un doble discurso: el público, con el cual predicaba la paz, y el interno, caracterizado por la represión a la disidencia política.

El bloque populista burgués, la ruptura definitiva del modo de vida colonial y la estructuración de la clase media

Como parte de la profesionalización de las Fuerzas Armadas Venezolanas, que se inició entre las décadas de los años 30 y 40 del pasado siglo, muchos jóvenes oficiales, entre ellos Marcos Pérez Jiménez, fueron enviados a seguir cursos de formación en la Escuela Militar de Chorrillos, Perú, donde existían logias militares que fueron la

semilla del nasserismo latinoamericano, del nacionalismo militar, varios de cuyos líderes comandarían luego las distintas dictaduras militares que rigieron los destinos de muchos países suramericanos en la década de 1950 a 1960 del siglo pasado. El nasserismo militar latinoamericano se fundamentaba en un pensamiento desarrollista en lo económico, anticomunista, antidemocrático y proimperialista, pensamiento que se expresó con mucha claridad en el *Nuevo ideal nacional* de Pérez Jiménez.

Con Pérez Jiménez, el aparato militar nacional se transformó en una burguesía de Estado, según Rodríguez (en: Blanco 1989:39). La política económica de la dictadura persiguió la estructuración y fortalecimiento de una clase media consumista, mediante el desmantelamiento de las organizaciones populares y de los sindicatos para debilitar el poder de las clases trabajadoras.

Coincidente con la aparición de la dictadura perzjimenista, a inicios de la década de los años 50, el imperio estadounidense inició un proceso orgánico y planificado de recolonización de toda América Latina, con lo cual logró la transformación de Venezuela en un país neocolonial. Brito Figueroa ha planteado que con ese proceso de neocolonización, el Imperio intentó «... colonizar el espíritu nacional para forjar una personalidad básica en función de la dependencia estructural (...), objetivo de las inversiones de Estados Unidos en América Latina»; y todavía más, apunta que se trató de inversiones culturales reproductivas, dado que no se limitó solamente a impulsar cambios en la vida cotidiana de la gente común, sino también a propiciar la fuga de cerebros, «... la sustracción de científicos altamente calificados o en proceso de calificación...» (1972:153).

Para hacer posible el proceso descrito por Brito, Estados Unidos creó en 1947 una extensa red integrada por magnates, antiguos alumnos de las universidades estadounidenses que conforman la *Ivy League*, miembros del servicio de inteligencia, estrategias políticos y la naciente Agencia Central de Inteligencia (CIA), red que comenzó desde entonces a construir un consorcio destinado a impedir que se propagaran

las ideas comunistas y a facilitar la consecución de los intereses de la política exterior estadounidense en el extranjero (Saunders 2001:13). Como lo califica la autora, la red se dedicó a crear una nueva época ilustrada, a la que se bautizaría como el «Siglo Americano».

En las postrimerías de la Guerra Fría, la CIA inició un programa secreto de propaganda cultural: la «Guerra Fría Cultural», que tenía como objetivo la «batalla por la conquista de las mentes humanas». Ello permitió que un gran número de intelectuales, historiadores, científicos, críticos y artistas, sobre todo de Europa, abandonaran sus ideas comunistas y participaran de la noción de que era necesario crear un nuevo orden mundial, lo cual sirvió para consolidar las ideas de Estados Unidos. El proyecto fue útil para monopolizar la vida intelectual de Occidente bajo el criterio de «Occidente para Occidente» (Saunders 2001:13 y ss.).

Tal como veremos en detalle más adelante, los monopolios internacionales, conjuntamente con la exportación de mercancías y capitales exportaron también modelos de conducta, así como ideas, valores, referentes simbólicos, creencias, maneras de ver el mundo, en suma, se orientaron hacia la creación de una nueva subjetividad colectiva que sirviera de sostén a su proyecto imperialista. Ese proceso de neocolonización, que en el caso venezolano tiene su antecedente más remoto en Guzmán y Gómez, hizo eclosión durante el gobierno de Pérez Jiménez, cuando el dictador inició el proceso de modernización del país y se dio una ruptura en las rutinas de la vida cotidiana doméstica y pública que existían hasta ese momento; cambiaron las mentes, las conductas, la gestualidad, las formas de vestir, las maneras de mesa, los cánones estéticos, las tradiciones culinarias, la arquitectura, la infraestructura, los referentes simbólicos de identificación, las maneras de participar en la vida social, esto es, se transformaron todas las relaciones sociales y se generaron nuevos modos de vivir y nuevas culturas.

El proceso de neocolonización se llevó a cabo en Venezuela a través de la educación tanto formal como informal y vía los medios masivos

de comunicación transnacionales, fundamentalmente a través de las industrias del cine, la radio y la televisión. En ese sentido, hay que recordar que, ya desde finales de los años 20 y en los 30, la industria cultural latinoamericana y la estadounidense habían logrado crear una cierta identidad cultural latinoamericana no solo entre los sectores populares, sino también en los sectores medios de la población. En efecto, las industrias del cine, discográfica y radioeléctrica habían logrado un amplio desarrollo y copaban la producción de entretenimiento en toda América Latina. La industria cinematográfica, que había alcanzado su máxima expansión en países como México y Argentina, y posteriormente en Cuba, en el primero como consecuencia del éxito para ese momento de la Revolución mexicana, y en el segundo como efecto de las políticas populistas del peronismo en Argentina, expresaba a través de las películas la vida cotidiana de los sectores populares y de la clase media baja de dichos países, que confrontaban los mismos problemas sociales que los del resto de Latinoamérica. Ello contribuyó a que amplios sectores de la población de América Latina comenzasen a identificarse culturalmente gracias al manejo de símbolos culturales comunes, donde los referentes más conspicuos fueron el habla argentina, el machismo mexicano y la música popular de esos tres países. Tangos, boleros, rancheras, mambos, guarachas y danzones fueron expresiones musicales aceptadas por todos y todas, mientras las radio-novelas cubanas, que reflejaban la existencia de las desigualdades entre clases y eran seguidas religiosamente por la clase media que era la que tenía mayor acceso a la radio, inoculaban referentes de identificación con la burguesía: el «Don Rafael» de *El derecho de nacer*, y con los mecanismos individuales para el ascenso social. Los actores y actrices del cine: Carlos Gardel, Tin Tan, Jorge Negrete, Pedro Infante, Libertad Lamarque, Cantinflas, y los y las cantantes y compositores más afamados, como Daniel Santos, Agustín Lara, Toña la Negra, Tito Guizar, Leo Marini, Benny Moré, entre otros y otras, devinieron en ídolos de las multitudes populares y de las clases medias latinoamericanas.

Sincrónicamente con la penetración cultural transnacional latinoamericana y estadounidense, el Estado venezolano implementó

una educación que como dice Monsivais (1998) estuvo orientada a crear una nueva imagen de pueblo. Y es efectivamente esta nueva imagen de pueblo la que trató de imponer el *Nuevo ideal nacional* del perezjimenismo en Venezuela, tal como sucedía en el resto de América Latina. Ello se expresó en la emergencia propiciada de lo que podríamos denominar los «nacionalismos artísticos» presentes en toda Latinoamérica, fundamentalmente en la creación musical, el teatro y la danza. Ya para finales de los años 40 del siglo pasado, intelectuales de la talla de Juan Liscano y Miguel Acosta Saignes habían asumido el reto de preparar para la toma de posesión del presidente Rómulo Gallegos, una síntesis del «folklore» venezolano, utilizando los cultores y cultoras populares originales (Vargas y Sanoja 1993). Pero el apoyo a esos nacionalismos folklorizantes lo que buscaba era crear identificaciones del pueblo venezolano con su condición mestiza, a costa de negar su carácter multiétnico y pluricultural, y estimular así la idea de una pretendida homogeneidad cultural nacional. Al mismo tiempo, era el comienzo de un proceso de fortalecimiento de la clase media urbana y la segregación de los sectores rurales, con el fin de lograr la eventual desaparición del campesinado, objetivo este que se planteó la red estadounidense desde finales de los años 40 y que hizo eclosión en los años 60 (Wallerstein 1994).

En efecto, el nacionalismo artístico venezolano, que caracterizó y se fortaleció en los años iniciales de la dictadura, acuñó la noción de que dado que la cultura popular era mestiza, ese mestizaje debía ser reconocido y tener un carácter dominante en toda la cultura venezolana. A pesar de que esa política cultural buscaba, y lo logró en cierta medida, imponer un efecto homogeneizador de la cultura nacional, no obtuvo sin embargo la total negación de las diferencias culturales y la desaparición de las pautas culturales tradicionales dentro de la población, que eran y siguen siendo todavía hoy sumamente heterogéneas y, en algunas regiones y dentro de ciertos sectores de la población, notoriamente fuertes. El régimen dictatorial perezjimenista propició, pues, la aparición de organizaciones artísticas que, inspiradas en las creaciones populares autóctonas estilizadas, pudieran

convertirse en referentes culturales simbólicos de manera de dar un nuevo contenido a las formas de identificación que poseían las grandes mayorías urbanas, entre las cuales —como hemos apuntado— seguían gravitando con mucha fuerza las diferencias culturales y étnicas. En ese entonces existieron: el Ballet Folklórico de Venezuela (inspirado en el Ballet Folklórico de México), las Danzas Folklóricas de Venezuela, el Teatro Popular, el Retablo de las Maravillas, organizaciones destinadas al consumo cultural masivo por parte, sobre todo, de los sectores populares, especialmente los urbanos.

Todas esas organizaciones culturales, ideadas por un intelectual de la época muy importante, Manuel Rodríguez Cárdenas, novelista costumbrista, afrodescendiente, sirvieron para diseñar y poner en práctica un concepto de cultura que al utilizar un lenguaje que le llegara a todo el mundo gracias al empleo de pautas estéticas acordes con las identidades culturales existentes en esa población, pudiese tener eco entre las clases populares. Las puestas en escena, las escenografías y los vestuarios en las obras teatrales, el empleo de técnicas de la danza moderna en los bailes implicaron un determinado uso de los colores, los colores tropicales, similares a los que tenían mayor aceptación y eran usados por los sectores populares en su ropa y en sus viviendas, y la utilización de las expresiones musicales autóctonas, sobre todo aquellas que eran el resultado del sincretismo hispano y africano. Simultáneamente, Rodríguez Cárdenas creó escuelas donde se formaban los bailarines y bailarinas, quienes provenían de las clases populares.

El bloque histórico de poder existente, integrado por la burguesía nacional y la clase política de la época, así como por los representantes imperiales, vieron esta política cultural de la dictadura como un apoyo a sus intereses; para dicho bloque, esa manera de utilizar el arte era la perfecta pantalla demagógica que le servía al gobierno para acceder a las masas, para tranquilizarlas y garantizar la paz social, de manera que no se viesen afectados sus intereses económicos. El régimen, por su parte, podía disfrazarse de nacionalista popular,

visualizando la resistencia hacia la imposición de modelos foráneos que los sentimientos y afectividades populares desencadenaran como perfectamente manejables y justificados para lograr el desarrollo y la modernización del país. El Imperio, por su parte, creador original del nacionalismo burgués, lo estimulaba dentro de un régimen dictatorial anticomunista y represivo de las libertades políticas y sociales, de manera que sus empresas pudieran continuar extrayendo los recursos naturales venezolanos, sobre todo el petróleo, sin problemas. Ya el Imperio se había garantizado que ocurriese lo mismo en toda América Latina al propiciar y sostener dictaduras militares parecidas en todos los países.

El estado burgés: nuevos modos de vida y de cultura venezolanos

La dictadura y el nuevo modo de vida y de cultura venezolanos

Como hemos visto, previo a la dictadura militar, en la sociedad venezolana ya se habían dado importantes cambios culturales, que marcaron el inicio de la transformación total del modo de vida nacional. Con el perezjimenismo se rompen definitivamente los relictos culturales del modo de vida colonial que habían subsistido hasta entonces. Según la política nacionalista-desarrollista y modernizadora de Pérez Jiménez, dentro de su «Nuevo ideal nacional», la sociedad venezolana debía mantener la separación entre la ciudad y el campo, siendo este último el que sostendría con su producción la vida citadina. Por esa razón, propició la modernización del campo a través de la construcción de grandes colonias agrícolas que eran como especies de *kholjoses* gestionados por el Estado bajo la supervisión de la Guardia Nacional, que contaban con sistemas de silos para almacenar las cosechas, grandes sistemas de riego, vialidad rural, utilización masiva de maquinarias agrícolas: tractores, arados, cosechadoras, empleo de agroquímicos, etcétera; propició de igual manera la inmigración de campesinos italianos, muchos de ellos provenientes principalmente de las comunas agrícolas desarrolladas por el régimen fascista italiano, de portugueses de Madeira, de alemanes étnicos o *folk deustches* desplazados de Bukovina y otros territorios anexados por Polonia luego de la Segunda Guerra Mundial, a quienes se les dio parcelas junto a las de campesinos venezolanos para que estos últimos aprendieran las tecnologías agrarias europeas. Dentro del contingente de campesinos desplazados vinieron también alemanes o europeos del Este que habían sido oficiales o suboficiales de la SS, de la Wermacht, de la Kriegsmarine, de

la Luftwaffe, del Fascio italiano y de la Falange española, a quienes les concedieron parcelas y créditos en las diferentes colonias agrícolas.

Todos estos proyectos de desarrollo agroindustrial no los hizo Pérez Jiménez para liberar al campesinado venezolano y hacerlo sujeto de su propio desarrollo, sino para intentar sustituirlo por una clase media rural similar a la de los *farmers* estadounidenses. No podemos olvidar que los lineamientos del proyecto de desarrollo agroindustrial del dictador estaban asesorados por el Consejo de Bienestar Rural, dependiente de la Fundación Rockefeller (Creole y Standard Oil Co.), donde trabajaban sociólogos y antropólogos sociales estadounidenses o suramericanos graduados en la Escuela de Sociología Rural de la Universidad de Wisconsin, Estados Unidos. Estos proyectos estaban destinados a dar respuesta y apoyo a las necesidades de la burguesía agraria latifundista nacional, al mismo tiempo que a las transnacionales de Estados Unidos.

Puesto que el «Nuevo ideal nacional» no buscaba eliminar las causas estructurales de la pobreza en el campo, Pérez Jiménez trató de obstaculizar que los campesinos y campesinas migraran a las ciudades y que la pobreza se expandiera y fuese ostentosamente visible en sus modernas ciudades. Por ello aplicó violentas medidas represivas contra las invasiones de tierras en las áreas urbanas ocupadas por los sectores populares desde los años 30 y 40. Pérez Jiménez tuvo un significativo éxito con sus políticas represivas para el control de los llamados cordones de miseria, no obstante que a finales de la década de los años 50 esas cifras se elevaron como resultado del ruinoso Plan de Obras Extraordinarias (POE) iniciado durante el gobierno provisional del contralmirante Wolfgang Larrazábal en 1959. Las estadísticas basadas en los censos de 1950 y 1961, que no establecen discriminación para el lapso entre 1959-1961, nos muestran que los 25885 ranchos en las barriadas urbanas de Caracas que albergaban 119925 personas para 1950, aumentaron sensiblemente para 1961 a 56701 viviendas precarias con 273765 personas (Vila, 1967:163).

El desinterés y el abandono que mostraba la dictadura hacia los sectores populares urbanos se hace visible cuando observamos que para 1961 esas viviendas no contaban con agua corriente; la eliminación de las excretas se hacía mediante letrinas o en el suelo; estaban dotadas de una sola pieza y la gran mayoría tenía paredes de baha-que, techos de láminas de zinc y pisos de tierra. Para esa misma fecha, de un total de 228873 viviendas familiares que existían en Caracas, un alto porcentaje de las familias populares todavía cocinaba con carbón o leña (Vila, 1967:183).

Las políticas económicas desarrollistas y de modernización del régimen perezjimenista, aunadas a sus selectivas políticas migratorias que ya hemos mencionado en páginas anteriores, ocasionaron un incremento de la clase media urbana, la cual comenzó a manejarse con nuevos referentes culturales. Muchos de los fascistas que se habían enriquecido en el campo gracias a las políticas agrarias de la dictadura, emigraron hacia las ciudades, pasando a engrosar, en su mayoría, la clase de pequeños y grandes comerciantes, importadores y distribuidores de alimentos, artículos de lujo, automóviles, electrodomésticos, etcétera, que había surgido al amparo de las políticas de importación del régimen.

Dentro de la clase media urbana, los cambios culturales fueron vertiginosos, transformándose de manera sustancial su vida cotidiana doméstica, no solo por la presencia de innovaciones, mejoras y facilidades, sino también por las modificaciones en las rutinas de sus vidas. Ello se refleja en las cifras que nos ofrece Vila: del total de 122302 viviendas que existían en Caracas para 1950, se incrementaron para 1961 a 228873 (53,43 %); para esta última fecha, ya 106554 (46,5 %) de ellas disponían de agua corriente, 146172 (63,8 %) usaban kerosén para cocinar y 73979 (32,32 %) gas, 173283 (75,7 %) disfrutaban de la radio, 94760 (41,40 %) del televisor, 70973 (31 %) de lavadoras mecánicas y 129593 (56,6 %) de neveras (Vila, 1967:183).

Las viviendas de la clase media, las llamadas «quintas» y apartamentos y su distribución interna, comenzaron a estar regidas por

la idea de *comfort*, según los patrones estadounidenses. Existía una relación de 5,78 a 4,78 de habitantes por vivienda (el total en el DF era de 284639 personas, aproximadamente, y quienes habitaban viviendas precarias, representaban un 23 % de la población) (Vila, 1967:181). Se acuñaron para ese entonces las denominaciones de «quintas» para aludir a las casas de habitación donde moraba la clase media, y de «urbanizaciones» para nombrar las zonas que esta clase ocupaba y distinguirlas de los «ranchos» de las barriadas populares.

La presencia de las neveras propició cambios radicales en el patrón de consumo alimenticio dentro de los sectores de clase media; hasta el momento en que esos artefactos domésticos hacen su aparición, las familias funcionaban con base al «diario», que equivalía a la cantidad asignada en sus modestos presupuestos para la compra de los alimentos en los mercados populares o en las «bodegas», que podían ser consumidos en un solo día. Con las neveras, aparecen tanto las compras masivas como el consumo diferido. Correlativamente, surgen las «pesas» (las carnicerías y pescaderías) como comercios especializados, y los supermercados (González, 2005).

La utilización de nuevos combustibles diferentes a la leña o el carbón, como sucedió con el kerosén y luego el gas, hizo inoperantes para esta clase social urbana los tradicionales fogones, al mismo tiempo que hizo imperativo el uso de estufas y estableció la necesidad de construir una habitación destinada a la cocina dentro de los confines de la vivienda, ya que los nuevos combustibles y estufas no producían el humo de aquellos. Los fogones y la ubicación de las cocinas fuera de las viviendas persistieron en las zonas urbanas ocupadas por los sectores populares.

Simultáneamente se dieron importantes cambios en los gustos culinarios de la clase media con la incorporación de productos de mesa importados. En la década de los años 50, sobre todo a mediados de la década, hacen su aparición en las mesas de clase media los productos alimenticios de origen europeo, como resultado —por un lado— de las políticas de importación de productos manufactura-

dos que implementó la dictadura, incluyendo *delicatessen*, y —por otro— de la selectiva política de inmigración que, como ya hemos señalado, estableció una preferencia para españoles, italianos y portugueses. Las pastas alimenticias, la lasaña y el espagueti, antaño consumidas esporádicamente, tendieron a sustituir la dieta tradicional diaria basada en el «pabellón» criollo (arroz, tajadas de plátanos, frijoles negros y carne esmechada); la hegemonía que mantenían las hallaquitas y las arepas como contorno de dicho plato siguió existiendo al ser consumido diariamente por los sectores populares, mientras que el caviar, los patés y la champaña, así como las sangrías, las paellas, las empanadas gallegas y el vino devinieron en alimentos preferidos por la clase media. La vieja y popular parrillada llanera de carne en brasas aderezada con yuca y «guasacaca» y regada heterodoxamente con ron, cerveza, *scotch* o vino se convirtió en obligado plato dominical o en el centro de las celebraciones de todas las clases sociales. La influencia española e italiana fue la mayor ya que, inmediatamente después de 1939, con el fin de la guerra entre republicanos y fascistas en España, y el fin de la Segunda Guerra Mundial, se dio una importante migración hacia Venezuela. Para 1961, de los 1257515 habitantes que tenía el Distrito Federal, había en Caracas alrededor de setenta y ocho mil españoles y 44162 italianos (9,7 %) (Vila 1967:151).

Buena parte de esos españoles y españolas pasaron a integrar la creciente clase media urbana venezolana, ejerciendo oficios de conserjes, servicio doméstico, choferes de taxi, costureras, dependientes de tiendas, pequeños comerciantes o industriales, profesores y profesoras de educación secundaria o universitaria, etcétera. Entre los inmigrantes españoles vinieron numerosos curas y monjas católicos, quienes, una vez en tierra venezolana, se incorporaron como docentes en los colegios católicos privados que ya existían o en los que comenzaron a proliferar a partir de entonces. La mayoría de dichos colegios estaba dedicada a formar ideológicamente a los niños y niñas de la clase media venezolana. Es conveniente recordar que, por lo general, todos ellos y ellas eran de origen muy humilde, cam-

pesinos o campesinas que provenían de pequeños pueblos y aldeas españolas en donde habían estado muy influidos o influidas por las ideas falangistas del régimen de Franco y de la Iglesia católica, institución que había apoyado decisivamente a la dictadura franquista. Los valores sociales y políticos que profesaban, particularmente el anticomunismo y el racismo, se mezclaron con la admiración por el *American way of life* que se inducía vía los medios de comunicación. Sobre toda esa maraña de pensamientos y valores de extrema derecha, se superpuso la organización del Opus Dei, expresión del pensamiento más reaccionario del falangismo católico español, de manera que la educación primaria y secundaria que impartieron muchos de los colegios católicos privados durante la dictadura se convirtió en una suerte de formación de cuadros políticos para los partidos profesionales de la extrema derecha venezolana.

Los campesinos y campesinas portugueses, quienes emigraban de los horrores de la dictadura de Salazar y del desprecio e indiferencia de los peninsulares hacia los habitantes de la isla de Madeira, se ubicaron mayormente en el campo venezolano, donde se dedicaron inicialmente a la producción de flores, hortalizas y frutos, y en las ciudades, al trabajo en la construcción que floreció en esa época. Como provenían generalmente de pequeñas comunidades campesinas muy cerradas, se agruparon social, familiar y laboralmente de manera endógama en función de sus organizaciones territoriales originarias. Los inmigrantes portugueses eran trabajadores disciplinados, austeros y ahorrativos. Esas cualidades permitieron que muy pronto algunas familias, distinguidas con determinados apellidos, llegasen a amasar grandes fortunas, extendiendo su ámbito comercial a la intermediación de servicios y bienes de consumo perecederos; controlaron así el comercio al mayor y al detal de alimentos y bebidas: las panaderías, abastos y pequeños supermercados que posteriormente devinieron en poderosas cadenas comerciales apoyadas en su propia red de intermediación bancaria.

Los inmigrantes italianos provenían mayormente del sur de Italia, región sumamente deprimida en la península, con una numero-

sísima población de origen humilde, la cual había sido fuertemente golpeada durante la Segunda Guerra Mundial. Migraron artesanos, albañiles y obreros especializados, muchos de ellos militantes comunistas y anarquistas. En Venezuela, se dedicaron fundamentalmente al trabajo en la construcción, a la zapatería, a la artesanía en general y al comercio, preferentemente. Gran parte de la inmigración italiana se dedicó al trabajo en talleres mecánicos y a la importación de vehículos, sobre todo de marcas europeas. Una parte minoritaria de la inmigración estuvo integrada por profesionales liberales, técnicos, músicos y artistas en general que contribuyeron de manera significativa al desarrollo cultural e intelectual de la sociedad venezolana.

Compañías como la Barsanti llegaron a acaparar prácticamente todos los contratos para ejecutar los planes de desarrollo vial del país: carreteras, autopistas, puentes y vías de comunicación en general. Esas mismas compañías controlaban así mismo el transporte pesado utilizado en esos proyectos de desarrollo (camiones para el transporte de granzón, piedra picada, cabillas, arena, *pailoaders*, apisonadoras, etcétera). Empresarios como Gagliardi, por su parte, monopolizaron el negocio de la construcción de obras urbanas, fundamentalmente edificios privados y casas de habitación, llegando a desarrollar urbanizaciones enteras en la ciudad de Caracas, en donde son emblemáticas Bello Monte, La California y La Carlota, entre otras. La influencia de la arquitectura fascistoide italiana, caracterizada por el uso del mármol, estructuras monumentales, macizas y pesadas, el empleo de grandes urnas llenas de flores y paredes con altorrelieves, enormes columnas rematadas por capiteles jónicos y dóricos, se manifestó en la construcción no solamente y en menor escala en las viviendas en las urbanizaciones, sino también y fundamentalmente en algunas obras públicas urbanas, entre las cuales destacan el Paseo Los Próceres y el Círculo Militar de Caracas.

La mayor parte de los hijos e hijas de los inmigrantes italianos asistió a las universidades donde cursaron carreras liberales, generándose por decenas de años importantes promociones de médicos,

geógrafos, abogados, ingenieros, etc. que engrosaron así mismo a la pequeña burguesía nacional.

La inmigración europea que arribó durante la dictadura perezjimenista llegó a controlar el comercio, toda la intermediación de bienes y servicios y la actividad industrial venezolana. No hay que olvidar que casi todas esas familias habían sido formadas originalmente bajo regímenes fascistas a los cuales la mayoría había defendido o aceptado voluntariamente, razón por la cual buena parte de dichos inmigrantes apoyaron la dictadura perezjimenista. Ese es el sustrato del cual parte la estructuración de importantes segmentos de la clase media urbana venezolana actual, lo cual contribuye a explicar su presente condición política en el proceso bolivariano. Por ello no es de extrañar que esa clase discriminara a los criollos y aupara la exclusión de los más pobres a quienes culpaban de su propia desgracia por ser «flojos y sucios» y a quienes despreciaban por ser negros. «Es que me horroriza que mi hijo se case con una negrita criolla del cerro». «Los negros venezolanos huelen mal», fueron frases acuñadas entonces (y oídas por nosotras), repetidas hasta la saciedad por muchos de los españoles, españolas, italianos e italianas que arribaron a nuestro país para «hacer América» y terminaron formando parte integral de la clase media venezolana. Pero tampoco hay que olvidar que esos inmigrantes, con su esfuerzo y trabajo, su laboriosidad y dedicación han ayudado también a impulsar el desarrollo del país.

Como efecto de la inmigración masiva de europeos mediterráneos, los gustos por los alimentos de origen europeo se incrementaron de tal manera que para comienzos de los años 60 existían en el este de la ciudad de Caracas numerosas pastelerías vienesas que tendieron a sustituir las tradicionales panaderías, muchas «charcuterías», tiendas especializadas en la venta de deliciosos fiambres y quesos importados, los abastos o supermercados que suplantaron a las tradicionales pulperías, «bodeguitas», «quincallas y otras formas artesanales de comercio que quedaron recluidas a las zonas populares de la ciudad.

Ya para finales de los años 50 hicieron su aparición las *boutiques* y tiendas selectas donde la clase media compraba atuendos que seguían la moda europea: ropa, zapatos, sombreros, guantes, trajes, etcétera, ubicadas en zonas de la ciudad vecinas a los espacios de residencia de la clase media; así mismo, las peleterías (!) en donde las «elegantes» mujeres de la clase alta adquirían chaquetas y estolas de pieles finas y las de clase media o baja de conejo o de otros pobres animales, las cuales lucían en festejos y bailes a pesar del clima cálido.

Con estas políticas económicas y culturales de la dictadura, la ciudad de Caracas se sectorizó por clases sociales: el este y parte del norte para la clase media y la burguesía, y el resto, sobre todo el oeste y el sur, para los sectores populares. Se estructuraron enclaves populares menores dentro del este, vecinos a las zonas residenciales de las clases más poderosas económicamente que funcionaron como sectores de servicio.

La recreación y el ocio a nivel doméstico se vieron fuertemente impactados con la introducción de la televisión y la radio. Cuando se inició la televisión, se produjeron diversos programas de talento vivo, particularmente de música venezolana, teatro infantil, series policiales nacionales como la célebre del Inspector Nick y obras de teatro televisadas nacionales e iberoamericanas, donde destacó el trabajo de actores y actrices venezolanos, españoles y argentinos. Posteriormente, las radionovelas producidas en la Cuba prerrevolucionaria comenzaron a gozar de la aceptación de la mayoría de la población que tenía acceso a radiorreceptores; aparecieron las primeras telenovelas nacionales o «culebrones», como se les llamó para aludir a su cursilería y longitud. Comenzó el concurso de *Miss Venezuela*, el cual era transmitido por televisión. El concurso contribuyó a cambiar la imagen de lo que era la «mujer auténticamente venezolana». Se decía que la primera Miss Venezuela (una morena con amplias curvas y pelo ondulado) no tuvo ningún éxito en los concursos internacionales debido a lo ampuloso de sus formas y lo «provinciano» de su apariencia. Todo ello estimuló posteriormente la comercialización

del certamen y la incorporación de cánones estéticos femeninos foráneos: figuras alargadas, talla alta, poco busto y pocas caderas, «buen gusto» en el vestir, ademanes medidos, piel blanca, etcétera, que convirtieron la belleza de la mujer en una mercancía. Años después estos cánones han cambiado ligeramente, imponiendo un patrón de mujeres con bustos prominentes, dientes perfectos, piernas largas y esbeltas, figuras que se han alcanzado mediante la cirugía plástica.

En lo que atiene a los centros educativos, éstos realizaban periódicos «actos culturales» escolares, marcados por el nacionalismo burgués que impulsaba el régimen dictatorial. El «folklore autóctono» fue mil veces representado, así como fragmentos de obras de literatura española e hispanoamericana. La generación de los años 50-60 fue socializada a través de la educación formal en la ideología panamericanista que impulsaba Estados Unidos vía la Organización de Estados Americanos (OEA), de manera que todos los niños y niñas del país cantaban diariamente en sus escuelas y colegios el «Himno Panamericano». La educación implantó, igualmente, el 12 de octubre como el «Día de la Raza», para festejar el momento cuando «dejamos de ser salvajes» y se inició la civilización occidental en el continente americano.

La vida cotidiana pública de la población general también se transformó radicalmente. Como ya hemos señalado, durante la dictadura se mejoró la vialidad que existía desde el gomecismo, no solo a nivel nacional con la construcción de autopistas, carreteras, túneles, viaductos y puentes, sino también en las ciudades más importantes del país que sufrieron importantes cambios urbanísticos. La ciudad de Caracas, especialmente, cambió su fisonomía gracias a la construcción de grandes avenidas y obras monumentales como el Centro Simón Bolívar, el Teleférico y el Hotel Humboldt ubicado en la cima del Ávila, la Ciudad Universitaria y el Hipódromo La Rinconada, entre otras (González, 2005). Esas transformaciones modernizadoras, aunque afectaron también a las principales ciudades del país, en el caso de Caracas supusieron una agresión a su paisaje histórico y

una profunda modificación en su trazado urbano. Los cambios que impulsó Pérez Jiménez en Caracas ocasionaron una ruptura de las claves históricas de la ciudad, con la casi total destrucción de su centro histórico. Esas transformaciones, sumadas a las posteriores que ha sufrido y sigue sufriendo la ciudad, han contribuido no solo al presente caos urbanístico que la caracteriza, sino que han hecho muy difícil que los caraqueños y caraqueñas hayan podido establecer identificaciones positivas con ella. Debido a la vertiginosidad del cambio, que trató de eliminar cualquier vestigio de un pasado que era considerado como atrasado y que intentó hacer Caracas similar a cualquier otra «ciudad moderna» de cualquier otra parte del mundo, han desaparecido importantes testimonios de la historia citadina (Vargas, 1999).

Un área a la cual le prestaron especial atención las políticas culturales de Pérez Jiménez fue aquella destinada a estimular la diversión pública en calles, avenidas, plazas y parques. Todos los años se realizaban fiestas taurinas con corridas en las plazas de toros, en cuyos carteles figuraban los más afamados toreros españoles, mexicanos y venezolanos del momento, como Manolete, Antonio Ordóñez, el «Diamante Negro» y César Girón, entre otros. Ciudades como Maracay y Caracas, en donde se encontraban las plazas de toros construidas por Gómez, bullían durante semanas de alegría y fervor por la tauromaquia. Previo al carnaval, las ciudades vivían frenéticamente preparándose para las fiestas y anticipando la elección de la reina del carnaval de la ciudad y de las reinas de parroquias. Todos los clubes de las instituciones estatales, los semiprivados y los privados, las instituciones del Estado y las diversas parroquias, elaboraban hermosas, creativas y coloridas carrozas en donde desfilaba la «reina» acompañada por una corte de otras «reinas y princesas» parroquiales, seguidas por numerosas comparsas con heterogéneos disfraces. Multitudes enardecidas se agolpaban a lo largo de calles y avenidas al grito de ¡aquí es! para recoger las golosinas y juguetes, papelillos y serpentinas que eran lanzados desde las carrozas. El frenesí culminaba en bailes nocturnos en templetos ubicados en calles y plazas, animados por orquestas nacionales, mientras los clubes privados

tenían sus propias reinas y bailes amenizados por afamadas orquestas nacionales e internacionales, contratadas para la celebración de la clase alta y la clase media.

Los deportes también fueron estimulados durante la dictadura. El béisbol, el más practicado y difundido desde los años 40, comenzó a contar con entrenadores y jugadores importados, aglutinando cada equipo el fanatismo de miles de personas que coreaban en las calles consignas de apoyo a unos u otros. El basquetbol fue introducido y comenzó a gozar de numerosos adeptos. El gobierno creó canchas en todo el país o se utilizaban las plazas de toros y los parques para los partidos; cada estado de la república tenía su propio equipo. El régimen trató de impulsar el gusto por el fútbol y el atletismo con la construcción de los estadios olímpicos en la Ciudad Universitaria de la Universidad Central de Venezuela.

Pérez Jiménez estableció la celebración de la «Semana de la Patria», coincidente con el aniversario de la fecha natalicia del Libertador en el mes de julio, semana en la cual toda la población debía participar en los actos conmemorativos que iban desde desfiles militares en el Paseo Los Próceres de Caracas hasta desfiles de los colegios, públicos y privados, en las principales calles y avenidas de todas las ciudades del país, precedidos por bandas marciales integradas por los alumnos y alumnas.

Se impuso la costumbre de celebrar misas masivas en plazas y parques para las primeras comuniones de los alumnos y alumnas de todos los colegios a nivel nacional.

Esa política cultural de Pérez Jiménez, esa toma de las calles y de todos los espacios públicos, esa movilización casi constante del pueblo venezolano formó parte integral de los planes para prevenir cualquier atisbo de disidencia política, de participación colectiva contra su dictadura, para alejar de las mentes de la población una eventual toma de conciencia sobre la violación constante de los derechos civiles y humanos de aquellos venezolanos y aquellas venezolanas que

luchaban contra la neocolonización de Venezuela. La sociedad general comenzó a manejar cotidianamente la frase:

«Con Pérez Jiménez, si no te metes en política, vives bien». Se acostumbró, pues, a un estado casi permanente de fiesta, bullicio, banalidad y disfrute lúdico. Simultáneamente, la misma concepción de esas actividades reflejaba el nacionalismo burgués que animaba al régimen, con el cual reforzaba solamente aquellas tradiciones culturales que nos ligaban a un pasado mestizo. Y, aunque dentro de los sectores populares urbanos, la dictadura logró crear nuevos referentes culturales para su identificación, y no obstante que esos cambios operaron lentamente, crearon entre esos sectores actitudes proclives a la sumisión y el conformismo que se expresaron sobre todo en la cotidianidad de sus vidas. La cultura —una vez más— sirvió de soporte a la dependencia económica y a la neocolonización política. Aunque la dictadura utilizó hasta el abuso la figura de Bolívar y de otros héroes de la Independencia, esa exaltación y reverencia eran patrioterías, que no patrióticas, sutil manera de despojar el panteón de fundadores de la nacionalidad venezolana de sus peligrosos contenidos sociales y políticos. Pérez Jiménez se sumó, pues, a los presidentes que le precedieron, quienes, como dice el presidente Chávez, contribuyeron a la conversión del Libertador en estatuas de bronce, eliminando su pensamiento social: «lo mataron otra vez» (Acto conmemorativo de la muerte del Libertador, 17 de diciembre de 2006).

La dictadura se abocó a la creación de un turismo nacional, para lo cual creó la red hotelera Conahotu, mediante la cual dotó de hermosos hoteles las zonas más bellas del país y algunas de las principales ciudades; impulsó, así mismo, la creación de colonias vacacionales, como la de Los Caracas, en las zonas del litoral marino. Estimuló la formación de clubes campestres, de playa, las Casas Regionales como la de los Andes, la Casa Monagas, el Club Táchira, etcétera. Esos clubes y las fiestas en ellos realizadas fueron para el disfrute de la clase media que podía pagar las cuotas exigidas.

Podemos concluir que la modernización de Venezuela lograda por Pérez Jiménez se hizo a expensas de la entrega del país a Estados Unidos; el régimen premió a las empresas transnacionales con la liberación financiera, la libertad bancaria y, simultáneamente, fortaleció a la burguesía nacional al asegurarle una mayor participación en el ingreso nacional. Como señala Rodríguez, hizo a los ricos más ricos (en Blanco, 1989:54), para lo cual explotó más a los explotados. Sus inversiones en el campo aumentaron nuestra dependencia económica y el latifundio, profundizando las condiciones de pobreza en las cuales vivía el campesinado venezolano. Al neutralizar las ideas bolivarianas mediante la educación, logró convencer, sobre todo a la clase media, de seguir las directrices estadounidenses sobre la tesis panamericanista, de manera de anular cualquier planteamiento sobre la unidad de América Latina.

Pérez Jiménez ciertamente logró crear una nueva imagen de pueblo basada en los aspectos más banales y triviales de la cultura popular, para lo cual inició el proceso que permitió la internalización dentro de la población de los valores que sustentan el *American way of life* como modelo de vida. Al mismo tiempo, fortaleció la errónea idea de que éramos un pueblo culturalmente homogéneo. Socializó a toda una generación en los más nefastos antivalores, como el racismo, que estimularon la exclusión y discriminación de las grandes mayorías. Negó todas las libertades democráticas, usando la persecución, la represión, la cárcel y la tortura, la violación sistemática de los derechos humanos de dirigentes y líderes sociales a través de la tenebrosa Seguridad Nacional. El campesinado volvió a ver frustradas sus esperanzas de lograr ser propietarios de la tierra que habían trabajado durante generaciones puesto que, como señala Rodríguez, Pérez Jiménez favoreció el fortalecimiento de la burguesía agraria y la agroindustria en detrimento de los sistemas cooperativos campesinos (en Blanco 1989:54). Contribuyó a la pérdida de gran parte de nuestro patrimonio histórico, desdibujando nuestra personalidad colectiva, convirtiendo simultáneamente a importantes sectores de la sociedad nacional en entes resignados ante el atropello, así como en seres vacuos y banales.

La modernización de Venezuela que realizó Pérez Jiménez nos costó muy caro a los venezolanos y venezolanas; no solo nos privó durante diez años de las libertades democráticas, sino que se trató de cambios aparentes para la mayoría del país. Fue un progreso que nunca llegó a las masas, las cuales continuaron viviendo en las peores condiciones de pobreza.

Los inicios del puntofijismo.

Las transnacionales imperiales y los nuevos cambios culturales

A partir de la década de los años 60, los intereses imperiales se ampliaron. Aunque al imperio le era necesario continuar con la explotación de América Latina, también lo era convertir definitivamente a su enorme población en consumidores de los productos generados por las transnacionales, para lo cual había que impulsar el cambio de las dictaduras en democracias liberales, que fueran un calco del modelo estadounidense. Lógicamente, las formas y pautas culturales autóctonas tradicionales interferían en el logro de este propósito. El proyecto neocolonial imperial se dirigió, entonces, a impulsar a todos los gobiernos de las democracias formales latinoamericanas hacia la creación de políticas culturales orientadas a modificar los gustos, las conductas, las mentes y las costumbres de los latinoamericanos para imponer, de forma concluyente, el *American way of life* como modo de vida. Esas políticas culturales se abocaron entonces a propiciar de manera sistemática el consumismo, o sea la mercantilización del consumo (Wallerstein 1994), así como «... la hipocresía más deplorable, eligió siempre a la banalidad (...) y estableció amonestaciones en contra de quienes se desviaban de la norma» (Monsivais, 1998:38). Las industrias transnacionales construyeron otra nueva versión de lo que debía caracterizar al pueblo venezolano, pero para ese momento, esa imagen de pueblo mientras evocaba su origen rural para distanciarse de él, daba lugar al paso de una cultu-

ra popular determinada por los valores de la burguesía criolla, que suponían una expresión mestiza de lo estadounidense, valores que a partir de ese momento sirvieron para forjar el canon de lo popular (Monsivais, 1998:40). Junto a la mercantilización de todas las cosas, el Imperio se afincó en su meta de urbanizar al mundo mediante su des-ruralización (Wallerstein, 1994).

El Estado puntofijista venezolano le asignó a las empresas de la burguesía nacional y a las norteamericanas la tarea de diseñar la mentalidad social a través del cine, la radio, la prensa y la televisión, de manera de construir una subjetividad y una afectividad colectivas congruentes con su proyecto político-económico.

Con la introducción de la democracia liberal representativa se afianzó el dominio imperial sobre Venezuela, de manera que no sin razón lo primero que hace el Estado venezolano puntofijista es tratar de eliminar todas las organizaciones artísticas populares que había creado la dictadura perezjimenista y así abolir sus peligros potenciales. Igual suerte sufrieron los institutos destinados a investigar las manifestaciones culturales de los sectores populares, investigaciones que habían sido utilizadas hasta ese momento como insumos que alimentaban las políticas culturales estatales. Por esa causa, el Estado venezolano creó el Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes (INCIBA), organismo destinado a establecer y garantizar que las formas culturales occidentales burguesas se reconocieran como las únicas válidas, y entregó a la burguesía local el control hegemónico de los procesos de creación de significados y de representación, fundamentalmente a través de los medios masivos de comunicación privados (Vargas y Sanoja, 1993).

La influencia de la industria cultural transnacional *massmediática* imperial, que como hemos visto comenzó a ser más fuerte a mediados de los años 50 gracias a la introducción de la televisión en Venezuela, estimuló en general —con un éxito relativo para esas fechas, como hemos visto— las nuevas pautas culturales en la población asociadas con el *American way of life*. Pero fue a partir de la década

de los años 60 cuando el impacto de la industria cultural transnacional imperial sobre la población venezolana se hizo hegemónico. Ese es el momento a partir del cual aumentó su eficacia para introducir nuevos valores culturales, sobre todo en la clase media. Los sectores populares, al continuar oprimidos y no tener un acceso más expedito al disfrute del bienestar material de la sociedad y a la educación institucionalizada, tendieron a ser más refractarios a la influencia mediática que los sectores medios.

Las poderosas transnacionales culturales imperiales se dedicaron sin pausa y sin cortapisas a fijar y reproducir el consumismo como un valor dentro de la población. La hegemónica industria norteamericana del cine inundó a Venezuela, como también al resto de Latinoamérica, con películas destinadas a reforzar las identificaciones con el modo de vida estadounidense y con el destino manifiesto del pueblo norteamericano. A partir de esos momentos, Hollywood se hizo cargo del canon de lo entretenido, como bien señala Monsivais (1998:37).

Las potentes firmas discográficas estadounidenses coparon implacablemente el mercado venezolano, y los y las jóvenes comenzaron a repetir tonadas y canciones en inglés sin entender lo que estaban cantando, aceptando sin cuestionamientos las modas musicales que venían del exterior. La radio comenzó a dictar las reglas del sonido popular en la canción y en el habla y a decretar el sentido del ritmo (Monsivais, 1998:37-38). Correlativamente, grupos y bandas musicales norteamericanos y europeos eran presentados rutinariamente en estruendosos espectáculos destinados a la población joven, sobre todo de la clase media, previo el desembolso de miles y miles de dólares por parte de los «empresarios» locales, gastos que éstos recuperaban con las ventas masivas de discos a esos mismos y esas mismas jóvenes.

Para finales de los años 50, la televisión se dedicó a transmitir almibaradas telenovelas cargadas de imágenes inspiradas en la vida cotidiana de las clases medias norteamericanas, sustituyendo las obras del teatro universal televisadas y las radionovelas cubanas, caracterís-

ticas de comienzos de la década, inyectando su letal carga de antivales como el individualismo, el egoísmo y el consumismo, así como propiciando entre los sectores populares la aparición de la vergüenza étnica y racial. Monsivais señala que es con esa acometida mediática cuando esos sectores comienzan a sentir un sentimiento de culpa por no haber podido lograr eliminar sus tradiciones culturales que los anclaban al atraso y les impedían emular a los «avanzados» que mostraba la televisión (1998:43). Comenzó entonces el proceso donde la tiranía de la televisión invadió la privacidad doméstica y permitió que las mayorías pudieran asomarse al mundo desarrollado y festejaran su autodestrucción demostrando su adaptabilidad (Monsivais, 1998:44). De esa manera, nuevos héroes gringos y heroínas gringas suplantaron a las figuras latinoamericanas de los años 40-50.

En las década de 1960 a 1970 se entronizó una estética publicitaria, mediante el despliegue en las ciudades de vallas y anuncios luminosos en donde comenzaron a usarse a los y las protagonistas de películas y enlatados norteamericanos para inducir a la población al consumo de productos extranjeros de todo tipo (Suazo, 2004), para reforzar las modas en el vestir, determinadas comidas, los gustos musicales, en suma, los cánones estéticos y la culinaria capitalista. Desde muchas de esas vallas, reinas de belleza, modelos y actrices locales, medio desnudas, transmitían mensajes supuestamente eróticos para incitar a la compra de vehículos, productos de belleza, ropa, comida, viajes al exterior, etcétera. Los concursos nacionales de belleza devinieron los programas con más *rating*, convirtiendo al concurso Miss Venezuela en un elemento fundamental de la cultura popular venezolana; la población se identificó culturalmente con las reinas ganadoras en los concursos internacionales, lo cual se convirtió en motivo de orgullo nacional (Montero, 1998).

Los hábitos de lectura que había poseído la clase media hasta mediados de los años 60 fueron impactados negativamente por las industrias culturales transnacionales. Los y las jóvenes dejaron de leer; prácticamente desapareció la lectura de las obras de la literatura

universal, de las latinoamericanas y las nacionales, siendo sustituidas en el gusto de la población general por revistas y libros de autoayuda, destinados a estimular la eficiencia y la competitividad: «... para que triunfen en su empleo, cambien de actitud, racionalicen su tiempo en la oficina...» (Monsivais, 1998:47).

Según Brito, para inicios de la década de los años 70 ya los monopolios norteamericanos controlaban de manera absoluta los medios de comunicación social, convirtiéndolos en los más eficaces vehículos de la neocolonización cultural. Los valores nacionales se vieron ahogados y asfixiados, siendo sustituidos por el odio, el belicismo y el racismo (1973:159).

Los gobiernos puntofijistas: políticas culturales y represión

En el período inmediatamente posterior a 1958, año en que se derroca la dictadura perezjimenista, sectores importantes dentro del PCV que compartían una visión stalinista se plantearon que la liberación nacional y la construcción de un orden social diferente eran dos tareas distintas (Moleiro, 1977), por lo que las organizaciones de los sectores oprimidos comenzaron a perder con frecuencia iniciativa política y autonomía en sus decisiones. Estas disensiones internas dentro del PCV llevaron finalmente a su división a finales de la década de los años 60, surgiendo el Movimiento al Socialismo como partido reformista.

Por su parte, AD sufrió su primera división importante también a inicios de los años 60 como consecuencia de las diferencias ideológicas entre importantes sectores de ese partido, especialmente entre la juventud accióndemocrata, y Rómulo Betancourt, líder máximo, quien había abandonado sus posturas de izquierda de los años 40 y negociaba abiertamente con Estados Unidos la entrega del país. De esta división surgió el MIR, el cual se incorporó a la lucha armada.

Las diferencias ideológicas con la cúpula del partido continuaron hasta que, para finales de la década de los años 60, AD tuvo su segunda división importante. Según Gumersindo Rodríguez, antiguo dirigente de AD, Rómulo Betancourt trató de contener la candidatura del maestro Luis Beltrán Prieto Figueroa, líder del partido, quien provenía de las filas del magisterio y gozaba de enorme popularidad. Betancourt vio en la candidatura de Prieto un intento de autonomía por parte de ciertos sectores del partido, dice Rodríguez, «como potenciales perturbadores del *status quo* de conciliación democrática establecido por él» (en Blanco, 1989:309). Finalmente, Prieto y sus seguidores se separaron de AD y fundaron el Movimiento Electoral del Pueblo (MEP).

Todas estas divisiones influyeron notablemente en la vida del país, especialmente en la política y la económica, marcando el rumbo para un proceso de fuertes y violentos enfrentamientos, situación que persistió hasta inicios de los años 70. El costo social de esas confrontaciones fue pavoroso: miles de jóvenes muertos, represión, torturas, violación de los derechos humanos y profundización de la condición neocolonial.

Betancourt, 1959-1964.

Se inician las cúpulas y se profundiza la entrega del país

A partir de 1960 todas las organizaciones populares eran básicamente de resistencia frente al gobierno de Betancourt, quien logró estructurar un aparato represivo sumamente eficiente, que atacó de manera sistemática a todas las organizaciones populares por igual. Estigmatizó y satanizó tanto a las organizaciones que servían de apoyo logístico a la lucha armada, como también a aquellas que habían resultado de la acción del PCV y otros partidos a nivel urbano y rural. Los calificativos de «subversivos» y «comunistas» —tal como sucede hoy día con el término de «terroristas»— fueron manipulados para crear en la población general formas de rechazo basadas en el miedo y obtener la

marginación de esas organizaciones. Esa ideología le sirvió de excusa a Betancourt para combatir las, asesinando a sus líderes, agrediendo a las comunidades —incluso militarmente— hasta lograr disminuir sensiblemente su base social.

La eficacia asesina del aparato represivo estatal diezmó físicamente el número de líderes sociales, campesinos, estudiantes, mujeres, intelectuales, profesionales y técnicos que militaban en el campo revolucionario. Sin embargo, a pesar de las divisiones de las izquierdas que sucedieron en años posteriores y de la represión existente para los años iniciales del puntofijismo, las luchas de resistencia se manifestaron en todos los espacios de la sociedad venezolana. En las universidades nacionales, fuertemente politizadas, trabajadores y trabajadoras, profesorado y estudiantes libraron duras batallas que fueron reprimidas a plomo limpio. Los movimientos estudiantiles de secundaria, escuelas técnicas y universidades expresaban su resistencia diaria combatiendo en las calles, bajo la consigna de «Estudiar y luchar». Las organizaciones agrarias también resistían a pesar de las persecuciones y asesinatos de sus líderes. El magisterio, fuertemente influido por las ideas de la pedagogía humanista que estaban en boga desde los años 40, era uno de los espacios más combativos. Los sindicatos de trabajadores, trabajadoras, obreros y obreras estructurados durante el gobierno de López, aunque diezmados por la dictadura, mantenían aún cierta beligerancia como organizaciones de resistencia. Importantes sectores dentro de la Fuerza Armada pasaron de la resistencia a la acción y produjeron dos significativas rebeliones militares: el Carupanazo y el Porteñazo. Los sectores populares urbanos en sus cerros y barriadas resistieron política y culturalmente a la represión.

El gobierno de Raúl Leoni, 1964-1969.

La brutal represión indiscriminada

Según Rodríguez (en: Blanco 1989), el lapso del gobierno de Leoni fue el período más violento de la represión política puntofijista.

Nosotros la vivimos como estudiante universitaria: allanamientos constantes a la universidad por parte de policías y del ejército, helicópteros que sobrevolaban el *campus* disparando metralletas, dejando a su paso un reguero de heridos, heridas, muertos y muertas, cerco militar constante a las universidades, francotiradores ubicados en las azoteas de los edificios vecinos a la Ciudad Universitaria de la Universidad Central de Venezuela, compañeros y compañeras estudiantes, así como profesores y profesoras que desaparecían de un día para otro y un largo etcétera.

Leoni, a pesar de que la propaganda del aparato partidista de AD lo mostraba como un hombre ingenuo y bonachón, convenciendo a señalados sectores de la población venezolana de su honradez y mejores deseos para las mayorías, que lloraron su muerte reportada con gran despliegue mediático, desató una represión feroz, más feroz incluso que la de Pérez Jiménez o Betancourt. Muerte, allanamientos, cárceles, torturas, desaparecidos, desaparecidas y violación sistemática de los derechos humanos fueron el sello que marcó a este tristemente célebre mandatario. Como apunta Rodríguez, la violencia de Leoni fue la más criminal que se conoce en la historia contemporánea de Venezuela y es precisamente durante su mandato cuando se inaugura la temible figura de los desaparecidos y desaparecidas (en Blanco, 1989:252-253), donde destaca el caso emblemático del profesor Alberto Lovera, torturado hasta matarlo y arrojado su cadáver en las aguas del mar Caribe atado con cadenas y pesas.

La de Leoni fue una política dictatorial contra todas las organizaciones y personas demócratas y patriotas que no estaban de acuerdo con la entrega del país a Estados Unidos, incluso contra toda sospecha de disidencia política o de simpatía con los y las disidentes. Fue así mismo una guerra de exterminio de los y las comunistas. Leoni se planteó que la eliminación física, absoluta y total de la disidencia política le permitiría estabilizar a su régimen y así lograr expansión económica, pero en realidad fue una excusa que esgrimió para eliminar cualquier manifestación en contra de su entreguismo a la po-

tencia del norte. Con su política dictatorial, inspirada en el modelo represivo norteamericano y controlada por la CIA, obtuvo a cambio un aumento de la inversión económica de Estados Unidos en el país. Como apunta Rodríguez, tanto Betancourt como Leoni aplicaron «... un modelo de crecimiento económico (...) supeditado en forma directa, específica y concreta a los dictámenes económicos del centro norteamericano» (en Blanco, 1989:250 y ss.). Este autor reconoce que «la subversión se fortaleció» y que la izquierda, aunque derrotada militarmente por Betancourt, continuó siendo activa durante el mandato de Leoni.

En el plano cultural, los gobiernos de Betancourt y Leoni siguieron aplicando muchas de las políticas culturales que había puesto en práctica la dictadura: incentivar el consumismo gracias a la importación de mercancías, el anticomunismo, el racismo y copiar el modo de vida estadounidense. La supuesta reforma agraria emprendida por Betancourt y continuada por Leoni no fue más que un fiasco para el campesinado venezolano. En el área educativa se siguieron implementando las tesis de la Escuela Nueva de Dewey, la cual había sido puesta en práctica ya desde finales de los años 40 en los primeros gobiernos de AD (Betancourt y Gallegos) y que fue reformulada por la dictadura para ajustarla al «Nuevo Ideal Nacional».

Rafael Caldera, 1969-1974.

Pacificación y cárcel. Se intensifica el cambio cultural

Como ya hemos señalado, el presidente Caldera manejó un doble discurso: el pacifista y el represivo. Aunque ciertamente muchos jefes guerrilleros se acogieron a su llamado a la pacificación, Caldera continuó violando de manera sistemática los derechos humanos de muchísimos ciudadanos/as: allanó y cerró la Universidad Central de Venezuela, detuvo a numerosos profesores y profesoras, estudiantes y líderes sociales sin fórmula de juicio, estableció un cerco contra las organizaciones campesinas de Lara y Yaracuy, etcétera.

Una de las formas más brutales de represión la hizo Caldera contra el movimiento estudiantil, so pretexto de que estaba penetrado por miembros del movimiento radical negro estadounidense, idea proveniente de la CIA. Sin embargo, en realidad, era la CIA la que reclutaba estudiantes universitarios de extrema derecha, o simpatizantes de la derecha, a quienes entrenaba militarmente. Ese grupo, conocido como los «Araguatos», llegó a funcionar como un escuadrón de la muerte (Carnevali de Toro, 1992).

Para mediados de la década de los años 60 arriban al país los llamados curas obreros, quienes comienzan a trabajar en las barriadas populares urbanas, sobre todo las caraqueñas. Fue un movimiento que empezó en Europa, en la Universidad de Lovaina, Bélgica, universidad teológica de los jesuitas, y en Francia, donde se manifestó como un movimiento católico de izquierda que se llamaba la Misión de Francia. El movimiento partía de la idea de enviar curas misioneros no solo a las zonas indígenas como había sucedido hasta entonces, sino también a las obreras y a los barrios urbanos empobrecidos. Esos misioneros convivían con los sectores pobres en sus propios espacios y apoyaban a los trabajadores y trabajadoras en sus luchas reivindicativas por mejoras en su calidad de vida. En este sentido, destaca el caso emblemático del padre Wuytack, quien trabajó en la barriada caraqueña La Vega, durante los años finales de la década, fortaleciendo las organizaciones populares ya existentes, propiciando otras, estimulando el teatro callejero, el teatro de los oprimidos, realizando mejoras en las escaleras para acceder a las zonas más altas de los cerros, haciendo rutinarias las reuniones con mujeres, con jóvenes, apoyando las manifestaciones callejeras por demandas sociales, etcétera. El padre Wuytack, curiosamente, fue expulsado del país por el gobierno demócrata cristiano de Rafael Caldera en 1970, debido a la fuerte oposición que presentó la alta jerarquía de la Iglesia católica a sus acciones, con el pretexto de que se inmiscuía en la política interna del país.

Aunque Caldera continuó en el plano cultural la labor de sus predecesores, podemos considerar que los cambios más importantes se dieron en los contenidos de la educación. Para 1971, el gobierno de Caldera adecuó la tesis de la Escuela Nueva, generada en Estados Unidos, a los nuevos intereses nacionales y fortaleció el papel de los medios masivos de comunicación privados como educadores informales que servían para reforzar los valores que transmitía la educación formal (Colmenárez 1989).

Los ajustes de Caldera a la Escuela Nueva incluyeron la desaparición de la historia y la geografía nacionales como asignaturas en la enseñanza y su sustitución por el Área Sociales, difuso programa de estudios en donde se amalgamaban diferentes disciplinas sociales y cuyo principal objetivo era lograr que los individuos se adaptaran al sistema democrático representativo y a la ciencia y la tecnología producida en los centros imperiales de poder (Colmenárez, 1989, Vargas y Sanoja 1990, Vargas y Sanoja 1993).

Carlos Andrés Pérez, 1974-1979. Estulticia y petrodólares. El modo de vida consumista y la cultura «mayamera»

Con el advenimiento de la mitad de la década de los años 70 llegó a la Presidencia de la República Carlos Andrés Pérez, tachirense, antiguo secretario privado y ministro del Interior del gobierno de Rómulo Betancourt. Para esas fechas se disparan los precios del petróleo a nivel mundial debido al boicot petrolero decretado por los países árabes contra las potencias occidentales, lo que permitió a Pérez manejar un presupuesto astronómico, la mayor parte del cual fue a parar a sus propios bolsillos, a los de la dirigencia de AD y a los de los empresarios devenidos líderes políticos.

Entre 1970 y 1980, la resistencia política estudiantil, aunque no fue la única, era la más visible, abarcando todos los niveles de la educación. Sin embargo, a pesar del silencio cómplice de los medios de comunicación, en las barriadas populares las organizaciones de

base también continuaron en la lucha política y en la resistencia cultural. Así mismo, los obreros, las obreras, los trabajadores y las trabajadoras combatían por sus reivindicaciones a pesar de que las corruptas estructuras sindicales ya habían sido cooptadas por Betancourt. Como dice Britto, los líderes sindicales se convirtieron en sindicalistas patronales (2004:7).

Las relajadas y escandalosas acciones del gobierno y del aparato partidista puntofijista para apropiarse de los dineros públicos, la existencia de un sistema educativo transnacionalizado, entre otros, fueron factores que influyeron notablemente en la entronización de antivaleores hasta ese momento desconocidos dentro de la población venezolana. Hubo un aumento acelerado del crimen, se institucionalizó la corrupción como forma de vida, se asentó el burocratismo y se dio una pérdida notoria en la solidaridad social que había sobrevivido en Venezuela desde la colonia.

Atraídos por la bonanza económica venezolana ingresan al país nuevos inmigrantes procedentes de varios países latinoamericanos. Importantes contingentes de personas, quienes huían de la miseria y la violencia social y económica instaurada en sus países por gobiernos antipopulares, se volcaron a Venezuela donde se había concentrado gran cantidad de riqueza y existían oportunidades de trabajo gracias al *boom* petrolero (Vargas, 1999). Las condiciones de miseria de los inmigrantes, que caracterizaba sus vidas en los lugares de origen, se insertó dentro de las ya existentes condiciones de pobreza en las cuales vivían los habitantes venezolanos de las barriadas urbanas desde los años 50.

La carencia de mano de obra no calificada y barata fue lo que determinó la apertura a la inmigración ilegal. Esos inmigrantes constituían una fuerza de trabajo fundamental para las labores más exigentes, que se realizaban en las peores condiciones, sobre todo las agrícolas, razones por las cuales fue incentivada socarronamente por la burguesía y por el mismo gobierno nacional. La mayoría de los inmigrantes colombianos, ecuatorianos, peruanos, guyaneses,

dominicanos, haitianos y antillanos en general, etcétera, tenían una cultura laboral que no era muy común en la población venezolana: trabajadores de tradición artesanal, mano de obra calificada en diversos oficios, campesinos con experiencia en las técnicas agropecuarias, etc. A nivel urbano, los y las inmigrantes se incorporaron a trabajar como servicios domésticos, plomeros, jardineros, electricistas, albañiles, carpinteros y similares, entrando en contacto con las clases media y alta urbanas que vivían ostentosamente el *boom* económico petrolero de los años 70. Ello contribuyó a exacerbar los valores negativos de la ratería y el robo doméstico.

La existencia de una inmigración «ilegal» alimentó el ya existente burocratismo y la corrupción de muchas de las dependencias oficiales del Estado venezolano. En ese sentido es de mencionar la Dirección General de Extranjería, en donde se asentaron mafias que controlaban los visados, con la complicidad de funcionarios de alto nivel en el gobierno y de la Guardia Nacional. Esta última, puesto que era el componente militar que controlaba nuestras fronteras, comenzó a participar, conjuntamente con mafias radicadas en territorio colombiano, del negocio del robo de vehículos, de ganado y el contrabando de gasolina, con el apoyo de muchos de los gobernadores de los estados venezolanos limítrofes con Colombia.

La represión policial creó *ghettos* de miseria, con una alta población de indocumentados e indocumentadas jóvenes, sin educación ni formación laboral que eran generalmente detenidos o detenidas en redadas organizadas por la policía, reclusos o reclusas en cárceles como el Retén de Catia, donde perfeccionaban sus destrezas criminales y formaban nuevas asociaciones delictivas. La formación de *ghettos* y la represión expresada en las rutinarias redadas policiales, estimuló la violencia intracomunal o *intraghetto* y la formación de pandillas o bandas delictivas locales.

Esos y esas inmigrantes trajeron consigo nuevas pautas y elementos culturales, los cuales comenzaron a gravitar de manera muy importante en la vida nacional. Entre ellos podemos mencionar las di-

versas formas de violencia física y delictiva que incubaron en ciertos sectores de la sociedad colombiana, a partir de la cruenta y larga guerra civil que desencadenó el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, cuando el valor de la vida humana se depreció sensiblemente. Ello tuvo que ver también con el hecho de que la gran mayoría de los inmigrantes indocumentados provenía de zonas campesinas de la zona del Atlántico colombiano, donde la violencia de la guerra tuvo y tiene todavía una alta incidencia. Cuando los inmigrantes ingresaron a los centros urbanos como indocumentados, sin que el gobierno de la IV República tuviese una política para asimilarlos a la sociedad venezolana excepto la represión, el maltrato, la explotación y la exclusión social, ciertos sectores de los inmigrantes colombianos asumieron la violencia como una forma de resistencia activa, como suelen hacerlo las minorías reprimidas.

El Estado venezolano no poseía para ese momento una política cultural que abordara el problema de las minorías étnicas urbanas inmigrantes, pues asumió que esos sectores podían insertarse asépticamente en la sociedad nacional que los absorbería, sin que sus diferencias culturales, sociales y étnicas devinieran problemáticas. En este sentido, el gobierno actuó bajo la premisa de que debía operar una integración para la cual los inmigrantes debían renunciar espontáneamente a sus identidades culturales, puesto que se trataba mayoritariamente de poblaciones latinoamericanas, hispanoparlantes, rasgos que las hacían automáticamente similares a los sectores venezolanos que vivían en condiciones de pobreza. Una política cultural que reconociera el carácter pluricultural y plurinacional de esos inmigrantes estaba, pues, negada; no existía ninguna posibilidad de que el Estado consintiera ninguna aspiración de esos grupos de ser aceptados con sus diferencias culturales, en una sociedad que se decía era homogénea culturalmente. De esa manera, los inmigrantes pasaron a reforzar la contradicción intercultural que, en el caso de Venezuela, ya tenía un carácter estructural, pues negaba incluso la existencia de sus identidades plurales internas (Vargas, 1999, de Lucas 2003).

Conviene subrayar que esa carencia de políticas culturales estatales para la inclusión de los inmigrantes llevó a que surgieran formas populares de etnocentrismo en los barrios urbanos, destinadas a reforzar las identidades nacionales y las pautas culturales tradicionales de sus países de origen, como mecanismos de defensa contra la exclusión, el racismo y la intolerancia, y como manera de controlar los sentimientos de desarraigo, particularmente dentro de aquellos barrios donde se concentraron ecuatorianos y ecuatorianas y colombianos y colombianas. En este sentido, se enfatizó el uso de las banderas y los himnos nacionales de tales países en esos espacios. La educación insuficiente, las diferencias de salario, el hambre y la discriminación racial constituyeron los signos negativos más característicos que marcaron desde el comienzo el estatus de esas minorías en territorio venezolano. Tales grupos socioculturales tendieron a la concentración de grupos familiares ampliados, familias extensas reformuladas en el nuevo contexto sociohistórico, formando redes parentales en los barrios que funcionaron como estructuras de solidaridad.

La afluencia no planificada de inmigrantes ilegales colapsó los servicios públicos, y el Estado venezolano, totalmente ineficiente para abordar los problemas que acarreaba el abrupto cambio demográfico que supuso la inmigración, no se ocupó de ampliar los servicios educativos, de salud, de identificación, de seguridad pública, ni de crear fuentes de trabajo para la población inmigrante, sobre todo la colombiana que era la mayoritaria, ni para sus hijos e hijas nacidos en Venezuela. La miseria creció exponencialmente de la misma manera que la delincuencia.

A mediados del período de gobierno de Carlos Andrés Pérez, comenzaron a notarse en la vida cotidiana de los venezolanos y venezolanas los efectos de la introducción de nuevos elementos culturales por parte de los inmigrantes. Sus costumbres y hábitos culturales comenzaron a hacerse visibles y fueron reproducidos en la vida pública cotidiana venezolana, especialmente a través de los medios masivos de comunicación: el habla callejera se llenó de expresiones

del campesinado colombiano, del *slang* del hampa colombiana y de formas dialectales dominicanas; abundaron los programas de la TV con simpáticos personajes dominicanos, trinitarios y colombianos. Muchos programas de radio fueron dedicados exclusivamente a la emisión de música colombiana, particularmente cumbias y vallenatos de la costa atlántica. Se introdujeron nuevos alimentos que se incorporaron a los gustos culinarios tradicionales de la población local. Proliferaron los ventorrillos y quioscos que vendían desde comida elaborada y frutas, hasta revistas de procedencia colombiana. Aparecieron agencias de mensajería que se encargaban de hacer llegar a Colombia los exiguos dineros obtenidos con duro trabajo por los colombianos y colombianas, así como de llevar y traer a Venezuela y Colombia desde enseres hasta cartas.

Aunque la inmigración incluyó inicialmente a una mayoría de hombres, muy pronto la proporción de mujeres fue mayor, debido a la demanda de servicio doméstico, sobre todo por parte de la clase media urbana venezolana. Se creó una mafia encargada de la trata de mujeres, especialmente de colombianas y dominicanas, quienes ingresaban al país por los llamados «caminos verdes», espacios fronterizos sin vigilancia por parte de ninguno de los dos países. La mafia de los traficantes de mujeres operaba tanto dentro de Colombia como de Venezuela, con filiales en República Dominicana y otros países. Las mujeres, que escapaban de las trampas en que se habían convertido sus propios países o regiones, llenos de miseria y hambre, vieron en Venezuela una oportunidad para lograr una vida mejor y para mantenerse a sí mismas y a sus familias en sus países de origen. Entre todos los miembros de la misma y con la ayuda de los más allegados y allegadas, reunían penosamente el dinero para cubrir los altos pagos que cobraba la mafia para trasladarlas desde sus países hasta Colombia y de allí a Venezuela. Los baquianos, conocedores de los «caminos verdes» a ambos lados de la frontera y con contactos con las autoridades colombianas y venezolanas, se encargaban del transporte, los campamentos en medio de la selva y los suministros alimenticios.

Por todas las razones antes mencionadas, el gobierno bolivariano tomó la decisión sabia y humanitaria de documentar, incluir y nacionalizar a los y las inmigrantes que habían entrado a Venezuela en los años 70, y les concedió derechos sociales y políticos que les habían sido muchas veces negados en sus países de origen. Hoy día, gracias a esa política de inclusión, la población venezolana de origen colombiano ha desarrollado una conciencia social que la ha convertido en uno de los factores políticos importantes del actual proceso de cambios.

La combinación del poderío imperial y la sumisión de la clase política y la burguesía venezolanas, amén de la inmigración produjeron para los años 70 una espantosa metamorfosis inevitable tanto para la sociedad venezolana como para los propios inmigrantes; desplazamientos súbitos de hábitos, nuevas costumbres y creencias, rupturas y abolición de las formas tradicionales de ver el mundo, nuevas modas, así como aparición de una nueva concepción de la estética.

Durante el gobierno de Pérez sucedió, pues, un salto cultural considerable, que se expresó en la vida pública, pero especialmente en la doméstica. La gran mayoría de las mujeres inmigrantes se incorporó al servicio doméstico; denominadas despectivamente «cachifas» (anglicismo importado de Colombia que es una contracción de las voces inglesas *key* y *chief*, ama de llaves), pasaron a sustituir a muchas madres venezolanas de las clases medias y altas en la educación doméstica de los hijos e hijas. Gracias a la fuerza de trabajo doméstico barato que aportaban esas «cachifas», pudo cambiarse el estatus social de gran parte de esas madres de clase media que habían logrado ascender socialmente gracias a la expansión numérica de la educación, la gratuidad de la enseñanza en las universidades, donde cursaron carreras liberales, y a las oportunidades de empleo existentes debido al excedente petrolero, o estaban casadas o eran parejas de hombres que pertenecían al corrupto aparato partidista. El ejercicio profesional de esas mujeres requería muchas veces de prolongadas jornadas laborales, lo que estimuló que se ausentaran de sus hogares por largas horas durante el día. Ello, aunado al con-

sumismo desmedido de las mujeres de clase media, expresado en las compras desenfrenadas, la trivialidad, banalidad e ignorancia de esa clase social, hizo que muchas de esas mujeres se convirtieran en seres ociosos, más interesadas en aparentar y hacer alarde de su riqueza, cuyas vidas estaban plagadas de viajes al exterior, básicamente a las ciudades de Miami y Nueva York, visitas a salones de belleza, cenas en lujosos restaurantes de moda, vestidos y zapatos importados y una profusa joyería, etcétera, mientras dejaban a sus hijos e hijas en manos de las empleadas domésticas.

Esta forma de socialización permitió que generaciones de la clase media crecieran sin responsabilidades, egoístas e indiferentes a las penurias que sufría la mayoría de la población y que se diera una ruptura de la solidaridad familiar, ¡ahí estaba la cachifa para hacer todo! Todo ello permitió que se fortaleciera la separación clasista y la exclusión manifestada en los desprecios racistas hacia las «cachifas negras y ladronas».

Como hemos señalado anteriormente, las políticas culturales de los sucesivos gobiernos puntofijistas se orientaron a producir los referentes simbólicos de manera de propiciar las identificaciones culturales de la población con el *American way of life*, necesarios para que se dieran cambios drásticos en los patrones de consumo y en los gustos estéticos de los venezolanos y venezolanas. Y fue precisamente durante el gobierno de Pérez cuando ello se logró plenamente. De manera que para fines de los años 70 ya el puntofijismo había logrado estructurar dentro de la clase media venezolana un nuevo modo de vida y una cultura correspondiente, «la mayamera», lo que aumentó la separación entre la cultura de las mayorías y la aceptada e internalizada por la clase media. Esta última se dedicó a dilapidar la riqueza que la primera había contribuido a crear.

Caracas, y Venezuela en general, quedó para que la burguesía y la clase media pudieran extraerle al país la riqueza que les permitiera vivir en Florida. La periodicidad de los viajes a Miami fue tal que muchos hombres de negocios viajaban de viernes a lunes a Esta-

dos Unidos, donde residían sus familias, con sus propias avionetas y pequeños *jets*, y trabajaban en Venezuela de martes a jueves. Los hijos y las hijas de esta clase comenzaron a cursar estudios en colegios, institutos y universidades norteamericanos; de esa manera, esos jóvenes perdieron toda posibilidad de vincularse con su país de origen y amarlo, a conocer su historia y manejar los referentes culturales de la misma, por lo cual sus identidades culturales hicieron eco con las de la población estadounidense. La clase media venezolana se volcó a la compra de viviendas en Florida, desde apartamentos hasta lujosas mansiones, gracias a sus cuentas en dólares en bancos norteamericanos, con la consiguiente fuga de divisas para el país. La situación fue tal, que para los años 80-90, el gobierno del estado de Florida reconoció que la «colonia» venezolana era la que realizaba el mayor número de inversiones en bienes y raíces ¡en todo el estado! La población media venezolana comenzó a creer y a ver a Miami y en general a Estados Unidos como un paraíso, sin pobres, sin violencia, seguro y limpio, a diferencia de nuestras «sucias e inseguras ciudades llenas de monos». Como era de esperar, todo lo anterior propició un fortalecimiento de la neocolonización de las mentes de la gente de la clase media.

Las características descritas sumariamente en las páginas anteriores, contribuyeron para que se dieran radicales cambios culturales en las rutinas de la vida cotidiana, no solo para la clase media sino para toda la población venezolana del momento. En los años 70, sobre todo a partir de 1974-1976, la vida social pública desplazó en importancia a la vida social doméstica gracias a la aparición de los centros comerciales que sustituyeron en las grandes ciudades a los mercados y las tiendecitas donde uno conocía al dueño o a la dueña y los denominaba «marchantes», mientras los viejos *nigth clubs* y *dancings* de los años 50 y 60 dieron paso a las discotecas. Los supermercados, emplazados en centros comerciales, sustituyeron a las plazas y los mercados populares como espacios públicos para la adquisición de todo tipo de mercancías y para la interacción social y lúdica.

Se relegó el transporte colectivo y se estimuló la posesión de vehículos individuales, uno para cada miembro de la familia, que comenzaron a ser cambiados anualmente. Se dieron cambios en el habla y en la gestualidad de la gente de la clase media, sobre todo en aquellos gestos que indicaban aprobación o rechazo, los cuales devinieron en copias de los usados por los gringos. Se crearon los términos *in* y *out* para calificar la modernidad de las personas, y se comenzó a emplear la expresión «cuídate» al despedirse, como manera de denotar interés por los demás, traducción literal de la frase inglesa «*take care*».

Las rutinas de la vida doméstica cambiaron profundamente; hasta ese momento la gente, cuando quería agasajar invitados e invitadas, amigos, amigas y familiares, comía en sus propias casas. A partir de ese momento, las comidas «sociales» y las fiestas infantiles se realizaron en restaurantes y parques de atracciones, como una muestra del cosmopolitismo de la clase media. Al mismo tiempo desapareció la sobremesa dentro de las casas, que había sido hasta entonces un espacio de socialización, donde los adultos educaban a los niños y niñas en las maneras de mesa, transmitían oralmente las historias familiares, mostraban interés por sus amistades, rendimiento escolar y logros cotidianos, etcétera.

Se implantó el consumismo de los bienes suntuarios, lo cual se manifestó en todos los órdenes de la vida: en el vestir, en la adquisición de caros automóviles europeos, en el mobiliario y decoración de las viviendas, donde cuadros de pintores reconocidos (y muchas veces no tan reconocidos) se combinaban con falsas bibliotecas compradas por metros, acompañados con finas porcelanas españolas e italianas, etc. Espléndidas casas rodantes (*motor homes*) se juntaban con los no menos lujosos vehículos para el transporte cotidiano en los garajes de las también lujosas mansiones de la clase media.

Disneyworld se convirtió en el destino más visitado por el turismo nacional. El disfrute del ocio juvenil interno fue despojado de todo sentido de finalidad social; se centró en deportes no solo desconocidos en Venezuela hasta entonces como el *surfing* y el *skateboard*, sino

cuya práctica era individual, y la clase media comenzó a practicar deportes que hasta ese momento eran de las preferencias de la alta burguesía, como el tenis y golf, quedando disminuidos la mayoría de los deportes tradicionales. Los jóvenes comenzaron a andar uniformados con *blue jeans* y *snickers* de diseñadores norteamericanos y a vestir «de marca», con bermudas de poliéster y franelas que exhibían logotipos comerciales de las compañías transnacionales. Todo lo criollo se definió como «pavoso», cursi y de mal gusto: la música venezolana se vio sustituida por música foránea. El baile en pareja, pegado, de boleros, *swings*, guarachas, etc. fue cambiado por una forma donde cada individuo bailaba solo. Las bebidas tradicionales, como el ron, fueron suplantadas por el *whisky* escocés y las cervezas, que se convierten a partir de entonces en las bebidas nacionales. Apareció la comida chatarra de las transnacionales: hamburguesas, pizzas y pollo frito; sobrevivió la parrilla (que a partir de entonces se conoció como «carne al *grill*»), con hallaquitas y arepas; se eliminaron las tostadas y su enorme variedad de rellenos. Aunque persistieron los jugos de frutas, los refrescos enlatados o embotellados comenzaron a gozar de las preferencias de la población. El chocolate gringo y el europeo se convirtieron en el paradigma de las golosinas infantiles, sustituyendo a los caramelos, coquitos, conservas, chupetas, dulces de frutas, alfeñiques y demás dulcería criolla.

La clase media comenzó, para esas fechas, a pasar la Navidad en el exterior «para pasarlo bien y aprovechar de comprar». El compartir y participar en familia y con los vecinos y vecinas en las festividades dio paso a formas individualizadas de celebración; la entrega de regalos y presentes se convirtió en el centro de las actividades decembrinas, las que pasaron a ser controladas por las transnacionales de la comercialización.

La simbología navideña de tradición hispana se vio sustituida por la anglosajona, de manera que la devoción cristiana por la Natividad, que se manifestaba hasta ese momento por la asistencia a las iglesias,

celebración de misas, elaboración de pesebres, etc. se vio rápidamente suplantada por el «arbolito», pinos naturales decorados con «nieve» artificial, cánticos norteños, etcétera San Nicolás (Santa Claus) o «Santa», con su trineo arrastrado por renos, entró a competir con el Niño Jesús, mientras que los Reyes Magos solo eran recordados en ciertas parroquias caraqueñas, aunque persisten hoy día en la provincia, sobre todo en zonas rurales. Desaparecieron las parrandas tradicionales y los coros de aguinaldos. Manzanas, uvas y castañas (frutas no tropicales), junto con panes de frutas, jamones y pavos horneados comenzaron a aparecer en las cenas navideñas. Adornos dorados con velas rojas, campanas, hojas artificiales de muérdago y acebo y luces de colores fueron usados a partir de entonces para decorar calles y casas.

Apareció la celebración del *Halloween* en los colegios privados, viéndose forzados los niños y niñas de la clase media a celebrar un carnaval a destiempo. También en esos espacios desaparecieron las representaciones de las tradiciones musicales y de danzas nacionales, como «la burriquita», «el pájaro guarandol», «el mampulorio», «el carite», etcétera en los actos culturales de fin de año y fin de curso escolar, dando paso a puestas en escena donde los indios venezolanos eran representados como si se tratase de indios apache o navajo norteamericanos.

Se intensificó el consumo de drogas y el crimen dentro de los sectores de clase media, así como el robo de automóviles y los asaltos a viviendas para obtener el dinero para comprarlas. Se convirtieron en rutinarios los «arreatones» callejeros de carteras y joyas femeninas.

Hacia finales de la década del 70, los venezolanos y las venezolanas pasamos a ser tristemente conocidos fuera del país como los «ta barato, dame dos», expresión que aludía a la compulsión de la clase media viajera a comprar lo que fuera en grandes cantidades y, a nivel interno, como los «cuánto hay pa eso», para expresar la corruptela existente.

Mientras la clase media intentaba parecerse cada vez más a su equivalente estadounidense, los sectores populares urbanos eran inducidos

a imitar a la clase media venezolana. Comenzaron a usar ropa de manufactura masiva con materiales sintéticos en fábricas con nombres falseados de los diseñadores europeos y gringos, la cual era accesible a ellos y a la clase media baja, quienes creían que eso los hacía iguales a la alta burguesía cuyos miembros usaban los originales.

Pero a pesar de esos cambios cosméticos dentro de los sectores populares, la política cultural de Pérez sirvió para ahondar la brecha social y cultural que existía entre ellos y las clases media y alta hasta llegar a ser irreconciliables. Aunque la TV a través de las telenovelas, la prensa escrita, la publicidad y la educación formal transnacionalizada estimulaban dentro de los sectores populares el consumismo y el individualismo, las terribles condiciones materiales de sus vidas hacían imposible que los patrones de consumo y los gustos estéticos burgueses pudieran ser satisfechos por ellos. Esos sectores no podían transformar esas condiciones materiales, ni siquiera modificarlas, lo cual los forzó a volcarse hacia el fortalecimiento de las pautas culturales tradicionales que persistían entre ellos, tanto a nivel doméstico como intrabarríos, como manera de resistir y garantizar su sobrevivencia. Simultáneamente, puesto que las clases media y alta estaban neocolonizadas, se vieron impedidas de usar las pautas culturales tradicionales con las cuales no se identificaban y concebían como atrasadas. Así pues, mientras una clase social se identificaba ideológicamente con un modelo cultural foráneo y *tenía la capacidad material para hacerlo*, el dispendio de riquezas necesario para emular ese modelo por parte de esa clase era privativo de ella; la otra, aunque quisiera, no podía, puesto que no era un componente afluente de la sociedad. Se dieron así, entonces, dos modos de vida y dos culturas urbanos netamente diferenciados y opuestos, el de los dominadores y el de los dominados. Todo lo anterior fue generando un cuadro de agudas contradicciones y profundos resentimientos sociales entre los portadores de ambos modos de vida, marcados por el manejo de referentes culturales disímiles. Es por ello que Carlos Andrés Pérez introduce el discurso ideológico demagógico de la «Gran Venezuela», «la gran sociedad», dirigido a los sectores populares: «ustedes no

tienen, pero algún día tendrán; ustedes no pueden ahora, pero yo se los voy a dar». La vigorización de las normas y pautas tradicionales en la «pobresía», como nos dijera una vez una empleada doméstica, propició la unión de esos sectores: «todos somos pobres y debemos ayudarnos», decía, aludiendo a la secular solidaridad intrabarríos, pero «necesitamos también ayuda del gobierno», para referirse a la necesidad de políticas asistencialistas por parte del Estado que suplieran las carencias básicas. Estas políticas, también cosméticas, se manifestaron en la entrega de láminas de zinc, pintura, bolsas de cemento y vasos de leche para los niños y las niñas. Con ellas el gobierno de Pérez intentó desembarazarse de sus responsabilidades sociales hacia esos sectores, creyendo equivocadamente que constituían una masa que solo se contentaba con migajas. Pérez dejó que fueran ellos mismos quienes se ocuparan de construir sus propias míseras viviendas, al mismo tiempo que intentó acostumbrarlos a un tipo de relación de dependencia y sumisión hacia el Estado. Esas políticas asistencialistas erosionaron, sin embargo, la solidaridad interbarríos, al darse competiciones entre ellos por los recursos y dádivas que daba el gobierno, de manera que empezaron a afectar y debilitar las uniones que estaban siendo implementadas y en ocasiones imposibilitó aquellas otras que hubieran podido establecerse.

Ese tipo de política asistencialista, y la dependencia y desunión resultantes, fue introducida desde el mismo momento en que se inició la democracia representativa en nuestro país, manera de fortalecer la exclusión, pero que —simultáneamente— contribuyó a crear profundos procesos de resistencia.

Luis Herrera Campíns, 1979-1984

El «viernes negro». Inicio de la declinación del puntofijismo

En 1983, con la caída de los precios del petróleo y la fuerte crisis económica, ocurrió la crisis financiera denominada el «viernes negro», cuando el bolívar, moneda tradicionalmente estable, comen-

zó su progresivo proceso de devaluación, marcando así el inicio del colapso del modelo político y económico puntofijista. Durante el gobierno de Luis Herrera comenzaron los ciclos depresivos de los sueldos universitarios, la pérdida de la capacidad de ahorro de la clase media, se incrementaron los precios de todos los bienes, incluyendo la canasta alimentaria, viviendas y automóviles, se depreciaron los salarios, etc. Como apunta Rodríguez (en Blanco, 1989:438), Luis Herrera recibió una deuda de diez mil millones y dejó otra de treinta mil millones; la economía no se expandió durante su mandato, hubo una pérdida sustancial de las divisas, mientras que los capitalistas privados se enriquecieron de manera exorbitante. El mismo autor señala: «Se acentúan los problemas de disciplina interna en las fábricas (...) se resiente el gran capital ante la presión laboral por una creciente participación en el valor agregado» (1989:435).

Posteriormente, para finales de la década, con la caída del Muro de Berlín y el fin de la URSS como potencia mundial que había garantizado un equilibrio ante los intentos hegemónicos de Estados Unidos durante el llamado período de la Guerra Fría, y también como secuela de la atomización de los partidos políticos de las izquierdas, se inicia un período de desaliento de muchos de los movimientos populares venezolanos. Britto García ha señalado que ese período se puede caracterizar como la «cultura de la desesperanza» (1999). Sin embargo, persistieron las luchas dentro de las organizaciones campesinas, no obstante que estaban fuertemente golpeadas por decenas de años de represión estatal, desilusionadas por el fracaso de la supuesta reforma agraria implementada en los años 60 y aterrorizadas con la introducción del sicariato por parte de los latifundistas. Las comunidades indígenas mantenían una resistencia cultural de carácter más bien comunal y local, a pesar de que habían logrado crear la Confederación Indígena de Venezuela para finales de los años 70. Ese período se caracterizó prácticamente por una ausencia de movimientos feministas (Wikander, 1998), aunque para 1985 se creó la Coordinadora de Organizaciones no Gubernamentales de Mujeres (CONG de Mujeres) (Castañeda, 1998:34);

se reformularon los movimientos estudiantiles, como veremos más adelante; los sindicatos, luego de más de 30 años de encuadramiento partidista, habían perdido su legitimidad y capacidad de convocatoria al no representar los intereses de los trabajadores y trabajadoras. Como apunta Lanz, el sindicalismo gremialista había agotado su discurso al partidizarse la acción de sus cuadros gremiales, quienes entraron en la lógica de la negociación sindicalera (2006). Según el mismo Lanz, durante los años siguientes a su separación de AD, las bases del MEP tuvieron un protagonismo especial en el desarrollo de la corriente sindical magisterial (Lanz, 2006).

Así pues que, a pesar del desaliento de muchos y muchas, durante los años 80 persisten con gran fuerza las luchas en los barrios urbanos por lograr que sus necesidades básicas fueran atendidas; lo mismo ocurrió con las luchas campesinas y obreras y las de los estudiantes en los «años oscuros de la educación», como los denomina Denis (2006). Lanz apunta que en el año 1982 se funda el Ejército Bolivariano Revolucionario 2000, el EBR-2000, «logia militar clásica conspirativa para la toma del poder», de la cual emerge posteriormente el MBR, todas ellas organizaciones político-militares que juegan un importante papel en la vida nacional, sobre todo a partir la década de los años 90. Así mismo, se asienta el partido político Causa R en las regiones obreras del país y crece como organización política nacional con fuerte relación con los movimientos populares de barrio. La Causa R había sido fundado por Alfredo Maneiro, exmilitante del PCV, a inicios de los años 70 (Lanz, 2006).

Según Lanz, para los años 80, algunos grupos de estudiantes eran fuertes y combativos, no controlados por los partidos políticos; para el autor, esos grupos comenzaron a vincular nuevamente sus luchas a las de los trabajadores y trabajadoras. Los y las jóvenes universitarios y universitarias junto a los y las estudiantes de educación media, los sectores populares de Caracas y de otras ciudades, continúa Lanz, fueron construyendo formas de resistencia que vigorizaron las luchas obreras y magisteriales por los derechos humanos. Para el autor, la

del 80 fue la década en la cual los movimientos sociales irrumpieron con fuerza en la vida política; surgieron experiencias novedosas de alianzas orgánicas entre el movimiento estudiantil y los sectores populares, como es el caso del movimiento autonomista conocido como *Desobediencia* (2006).

Con el arribo a la Presidencia de la República del partido COPEI, Luis Herrera Campíns trató de imponer nuevos cambios culturales en los patrones de consumo de toda la población como respuesta a la crisis económica, tanto en los sectores populares como en la clase media que súbitamente se vio empobrecida. A partir del «viernes negro», esa clase media, sobre todo la media-media y la media-baja (peluqueros, peluqueras, dependientes y dependientas de tiendas, pequeños y pequeñas comerciantes, taxistas, etcétera), vio de pronto que tenía que «aterrizar» y vivir como los «excluidos originarios». La crisis económica les ocasionó una pérdida del nivel de vida que habían tenido hasta entonces, lo cual incluía que no pudiesen consumir como antes. Pero esos sectores de clase ya habían creado identificaciones con los antivalores del capitalismo burgués del racismo, el consumismo y el individualismo y con el *American way of life* como modelo, de manera que consideraban que el asumir las «sugerencias» gubernamentales para cambiar su patrón de consumo suponía rebajarse al nivel de los «monos», nombre usado despectivamente para referirse a los habitantes de los sectores populares, aludiendo el color oscuro de sus pieles.

Por otro lado, la alienación que tenían les impedía establecer una vinculación causal directa entre su empobrecimiento y el sistema de la democracia representativa, ni con el modelo económico neoliberal existente y mucho menos con el papel que jugaba el Imperio para que la crisis económica fuese posible. De manera que se generó entre ellos intensos y hondos resentimientos por pertenecer económicamente a la misma clase de los sectores populares, de quienes —les habían acostumbrado a pensar— eran pobres porque querían, por falta de motivación para superarse y por ser flojos. La clase media

baja se consideraba a sí misma como perteneciente, a nivel de sus conciencias, a la «otra clase», a la de los «ricos»; para nada se identificaba con los «tierrúos» (otro de los calificativos desvalorativos usados para referirse a los sectores populares); todavía más, ni siquiera se consideraban a sí mismos como miembros de la sociedad venezolana, excepto que era allí donde trabajaban y obtenían los dineros que les permitían gozar de los beneficios para acceder, supuestamente, al *American way of life*.

En un intento por congraciarse y generar identificaciones con su persona dentro de los sectores populares, el discurso público cotidiano del presidente Herrera fue francamente populista, en su peor sentido, ya que obedecía a una subvaloración y estereotipación negativa del pueblo: se llenó de expresiones chabacanas, característica que, asumía, era típica de los sectores en situación de pobreza. Abundaba en el uso del refranero popular, sobre todo de aquellos refranes de origen llanero, resaltando con ello que, como nativo del estado Portuguesa, su discurso era culturalmente auténtico.

Por supuesto, ese estilo discursivo y esos refranes estaban ausentes de sus discursos oficiales dirigidos a adular y lisonjear a la burguesía nacional y al Imperio. Ello nos recuerda las palabras de Gramsci: «... Los intelectuales, la clase dirigente, se permiten escribir y utilizar la lengua vulgar cuando tienen necesidad del pueblo...» (1975). En la misma dirección demagógica, planificó y construyó una «gallera monumental» en la populosa barriada caraqueña de Petare (el tradicional juego de gallos es muy popular en las zonas llaneras del país), para demostrarle a los sectores populares su extracción popular llanera y su apego a las tradiciones culturales. La entrega de Luis Herrera a los intereses de la burguesía nacional (y quién sabe si también a las mafias internacionales que explotan el vicio) llegó a tal punto que construyó un «galgódromo» en Porlamar, isla de Margarita, destinado al juego de azar que impulsaban empresarios burgueses. Hoy día esa edificación, totalmente abandonada, se ha convertido en un «elefante blanco», en un monumento a la estulticia puntofijista.

Luis Herrera pretendió dar un enfoque social a su gobierno, con la creación de cuatro ministerios: de Familia, de la Inteligencia, de la Juventud y para la Participación de la Mujer en el Desarrollo. El Ministerio de la Juventud, como señala Bethencourt (2005 II:505), no aportó mayores contribuciones a la resolución de la problemática específica de los jóvenes venezolanos y venezolanas, quizá porque estuvo más dedicado a la promoción de una serie de condiciones como el arrojo, la valentía y la audacia, de manera que su publicidad estuvo dirigida a la exaltación de las situaciones de riesgo y peligro como elementos de autoafirmación individual (Brito, 1972:163). Se impulsaba a los jóvenes a bucear en el Caribe, escalar «tepuyes» y buscar «ciudades perdidas», lo que se denomina hoy día deportes extremos. El Ministerio diseñó campamentos juveniles fascistoides. Implementó un turismo de aventura en los rápidos del Orinoco medio, con participación de los jóvenes del clan Kennedy, usados como símbolos culturales que servirían para darle prestigio y legitimidad a ese tipo de turismo. Esa misma visión sirvió de excusa para que el Ministerio de la Juventud organizara expediciones «científicas» antropológicas, botánicas, biológicas y marinas en Amazonas, Bolívar y Nueva Esparta, las cuales estuvieron integradas por investigadores extranjeros, muchas veces gringos, destinadas a recopilar muestras de nuestra flora y de fauna entomológica, así como informaciones sobre los saberes y conocimientos milenarios indígenas, que eran del interés de las transnacionales de la industria farmacéutica y de biomedicina. Así mismo, dichas expediciones «científicas» posibilitaron la extracción de datos sobre la existencia y distribución de minas de metales preciosos y sobre las medidas estratégicas para la seguridad y defensa nacional en nuestras fronteras. El Ministerio nunca propició en la juventud venezolana su participación en el trabajo comunitario, tarea casi imposible pues la generación de esa época había sido formada en la «cultura del petróleo»:

Los jóvenes juzgan que es mierda cuanto los rodea y lo expresan en los muros de la ciudad, su vocabulario reducido, la velocidad de los vehículos que conducen, indumentaria extraña, burla de las costumbres, búsqueda de la droga prohibida, música de estruendo (...) (*los jóvenes*) no son problema para los portadores de cultura del petróleo (Quintero, 1972:223).

El Ministerio de la Inteligencia creado por Luis Herrera partía de la tesis de que la inteligencia se aprendía, que no era innata, de manera que se abocó a preparar y dictar cursos que capacitaran a la empobrecida población venezolana en ese sentido. Como mecanismo para demostrar la validez de la tesis, se iniciaron programas para «enseñarles inteligencia» a niños y niñas de la etnia indígena pemón. La idea que sustentó a ese programa era: «si se enseña inteligencia, hasta los indios, que son salvajes, pueden tocar música académica occidental en orquestas sinfónicas».

El Ministerio de Participación de la Mujer en el Desarrollo fue antecesor del Ministerio de la Mujer, aunque también creó el Ministerio de la Familia (Bethencourt, 2005 II). El desempeño de ambos organismos no parece haber tenido incidencia real en la solución de los problemas concretos de las mujeres y las familias venezolanas.

En realidad, el bloque histórico de poder interno y su articulación con el externo imperial tampoco cambiaron, pues la política entreguista hacia el imperio continuó. Luis Herrera nunca se enfrentó a la burguesía nacional para lograr mejoras para la población venezolana; muy por el contrario, sus políticas económicas, sociales y culturales sirvieron para fortalecerla. Lo que eufemísticamente se llamó «recalentamiento económico» (Rodríguez, en Blanco: 1989:435 y siguientes.) no fue más que resultado de la aplicación del modelo económico neoliberal en su versión matizada. Y aunque no privatizó las empresas básicas, hizo posible que el sector privado acumulara cerca de 50 mil millones de dólares en el exterior, que se devaluara la

moneda de Bs. 4,30 a 37 y que creciera la deuda externa estatal a 30 mil millones de dólares (Rodríguez, en Blanco: 1989:438).

La política cultural de Luis Herrera se orientó, manejando un discurso demagógico, a tratar de paliar los efectos producidos por los hábitos consumistas que se habían generado desde la dictadura de Pérez Jiménez y que devinieron hegemónicos durante el gobierno de Carlos Andrés Pérez. Sus discursos y sus políticas en este sentido estuvieron dirigidos a los sectores pobres y hacia la clase media baja empobrecida: «Coman sardinas, la carne es dañina, produce colesterol al igual que el aceite; tomen jugos de frutas criollas en lugar de *whisky*, refrescos o cervezas; coman cáscaras de papas y de otras verduras, dado que ahí están las vitaminas; hagan tortas de yuca, que es un alimento fibroso, muy bueno para el colon; ahora Venezuela cambió, es otra y ustedes son otra gente» eran frases que alimentaban el discurso demagógico del propio presidente y de los funcionarios y funcionarias de su gobierno. Como era de esperar, los sectores populares que habían tenido que comer por decenas de años cáscaras de papas y habían tenido que mantenerse usando muchas de las «sugerencias» que hacía el gobierno, se burlaban del discurso oficial. Pero los sectores medios, sobre todo los mediosbajos, no reían, pues ellos no deseaban rebajar su nivel de vida: «no iban a vivir como marginales». Sin embargo, no solo los quesos importados, los vinos y demás *delicatessen* habían quedado fuera de su alcance, sino que lo mismo pasaba con el pollo, la carne de vacuno, el arroz, el azúcar, las pastas y los demás productos de la cesta básica. Sus viajes al exterior fueron cada vez más escasos, por lo que se tuvieron que contentar con el turismo interno; los trajes y vestidos de falsas «marcas» tenían precios prohibitivos, por lo que tuvieron que apelar a los mercados populares; las mujeres se vieron forzadas a empeñar o vender los símbolos del estatus adquirido como las joyas que habían acumulado durante los años 70; las familias se vieron compelidas a vender los automóviles que ya no podían sostener y adquirir o tener uno solo de precio más módico, cuando podían.

Como ocurre con todas las fases históricas epigonales, el período gubernamental de Luis Herrera Campíns resultó ser no solo el inicio de la decadencia del régimen puntofijista, sino también un grotesco sainete dedicado al mal gusto y a la mediocridad política que preparaba a los venezolanos y venezolanas para presenciar una escenografía peor: la presidencia de Jaime Lusinchi.

Jaime Lusinchi, 1984-1989. El relajo moral de la República. La debacle de la democracia representativa puntofijista

Durante el gobierno de Jaime Lusinchi se exacerbó la política monetaria devaluacionista que había comenzado con el de Herrera Campíns, hecho que incidió duramente en la capacidad de compra de los venezolanos y venezolanas. Los índices de pobreza general se dispararon al aumentar la inflación y devaluarse los salarios, afectando la economía familiar tanto de la ya golpeada clase media como de los todavía más golpeados sectores populares. La adopción por la banca privada del sistema de extorsión denominado *créditos balón* o *créditos mexicanos*, confiscó de por vida los ingresos de todas aquellas personas de clase media que solicitaban y obtenían créditos para adquirir viviendas. De hecho, las familias eran prácticamente capturadas para vivir como esclavos legales del banco prestamista, el cual confiscaba mensualmente más del 50 % del ingreso familiar. El perverso sistema de créditos o una de sus modalidades *balón* funcionaba de tal manera, que el prestatario debía pagar no solo intereses sobre el capital que le prestaba el banco, sino también intereses sobre los intereses devengados por el préstamo bancario.

El gobierno de Jaime Lusinchi, según Gumersindo Rodríguez (en Blanco 1989:428), excelso economista del empleo de AD, puso a la burguesía a administrar los excedentes financieros, con resultados catastróficos:

... en el gobierno de Lusinchi, la política macroeconómica, el pago de la deuda y la creciente injusticia en la distribución del ingreso, producirá a largo plazo una quiebra de la demanda social (...) que culminará en una intensa descapitalización humana por la desnutrición y la miseria general de las mayorías trabajadoras.

La reformulación de la deuda externa fue otra de las joyas de la administración de Lusinchi y uno de los más grandes favores concedidos por gobierno alguno a la oligarquía venezolana y a la banca internacional. Mediante esta negociación tramposa con la banca internacional, bajo el pretexto de que «tenía la botija llena», el gobierno venezolano aceptó consolidar con la deuda externa nacional los préstamos internacionales que habían obtenido los empresarios privados durante los gobiernos anteriores. De esta manera, dichos empresarios se quedaron con su capital limpio de polvo y paja mientras que el resto de los venezolanos y venezolanas teníamos que pagar sus deudas contraídas quién sabe de qué manera. Lo terrible de todo ello es que esos mismos empresarios y sus aliados corruptos de AD Y COPEI habían comenzado desde años anteriores la extracción fraudulenta de capitales de las arcas nacionales para colocarlos en la banca extranjera. De esa suma, que se calcula en 120 000 millones de dólares, tomaron los bancos extranjeros los capitales que volvieron a prestar tanto al Estado venezolano como a los empresarios particulares. Una vez cumplido semejante desatino financiero, el pobre de espíritu que es Jaime Lusinchi solo pudo decir en su descargo: «la banca extranjera me engañó».

La crisis bancaria comenzó a incubarse desde el gobierno de Lusinchi porque se relajaron todos los controles, toda supervisión de la gestión bancaria privada. Los banqueros utilizaban los ahorros de la gente común para concederse préstamos que luego utilizaban para comprar haciendas, construir viviendas, montar estaciones de radio, comprar obras de arte, hacer inversiones en la bolsa extranjera, etcétera; préstamos que muchas veces no cancelaban. En lenguaje sen-

cillo y claro, se trataba de un simple robo de los ahorros de la gente común, particularmente la de la clase media que era la que tenía mayor capacidad de ahorro. Como veremos posteriormente, la burbuja de la crisis bancaria estallaría más adelante durante el otro gobierno gris y decadente de Rafael Caldera.

La crisis económica generalizada afectó a toda la sociedad venezolana, pero particularmente a las clases populares que no tenían capacidad de ahorro para enfrentar la pobreza. De esta manera, la delincuencia que se había nutrido de los antivalores creados durante la primera generación de inmigrantes ilegales, se convirtió en un modo de vivir o malvivir generalizado, alimentado por la pobreza y la miseria. Las cárceles, atiborradas de jóvenes delincuentes pobres y generalmente negros o mulatos, se convirtieron en una «universidad» donde aquellos perfeccionaban sus métodos delictivos y forjaban alianzas personales que se convertirían luego, una vez en libertad, en bandas dedicadas al crimen organizado.

Aquel cambio en la modalidad delictiva tuvo un impacto demodador sobre la cultura y la vida cotidiana de todos los venezolanos y venezolanas. La población, asediada por la inseguridad imperante (las policías corruptas combinadas con el crimen organizado), se vio forzada a proteger sus vidas y propiedades. Las clases media y alta, que detentaban los antivalores del individualismo y el egoísmo, así como el racismo expresado en el miedo a los «monos» y a los «marginales», comenzaron a contratar agencias privadas de seguridad, a comprar armas para la defensa personal y familiar; casas y apartamentos fueron protegidos con rejas; las calles en donde se ubicaban sus viviendas fueron cerradas al libre tránsito, excepto a los vecinos. La quiebra de los servicios asistenciales y la transformación de la salud en una mercancía, hizo que sobre todo la gente de clase media se viese compelida a contratar costosas pólizas de seguros de salud y hospitalización para garantizarse la atención médica en caso de una emergencia. El auge del robo de vehículos y los asaltos a viviendas obligó igualmente a la clase media a comprar costosas pólizas de

seguro para proteger sus vehículos y sus casas ya de por sí indexadas con los famosos *créditos balón*.

En líneas generales podemos decir que se produjo un desbocamiento exacerbado de la voracidad neoliberal capitalista, auspiciada por la impunidad y la complicidad de los funcionarios del gobierno de Jaime Lusinchi con los comerciantes neoliberales. La clase media baja y los sectores populares que no podían costear tales medidas de protección quedaron indefensos ante el crimen, la insalubridad, la imposibilidad de acceder a la educación, la ausencia de empleos, etcétera, factores que aceleraron el colapso definitivo del proyecto político puntofijista.

A finales de la década se había incrementado el tráfico de drogas, el paramilitarismo en la frontera apoyado por sectores financieros internacionales, el sicariato en estados limítrofes como Zulia, Táchira y Apure; el robo de vehículos de las clases baja y media para obtener recursos para la compra de drogas; los asaltos a viviendas y los secuestros *express* con los cuales los «malandros» cobraban módicos rescates; los atracos a peatones y taxistas; los secuestros conectados con las bandas de narcoparamilitares colombianos, con la complicidad de narcopolíticos y narcofuerzas de seguridad de Colombia (Sanoja y Vargas 2005).

La crisis bancaria y fiscal llevó al gobierno de Lusinchi a imponer un control de cambios selectivo, dirigido por un organismo llamado RECAD, famoso sobre todo por las corruptelas con la venta pública de divisas. El control de cambios tocó una de las fibras sensibles de la clase media: el cordón umbilical con la «capital» de su país: Miami, Florida. Como el control de cambios de RECAD alteraba, por supuesto, estas y muchas otras rutinas familiares de la clase media, la solución era corromper a RECAD, lo cual ocurrió, o derrocar a Lusinchi, lo cual no pasó.

Mediante la relación concubiniaria con su secretaria personal, persona manipuladora y de pocos escrúpulos, su gobierno pudo corromper a los altos mandos militares, a la jerarquía eclesiástica, a

los empresarios de toda laya. Un pariente de su concubina era comandante de la Guardia Nacional, el cuerpo militar profesional con mayor poder, cuyos mandos casi por entero estaban vinculados al partido AD. De esa manera pudo Lusinchi capear el problema militar y concitar el apoyo patrioterico de la población, añadiendo otro ingrediente demagógico: la supuesta amenaza contra nuestra soberanía territorial que planeaba la intrusión de la fragata colombiana *Caldas* en el golfo de Venezuela.

La sociedad venezolana se sumergió en una crisis económica, política y ética, crisis que agudizó tanto los desequilibrios estructurales, como la credibilidad de los partidos políticos (Cunill, 1991:27, Laclau, 2006). La clase media y la burguesía, hastiadas del robo mediante la corrupción y la inseguridad generalizada comenzaron a culpar al Estado, comenzaron a ver al Estado como su enemigo, caldo de cultivo que aprovechó la llamada *nueva derecha* (Cueva, 1987). Esos sentimientos fueron atizados por los medios de comunicación privados, que comenzaron su escalada final para llegar a convertirse en partidos políticos y eliminar el Estado. La población venezolana, particularmente la angustiada clase media, se cuestionó la eficacia del Estado, su legitimidad y la capacidad de los partidos para canalizar las demandas sociales y para responder a ellas. De esa manera se fortalecieron los movimientos de la llamada «sociedad civil» que habían hecho su aparición a finales del gobierno de Herrera (Lander, 1995). La población venezolana comenzó a visualizar como salida a la desastrosa situación una dictadura militar que pusiera orden en el país.

El Imperio preveía otra solución para que Venezuela pudiese sobreponerse al caos social creado por las políticas del gobierno de Lusinchi. Emulando la dictadura neoliberal impuesta por el general Pinochet al pueblo chileno, se debía imponer al pueblo venezolano una política de ajustes neoliberales impulsada por el aspirante a dictador civil, Carlos Andrés Pérez, quien desde los años 70 había proclamado como su lema: «Democracia con energía».

La hegemonía imperial preparaba el terreno para la imposición del neoliberalismo salvaje, el libre mercado y comercio y la conversión de la Fuerza Armada a una policía antidrogas.

CAP II, 1989-1993.

De la «coronación» al «Caracazo». Rebelión y muerte

La *nueva derecha* venezolana, donde se incluían Carlos Andrés Pérez y sus seguidores neoliberales, había comenzado desde tiempo antes, vista la ineficiencia y la corrupción del gobierno de Lusinchi, a plantear la necesidad de disminuir el tamaño del Estado, privatizar todas las empresas estatales incluyendo PDVSA, y reemplazarlo por un gobierno de empresarios y tecnócratas que garantizase la efectividad en el manejo de los asuntos públicos. Es así como se fundaron instituciones, fundaciones y ONG cuya finalidad era formar los cuadros gerenciales neoliberales que habrían de tomar el poder, tanto en el gobierno nacional como en el sector empresarial, para implantar el programa de ajustes neoliberales que recetaba al Fondo Monetario Internacional (FMI).

La segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez fue vista por la mayoría de los venezolanos y venezolanas como una posibilidad de redención de todos los pecados cometidos por el presidente Lusinchi. Sin embargo, Pérez, siguiendo la senda de Lusinchi, también colocó en el poder a una concubina que servía como gestora de sus corruptelas administrativas y negocios fraudulentos. Todos los que esperaban un regreso a la Venezuela opulenta y derrochadora de los años 70 del siglo xx, quedaron transidos de una terrible angustia cuando Pérez anunció, a las pocas semanas de haber asumido el gobierno, la aplicación sin cortapisas de su programa de ajustes neoliberales, el cual comenzó por aumentos en el precio de la gasolina, de los servicios y de los alimentos.

Las protestas contra el incremento en el precio de los pasajes, producto del alza de los precios de la gasolina, fueron el detonante de la

rebelión del 27 de febrero de 1989, rebelión que se dio en los barrios populares de Caracas, los más afectados por el ajuste neoliberal. Esta rebelión focalizada se convirtió en una rebelión popular generalizada a nivel nacional, la cual degeneró en saqueos a comercios, supermercados, tiendas de todo tipo. Se trató en verdad de la primera rebelión popular conocida en el mundo contra el neoliberalismo, pero que igualmente protestaba contra la exclusión social, contra la injusticia y la desigualdad social a la que habían sometido secularmente a las clases populares venezolanas. La rebelión popular fue sometida a sangre y fuego por el Ejército y la Policía, causando por lo menos 3000 muertos y una cifra indeterminada de desaparecidos y desaparecidas y miles de heridos y heridas. La mayoría de los cuerpos de las víctimas fue arrojada en los hornos que se utilizaban para quemar la basura o enterrados en fosas colectivas sin identificar, de manera que nunca se sabrá el número de personas asesinadas por la represión militar y policial. Pero lo que sí sabemos es que para ese momento ya se estaba gestando la rebelión militar contra el régimen puntofijista, donde figuraba como la cabeza más visible un desconocido oficial de paracaidistas que llevaba por nombre Hugo Chávez Frías.

El año 1992 hubo dos importantes rebeliones militares. La del 4 de febrero, liderada por el comandante Hugo Chávez Frías, representó el pronunciamiento político de los mandos medios de las Fuerzas Armadas contra las políticas neoliberales emprendidas por el puntofijismo y el entreguismo de la nación venezolana al Imperio y al FMI. Esta primera rebelión fracasó militarmente al no poder lograr el pronunciamiento de adhesión de la mayor parte de las unidades del Ejército, la Aviación y la Marina venezolana. El 27 de noviembre del mismo año, un nuevo pronunciamiento militar, esta vez por parte de un número importante de generales, almirantes y coroneles de las tres fuerzas militares, tampoco logró resquebrajar lo que quedaba del régimen puntofijista. Sin embargo, al igual que el 4 de febrero, ningún civil, salvo los mismos dirigentes políticos de AD Y COPEI, salió a la calle a defender la democracia representativa.

La repulsa popular contra el régimen de aquellos partidos halló su expresión pública en los cacerolazos y apagones de luz concertados tanto por habitantes de las barriadas de clase media del este y del sureste de Caracas, como por los habitantes de las barriadas del oeste de Caracas. Ambos se oponían al gobierno de Carlos Andrés Pérez y al puntofijismo, pero por diferentes razones y con distintas esperanzas. La clase media esperaba un régimen militar que reprimiese a las clases populares para acabar con la delincuencia (consideraban que toda persona pobre y morena era una delincuente), de manera que ellos pudiesen continuar sin sobresaltos viviendo su doble vida: caricatura del *American way of life* en Venezuela, pero haciendo buen dinero y plena realización del sueño americano en Miami, Fort Lauderdale, Orlando y Nueva York, todo ello financiado con los dólares extraídos de Venezuela. Las clases populares aspiraban simplemente a ser incluidos en una vida digna y justa en sus barrios.

Caldera, 1994-1999. Fin del puntofijismo. Protestas y resistencia. Preámbulo de la Revolución Bolivariana

La segunda presidencia de Rafael Caldera comenzó en el año 1994, en tono gris como de costumbre. Caldera, arribó a la presidencia en 1994 gracias a su toma de posición frente al intento de golpe de Estado, y en oposición al discurso de los adecos de «¡mueran los golpistas!».

Los preparativos del Imperio para impedir que Venezuela pudiese salirse de la tutela del gobierno de Estados Unidos, contemplaban llegar a todos los extremos que fuesen necesarios para eliminar todo foco de disidencia. Ya a inicios de la segunda presidencia de Caldera, estaba organizado un golpe militar de extrema derecha que llevaría al poder a una junta militar presidida por el vicealmirante Muñoz León. Dicho golpe fue detenido por el presidente Caldera, al eliminar todo el alto mando de las Fuerzas Armadas comprometido con los golpistas, designar a su yerno como ministro de la Defensa y

comprometerse con el FMI a acelerar el proceso de ajustes neoliberales para desregular la economía y la sociedad venezolana en general.

Para llevar adelante su promesa, su entorno ministerial incluyó políticos tráfugas de partidos de izquierda que se autoproclamaban socialistas neoliberales. Gracias a ellos comenzó el proceso de privatizar las empresas del Estado: privatizaron Viasa, la exitosa línea aérea de Estado venezolano, cuyos activos fueron cruelmente dilapidados y las cuantiosas prestaciones de sus empleados volatilizadas e indebidamente apropiadas por funcionarios del régimen. Igual suerte sufrieron otras estratégicas empresas del Estado, tales como la Siderúrgica del Orinoco (SIDOR) y la Compañía Anónima Nacional Teléfonos de Venezuela (CANTV), privatizadas y otorgadas a consorcios extranjeros, sin que ello llegase a significar un beneficio para la población venezolana.

La jugada privatizadora se redondeó con la aprobación por el Congreso Nacional, dominado por COPEI y AD, de nuevas leyes de hidrocarburos que permitían la apertura del negocio petrolero a las compañías transnacionales. El objetivo central de la misma era, como en todo proceso neoliberal, privatizar los procesos de exploración, producción y procesamiento del petróleo y el gas, dejando a PDVSA como un simple ente fiscalizador que no debía ni siquiera oler o tocar el petróleo y el gas. Para ello, el Imperio y el gobierno de Rafael Caldera colocaron en los mandos ejecutivos de PDVSA a los gerentes entrenados para llevar adelante la privatización de la empresa. No es casualidad que el último presidente de PDVSA durante el mandato de Caldera haya sido designado asesor petrolero personal del presidente George W. Bush. Las fuerzas empresariales e intelectuales nacionalistas venezolanas, agrupadas en instituciones como Fundapatria, iniciaron con éxito una batalla legal ante la Corte Suprema de Justicia para solicitar la modificación de aquellos artículos de la ley que prácticamente privatizaban la producción petrolera. Pero era imposible detener la privatización que interna y solapadamente adelantaban los gerentes traidores a la patria, quienes ya de hecho se habían apropiado de PD-

vsa, sustrayendo la empresa del control del Estado. En tal sentido, la empresa privatizada de hecho pagaba al Estado venezolano como impuestos y regalías una cantidad muy pequeña, comparada con las enormes ganancias que transfería tanto a los bolsillos personales de los gerentes traidores como a cuentas en la banca internacional. Petróleos de Venezuela era considerada como una caja negra cuyo funcionamiento era solo conocido por sus gerentes.

Uno de los grandes objetivos de la gerencia traidora de PDVSA era aumentar la producción petrolera por encima de las cuotas asignadas a Venezuela por la OPEP, con la finalidad de bajar los precios del barril de petróleo, como efectivamente lo hicieron, llevando a siete dólares el barril, para hacer quebrar a PDVSA de manera de privatizarla y de paso reventar a la OPEP. Firmaron un contrato para la venta de petróleo ¡subsidiado! a Estados Unidos. Declararon como «bitumen» el petróleo pesado extraído de la *Faja del Orinoco*, para venderlo como una bagatela al precio del carbón mineral o hulla. De hecho, las empresas transnacionales que explotaban dicho «bitumen» prácticamente no pagaban regalías o impuestos al Estado venezolano.

Las políticas antisociales del régimen de Caldera se centraron en eliminar o reducir al mínimo el pago de prestaciones sociales. En este sentido se abocó también a eliminar la capacidad del sector laboral de disponer de poder económico al confiscar las prestaciones sociales que los trabajadores y trabajadoras habían depositado en el Seguro Social, institución que también comenzó a ser desmantelada para privatizar los servicios de salud a favor de un sistema privado de fondos para la salud controlado por la banca internacional, similar al instaurado en Chile por el gobierno dictatorial de Augusto Pinochet. Como consecuencia, se disminuyó el presupuesto de los hospitales nacionales, lo cual se manifestó en mayores índices de pobreza y miseria en el 80 % de la población que integraba las clases populares venezolanas.

La desregulación de la educación oficial fue otro de los objetivos del gobierno de Caldera. Se disminuyó igualmente tanto la calidad de la enseñanza primaria y secundaria como el estatus salarial de los

maestros y maestras, mientras se aumentaban los subsidios a la educación católica privada. Se disminuyeron los presupuestos de las universidades nacionales, particularmente aquellas partidas destinadas al pago de prestaciones sociales, con el fin confeso por determinados miembros del entorno presidencial, de rendirlas por hambre y así poder privatizarlas.

Con la subvención de organismos internacionales, se redactó e impuso un nuevo código penal, sin evaluar los efectos desastrosos que ello tendría sobre la administración de justicia. Como resultado, con base a los preceptos del nuevo código, centenares de delincuentes fueron liberados de las cárceles, generando una terrible ola de violencia delictiva contra la población, donde no solo participaba el hampa sino también las policías que supuestamente debían combatir el delito. La jugada política del cambio de código penal determinó la proliferación los servicios privados de vigilancia y seguridad.

En las urbanizaciones de clase media, el presupuesto de la familias no solo tenía que contemplar la inversión en las onerosas cuotas de los préstamos balón o indexados, los seguros de salud y hospitalización, los elevados costos de la matrícula escolar en los colegios y universidades privados, sino también las cuotas para pagar la vigilancia privada de las calles que prácticamente ya no eran vigiladas por las policías municipales.

La desregulación de la economía y los servicios tuvo un efecto devastador sobre toda la sociedad venezolana. Las familias de clase media que no tenían los medios para sobrenadar en la terrible crisis social ocasionada por el neoliberalismo, tuvieron que bajar su estatus social y sumarse a los rangos de las clases populares. Nunca como en ese momento de la historia venezolana hubo tantas manifestaciones cotidianas en la calle de desempleados, desempleadas, jubilados y jubiladas exigiendo que les pagasen sus pensiones; de maestros y maestras, de trabajadores y trabajadoras exigiendo mejores condiciones de trabajo y mejoras salariales para no morir de hambre en la indigencia (López Maya y otros 2002). Mientras se privatizaba la

seguridad para la clase media, la fuerza de las policías municipales y de la Guardia Nacional se concentraba en reprimir e intimidar a los habitantes de las barriadas populares para prevenir que sus protestas contra la ofensiva neoliberal, llegaron a lo que había ocurrido el 27 de febrero de 1989.

La meta de producir una extrema concentración de la riqueza en manos de una minoría privilegiada y una concentración de la pobreza y la miseria en la mayoría excluida y sometida, se logró plenamente durante el gobierno de Rafael Caldera. La famosa «polarización política» venezolana, cuya paternidad pretende atribuirse al presidente Chávez, se forjó en realidad como consecuencia de la salvaje política capitalista neoliberal implantada en este período. Quizás los sesudos expertos económicos del entorno de Rafael Caldera nunca llegaron a imaginarlo, ya que desprecian visceralmente al pueblo, pero dichas políticas salvajes neoliberales fortalecieron a una sociedad dividida de manera profunda en dos modos de vida y culturas totalmente antagónicos: una minoría opulenta integrada particularmente por la gran burguesía y gran parte de los sectores de clase media, y una mayoría que vivía en condiciones de pobreza integrada por sectores de la clase media y los sectores populares. Las diferencias entre ambos, si bien eran objetivamente económicas, se expresaban y exteriorizaban en términos culturales e ideológicos, que son reflejo de los largos y antiguos procesos culturales que dominaron la formación de la sociedad nacional venezolana durante los últimos 60 años del siglo xx.

Podemos considerar que con la aplicación de la «receta» del Fondo Monetario Internacional, los sectores populares venezolanos pasaron de la pobreza a la miseria y se profundizó el empobrecimiento de sectores de la clase media. Los fenómenos culturales de esta crisis se manifestaron en la vida cotidiana de la gente: se incorporó la clase media a la economía informal que hasta entonces había estado en manos de los sectores populares. Señoras encopetadas vendían desde peluches hasta tortas hechos por ellas en las cajuelas de sus

automóviles, colocados a las salidas de los comercios más visitados como automercados, panaderías, etcétera. En determinadas zonas residenciales del este de Caracas, florecieron las «boutiques» de ropa de segunda mano, donde la clase media acomodada ponía en venta las galas, trajes, zapatos y demás accesorios que habían comprado para lucirlos en algún evento social particular, así como los *ateliers* donde se reparaba calzado, maletas, carteras, etcétera, objetos todos que en otra época habrían sido tirados a la basura o regalados a los y las pobres. Florecieron igualmente los mercadillos dominicales para la venta de productos de la cesta básica a precios más módicos que los ofrecidos por el comercio formal. Así mismo, proliferaron las «ferias» dominicales, donde se vendían muchos de los productos directos del campo; aparecieron las ventas en camiones repletos de plátanos y otros frutos, apostados en esquinas estratégicas de urbanizaciones. La corrupción para apoderarse de los dineros públicos llegó a su máxima expresión. El pueblo la llamó jocosamente los «guisos». Uno de los hijos del presidente Caldera fue apodado por la picaresca popular con el remoquete de «El Pimentón», hortaliza que está presente en todos los guisos (la palabra «guiso» es usada coloquialmente en Venezuela hoy día para referirse a los casos de corrupción).

En realidad, el Imperio y la oligarquía venezolana se apresuraron a privatizar todas las empresas estatales que pudieron, como preparación ante el inminente triunfo de Hugo Chávez, cuya ruta política todavía no estaba bien definida.

El comandante Chávez, preso en la cárcel de Yare imputado por rebelión militar, comenzó a perfilarse como líder político indiscutible y, aun sin tener un partido político formal, se convirtió en el candidato presidencial de las mayorías venezolanas. Esa aceptación ya se barruntaba desde la histórica intervención de Chávez para su rendición en 1992 y se manifestó de muchas maneras, sobre todo en el manejo de un discurso simbólico de los sectores populares, una de cuyas expresiones fue el disfrazar a sus hijos como comandantes de paracaidistas en el carnaval de 1995.

La oligarquía tenía sentimientos ambiguos acerca de Chávez. Consideraba que era un hombre carismático y de voluntad fuerte, pero poco preparado para participar en la lucha política. La estrategia a seguir era la de darle alguna ayuda, pero no mucha, hacerle sentir que podría recibir mucho más si —como era ya usual con los presidentes electos— se dejaba adoptar por la oligarquía y conducía la administración del gobierno según las normas que le dictara el poder económico. Quienes más se acercaron y le ofrecieron ayuda a cambio de concesiones fueron ciertos empresarios de medios de comunicación. De allí que pronunció su primer discurso público el día que ganó las elecciones presidenciales de 1998, desde el Ateneo de Caracas, una de las sedes emblemáticas de ese poder. Pero las exigencias y apetitos de poder de los empresarios de la comunicación eran demasiado grandes, tanto que se produjo una ruptura política irreparable que, podemos decir, marcó quizás el inicio del enfrentamiento duro del presidente Chávez con la oligarquía venezolana, que ya había logrado una representación en el entorno inmediato del Presidente por ministros y altos funcionarios que terminarían traicionándolo antes del 11 de abril de 2002, aliados con las fuerzas coaligadas del Imperio y de la oligarquía que buscaban derrocarlo y dar al traste con la Revolución Bolivariana.

El presidente Chávez, inteligentemente, comenzó a desplegar políticas sociales que iban en beneficio del 80 % de la población empobrecida y mísera, excluida del disfrute de una vida digna. Esas políticas no podían resolver muchos problemas, porque la estructura neoliberal del presupuesto nacional no estaba diseñada para financiar el gasto social. Por otra parte PDVSA, la empresa petrolera nacional que financiaba la mayor parte del gasto corriente y del gasto de inversión del Estado venezolano, estaba en manos de gerentes que ejecutaban a pie juntillas las directivas neoliberales emanadas de la Casa Blanca. Sin embargo, lo poco que pudo conceder a las masas populares levantó en éstas un gran fervor y una gran esperanza. Cuando ocurrió el golpe de Estado del 11 de abril de 2002, fueron esas masas populares, en buena parte constituidas por mujeres, en unión con el sector bolivariano mayoritario de la Fuerza Armada, las

que lo volvieron a reponer en la presidencia del país. Fue la misma conjunción de fuerzas, la que apoyó al presidente Chávez para derrotar la conjura imperial, el golpe petrolero iniciado del 2 de diciembre de 2002 que buscaba de nuevo derrocarlo y apoderarse por la fuerza de la inmensa riqueza petrolera de Venezuela, con el apoyo irrestricto de la oligarquía venezolana.

A manera de conclusiones

Hemos tratado de demostrar con este análisis cómo ya desde los años del gobierno autocrático de Guzmán a finales del siglo XIX hasta 1998, en las postrimerías del siglo XX, el destino político, económico, social y cultural de Venezuela dependió de los vaivenes resultantes de la conformación de los bloques de poder del gran capital transnacional, gracias a la adecuación directa entre los intereses de ese capital y los del Estado venezolano, a través de los distintos gobiernos neocolonizados. En todo ese largo proceso hemos podido identificar, mediante el análisis de los cambios culturales nacionales, cuatro momentos que consideramos marcan no solamente las transformaciones sufridas en la conformación de los bloques del poder imperial y sus diversos intereses, sino fundamentalmente el cómo esas transformaciones afectaron la vida cotidiana de la población venezolana, mediante la transformación de sus modos de vivir y sus culturas gracias a su alienación a valores y comportamientos al servicio de esos intereses. El primer momento coincide con la aparición de Gómez, momento cuando comenzó —orgánicamente— la entrega del país a los consorcios internacionales y a estructurarse una clase media portadora de los antivalores capitalistas; un segundo momento que se define durante el gobierno de Pérez Jiménez, cuando la desigualdad social alcanzó su máxima expresión: se amplió la mayoría pobre y excluida, se estructuró definitivamente la clase media, todo lo cual propició la aparición de dos modos de vida claramente diferenciados, cada uno con sus propias expresio-

nes culturales, lo cual fue posible por la sustitución de la mayoría de los referentes culturales que habían existido hasta entonces. Un tercer momento lo ubicamos cuando irrumpe en la escena social y política Carlos Andrés Pérez, quien culminó la obra de alienación de las mentes iniciada por Gómez, generándose un cuadro devastador de neocolonización. A partir de 1960 y hasta mediados de los años 70, el Estado populista de bienestar del puntofijismo hizo posible, como hemos visto, un crecimiento significativo de la clase media venezolana hasta llegar a ser opulenta. Con Carlos Andrés Pérez se implementó una nueva política cultural que propició los cambios más drásticos y abarcatantes que ha sufrido la sociedad venezolana en su modo de vida y sus culturas, fundamentalmente entre los estratos medios, a los cuales alienó ideológicamente con la pérdida de la noción de nacionalidad y de la solidaridad social como valor. Esa política cultural le sirvió al Estado, así mismo, para justificar la opresión, propiciar la exclusión de las grandes mayorías venezolanas y justificar el racismo. La clase media venezolana comenzó a actuar a partir de ese gobierno como si las personas que vivían en condiciones de pobreza no existieran, a no considerarlas ciudadanos y ciudadanas, a culparlas de su propio infortunio y adversidad o, en el mejor de los casos, a verlas como totalmente ajenas a sus vidas, excepto cuando era necesario usar su fuerza de trabajo.

Finalmente, hemos identificado un cuarto momento que aglutina los gobiernos de Herrera, Lusinchi y Caldera, donde el neoliberalismo económico más salvaje acabó con el sosiego de la población venezolana, se generó la polarización política, y la pobreza de las mayorías dio paso a la miseria. A partir de finales de la década de los años 80, cuando la clase media comenzó a acceder de manera más expedita a la tecnología de la comunicación, se profundizó todavía más la ideologización. Para los años 90, se intensificaron esos efectos gracias a la globalización de las comunicaciones y al hecho de que habían transcurrido treinta años de educación neocolonizadora sobre la población venezolana.

Sin intentar idealizar la resistencia, es bueno recordar que durante este largo proceso el pueblo venezolano no fue una masa inerte, pasiva, simples receptores de las políticas económicas y culturales de los sucesivos gobiernos entreguistas. Si hiciésemos una evaluación de su resistencia y sus luchas podemos notar cómo se incrementaron las formas de resistencia cultural y las protestas populares, cómo persistió la solidaridad social como valor en los barrios, cómo no se rompieron los lazos comunitarios tradicionales para convertirse en una masa anómica, cómo se manejaron las pautas y tradiciones sociales como armas de resistencia; cómo, en fin, la población venezolana combatió denodadamente contra gobiernos e imperios hasta llegar hoy día a esta nueva era de la esperanza por un mundo mejor, donde participa activamente en los nuevos cambios, cambios que hoy emergen de ese pueblo que ha encontrado, como dice Fernández, «los mecanismos sociales y dispositivos simbólicos que facilitan la expresión y visibilidad pública de las comunidades» (II 2005:489).

El largo período que hemos analizado en esta parte fue, parafraseando a Thompson, «aquél cuando el dinero llevó toda la fuerza, en el que las libertades se convirtieron en propiedades» (1995:39).

Resistencia y protesta al poder constituido

La resistencia cultural en las mayorías urbanas

Escribió Maza Zavala que «... la conformidad significa estancamiento, aceptación de lo existente, no aspirar a nuevos logros, lo que inhibe el esfuerzo para progresar» (2005:25). La adaptación es precisamente eso, mientras que la resistencia, su contrario, sería equivalente a lo que en términos de Maza puede denominarse como la inconformidad. También dice Hinkelamert que los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones y el respeto a la vida de la naturaleza, son valores que «... interpelan al sistema y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo o intervenirlo... transformarlo hacia los valores del bien común... la fuerza de esos valores es la resistencia» (2006:152-153).

En Venezuela, por centurias, los amos —la burguesía nacional— repudiaron sus responsabilidades; no aceptaron las reciprocidades de la relación dominado-dominador, dejando al dominado en una suerte de limbo cultural y educativo. Al mismo tiempo, durante décadas, esa misma burguesía no ha dejado de quejarse de las acciones de los subordinados por la resistencia opuesta a su dominación, de todas las formas de resistencia, así como de los efectos que ellas generan sobre el éxito de su proyecto político económico: disminución constante de la productividad, irregularidad e impuntualidad en el empleo, la insubordinación social expresada mediante la indisciplina, ineficacia y desinterés en el trabajo cotidiano, agresión a los espacios públicos, suciedad generalizada, etc. (Vargas, 1997, 2002a, 2000).

Como efecto del importante papel que han tenido las diferencias étnicas y culturales dentro de los sectores populares, como ya hemos venido señalando, los dirigentes políticos y los intelectuales

venezolanos del sistema utilizaron el término folklore no solamente como una manera que les permitía etiquetar peyorativamente esas creaciones culturales y así poder manipular las identificaciones populares con las pautas culturales tradicionales, sino también como forma de ahondar en la separación entre esos sectores y las clases más poderosas, toda vez que la existencia del etnocentrismo dentro de la resistencia popular venezolana podía servir para crear un clima de rebeldía que afectase negativamente el proyecto político de la burguesía nacional. Esta última no se sentía folklórica, no se percibía a sí misma como vinculada culturalmente con las sociedades indígenas originarias, como tampoco con la población que resultó del mestizaje con los esclavos y esclavas africanos. El folklore le permitió a la burguesía venezolana dar cuenta, pues, de lo que consideraba relictos de una sociedad pasada, de los testimonios étnicos y culturales de una sociedad radicalmente superada. Sin embargo, dado que los sectores populares venezolanos eran los mayoritarios, le resultó necesario a la burguesía entender su proceso vital, su composición étnica, su organización interna, sus identidades culturales y adecuarlas a sus intereses para poder controlarlos, puesto que como efecto de la resistencia cultural dentro de esos sectores, estos tendían al etnocentrismo, lo que creaba una separación ideológica en la sociedad total que la burguesía pretendía desarrollar, y sobre todo porque ante nuevas condiciones sociales esos patrones y elementos culturales podían adquirir un determinado contenido político.

Las grandes mayorías urbanas, ya desde finales del siglo XIX, habían diseñado y puesto en práctica en su vida cotidiana estructuras organizativas que les permitían resistir para sobrevivir ante las distintas formas de agresión, carencias de todo tipo, exclusión, condiciones de pobreza y marginación. Como acota Fernández,

... la explosión de organizaciones espontáneas no institucionalizadas en los años ochenta se puede traducir por la multiplicación de esfuerzos por sobrevivir, una manera de manejar los sucesos y even-

tos de la cotidianidad de la pobreza (...) que recreó una subjetividad colectiva basada en la penuria y la desigualdad (II 2005:491).

Las políticas populistas implementadas por los primeros gobiernos puntofijistas desde comienzos de la década de los años 60 hasta mediados de los años 70, que tienen su antecedente, como ya se dijo, en el Plan de Obras Extraordinarias (POE) iniciado durante el gobierno provisional del almirante Wolfgang Larrazábal, estimularon la migración de grandes contingentes de población desde el campo hacia la ciudad, quienes buscaban mejores oportunidades de trabajo y en general perseguían una mejor calidad de vida. Ello ocasionó el desarraigo de masas de campesinos provenientes de distintas zonas rurales del país en las cuales habían vivido hasta ese momento. Dado que esas diferentes regiones rurales de origen correspondían a su vez con regiones geohistóricas más o menos diferenciadas, productos de procesos históricos y etnosociales particulares, los inmigrantes reunidos circunstancialmente en la ciudad eran portadores de una amplia variabilidad de pautas y tradiciones culturales, así como una marcada diversidad étnica. Por esas razones, los barrios urbanos y suburbanos devinieron en conjuntos socioculturales. Ya en los espacios citadinos, los inmigrantes tuvieron que cambiar abruptamente sus rutinas de vida: a diferencia de las casas campesinas, dispuestas de manera relativamente dispersa sobre espacios amplios que garantizaban la privacidad de cada familia, las más de las veces extensa, tuvieron que habitar —en el mejor de los casos— construcciones multifamiliares concentradas en un espacio restringido, dotadas de un equipamiento hasta entonces desconocido para ellos, compartiendo los espacios comunes con desconocidos que les eran muchas veces hostiles, o ranchos precarios desprovistos de las más mínimas facilidades. Mientras en el campo cada familia poseía un huerto y animales para el autoconsumo, en la ciudad tenían que adquirir los alimentos en tiendas comerciales; mientras en las zonas rurales el día laboral comenzaba con el alba, por lo cual las tres comidas diarias se

consumían al amanecer, a media mañana y a media tarde cuando finalizaba la jornada, en la ciudad tuvieron que cambiar esos horarios para poder ajustar su tiempo social rural al ciudadano. En ese reajuste del tiempo social rural al urbano, perdieron la sensación de seguridad que les proporcionaba la reiteración de la cotidianidad que conocían hasta entonces.

Las etnicidades contrastantes comenzaron a manifestarse en la convivencia cotidiana en los barrios. Algunas barriadas comenzaron a ser reconocidas por la presencia de cierta música, bailes, instrumentos musicales y juegos, ciertas organizaciones como las cofradías religiosas, así como por las fiestas y celebraciones tradicionales: «paraduras del Niño», entre los que provenían de los estados andinos, «baile de tambores», entre aquellos provenientes del sur del lago de Maracaibo y de la zona de Barlovento, «sancochos dominicales» entre los de origen oriental costero, juegos de «bolas criollas» y de gallos entre los de ascendencia llanera... Muchas de esas fiestas comenzaron a identificar a barriadas específicas, ya fuese porque en ellas existía una mayoría de inmigrantes que venía de una región dada, ya fuese porque toda la barriada había hecho suya una de ellas. Simultáneamente se gestaron nuevas fiestas, nuevas celebraciones, nueva música inspiradas en las originales, creando elementos culturales nuevos generados ya en la ciudad.

La presencia de las diversas etnicidades se manifestó también en diferentes concepciones culturales estéticas expresadas, por ejemplo, en la decoración interna y externa de las casas: la presencia o ausencia de pequeños jardines, la utilización de determinados colores en las paredes, etc. Dado que los modos de trabajo inciden en la creación de tradiciones culturales laborales, y que la relación con el paisaje natural determina así mismo una específica noción de espacialidad, en las casas, ranchos o apartamentos ocupados por inmigrantes llaneros, por ejemplo, éstos intentaron recrear y reproducir los espacios abiertos que caracterizaban a sus viviendas en el medio rural: los dormitorios fueron ajustados para la utilización de chinchorros, en lugar de camas,

que eran recogidos durante el día; las áreas consideradas «sociales» como el salón para recibir y el comedor fueron mantenidas despejadas de mobiliario con el mismo fin; las paredes de las habitaciones se llenaron de ganchos o un artificio parecido para colgar en ellos desde la ropa hasta pequeños objetos, comportamiento similar al que tenían en el campo donde los aperos de trabajo y los chinchorros para dormir se colgaban en la pared. El número y distribución de las habitaciones de las nuevas viviendas respondía a la idea de familia nuclear, padre, madre, hijos e hijas, lo cual chocaba con la familia extensa que tendía a caracterizar a las poblaciones rurales. De alguna manera, las tradiciones culturales siguieron gravitando en la vida de esa gente dado que la distribución interna de las casas no había sido pensada en función de cómo habían sido esas vidas antes de llegar a la ciudad.

En el aspecto lúdico, las calles sustituyeron a los patios, solares y corrales que habían usado los niños y niñas para jugar y los adultos para compartir; los progenitores y otros adultos y adultas de la familia continuaron con la costumbre pueblerina y ciudadana de interactuar con sus vecinos sentándose al atardecer en sillas colocadas en las aceras enfrente de las casas o en las áreas entre edificios.

El impacto más significativo de la migración se dio en el ámbito de las relaciones sociales. La ciudad era un territorio desconocido como desconocidas eran las personas con las cuales compartían sus vidas, cada una con hábitos y costumbres diferentes. En el campo todos y todas se conocían debido a que prevalecían las relaciones sociales cara a cara. La inserción de estas masas de campesinos en las distintas ciudades del país implicó para ellas ajustarse a un tipo de trabajo capitalista en el sector de la producción dedicado a la manufactura de bienes terminados, servicios, comercio, transporte de bienes, actividades totalmente diferentes a las requeridas por el sector de la producción directa: la agricultura y la ganadería que habían practicado hasta ese momento. No obstante que en ambos casos prevalecían las relaciones de explotación, los habitantes de las barriadas urbanas tuvieron que establecer nuevas relaciones sociales

con aquellos agentes sociales con los cuales se vieron obligados a mantener vínculos laborales: un jefe o una jefa, compañeros y compañeras en fábricas, vendedores y vendedoras, etcétera. A pesar de estos cambios y como consecuencia del fortalecimiento de las pautas culturales tradicionales, la misma noción de jefe que tenían en sus regiones de origen permaneció en la ciudad, pero ajustada a la nueva realidad. En el campo, el jefe (el ganadero, el latifundista) era una imagen difusa percibida por los campesinos como una figura paterna; de allí que se le denominara con expresiones como «taita» (padre) o «don», con quien tenían poco o ningún contacto, pero que controlaba sus vidas. El jefe ciudadano, dueño de la fábrica, de la tienda, dueño de los camiones, etc. era visualizado como el «patrón», jugando un papel similar al de los capataces de las haciendas, una suerte de intermediario entre ellos y ellas y el jefe, estatus que para los inmigrantes correspondió al Presidente de la República (siguiendo las pautas establecidas por Gómez), de quien esperaban actuase como el padre, situación que se vio reforzada por el Estado paternalista populista existente.

Como consecuencia de la dislocación de sus vidas, los campesinos acentuaron sus patrones culturales de la región de origen en el nuevo espacio urbano, sobre todo en lo que atiende a la organización familiar y las relaciones entre sus miembros y el resto de la sociedad como manera de combatir el sentimiento de inseguridad creado por el desarraigo y garantizar así mismo su sobrevivencia como grupos familiares a través del fortalecimiento de la cohesión, la solidaridad, la reciprocidad y el cooperativismo que habían sido los valores que habían regulado sus vidas en el campo.

Entre las décadas de los años 80 y 90, período en el cual se intensifica la crisis económica en el país, los sectores populares urbanos fortalecieron aún más las organizaciones familiares como forma de resistencia cultural. En el espacio de la cotidianidad se desarrollaron acciones derivadas de códigos culturales, destinadas prioritariamente a que los individuos se reprodujeran socialmente. Esas acciones se

dieron en un marco donde predominaba la solidaridad social. Cuando usamos la expresión «pautas culturales tradicionales» ella refiere, precisamente, a la solidaridad, el cooperativismo y la reciprocidad que eran las normas que regularon las relaciones sociales en las sociedades precapitalistas y no solamente a los aspectos más formales y, en ocasiones, triviales a los que han sido reducidas. Esas pautas han continuado siendo practicadas hasta hoy día a nivel comunitario y familiar entre los sectores mayoritarios urbanos de la población, sobre todo durante las primeras décadas del siglo xx.

Las acciones culturales se dieron a través de las redes de relaciones que los individuos estructuraron, orientadas a satisfacer sus exigencias de sobre-vivencia, donde coexistían las redes de solidaridad, de parentesco y de amistad, con redes de dominación. Esa coexistencia le permite plantear a Altez (1996), con lo cual estamos de acuerdo, que el conjunto de las tradiciones y códigos culturales no siempre les permitió a esos agentes sociales generar cambios en sus vidas. Según la autora, las redes de subordinación posibilitaban la reproducción de la desigualdad que existe en todo el sistema social, y apunta que las tradiciones culturales pueden quedar atrapadas en la dinámica cotidiana de la sobrevivencia, en contextos en los cuales las condiciones de vida se deterioran cada vez más. Sin embargo, en lo que no estamos de acuerdo con Altez es en su afirmación de que la preservación de las pautas culturales tradicionales mediante la resistencia no constituye un reservorio de alternativas capaces de propiciar la participación sociopolítica. Es vital entender que las redes de parentesco y las redes familiares de los sectores populares urbanos funcionan bajo el mismo principio de la familia extensa, lo que permite establecer una vinculación cultural directa con las normas y pautas culturales tradicionales de origen indígena. Y es precisamente la preservación de esas nociones de solidaridad, reciprocidad y cooperación la que se constituye como elemento potenciador de alternativas.

En relación con lo anterior, Fernández señala que cuando las necesidades superan la capacidad de los mecanismos tradicionales de

solidaridad, es cuando se forman las instancias asociativas formales que fomentan las instituciones estatales (II 2005:490). No obstante, no hay que olvidar que la vigorización de las normas y pautas tradicionales que originalmente pudieran haberse constituido en lo que Cariola denomina «estrategias de sobrevivencia» (1992), ante nuevas condiciones sociales adquieren un contenido político. De manera que la conservación del sistema de relaciones comunitarias tradicionales por parte de los sectores populares expresa no solo formas de resistencia para sobrevivir, sino también la preservación de potenciales formas contestatarias al poder constituido.

La resistencia cultural simbólica de los sectores populares

En los sectores dominantes internos existe actualmente de manera más o menos generalizada una autopercepción negativa de su ser venezolano, lo que los ha llevado a identificarse mecánicamente con la cultura del dominador imperial. Desde la colonia hasta el surgimiento de la Revolución Bolivariana, los sectores populares desmoralizados expresaban una baja autoestima y una autopercepción negativa de sí mismos como producto de las políticas culturales y educativas implementadas por la administración colonial y luego por los sucesivos gobiernos republicanos. Sin embargo, aunque admiraban la cultura de sus dominadores, se resistían a la dominación de varias maneras, donde destaca la resistencia cultural simbólica, que les ha permitido subsistir cohesionados como colectivo, mientras intentan afectar los mecanismos empleados en la dominación, descalificando a los dirigentes políticos, las políticas públicas y la ineficacia gubernamental para atender sus demandas sociales y demás.

Debemos señalar que la cultura popular venezolana actual es la cultura de la Venezuela actual; es lo que singulariza en estos momentos al pueblo de Venezuela de los demás pueblos del planeta. Y decimos *en estos momentos* porque la cultura popular venezolana no

es inmutable, no está dada de una vez y para siempre; al fin y al cabo la cultura es la expresión de las formas fenoménicas y singulares que presenta una sociedad concreta en condiciones históricas específicas (Bate, 1988). La cultura popular venezolana actual contiene y usa sus propias tradiciones orales, culinarias, literarias y musicales; formas singulares de resistencia cotidianas, comportamientos consuetudinarios, valoraciones e identificaciones con el entorno natural, sea éste local o regional, rural o ciudadano; actitudes y valoraciones hacia el poder; maneras de hablar, modismos y giros dialectales; creaciones artesanales y semiindustriales en diferentes campos; maneras de saludar y de manifestar los sentimientos, gestos y ademanes singulares; conocimientos y saberes tradicionales en continua reelaboración; producción de espacios sociales, incluyendo una arquitectura, una noción de la religiosidad, con creencias y rituales singulares, etcétera. Y ese uso está condicionado a su vez por las condiciones históricas que existen en la actualidad.

En ese sentido, es bueno tener presente que las populares son culturas que transmiten y generan vigorosamente representaciones ritualizadas o estilizadas, ya sea bajo la forma de diversiones o de protesta abierta. En Venezuela, la resistencia y la protesta cultural simbólica se manifiesta bajo una forma lúdica, divertida; incluso la tragedia y la miseria se ritualizan y enmascaran a través del chiste y la broma. De esa manera, muchas de las características que han sido consideradas como negativas en los venezolanos y venezolanas son en realidad elaboraciones simbólicas que disfrazan formas de protesta de la población contra la dominación y las condiciones sociales que ellos y ellas no pueden controlar. Esta ritualización simbólica se generó en estos sectores desde la colonia, como respuesta a una vida en una sociedad en donde ni la mortalidad ni los precios, como tampoco el desempleo podían ser controlados; se experimentaban como accidentes externos a ellos mismos por lo cual se combatían con armas simbólicas. Se trataba, igualmente, de la confrontación de valores sociales opuestos: unos generados y reproducidos por las clases populares en su vida las más de las veces miserable, y otros

identificados con las clases que disfrutaban de lo mejor del sistema existente. Ambos, aunque inseparables, son totalmente diferentes.

La resistencia cultural cotidiana de los venezolanos y venezolanas de los sectores populares urbanos ha supuesto desde entonces un nivel profundo de la vida social de esos colectivos, el cual ha constituido —por otra parte— la base y el sustento para la creación y recreación de sus identidades culturales.

Scott (1990) plantea que las protestas en la vida cotidiana son elaboradas por los colectivos dentro de lo que denomina dos discursos simbólicos: uno abierto, explícito que generalmente está signado por el manejo de las claves culturales de los poderosos y la autoridad, a las cuales se adecúan los subordinados y subordinadas en una suerte de mimetización; y otro escondido, que supone la expresión de formas culturales de resistencia hacia el poder con el cual los y las más débiles se oponen a las fuerzas abrumadoras de la autoridad. Esas formas culturales son propias de esos individuos y de esos colectivos; se producen dentro de su vida diaria, a partir de las experiencias compartidas en el trabajo y en las relaciones sociales en general. Ese discurso escondido, de carácter cotidiano, lo expresan los colectivos mediante formas tenaces de burla, ironía, incredulidad, desobediencia, disimulo, truculencia e, incluso, anarquía; forma parte de un lenguaje que basa su eficacia en la incomprensión del otro. Es un lenguaje hecho de frases, ademanes, señas, muecas, refranes, titubeos, con sus pausas y risillas cómplices. Es pues un discurso que contesta al orden y al poder constituido (Scott 1985, Vargas 1999, 2005^a, 2000).

Dentro de los sectores populares urbanos venezolanos se manifestó, pues, una vida donde el proceso capitalista y el comportamiento consuetudinario no económico estaban en pugna activa y consciente. Así, mientras la cultura creada por amplios sectores de la población que conformaban las clases que vivían en condiciones de pobreza ha sido normalmente concebida por la cultura de las clases más poderosas como cultura subalterna, cultura subsumida, subcultura o cul-

tura subyacente, debido a que dichas clases han reclamado siempre la prioridad y universalidad de su cultura (Vargas 1998a, Colombres 1984), los sectores populares han expresado su creatividad cultural de diversas formas, muchas de ellas orientadas de manera consciente hacia el logro de determinadas metas y objetivos. No hay que olvidar que todos los agentes sociales, tanto los poderosos como los subordinados, siempre han usado simbólicamente sus patrones culturales en la vida diaria, sobre todo en el ámbito político, como una suerte de metáfora de las relaciones sociales existentes (Vargas 2000, 2005a).

En este sentido es bueno recordar cómo el puntofijismo trató de apropiarse de los elementos simbólicos populares para lograr una aceptación sin reticencias de sus líderes políticos y convencer a las clases populares de que sus presidentes eran como ellos y ellas. Así, como ejemplo, podemos mencionar que: dado que la campechanería era un valor cultural arraigado en la población popular, el presidente Herrera Campíns manejó un discurso que pretendió ser llano y directo, plagado de refranes criollos; dado que la igualdad social era un valor y un anhelo perseguido por los sectores populares y que la unidad familiar doméstica entre ellos era matricéntrica, el presidente Lusinchi destacó su condición de hijo sin padre que había ascendido socialmente gracias a los esfuerzos de una madre soltera, pobre y dedicada; dado que los sectores populares habían sido condicionados a admirar y sobrevalorar el conocimiento occidental, el presidente Betancourt se dirigía a ellos empleando un lenguaje enrevesado, plagado de expresiones rebuscadas como demostración de su dominio de ese conocimiento, mientras que el presidente Caldera hacía exhibición en sus discursos de su doctorado y sus conocimientos de abogado experto en leyes, así como de su manejo del idioma inglés; dado que entre esos sectores prevelece el machismo y el irrespeto hacia las esposas y compañeras, los presidentes Pérez y Lusinchi hacían ostentación pública de sus amantes y de desprecio e infravaloración de sus esposas. Correlativamente, dado que las clases más favorecidas económicamente valoraban la limpieza, el orden, la disciplina y la estética occidental, las populares ensuciaban, eran

desordenadas e indisciplinadas y hacían alarde de sus gustos y preferencias estéticos a través del uso de colores llamativos en ropa y viviendas, oían la música con alto volumen, inventaban para hijos e hijas nombres impronunciables elaborados a partir de combinaciones muy singulares de dos o más nombres, los y las bautizaban con nombres extranjeros, generalmente del idioma inglés, o marcas de productos comerciales, usados también como manera de prestigiar el estatus social de la persona y establecer una ruptura con el gentilicio de los dominados.

La resistencia diaria de las clases populares urbanas en Venezuela reforzó la oposición entre desarrollo capitalista y pobreza. Por un lado, el país no lograba desarrollarse plenamente debido —en parte— a que esos sectores que constituían el grueso de la clase trabajadora se negaban a asumir una actitud y una valoración cultural hacia el trabajo cónsonas con los parámetros capitalistas, vale decir, disciplinada y dócil y, por otro, su resistencia cultural cotidiana en lo económico revertía negativamente contra esos mismos sectores populares al profundizar las condiciones de pobreza y la miseria en las cuales se desarrollaban sus vidas. Esa sinergia entre ambos sectores, de signo negativo, no implicó sin embargo que las protestas simbólicas de las clases populares fueran producto de un nivel no consciente, que no conocieran la relación existente entre su trabajo y la acumulación de capitales. Todo lo contrario; pero habían internalizado una suerte de fatalismo: sabían que la docilidad y la sumisión ante la explotación no implicaban lograr superar las condiciones de oprobio, lograr su liberación de la explotación; no había sucedido en el pasado, no sucedería en el presente.

En el sistema capitalista el desarrollo económico depende de la existencia de una masa de trabajadores y trabajadoras disponibles, ordenados y dóciles, con una disciplina laboral que permita la acumulación de capitales sin reticencias y en medio de la tranquilidad social (Vargas 1999, 2000, 2002a). Las actitudes sabotadoras hacia el trabajo: la desidia, la irregularidad e impuntualidad en el empleo,

la renuencia a ejecutar las órdenes o aceptar las responsabilidades inherentes a su estatus laboral se dieron y continuaron reproduciéndose constantemente como los mecanismos de resistencia ante una vida que se hallaba absolutamente determinada por condiciones estructurales que las clases populares no podían revertir en aquellos momentos y que eran combatidas con la indisciplina como forma de resistencia cultural destinada a sabotear al dominador.

Las formas de resistencia cultural simbólica de la mayoría popular urbana venezolana, sobre todo entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX provocó, como hemos señalado, un proceso de retroalimentación negativa entre dominados y dominadores (Vargas, 2000). La contradicción permanente entre ambos sectores —la lucha entre clases, entre la protesta como sabotaje y la dominación— no pudo impedir el neocolonialismo surgido a partir de 1830 con la designación de Ker Porter como procónsul británico en Venezuela y refrendado con las nuevas formas de dependencia política, económica y cultural posteriores a esa fecha, que maniataron a la sociedad venezolana.

Las prosaicas y constantes luchas por la vida que llevaron a cabo los sectores populares venezolanos en ese lapso, en las peores condiciones, la batalla por empleos, mejores precios, mayor salud, adquisición de los alimentos, obtención de viviendas y demás llegaron a crear una desmoralización entre ellos, una incertidumbre constante, una «cultura de la desesperanza» (Britto, 1999), que se unía a la ya existente «cultura del autodesprecio» que alimentaban el fatalismo. Entre esos sectores sucedía, como lo expresa Denis (2003:19), un choque constante entre «la fábrica de construcción de subjetividades y la fábrica de construcción de mercancías». Su carga ideológica constituyó un pesado lastre que ha dificultado hasta ahora los esfuerzos para lograr una sociedad venezolana verdaderamente justa, democrática y soberana.

Sin embargo, la resistencia cotidiana de los sectores urbanos venezolanos como formas simbólicas culturales no fue expresión de una

lucha sin consecuencias; se reveló en todas las instancias de la vida social donde el poder se manifestaba dando cuenta de la creatividad popular venezolana en la gestación de una enorme variedad de discursos escondidos, de recursos de protesta que abarcaban diferentes ámbitos de la vida. Por ejemplo, era frecuente entre los venezolanos y venezolanas el denominar, sobre todo entre 1960 y 1990, las epidemias de gripes que azotan anualmente a Venezuela con un nombre que aludía a algún evento de la vida cotidiana que afectaba profunda, negativa e incontroladamente a la población: «la tributaria», designación que se dio a una gripe como respuesta a aumentos en los impuestos implementados en dicho año; o bien, para aludir a comportamientos de los gobernantes considerados negativos: «la barragana», nombre dado a una epidemia de gripe para hacer referencia al poder ominoso que ejercía en todos los órdenes de la vida del país la amante del gobernante de turno. O «la gallera», nombre que burlaba los intentos folklorizantes de Luis Herrera, o «la carraplana» también acuñada durante el gobierno de Herrera, quien usaba esa expresión para señalar que había recibido una economía en el suelo. También se protestó simbólicamente contra el poder irrestricto y abusivo de los dirigentes políticos, ridiculizándolos, empleando para ello expresiones sacadas de sus propios discursos o elaboradas por el colectivo mismo, que aludían a las condiciones morales e intelectuales (o falta de ellas) de los dirigentes: «el autosuicidio», expresión acuñada por uno de nuestros gobernantes, o la frase utilizada en numerosos y variados chistes «... ayer estábamos al borde del abismo. Hoy, hemos dado un paso al frente...», atribuida al mismo personaje, aunque también aparece en otros países latinoamericanos referida a individuos locales. Así mismo, expresiones como «cómete un Toronto», manera de burlarse del desmedido gusto de Luis Herrera por el chocolate y por su glotonería. Chistes de todo tipo se hicieron para ironizar sobre la ineficacia del presidente Caldera durante su primer mandato: «Caldera hizo el Poliedro, hizo el Poliedro... hum, hizo el Poliedro».

Aunque los logros de una resistencia de ese tipo fueron magros y de poco alcance, supusieron un respiro en el marco de las dolorosas

relaciones de la dominación que caracterizaron la vida urbana popular desde los inicios de la dominación colonial y durante casi toda nuestra etapa republicana, así como ciertas concesiones por parte de los dominadores (por ejemplo, aumentos risibles de salarios que eran consumidos rápidamente por la inflación). Todo ello se combatió con armas ordinarias y cotidianas: sabotaje, falsa aceptación, disimulación, chistes, bromas. La aplicación de tales armas no requería de planificación ni coordinación; se presentaba dentro de confrontaciones simbólicas con la autoridad y en contra de las normas de los dominadores, por lo cual los sectores populares aprovechaban la oportunidad cuando se les presentaba pensando poco en las consecuencias, dado que no controlaban las condiciones en las cuales transcurrían sus vidas. Esta resistencia por parte de los sectores urbanos era de carácter cotidiano, invisible, no estructurada, ambigua. Esos rasgos la hacían más difícil de combatir, de manera que las clases populares defendían así sus intereses como podían (Scott, 1985). En ocasiones esa resistencia se convirtió en activa o incluso violenta, propiciando estallidos sociales, como hemos visto. Esa resistencia, ese aferrarse a sus valores culturales constituyó la base para la creación y recreación de sus identidades culturales, y es la persistencia de esas pautas e identidades culturales tradicionales la que ha hecho posible que en el siglo XXI los sectores populares urbanos puedan plantearse su participación en un proceso de cambios sociales como el proceso bolivariano.

Las páginas anteriores no intentan glorificar la resistencia cultural-simbólica popular contra la dominación de la oligarquía y el Imperio, pues estamos conscientes de que dentro de esas protestas también se presentaron formas de resistencia en lo interno de esos sectores, que respondían a las luchas entre diversas facciones populares por lograr el control sobre el acceso a los sectores dominantes y de esa manera a los recursos (Ferguson, 1990); así mismo, porque no toda la resistencia cultural simbólica puede ser reducida a la que se implementó contra la dominación oligarca. Existían otras, como la resistencia simbólica al dominio de un género sobre otro, o de un

grupo de edad sobre otro, o de una institución social dada sobre un colectivo (McGuire y Paynter, 1991:7).

La resistencia cultural popular urbana venezolana, entonces, consistió en la creación y defensa de un espacio social simbólico en el cual los dominados y dominadas expresaban su disensión de las relaciones de poder existentes, manejando símbolos culturales propios o apropiándose de los generados por el poder como respuesta a la opresión y la subordinación (Vargas, 1999). Ello es particularmente notorio en sus propias definiciones del «otro», el cual era generalmente asimilado e identificado siempre con el poder y la opresión y por lo tanto con el gobierno, al que hacían responsable de todo (Vargas, 1999). El discurso escondido abundaba en frases como: «... eso es del gobierno, no es mío», «... yo no estoy puesto aquí por el gobierno» (o como las que cita Altez 1996:58-59).

Los sectores populares urbanos venezolanos eran y son de carácter multiétnico y multicultural. Están conformados por una población mayoritariamente mestiza, donde se encuentra representado de manera sumamente importante el componente étnico de los y las afrodescendientes, que han preservado elementos culturales resultados de la síntesis de diversas tradiciones culturales de origen africano con las criollas (García 2006, Ramos 2001). De hecho, como ya hemos señalado, podemos considerar que los y las afrodescendientes constituyen el componente mayoritario de los sectores populares. De tal manera, podemos pensar que las formas de protesta popular, por su carácter intercultural, se vieron influidas por las etnicidades presentes que insertaron en muchas de ellas, como veremos más adelante, un contenido más explícitamente antirracista.

Mientras entre los sectores populares multiétnicos urbanos, entre las comunidades indígenas descendientes de las originarias y entre las diversas regiones del país donde se focalizan importantes comunidades de afrodescendientes operaba la resistencia cultural cotidiana como expresión del malestar social existente, los gobernantes y las élites oligarcas de la IV República manejaban el discurso de la estabilidad y la

paz. Lo hacían con el propósito ideológico que intentaba convencer a propios y extraños de que todo marchaba bien en Venezuela, que todos y todas éramos iguales, que éramos una población homogénea cultural, étnica y socialmente, lo suficientemente domesticada por siglos de dominación y opresión como para no impedir el «desarrollo»; signada por el consenso, lo que equivalía a decir que los capitales podían ser extraídos en medio de un clima de tranquilidad social, lo que hacía a nuestro país merecedor de toda la confianza de los «inversores» foráneos. Ese cautivante discurso que intentaba mantener y reforzar la fe y la seguridad del Imperio hacia Venezuela, visualizaba a la resistencia cultural simbólica popular como expresión del «sentido del humor venezolano» o como secuela de las «características atávicas» de los sectores mayoritariamente afrodescendientes, por lo cual eran considerada más un inconveniente que un verdadero peligro para el orden social, pues no respondía realmente a un proyecto antihegemónico, un proyecto político-económico definido alternativo al de las oligarquías. Aunque podría llegar a constituir un problema de gobernabilidad (Gledhill, 1994), los sectores dominantes no sentían que todo su orden pudiese sucumbir gracias a ella.

Esto fue particularmente notorio durante el denominado eufemísticamente como «período de libertades democráticas», entre 1958 y 1998, cuando los discursos de los políticos y de los demás miembros de la llamada sociedad civil (vg. los medios impresos y televisivos, expertos en petróleo, los sacerdotes en sus sermones dominicales, etcétera) voceaban reiterativamente la prédica de la estabilidad y la confianza en el sistema. «Venezuela es el país más estable de América Latina», «En Venezuela tenemos una de las democracias más viejas de América Latina», «A diferencia del Medio Oriente, el petróleo venezolano se produce en un país signado por la paz social» se convirtieron en frases comunes, repetidas cotidianamente y esparcidas en foros, seminarios, periódicos, libros, charlas domésticas, etcétera (ver, por ejemplo, Brewer 1998), a pesar de la existencia del malestar social, del descontento y la protesta, de la resistencia popular constante (Vargas, 2000).

La resistencia cultural de los y las indígenas

La burguesía nacional que surge desde finales del siglo XIX necesitaba instaurar una ideología que le garantizase mediatizar las formas de resistencia y de lucha de todos los componentes étnicos y sociales de la nación venezolana, con el fin de propiciar y perpetuar su dependencia y subordinación. En el caso de las comunidades indígenas, esa dependencia se expresó en todos los órdenes de sus vidas, no solo en el económico.

Los preceptos religiosos y la ideología que regulaban la vida de los indígenas, por ejemplo, entraron en conflicto con la lógica y la racionalidad del capitalismo. Esa contradicción tendió hacia la desestructuración de las sociedades indias, lo que se expresó al nivel interno de muchas comunidades indias en profundas separaciones entre las distintas generaciones dentro de las diversas comunidades, entre los y las jóvenes y los ancianos y ancianas, y entre las distintas etnias entre sí. En consecuencia, los grupos étnicos indígenas se vieron obligados a modificar, sustituir y en ocasiones proscribir los contenidos ideológicos propios de sus sociedades y de sus diversas tradiciones culturales, no coincidentes con los de la sociedad burguesa. De esa manera, esos contenidos ideológicos originales comenzaron a perder su vigencia histórica y tuvieron que ser resemantizados para adecuarse a una nueva realidad, lo cual ha hecho posible su persistencia hasta hoy día.

Todo el sistema productivo tribal de las comunidades indias se vio profundamente afectado por el sistema capitalista. La organización para la producción entre los indígenas que se daba dentro de las estructuras clánicas, se dislocó con la introducción de la propiedad privada sobre su principal medio de producción: la tierra; el trabajador directo o la trabajadora directa, al ser desposeído o desposeída de su principal medio de producción entró en una nueva forma de relación social en la cual era explotado o explotada. El desarrollismo capitalista cuartarepublicano invadió las tierras de la mayoría de las comunidades indígenas. Así, las selvas que estas habitaban fueron convertidas en

sabanas para la explotación agrícola, minera e industrial. Debido a que muchos de los territorios indígenas eran de principal importancia estratégica y económica para la nación, el Estado incorporó esas tierras al ámbito de la economía nacional mediante conquista, expropiación y colonización de esos territorios. Sustentó esas medidas manejando una ideología nacionalista que postulaba que se trataba del engrandecimiento y defensa de la patria (Mosonyi, 1975).

La relación conservacionista de los indígenas con la naturaleza se vio violentada debido al deterioro progresivo de sus territorios a causa de ese desarrollismo, ejemplos emblemáticos de lo cual son el caso warao en caño Mánamo, el de los piaroa, el de los yanomami en el Amazonas y el de los pumeh en Apure. Los territorios indígenas en general se convirtieron así mismo en presas muy deseadas por los latifundistas; debido a la existencia en muchos de ellos de recursos naturales apetecibles para los capitalistas nacionales y transnacionales, fueron objeto de una brutal expoliación. Si los indígenas protestaban, eran cazados y exterminados desde helicópteros con armas de alta potencia.

La distribución igualitaria tribal de lo producido en colectivo se vio también afectada por las nuevas relaciones sociales capitalistas, llegando en ocasiones a ser sustituidas por la apropiación diferencial característica de ese sistema. La organización familiar también se vio impactada por el capitalismo; la familia extendida característica de las sociedades indígenas tribales dio paso, entre muchas comunidades indias, a la nuclear como la forma que mejor se adecuaba al proceso productivo capitalista.

En el plano cultural, las comunidades indígenas estuvieron sometidas al asedio de las políticas indigenistas estatales que se proponían conocer al indígena para después cambiarlo; los indígenas no tenían posibilidad alguna de opinar en relación con esas políticas, quedando reducidos a convertirse en un polo receptor pasivo de la aculturación (Mosonyi, 1975). Sobre todo a finales de los años 80 y los 90 del siglo pasado, muchas comunidades indígenas vieron

migrar a sus jóvenes hacia las ciudades en busca de mejores oportunidades de vida. Esos inmigrantes se insertaron en esos espacios en los estratos más bajos de la sociedad y en las peores condiciones. Acorralados y acorraladas por una sociedad criolla que los y las despreciaba y marginaba, sin posibilidades reales de encontrar empleos bien remunerados, muchos de ellos y ellas fueron presas de las drogas, el crimen, la prostitución y el alcoholismo, en suma, de la miseria. Estos se convirtieron en males comunes a esas poblaciones de inmigrantes, males desconocidos en sus comunidades originales durante milenios. La migración y las periódicas epidemias de enfermedades infecto-contagiosas, desatendidas estas últimas por los gobiernos cuartarepublicanos, disminuyeron la tasa de natalidad dentro de muchas comunidades indígenas, poniendo en peligro de desaparición a algunas de ellas. Lo mismo ocurrió con sus idiomas, amenazados constantemente por la penetración cultural de la sociedad criolla nacional y transnacional, a pesar del esfuerzo de algunos antropólogos y antropólogas, pero fundamentalmente de las comunidades indígenas mismas por preservarlos. Las propuestas sobre la educación intercultural bilingüe no contaron con el apoyo del Ministerio de Educación, a pesar de que para 1979 existía un decreto que la consagraba.

Dado que la política indigenista del Estado puntofijista abogaba fundamentalmente por la «conservación de las culturas indígenas», algunos elementos de la cultura material fueron privilegiados, sobre todo las artesanías con valor comercial, de manera que éstas perdieron su función social dentro de sus comunidades.

Los sucesivos gobiernos puntofijistas entregaron la «civilización» y la asimilación de los indios a la «cultura universal» a los misioneros católicos y a organizaciones religiosas extranjeras como las Nuevas Tribus. Estas últimas, so pretexto de inculcarles sus creencias religiosas, cumplían con la triple función de aculturarlos, crear entre ellos sentimientos antinacionales y de autodesprecio como etnias, al mismo tiempo que los obligaban a actuar como espías e informantes de las

transnacionales de manera de facilitar la expoliación de sus conocimientos y saberes así como de los recursos naturales existentes en sus territorios, fundamentalmente los botánicos y mineros. Durante esos cuarenta años, varias denuncias fueron formuladas acusando a esas organizaciones religiosas extranjeras y a antropólogos estadounidenses inescrupulosos de la utilización de indígenas como conejillos de indias en experimentos con drogas.

Por todo lo anterior, las acciones de las organizaciones indígenas en ese entonces se orientaron básicamente a adoptar formas de resistencia cultural, utilizando su condición étnica para protegerse de las agresiones de todo tipo hacia sus comunidades. La derecha atacó sutilmente esas formas de resistencia indígena, implementando desde el Estado y sobre todo a través de la Academia una trivialización y un reduccionismo de los objetivos de esas luchas. Efectivamente, en los espacios académicos de entonces surge un debate entre las posiciones teóricas del indigenismo, del etnopopulismo y del etnomarxismo. El primero, el indigenismo estaba orientado a justificar «científicamente» la asimilación de las comunidades indias a la sociedad nacional, eliminando sus especificidades culturales de manera de poder incorporarlos al sistema capitalista, garantizando que no hubiese reticencias gracias al empleo socarrón del mismo discurso de la resistencia cultural (Sánchez, 1999, Díaz Polanco 2004). En ese sentido, la nomenclatura del Estado venezolano basada en la tesis científica indigenista manejaba un discurso oficial que hablaba del «respeto a la cultura indígena», mientras reducía las aspiraciones indígenas a tratar de conservar solamente sus elementos culturales formales y prevenía que dichas comunidades pudieran plantearse las causas de su condición de opresión y así unir esfuerzos con otros sectores igualmente oprimidos para obtener la transformación estructural de sus condiciones de vida. En la implementación de esta tesis del indigenismo, el Estado venezolano puntofijista vinculó y subordinó a la mayoría de los líderes de las comunidades indígenas a la nomenclatura central mediante la creación de otras nomenclaturas indígenas similares que representasen sus intereses políticos y

económicos. En tal sentido, cooptó a muchos de los líderes, y sobornó a otros desvinculándolos de las luchas propiamente indígenas (Mosonyi 1975, Vargas y Sanoja 1993).

El segundo, el etnopopulismo, constituyó el fundamento filosófico que permitió una nueva forma de manipulación ideológica de la situación en nombre de una «ciencia comprometida» con los indios. Dicha tesis, que manejaba un discurso parecido en lo formal al indigenista, se sustentó en la idea de que había que «rescatar a los indios» y las minorías étnicas del avasallamiento del que eran objeto por parte del resto de la sociedad nacional y de los abusos transnacionales, para poder «preservar sus culturas». Pero en realidad, el etnopopulismo proponía un aislamiento de las comunidades indígenas con el fin de evitar la «contaminación» de sus culturas con la hegemónica de la sociedad criolla, como manera de preservar su supuesta «esencialidad étnica», apoyándose en la idea de que se trataba de sociedades inmutables y a-históricas, sociedades donde la historia parecía detenerse y por lo tanto los individuos estaban condenados a repetirse mecánica y eternamente, sin implicarse en la lucha de clases ni en los variados problemas nacionales ni a verse afectados por ellos (Díaz Polanco, 1987). Los científicos y científicas orgánicos del sistema que sustentaban y todavía sustentan esta posición y muchos otros y otras que ingenuamente las apoyaban, llegaron a plantear que el Estado venezolano debía decretar a los territorios indígenas como una biosfera, con ellos y ellas incluidos, con su flora y su fauna, con sus riquezas minerales presentes en el subsuelo, con las aguas de los ríos, con los bosques y selvas contenidos en ellos, una burbuja que impediría la contaminación y que posibilitaría la preservación, el «rescate» —decían— de los indios. Solo los investigadores e investigadoras comprometidos con ese rescate podrían penetrar la burbuja, la biosfera, con el objetivo de poder estudiar, «en su estado más puro», dichas poblaciones.

La posición etnomarxista, que surge a partir de los años 60, reconoció, por el contrario, la existencia del carácter autóctono del

proceso histórico, pero considerando a las comunidades indígenas como un componente étnico existente en la constitución de las clases sociales. Esa posición buscaba explicar los procesos de identificación particulares sin perder de vista los antagonismos políticos de la sociedad nacional (Díaz Polanco, 1987).

A pesar de este cuadro tan negativo que les ha dejado en herencia los gobiernos republicanos, la mayoría de las comunidades indígenas que habían logrado sobrevivir como comunidades semiautónomas, han podido subsistir hasta el presente, evidencia de lo cual es la existencia actual de alrededor de más de 500000 indígenas.

Hasta finales de la década de los años 60, las organizaciones indígenas no lograban trascender el ámbito comunal y local, con cierto impacto en el regional. Sin embargo, a partir de 1972, los movimientos indígenas se organizaron, a nivel regional y nacional, en seis federaciones indígenas regionales y en la Confederación de Indígenas de Venezuela, que les permitieron obtener ciertos logros, no obstante que fueron manipuladas por las estructuras partidistas que actuaron como grupos de presión con intereses distintos a los de la base indígena. Para comienzos de los años 80, las distintas comunidades indígenas realizaron tímidos intentos para organizar empresas agrarias comunitarias, pero no contaban con ayudas estatales, ni financieras ni de capacitación, para el transporte, procesamiento y conversión así como para la comercialización de sus productos. Para esas fechas existían 68 organizaciones agrarias, donde participaban tan solo 14 de las 1060 comunidades estimadas a nivel nacional (Clarac, 1983).

Si bien el Estado puntofijista, como respuesta a las luchas que llevaban a cabo esas organizaciones, dotó de tierras a algunas comunidades a través del Instituto Agrario Nacional, para 1983 solo 4000 de las 23 500 familias de las 1060 comunidades estimadas a nivel nacional para la época las habían recibido. En el VI Plan de la Nación se asignaba la ínfima suma de alrededor de 600 millones de bolívares para atender las demandas y resolver los múltiples problemas confrontados por casi 24 000 familias, unas 130 000 personas.

Consecuente con su política indigenista, el Estado puntofijista concentró sus esfuerzos en propiciar la actividad artesanal indígena como el área que mejor permitía introducir dentro de las comunidades los valores conexos con la producción y la comercialización capitalistas, poniendo en práctica acuerdos y convenios que habían sido firmados a finales de los años 40, los cuales contemplaban en el papel «asistencia técnica y crediticia, suministro de materia prima y comercialización de los productos artesanales». Los convenios incluían talleres artesanales, coordinados y dictados por promotores, demostradores sociales, peritos y técnicos que no pertenecían a las comunidades. Para 1983 existían tan solo 16 pequeñas empresas artesanales no consolidadas y 821 «en promoción» (Clarac 1983).

La atención estatal a la salud de los indígenas se realizó durante esos cuarenta años a través de espasmódicas campañas de asistencia médica, generalmente de vacunación, luego que la opinión pública lograba enterarse de la devastación que había dejado en algunas comunidades alguna epidemia de enfermedades infecto-contagiosas. Por las razones apuntadas, entre esas comunidades, los indígenas maniatados por la política indigenista estatal puntofijista no llegaron a ser los sujetos de su propio desarrollo, para dar lugar al «progreso» contemplado en los planes de expoliación de la burguesía nacional y transnacional. Iguales efectos tuvo el que muchas comunidades, subyugadas por el discurso etnopopulista, asumieran, como bandera de lucha, que para lograr su liberación preservando sus culturas y modos de vivir debían rechazar irrestrictamente al Estado nacional, devenir sus territorios en suerte de reservas intocables por la sociedad criolla, de manera de conservar su pretendida «pureza étnica», desviando de esa forma sus metas del logro de la transformación estructural, única garantía de su liberación.

La relación de los indígenas con el Estado hasta 1999 se caracterizó, entonces, por una ausencia total de su participación en las luchas y movimientos sociales nacionales, ya que las formas organizativas propias no lograban articularse con, ni ser respetadas por el Estado.

Mientras la resistencia indígena a través de esas formas propias permitió que las comunidades indias se mantuvieran lo suficientemente cohesionadas para sobrevivir hasta hoy día, en su relación con el Estado y el resto de la sociedad mestiza esa resistencia se redujo a tratar de conservar algunos aspectos formales de sus culturas, aspectos que aunque se decía eran «puros», en la realidad eran intervenidos constantemente mediante formas de aculturación estatales, penetración foránea en sus territorios y una educación oficial que les era ajena, cuyos contenidos estaban orientados y diseñados para lograr su asimilación a la sociedad nacional tan solo como fuerza de trabajo. Esta situación de desapego de los indígenas hacia el resto de la sociedad nacional estimulaba los estereotipos negativos que la ideología estatal había creado en la población mestiza y retroalimentaba la ya existente discriminación y exclusión hacia ellos.

La resistencia de las comunidades de afrodescendientes

Pollak-Eltz ha señalado que, con posterioridad a la guerra de Independencia y a la abolición de la esclavitud, la mayoría de los esclavos y esclavas continuaron viviendo en aquellas regiones donde existieron las plantaciones coloniales, espacios donde siguieron trabajando como peones de haciendas o donde tenían sus propios sembradíos. Ello condicionó la conservación hasta hoy día de comunidades de afrodescendientes en las costas venezolanas, desde el estado Falcón hasta Sucre, en los valles del Tuy, en Barlovento, al sur del lago de Maracaibo y en el valle del río Yaracuy (1991). No obstante la existencia de esos enclaves, como ya hemos venido señalando, el proceso de mestizaje que se inició con la colonia y la subsecuente diáspora negra luego de la Independencia, permitieron la inserción de comunidades de afrodescendientes en el ámbito urbano, y ello dio origen a la mayoría de la población venezolana actual, integrada fundamentalmente por afrodescendientes.

Las organizaciones de estos grupos socioétnicos dentro de esos enclaves rurales se plantearon durante los 40 años de democracia representativa, tal como hicieron las comunidades indias, la resistencia vía la conservación de ciertos elementos culturales. En tal sentido, hay que señalar que en primera instancia ello les sirvió para reforzar su especificidad étnica y abogar por la reivindicación de sus elementos culturales ante los intentos homogeneizadores del Estado y de la sociedad criolla mestiza y, simultáneamente, para luchar por desmontar la ideología puntofijista que preconizaba que todos y todas en Venezuela éramos iguales, mientras que en la realidad existían prácticas racistas, especialmente contra la población afrodescendiente. El racismo durante la IV República no fue solo un discurso, sino parte consustancial de una política cultural, que se expresó en términos operativos en el acoso étnico.

La Academia también trató el tema de la resistencia de los afrodescendientes. Luego de los trabajos pioneros de Brito (1961, 1973) y de Acosta (1984, 1986) que reivindicaron las contribuciones que durante la colonia hicieron los esclavos originarios y esclavas originarias a la cultura nacional, a través del rescate de sus luchas expresadas en el cimarronaje y sus rebeliones, así como de la introducción en el país de las ideas revolucionarias provenientes de Europa, vía Haití, varios investigadores e investigadoras han continuado tratando de destacar las contribuciones que siguieron haciendo sus descendientes, contribuciones estas últimas que abarcan numerosos aspectos de la vida social venezolana, entre las que podemos citar los aportes a la culinaria, a la lingüística, al pensamiento mágico religioso, al manejo y conocimiento de técnicas agrícolas, a la literatura oral, a la etnomedicina, a las artes plásticas, a la musicalidad, etcétera. (Alemán 1998, Pollak-Eltz 1990, Ramos 2001, Guerra 1984, Altez y Rivas 2002, entre muchos otros y otras). Algunos de estos trabajos no han escapado a la tendencia africanista como expresión del etnopulismo (vg. García 1990, 2006), quizá porque la persistencia de algunos elementos culturales tradicionales, cuyo origen puede ser trazado hasta el momento cuando se insertan los esclavos y esclavas de manera forzada en la

colonia, presentes en el lenguaje y la gestualidad de los venezolanos y venezolanas actuales, caracterizan la resistencia cultural simbólica de la mayoría de la población, no obstante que no existe un proceso de reflexión en torno a ello por parte de la sociedad mestiza. Es relevante a este respecto analizar la despiadada represión cultural a la que fueron sometidas las poblaciones esclavas por sus amos, los dueños de las plantaciones coloniales, quienes trataron de borrar todo vestigio de humanidad para convertir a los esclavos y esclavas venezolanos en especie de «instrumentos de trabajo que hablan», *instrumentum vocalis* como los llamaban los esclavistas del Imperio romano (Anderson, 1979:21). Estas duras condiciones de explotación absoluta, como veremos, no lograron reducir ni eliminar la resistencia emancipadora de los esclavos y esclavas, su lucha para arrebatarse a sus amos y a la sociedad esclavista, tanto colonial como republicana, el derecho a ser por lo menos socialmente iguales al resto de los venezolanos y venezolanas.

A pesar de la abultada bibliografía producida en ese sentido, los venezolanos y venezolanas del promedio poco conocemos de las culturas propias de las comunidades de afrodescendientes desperdigadas por todo el país; ese desconocimiento ha potenciado el racismo, el endorracismo y la vergüenza étnica en la mayoría de la población, así como la pérdida de valores y costumbres propios dentro de las comunidades de afrodescendientes. De tal manera que, mientras existen organizaciones negras en el ámbito rural, caracterizadas por prácticas rituales para propiciar la fecundidad de la tierra, elaboración de bebidas medicinales para la fecundidad de la mujer, prácticas agrícolas ancestrales, relatos de imaginaria que le dan vida a los muertos, fiestas y celebraciones específicas, artesanías, maneras de realizar las relaciones cara a cara, particulares nociones sobre lo que es el espacio personal, un determinado lenguaje afectivo y muchas otras manifestaciones culturales (Altez, 1996), la mayoría de los venezolanos y venezolanas redujimos esa enorme riqueza cultural a lo que conocemos y aceptamos que es el hecho de que nuestra musicalidad es de origen africano. Y este contenido particular en nuestra identidad cultural se debe al én-

fasis que le han dado a las festividades y a la música las mismas comunidades de afrodescendientes. Durante el período colonial, los toques de tambor y los bailes durante el día de San Juan, patrón de los negros, coincidente con el inicio del solsticio de verano, y la música de esas comunidades constituían el único espacio y actividades tolerados por la administración colonial, de manera que los esclavos y esclavas los usaban no solamente para recrear sus etnicidades, sino que devinieron en mecanismos que al mismo tiempo que servían para romper la horrible cotidianidad de sus vidas de esclavitud, los visualizaban como símbolos de libertad, de la libertad que podían gozar mientras festejaban (Acosta, 1984:215).

La fiesta de San Juan es un rito agrario propiciatorio de la fecundidad, estrechamente vinculado a su vez con ritos acuáticos que recuerdan el que se rinde a otras deidades acuáticas del panteón yoruba como Yemayá. Después de los toques de tambor y el baile, donde hombres y mujeres usan sus gestos y cantos para expresar abiertamente su sexualidad, el santo es acompañado por toda la multitud de hombres, mujeres, niños y niñas para bañarse en el agua del río. Esta forma de identidad colectiva permanece incluso en las comunidades urbanas de afrodescendientes, quienes resaltan así con fuerza su identidad étnica como una forma de resistencia a la influencia cultural homogeneizadora de la sociedad criolla.

El papel jugado por los y las afrodescendientes en la construcción de la nación venezolana ha sido invisibilizado gracias a la miopía de ciertas políticas culturales. Ello es muy grave, toda vez que ha creado en el inconsciente colectivo imágenes simbólicas que generan el no reconocimiento de ese componente étnico. Lo que no se reconoce no tiene identidad, no existe. Esa invisibilización ha llevado a la población a mentirse a sí misma, a negar su autorreconocimiento.

Hoy día existen organizaciones y foros nacionales e internacionales orientados a acelerar la visibilización social de las culturas de esas comunidades, con el fin de disminuir la discriminación racial de la que son objeto: Red de Organizaciones Afrovenezolanas, Alianza

Estratégica Afro-Latinoamericana, Red Afrovenezolana, Cumbe Nacional de Mujeres, Encuentro de Jóvenes Afrovenezolanos, Encuentro Nacional de Organizaciones Afrovenezolanas, Foro Andino contra el Racismo, y más de 60 organizaciones nacionales de base, que incluyen organizaciones agrícolas, de vecinos, ecológicas, culturales, educativas y religiosas, que realizan encuentros regionales en las áreas de educación, turismo cultural, violencia y cultura de la Paz, ruralidad, religiosidad, de jóvenes, de mujeres, con apoyo del Consejo Nacional de la Cultura (CONAC). Así mismo, programas específicos dentro de las misiones y planes sociales del gobierno bolivariano, destinados a impulsar formas productivas tradicionales propias de esas comunidades, resignificándolas en este nuevo contexto revolucionario, como la Ruta del Cacao.

Es necesario reconocer el peso que el discurso bolivariano ha tenido en las prácticas sociales de los afrodescendientes, sobre todo entre los sectores populares urbanos, como estímulo al desarrollo de la población como seres humanos, como personas dotadas no solo de inteligencia y de facultades para conocer y transformar la realidad, sino también con una nueva identidad articulada a una autopercepción personal y colectiva positiva.

Tanto las comunidades rurales de afrodescendientes, como la población urbana popular mestiza, poseen distintas cosmovisiones, distintas racionalidades y distintas afectividades. El que sus derechos fuesen conculcados por cientos de años —lo que ha comprometido la salud mental colectiva— no es óbice para que hoy día —a través de la educación en todos los niveles y formas— se acelere la visibilización social de ese componente étnico y se estimule su reafirmación étnica.

La resistencia negra, pues, se ha convertido en el sustrato de la Revolución Bolivariana, porque la Constitución ha reconocido legalmente el carácter multiétnico y pluricultural de la nación venezolana. La emancipación sociocultural de los afrodescendientes, que constituyen por lo menos entre el 60 y el 70 % de la población vene-

zolana, se evidencia por su participación masiva en todos los niveles de la sociedad bolivariana, incluso en el alto gobierno.

La resistencia de los trabajadores y las trabajadoras

Si algo ha sido característico en la relación capital-trabajo en Venezuela, es la lucha sostenida de los trabajadores y trabajadoras venezolanos y venezolanas por sus derechos laborales. Ya desde las primeras mutuales de mediados del siglo XIX, pasando por los gremios de artesanos, los trabajadores y trabajadoras se unieron para defender el trabajo y la producción frente a los abusos de las empresas extranjeras. Igual comportamiento desplegaron las asociaciones de obreros y artesanos de finales de siglo, las cuales se definían como organizaciones de resistencia, incluyendo la Asociación Obrera de Mujeres creada en 1909 (Rodríguez 1989). A finales del siglo XIX surge una intelectualidad influida por las ideas de la Revolución francesa, que comienza a manejar las nociones de progreso, clase obrera, explotación del hombre por el hombre mismo, y a impulsar lo nacional, así como a reaccionar contra una cultura que deteriora el ambiente. Esa intelectualidad se impregnó de atisbos obreristas e impulsó la creación de bibliotecas para el desarrollo y discusión de las ideas de la Ilustración, celebración en sus instalaciones del Congreso de Obreros, conferencias y debates.

El siglo XIX es testigo de las numerosas luchas colectivas de los trabajadores y trabajadoras contra el capital extranjero que dan nacimiento a las huelgas: de obreros en la construcción de carreteras, de empleados nocturnos del comercio de Caracas, de obreros portuarios en Puerto Cabello, de conductores de coches en las principales ciudades, de trabajadores y trabajadoras en fábricas de cigarrillos, de peones de haciendas, de desempleados solicitando trabajo, de obreros ferroviarios, de telegrafistas, etcétera. Todas ellas tenían en común las demandas por mejores salarios, mejoramiento de las con-

diciones de trabajo y reducción de la jornada laboral. Las respuestas gubernamentales a esas demandas fueron la represión policial y las cárceles. Esos movimientos huelgarios se enfrentaban al capital movidos por sus propias necesidades de subsistencia, pero carecían de unidad y disciplina, toda vez que sus acciones no eran contra las relaciones de producción burguesas, sino contra los instrumentos de trabajo (Rodríguez, 1989).

Los esfuerzos a finales de siglo por lograr una dirección de los trabajadores y trabajadoras, realizados por el Congreso Obrero Nacional, fueron derribados con facilidad por la burguesía nacional. Ese Congreso funda el Partido Popular como instrumento de lucha social bajo el lema «Civismo, instrucción popular y economía». Sin embargo, las elecciones internas para nombrar juntas directivas dentro de los movimientos obreros fueron desconocidas y declaradas inválidas por el Estado, y las divisiones internas acabaron con ese tímido intento nacionalista.

Es solo con el advenimiento del siglo xx cuando podemos considerar que se estructuran los sindicatos. Como acota Quintero, fue en las primeras décadas de ese siglo cuando surgen con mayor claridad rasgos del capitalismo en Venezuela, un capitalismo subordinado o dependiente que no respondía a las necesidades nacionales existentes (1972:127). Pero es con la muerte del dictador Juan Vicente Gómez en 1936 cuando los trabajadores y trabajadoras se politizan, cuando los movimientos de obreros petroleros empiezan a luchar no solamente por los intereses de sus trabajadores, sino también a asociarse con otros sectores explotados (Salazar, 2000). Para el año 36, esas asociaciones incluían trabajadores y trabajadoras de servicios tan estratégicos para la época como los telegrafistas, agrupados en la Federación Venezolana de Telegrafistas, así como trabajadores y trabajadoras de la industria de las bebidas, del calzado y confecciones, de la transformación del caucho, de industrias metálicas, del tabaco, panaderos, etcétera. No obstante esas uniones, Quintero señala que para mediados de los años 40 «Florece una burocracia sindical cons-

tituida en gran parte por directivos afiliados al partido Acción Democrática [...] la mayoría sin ligazón directa desde hace tiempo con los procesos de explotación y venta de petróleo...». Esa burocracia sindical conforma «... una red de parásitos», como la denomina el autor, «de individuos poco escrupulosos, que envuelve a los sindicatos, maniobra y corrompe sus efectivos» (1972:141).

En 1947 se crea la Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV) y las organizaciones campesinas constituyen la Federación Campesina de Venezuela. Para el año 48, la recién constituida Junta Cívica Militar procedió a emitir el Decreto N° 56 mediante el cual se disolvía a la CTV. A pesar de esta medida, se produjo una gran actividad sindical en los años siguientes (Lanz, 2006). El mismo autor señala que para 1963, los sindicatos de orientación comunista conforman la Central Unitaria de Trabajadores de Venezuela (CUTV), y en 1964, se legaliza la Confederación de Sindicatos Autónomos (CODESA), mientras que el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores (MRT) se constituye como una alianza de las distintas modalidades de resistencia, más allá de los límites de clase (Lanz, 2006).

Así pues, desde los años 40 el movimiento sindical ha sufrido de una crisis de representatividad, crisis que tiene raíces que trascienden la coyuntura política que se inicia en 1999 con la aparición de la Revolución Bolivariana (Iranzo y Richter 2005). Esa crisis de representatividad se manifestó porque, al responder la dirigencia a los intereses de las cúpulas partidistas, dejó de velar por los intereses de los trabajadores y trabajadoras. Comenzaron a participar de las corruptelas impulsadas desde los partidos del estatus, COPEI y sobre todo AD, entre las cuales destaca la vergonzosa participación de la CTV en el robo de las prestaciones sociales de los trabajadores y trabajadoras en 1997, durante el segundo gobierno de Rafael Caldera. López Maya y otros destacan que los sindicatos se fueron quedando rezagados, convertidos en máquinas electorales al servicio de las elites económicas y políticas, y apuntan, desprestigiados por continuas y escandalosas denuncias de corrupción de sus dirigentes (2002:12).

Iranzo y Richter (2005:653) señalan que la dirigencia sindical «... no pudo ajustarse a la nueva realidad económica y social que supuso el neoliberalismo...», pero pensamos que en realidad no es que la dirigencia no pudiera «ajustarse», sino que el neoliberalismo es antagónico con las organizaciones que luchan por los derechos colectivos de los trabajadores y trabajadoras. Las autoras apuntan, así mismo, la sordera de la dirigencia de la CTV ante los constantes reclamos de los trabajadores y trabajadoras por una mayor transparencia y democracia en las organizaciones sindicales. Es por esa razón que surge en la década de los 60 la central sindical alternativa, la Central Unitaria de Trabajadores de Venezuela (CUTV), donde reagruparon los sindicatos de izquierda que se oponían a la acción antiobrera, al burocratismo y al clientelismo sindical de AD Y COPEI, partidos que gobernaban a la CTV y a los sindicalistas de cuello blanco que controlaban los sindicatos de las empresas.

Los partidos políticos puntofijistas se encargaron, pues, de anular tanto a los sindicatos como al verdadero liderazgo de los obreros y trabajadores y trabajadoras, mediante el clientelismo y la corrupción, la represión policial y el encarcelamiento de los líderes sindicales de izquierda, perdiendo sus dirigentes, de esa manera, la capacidad para defender los derechos de sus afiliados y afiliadas. Los sindicatos devinieron parte de la burocracia estatal o del sindicalismo patronal e, incluso, la mayoría de sus líderes se enriquecieron gracias a sus alianzas con los empresarios. Los trabajadores y trabajadoras perdieron en gran medida su conciencia de clase, lo cual tendió a incapacitarlos e incapacitarlas para crear uniones y alianzas estratégicas con otros grupos sociales que se encontraban en condiciones similares de explotación.

Antes de concluir esta parte, nos gustaría mencionar la aparición del fenómeno conocido como la economía informal, la toma de las calles por los buhoneros y buhoneras como forma de resistencia popular. Este fenómeno surge a finales de los años 80 del siglo pasado como respuesta al desempleo que ocasionó la aplicación del modelo

económico neoliberal en todo el mundo, especialmente en los países con un menor grado de desarrollo económico y con economías dependientes de los centros imperiales de poder. Dichas medidas supusieron un freno a la posibilidad de que esos países pudiesen desarrollar sus aparatos productivos debido a la recolonización del control del capital en su conjunto por las fuerzas imperiales. Como ya hemos mencionado, las burguesías nacionales se desentendieron de crear ese desarrollo y se vieron forzadas o pasaron voluntariamente a constituirse en importadoras y comercializadoras de los bienes y servicios producidos en el llamado primer mundo (Quijano 2004). De manera que los espacios públicos de las ciudades de nuestros países hoy día se encuentran invadidos de «trabajadores y trabajadoras informales» o «trabajadores y trabajadoras no dependientes», como ellos y ellas prefieren ser llamados o llamadas, quienes como dice Quijano aparecieron cuando —como respuesta a las trampas creadas por el capitalismo actual— se vieron forzados y forzadas a aceptar cualquier forma de explotación para sobrevivir (2004:81). Esta creciente masa de desempleados, con sus modos callejeros de inserción en formas de intercambio mercantil, reclaman por su derecho al trabajo a un sistema que no puede dárselo, reclamos que han tendido a agravar la existente polarización social de la población y la inestabilidad política del país desde la década de los años 90.

No sabemos cómo se resolverá el complejo problema que plantea la contradicción existente entre la incapacidad del actual sistema económico para absorberlos como fuerza de trabajo y los conflictos sociales existentes. Lo que sí podemos vislumbrar es que las soluciones parecen apuntar hacia las propias potencialidades de ese sector para organizarse, no para perpetuar un modelo de acción mercantil que supone una de las secuelas más terribles del neoliberalismo salvaje, sino para generar formas autogestionarias de tipo comunal (economía social), de núcleos de producción orientados por la reciprocidad y la solidaridad, de estimular procesos de autogobierno; en suma, de incorporación a la construcción de las condiciones económicas, sociales, culturales y políticas de un modo de vida socialista.

Las organizaciones y la resistencia estudiantil

Los movimientos y organizaciones estudiantiles venezolanas, otrora muy combativos, como hemos visto, fueron también afectados, sobre todo entre finales de la década de los años 80 y comienzos de los 90 cuando, como consecuencia de la política puntofijista para desmantelarlos, se logró la despolitización de los y las jóvenes *como colectivo*. Muchos de sus líderes fueron cooptados por los partidos políticos, por lo cual tales movimientos perdieron toda legitimidad, capacidad de autonomía y participación. Entre esos años, el estudiantado pasó de ser un colectivo luchador, altamente politizado, comprometido socialmente y participativo en las luchas sociales, a disgregarse hasta convertirse en pequeños grupos muy claros de su papel social, como sucedió con el Movimiento Desobediencia. El colectivo estudiantil entró en una etapa de recesión, sin espíritu de cuerpo, pragmáticos, individualistas y aparentemente apolíticos e indiferentes con la realidad nacional.

El fenómeno de la despolitización juvenil venezolana fue penalizado por muchos autores y autoras de la izquierda de entonces (o pretendidamente izquierdistas). «La generación boba» y otros calificativos peyorativos similares proliferaron en el discurso de esos autores y autoras, con eco en los políticos y políticas, para estigmatizar a los y las jóvenes sin tomar en cuenta los factores causales de sus actuaciones. Entre esas causas podemos citar dos que fueron fundamentales: los sistemas político-económico y educativo existentes. Como ya se ha señalado, los movimientos estudiantiles fueron anulados por los partidos políticos del sistema a través del clientelismo y la corrupción, partidos totalmente inoperantes para resolver los problemas sociales; ello generó profundas frustraciones entre los y las estudiantes adscritos a los movimientos de lucha, quienes comenzaron a distanciarse y a desconocer a sus líderes, hasta perder toda identificación con ellos. Por otra parte, la CIA penetró a los partidos políticos de izquierda más radicales con mayoría estudiantil (como sucedió con Bandera Roja y Liga Socialista) y por esa vía lograron fraccionarlos y disgregarlos,

asesinando a muchos de sus líderes más destacados y comprometidos, como sucedió con Jorge Rodríguez, secretario de la Liga Socialista.

Los contenidos ideológicos que ofrecía el sistema educativo inculcaban y reproducían los valores capitalistas del individualismo, del egoísmo y del consumismo, al mismo tiempo que propiciaban y reforzaban las valoraciones positivas hacia la dominación que eran inoculadas a la población general por medio de la educación, especialmente la no formal, empleando los medios masivos de comunicación (prensa escrita, radio y televisión), a través de los artículos de opinión, las propagandas comerciales y las telenovelas, así como los museos y similares. Todo lo anterior propició la existencia de formas de conductas juveniles centradas en el pragmatismo de la inmediatez y la satisfacción personal individual y, simultáneamente, convirtió a la participación en un antivale. La educación superior, totalmente instrumental, se orientó no a educar sino hacia una forma de capacitación cuyo propósito era lograr la adaptación de los estudiantes, como futura fuerza de trabajo, al sistema socioeconómico capitalista, sin permitir que existieran disidencias (Colmenárez 1989, Vargas 2004).

A pesar de la alta combatividad de grupos de estudiantes en la década de los 80 (Lanz 2006, López Maya 2005), cuando crece la protesta callejera estudiantil, para inicios de los años 90 existía indiferencia y apatía hacia la política, aunque éstas no fueron ni mucho menos absolutas. La lucha y el compromiso social fueron estimulados en la población juvenil por muchas de las organizaciones revolucionarias populares de los años 60, 70 y 80 que se mantuvieron vigentes. Sin embargo, para ese momento no podemos hablar de verdaderos movimientos estudiantiles, sino de estudiantes en movimiento.

Para finales de los 90, la situación cambió sustancialmente, pues los estudiantes, sobre todo los universitarios, mantuvieron una actitud beligerante y un compromiso con las luchas contra las medidas neoliberales del Fondo Monetario Internacional, contra el uso de armas de fuego para reprimir las manifestaciones, contra el asesinato de los estudiantes en las protestas, por los derechos humanos, etc. (López Maya y otros 2002, Lanz 2006).

Las organizaciones y las formas de resistencia femenina

Desde 1909, cuando se crea la Asociación Obrera de Mujeres, hasta ahora, podemos considerar que en Venezuela no han existido movimientos feministas fuertes, capaces de imponer desde el comienzo un programa igualitario para ambos sexos. Lo que han existido son numerosísimos grupos, generalmente aislados, formados básicamente por mujeres profesionales, sobre todo aquellas provenientes del campo académico. Quizá por ello actualmente existe en el país un importante desarrollo teórico y filosófico sobre el quehacer feminista. Si hacemos una somera revisión de las fuentes bibliográficas, podemos constatar cómo el siglo xx se caracterizó por la creación de asociaciones, grupos, ligas, uniones, etc., destinadas algunas de ellas a luchar por reivindicaciones femeninas: mejor salario, igualdad de derechos ciudadanos, mayor incorporación a los mercados de trabajo, igualdad de oportunidades para la formación laboral, reducción de jornada laboral, etcétera, y otras orientadas hacia el debate de las ideas (Castañeda 1998, Wikander 1998, García 2006). La extensa lista de esas organizaciones, que reproducimos a continuación, nos da una idea de la vitalidad, la solidaridad y la sostenida lucha de esas mujeres comprometidas con las reivindicaciones femeninas: entre 1936 y 1937, cooperación con la huelga petrolera.

Agrupación Cultural femenina, Asociación Venezolana de Mujeres, Casa de la Obrera, escuelas para obreras (PCV), Juntas pro fomento de los barrios, Movimiento Femenino ORVE (luego AD); 1944, Asociación de Amas de Casa (contra la carestía de la vida); 1945, Diputadas a la Asamblea Constituyente (por el voto femenino); 1945, Asociación Cívica Femenina; años 40, creación de ligas campesinas, juntas comunales, sindicatos; 1946, Unión Nacional de Mujeres, Mujeres Nacionalistas; 1950, Unión de Muchachas Venezolanas (en este período muchas mujeres actuaron como correos, dirigiendo acciones, ocultando a perseguidos, sometidas a cárceles y torturas); 1957, Junta Patriótica Femenina; 1978, Grupo Persona

(cuyo lema era: *Unir fuerzas para cambiar la vida*); finales de los años 70, Grupo Conjura, Grupo Miércoles; 1979, Círculos Femeninos Populares; años 80, Coordinadora de ONG de Mujeres, Movimiento de Mujeres de Mérida, Ser Mujer, Los Teques, Liga Feminista de Maracaibo, Colectivo de Mujeres de Guayana, Centro de Estudios de la Mujer (CONAMU), UCV, Caracas.

Estas diferentes asociaciones y grupos se reunieron con periodicidad: en 1937, Primer Congreso de Mujeres (igualdad de salarios, reforma del Código Civil y derecho al divorcio); 1945, Segundo Congreso Nacional de Mujeres; 1960, Congreso de Mujeres Venezolanas; 1979, Primer Encuentro Nacional Feminista.

La ausencia actual de movimientos feministas fuertes no significa que no hayan existido procesos de resistencia liderados por mujeres, o que estas no hubiesen participado en los procesos sociales, sobre todo los políticos, a lo largo de la historia de nuestro país. Las fuentes hemerográficas y bibliográficas destacan la presencia constante de *individualidades* femeninas en la resistencia anticolonial, como la de Ana Soto, indígena, quien a partir de 1618 logró reunir más de 2000 guerreros y combatió durante 50 años a los invasores europeos (Inamujer 2006), o las de las heroínas Ana Joaquina Sánchez, Luisa Cáceres de Arismendi, Juana Ramírez, Leonor Guerra, Josefa Camejo, entre otras, quienes participaron durante la Guerra de Independencia, ya combatiendo activamente o como apoyo al ejército patriota.

Pero hemos mantenido en otros trabajos la tesis de que además de estas actuaciones históricas de mujeres singulares, es necesario entender el papel que jugaron las mujeres como *colectivo* en la construcción de la nación venezolana, papel activo y protagónico aunque se tratase de un colectivo anónimo (Vargas, 2006a). Hemos señalado que el anonimato no implica ausencia; por el contrario, consideramos que ha sido la práctica de una historiografía y antropología tradicionales la que ha propiciado la invisibilización del papel jugado por los colectivos femeninos en la historia de Venezuela. Las conclusiones que hemos extraído de estos análisis denotan que la resis-

tencia femenina ha sido una constante en nuestra historia. Desde la aparición de las sociedades tribales en nuestro país, hace unos 4000 años, las mujeres fueron generando formas de resistencia cultural expresadas en la comunidad doméstica; muchas de esas formas han persistido hasta hoy día (Vargas, 2006a).

Los trabajos recientes sobre el tema demuestran que las actuales formas organizativas familiares urbanas, dirigidas por mujeres, han continuado siendo usadas como mecanismos de resistencia dentro de las unidades domésticas, aunque no han logrado incidir directa y decisivamente en la transformación de las condiciones de sus vidas (Cariola, otros y otras 1992, Bethencourt 1992, Vargas 2006a). Con esas formas matricéntricas, como veremos en detalle más adelante, las mujeres han asumido la responsabilidad de reproducir la comunidad doméstica, tanto biológica como social y económicamente.

En el contexto del proceso de cambios que vive el país y Latinoamérica, es necesario que la femenina deje de ser una resistencia reivindicativa o de sobrevivencia, para que puedan ser actrices protagonistas de su propia liberación.

Las protestas abiertas en el marco de la Revolución Bolivariana

Ya hemos señalado los cambios que se han operado en la concepción sobre participación política, donde tienen cabida aquellas manifestaciones como las protestas callejeras. López Maya señala que cuando las condiciones de vida se hacen insostenibles, surge la protesta como instrumento político, entendida como aquellas acciones colectivas desarrolladas en espacios públicos que permiten expresar malestar o desacuerdo con normas, políticas, instituciones, fuerzas, condiciones sociales y políticas, etcétera (2005:518). López Maya y otros nos ofrecen una interesante cita de Piven y Cloward, quienes señalan que «... no bastan condiciones socioeconómicas y políticas: hace falta

un cambio de conciencia para que se dé la movilización...» (1977, citados por López Maya y otros 2002:17). Es decir, la movilización callejera responde a una acción política racional de actores y actrices que emplean la protesta como un instrumento que consideran idóneo para alcanzar ciertos propósitos en momentos determinados (López Maya, 2005:519).

La actuación pública de la mayoría de la población venezolana entre 1989 y 2004, se caracterizó por la presencia de jornadas de movilización popular; las protestas callejeras se convirtieron en formas concretas de realizar la democracia directa, donde distintos actores y actrices pugnaban por una democratización política y la participación popular en la definición de los proyectos políticos que regirían los destinos del país: «Entre 1989 y hoy la política de la calle ha ido apoyando y rechazando propuestas y actores hasta contribuir, junto a otros procesos políticos e institucionales, a la emergencia (...) de una nueva hegemonía y un nuevo proyecto de futuro...» (López Maya, 2005:529).

Efectivamente, las calles fueron tomadas por pensionados, pensionadas, jubilados, jubiladas, vecinos, vecinas, estudiantes, buhoneros, buhoneras, trabajadores y trabajadoras de los tribunales, organizaciones sociales y políticas, frentes, partidos, gremios, asociaciones profesionales y organizaciones obreras. Entre 1998 y 2004, según PROVEA, sucedieron 7641 acciones de protesta, aunque López Maya señala que esa cifra no incluye las decenas de paros laborales realizados por los empleados públicos (II 2005:531).

Durante los 40 años del puntofijismo se criminalizó la política de la calle. Las protestas callejeras estudiantiles, de desempleados y desempleadas, de campesinos y campesinas, de los partidos de izquierda fueron reprimidas, violando el derecho a la manifestación pacífica; se silenció y reprimió toda política de la calle con un saldo de decenas de estudiantes muertos o muertas en manifestaciones pacíficas, centenas de desempleados y desempleadas, de campesinos y campesinas y otros excluidos o excluidas en violación de su derecho a la integridad

física por salir al espacio público para expresar sus malestares y formular sus demandas. Sincrónicamente, durante esos años los líderes sindicales y políticos de AD realizaron protestas convencionales de escaso impacto, sin fuerza transformadora, mientras el pueblo asistía como mero espectador al proceso de polarización de la riqueza y de aceleración de la pobreza.

Como hemos venido apuntando, ya desde comienzos de los años 60 existió un enfrentamiento entre los gobiernos de la democracia puntofijista y las organizaciones para la resistencia política que habían existido desde Gómez y durante la dictadura Pérezjimenista. Para los años 90, el sistema puntofijista descubrió demasiado tarde cómo se habían agrupado los factores de la transformación, cuál era la fuerza de la resistencia, cuál era su verdadera capacidad para enfrentarse a un poder que hasta ese momento lucía omnímodo. Esa resistencia logró derrotar la naturalización del parasitismo de la cúpula estatal, de la explotación como parte del orden natural de las cosas, y aunque continuó siendo enorme el control de los poderosos, pudieron conquistar una esperanza, devinieron en colectivos que cuestionaron abiertamente el control social y la hegemonía cultural de la oligarquía. La «indisciplina de la chusma» ha rendido sus frutos.

La expresión cultural de la protesta popular en apoyo a la Revolución Bolivariana

Desde el mismo momento en que surgió la candidatura del presidente Chávez, una masa conformada mayoritariamente por los sectores populares urbanos tomó posesión de las calles de las ciudades del país para manifestarle su apoyo. A partir de su elección como presidente en diciembre de 1998, Chávez siempre mostró especial sensibilidad por los problemas de sus seguidores, seguidoras y simpatizantes a quienes les otorgaba identidad, les preguntaba sus nombres, se interesaba por sus familias y trataba de solventar sus demandas. Esa conducta de Chávez como presidente electo llevó a que,

una vez juramentado, una multitud se apostara por meses y años en los alrededores del Palacio de Miraflores, muchos y muchas con la esperanza de ver a «su presidente» y solicitarle favores; otros y otras simplemente para seguir manifestándole su apoyo como respuesta a la continua campaña de agresiones de la derecha en su contra, sobre todo a través de los medios de comunicación comerciales.

Durante 1998-2002 destacó la actuación de los motorizados, quienes mostraron gran visibilidad, no solamente con su presencia, sino fundamentalmente porque constituyeron una suerte de red para las comunicaciones dentro de las manifestaciones de calle, tanto las que se daban en Miraflores como en muchas otras ocasiones cuando el pueblo bolivariano se movilizó al espacio público para defender su voto y apoyar el proceso de cambios sociopolíticos que se había iniciado. En efecto, los motorizados, gracias a la facilidad de desplazamiento de sus unidades, fueron expresión de formas populares de apropiación de las comunicaciones, generando espontáneamente, pero con gran constancia y disciplina, un sistema que permitió la transmisión de órdenes y de noticias sobre todo lo que sucedía dentro de las manifestaciones, entre la retaguardia y la vanguardia. De manera complementaria a la red motorizada, la multitud hizo uso de los teléfonos celulares, y transmitiendo información *de boca a boca*, hizo posible el flujo de comunicación entre los distintos sectores de las manifestaciones.

Los sectores populares denominaron a esa red de comunicaciones con el nombre de «radio bemba» (*bemba* es la expresión coloquial que designa el rasgo fenotípico del prognatismo labial de los afrodescendientes), denotando la existencia de una identificación cultural dentro de la masa entre su propia composición socioétnica y su actuación política.

Durante los terribles sucesos que suscitó el golpe de Estado de abril de 2002, la red «Radio Bemba» fue probadamente eficaz para estimular y coordinar las protestas populares activas que sucedieron entre el 11 y el 13 de abril, sobre todo en las ciudades de Caracas y Maracay, para denunciar la represión dictatorial, para incentivar la

toma de las guarniciones militares, para defender el canal estatal que había sido cerrado. El pronóstico, el «coco» que había aterrado por decenas de años a la clase media y a la burguesía de que algún día «los pobres bajarían de los cerros y arrasaría con ellos» se cumplió parcialmente. Los pobres bajaron, pero no para arrasar, sino para restituir al Presidente en su cargo. Las multitudes populares enardecidas, blandiendo la Constitución como única arma, se enfrentaron a la represión, y triunfaron.

Las protestas activas de los sectores populares bolivarianos contra las campañas de descrédito hacia Venezuela y el presidente Chávez y contra las sistemáticas agresiones de la derecha se caracterizaron por el manejo de símbolos culturales con los cuales se identificaban, donde destacan el Himno Nacional y la Bandera Nacional venezolana, la Bandera Nacional cubana, pancartas con imágenes de héroes revolucionarios latinoamericanos empleadas como sinónimos de la lucha por la libertad de nuestros pueblos, como Fidel, el Ché, Sandino, Martí, Allende. Un grupo social especialmente beligerante lo constituyeron los trabajadores y trabajadoras informales, quienes abandonaron sus puestos de venta y se incorporaron a las protestas. La multitud de bolivarianos diseñó consignas originales, coreadas por todos y todas en manifestaciones y marchas: «alerta, alerta, alerta que camina, la espada de Bolívar por América Latina», «Uh ah, Chávez no se va», «Chávez los tiene locos», «Con hambre y desempleo, con Chávez me resteo», «Preparen el café, que Chávez no se fue», combinadas con las tradicionales: «Chávez amigo, el pueblo está contigo», «El pueblo unido, jamás será vencido».

El pueblo venezolano bolivariano, con el apoyo gubernamental, y como expresión de protesta, tomó los espacios públicos que constituían símbolos culturales tradicionales del poder de la burguesía: el Teatro Teresa Carreño (la burguesía se vanagloriaba diciendo orgullosamente que era el teatro ¡más grande de Suramérica!), el cual ha devenido el lugar para la realización de distintos eventos políticos y culturales para todos los venezolanos y venezolanas; sus alrededores,

otrora prohibidos a los sectores populares, se convirtieron en espacios de efervescencia cultural, política y de creación cultural de esos sectores y, en general, de toda la población.

La llamada Plaza de los Museos, en Los Caobos, Caracas, se convirtió en un sector de la ciudad bullicioso y alegre, donde después del 2002-2003, se realizaban actividades culturales para niños y niñas, donde los artesanos y artesanas exponían y vendían sus artesanías, donde la ciudadanía en general podía disfrutar de espectáculos musicales en vivo y, finalmente, en el espacio donde se concentran actualmente los venezolanos y venezolanas que forman parte de las distintas misiones cuando van a asistir a algún acto en el Teatro Teresa Carreño y muchos y muchas —por primera vez— pueden entrar en un museo.

El pueblo bolivariano se apropió también del Teatro Municipal, antaño símbolo cultural de la burguesía «culta» del siglo XIX, donde disfrutaba de óperas y zarzuelas, y era posible presenciar obras del teatro español. Se apropió así mismo de la Plaza Bolívar, escenario desde la colonia de importantes eventos políticos nacionales, en donde creó la «Esquina Caliente», denominada así porque fue utilizada como punto de encuentro para el debate de las ideas, para la difusión de publicaciones sobre el proceso revolucionario, para la creación cultural.

La protesta cultural del pueblo bolivariano se expresó también en contra de la persistencia de viejas prácticas políticas en el proceso de cambios, manifestándose contra el «dedismo» de los partidos políticos, como denomina nuestro pueblo la designación vertical de los candidatos y candidatas a cargos de elección popular. Ello fue particularmente notorio en los meses previos a las elecciones para la Asamblea Nacional de 2005, cuando grupos importantes de personas protestaron en las calles y, finalmente, hubo una altísima abstención del pueblo venezolano.

La respuesta popular a las agresiones físicas de la oposición contra el pueblo bolivariano han sido generalmente marchas y concentraciones que han congregado a centenares de miles y a veces hasta millones de personas en los espacios públicos para demostrar que son la mayoría, que ejercen su poder constituyente. La agresividad, sobre todo del sector golpista más reaccionario de la derecha opositora, ha generado una extraordinaria capacidad de movilización y de solidaridad social en los sectores populares, quienes están plenamente conscientes de que en su actitud vigilante y en su solidaridad les va la vida. Las protestas populares y su resistencia cultural han servido para fortalecer al líder, Hugo Chávez. El pueblo venezolano posee una percepción colectiva de la legitimidad y autenticidad de Chávez como líder, lo cual ha permitido la aparición de una identidad con él que se expresa, entre otros rasgos culturales, en el uso de los posesivos en su discurso cotidiano: «Yo lo elegí», es «Mi Presidente», mientras que rechaza a muchos miembros del entorno presidencial (ministros, gobernadores, gobernadoras, concejales, concejales, y sobre todo alcaldes o alcaldesas), a quienes culpan de ineficacia para cumplir con las órdenes y planes del Ejecutivo, de corrupción y de maltratos manejando expresiones como «A Chávez lo tienen engañado». Simultáneamente, ante la agresiva campaña desarrollada contra Chávez durante estos ocho años por los medios comerciales de comunicación, el pueblo bolivariano ha respondido con las frases «Hemos despertado», «No nos dejamos engañar», «Chávez nos quitó la venda de los ojos», para aludir a su rechazo al *lockout* del 10 de diciembre de 2001, al sabotaje petrolero de 2002-2003, a la campaña de terror y desorientación basada en la supuesta «inminente invasión gringa», «te van a quitar los hijos e hijas», «te van a quitar las casas», «este gobierno es una dictadura», «ya viene el comunismo», «Chávez le regala nuestro petróleo a otros países», etcétera.

La expresión cultural en las protestas de la contrarrevolución

La oposición al gobierno del presidente Chávez también tomó la calle para manifestar su descontento y realizar sus demandas. López Maya, citando a Provea, reporta numerosas movilizaciones entre 1999 y 2004, muchas de ellas con confrontaciones violentas entre bolivarianos y opositores (el 12,8 %) (López Maya, 2005:531).

Así podemos ver, por contraposición, cómo los dos sectores de la población manejaron diferentes elementos culturales de identificación en esas protestas. Mientras el pueblo bolivariano marchaba y manifestaba usando la Bandera Nacional y la de Cuba, los que antagonizaban al gobierno bolivariano lo hacían con las banderas nacionales de Venezuela y de Estados Unidos. Mientras las consignas de los bolivarianos y bolivarianas se expresaban al ritmo de salsa y de rap en apoyo al líder, la oposición coreaba consignas como «Se va, se va, se va», «Ni un paso atrás», «Fuera Chávez», «Muera Chávez», «Chávez asesino», o pidiendo a gritos la invasión por parte de Estados Unidos. En algunas de las protestas opositoras, como la del 27 de febrero de 2004, en ocasión de la Cumbre del G15, se llegó a proferir insultos y escupitajos, amén de lluvias de piedras, en contra de las fuerzas del ejército encargadas de proteger a los mandatarios asistentes. La clase media, que hasta esos momentos había despreciado profundamente a la policía por ser «chusma» comenzó a usar un posesivo («*Mi* policía») cuando se refería a la Policía Metropolitana, en manos de la oposición, o a las policías de aquellos municipios presididos por alcaldes de la oposición.

La reacción de la oposición, a diferencia de la inventiva, la espontaneidad y la alegría de los sectores populares, se manifestó de una manera estereotipada y formal: uniformarse todos con lúgubres ropas negras, desfilar con velas encendidas vestidos de negro, utilizar sofisticados conjuntos de vestir que elaboraban sobre el tema de la bandera tricolor: gorras o sombreros de ala ancha, chaquetas, franelas y pan-

talones, la utilización de banderas nacionales como especie de capa anudada en el cuello, *stickers* o calcomanías corporales, banderas tricolores o banderas negras con siete estrellas, todas con un asta de madera terminada a veces en punta metálica que se utiliza también como arma punzante. La uniformidad en el aspecto físico, en la chabacanería del lenguaje, en el tono belicoso, soez y prepotente con el cual increpaban e intimidaban sobre todo a las personas indefensas y a las fuerzas del orden público, fueron características de la conducta individual o grupal de los sectores de oposición. Estos rasgos fueron particularmente notorios en los días anteriores al golpe de Estado de 2002. Durante la represión desatada los días 12 y 13 de abril por la breve dictadura del empresario devenido dirigente político, Pedro Carmona, prevalecieron expresiones fascistoides, de fanatismo y barbarie que se manifestaron en los atropellos físicos a funcionarios del gobierno de Chávez y a luchadores sociales en las barriadas populares. Especial mención merece la toma de la Embajada de Cuba, cuando enfurecidos grupos de la clase media, apoyados por el Alcalde del Municipio Baruta, «damas» incluidas, gritaban mueras, destrozaban vehículos diplomáticos y establecieron un estado de sitio a esa sede diplomática protegida —como toda sede diplomática— por las convenciones internacionales. Posteriormente, en un acto de autoflagelación, se organizaron bloqueos criminales de las urbanizaciones de clase media y alta, su principal sostén, secuestrando la vida de las personas, actos de foquismo denominados «guarimbas» (nombre usado en los juegos infantiles para referirse a la «casa», al lugar donde se está protegido). Debido a la inconsistencia política de los partidos de oposición, las organizaciones de clase media y alta han perdido capacidad combativa, de ofrecer metas creíbles distintas a «Fuera Chávez».

Fracasado el golpe de Estado, militares disidentes y golpistas realizaron una toma de la Plaza Francia, ubicada en la urbanización Altamira del Municipio Chacao, este de la ciudad de Caracas, con el beneplácito del Alcalde del Municipio. El lugar se convirtió en el punto de encuentro de la masa opositora. La plaza devino un circo, con tarimas y altoparlantes, donde artistas opositores y opositoras al

gobierno cantaban canciones de protesta, donde los militares hacían encendidos discursos, jóvenes de la clase media pululaban vestidos y vestidas con caros conjuntos, mientras los comerciantes vendían chucherías como bandanas, gorras, chapas, etcétera con mensajes en contra de Chávez o en apoyo a los militares golpistas. Los alcaldes opositores de las Alcaldías de Baruta y Chacao proporcionaban ayuda logística, protección policial, espacios y sistemas de sonido para realizar «bailoterapia» en las cercanías de la plaza. Las protestas callejeras de la oposición se caracterizaron por un protagonismo mediático, no solamente de los medios que cubrían todas esas manifestaciones públicas, incluyendo cualquier evento por insignificante que fuese (Britto, 2004), sino también por parte de los líderes de la oposición, quienes aparecieron reiteradamente en las páginas de la prensa escrita y en las pantallas de televisión.

La clase media, convocada por esos medios comerciales de comunicación y por Internet, se apropió de los cacerolazos que habían usado los chilenos y chilenas en los años 70 y habían sido retomados por los bolivarianos antes de 1998, para repetir sus consignas o «mantras» que clamaban de manera reiterativa y monocorde:

«Muera Chávez» y «Fuera Chávez». En este sentido es bueno recordar que se llegó a la venta de discos compactos (CD), para dar «cacerolazos digitales» —utilizando equipos de sonido y altavoces— para facilitar las protestas desde las casas de habitación sin tener que esforzarse batiendo cacerolas. En otros casos ordenaban a sus empleadas domésticas a batir cacerolas en los balcones, mientras la familia seguía viendo cómodamente las transmisiones subversivas de los canales golpistas. Los medios masivos de comunicación comerciales le habían inoculado a esa clase media, durante años, impulsos que sobreexcitaban la violencia y la agresividad, manipulando sus fobias y miedos, utilizando los cintillos que mostraban en la parte baja de las pantallas de televisión para transmitir consignas u órdenes que, cual reflejo pavloviano, servían para enardecer a la gente de oposición.

Las organizaciones no gubernamentales (ONG) y la contrarrevolución

Muchas de las ONG que han aparecido en el escenario político venezolano de los últimos años constituyen nuevos instrumentos, nuevas formas ideológicas de organización implementadas por el imperio para impedir la creación del poder popular o para minarlo mediante la contaminación con los antivaleores capitalistas.

Como acertadamente ha señalado James Petras (2006), los políticos neoliberales comenzaron a financiar y promover en el Tercer Mundo, especialmente en aquellos países con importantes organizaciones y movimientos sociales alternativos al Imperio, una estrategia paralela «desde abajo», para promover la aparición de organizaciones de base con ideologías antiestatistas, de manera de intervenir a las clases populares potencialmente conflictivas. Muchas de esas organizaciones, conocidas como ONG, han entrado a competir con los movimientos sociales progresistas por la lealtad de los líderes de las comunidades populares, en un esfuerzo para subvertir las luchas de liberación mediante la creación de formas alternativas de acción social.

Como apunta Petras, la mayoría de las ONG que se convirtieron en la «cara comunitaria» del neoliberalismo, contraponen el poder estatal al poder local, descalificando al Estado, de manera que puedan existir puentes ideológicos entre los capitalistas en pequeña escala y los monopolios que se benefician de las privatizaciones. En la práctica, los ataques contra el Estado se han traducido en actividades contra el gasto público, contra los programas sociales, lo cual intentan lograr mediante la despolitización de los sectores de base de la población, cooptación de líderes potenciales en pequeños proyectos y creación de formas de dependencia entre los funcionarios locales, sean éstos elegidos o no, fomentando entre ellos un nuevo tipo de dependencia y de colonialismo económico y cultural.

La estructura y naturaleza de las ONG, con sus posturas apolíticas y su enfoque en la auto-ayuda, despolitizan y desmovilizan a la población popular.

Gran parte de las ONG existentes socavan la democracia al quitar de las manos de la gente local y de los funcionarios por ella elegidos la capacidad de decidir sobre las terribles condiciones estructurales de opresión y miseria que conforman la vida cotidiana de la gente, las cuales —como hemos visto— fueron introducidas por el sistema capitalista.

Las ONG afectan a sectores pequeños de la población al generar la competencia por recursos escasos entre comunidades, lo que tiende a gestar distinciones y rivalidades insidiosas inter e intracomunitarias, socavando así la posibilidad de que se den en ellas solidaridades de clase, al mismo tiempo que impulsan una fragmentación de las comunidades que viven en condición de pobreza en agrupaciones sectoriales y subsectoriales, incapaces de visualizar el cuadro social más amplio que les aflige y menos capaces aún de unirse en la lucha contra el sistema.

Venezuela no ha escapado de esta andanada neoliberal desde abajo: Súmate, ONG venezolana auspiciada y financiada por la CIA (Golinger 2005), el «populismo diplomático» del embajador gringo, regalando pelotas y uniformes en las barriadas populares urbanas, las ONG de derechos humanos, que convierten esos derechos en un recurso para vilipendiar a la Revolución Bolivariana, mientras silencian los reiterados atropellos a los derechos humanos cometidos por el puntofijismo durante cuarenta años, los asesinatos y la represión ocurridos durante el golpe de Estado entre el 11 y el 12 de abril de 2002, la huelga patronal que nos quiso matar de hambre, el sabotaje petrolero, la permanente campaña de lavado cerebral que han conducido los medios masivos de comunicación que ha propiciado la disociación psicótica del 35 % de los venezolanos y venezolanas (Britto 2004, Rodríguez 2007). La apropiación del discurso popular de la resistencia por parte de las ONG se ha fundamentado en el manejo de una arenga falaz de los medios de comunicación; estos han construido la imagen

mediática de una dictadura virtual y han alentado a los disociados y disociadas a luchar contra esa dictadura fantasma.

A manera de conclusiones

Como hemos señalado repetidamente, las organizaciones creadas como formas de resistencia frente al poder neocolonial de la oligarquía venezolana y del imperialismo, se han venido convirtiendo a partir de 1999 en elementos activos y transformadores de la sociedad venezolana. Podemos calificarlas sin exageración de verdaderas «vanguardias populares» (Denis, 2003). Todas las estructuras organizativas para la resistencia que hemos estado revisando se mantuvieron vigentes, muchas de ellas por más de cien años, gracias a la fortaleza de los valores y tradiciones culturales de los cuales eran portadoras. Esa fortaleza, al mismo tiempo que permitió la sobrevivencia de los sectores populares desde la colonia hasta la IV República, hizo posible que esos sectores se convirtieran en un sustrato progresista que, ante nuevas condiciones sociopolíticas, fuesen el fermento para que surgieran agentes sociales comprometidos con la transformación revolucionaria que acomete la Revolución Bolivariana.

No de otra manera podría explicarse que fueran precisamente los sectores populares de las barriadas de Caracas los que iniciaran la insurrección popular de febrero de 1989, que se conoce como «Caracazo», insurrección que expidió la partida de defunción al puntofijismo, y que fueran justamente esos mismos sectores junto al pueblo en armas, la Fuerza Armada Nacional, quienes proporcionarían una respuesta categórica y contundente para revertir el golpe de Estado de 2002 y reponer al presidente Chávez en el gobierno, superar el sabotaje petrolero del 2002-2003 y recuperar PDVSA para todos los venezolanos y todas las venezolanas. No es menos evidente que sin la existencia de la solidaridad y la reciprocidad sociales en las prácticas cotidianas de las organizaciones urbanas y rurales venezolanas, sin la formación sociopolítica de las organizaciones urbanas y campesinas

como resultado de los esfuerzos y la acción coordinada durante las épocas anteriores a 1992 por el PCV, del MIR y del PRV, sin una clara conciencia de su papel como sujetos que conocían las razones reales e inocultables de la explotación que llevó a la ruptura de la democracia representativa, hubiese sido posible que la mayoría de la población soportase los dos meses de sabotaje petrolero entre diciembre de 2002 y febrero de 2003, asediada en sus hogares, sin gas para cocinar, sin alimentos, sin gasolina.

Para 1998, todas las formas institucionales estatales habían entrado en colapso. Existía una dislocación estructural de la sociedad (Laclau, 2006); se trataba de un Estado con instituciones y líderes corruptos e incapaces de satisfacer las demandas sociales. Pero, como hemos visto, las organizaciones urbanas populares mantuvieron un alto perfil a nivel público. Mientras la resistencia cultural garantizó la sobrevivencia y mantuvo vivas sus luchas, la protesta devino el instrumento con el cual expresar de manera clara y contundente, muchas veces violenta, el malestar social que se había generado durante decenas de años por la insatisfacción de las demandas sociales.

Los sectores populares, mayoritarios en la población venezolana, vienen dando desde 1989 y continúan hoy en 2007, el debate y el combate político en la calle. Se podría decir que constituyen un movimiento de masas cada vez más organizado y militante; son los que expresan inequívocamente la voluntad de construir algo nuevo donde ellos sean protagonistas de su propia liberación. Ese algo es una sociedad más justa y democrática, una sociedad socialista. Por amenazante que resulte la pobreza todavía existente, las contradicciones internas dentro del proceso de cambios y los conflictos latentes, esos sectores no han cedido un ápice en sus aspiraciones y en su disposición a la lucha; mantienen sus lealtades hacia el líder, el presidente Chávez, y también hacia el proceso de cambios. Ese movimiento de masas, avanza inexorablemente hacia la sociedad socialista.

Misiones sociales: construcción de las condiciones presocialistas

La Revolución Bolivariana, a partir de 1998, se enfrentó a un país neocolonizado, con un aparato estatal diseñado para imponer y reproducir la economía neoliberal, penetrada por la hegemonía cultural imperial, con estructuras sindicales caducas, con una población mayoritaria que no tenía acceso a la educación formal, con universidades inertes, con una clase media transnacionalizada, con una burguesía nacional apátrida. Por esas razones la Revolución se vio en el imperativo de combatir la penetración cultural y defender nuestras culturas, hacer respetar los derechos humanos, conocer la historia real de nuestro pueblo, humanizar la economía, hacer accesible la educación y la salud a la mayoría de la población y propiciar la conservación ecológica. Para ello el gobierno bolivariano diseñó y puso en práctica las Misiones y planes sociales. Esas misiones han intentado saldar la enorme deuda social con nuestro pueblo y, simultáneamente, se han propuesto tratar de crear las condiciones para la construcción colectiva de una sociedad socialista.

Las misiones y el conocimiento de la historia real

Como ya hemos venido planteando desde hace varios años (Vargas y Sanoja 1990, 1993, Vargas 1999, 2005a, 2006a), la historiografía tradicional nunca se interesó por investigar y destacar las luchas cotidianas del pueblo venezolano a lo largo de la historia. Así mismo, despreció el valor de las tradiciones orales en el estudio de la conformación de los movimientos indígenas y en las comunidades de afrodescendientes, y nunca incorporó a los programas educativos los resultados de la investigación científica-social realizada por per-

sonas comprometidas y progresistas, muchas de las cuales desvelan las causas históricas de la opresión. Igual comportamiento tuvo con respecto a las luchas cotidianas de los pueblos latinoamericanos a lo largo de su historia y, todavía más, ha tendido a desconocer el papel jugado por los sectores populares en la estructuración de los movimientos sociales contemporáneos venezolanos y latinoamericanos, criminalizándolos como expresiones de la violencia e indisciplina. Esas interesadas omisiones y distorsiones han resultado en una historiografía llena de personajes y eventos particulares, donde pareciera que el pueblo venezolano hubiese sido tan solo un telón de fondo.

El presidente Chávez mismo y las misiones educativas intentan revertir esta situación, uno a través de sus discursos y acciones, otras incorporando en sus programas de formación sociopolítica nuevos y nuevas personajes, nuevos eventos, el no reconocido papel social del pueblo en la construcción de la nación venezolana y la profundidad y complejidad de los procesos históricos que se iniciaron hace milenios, vinculados siempre con el resto de lo que se conoce hoy día como América Latina. No obstante, falta establecer canales más expeditos y explícitos entre el conocimiento acumulado por la investigación científica comprometida y los planes de estudio.

Las misiones y la conservación ecológica

La ausencia de una educación ambiental constituye una de las carencias fundamentales con las que se enfrenta hoy día el gobierno bolivariano. En tal sentido, la mayoría de las Misiones ha incorporado nociones sobre la ecología social, demostrando la unión que existe entre una teoría social y una práctica política ambiental. Se pretende generar nuevos valores con respecto al ambiente que regulen y normen la participación humana sobre la naturaleza para propiciar su conservación.

Las misiones y la humanización de la economía

A partir de 2001, el gobierno bolivariano creó el Ministerio de Economía Popular con el fin de cambiar el modelo de producción que reproduce las relaciones de producción capitalistas. Ese ministerio ha tratado de impulsar la economía social o popular de manera de dar un vuelco a las relaciones de propiedad existentes a través del estímulo al cooperativismo. Se ha pensado que la Misión Vuelvan Caras sería el instrumento que impulsaría esos cambios, específicamente mediante la gestación de los núcleos de desarrollo endógeno, creación masiva de cooperativas de trabajo en todas las instancias del poder público y en las empresas proveedoras del Estado a través de la concesión de créditos, maquinarias, insumos, etc. Así mismo, se ha impulsado la existencia de empresas de cogestión y empresas de autogestión de interés social, pensando que con ellas se logrará madurar las condiciones objetivas y subjetivas que permitan avanzar en el aprendizaje y apropiación de la administración del control operativo, financiero y legal de las empresas por parte de los trabajadores y trabajadoras. Con las empresas de cogestión se ha intentado evitar la reproducción del patrón organizativo vertical, autocrático, arbitrario y excluyente que prevaleció hasta 2003, al mismo tiempo que romper con el antivalor del individualismo, acabar con la colaboración de clases en las empresas del Estado —que se da mediante la burocracia— y evitar que el producto del esfuerzo de los trabajadores y trabajadoras siga siendo desigualmente distribuido. Con las empresas de interés social se espera que los «empresarios» destinen voluntariamente parte de sus ganancias para el desarrollo de las comunidades donde se encuentran localizadas.

Sin embargo, si algo han demostrado estas experiencias cogestionarias y muchas de interés social, es que se requiere un cambio cultural, un cambio de valores culturales dentro de los trabajadores y trabajadoras, dado que esas formas de propiedad han tendido a perpetuar los valores capitalistas. Es necesario cambiarlas hacia las formas colectivistas de propiedad y producción.

En lo que atañe a las maneras como se ha implementado el desarrollo endógeno, ya hemos planteado la necesidad de superar el modelo de «participación vigilada» o de dependencia, dado que este impide que los actores y actrices populares devengan en sujetos y, en consecuencia, tengan la capacidad real de establecer un control sobre los procesos de concepción, planificación, ejecución, evaluación y sistematización de su propio desarrollo (Meza, 1995). Si bien la participación vigilada ha sido necesaria en una etapa de transición, es perentorio que los sectores populares se conviertan en sujetos de su propio futuro, en situaciones de autonomía y democracia. El cooperativismo ha sido menester también en una etapa de transición pero, como analizamos más adelante, se requiere, por un lado, de una preparación previa de los cooperativistas, pues —hasta ahora— muchos y muchas reproducen viejas prácticas capitalistas; por otro, ha existido poca vigilancia sobre las cooperativas, de manera que más de una ha sido usada por «lobos capitalistas» disfrazados para seguir obteniendo beneficios económicos del Estado. La economía popular o social, tal como la entendemos, debe descansar sobre los hombros de las comunidades organizadas, sin tutelaje, pero deben ser comunidades conscientes de su responsabilidad en el desarrollo colectivo y del país como un todo.

Las misiones, la deuda social acumulada y las luchas antiimperiales

Las misiones sociales del gobierno bolivariano forman parte de un plan estratégico que intenta lograr un mayor nivel de organización popular, con el fin de «darle poder al pueblo», creando así mismo el embrión de una sociedad nueva, integrada por redes sociales transversales. Ello significa que una persona o un colectivo pueden participar simultáneamente de todas o de la mayoría de esas redes sociales, dándole a la ciudadanía el carácter de una dimensión participativa heterogénea. En la vida de una sociedad horizontal dialécticamente constituida por múltiples puntos de tensión que reemplaza la antigua

modalidad de sociedad estructurada jerárquicamente (Lewis, 1979), esta nueva concepción de la sociedad conformada horizontalmente difiere de aquella caracterizada por la presencia de instituciones sociales de tipo vertical. Posee una estructura básica que parece obedecer a los principios éticos y filosóficos que usáramos en páginas anteriores para la definición de participación popular para el endodesarrollo, que asumimos siguiendo a Meza (1995). Cada una de las Misiones bolivarianas se ha estructurado según un patrón que establece, en primer lugar, la participación comunitaria directa a través de las asambleas comunitarias y las asambleas de ciudadanos y ciudadanas, en las cuales pueden participar todos y todas sin ningún tipo de exclusión. Los y las miembros de las comunidades, reunidos y reunidas en asambleas, designan dentro de su propio seno a los y las integrantes de los Consejos Comunales, a los y las miembros de los distintos comités, a los y las integrantes de las mesas técnicas y de trabajo y a sus voceros y voceras. Dichos comités y mesas son, a su vez, estructuras organizativas que al permitir y facilitar la articulación entre las comunidades y las distintas instancias del Estado, establecen un constante y permanente proceso de retroalimentación entre éstas y aquellas.

Las comunidades, reunidas en asambleas, determinan sus propias necesidades y sus prioridades, designan a los y las miembros de los Consejos Comunales, a los voceros y voceras, a las cooperativas existentes a ser incorporadas en los proyectos, así como a las empresas comunitarias de servicios y demás que se deben integrar también para resolver los problemas planteados. El Estado, luego de conocidas las necesidades reconocidas por las comunidades y después que estas designen a los y las integrantes de esas estructuras medias, asigna los recursos financieros y no financieros. Entre estos últimos podemos citar los cursos de capacitación laboral, de asesoría en el manejo de recursos financieros (Escuelas de Bancos Comunales), de sensibilización para el uso racional y eficiente de la energía y del agua, o cualquier otro aspecto directamente vinculado con el problema a resolver. De manera que, de común acuerdo con las comunidades, el Estado facilita la actuación de promotores, pro-

motoras, colaboradores y colaboradoras que pueden ser miembros de las mismas comunidades o expertos designados por él en áreas temáticas específicas. Para hacer más expedita la asignación y el flujo de los recursos, el gobierno bolivariano ha diseñado un sistema de intermediación bancaria: la banca social, conformada por el Banco Agrícola de Venezuela, Banfoandes, Banmujer, los bancos comunales, etcétera.

Hasta ahora las misiones sociales atienden los siguientes aspectos de la vida social, vinculados a los problemas más demandantes: educación, participación política, ejercicio de la ciudadanía, eliminación de la pobreza extrema, transformación de la estructura social, nuevo modelo económico, alimentación, mejoramiento de la salud, defensa de la soberanía nacional, hábitat y vivienda.

Las misiones bolivarianas y la construcción colectiva de una sociedad socialista

Evaluación de las misiones en la construcción de nuevos valores culturales

Las misiones sociales bolivarianas han intentado hasta ahora redimensionar la participación y el protagonismo populares que consagra nuestra Carta Magna, a la luz del objetivo de lograr la transformación estructural del país, uniendo orgánicamente esa transformación con un protagonismo democrático de las masas. Pero, para potenciar la eficacia de las misiones hacia ese fin, es necesario sepultar definitivamente las rémoras institucionales de la IV República. La adscripción de muchas misiones sociales a ministerios, en donde campea, en ocasiones impunemente, la corrupta burocracia cuartarepublicana, ha constituido una traba para obtener la resocialización de millones de marginados y marginadas y ha desvirtuado en muchas oportunidades el sentido de la participación popular volunta-

ria. A nadie le cabe la menor duda sobre la inequívoca y probada voluntad política del Ejecutivo para lograr el éxito de planes sociales destinados a lograr un vuelco masivo de los ingresos nacionales hacia los campesinos y campesinas, los marginados y marginadas urbanos, los trabajadores y trabajadoras. La concepción de las misiones sociales y su planificación son teóricamente contrarias a la lógica del mercado; intentan subvertir los valores capitalistas del individualismo y el consumismo. Pero esos valores siguen gravitando dentro de las misiones, impidiendo que se concreten de manera expedita y clara las aspiraciones de participación, de inclusión y mejoramiento de la calidad de vida de millones de venezolanos y venezolanas. El burocratismo puntofijista se ha incrustado también en las Misiones y se ha encargado de mantener vigentes esos valores. Incide de manera perversa en esta situación, la presencia de individuos en cargos institucionales de decisión que provienen de los partidos políticos que apoyan el proceso de cambios, quienes detentan solapadamente los mismos valores capitalistas y se muestran despectivos y conspiran contra el proceso de cambios mismo. Estas fallas e inconsistencias de los planes sociales bolivarianos, que responde así mismo a la extrema heterogeneidad y agudeza de los problemas sociales y a la incidencia de valores capitalistas también dentro de la masa de excluidos, no es irreparable. Es parte de la dinámica que caracteriza a todo proceso de cambios, aunque los opositores a la Revolución Bolivariana la usan para augurar malos presagios. Ello, sin embargo, no las hace inocuas.

Las misiones y planes sociales son expresión de una consistente política de inclusión en todos los niveles. La significación y las consecuencias del impulso a la participación popular voluntaria en las misiones responde directamente de la existencia de una nueva subjetividad colectiva. En este sentido, la Revolución Bolivariana está compelida a derrotar los valores y comportamientos capitalistas que traban esa voluntad popular colectiva, a fomentar una conciencia social en toda la población que propicie una construcción más orgánica de su participación, de manera que esa conciencia contribuya no solo a desvelar las causas históricas reales de la opresión y exclusión

sociales de las grandes mayorías, sino a inventar nuevas formas de acción cada vez más reflexivas. Solo así las misiones pueden contribuir en la formación de un nuevo venezolano y una nueva venezolana con una nueva cultura política, que se una a muchos otros y otras, cuyas voluntades retroalimenten su poder, individualidades que se ensamblen como redes transversales formando el colectivo necesario para construir el socialismo venezolano; en suma, un colectivo consciente de su poder y disciplinado en su accionar.

Existe la necesidad de realizar cambios conceptuales en la planificación de las misiones. Aunque avanzamos en el sentido de lograr una plena participación, todavía no existe una total maduración política, por lo cual algunas de ellas —nos parece— tienden a coincidir con lo que Meza (1995) considera «participación vigilada» o «participación dependiente». Para ese autor, en la participación vigilada, a diferencia de lo que sucede en el endodesarrollo, los grupos populares no son sujetos de su propio desarrollo, sino que juegan un papel de interlocutores en el diálogo con los agentes del cambio. Aunque el resultado de las estructuras organizativas de la participación dependiente no es la exclusión, pueden constituir un poderoso recurso de persuasión frente al rechazo popular a determinados planes externos de desarrollo. En el caso de muchos de los proyectos de desarrollo implementados o en proceso de implementación por el gobierno bolivariano, observamos que todavía emanan de agentes externos a las comunidades, sobre todo de las políticas públicas estatales.

Las empresas de cogestión son totalmente inoperantes para lograr la economía popular, la economía social. La Misión Vuelvan Caras adolece de graves fallas —ya señaladas— urgentes por corregir. La Misión Cultura es, a nuestro juicio, la más afectada por la fortaleza de la ideología capitalista. En muchos de estos casos existe una distorsión de los objetivos sociales originales. Esa misión, la más abarcante y estratégica para la formación de los valores que sustentará el nuevo venezolano y venezolana adolece, en nuestra opinión, de algunos problemas fundamentales. El Estado bolivariano no debe

seguir definiendo, mediante su política cultural, lo que es «creación cultural»; esa definición la deben hacer las comunidades mismas. El papel de las políticas culturales estatales debería ser el de cultivar la aparición de estructuras organizativas que propicien que la creación cultural popular deje de estar invisibilizada, espacios que sirvan para la formación y divulgación de las formas creativas propias y de las maneras de relación que se dan entre los colectivos, los actores y actrices sociales reales y tales creaciones. Hasta ahora existe una verticalidad en ese sentido, y aunque el ejercicio de esa verticalidad pudiera ser atribuido a individualidades dentro de la Misión, nos parece que corresponde a la manera como se conceptualizó la cultura desde el comienzo. Por otro lado, la mayoría del colectivo muestra una total indiferencia hacia las creaciones culturales llamadas universales que ha hecho accesibles el gobierno bolivariano a los sectores populares. La aceptación por parte de esos sectores de extraordinarias obras de la literatura universal como el *Quijote* debería ser consecuencia de una maduración de sus gustos estéticos, lo cual no ha sucedido todavía por diversas razones. La exhibición de obras de arte o el acceso gratuito a ellas no es suficiente para garantizar su aceptación. Se requiere la implementación de talleres de lectura destinados a la comprensión de los contenidos expresados en esas obras literarias, así como de talleres de expresión artística que rompan con la lejanía y el cripticismo que perciben en ellas los sectores populares.

Las manifestaciones culturales populares no deberían ser penalizadas por no ajustarse a la estética occidental. El presentarlas solo como espectáculo, como telón de fondo o preámbulo de actos políticos, aumenta la percepción entre los sectores populares —propiciada durante años por los dominantes— de que la verdadera cultura es la occidental, que no es posible establecer un diálogo entre ambos tipos de creaciones, que existe una separación insalvable entre las así llamadas «cultura culta» y «cultura popular».

La Misión Cultura debe crear los canales para que el desarrollo de todas las expresiones culturales autogestadas por las mayorías se hagan

visibles a toda la población. La concepción de «cultura» de la Misión debe estar en contra de la separación entre «cultura popular» y «cultura culta» que estableció la misma «cultura culta», la cual reconoce de manera condescendiente como «popular», el arte naíf o ingenuo, las artesanías con alto valor comercial, ciertas manifestaciones musicales, algunos alimentos, fiestas patronales, etcétera. Pero sobre todo la Misión Cultura del Estado bolivariano debe orientarse a desmistificar la satanización de la creación cotidiana como no cultural. Como decía Gramsci: «En realidad es siempre la política lo que puede juzgar acerca de la actualidad, del contenido y de la forma de la obra de arte, sirviéndose del criterio de la función social», «el arte es arte en la medida que es social» (en Buzzi 1969:47 y 50). Si entendemos por social, en este caso, que la creación artística es parte y complemento de la creatividad cotidiana, un campesino, una campesina, o un o una habitante de una barriada puede ser pintor, pintora, arquitecto o arquitecta ingenuo o ingenua sin abandonar su carácter de productor o productora agrícola o de obrero u obrera en una fábrica; pero también ese obrero, esa obrera, ese campesino o esa campesina, unidos a muchos otros u otras, crean cultura cuando decoran sus casas, cuando cocinan los alimentos e inventan recetas originales, cuando confieren una determinada característica a las rutinas de sus vidas diarias, cuando se relacionan socialmente y deciden darle un matiz particular a un curso de acción ante un evento dado, como el citado ejemplo de radio bamba, o los ejemplos presentados en relación con la migración del campo hacia la ciudad durante los años 60, etcétera.

Las sinfónicas y las orquestas juveniles deben incorporar en sus repertorios la música popular ya escrita y en proceso de creación, permitiendo que otros autores y autoras, además de los consagrados y consagradas, puedan expresar su creatividad y ser ésta devuelta al colectivo. El florecimiento dentro de los sectores populares del gusto por las sinfonías de Beethoven, Bach o Mozart, por ejemplo, requiere de un trabajo intenso de concientización para que esos colectivos incorporen esas creaciones culturales dentro del sistema de significados que definen su identidad cultural.

El estímulo y fortalecimiento de una conciencia conservacionista de los recursos culturales y ambientales, que dé cuenta de la relación positiva que existe entre el ambiente natural y los paisajes culturales constituye uno de los campos de valoración fundamentales del nuevo tipo de venezolano y venezolana necesario para la transformación estructural de la sociedad venezolana. La Misión Cultura debe hacer suya la construcción de esos valores. Para ello es preciso que propicie la realización de talleres, seminarios y cursos de concientización ambiental en todas las comunidades, sobre todo en las urbanas. El gravísimo problema de la basura, de la destrucción de edificaciones, de canchas deportivas y en general de los espacios públicos no debería continuar siendo enfrentado individualmente por aquellos entes gubernamentales que se piensa hasta ahora son los encargados «naturales» de garantizar un ambiente limpio y sano para toda la población. Debe existir una política cultural de Estado que posibilite la acción coordinada de todos ellos, más otros que hasta ahora no han intervenido en ese problema: con los Ministerios del Poder Popular para la Cultura, para la Participación Cultural, para la Economía Popular, para la Educación, para la Infraestructura y para la Defensa a la cabeza, debe incorporarse todo el gabinete ministerial, toda vez que cada uno de ellos incide de manera fundamental en el logro de soluciones. Esas soluciones no dependen de las acciones puntuales (los operativos de limpieza o de conservación) que realice cada uno de ellos por separado; tampoco de que se manejen argumentos basados en valoraciones negativas sobre los sectores populares, como la que dice «a ellos les gusta vivir en la basura»; tampoco que se aluda, como en el caso de Caracas, que «los camiones recolectores no suben cerros».

La complejidad del problema conservacionista del ambiente, y especialmente del urbano, hace imprescindibles políticas públicas por parte del Estado venezolano que permitan actuar severamente ante las empresas comerciales u oficiales encargadas de recolectar la basura, de manera que esta sea recogida con periodicidad, facilitar la presencia de suficientes contenedores para que pueda ser separada

según las posibilidades de su reciclaje, idear dispositivos para facilitar el traslado de la basura desde las escaleras que llevan a los barrios ubicados en los cerros hasta los más accesibles de ser recolectados en las zonas planas. Tener que descender diariamente y varias veces al día cientos de metros para disponer de los desperdicios, usando escaleras en mal estado, muchas veces inexistentes, tiende a inhibir prácticas conservacionistas entre los habitantes de los barrios urbanos de Caracas y otras ciudades montañosas.

Correlativa y simultáneamente, se deberían implementar políticas educativas y de concientización a los colectivos para que no ensucien y para que dispongan de los desperdicios en los receptáculos destinados a tal fin. Pero esa toma de conciencia solo es posible cuando existen los instrumentos prácticos, de manera que la actitud conservacionista que los instrumentos educativos estimulen pueda manifestarse en acciones concretas.

El Estado bolivariano debe estimular y propiciar la ejecución de programas de investigación orientados a elaborar un diagnóstico sobre bienes y recursos culturales a nivel municipal y regional. Se les denomina recursos, precisamente, porque sirven para un fin: lograr en los niveles local y regional formas de comportamiento ciudadano dictadas por la identificación cultural con los diferentes espacios, de manera de poder lograr una óptima calidad de vida para todos y todas.

El Estado bolivariano debe estimular y propiciar la organización de programas para el disfrute del ocio y el tiempo libre como vehículos para la creación de hábitos sociales de convivencia y de solidaridad. Los espectáculos que se realizan hasta ahora potencian los malos hábitos de la sociedad consumista burguesa: consumo de drogas y bebidas alcohólicas, chabacanería, contaminación sónica y de basura, violencia, etcétera. Esos programas deben rebatir el argumento de que eso es lo que les gusta a los «monos», con el de «a eso acostumbró la industria cultural burguesa a los sectores populares».

El Estado bolivariano debe propiciar un conocimiento de las culturas que caracterizan a otros pueblos latinoamericanos, enfatizando los aspectos comunes con la cultura nacional venezolana. Todo ello permitirá que la población acepte como válidas las formas culturales que caracterizan a otros pueblos, sustento de los proyectos integracionistas. Por ello es tan importante la realización constante y no eventual de talleres en los barrios populares, en escuelas y liceos, en casas de cultura y similares, sobre la vida cotidiana de los pueblos latinoamericanos, más allá de la folklorología que impera hasta ahora. Todo ello permitirá, como dice el motto de Telesur, que nos conozcamos para que podamos reconocernos en otros pueblos. La tarea para lograr la transformación de la conciencia popular, necesaria para la creación de la nueva subjetividad colectiva socialista, luce inmensa. Valores a fomentar como la solidaridad y la corresponsabilidad sociales son imprescindibles en esta etapa de transición hacia un modo de vida socialista. Esa tarea, aunque ha sido abordada de manera parcial por los planes sociales, no ha logrado erradicar los valores negativos.

La Revolución Bolivariana enfrenta varios retos para construir esa nueva subjetividad. En primer lugar, aprender a reconocer y respetar las formas de resistencia popular cultural, que no son solamente las manifestaciones de calle. Así mismo, cómo hacerlo en el marco de un gobierno democrático y pacífico. Las experiencias exitosas en ese sentido se han dado hasta ahora dentro de sociedades gobernadas por dictadores, o represivas, donde se ha realizado una «limpieza» violenta de la disidencia y de la resistencia. Otro reto consiste en cómo transformar la conciencia sin que interfiera una idealización de las comunidades, que nos impida ver cómo ellas se encuentran penetradas por la ideología capitalista. Un tercer reto reside en cómo no violentar las claves culturales tradicionales de la resistencia que usan esas comunidades y hacerlas compatibles con el nuevo proyecto de liberación. En relación con este último punto, es de mencionar que, hasta ahora, los planes sociales han sido puestos en práctica en las diferentes comunidades sin realizar una investigación cultu-

ral más o menos exhaustiva a fin de conocer sus realidades, lo cual ha impedido una mayor eficacia o ha habido una ausencia de ella. Creemos que es necesario que, a partir de ahora, la investigación y la práctica formen un binomio inseparable.

En este sentido conviene destacar que todos los proyectos políticos de la derecha, fundamentalmente los que provienen directamente del Imperio, se han basado en un conocimiento cultural exhaustivo de la sociedad a dominar. Es por ello que en los centros imperiales de poder existen institutos de investigación en donde estudiosos y estudiosas, de distinto calibre, se dedican exclusivamente a investigar a cada país: sus gustos gastronómicos, musicales, sus referentes simbólicos, sus liderazgos, su historia, su(s) lengua(s), su composición demográfica, sus religiones, sus hábitos e, incluso, sus afectividades, etcétera, logrando así un pleno conocimiento de la población. Y es ese conocimiento el que alimenta sus políticas y determina las acciones prácticas a acometer. En dichos centros imperiales existen pensadores y pensadoras orgánicos organizados en think tanks, quienes son los que deciden los temas a investigar y, así mismo, determinan cuáles de los conocimientos producidos son útiles a los Estados para obtener determinadas metas políticas en circunstancias específicas. En consecuencia, para que la Revolución Bolivariana pueda transformar a la sociedad venezolana necesita previamente conocerla, conocimiento que deberá ser proporcionado por institutos que estudien la realidad cultural nacional tematizada.

Muchos estudiosos venezolanos y venezolanas hemos hecho reiterados llamados en este sentido. Venezuela, además de no tener institutos que estudien la realidad interna, tampoco tiene aquellos que le permitirían conocer la externa (Britto García 2002:11-14, Vargas y Sanoja 1993). Por ello, pensamos, la Revolución Bolivariana necesita conocer la realidad cultural latinoamericana y mundial, en especial en estos momentos, cuando Venezuela se encuentra inmersa en un proceso de integración para la conformación de bloques de países que se opongan, en un mundo multipolar, a la hegemonía estadou-

nidense. Un Instituto de Estudios Andinos, por ejemplo, nos permitiría acercarnos culturalmente a países como Bolivia y Ecuador, estratégicos en estos momentos para la integración suramericana; un Instituto de Estudios sobre Estados Unidos nos posibilitaría conocer al pueblo estadounidense; lo mismo ocurriría con un Instituto de Estudios de Europa, del Mundo Islámico, de China, de Lenguas Indígenas Americanas, etcétera.

La creación de una Universidad de la Diversidad Latinoamericana, como hemos señalado en otros trabajos (Vargas 2000, 2005b, 2006b) es no solamente conveniente, sino fundamental.

Sin las organizaciones y la participación populares, los planes y misiones sociales no pasan de ser un elaborado sistema asistencia-lista. La participación popular voluntaria posee una capacidad para lograr un aglutinamiento de todos los factores sociales progresistas en contra de las amenazas a la soberanía de la nación. Pero esa voluntariedad no basta cuando responde a los intereses más egoístas de cada individuo. La conciencia y la disciplina, la preparación laboral, la cooperación en el trabajo, la solidaridad grupal que las misiones intentan promover pueden ser los instrumentos para motorizar la convergencia plural de todos esos sectores, no como individuos, sino como colectivo.

Sea como sea que se desenvuelva el país en el futuro inmediato, los cambios introducidos por las misiones, así como los potenciales que ellas han puesto al descubierto, configuran ya un nuevo papel social para las mayorías venezolanas en el destino del país.

Ciudadanía y participación popular

La ciudadanía no se decreta sino que se construye socialmente, siendo la educación el mecanismo de socialización fundamental para tal construcción. La educación familiar, la institucional, los medios masivos de comunicación, comerciales y alternativos, las tradicio-

nes orales, etcétera intervienen directamente en la construcción de la identidad social, la cual determina las formas sociales de conducta y éstas el ejercicio de la ciudadanía.

Dado que ciudadanía y conciencia política están indisolublemente conectadas, y todos y todas sabemos que la conciencia política interviene directamente en los mecanismos sociales de exclusión-inclusión, como ya hemos reiteradamente apuntado, la construcción de ciudadanía a partir de la educación burguesa en Venezuela estuvo orientada hacia la reproducción de un sistema signado por la asimetría y la exclusión social; buscó construir un tipo de individuo con una conciencia social que no alterase la reproducción, ni material ni ideológica, del proyecto político del bloque de poder dominante. Consecuentemente, el sistema educativo permitía crear y reproducir ciudadanos adaptados y ciudadanas adaptadas, es decir, que no fuesen agentes transformadores de la realidad social, y acríticos, vale decir, que aceptasen el modelo social sin cuestionarlo.

La educación burguesa intentó eliminar la percepción de la población de las contradicciones y exclusión sociales existentes mediante su ocultamiento, de forma tal que los «adaptados» devinieron en los «verdaderos ciudadanos», mientras que los «no adaptados» fueron considerados «no ciudadanos» y por lo tanto excluidos de los deberes, pero sobre todo de los derechos constitucionales. Esas valoraciones permitieron que se considerase cualquier actitud contestataria o de disidencia de los «no ciudadanos» como producto de «individuos locos», «personas incapaces», «resentidos sociales», «seres patológicos», personas conflictivas que no seguían la norma del consenso y la adaptación; en suma, que por tener tal condición intentaban vulnerar lo que era «correcto», vale decir los «derechos del individuo soberano».

Esas metas de la educación burguesa se lograron al introyectar en las mentes colectivas determinadas nociones que propiciaban el individualismo:

- a. Adaptación del pasado a las exigencias contemporáneas manejando dos ideas fundamentales: 1. El pasado es «atraso», es negativo. Al no poder negar su existencia, era necesario estigmatizarlo a través de una ideología que legitimase la supuesta existencia de taras «atávicas» en la población popular, las cuales marcaban desde sus orígenes a la sociedad venezolana, con el fin de validar los valores occidentales. 2. Venezuela no ha podido lograr la meta de la modernidad y mucho menos la de la post-modernidad porque nuestros sectores populares son «colectivos incapaces», desorganizados, sin metas, incoherentes, supersticiosos, gastivos, aunque alegres, aunque se trata de la alegría del inconsciente.
- b. El libre albedrío: «Dependerá de cada quien» la posibilidad de aprovechar las oportunidades que ofrece la educación a fin de lograr el progreso individual.
- c. La educación burguesa ha formado, hasta ahora, una conciencia colectiva que propicia la exclusión social y la profundiza. No explica —ni le interesa hacerlo— las causas históricas de tal exclusión, ni tampoco su carácter transitorio, o sea histórico; por el contrario, la naturaliza.

Analizaremos muy brevemente cómo han operado los mecanismos de inclusión-exclusión en función de los siguientes elementos:

1. Cómo se ha concebido a la sociedad civil: Propicia la exclusión de los sectores populares al ser definida como el espacio que existe entre la esfera pública y el resto de la sociedad, *dinamizado por el mercado*. Está integrada por el conjunto de organizaciones voluntarias creadas para defender, alcanzar o expresar los intereses objetivos, creencias u opiniones comunes a quienes formen parte de la organización. Ejemplos: clubes deportivos, asociaciones patronales, gremios, sindicatos, asociaciones de vecinos, grupos de opinión, empresas, iglesias, medios de comunicación privados.

2. Cómo se ha concebido a la población: La población se concibe como el conjunto de individuos soberanos, amalgamados por las prácticas mercantiles, conocidos como sociedad civil. La condición de individuos soberanos, se adquiere en la práctica social, sobre todo la mercantil; son individuos con igualdad de oportunidades e igualdad como individuos en tanto que propietarios privados, con derechos sobre el fruto de su esfuerzo productivo.
3. Cómo se ha concebido al Estado: El Estado es definido como el Estado de los individuos soberanos. En tal sentido, los individuos soberanos no son el pueblo soberano. La democracia representativa es el principal dispositivo para el desenvolvimiento de la soberanía política del individuo; es el mecanismo que permite convertir la voluntad individual en voluntad general. El individuo no practica directamente su soberanía, sino que lo hace por medio de representantes. Estos expresan virtualmente las expectativas y motivaciones del resto, estableciendo los vínculos entre el ámbito privado y el público del Estado.
4. Cómo se ha concebido a la ciudadanía: los fines de las organizaciones de la sociedad civil se centran en definir un concepto de ciudadanía conformada por aquellos individuos orientados a: a) defender la propiedad privada, b) defender las condiciones de los espacios urbanos privilegiados, c) defender la economía de mercado, d) antagonizar al Estado vía su deslegitimación, e) excluir a los sectores populares de espacios, bienes y propiedades ya que son vistos como amenaza potencial a la propiedad y seguridad.
5. Cómo se organiza la sociedad civil: los miembros de la sociedad civil se organizan excluyendo a los sectores populares, para defender los recursos propios y aumentar el acceso a los recursos públicos (Lander, 1995).

6. Qué papel juega la identidad social: definida como el mecanismo ideológico que permite la adscripción volitiva de los individuos a uno u otro sector, condiciona la autopercepción de los individuos y por tanto su autoestima, y se afianza en la historia.

La Revolución Bolivariana y la construcción de ciudadanía. Propuestas

No basta con elecciones ni con una organización político administrativa para construir una nueva ciudadanía verdaderamente democrática. Para la incorporación efectiva de los sectores populares a la sociedad mediante la creación de una nueva ciudadanía, la Revolución Bolivariana debe contemplar:

1. Enfatizar la creación de estructuras organizativas destinadas a garantizar las condiciones básicas para la vida: salud, vivienda, trabajo y educación para todos y todas.
2. Realizar reformas a todos los procesos de socialización. En tal sentido, no basta con la participación en las misiones sociales. El sistema educativo debe ser transformado integralmente, incluyendo de manera fundamental a los medios de comunicación. Así mismo, debe estimularse la creación de nuevas redes de socialización familiares y vecinales signadas por la solidaridad, a través, fundamentalmente, de planes educativos específicos. Creación de agencias, institucionales o no, para defender a niños, niñas y adolescentes. Realización de talleres y seminarios específicos para las mujeres, orientados a desmontar la ideología patriarcal, sexista que prevaleció en la IV República y que todavía está vigente. Se debería trabajar más orgánicamente la construcción social de la solidaridad, debido a que la IV República estimuló el individualismo, el egoísmo y el mercantilismo. Para ello es necesario cambiar es-

tructuralmente la educación, y crear redes de solidaridad intra e interbarrios.

3. Creación de un nuevo concepto de ciudadanía *que no suponga una ampliación numérica de la sociedad civil*, sino su transformación; que propicie una sociedad constituida por redes sociales transversales en las cuales participe toda la población. En ese sentido, las misiones sociales deben propiciar la creación de nuevos ciudadanos y ciudadanas en la medida en que se planteen el logro y la defensa de nuevos derechos de la propiedad social y el establecimiento constante de nuevas metas como colectivo. Para ello es necesario desmontar la ideología individualista capitalista que todavía opera entre los sectores populares, quienes visualizan que al dotarlos las misiones de algo que defender, como viviendas y tierras, ello constituye un acto de reconocimiento a ellos y ellas como personas individuales y no como parte de una política orientada hacia todo el colectivo. En este sentido es bueno recordar que las comunidades indígenas bolivianas han desarrollado otra concepción de sí mismos como pobladores, la cual se definiría por la relación específica de los colectivos sociales con la tierra y con un espacio físico determinado, diferente al concepto de ciudadanos que se define por su adscripción a un tejido de deberes y derechos sociales.
4. Estimulación de nuevas formas de organización de los sectores populares, del cooperativismo y de las propias formas autogestadas de organización. Realización de estudios científicos controlados de las formas autogestadas de organización a lo largo de la historia para la transformación de muchas de las implementadas en la actualidad, probadamente ineficaces para lograr la construcción social de la solidaridad.
5. Estimulación de la conciencia política; fomento de la construcción social de la participación ciudadana a través de la anima-

ción de la participación colectiva en redes de consejos comunales y de medios de comunicación alternativos; dotación de recursos financieros a los consejos comunales, pues en ellos se expresa la relación entre necesidades y participación popular. Todas esas acciones deben estar dedicadas a estimular la conciencia reflexiva de la corresponsabilidad, de manera de desmontar la conciencia cotidiana de la IV República: «cuánto hay pa' eso», «que me lo dé el gobierno». Propiciar el conocimiento de los derechos colectivos, pero también de los deberes. Sin corresponsabilidad no existe participación colectiva real.

6. Creación de elementos para la gestación de una nueva identidad social con el fin de propiciar identificaciones nacionalistas. Ello parte de la consideración de la cultura nacional como una síntesis peculiar de todas las experiencias históricas compartidas, de las hazañas colectivas y memorables, de las grandes luchas comunes en la cotidianidad, de los resultados y la memoria de esas luchas prácticas: la herencia histórica. Las misiones deben usar los conocimientos producidos por la investigación sobre la cultura y la historia venezolana para propiciar una identidad social con un nuevo contenido:
 - a. Reconocer la pluralidad de grupos étnicos que integran la nación, problematizados por causas que no siempre tienen que ver con aspectos culturales. Impedir que continúen las prácticas que estimulan la exclusión de tales grupos por razones racistas.
 - b. Resolver el problema de la baja autoestima que existe entre los sectores populares al promover en los ciudadanos y ciudadanas una reflexión crítica sobre los valores positivos de la historia y la cultura nacional, base de una conciencia solidaria, con el fin de estimular su lealtad y participación en la refundación de la nación. Las distintas misiones deben

incorporar esta temática como fundamental en la formación sociopolítica de los individuos. Deberían realizarse talleres y seminarios sobre los aportes de los tres factores socioétnicos originarios en la creación de la nación venezolana. Con dichos talleres se lograría superar el impacto que han tenido las teorías del «indio muerto» y del «negro insolente» y demás estereotipos raciales, reproducidas por la educación burguesa. Según ellas, los indios del pasado pasaron a convertirse en «el indio», en singular, negando de esa manera la diversidad étnica y cultural de las comunidades indias del presente. El indio así concebido fue «bueno, aunque flojo» según la teoría del indio muerto, en el sentido de que fue «vivo», «feroz», «guerrero» gracias a lo cual pudo formar parte de los ejércitos libertadores, mientras que el indio vivo es vestigio de una sociedad atrasada, de perdedores, donde se ha potenciado su flojera atávica, lo que estimula la vergüenza étnica dentro de la población general. El negro, a su vez, es indisciplinado, grosero, huele mal, es revoltoso, ordinario, estereotipos negativos que inciden en la autoestima y solidaridad de la población total, toda vez que el afrodescendiente es el componente mayoritario de la misma.

- c. Realizar talleres para toda la población donde se aborde el problema del género. La construcción de pueblo y de voluntad popular no es posible si se discrimina y desvalora a la mitad de la población, la femenina.
- d. Estimular las llamadas bellas artes, las artes populares y las artesanías para que se conviertan en mecanismos para reforzar en los individuos su capacidad para percibirse y expresarse como miembros de la sociedad nacional y de la sociedad global en su conjunto. Las misiones sociales deben desmontar la separación burguesa entre cultura culta y cultura popular.

- e. Utilización de la ideología bolivariana como elemento unificador de la cultura nacional que es, por tanto, el fundamento de la nación.
- f. Conocer las historias y culturas particulares de América Latina como sostén ideológico de la integración de los pueblos y no solo de economías. Para ello es necesario realizar de manera sistemática y constante publicaciones de todo tipo, programas de radio y televisión, talleres, seminarios, encuentros y demás instrumentos formativos/divulgativos sobre las particularidades culturales de los países latinoamericanos, especialmente los vecinos. Estos instrumentos no deben reproducir la visión folklórica que insiste en separar y establecer una jerarquía en orden de importancia entre las creaciones culturales académicas y las creaciones populares.
- g. Utilizar el conocimiento sobre las gestas independentistas de los países latinoamericanos, vinculándolas a la ideología bolivariana como elemento unificador de la integración latinoamericana.

En términos prácticos, la agenda social bolivariana ha contemplado la creación de estructuras paralelas al aparato burocrático del Estado. Los planes y las misiones han supuesto una cierta coordinación entre los distintos entes que forman parte de las instituciones que integran el gobierno nacional y regional para abordar problemas básicos. Sin embargo, es necesario que el aparato burocrático estatal sea modificado en concordancia con la participación y el protagonismo popular que logre la agenda social; la incoherencia que existe entre ese aparato y la participación ciudadana elimina toda posibilidad de articulación, aumenta la exclusión, estimula el irrespeto y la agresión individual como norma en la vida cotidiana y actúa como un freno para la convivencia pacífica y solidaria. Pensamos, no obstante, que es posible que la agenda social gubernamental ya tenga como

objetivo lograr, en una fase ulterior, que sus resultados permitan la reversión de todos estos males.

La incidencia de las diferencias culturales en la puesta en práctica de la agenda social que abordan las misiones sociales bolivarianas debe ser atendida, pues no hacerlo puede generar formas de rechazo hacia estas.

Las diferencias y la participación social

El papel de las diferencias en la participación

Como ya hemos señalado en otras partes de esta obra, todos los gobiernos oligarcas republicanos e incluso ya desde las distintas administraciones coloniales, se dedicaron a crear ideologías que permitieran, vía la estigmatización y desvaloración, convertir a los sectores portadores de las diferencias en desiguales socialmente, toda vez que consideraban que esas diferencias convertían a esos sectores en perjudiciales e incompatibles con la convivencia social. Por tales razones, esas ideologías definieron a las diferencias culturales o étnicas como obstáculos para el logro de la unidad de la nación, pues constituían elementos patológicos que estimulaban el rezago y, en consecuencia, impedían que Venezuela se convirtiera en una república plenamente moderna. Indígenas, afrodescendientes y los inmigrantes de otras naciones devinieron los culpables de nuestro atraso; se profundizó la ideología patriarcal de manera que las mujeres siguiéramos recluidas al ámbito privado y excluidas de la vida pública, y se negó la existencia y se trató de invisibilizar la lucha de clases. El mensaje fue claro: para lograr la unidad del Estado nacional era preciso eliminar la enorme diversidad de la población venezolana, vía su negación y ocultamiento. Los resultados también fueron claros: exclusión, marginación, racismo, pobreza y miseria para millones de venezolanos y venezolanas. Pero hay que tener presente que una verdadera participación popular solo es posible si las diferencias legítimas son no solamente respetadas sino también estimuladas, ya que su negación impide la participación. Cuando se gobierna a un país omitiendo la importancia de los procesos y estructuras sociohistóricas de los cuales las diferencias son el resultado, esos factores entran en contradicción con las propuestas políticas que sean formuladas.

La conversión de los análisis del papel de las diferencias en las formas organizadas de accionar, en políticas concretas, requiere de una conciencia permanente sobre el grado de imbricación procesal y estructural que representan los distintos factores que integran la realidad social de una nación determinada.

Las diferencias étnicas o culturales

Quizá donde han sido más pugnaces las políticas de las oligarquías venezolanas y del capital en los últimos cincuenta años ha sido con respecto a las diferencias culturales que existen en los Estados Nación, artificialmente creados por ese imperio en el siglo XIX según convenía a sus intereses. Como todo sistema imperial, el estadounidense europeo posee un proyecto cultural que ha intentado imponer al resto del mundo; consecuentemente, ha generado los mecanismos e instrumentos para lograr esa imposición, entendiendo que el proceso de dominación reducirá o eliminará la diversidad cultural del planeta al crear una sola cultura.

El proceso de estructuración nacional, heterogéneo y complejo, se concretó dentro de la expansión colonial de las metrópolis europeas. Esa expansión, que se definió en el proyecto colonial, fue en sí misma un proyecto cultural. Las nuevas pautas culturales que surgieron de dicho proyecto fueron construidas y transformadas mediante el uso de tecnologías de conquista y dominio, creando a su vez formas culturales de control que consolidaron el poderío de las metrópolis sobre las colonias. Ese proyecto cultural formuló un modelo de orden cultural cuyo principal interés consistió en construir nuevas significaciones, nuevas concepciones, como forma de ejercer el control sobre los individuos (Eisenstad, 1993). Supuso, asimismo, la elaboración de una nueva memoria histórica como fundamento del nuevo proyecto político.

El discurso cultural colonial en Venezuela fue sumamente efectivo, no fue un mero lenguaje; se instauró en la vida cotidiana de la gente, propiciando una distinción y una separación clara entre las diferentes

clases y, consecuentemente, entre los elementos culturales que manejaba cada una de ellas, al mismo tiempo que creaba y reinventaba nuevas formas de tradición y por lo tanto de identificación social.

La condición colonial venezolana generó una sociedad más compleja, más diferenciada, con desigualdades profundas, así como con sectores sociales que creaban simultánea y paralelamente elementos culturales diversos. Esos sectores comenzaron a divergir culturalmente hasta crearse profundas separaciones sociales, económicas y tecnológicas al interior de la sociedad colonial, las que terminaron por concretarse en rupturas culturales pronunciadas. Durante la colonia, la población de las diferentes provincias venezolanas era muy reducida en relación con la extensión territorial, de manera que las comunidades no urbanas de las mismas tenían pocos contactos entre sí. Ello propició el surgimiento de elementos culturales distintos a los que se producían y manejaban en las zonas con mayor comunicación. Por todo lo anterior, decir que actualmente Venezuela es un país diverso culturalmente es una obviedad, sobre todo porque el origen de todos los Estados nacionales es multicultural y multiétnico, no solo en el Tercer Mundo, sino en Estados Unidos y en los de la misma Europa occidental primermundista.

La base social y cultural del capitalismo es la modernidad; sin ella no habría podido madurar ese sistema sociopolítico. La modernidad, en términos sociológicos, es equivalente con la realización del paradigma positivista, esto es, del triunfo de la racionalidad sobre el subjetivismo, de la estructuración de un orden social donde cada una de las instituciones alcanza la autonomía en el campo de acción que le compete, generando así experiencias profesionales cuyas actuaciones tienen carácter de autoridad y de experticia, capaces de expresar sus juicios, provocar decisiones sin interferencia de las instituciones vecinas. El orden social, la autenticidad, la ética basada en la honradez, la disciplina, el orden y el respeto a las jerarquías constituían la base valorativa, la normativa que debía regir las relaciones sociales modernas. La autonomía alcanzada por las instituciones modernas en cuanto que

campos sociales autónomos, conllevó a la estructuración y la jerarquización de la vida cotidiana en diferentes áreas o ámbitos de actividad, a una clara diferenciación entre lo público y lo privado, entre el Estado como entidad rectora general y la sociedad civil como cuerpo organizado para defender sus derechos humanos, sociales, culturales, políticos y económicos (Vargas y Sanoja 1993:228-229).

Con el inicio de la explotación petrolera a manos de las potencias extranjeras en el siglo xx, pronto se hizo evidente para el bloque dominante local la necesidad de contar con una población que aceptase pacíficamente la dominación. En este sentido, los intelectuales orgánicos del poder se abocaron a la creación de una ideología basada en una lectura interesada de la historia real que propiciara una identificación positiva con el «otro» y, por oposición, un desprecio hacia el «nosotros». Y ello fue sumamente importante, toda vez que las identidades culturales no son triviales en un proceso de cambios; por el contrario, son estratégicas para propiciar las solidaridades entre los distintos sectores sociales, siendo frecuente que la dicha solidaridad se establezca sobre una base cultural, apelando y usando de varias maneras los referentes simbólicos que se encuentran insertos dentro del sistema de valoraciones y significados, creados o inducidos, internalizados por ellos.

Por todas las razones expuestas, los gobiernos republicanos, siguiendo los intereses del capital, intentaron eliminar y disminuir la importancia de la diversidad cultural nacional, tarea no solo imposible, sino descabellada. La ciencia social también se hizo eco de esa idea; no en balde para finales de los años 50 del siglo pasado algunos investigadores estadounidenses señalaban que el proceso de dominación reduciría la diversidad cultural, por lo que solo era cuestión de tiempo para que todos los sistemas culturales del mundo fuesen diferentes variaciones de un solo tipo de cultura: la occidental (Kaplan, 1960:72).

Aunque la diversidad en general y la cultural en específico son connaturales a la existencia de los pueblos, de cualquier pueblo en todas sus épocas históricas, el reconocimiento por parte de los intere-

ses transnacionales de todos los factores causales de esa diversidad les permitió darse cuenta de que eran y son verdaderos obstáculos para lograr su hegemonía cultural en los países sometidos y por someter. Sin lugar a dudas esa comprensión por parte del imperio transnacional se basó en el reconocimiento de la importancia de las culturas, y de la identidad que ellas generan, para propiciar conductas sociales.

Las culturas que existen en una sociedad son realidades complejas en continuo proceso de construcción, en el cual se emplea el capital cultural pasado, recibido como herencia, combinado con la creación presente. Los sentimientos, los afectos, las identificaciones con el entorno natural y cultural, la gestualidad, el sentido del humor y demás formas del lenguaje afectivo, los idiomas, las tradiciones culinarias y musicales, la producción de bienes culturales y sus significaciones, las formas de comunicarse, las edificaciones, las formas de protesta y resistencia, la historia compartida... todos son factores que intervienen en la creación de cultura; por lo tanto, de singularización social difíciles de transformar dado que entran a formar parte del imaginario, de la mentalidad colectiva de un pueblo; al incidir en la creación de sus subjetividades, alimentan sus luchas sociales (Vargas, 2002a).

Y es por eso que, a pesar de las presiones que establece hoy día la globalización mediante los medios masivos de comunicación y la industria cultural transnacional, los sectores populares venezolanos han tendido a ser refractarios, en gran medida, al abandono de sus tradiciones culturales. Podemos afirmar que esos colectivos poseen actualmente una misma identidad cultural basada en cierta medida en una determinada valoración del pasado que los lleva a compartir tradiciones y significaciones comunes. El papel de las tradiciones culturales en la estructuración y reproducción de su identidad sociocultural es vital. A pesar de que sean consideradas por los miembros de otras clases más favorecidas como reliquias, antigüedades o expresiones de atraso (Thompson 1995, Fals Borda 1986, Vargas 2005a), constituyen un baluarte que les ofrece seguridad y les permite defenderse de las agresiones culturales de otros agentes.

Es por ello que, no obstante las decenas de años de dominación, no le ha sido posible al actual Imperio crear una única cultura hegemónica a nivel mundial, ni ha podido, como ha ocurrido en Venezuela entre los sectores populares, eliminar prácticas dictadas por valores culturales como la reciprocidad y la solidaridad. De hecho los particularismos culturales han renacido con brío en todo el mundo alimentando luchas sociales (Vargas 2000, 2002b, Díaz Polanco 2005). No obstante, es necesario reconocerle al Imperio ciertos éxitos logrados a través de la constante y brutal arremetida de los medios masivos de comunicación y las industrias culturales que enfilan sus garras sobre los mecanismos de significación. En tal sentido, es importante hacer notar que además de inundar nuestros mercados con bienes culturales baratos, identificados con el *American way of life*, han logrado no solo incidir sobre la producción de bienes culturales locales, sino también sobre sus significaciones, al usarlos de manera descontextualizada, de forma de aprovecharlos como un disfraz que hace uso de viejas identificaciones para ocultar nuestras crisis, contradicciones de clases sociales y el sometimiento de nuestros países a los centros transnacionales de poder.

Las industrias culturales también manipulan la diversidad cultural al considerarla como un multiculturalismo que promueve «... cierta “politización” de la cultura que provoca la despolitización de la economía y la política misma...» (Díaz Polanco, 2005) y que estimula las separaciones entre los agentes sociales, al introducir el grupismo, en palabras de Bordieu (2005).

Las políticas nacionales destinadas a preservar las identidades culturales son vistas como impedimentos para la libre actuación de las industrias culturales transnacionales. De la misma manera, las políticas proteccionistas del patrimonio cultural y natural, la gestión de los parques naturales y las reservas de biosfera son visualizadas por las transnacionales como trabas, por lo que se hallan directamente amenazadas por las políticas neoliberales del Imperio. Las acciones de protección y promoción del derecho al libre ejercicio de las cul-

turas particulares insertas en las nacionales amenazan la posibilidad de una cultura única, de corte occidental. Sin embargo, a pesar de todo lo anterior, aunque los gobiernos nacionales han tendido hacia el abandono de un derecho para todos y todas en beneficio del privilegio para unos pocos y unas pocas, los particularismos culturales poseen un gran vigor y reclaman sus propios derechos de existencia (Bordieu, 2005).

Diferencias culturales e ideología en Venezuela

La percepción de las diferencias culturales fue un elemento de la estrategia política que utilizaron las clases dominantes que se constituyeron en el país durante el siglo XIX, para orientar sus relaciones con las clases dominadas y conformar el estereotipo nacional. Para lograr la modernidad, les fue necesario generar y reproducir una ideología que estigmatizara nuestro pasado, de manera de propiciar una cierta forma de percibirnos como pueblo y que transformara nuestras culturas, es decir, nuestro modo de vivir. Podemos considerar que la oligarquía criolla comenzó a actuar de manera sistemática en ese sentido a finales del siglo XIX, cuando los intelectuales orgánicos de los sectores dominantes produjeron y comenzaron a tratar de imponer al resto de la sociedad venezolana una visión occidental del mundo, con los «valores y creaciones culturales universales», o sea occidentales (Colmenárez 1989, Vargas 1999, Vargas y Sanoja 1993, 1990). Las diferencias étnico-culturales que existían en la sociedad nacional fueron vistas como elementos que nos alejaban de «Occidente», por lo que era necesario «borrarlas» o eliminarlas, de forma tal de poder lograr la existencia de una población homogénea culturalmente e identificada con Occidente. La población general fue sometida a políticas ideológicas estatales que alegaban que esas diferencias culturales al no ser «universales», hacían de los grupos que las poseían seres inferiores, mientras que los estereotipos y valores culturales —fortalecidos a través de la educación formal e informal— permitieron que la población

nacional comenzase a actuar convencida de que los valores e instituciones «universales», vale decir, estadounidenses y europeos, hacían de esos pueblos seres superiores.

A través del proyecto de modernización social y tecnológica de la sociedad venezolana iniciado durante el gobierno del presidente Guzmán Blanco (1870-1876), se intentó imponer la alteridad, la desnacionalización de la cultura como medio para alcanzar la modernidad. Gran parte de los referentes culturales tradicionales venezolanos se vieron entonces sustituidos por elementos culturales europeos: música, arquitectura, costumbres y demás, sentándose las bases ideológicas de lo que devendría, en períodos posteriores, la neocolonización de importantes sectores de la sociedad nacional. Se estableció, asimismo, la noción de que Venezuela había sido «descubierta» por los españoles como manera de fomentar una visión positiva hacia la invasión europea, al considerarla como la única posibilidad que tuvo el país de dejar atrás lo «primitivo» y entrar al mundo «civilizado».

Sin embargo, también a partir de finales del siglo XIX, se generó una tendencia a promover el nativismo, los valores populares de la cultura venezolana como el componente radical, originario, que sostendría nuestra identidad cultural, pero sin llegar —en ese momento— a constituir un componente paradigmático del proyecto político venezolano. En Venezuela se potenció la significación de lo criollo, de lo mestizo, pero prácticamente se denostó de las culturas indígenas, pasadas o presentes y ni se mencionó el importante aporte histórico y étnico de los afrodescendientes, a pesar de que los mulatos y las mulatas conformaban aproximadamente el 70 % de la población venezolana (Vargas y Sanoja 1993, Vargas 2005a).

Por esas razones, los gobiernos republicanos se abocaron a solventar los diversos problemas sociales y culturales que planteaba la existencia de una minoría indígena (quinientas mil personas) y una minoría de enclaves de afrodescendientes que habían sobrevivido de manera más o menos semiautónoma a la conquista y la colonia. La

salida consistió en tratar de lograr su asimilación a la sociedad nacional vía el mestizaje, borrando de esa manera las diferencias étnicas culturales que existían entre esas comunidades y entre ellas y el resto de la población criolla mestiza.

Para el logro de esos objetivos los intelectuales orgánicos se dedicaron a reinventar una nueva memoria histórica con el componente étnico hispano a la cabeza, pues se pensó que era el que más nos acercaba a Occidente (no obstante que consideraban que hubiese sido preferible que nos hubiesen colonizado anglosajones o germánicos dado que se trataba de pueblos más industriales y disciplinados que los españoles). Aunque los hispanos que intervinieron en la conquista y colonización del territorio venezolano no provenían de un solo grupo étnico, se asumió no solo que eran homogéneos étnicamente, sino que también habían sido los responsables de civilizarnos.

En cuanto a los y las indígenas, la ideología republicana desde el siglo XIX inculcó en la población la idea de que los indios y las indias, por ser flojos y flojas habían sido en gran parte los y las responsables de nuestro atraso, lo que había impedido hasta ese momento que los venezolanos y las venezolanas pudiésemos considerarnos plenamente occidentales, y que su persistencia en el siglo XIX era una suerte de anacronismo histórico que debía ser resuelto vía la asimilación de esas poblaciones para impedir que siguieran trabando nuestro desarrollo hacia la modernidad. Se inició a partir de entonces un proceso sistemático, a través de la educación, de negación de los aportes indígenas en la construcción de la nación venezolana, de sub-valoración y exclusión de las culturas indígenas existentes y de creación y afianzamiento de antivalores que propendieran a su discriminación y exclusión. Ya desde el mismo inicio de la invasión europea, los cronistas españoles habían atribuido a la población indígena americana características negativas (Montero, 1984): pereza, indolencia, falta de motivación y creatividad, violencia, crueldad, superstición, que al ser retomadas por los ideólogos del XIX, les sirvieron de argumentos para demostrar que se trataba de taras atávicas, por lo tanto irreversibles.

La noción de folkllore, como ya hemos señalado, sirvió para que los sectores dominantes conceptuaran a la cultura de los sectores populares como de subordinación, a diferencia de su propia cultura definida a partir únicamente de ciertos criterios estéticos, los de las bellas artes. La expresión folkllore se utilizó también para referirse a las manifestaciones culturales de las sociedades indias, concebidas como curiosidades excéntricas y anacrónicas, desubicadas en el tiempo y en el espacio. Como acertadamente señala Mosonyi (1975), la noción de folkllore supuso una visión despectiva de las culturas de las comunidades indias sobrevivientes, ya que las redujo a una sumatoria de particularidades marginales, intrascendentes, destinadas a desaparecer, ubicándolas en un nivel de segunda categoría, aportes pintorescos y fragmentarios de la gente iletrada.

Los y las descendientes de esclavos y esclavas africanos traídos a la fuerza a América no corrieron con una suerte distinta a la que tuvieron las comunidades indígenas dentro de esta ideología. Sin embargo, al no existir enclaves «puros» de afrodescendientes para fines del siglo XIX, sino que formaban la masa popular de la sociedad como producto del mestizaje que se inició a partir de la colonia, era necesario descalificarlos y estigmatizarlos como el componente étnico más negativo, incluso más negativo que el de los indígenas. Así, los y las afrodescendientes pasaron a ser responsables de los más oscuros vicios de la población popular criolla: ordinariez, insolencia y vulgaridad, franca tendencia hacia la violencia, el crimen y la crueldad, indisciplina e insubordinación, irrespeto por las jerarquías, etc. Por consiguiente, había que marginar y excluir a la masa y olvidarse de ella como un caso perdido, totalmente irreconciliable con una sociedad occidental, dejándola consumirse en su miseria y autodestrucción; era considerada como una población desechable por no tener nada positivo que aportar a la vida social, aunque necesaria porque constituía la mano de obra que movía la economía nacional.

Todas esas características negativas que supuestamente tenían los sectores populares como consecuencia del mestizaje que existió

entre europeos, europeas, indios e indias con esclavos y esclavas de origen africano, fueron la excusa esgrimida por los intelectuales orgánicos de finales del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX para justificar las sistemáticas formas de exclusión, discriminación racial, agresiones físicas, negación de la condición de ciudadanos y ciudadanas y marginación de dichos sectores y en general la negación de todos sus derechos como personas. El reconocimiento de su existencia, cuando se hacía, suponía una trivialización de sus aportes a la construcción de la nación. Los estereotipos positivos que más comúnmente se manejaban reconocían solamente sus fiestas, bailes, instrumentos y musicalidad, totalmente descontextualizados. En consecuencia, esos intelectuales generaron la tesis del «gendarme necesario», una mano dura que sirviera para contener y someter al componente étnico africano presente en los sectores populares, y así justificar también la del «tirano necesario», existencia de gobiernos dictatoriales que propiciaran la discriminación, el racismo y la exclusión de esos sectores, mientras saqueaban y entregaban el país. Para mediados del siglo XX, los intereses y la ideología del estamento formado gracias a las alianzas de las oligarquías tradicionales y las burocracias partidistas de la nación, determinaron que el proyecto cultural del Estado puntofijista debía continuar propiciando la negación del carácter diverso culturalmente de la nación venezolana, justificación ideológica que permitió la asimilación de las etnias indígenas contemporáneas a la sociedad nacional, con su incorporación y pérdida de sus especificidades, así como la profundización de la discriminación y exclusión de los sectores populares mestizos. Se sirvió de variados mecanismos para reproducir esa ideología de la homogeneidad cultural, entre los cuales destaca la aplicación del clientelismo bipartidista dentro de las distintas comunidades indígenas, creando entre ellas una nomenclatura que duplicaba la existente en la estructura burocrática del Estado central.

Dado que el puntofijismo fue un proyecto etnocéntrico que definió el Estado venezolano, la nación se convirtió en un sistema basa-

do en la centralización, haciendo caso omiso de las particularidades culturales regionales, que revelaban una extraordinaria variedad en su composición étnica. Simultáneamente, la implantación de mecanismos sistemáticos de exclusión negó a los grupos étnicos indígenas toda posibilidad de participación; mantuvo y reprodujo la desigualdad que existía entre ellos y el resto de población que vivía en condiciones de pobreza desde centurias, y negó y rechazó la diferencia cultural y lingüística (Díaz Polanco 1987, Sanoja y Vargas 1990).

Los indios y las indias —se decía hasta 1998— constituían un rezago histórico, poblaciones minoritarias que debían ser asimiladas a la sociedad nacional, pero cuya integración se veía trabada por sus costumbres culturales salvajes, no occidentales. Por tanto, era necesario civilizarlos, o sea occidentalizarlos, mediante mecanismos integracionistas que tendieran a borrar y eliminar esas diferencias culturales. Los estereotipos de «salvajes», «irracionales», «son distintos a nosotros», «perdedores», «flojos», «paganos», «perezosos» en gran medida persisten en la población contemporánea, la cual los maneja cotidianamente haciéndose eco de esa ideología. Esos antivalores fueron inculcados a través de la educación, valorando positivamente solo aquellos elementos culturales indígenas que daban cuenta de nuestra herencia culinaria.

La participación de las comunidades indígenas y de afrodescendientes en la Revolución Bolivariana

La posición oficial del Estado Bolivariano se basa en nuestra Constitución de 1999, la cual consagra en su Preámbulo que la República Bolivariana de Venezuela posee un carácter multiétnico y pluricultural. En concordancia con ese estatuto constitucional, podemos señalar que el gobierno bolivariano ha creado diversos instrumentos para hacer posible la participación de las comunidades indígenas en

la Revolución Bolivariana. De la misma manera, desarrolla proyectos de reconocimiento social y autorreconocimiento étnico dentro de las comunidades de afrodescendientes (CONAC, 2006). En lo que atiende a las comunidades indígenas:

1. Creación de la Comisión Demarcadora de los Territorios Indígenas. Reconocimiento de los derechos indígenas a la propiedad comunitaria de los territorios que vienen ocupando desde los inicios de la República y restitución del hábitat originario, para fortalecer las costumbres y el respeto a los derechos de las comunidades a sus modos de vida y culturas.
2. Vinculación de las organizaciones nacionales con el Foro Permanente de las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Realización de cumbres: de las Comunidades Indígenas, el gran Foro Social de las Américas, en continuación del Foro Social Mundial, Encuentro Internacional de la Resistencia Indígena y de la Solidaridad de los Comunidades indígenas y los Pueblos Campesinos.
3. Creación de canales para propiciar la participación indígena en la vida nacional. Incorporación de representantes de las organizaciones indígenas en todas las instancias del Estado: Ejecutivo, Asamblea Nacional, gobernaciones, alcaldías, etcétera, y en todos los procesos electorales.
4. Programas especiales para las comunidades indígenas en los bancos existentes: Banco Industrial, Banfoandes, Banco del Pueblo, Banco de la Mujer, Fondo de Microfinanzas. Este último sirve de apoyo a programas específicos en las comunidades indígenas.
5. Defensa de la soberanía: creación de unidades militares indígenas en la selva.
6. Programas educativos: edición de la Constitución Bolivariana en idiomas indígenas como el wayú; programa de alfabetiza-

ción «Yo sí puedo» traducido al idioma del pueblo yekuana. Texto bilingüe para Educación Básica, primera y segunda etapa. Escuelas Simoncito para los niños wayú y para los pumeh.

7. Reivindicación de los líderes indígenas de la resistencia ante la invasión europea en el siglo XVI. Los caciques: Guaicaipuró, Baruta, Chacao, Tamanaco, Manaure, Catia, Yare, Tiuna, Terapaima, Paramaconi, Naiguatá, Mara.
8. Creación de la Misión Guaicaipuró que tiene como objetivos el reconocimiento a su existencia, garantizar la devolución de los derechos civiles, sociales y políticos de las treinta y tres etnias autóctonas que viven en el país, representadas por más de medio millón de ciudadanos y ciudadanas indígenas, con organizaciones sociales, políticas y económicas, idiomas, usos, religiones y costumbres diferentes, distribuidas en 2295 comunidades en su hábitat tradicional, en áreas rurales y urbanas, hábitat y derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Garantizar sus formas de vida, elevar su calidad de vida e impulsar el proceso de demarcación del hábitat y tierras de comunidades indígenas de Venezuela para saldar la deuda histórica, mediante la inclusión y la participación protagónica y corresponsable de las mismas en el modelo de desarrollo del país.

La política del Estado Bolivariano con respecto a las comunidades indígenas intenta hacer eco con las políticas surgidas en el propio seno de esas comunidades, productos de su propia reflexión, en el marco de la interculturalidad. Hasta la Revolución Bolivariana no había existido intercambio cultural entre la sociedad criolla mestiza y las comunidades indígenas, sino intentos de asimilarlas con la respectiva pérdida de sus particularidades culturales. La interculturalidad se basa en el principio del respeto mutuo a las especificidades culturales de cada grupo. El reconocimiento de la diversidad cultural supone el primer paso para que sea posible la interculturalidad, el diálogo entre culturas, donde cada una de ellas tenga validez como

modelo de convivencia y de relación social, respetando la autodeterminación de cada una. De no ser así, persistirá la incompatibilidad entre las distintas culturas, lo que podría determinar la asimilación e integración de todas las demás a la dominante.

Intercambiar tecnologías con las comunidades indígenas es no solo deseable sino necesario, dado que los avances tecnológicos occidentales pueden resolver importantes problemas sociales en las comunidades y, de manera correlativa, la sociedad criolla necesita conocer y usar los valiosos conocimientos y saberes milenarios de las sociedades indígenas. Pero es imprescindible que dicho intercambio tecnológico se rija por las mismas normas de la interculturalidad que hemos planteado antes; que permita que sean ambos agentes sociales quienes decidan qué aceptan y cómo lo usan. La imposición de modelos tecnológicos, por muy buena voluntad que se posea, lleva consigo el peligro de que estos sean rechazados y no se resuelvan los problemas que se quieren corregir.

La entrega de títulos colectivos de la propiedad de las tierras tradicionales no solamente les permite alcanzar cierta autonomía económica y proteger legalmente su espacio social y político dentro de la sociedad nacional, sino conservar también los fundamentos de su estructura social comunitaria, que está muy ligada con la posesión y la explotación colectiva de la tierra. Por otra parte, la concepción de la vida y el mundo de las comunidades indígenas forman una unidad indisoluble con el entorno natural donde existen los medios de producción que le dan sentido a la totalidad de la vida cotidiana de dichas comunidades.

Las comunidades indígenas pueden y deben participar en los movimientos nacionalistas y antiimperiales del Estado venezolano y en la creación de la nación latinoamericana. Como señalaba Blanca Chancoso en el Primer Encuentro de Comunidades indígenas y Pueblos Campesinos celebrado en Caracas en 2003, la lucha por construir otro mundo plural y diverso e igualitario, donde se respeten los derechos humanos, es posible y debe ser global: «... los indios que podemos

ofrecer no solo para nosotros sino también para otros más del mundo, para todos, y eso va a ayudar (...) no queremos seguir sobreviviendo 500 años, queremos vivir más allá de los 500 años».

Si pudiésemos investigar y reescribir la historia contemporánea de Venezuela centrada en la nueva concepción cultural del Estado bolivariano, no con la que ha animado a la historiografía tradicional, podríamos interpretar procesos como el de la Independencia resaltando su carácter multiétnico. ¿Quiénes eran étnicamente los llaneros? La mayoría era descendiente de grupos caribes, arawakos, pumeh y otros muchos que poblaban la cuenca del Orinoco en el siglo XIX; de los zambos, mestizos de indios e indias con los negros y negras esclavos o manumisos que trabajaban en los hatos llaneros; mulatos, mestizos de hombres y mujeres negros e indias con mujeres u hombres blancos. Los flecheros indios, posiblemente caribes, fueron un factor importante en la batalla de San Félix que selló la victoria de la causa de la Independencia en Guayana el año de 1817; posiblemente también muchos indios guayano, warao, waika o yanomami reclutados por el ejército libertador en las misiones de Guayana, formaron parte de los héroes que acompañaron al Libertador Simón Bolívar en el *Paso de los Andes* y en las batallas que habrían de decidir la Independencia de la Nueva Granada (Sanoja y Vargas 2006). Podríamos ver también cómo el mismo general Páez le rinde tributo a un indio pumeh que hoy día forma parte del panteón de los libertadores de Venezuela, de los héroes de las *Queseras del Medio*.

Los hermanos Francisco y Juan Pablo Farfán eran indios pumeh del Sinaruco, del Alto Apure. Fueron ellos quienes el año 1836 se alzaron contra Páez, por considerar que había traicionado los principios igualitarios y populares de la Revolución de independencia para aliarse con los oligarcas que habían suplantado la vieja clase mantuana colonial.

Los indígenas venezolanos participaron activamente en las luchas de independencia como soldados, como baquianos, como expertos en diversos aspectos de la logística alimenticia de los ejércitos y apor-

taron sus conocimientos de etnomedicina, como marineros de los bongos y flecheras que constituían la flota fluvial de la República, etc., aspectos fundamentales para el mantenimiento de la capacidad combativa de los soldados que derrotaron al Imperio español y nos hicieron libres.

El programa desarrollado por el Ministerio de la Cultura a través del CONAC intenta, mediante un conjunto de talleres de sensibilización y capacitación para facilitadores y facilitadoras, incidir en la visibilización social de la cultura propia de las comunidades de afrodescendientes, y en la gestación de valores positivos hacia la misma dentro de la población general, a través de la educación. Ello contribuirá a la verdadera inclusión social de los afrodescendientes, al mismo tiempo que permitirá el reconocimiento de la etnicidad y diversidad cultural en la construcción de la nación venezolana.

Las diferencias de género

Las diferencias de género también fueron abordadas por la ideología occidentalizadora de la IV República. Las mujeres permanecieron conceptualizadas —siguiendo la tradición occidental— como seres inferiores a los hombres, condición que estimulaba la idea de que debían continuar —como desde la colonia en Venezuela— sometidas a ellos. La ideología occidentalizadora y la ideología patriarcal combinaron esfuerzos para someter, excluir, desvalorizar, dominar e invisibilizar a las mujeres. La patriarcal actuó para mantenerlas confinadas en el ámbito doméstico de la vida, estableciendo lo que debían hacer en esos espacios y lo que no podían hacer en el ámbito público por sus «incapacidades prácticamente congénitas». La occidentalizadora les transmitió la idea de que para poder ser tomadas en cuenta por la sociedad patriarcal en la cual devenía su vida debían ser reproductoras a nivel doméstico de esa misma ideología y, si participaban en la esfera pública, debían comportarse como «hombres con faldas». Cualquier intento de construcción de un colectivo femenino que

luchara por reivindicaciones propiamente feministas que incluyera a mujeres «diferentes» a las occidentales fue coartado y penalizado por las normativas existentes, pues se consideraba que las mujeres de las clases populares, indígenas, campesinas o afrodescendientes, al no ser occidentales, al no estar «civilizadas», tenían poco o nada que aportar.

No podemos deslindar el asunto de las diferencias de género de los movimientos de mujeres. En la Venezuela de las primeras décadas del siglo xx, esos movimientos integrados fundamentalmente por mujeres de la clase media y de la burguesía, no fueron autónomos; estuvieron vinculados con partidos políticos y tuvieron poca presencia en la vida pública nacional; respondieron a reacciones individuales o de pequeños grupos a las situaciones de desigualdad en las que se encontraban esas mujeres. Manejaban una noción de un colectivo femenino nacional como integrado básicamente por las que habitaban en las ciudades y pueblos, el sector urbano, mientras que se pensaba que las campesinas del sector rural debían ser rescatadas de su ignorancia, educadas en las más elementales normas «civilizadas» para que llegaran a ser verdaderas ciudadanas y gozar de los derechos que ello implicaba (ver por ejemplo, Varios autores 1976, en Vargas, 2006).

En realidad el principal objetivo de lucha de esos primeros movimientos consistía en lograr que el Estado reconociera el derecho de las mujeres a votar, dado que hasta finales de la década de los años cuarenta estaba vedada la participación femenina en los procesos electorarios, reflejo de la discriminación que propiciaba la ideología patriarcal existente. Aunque esos movimientos abogaban por el derecho a la participación política de las mujeres mediante el voto, olvidaba u obviaba, al menos en el discurso, a las indígenas y a las afrodescendientes, quienes vivían en condiciones que no se podían reducir a las categorías de urbano y rural. Las mujeres indígenas, por ejemplo, no eran consideradas merecedoras de esa nueva condición política. Al mismo tiempo, no se planteaba la vinculación que debía existir y existe entre la participación política de las mujeres y otras formas de participación

para el logro de objetivos económicos, culturales, étnicos y de cualquier otro tipo (Varios autores 1976, en Vargas, 2006).

A estos primeros grupos de mujeres luchadoras, García los denomina «grupos de autoconciencia» (2006). La misma autora acota que es a partir de los años 70 cuando podemos reconocer la aparición de movimientos feministas cuya lucha, consciente y organizada, es contra el sistema capitalista sexista, racista y clasista. A finales de los 70, García señala la aparición de un movimiento amplio de mujeres que desarrolla «... una doble militancia (parlamentaria, partidos políticos) y un trabajo de/para/con mujeres (de los sectores populares, trabajadoras, campesinas, etcétera.) en el que ha prevalecido casi totalmente un trabajo a partir de sus necesidades prácticas...».

Las discusiones y debates sobre el tema de las diferencias de género demuestran que la exclusión social basada en el género es centenaria en Venezuela, y ha influido profundamente en la estructuración de la familia y las conductas actuales de ambos géneros (Vargas, 2006). La movilidad territorial ha sido una especie de mecanismo defensivo generado por los hombres para enfrentar el desempleo. Debido a la baja posibilidad para calificar sus capacidades productivas mediante la adquisición de destrezas laborales bien remuneradas, la vida social de la mayoría de los hombres venezolanos se ha caracterizado por uniones sexuales episódicas con diferentes mujeres, pero sin formar familias con descendencia bilateral. Las mujeres populares, por otra parte, son el ancla de un tipo de organización familiar matricentral, la comunidad doméstica, que se estructura y actúa como la antigua familia extensa indígena, y donde las diferentes generaciones: abuelas, madres, hijas y nietas asumen la responsabilidad de reproducirla tanto biológica como social y económicamente. De la misma manera, muchas de esas comunidades domésticas se organizan como cooperativas. Los salarios o parte de ellos, devengados por las mujeres de cada comunidad —provenientes generalmente de los trabajos ejecutados en el área de servicios y la economía informal— engrosan un ingreso global que provee para comprar alimentos, pagar los

servicios básicos, la educación de niños y niñas, etc. Estas formas socioeconómicas domésticas han sido definidas por algunos autores como «estrategias de sobrevivencia» de las mujeres para enfrentar la pobreza (Cariola, otros y otras 1992).

Bethencourt denomina la caracterización anterior como el «modelo materno» donde, como ya hemos dicho antes, la madre es el centro de la organización familiar. La madre popular es la figura estable que toma las decisiones y desarrolla el vínculo familiar más importante con los hijos e hijas adolescentes, demostrando que entre los sectores populares venezolanos predominan las pautas culturales tradicionales de clara ascendencia indígena tribal, donde la madre es la encargada de transmitir los valores que normarán las conductas y quien ofrece la seguridad para todos y todas los miembros de la familia; valores como la solidaridad, la confianza, la cooperación y la lealtad (Bethencourt 2005, Vargas 2006a, Ayala y Wilbert 2001).

Como ya hemos señalado, la estructura de parentesco de los sectores populares femeninos urbanos actuales tiende a funcionar como la familia extensa indígena y se concreta en la comunidad doméstica. El espacio doméstico de los ranchos consolidados o casas estables urbanas se expande y subdivide, de manera que cada una de las hijas, sus descendencias y sus eventuales compañeros tengan una habitación propia. Esto ha incidido para que las mujeres populares jóvenes, según Bethencourt (2005), posean pocas posibilidades de autonomía y emancipación, al estar implicadas en situaciones de dependencia, fundamentalmente con respecto al hogar materno o el de la pareja, situaciones que tienden a reforzar todavía más las pautas culturales tradicionales de origen indígena que han persistido dentro de esos sectores. La autora apunta que las jóvenes populares se encuentran en triple situación de vulnerabilidad: por su condición social y material, por su condición de género y por su condición juvenil. «... se han preparado para la reproducción y el trabajo doméstico. Ello lleva a la dependencia y a la ciudadanía delegada» (Bethencourt, 2005).

En esta situación de las mujeres populares jóvenes y de las mujeres en general influye notablemente la persistencia de la ideología patriarcal en la sociedad venezolana, la cual concibe las diferencias de género como criterio para profundizar la desigualdad social. Esa ideología se reproduce de manera constante no solamente a través de la práctica consuetudinaria de todos los agentes sociales, sino de modo fundamental mediante la educación. García y otras señalan que hasta ahora existe una educación diferencial para niños y para niñas; las niñas son educadas para el matrimonio, mientras que los niños lo son para el trabajo, el éxito en el espacio público y la competitividad (2003:14), «... acabando por reproducir los modelos habituales de varón activo y dirigente y de mujer pasiva y subordinada» (Elena Gianini Belotti, citada por García y otras 2003:15). La socialización de los y las agentes que la educación formal propicia tiene como resultado la transmisión y perpetuación de ideologías que, como acotan García y otras «... contribuyen con la construcción social dicotómica de los géneros masculino y femenino (...) génesis de la discriminación, subordinación y explotación (...) de cualquiera de los tipos de desigualdades sociales establecidas históricamente entre varones y mujeres...» (2003:17).

Un reflejo de todo lo anterior se puede ver en las políticas públicas hacia la mujer implementadas en Venezuela hasta años recientes (muchas de las cuales subsisten todavía), las cuales han estado centradas en destacar su papel como madres, propiciando que las mujeres tuviésemos escasa participación en cuestiones de interés público, modelo paternalista sustentado en la satisfacción de las necesidades de las mujeres más que en la reivindicación de sus derechos como personas.

La participación femenina en la Revolución Bolivariana

Aunque, según Bethencourt, el bolivariano es un proceso que está iniciándose y que requiere de maduración para poder evaluar sus efectos, pensamos que los cambios introducidos y estimulados hasta

la fecha son lo suficientemente notorios como para hacer un balance. La misma autora señala que no obstante que existe un discurso de la igualdad, se mantienen situaciones de discriminación visibles. Sin embargo, a pesar de que esto es cierto, pensamos que algunas de las políticas públicas estatales con respecto al género han trascendido a nuestro juicio el mero discurso. En tal sentido, es conveniente analizar el papel que viene jugando el Banco de Desarrollo de la Mujer (Banmujer). Creado en 2001, Banmujer es parte de una política estatal que atiende a las mujeres de los sectores más desasistidos del país, quienes se han organizado en Unidades Económicas Asociativas (UEA) y en cooperativas para desarrollar distintas actividades productivas, especialmente en el sector agrícola. Banmujer ofrece servicios financieros, que son los microcréditos por un monto de Bs. 1 500 000 por persona, cuando se trata de una UEA, y Bs. 15 000 000 por cooperativa. Así mismo, da servicios no financieros a través de las Redes Populares de Usuarías de Banmujer, una modalidad organizativa, creada por iniciativa de las propias mujeres que han recibido créditos o los están tramitando, que se encarga del acercamiento a las comunidades y de todas las tareas relacionadas con los servicios que ofrece el banco. Banmujer recurre a personas e instituciones con las que establece alianzas estratégicas para cumplir las metas de adiestramiento, asistencia técnica, capacitación, acompañamiento permanente y seguimiento. Proporciona a las usuarias talleres de economía popular, de diagnóstico comunitario participativo, talleres de contabilidad, administración de microempresas, autoestima, salud integral, incluida la salud sexual y reproductiva, prevención de la violencia doméstica, derechos humanos, ejercicio pleno de la ciudadanía, liderazgo y organización comunitaria (Banmujer, 2006).

La creación de la Misión Madres del Barrio a inicios del 2006 es otro instrumento estatal muy sugerente, puesto que reconoce y remunera como trabajo el que realizan las amas de casa, sobre todo a aquellas que viven en condiciones de pobreza.

La masiva participación femenina en las misiones y planes sociales que ha puesto en marcha el gobierno bolivariano sugiere —como hemos señalado en otros trabajos (Vargas, 2006b)— un rechazo a la exclusión y discriminación que han sufrido las mujeres por centurias; expresa simultáneamente una politización creciente entre ellas, una movilización que aunque todavía es algo desordenada y dispersa, está motorizada por una nueva visión del mundo donde ellas como agentes sociales puedan actuar en su propia liberación. Las mujeres populares venezolanas tratan con su participación en las misiones de rechazar las formas autoritarias de gestión que secularmente las han sometido; expresan una voluntad de buscar nuevas formas de inserción social, para lo cual prevén ejercer presión desde dichos espacios sobre las instancias gubernamentales para su plena inclusión en la sociedad. Así mismo, intentan mejorar sus posibilidades de acceso a bienes y servicios, y al mismo tiempo, lograr ser protagonistas, sujetos que construyan su propio futuro. Esa unificación provisional femenina popular en las nuevas formas colectivas de organización bolivarianas, puede constituir en el futuro la fuerza social que permita la liberación final de las mujeres.

La participación femenina en los planes sociales bolivarianos corresponde mayoritariamente a las mujeres populares, el sector más vulnerable y vulnerado por las políticas públicas ejecutadas durante nuestra historia republicana. Esas mujeres poseen un acceso desigual al control de los recursos; existe un debilitamiento de su autoestima y poco o casi ningún reconocimiento en su desempeño social y laboral.

La mujer popular venezolana es también cabeza de familia, sostén familiar. Esas formas familiares dirigidas, conducidas y sostenidas por mujeres surgieron desde siglo XIX y caracterizan hoy día a más del 60 % de los hogares venezolanos (Vargas 2006a, Cicerchia 1997, Dore 1997). Las populares son mujeres que se enfrentan día a día a los desafíos que supone el cumplimiento de distintos papeles sociales en condiciones de pobreza. El que las mujeres populares sean madres y trabajadoras implica que son las encargadas de reponer la fuerza

de trabajo, trabajar en labores de mantenimiento a través de la prestación de servicios, desempeñar actividades productivas, socializar a niños y niñas y así reproducir las pautas de conducta regidas por las normas sociales y por la ideología, resolver tensiones familiares y garantizar la cohesión familiar. Es importante destacar que el desempeño de las mujeres populares en esta diversidad de papeles sociales, puede colidir con sus aspiraciones personales y metas de vida, pues no son necesariamente concurrentes.

En el proceso de cambio cultural, social y político que está sacudiendo las bases de nuestra antigua sociedad patriarcal, del antiguo régimen político sobre el cual se apoyó el sistema de explotación y exclusión social de hombres y mujeres por igual, las mujeres populares venezolanas de hoy día conciben y ponen en práctica la idea de que participar es compartir: compartir responsabilidades, compartir cuestionamientos, compartir esperanzas de una vida mejor en cuanto que ésta sea más digna, y han decidido hacerlo vía la acción práctica. La importante participación femenina en las misiones sociales bolivarianas induce a pensar que lo hacen para tratar de transformar esa situación social de minusvalía. Sin embargo, esa participación supone para las mujeres populares más trabajo, pues al doméstico se le añade el de la misión que se trate, nuevas formas de endeudamiento como las que resultan de participar en cooperativas o en asociaciones de cogestión socioproductiva, cargarse de nuevas y más demandantes formas de responsabilidad. A esto hay que agregar que la participación femenina en las misiones es de carácter transversal, vale decir, las mujeres populares se adscriben simultáneamente a distintas organizaciones que los planes sociales posibilitan. Si bien es cierto que esos planes sociales constituyen espacios que ofrece el Estado bolivariano para lograr mejorar las condiciones de sus vidas, los instrumentos para resistir y tratar de revertir la pobreza secular, es necesario que esas mujeres actúen coordinada y conscientemente para construir una nueva concepción de lo que sería un colectivo femenino, lo que permitiría realmente que puedan transformarse en los propios agentes de su liberación. Simultáneamente, la partici-

pación de esas mujeres debe estar conscientemente orientada hacia la construcción de nuevas formas de organización y relación social que les permitan sumarse a las luchas de otros sectores oprimidos y pobres no nucleados en torno a las diferencias de género.

Hasta ahora la participación femenina en las misiones bolivarianas ha sido totalmente espontánea, respondiendo a sus condiciones de clase, dada la feminización de la pobreza. Es necesario que el gobierno bolivariano considere la idea, y ofrezca soluciones en ese sentido, de que la liberación de las mujeres populares no se logrará si solamente se resuelve de manera generalizada el gravísimo problema de la pobreza y los males conexos con ella o derivados de ella que existen dentro de los sectores populares, sin abordar simultánea y congruentemente la manera diferencial como se ven afectados los distintos géneros por ese problema, considerar las diferencias de género existentes y la ideología patriarcal vigente en la sociedad venezolana general y, muy especialmente, dentro de esos sectores. La construcción de un nuevo colectivo social, solidario, recíproco, responsable, fecundo y comprometido socialmente no será posible con las separaciones existentes basadas en las diferencias de género.

La liberación femenina tiene que ser hecha por las mujeres y para las mujeres, pero solo cuando ellas se conviertan en verdaderos sujetos. Esa liberación no debe estar desvinculada de las luchas de liberación que realizan otros sectores. Liberarse consiste no solo en eliminar la pobreza que incide para que enormes contingentes de mujeres vivan en condiciones terribles, sino —básicamente— en reconocer sus derechos como personas.

Por otro lado, las diferencias culturales y étnicas también pueden afectar de manera notable la creación de un colectivo social integrado igualitariamente por ambos géneros. Las nuevas relaciones sociales que las misiones propician se ven mediadas por los estereotipos culturales negativos sobre las mujeres populares que maneja la población, por lo cual los colectivos que participan en ellas (funcionarios, funcionarias, usuarios y usuarias) tienden a reproducir en esos

espacios las valoraciones negativas sobre las mujeres que le han sido inculcadas a través de la educación.

Para que la liberación femenina sea viable y para que las mujeres populares se reencuentren con los hombres en la lucha por una sociedad más justa y democrática, es necesario que la sociedad toda acepte sin etiquetas negativas las diversas formas familiares de los colectivos femeninos populares, así como la extraordinaria gama de expresiones culturales que caracterizan a esos sectores, productos de su composición multiétnica. Esas formas familiares no coinciden con la noción de familia occidental tradicional de la burguesía: padre, madre, hijos, e hijos conviviendo en un mismo techo, donde los niños y las niñas son protegidos por ambos progenitores. Es imperativo comprender que esas formas familiares populares pueden implicar la existencia de niños y niñas trabajadores, quienes —según nuestra Constitución— son sujetos plenos de derechos.

Las luchas de los movimientos feministas se centran hoy día en Venezuela en torno al objetivo de lograr la igualdad de los géneros, la inclusión femenina, el respeto a los derechos femeninos y contra la violencia doméstica. Las mujeres populares venezolanas, por otra parte, libran día a día la lucha por alcanzar una vida digna y justa, contra la pobreza que las golpea más duramente que a cualquier otro agente social. Pero, como ha señalado Kirkwood, la liberación femenina no se reduce a la masiva incorporación de las mujeres al trabajo; no es suficiente para lograr la igualdad de los sexos (citada por Vitale, 2006).

Ideología y diferencias de clase

Con respecto a las diferencias de clase, la ideología cuartarepublicana inculcó la idea de que no existía lucha de clases en la sociedad venezolana, ya que la superación de las condiciones adversas económicamente constituía un acto individual, de voluntad y deseo personal. Cualquier individuo —se decía— podía ascender social y

económicamente si ponía empeño en ello, puesto que la sociedad venezolana, al ser «igualitaria», donde todos y todas éramos «iguales», garantizaba la existencia de las mismas oportunidades para que todos y todas tuviésemos éxito económico. Aquel o aquella que viviese en condiciones de pobreza, marginado, marginada, excluido y excluida lo era, entonces, porque así lo quería, por su propia voluntad, por flojera para luchar, por gusto. Con este estereotipo, muy alejado de la realidad, se intentaba prevenir cualquier forma de colectivismo, de cooperativismo y de reciprocidad sociales, pero fundamentalmente de identidad de clase, pues al mismo tiempo que estimulaba el individualismo, trataba de despojar a los individuos de cualquier impulso liberador en colectivo.

Para la clase media y la alta burguesía, más sometidas a la ideología imperial gracias a la educación impartida en colegios, escuelas y universidades privados, y por los medios masivos de comunicación comerciales, con mayor acceso a libros, formación académica y similares, la participación no se constituyó en un valor sino en un anti-valor. Habiendo internalizado el individualismo, aunado a la idea de la occidentalización como paradigma, esas clases desnacionalizadas visualizaban cualquier propuesta de colectivismo como una amenaza a los derechos de cada uno de ellos y ellas como individuo. Lo mismo sucedió con la igualdad social, con el cooperativismo y la reciprocidad, de manera que todo discurso o acción en ese sentido fue catalogado negativamente, estigmatizado con la palabra «comunismo». Ya la propaganda de los medios y de la Iglesia católica, y fundamentalmente la educación formal privada habían demonizado al comunismo —sistema basado precisamente en la participación y la solidaridad colectivas— con el estereotipo negativo que lo catalogaba como un sistema social dictatorial, autoritario, que atentaba contra la libertad y la democracia, contra el libre albedrío del individuo soberano y contra las ideas cristianas. Por esas razones, esas clases conciben la solidaridad solamente como un ejercicio coyuntural y temporal de la caridad cristiana, especialmente cuando se trata de ayudar a un ser que consideran inferior a ellas, y no como el

mecanismo social de la vida cotidiana que garantiza una relación de complementación y cooperación para lograr una vida justa y digna para todos y todas.

Sin embargo, la pobreza y la miseria son manifestaciones concretas de la lucha de clases debido a que la clase dominante secuestra, para su propio beneficio, el bienestar que le toca a la clase trabajadora. Ya hemos expuesto cómo la mayoría de la población venezolana, integrada por los sectores populares y la clase media baja fue excluida del disfrute de una vida digna. Por otro lado, también hemos señalado que el segmento minoritario, sobre todo la clase media, fue sistemáticamente neocolonizado por los distintos gobiernos republicanos; le crearon una falsa conciencia que les hizo creer que eran diferentes a la mayoría que vivía en condiciones de pobreza y marginación, pues pertenecían a la gran burguesía transnacional y estaban supuestamente exentos de la amenaza de la pobreza y la exclusión.

Esa neocolonización es la responsable de que en la sociedad venezolana, especialmente las élites y la clase media y media alta, posean una percepción de las clases populares venezolanas como merecedoras de condescendencia, y de que son mantenidas, aunque sea lo contrario. En este sentido, es frecuente oír y leer en los medios masivos de comunicación privados que los miembros de las clases populares venezolanas no producen, no son productivos, sino que son parasitarios del resto de la sociedad nacional: «... estamos cansados de mantener a los monos...», expresión comúnmente usada por la clase media y la burguesía para referirse a las personas de las clases populares, aludiendo a la coloración —generalmente oscura— de la piel y a la percepción de que son «flojos», no obstante que ningún miembro de las clases dominantes es obrero, obrera, operario u operaria de una fábrica, campesino o campesina, etcétera.

Los sectores populares venezolanos, integrados mayoritariamente por afrodescendientes, fueron los más vulnerados por la ideología de la igualdad social. La valoración y significación sociales de las clases populares por parte de las clases más favorecidas económicamente,

se vieron mediadas por la naturalización que hacen estas últimas de los así considerados defectos populares, que responden a una suerte de esencialidad negativa congénita o atávica. Todo lo anterior se configura dentro de lo que los psicólogos sociales denominan el proceso de «culpabilización de la víctima», en el cual se asume que aquellos que viven en condición de pobreza son los responsables principales de ella y agentes directos de sus males. La gran mayoría excluida durante decenas de años siente ahora, en el marco de la Revolución Bolivariana, que con su participación pueden dejar de ser los agentes sociales que hasta ahora parecían condenados a soportar la dominación de forma pasiva.

En relación con las comunidades indígenas, las oligarquías locales habían visualizado la existencia de dichas comunidades, desde los inicios de la vida republicana, como algo separado, como fenómenos de orden distinto y excluyentes, que estaban fuera de la lógica general de la sociedad, como si llevaran una historia paralela al desarrollo histórico nacional y mundial. Por ello, los indígenas —como individuos que no como colectivos— que se insertaron en la población criolla mestiza lo hicieron en los estratos más bajos de la sociedad, pasando a engrosar las filas de todos aquellos habitantes que vivían en condiciones de pobreza extrema. En tales casos, se incorporaron a la lucha de clases existente. Los elementos étnicos y culturales indígenas que se trasladaron a la estructura de clases tendieron a modificarse, adaptarse o a desaparecer como tales.

Las comunidades indígenas que se habían mantenido como comunidades semiautónomas, con sus formas tradicionales de producción, también fueron incorporados al sistema de relaciones capitalistas. En tales circunstancias, vieron transformar sus economías en complementarias que contribuían a reponer una fuerza de trabajo remunerada por debajo de las necesidades de reposición del ser social. Una vez incorporadas dentro de Estado nacional burgués, esas comunidades quedaron automáticamente subordinadas a los preceptos y políticas del Estado, siendo los mismos generalmente

contradictorios con la organización económica, política y cultural indígena tradicional. El indígena sin tierra devino, prácticamente, en un campesino o un obrero, sujeto a las mismas formas de explotación que el mestizo. Pasó a ser fuerza de trabajo barata en los latifundios como campesino asalariado que perdía los derechos que tenía cuando trabajaba para su comunidad. El nuevo propietario de la tierra compraba la fuerza de trabajo del indígena y éste la vendía como mercancía. En otras palabras cuando las comunidades indígenas fueron desposeídas de la tierra, su medio de producción vital para la reproducción de su modo de vivir, se agudizó su dependencia, pasando a ser una mano de obra objeto de explotación.

Las comunidades indígenas que mantuvieron una vida semiautónoma, se incorporaron en la sociedad capitalista, pero no hicieron causa común con los otros sectores explotados de la sociedad. Aunque los indígenas de estas comunidades pasaron a ocupar un lugar en la estructura de clases de la sociedad total, no se articularon ni conformaron un proyecto político ni establecieron una relación intercultural con esos otros grupos que sufrían el mismo proceso de dominación y exclusión. Un factor que intervino para que se diera esta desunión entre oprimidos fue el hecho de que las comunidades indígenas se encontraban enfrascadas en luchas nacionalistas de manera de combatir las agresiones de la sociedad criolla destinadas a su asimilación, de manera de poder garantizar así la pervivencia de sus nacionalidades y respectivas costumbres, idiomas, tradiciones y modos de existencia. Las luchas nacionalistas suponen un nivel distinto al de las luchas propiamente clasistas, unas y otras pertenecen a órdenes distintos, aunque no contradictorios (Díaz Polanco, 1987).

Intentar lograr la participación de todas las clases de la sociedad venezolana en el actual proceso de cambios debe prever, entonces, cómo lograr que los miembros de las clases medias y la burguesía acepten como valores la igualdad y la solidaridad. Ello no es factible en una sociedad capitalista. Por otra parte, la liberación de las comunidades indígenas no debe estar dissociada de la liberación de nues-

tros sectores populares sumergidos en la pobreza y la marginación. Ello tampoco es factible en una sociedad capitalista. No se nos ocurre otro mecanismo que el educativo: que el Estado bolivariano logre crear una educación transformadora para todos y todas los miembros de la sociedad que desemboque en una sociedad socialista.

A manera de conclusiones

La Constitución Bolivariana de Venezuela consagra en su Preámbulo el fin supremo de refundar la República, a los fines de establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural que garantice su carácter democrático y soberano, de justicia social, su desarrollo sustentable y su vocación de impulsar y promover la integración y la autodeterminación latinoamericana. El logro de ese magno objetivo se asienta, primordialmente, en el reconocimiento efectivo de la diversidad cultural intrínseca al proceso histórico de formación de la sociedad venezolana, como condición para impulsar cualquier tipo de cambio democrático. Este reconocimiento de lo multiétnico y lo pluricultural es un avance notorio frente al concepto del *volkgeist*, el espíritu del pueblo, emanado del romanticismo alemán del siglo XIX, que había influido en casi todas nuestras anteriores Constituciones hasta la de 1961. Según esta propuesta filosófica, a cada nación, a cada Estado nacional correspondía una sola cultura (*ein volk, ein Reich*), esto es, la cultura nacional. Para poder validar esta propuesta, era necesario proponer la existencia de un vínculo histórico continuo entre la sociedad moderna y una sociedad o cultura mítica que podrían ser, en un caso, los pueblos germánicos o, en el otro, un pueblo elegido por Dios para fundar Estados Unidos. En el caso venezolano, la historiografía tradicional sobre el pueblo venezolano construyó un sujeto histórico mestizo que nace a partir del siglo XVI, eliminando la pertinencia de las sociedades originarias precoloniales y las postcoloniales, así como la de los afrodescendientes para explicar la diversidad de

nuestro pueblo, identificando de ese modo el origen de la oligarquía venezolana con el mito civilizador de los conquistadores y colonizadores. El discurso historiográfico de la oligarquía se subsume dentro de un antepasado mítico, el pueblo y la cultura española, concepto que también niega y rechaza la enorme diversidad étnica, cultural y nacional que representa la nación política que es la España moderna, pero facilita su identificación con las raíces de la civilización occidental: Grecia y Roma.

La tesis opuesta demuestra que la diversidad cultural de nuestro país se explica —en primer lugar— por la existencia de pueblos originarios que habitaron y cuyos descendientes habitan todavía en diversas regiones de la geografía del Estado nacional, así como por la introducción forzada de comunidades africanas, cuya historia se remonta al siglo XVI de nuestra era. El otro componente original de la actual sociedad venezolana está representado por las poblaciones de diverso origen étnico que emigraron también desde Europa, Asia y el Medio Oriente a partir del siglo XVI, como consecuencia de la expansión colonial que caracterizó el desarrollo inicial del capitalismo mercantil. El mestizaje fue y sigue siendo condición central de la dinámica de la sociedad venezolana. Por esa razón, reconocer el carácter de nuestra diversidad cultural y étnica como una constante histórica, es estratégico para refundar una nueva sociedad sobre las bases de la interculturalidad, del respeto y la tolerancia. Reconocer la diversidad cultural supone igualmente reconocer la diversidad de normas, usos, prácticas y costumbres, tradiciones, técnicas, símbolos, cosmovisiones y lenguajes que le confieren su iris de colores a los diferentes sistemas y formas culturales específicas. Reconocer la diversidad es también aceptar que ella no es una esencia histórica pasiva, sino un proceso dinámico que se resuelve en permanentes situaciones de conflicto y tensión social.

Como podemos apreciar en la Venezuela contemporánea, la diversidad cultural también ha sido, es y seguirá siendo fuente de tensiones y conflictos sociales: ésa es la causa de la Revolución Bo-

livariana. Por esta razón, reconocerla como un criterio válido para refundar la República, lleva implícito también refundar la igualdad y la justicia social y eliminar los privilegios de los sectores sociales que han dominado hasta el presente el escenario de nuestra historia social y cultural. La diversidad cultural y todas sus consecuencias no pueden ser consideradas como un simple fenómeno coyuntural que pueda ser resuelto de una vez y para siempre. Cuando se configura un nuevo sistema político y una nueva organización económica, éstos crean necesariamente en su interior una organización jerárquica correlativa que genera a su vez una otredad sociocultural como problema. La coexistencia de la diversidad cultural con el conflicto no supone necesariamente una relación causal entre ambos procesos. Los conflictos sociales y culturales se generan cuando se trata de negar y suprimir el carácter emancipador de la diversidad.

La diversidad étnica y sociocultural, como hemos podido constatar en la historia moderna venezolana, no puede ser suprimida o escamoteada para legitimar los privilegios de una clase o de un sector social de la población. Se debe aceptar su pertinencia para la formación, tanto del proyecto político nacional como del proyecto político multinacional que sustente la integración suramericana y caribeña.

El mecanismo ideológico de la dominación se fundamentó, como hemos visto, en la negación y represión de la diversidad cultural, de las identidades históricas y étnicas, vía la implantación de políticas culturales que solo reconocían la vigencia de los valores culturales aceptados tanto por los países capitalistas desarrollados como por las clases dominantes de los países de la periferia. Dicha concepción de la cultura fue inducida a los colectivos de las clases dominadas vía los Ministerios, Institutos y Departamentos de Cultura, Museos de Arte, etcétera, como si fuera la cultura verdadera, negando o ignorando la diversidad cultural. Entre aquellos colectivos de la clase dominada y excluida, se encuentran también los y las indígenas latinoamericanos, los y las afrodescendientes, los y las pobres de toda condición social y particularmente un sector todavía más discrimi-

nado y excluido por ser mujeres, niños, niñas, adolescentes, ancianos y ancianas que viven en y con la pobreza.

Tal como acertadamente ha señalado Julieta Kirkwood,

En el problema del poder y en su práctica, las mujeres somos las grandes ausentes. El discurso del poder solo es válido en la esfera patriarcal y se expresa con una rápida derivación del poder público —poder político—, poder del Estado y, en su dimensión social, poder de grupos, de clases, de sectores. Son los caminos permitidos (Citada por Vitale, 2006).

Por ello es necesario que las mujeres de toda condición combatamos las formas de conformismo y sumisión que regulan nuestras conductas y quebremos la complicidad del poder constituido que invisibiliza nuestro trabajo y luchas.

Como hemos expresado en páginas anteriores, es necesario recalcar que ante el nuevo proyecto político nacional las diferencias no deben ser caracterizadas como problemáticas. Sin embargo, si no se abordan ni se contemplan, si no se entienden y se comprenden, sí pueden devenir problemáticas y constituir un «talón de Aquiles» de dicho proyecto. Debe existir un respeto mutuo y aceptación del otro y de la otra con sus diferencias, puesto que esas diferencias no implican superioridad o inferioridad. No puede haber integración en la desigualdad, como ha venido ocurriendo en Venezuela desde la colonia hasta 1998. No entender las diferencias de todo tipo que existen en una sociedad dada y su importancia en la construcción de la participación popular, implica la negación de la diversidad; es proponer que todos y todas somos homogéneos. Y aunque consagremos constitucionalmente la participación como un derecho, si no atendemos la diversidad expresada en esas diferencias, haremos caso omiso del hecho de que todos y todas no podríamos participar de la misma manera y con la misma intensidad y algunos y algunas no podríamos participar en absoluto.

Las luchas de las clases populares para lograr la transformación social no deben ignorar la participación de las comunidades indígenas, pues estas son tan explotadas como aquellas, aunque de forma más dramática. Como hemos venido señalando, las comunidades indias venezolanas se vieron confrontadas durante la conquista y la colonización a prácticamente su exterminio; luego, desde el mismo momento que aparece el Estado nacional y la vida republicana, se han visto constantemente amenazadas por la asimilación a la cultura nacional, se han enfrentado a la permanente batalla planteada por las oligarquías para refundirlas en la sociedad criolla mestiza, siempre en las peores condiciones de pobreza y opresión.

En la medida en que los y las indígenas tomen conciencia del proceso histórico del cual son resultado y del cual participan, podrán hacerse sujetos de su propio desarrollo, podrán recomponerse con base en sus elementos tradicionales y con los nuevos que ellos y ellas acepten. Es por estas razones tan importante que las sociedades indígenas tengan tanto un conocimiento cabal de su historia, como de la situación y el contexto socio-histórico en el cual están insertas en la actualidad, y conozcan y combatan por lo tanto las causas de su presente condición de opresión. Solo así sería posible la unidad de todos los sectores tradicionalmente dominados y excluidos.

Hemos tratado de demostrar que la diversidad cultural no es pasiva; es un proceso activo que se reproduce y manifiesta como injusticia social y exclusión. Como hemos visto, las diferencias culturales dentro de Venezuela, resultado de procesos históricos particulares y de la existencia de componentes etnosociales diversos han hecho que existan regiones que no se reconozcan en la cultura hegemónica central, occidentalizadora, neo-colonizada establecida como equivalente a la nacional. Las vigorosas y disímiles culturas regionales y locales que existen en el territorio nacional venezolano se han negado enfáticamente a ser encasilladas en una sola cultura, así como también las variadas y fuertes culturas indígenas que no solo son despreciadas sino que tampoco son reconocidas en la nacional; los enclaves

de las comunidades de afrodescendientes subvaloradas e ignoradas y discriminadas racialmente, cuyos rasgos culturales son trivializados, han rechazado el intento homogeneizador no solo nacional sino también transnacional. Los movimientos feministas cada día toman más fuerza y han comenzado a incidir de manera importante en las políticas públicas. Todos ellos son factores que deben ser abordados y tomados en consideración si la Venezuela bolivariana pretende ser participativa y protagónica. Si cada uno de esos sectores culturales no se siente concernido ni representado en dicho proyecto, si se le niega su derecho a participar precisamente por su diferencia cultural; todavía más, si se da esa participación y no es reconocida como legítima, pueden devenir elementos que perturben la puesta en práctica del proyecto sociopolítico bolivariano.

El proyecto bolivariano necesita reinventar significaciones que propicien formas de adscripción cultural de todos los sectores y todas las regiones en torno a él, para lo cual tendrá que resolver el problema planteado por la reinención del pasado real que hiciera el proyecto cultural oligárquico para poder, por lo tanto, inventar de manera continua un presente de justicia social. Necesita contar con una política cultural de Estado que reconozca no solo la diversidad cultural de Venezuela, sino que fundamentalmente admita la enorme importancia que tiene la interculturalidad y, en consecuencia, las relaciones de coexistencia que establezcan esas culturas dentro de un marco de respeto a sus especificidades, modos de vida y visiones del mundo, para la construcción de una verdadera democracia participativa y protagónica. La interculturalidad es necesaria, asimismo, para la creación de un nuevo imaginario que se instale en las mentes colectivas, alimentado por las tradiciones y por la vida cotidiana presente y, de esa manera, se convierta en la nueva referencia para la creación de una nueva subjetividad colectiva socialista.

La educación, tecnología de la comunicación e información para la participación

La educación de la IV República para la adaptación

La educación participa en la forma como las sociedades determinan, asignan, seleccionan, evalúan y transmiten conocimientos. Por esas razones, el conocimiento está sometido al poder de las clases sociales hegemónicas y al control social de los mecanismos establecidos por la sociedad. El conocimiento y su difusión es una producción social que sirve para legitimar las prácticas sociales y depende de la institucionalización de determinadas formas de conocer, aprender y analizar a través de la educación.

El proyecto cultural del Estado venezolano se expresó, durante el puntofijismo, en la puesta en práctica de un sistema educativo orientado a formar personas acríticas, pasivas y desnacionalizadas que pudieran adaptarse al sistema de dominación, que no cuestionaran las prácticas de la dominación.

Como ya hemos señalado, a finales de los años 40 se comenzaron a implementar las tesis de Escuela Nueva de Dewey. Esas tesis, que habían sido defendidas por AD desde los años 40, partían de tres principios básicos: 1. Formación del hombre en la plenitud de sus atributos físicos y morales; 2. Capacitación para defender el sistema democrático (representativo), y 3. Capacitación para el trabajo productivo mediante el dominio de las técnicas reclamadas por el desarrollo industrial (Maldonado, citado por Colmenárez 1989).

Es a partir de allí cuando se gesta la nueva técnica de enseñanza que ha caracterizado la educación venezolana desde entonces.

La educación se valió de dos aspectos para lograr los objetivos del proyecto cultural del Estado venezolano: el tecnológico, con el cual se formaba a los individuos en el manejo de determinados conocimientos y destrezas, y el ideológico, mediante el cual se los imbuía de un sistema de ideas y valores como forma de condicionar sus conductas. Como ya hemos apuntado, la educación en el sistema capitalista constituye un medio de adaptación o ajuste del cual se vale la sociedad para lograr reproducirse; mediante ella, conserva sus características y perpetúa sus instituciones y formas de vida, de manera que tiene ante todo una misión conservadora que consiste en formar a las generaciones de jóvenes en el espíritu de la sociedad, por lo que deja de ser espontánea y se convierte en una actividad organizada que representa los intereses de las clases dominantes. Los mensajes que transmite deben corresponder cabalmente y ser un fiel reflejo de la concepción del mundo que poseen esas clases, ya que esa concepción, que debe ser reproducida, sustenta a la sociedad toda y constituye el vínculo entre la estructura económica-política y social y el comportamiento de la población.

El papel de la educación, entonces, está estrechamente vinculado a la estructura socioeconómica; si ésta cambia, en esa misma medida cambiará la educación, los contenidos de la enseñanza e, incluso, las técnicas didácticas. Si el sector dominante es transnacional o está neocolonizado, como sucede ahora en el mundo, si los intereses del poder trascienden los límites de los Estados nacionales, entonces la educación y especialmente la enseñanza de la historia se ajustará a esa condición.

A partir de la década de los años 60, el bloque de poder ADCOPEI, en razón de la amenaza ideológica que le planteaba la formación de un frente de izquierdas que refutaba su hegemonía política, comenzó por dismantelar ideológicamente la institución educativa donde se apoyaba la resistencia a la mediocridad del régimen político surgido luego de 1958. La concepción deformante que introdujo la historia oficial en la formación educativa se vio reforzada por la utilización

de modelos de análisis foráneos en las investigaciones históricas, sin tomar en consideración el contexto social y cultural del país. Esos modelos sirvieron para distorsionar la explicación de la formación sociohistórica del pueblo venezolano. Siguiendo los postulados de la Escuela Culturalista Norteamericana, la historia oficial fragmentó la unidad de los procesos históricos venezolanos separándolos en bloques cronológicos: precolombino, colonial, Independencia y republicano, bloques temporales que se autocontenían y se autoexplicaban sin ninguna conexión entre sí ni proyección hacia el presente (Vargas, 1995). Simultáneamente, existía una mediatización ideológica positivista en los centros de formación con la producción de investigaciones donde se obviaban los análisis que podían comprometer la supuesta neutralidad científica de los investigadores e investigadoras. Correlativamente, había un aislamiento de los centros de investigación nacionales entre sí, faltaba un adecuado flujo de comunicación y de las publicaciones periódicas, así como una falta de programas de intercambio y cooperación entre centros.

La tarea de las escuelas y universidades fue vista como fundamentalmente instrumental: preparar estudiantes que pudieran cumplir con las necesidades del desarrollo socioeconómico. En consecuencia, la escuela primaria, la secundaria y las universidades se transformaron en vehículos de acción social que reproducían las condiciones de la vida diaria generadas por el capitalismo dependiente y por el sistema de instituciones transnacionales que había sido impuesto en todo el Tercer Mundo a través del mecanismo de la deuda externa (Cueva, 1988).

Ya una vez en vigencia el puntofijismo, la desestructuración del sistema educativo constituyó un punto neurálgico de las políticas públicas. La organicidad de esas políticas se manifestó en la práctica, por una parte, en la cancelación de las Escuelas Normales, donde se formaban los maestros y maestras de la escuela primaria, y de las Escuelas Técnicas Industriales, donde se adiestraban los técnicos y técnicas de nivel medio que necesitaba el proceso de industrialización

nacional. Se cambió el objetivo de desarrollar cualitativamente la juventud venezolana, por el desarrollo cuantitativo de la educación: construir muchas escuelas primarias y liceos de secundaria, graduar muchos maestros y maestras, invertir mucho dinero en la educación, pero pervirtiéndola para que el o la joven se informara de una manera superficial, pero que no se formara como ciudadano crítico o ciudadana crítica. Se sustituyó la idea del maestro ductor o maestra ductora, por el maestro o maestra que se limitaba a enseñar el grupo de conceptos desorganizados, vacíos de todo contenido histórico, que ordenaba el Ministerio de Educación, propiciando así el proceso de deterioro social e intelectual de la juventud y —en general— de la población venezolana (Vargas y Sanoja, 1990).

El sistema educativo venezolano fue desarmado con la intención de desarticular —en particular— las ciencias sociales y la enseñanza de la historia, que son las áreas estratégicas de conocimiento a partir de las cuales se forja en el niño, en la niña y en el o la adolescente la conciencia crítica, el sentimiento de pertenecer a la nación, a la herencia cultural de la sociedad venezolana, legitimando por el contrario una concepción bastarda de la historia nacional (Vargas y Sanoja 1990, 1993, Vargas 1995). Dado que el sector dominante estaba neocolonizado, el sistema educativo estimuló todos los mecanismos que propendieran hacia la neocolonización del resto de la población. El primer paso se orientó hacia la desnacionalización de los agentes reproductores: los maestros y las maestras, de manera que fue producida y reproducida mediante la alienación de jóvenes, maestros y maestras a la idea de Venezuela como una nación sin historia, incapacitarlos e incapacitarlas para tener una visión crítica de los procesos que han marcado la formación de sus culturas, como respuesta y freno a una posición radical de la juventud frente al inmovilismo y reformismo liberal de la democracia representativa.

La implementación de los planes para la neocolonización promovió, al mismo tiempo, una visión eurocentrista de la historia, pues se consideró que la nuestra comenzó solamente a partir de la invasión

europaea; así mismo, se eliminaron de los planes de estudio no solo la historia nacional sino también la geografía nacional (Sanoja 1985, Vargas y Sanoja 1990, 1993, Colmenárez 1989). Ciertamente, la educación cuartarepublicana relegó el estudio de los problemas nacionales, privilegió la tecnología y la ciencia dentro de un modelo desarrollista-consumista, convirtió al maestro y a la maestra en asalariados que aprendían las técnicas para transmitir un conocimiento ya deglutido y organizado en textos, cuyo contenido —elaborado por los burocratas del Ministerio de Educación— debían repetir de manera casi mecánica, mientras aplicaban un reduccionismo cultural so pretexto de impulsar una identidad nacional, pero que era en realidad una legitimación y reproducción de la identidad social negativa que el sistema mismo había propiciado. En suma, definió pues como referentes de identificación nacional la posesión de riqueza a nivel individual, de hierro y petróleo, el tener bellas *mises*, el hablar el mismo idioma y el estar en sintonía con las modas comerciales. Impulsó la frivolidad, así como el desinterés por los problemas sociales nacionales.

Los y las estudiantes comenzaron a escoger sus carreras universitarias, sobre todo a partir de la década de los años 80, por constituir éstas un medio para acceder a un título universitario que les garantizara el ascenso en la escala social, sobre todo aquellas que les podían permitir un mayor rendimiento económico. Algunos y algunas, animados por sentimientos nacionalistas, optaron por carreras no tan lucrativas, que hacían posible un acercamiento a las raíces históricas de nuestro pueblo, sostén de las ideologías progresistas de los años 60. Aquellos y aquellas estudiantes que habían logrado resistir al desgaste ideológico que inflingía la enseñanza de la historia oficial en los niveles anteriores, buscaban en las carreras humanísticas e históricas una manera de manifestarse en una praxis de acción concreta (Sanoja y Vargas 1990). Sin embargo, muchos de ellos y ellas fueron absorbidos por el sistema capitalista, en parte por las características de la enseñanza universitaria que repetía la misma estructura de conocimientos de la secundaria, lo que contribuía a completar la obra de desorientación del estudiante. En tal sentido, son sugerentes los

datos aportados por Quintero, quien informa que para 1972, el 65 % de los y las estudiantes egresados de la Universidad Central de Venezuela ya se había integrado al sistema (1972:218).

Las causas de ese panorama desolador se debieron, en gran medida, a la posición marginal a la que habían recluso a las ciencias humanísticas e históricas en el sistema educativo, así como a la separación que ese mismo sistema había establecido entre la formación académica que recibía el estudiantado y la realidad nacional a la que debía enfrentarse un vez graduados y graduadas, que no tenía nada que ver con lo aprendido en las aulas (Sanoja y Vargas 1990). Todos los factores mencionados influyeron, así mismo, en la fuga de cerebros hacia el exterior. Brito nos ofrece una estadística abrumadora en ese sentido: solo entre 1961 y 1965, es decir, durante los gobiernos de Betancourt y Leoni, ya habían emigrado hacia Estados Unidos un total de 28714 venezolanos y venezolanas, entre profesionales y técnicos (1972:155).

Debido a la importancia del conocimiento de la historia nacional para forjar lealtades, el pasado se convirtió en un valor a ser manipulado, desprestigiado, distorsionado. La manipulación política de la historia por parte de la oligarquía criolla a través de la educación trató de legitimar su hegemonía asumiendo que, antes de la llegada de los españoles, Venezuela era un país vacío, o poblado —en el mejor de los casos— por indios nómadas, guerreros e ignorantes, por lo cual, la verdadera historia de Venezuela comenzaba en el siglo XVI (Vargas 1985, 1995:56-57).

Por todo lo anterior, las élites dirigentes venezolanas mostraron poco interés por el conocimiento científico de la realidad histórica y cultural venezolana. En ello influyó la posición dominante que ejercían, en la formulación de las políticas culturales, los intelectuales con vocación «universal y cosmopolita», para quienes el estudio de la realidad nacional no pasaba de ser una veleidad vernácula y pasada de moda. A tales efectos, dentro del contexto sociohistórico de mediados del siglo XIX, esos intelectuales fueron estructurando

la tesis política oficial sobre la formación de la nación, que constituyó una legitimación del poder político y económico que ejercía la burguesía nacional. Esa legitimación se fundamentó en el establecimiento de una continuidad histórica entre el papel civilizador de la Corona española a través de su intermediaria la burguesía criolla, que luego detentó la oligarquía criolla independiente en la sociedad republicana (Bate 1988, Vargas y Sanoja 1993). Una tesis alternativa se fue conformando en las décadas iniciales del siglo xx: la consideración del pasado indio como base de la formación de los procesos de identificación nacional. Esa tesis, que consideraba a las sociedades indígenas y campesinas como parte del proceso histórico de la lucha de clases, generó a su vez el surgimiento de partidos políticos reformistas, policlasistas y populistas que asumieron como bandera la redención del indio y el campesino y su incorporación a una sociedad democrática (Vargas y Sanoja 1993, Vargas 2005a). Las manifestaciones culturales de la sociedad criolla popular fueron catalogadas por la historia oficial como *folklore*, denominación que le permitió a la oligarquía convertir las formas y tradiciones culturales populares en relictos exóticos de una sociedad muerta y no como expresiones de la creatividad popular de una o más clases, donde se asociaban campesinos, campesinas, marginados y marginadas urbanos y sectores de la clase media que reivindicaban su otredad a través de esas expresiones (Vargas y Sanoja 1993, Vargas 1995, 1999, 2005a). Como decía Gramsci, el folklore se convirtió para las clases dominantes en un modo de ejercer su hegemonía sobre «las clases inferiores» (Citado por Buzzi 1969:61).

Desde mediados de los años 80 del siglo pasado —como ya hemos señalado— se comenzaron a implementar en el país las políticas económicas neoliberales. Una de las manifestaciones concretas de esas políticas fue tratar de lograr de manera definitiva la privatización de la educación mediante el asedio económico a las universidades nacionales por parte del Estado a fin de hacerlas colapsar. Para lograr ese colapso, el Estado empezó a manejar la tesis de que la educación universitaria era parasitaria de la sociedad nacional, a

la cual no ofrecía un rendimiento económico, ineficaz para lograr el desarrollo, acorde con el gasto que producía, por lo cual debía autofinanciarse. La mayoría de los profesores y profesoras universitarios que había trabajado por más de treinta años en esas instituciones se vio imposibilitada de cobrar sus prestaciones laborales; se dio una escandalosa acumulación de deudas por el incumplimiento por parte de las autoridades universitarias de los aumentos salariales consagrados en los contratos colectivos, así como también existió una ausencia y un retraso continuo de las cotizaciones que debían hacer esas autoridades a los fondos de ahorro, a los fondos de jubilados, a las asociaciones de profesores, etcétera. A esta caótica situación se sumó el problema ya estructural de la corrupción: contratos sin licitación con determinadas compañías y empresas que suplían a las universidades de suministros, sueldos de las nóminas colocados en cuentas a plazos fijos para ganar intereses que eran apropiados por grupos de corruptos, etcétera. Todo ello llevó a la práctica suspensión de las labores de investigación, de la actualización de las bibliotecas, del mantenimiento general del instituto universitario debido a la falta de recursos, deviniendo las universidades en grandes liceos en donde ni se investigaba ni se creaban nuevos conocimientos. Como decíamos en tono jocoso en esa época los profesores y profesoras de la UCV, los únicos apoyos docentes con los cuales se contaba para dar clases eran «la tiza y la lengua». A tónica con esta ola neoliberal, la mayoría de las Escuelas y Facultades comenzaron a realizar contratos con empresas privadas y con las empresas básicas del Estado a fin de obtener «recursos propios» para sostenerse, convirtiendo así al profesorado en fuerza de trabajo gratuita para dichas empresas.

Actualmente las universidades nacionales continúan formando profesionales para una sociedad que ya no existe: arquitectos y arquitectas interesados solo en diseñar quintas o edificios privados; periodistas liberales burgueses alejados de la realidad nacional, que se identifican con los intereses de los dueños de las empresas en las cuales trabajan y son explotados y explotadas; médicos y médicas que solamente desean trabajar en clínicas privadas y hacer dinero;

humanistas de todas las ramas del saber que repiten modelos foráneos, inaplicables en la Venezuela actual, etcétera. En este sentido, la educación superior venezolana no ha superado la «colonialidad del saber», en palabras de Lander; por el contrario, ha crecido, como el autor señala, la distancia entre la cultura de los expertos y la del público más amplio (2003:15); agregaríamos nosotras que no solamente ha crecido, sino que esa «cultura de los expertos» se ha separado de su objeto de estudio hasta el punto de que existe entre ambos una brecha que luce cada vez más insalvable.

Las universidades y centros de educación superior venezolanos han dado las espaldas a la nueva realidad social del país; sus enseñanzas e investigaciones —salvo excepciones— no tienen conexión con los procesos socio-históricos que se han estado manifestando en Venezuela a partir de las dos últimas décadas, ya que las autoridades académicas representan el absurdo pensamiento de la derecha irracional venezolana que solo concibe el golpe de Estado violento como manera de volver al ya nebuloso e imposible pasado anterior a 1998; para ello, han tratado de detener el progreso de la ciencia y la enseñanza para mantenerlas en el nivel que tenía en esa fecha mítica. Han pensado, al parecer, dichas autoridades que los cambios profundos que se están dando hoy en Venezuela son un mal sueño transitorio, un fin temporal de la historia por lo cual es necesario detener el progreso de las ideas, de las instituciones universitarias, para reiniciarlos, *ab initio*, «cuando se vaya Chávez». Pero esta visión no se redujo a la que tenían las autoridades, sino que trascendió al profesorado, quien se aferró y aferra a las nociones positivistas de la neutralidad política de la ciencia. La consecuencia de esta actitud académica irracional será la de sellar el colapso definitivo de esas instituciones universitarias, las cuales están siendo reemplazadas por nuevos conceptos de enseñanza superior, quizás más pragmáticos, dedicados a la solución puntual de los problemas de la sociedad venezolana. Ello plantea con carácter de urgencia a las autoridades educativas bolivarianas, y particularmente al Ministerio de Ciencia y Tecnología y al de Educación

Superior, la necesidad de implementar la creación de nuevos institutos y centros de investigación dedicados a investigar la realidad concreta y comenzar la construcción de una nueva teoría social sobre la naturaleza y medios de transformación de la actual sociedad venezolana.

Las instituciones de la educación superior se muestran asfixiadas por la crisis ideológica que les impide percibir racionalmente lo que sucede en la sociedad venezolana del presente y han agudizado los problemas al escoger el hacer caso omiso de las nuevas configuraciones políticas y sociales nacionales, de manera que continúan actuando como si no ocurriera nada nuevo en la sociedad venezolana, nada diferente a lo que conocieron y manejaron durante el puntofijismo. Tal como plantea Navarro (2002:3) «...existe una gran resistencia institucional no solo al cambio sino a siquiera discutir sus posibilidades». Lanz señala que el problema de la educación superior es mucho más grave: ¡no se está transformando!: «... se trata de un vaciamiento de todas las parafernalias de las que se ha valido el discurso académico para autolegitimarse, para justificar su existencia, para perpetuarse inercialmente». La situación es espinosa para Lanz por cuanto en las universidades lo que existe es una crisis de los modos de pensar, crisis que impide ejercitar la crítica, que se mueve dentro de un discurso circular «que piensa a la universidad desde la universidad misma (...); «...es necesario articular los presupuestos básicos con los análisis coyunturales» (2005). Muchos de los textos que las investigaciones universitarias producen se detienen en 1998, arguyendo: «no podemos emitir juicios sobre procesos que están iniciándose», sutil forma de escabullirse de una toma de posición ideológica y de renovación paradigmática.

Todo lo anterior se manifiesta particularmente en el campo de los estudios antropológicos: si los antropólogos y antropólogas se niegan a reconocer la nueva realidad social que existe y seguirá existiendo a pesar de sus negativas, su praxis dejará de tener vigencia: llegaría a ser algo así como intentar entender una sociedad moderna, protagonista

y participativa desde el punto de vista del estudioso o estudiosa de una plantación esclavista del siglo XIX (Vargas, 2004).

La educación puntofijista colonizó de nuevo a la sociedad venezolana, deshumanizó a la población, sobre todo a los sectores populares. Por ello el gran reto que enfrenta Venezuela en estas nuevas épocas, en esta nueva era consiste en lograr poner en práctica una educación rehumanizadora:

Descolonizar es humanizar, emancipar al hombre (...) Descolonizar y desarrollar es una empresa histórica llena de sentido y actualidad, para rescatar al hombre venezolano total, prisionero de la cultura del petróleo. Rehacer las relaciones económicas, sociales y culturales, y afincarlas en la persona (Quintero, 1972:239).

Como señalan Almeida y Aharonian (2002:2), la cultura académica atraviesa una crisis de carácter global, lo cual hace necesaria la reforma de la educación superior de manera de superar las estructuras anquilosadas del modelo existente, donde el estudiantado constituye un ente pasivo en su propio proceso de formación. Estamos de acuerdo, así mismo, con Moreno León (2002:4) quien apunta hacia un aspecto fundamental: «la educación superior (debe ser) entendida como un servicio social, un servicio público que no puede estar orientado por las leyes del mercado, sino como una herramienta que permita lograr el bienestar colectivo y la transformación social.». Por esas razones, el trabajo de los educadores y educadoras y de todos los científicos y científicas sociales hoy día debe estar vinculado a procesos de transformación masificada y no sectoriales, no a ofrecer soluciones *ad hoc*; sus actuaciones profesionales deben estar orientadas al logro de las metas colectivas en lugar de las individualistas; se deben insertar en la lucha actual entre colectivos e individuo, así como implicarse en el problema de la construcción social de la participación. Sobre todo, los investigadores e investigadoras sociales, los que buscan rehumanizar a la población, deben entender que sin investi-

gación sociocultural, no puede haber renovación o actualización de la práctica profesional. Su proceder como docentes, investigadores e investigadoras no constituye solamente un ejercicio académico, que puedan seguir asumiendo de manera individual. Como investigadores de la vida social deben, por el contrario, crear un pensamiento alternativo al eurocentrismo y la occidentalización de manera de subvertir el neocoloniaje. Es necesario estudiar a profundidad la globalización y su impacto en los procesos de identificación cultural, en la desestructuración de la producción cultural endógena y en la creación de la cultura política popular.

Educadores, educadoras y científicos y científicas sociales deben estar conscientes de que las actuaciones de los futuros y las futuras profesionales que contribuyen a formar pueden influir de manera decisiva en la definición de políticas culturales nacionales que supongan una verdadera democratización de la cultura, en la comprensión de los graves problemas que enfrenta hoy día la cultura nacional; que sus maneras de proceder pueden ser decisivas para la sobrevivencia y fortalecimiento de los grupos étnicos y las minorías culturales amenazadas, así como para el conocimiento y sobrevivencia de los sectores campesinos tradicionales; podrían ayudar a deslastrar la población del país de los hábitos de conducta negativos que han inducido en ellos la miseria y la pobreza en las cuales han vivido durante centurias; pueden contribuir al fortalecimiento de la autoestima, al conocimiento de las causas históricas de la exclusión social a los fines de su eliminación, a la construcción de la solidaridad social, al conocimiento de las especificidades culturales de Suramérica como base para la elaboración de una política integracionista de los pueblos, toda vez que se trata de un continente heterogéneo culturalmente, diferencias que no son reducibles a una identidad homogénea.

Se necesitan investigadores e investigadoras que entiendan y compartan el proyecto de país que se quiere lograr, con conciencia social y que ayuden a la construcción de un nuevo tipo de venezolano y venezolana. El país necesita de investigadores e investigadoras que lo

estudien, que expliquen sus procesos históricos, sociales y culturales de manera que la población general pueda conocerlos y usarlos en la forja de su destino. Si las metas de los educadores y educadoras en general y de los universitarios y universitarias en particular siguen reducidas a intereses individuales, si no ponen almas y corazones en la búsqueda de una Venezuela mejor y para todos y todas, entonces la misma sociedad venezolana los convertirá en seres prescindibles. Al mismo tiempo, si las universidades nacionales no se ocupan de investigar el país y de crear conocimientos que propendan a la comprensión de los procesos en los que estamos implicados como sociedad y hacia la solución de nuestros problemas, entonces también devendrán en prescindibles.

La educación bolivariana: protagonismo y participación popular

El sistema educativo bolivariano

El gobierno bolivariano se ha abocado a la creación de un nuevo sistema educativo para la formación integral de la población. La estructuración del sistema parte de la tesis de que es necesaria la creación de un nuevo tipo de ciudadano y ciudadana leal a su país, por lo cual es imprescindible realizar una relectura de la historia nacional a los fines de reelaborar la memoria histórica que actúe como catalizador para lograr estimular la generación y aceptación de nuevos valores culturales, como paso previo para la gestación de las condiciones presocialistas. Para el logro de esos objetivos, se ha puesto en práctica una política de inclusión de los tradicionalmente excluidos y excluidas. Esto se ha alcanzado, en primera instancia, mediante la alfabetización de aquellas personas que nunca pudieron gozar del derecho a la educación. Para ello se ha implementado la *Misión Róbinson*, con apoyo del gobierno y pueblo cubano, a través del método «Yo sí puedo». En segundo lugar, se intenta incorporarlas a la estructu-

ra del sistema educativo, y reintegrar a aquellas que —por diversas razones— tuvieron que dejar sus estudios en los diferentes niveles educativos. Estos requerimientos han sido atendidos por las Misiones Ribas (educación secundaria) y Sucre (educación superior).

La estructura del sistema educativo está integrada por los «Simoncitos» que atienden el nivel de educación inicial, las escuelas bolivarianas que se ocupan de la educación primaria, los liceos bolivarianos que se dedican del nivel secundario y las universidades y centros de estudio que ofrecen la formación en los niveles superiores.

Dado que una de las causas más frecuentes para la ausencia o la deserción en la formación a nivel inicial y primario era el hambre y la carencia de espacios para que los adultos y las adultas pudieran dejar a los niños y niñas durante las horas de trabajo, en los centros docentes bolivarianos se ofrecen tres comidas balanceadas diarias tanto para docentes como para alumnos y alumnas, siendo así mismo lugares de cuidado durante la jornada laboral.

El gobierno bolivariano ha realizado una intensa campaña de acondicionamiento, reparación y dotación de equipos, bibliotecas, computadores, laboratorios, instalaciones deportivas, etc. en los liceos ya existentes, más la creación de nuevos para responder a la creciente demanda de la población, resultado tanto del crecimiento vegetativo, como de la implementación de la Misión Ribas.

La educación superior bolivariana

La primera acción del gobierno bolivariano en la materia fue la creación de un Ministerio de Educación Superior, cuya filosofía y metas son: «Asesorar, formular y ejecutar políticas, planes y proyectos que permitan el mejoramiento de la calidad, la equidad y la pertinencia de la Educación Superior en la búsqueda de la excelencia académica, personal altamente calificado y una estructura organizativa sustentada en el modelo protagónico y democrático» (Ministerio de Educación Superior, 2006). Con la creación de este Ministerio, el gobierno bo-

livariano persigue que la educación superior estimule la gestación y aceptación de los valores éticos de la equidad, la calidad y la justicia dentro de la comunidad nacional, para lo cual debe vincularse a ella en la búsqueda continua de soluciones a sus problemas y dificultades. Los objetivos anteriores propenden a: a) Fortalecimiento del papel del Estado, b) Consolidación e integración del sistema educativo superior, c) Actualización académica de las instituciones universitarias, d) Promoción de la investigación en esos centros académicos, e) Promoción de la autonomía institucional, pero que ello no suponga la negación de la necesidad de rendir cuentas sobre los recursos financieros otorgados, f) Mejoramiento de las condiciones para el desempeño estudiantil.

Hasta ahora las medidas concretas aplicadas por el ministerio han consistido en: pago de prestaciones y deudas acumuladas a profesores, profesoras, empleados y empleadas universitarios, subsidios a instituciones universitarias privadas, dotación de elementos de tecnología: software y computadores para los centros de educación bolivarianos, aumento de las oportunidades de estudio mediante la creación de un plan de becas de pre y postgrado a través de la Fundación Mariscal de Ayacucho, acceso a programas de becas internacionales, creación de postgrados y cursos de especialización a través de Internet, facilitación de la inserción de los graduados y graduadas universitarios en el mercado de trabajo interno, generación de mecanismos para la inserción de los egresados y egresadas de la Misión Sucre en las instituciones nacionales de educación superior existentes; en este último caso, el Ministerio intentaba incorporar para 2006 a 575 000 estudiantes.

La estructura del Sistema de Educación Superior Bolivariano está integrada por las universidades nacionales autónomas y centros de educación alternativos a estas, a saber: Universidad Bolivariana de Venezuela, con varias sedes, acompañadas por las aldeas universitarias dispersas en todo el país; en la Universidad Bolivariana de Venezuela —hasta 2006— cursaban aproximadamente 100 000 estudiantes. Dado que se ha conferido prioridad a los que viven en condiciones de pobreza, los sectores tradicionalmente marginados

constituyen alrededor de un 14 % del estudiantado. Otros espacios de formación superior son la Escuela de Medicina Comunitaria, el Centro de Técnicos Superiores Universitarios, el Programa Nacional de Formación en Enfermería Comunitaria, el Instituto Universitario de la Policía Metropolitana y la Universidad Experimental Politécnica de la Fuerza Armada, la cual había egresado 200 000 alumnos para el 2006. Esta última tiene por objetivo no solo ofrecer formación universitaria a miembros de la Fuerza Armada, sino que posee como prioridad la instrucción y formación de esa fuerza para el servicio comunitario; cuenta con centros de formación y promoción rural, un sistema de aprendizaje autogestionario asistido e incluye, además, un sistema de extensión que es un ente vinculado a la producción y difusión de conocimientos y tecnologías.

Los movimientos estudiantiles bolivarianos

A pesar de la inercia ya señalada en los centros nacionales autónomos de educación superior y de la mayoría de sus docentes, hoy día, los y las jóvenes estudiantes se han incorporado mayoritariamente al proceso bolivariano de cambios, con una participación efectiva en el mismo a través de nuevas organizaciones. El Frente Unido de Juventudes Bolivarianas y la Federación Nacional de Estudiantes Bolivarianos dan fe de esa participación. Así mismo, es masiva la presencia estudiantil en algunas de las misiones y planes sociales que ha puesto en práctica el gobierno bolivariano, como son los casos de la Misión Vuelvan Caras Jóvenes, que se inició en 2006 con 144 000 jóvenes, y las misiones Ribas y Sucre destinadas a ofrecer capacitación laboral, educación secundaria y universitaria, respectivamente. Un grupo especialmente activo ha sido el Frente de Luchadores Francisco de Miranda, integrado por jóvenes que se han abocado a darle identidad y a propiciar la participación ciudadana de millones de venezolanos y venezolanas, y a difundir y respaldar las Misiones sociales del gobierno. Para finales de 2006, el Frente Miranda había logrado ceder a

tres millones, promover y llevar a cabo la Misión Róbinson I para 1 250 000 personas y asistir a la Misión Barrio Adentro, propiciando la consulta médica de 17 000 000 de personas.

Evaluación y propuestas

A pesar de la creación de centros superiores de estudio bolivarianos, alternativos a los tradicionales, es necesario estimular la incorporación de un número significativo de estudiantes que cursa estudios en las universidades nacionales autónomas y en las universidades y centros educativos privados, actualmente bajo la hegemonía de la derecha, los cuales siguen reforzando entre los estudiantes el apoliticismo, el pragmatismo y el individualismo que se iniciaron a finales de los años 80. La reforma de esas universidades autónomas es imprescindible. Tal como acota Lanz:

(...) la reforma universitaria que vale la pena es aquella que se hace cargo —en serio— de la *crisis* profunda que sacude a todos los modelos educativos que han desfilado en estos tres siglos de modernidad (...) hoy se padecen tardíamente los males que se atribuían al clima postmoderno de los años 80: desesperanza, —todo vale—, apatía, desafiliación, individualismo consumista, apoliticismo, pérdida de referencia en el espacio público, apología de lo privado, decadencia generalizada, etcétera (2005, énfasis del autor).

La solución a este problema es obvia, pero no simple. Redactar una nueva Ley de Universidades o de Educación Superior en la actual coyuntura de construcción socialista, sin considerar la participación del poder constituyente representado en la comunidad universitaria de profesores, profesoras, estudiantes, trabajadores y trabajadoras, empleados, empleadas, obreros y obreras, resuelve el problema formal, mas no el de fondo. Fuenmayor (2002:9-12) apunta que las comunidades universitarias deben asumir el reto de una nueva ética,

desempeñarse éticamente en toda su actividad académica. En efecto, la asunción de una nueva ética implicaría romper con prácticas consuetudinarias que han llevado a que las comunidades universitarias posean actualmente una muy baja actividad creadora, que hayan ejercido una autonomía universitaria concebida como el mecanismo que confiere a las autoridades un estatus que les permite actuar por encima de la Constitución nacional, a usar esa autonomía como excusa para no rendir cuentas sobre los recursos financieros —que nos pertenecen a todos los venezolanos y venezolanas— y de esa manera estimular la corrupción administrativa, que hayan establecido de hecho un sistema de cupos y de selección del estudiantado que ha profundizado la exclusión social de las mayorías, que hayan propiciado la privatización de la educación superior, mientras nuestra Carta Magna consagra la educación como un derecho para todos y todas.

Solo la convocatoria de una Constituyente Universitaria donde participen por igual profesores, profesoras, estudiantes, empleados, empleadas, obreros y obreras y autoridades, podría permitir la elaboración tanto de un diagnóstico certero como de una ley que logre transformar las estructuras caducas de nuestras universidades nacionales autónomas, actualizarlas para que en verdad participen como instituciones y como colectivos y acompañen los profundos cambios que se están dando como parte de la creación de una sociedad socialista venezolana en el siglo XXI.

La educación no formal y la producción ideológica de la sociedad

Los museos tradicionales

Los museos tradicionales fueron parte importante del proceso de legitimación del Estado nacional burgués venezolano, puesto que las oligarquías los emplearon como instrumentos educativos que les

servían para realizar gran parte de sus tareas políticas e ideológicas. Ya desde el período guzmancista, el etnólogo alemán radicado en Venezuela, Adolfo Ernst, había comenzado a sistematizar los recursos materiales de la flora, la fauna, la arqueología, la producción económica y artesanal y las culturas tanto indígenas como criollas de las diferentes regiones geográficas de la nación venezolana. Esta extraordinaria muestra se montó en un edificio construido por Guzmán con el nombre de *Gran Exposición de Venezuela*, y estaba destinada en principio a convertirse en la base de un gran Museo Nacional. Lamentablemente, el edificio construido para dicha exposición se destinó posteriormente como sede de la Corte Federal.

Parte de aquella extraordinaria muestra se usó para constituir un Museo Universitario en la Universidad Central de Venezuela, el cual persistió hasta cerca de 1915.

El año 1937, luego de la muerte del dictador Juan Vicente Gómez, comenzó un proceso de modernización o actualización de la cultura y la educación venezolanas, bajo el liderazgo de destacados personajes de la élite intelectual de la oligarquía venezolana, donde descollaba el joven Arturo Uslar Pietri. Como consecuencia de ese espíritu renovador, se construyeron sedes estables para dos museos: el Museo de Ciencias Naturales, inspirado en las ideas científicas positivistas de Adolfo Ernst, y el Museo de Bellas Artes. El diseño arquitectónico de ambos edificios, localizados en el bosque de los Caobos, Caracas, se confió a un joven arquitecto venezolano de formación francesa, Carlos Villanueva, quien habría de convertirse posteriormente en la personalidad más destacada de la arquitectura venezolana.

El personal de esos museos, fundamentalmente su dirigencia, estaba constituido por personas que eran funcionarios y funcionarias del Estado, y aunque no existía necesariamente una adecuación automática entre los intereses del Estado y aquellos de todos los funcionarios y funcionarias, ya que los museos, en general, son instituciones compuestas por un personal animado por diversos intereses políticos, las decisiones tomadas acerca de cómo se representaban

a los distintos actores sociales, a las comunidades y a las diversas culturas de la sociedad venezolana, o cómo se omitían algunas de ellas, las temáticas escogidas o las suprimidas reflejaban formas de ejercicio del poder basadas en el manejo por parte de esos funcionarios y funcionarias de una hegemonía del saber. Efectivamente, el personal de los museos tradicionales venezolanos ejercía el poder de la clase dominante al refrendar las ideas elitescas sobre cómo debía ser la nación venezolana y cómo debían relacionarse sus ciudadanos y ciudadanas. El Museo de Ciencias, por ejemplo, reducía las raíces históricas originarias de la sociedad venezolana a un mundo natural donde los indígenas eran considerados parte de la geología, la flora y la fauna, totalmente desvinculados del presente.

El Museo de Bellas Artes representaba el templo de la cultura moderna, conocimiento reservado solo para una élite privilegiada. La gesta bolivariana se reducía a la exposición de diversos objetos personales del Libertador en el Museo Bolivariano. La sociedad criolla mestiza no era objeto de representación, por lo cual esa población mayoritaria no poseía ningún espacio para reflexionar sobre sí misma, sobre sus aportes a la construcción de la sociedad nacional, de manera que las formas culturales del pueblo venezolano no figuraban en ninguna parte y todavía esperan que los nuevos museos creados en 2006 las reivindiquen.

Cualquier exhibición en los museos, fuese cual fuese su temática, contenía los presupuestos ideológicos de la sociedad venezolana de entonces. De la misma manera, la gente que laboraba en las exposiciones, aunque usualmente pretendía que estas reflejaran las intenciones de los creadores de los objetos exhibidos adjudicándose la institución el mérito de la autenticidad, en la realidad lo que mostraban eran las ideas políticas del bloque de poder dominante, expresadas a partir de las habilidades y destrezas obtenidas por el personal museístico en su oficio. De tal forma que el personal que laboraba en las exhibiciones imponía el poder y la autoridad existentes a los usuarios y usuarias de los museos través de la escogencia, diseño,

ordenamiento y disposición de los objetos, textos y etiquetas. Ese ejercicio de poder se manifestó en las exposiciones del Museo de Ciencias, entre las décadas de los años treinta y cincuenta del siglo pasado, cuando sus exposiciones reflejaban los juicios morales y los valores racistas que poseía la élite intelectual y el sector dominante de la sociedad venezolana sobre las costumbres de los y las indígenas: individuos no civilizados, salvajes, atrasados y sobre todo exóticos.

Al obedecer a los objetivos que perseguía la política cultural del Estado venezolano, expresaban todos ellos un consenso en la posición ideológica, según la cual al Estado no le interesaba representar a los actores sociales nacionales sojuzgados, sus luchas y sus oposiciones constantes. Ello se lograba con la naturalización de unos y la omisión de otros.

La política cultural del Estado venezolano, desde el guzmancismo a finales del siglo XIX hasta la dictadura perejzimenista en la década de los años cincuenta, controlaba la manera cómo se conceptualizaban los modos de representar a los distintos componentes de la sociedad, y por lo tanto, cómo se articulaban esos modos de representación con la gestación de identidades dentro de las distintas comunidades. Dicho de otra manera, existía una lucha constante entre a quiénes se representaba y a quiénes no, entre lo que se exhibía y lo que se omitía, entre la inclusión y la exclusión. El resultado fue fomentar la exclusión de las mayorías al evitar que pudieran gestar un reconocimiento, una identificación con su pasado (impidiendo la formación y profundización de su memoria histórica), al mismo tiempo que una comprensión de su presente, aparentemente caótico y desarticulado. Esas representaciones museológicas de las mayorías eran importantes instrumentos para la definición del propio ser, para establecer una definición de pueblo; no actuaban como elementos ideológicos que pudieran estimular la cohesión y participación social al aglutinar y galvanizar voluntades, todos ellos factores que al contribuir en la estructuración de la subjetividad colectiva, podían poner en peligro la estabilidad de los sucesivos regímenes oligarcas.

Los museos tradicionales venezolanos devinieron obsoletos durante el puntofijismo, toda vez que el Estado consideró que la población ya había sido domesticada y adormecida suficientemente en la obediencia a las élites, y había aceptado la exclusión y la no participación. Efectivamente, el Estado venezolano puntofijista, que se inicia a partir de los años 60, aunque se apoyó en la ideología acuñada desde el siglo XIX sobre las poblaciones indígenas y la sociedad criolla mestiza que había sido transmitida por los museos tradicionales profundizando la exclusión de los sectores populares, comenzó a transformar su política cultural en un proyecto desnacionalizador más coherente y más orgánico. En tal sentido, consideró que su política cultural debía volcarse hacia la promoción del arte como única dimensión de la cultura, las bellas artes como sujeto explícito de las políticas públicas.

Como consecuencia de esa política, la inversión mayoritaria del Estado en materia cultural se orientó hacia la creación de museos de arte basados en una presentación pasiva y contemplativa del objeto artístico: la Galería de Arte Nacional, el Museo de Arte Contemporáneo, museos regionales de arte en diversas ciudades. Esos museos eran visitados con una asiduidad ritual dominical por la burguesía y parte de la clase media; esta última comenzó a adquirir obras de arte, como inversión y para decorar sus casas, como símbolos de su estatus en la sociedad, por lo cual proliferaron las galerías de arte. Los sectores populares no visitaban esos museos, no participaban ni se identificaban con ellos; consideraban que esas manifestaciones artísticas no tenían nada que ver con sus vidas.

Mientras, el Museo de Ciencias languidecía lentamente hasta desaparecer como institución en los años 70, y al no haber museos de historia, de antropología, de ciencia y tecnología, de tradiciones populares, al no existir espacios donde la población general y sobre todo los niños, las niñas, los y las jóvenes y sus formadores, los maestros y las maestras pudieran comprender y visualizar a su sociedad, explorar su realidad social e histórica y por lo tanto poder participar activa, crítica y reflexivamente en su transformación, el Estado pun-

tofijsista consideró que su política cultural debía reforzar las bellas artes, pues era el elemento cultural que nos vinculaba a Occidente, lo que nos definiría como un país verdaderamente moderno (Vargas 2005a, Vargas y Sanoja 1993). La política cultural vio en la promoción de las bellas artes una manera de legitimar las ideas de la cultura única, la universalidad de la cultura, la occidentalización de la cultura, ideas escondidas tras la falsa neutralidad política de los museos de arte, y lograr eliminar así, de una vez por todas, los particularismos culturales y la diversidad cultural venezolanos que nos vinculaban a períodos históricos caracterizados por el atraso.

Los museos tradicionales como instrumentos educativos transformadores

Hay quien piensa que dado que los museos son instituciones creadas por el Estado burgués para reproducir la ideología que anima a la clase dominante, ello los convierte en superfluos e innecesarios en una sociedad regida por un modo de vida socialista. Ya hemos señalado cómo los museos tradicionales se han convertido en espacios fosilizados, donde es imposible estimular la reflexión crítica y donde se repite de nuevo la estructura vertical que anima al sistema educativo en su conjunto. Esa verticalidad se expresa en la relación pasiva del visitante ante lo expuesto, quien se ve forzado a aceptar las versiones sobre su propia sociedad que las exhibiciones muestran. No existe diálogo de conocimientos y saberes, ningún tipo de interacción educativa. Las exposiciones museísticas pasan a jugar, pues, el mismo papel que el texto guía ya preparado que usa el maestro repetidor o la maestra repetidora. Por otro lado, la manera de presentar los objetos y textos se ciñe a una determinada concepción estética que se vuelve un objetivo en sí misma, en lugar de la búsqueda de la potencialidad didáctica que tiene para enseñar determinados contenidos; incluso las edificaciones que albergan a los museos son en general construcciones magníficas, magnificencia buscada expresamente para simbolizar la distancia que existe entre un conocimiento sancionado como el único verdadero y cualquier otra forma de saber.

No obstante, consideramos que los museos que hemos denominado de nuevo tipo o museos didácticos (Vargas y Sanoja 1993) son en realidad instrumentos educativos y comunicacionales muy necesarios para fomentar valores, actitudes y comportamientos cónsonos con una nueva visión del mundo, con los cuales las nuevas propuestas sociales pueden contar con un espacio de sistematización visual, táctil y auditiva, espacios donde los actores y actrices sociales tradicionales y los emergentes dejen de estar invisibilizados y se puedan expresar con toda su creatividad.

El objetivo primordial que perseguiría un museo de nuevo tipo es el de constituir un espacio que facilite la relación entre los nuevos sujetos históricos y los profesionales de la museología y la comunicación. La necesidad de autorrepresentación de esos sujetos no debe ser cumplida por otros actores y actrices, como ha sido tradicional. Así entendido, un museo de nuevo tipo podría mostrar tanto los conocimientos y saberes populares, como servir de estímulo de la capacidad de investigación y de creación de conocimientos, una de las bases fundamentales sobre las cuales se asienta el desarrollo de cualquier sociedad. El cultivo de la actitud investigativa desde los niveles iniciales de la formación educativa de los ciudadanos y ciudadanas, contribuye a crear en ellos y ellas un sentido de método, disciplina y rigurosidad en la manera de analizar y comprender su realidad histórica, social y cultural, pasada y presente.

Los museos de historia y antropología, en sus diversas variantes (nacional, regional, continental, de ciencias y tecnologías, de actividades laborales y económicas específicas, los museos de artes, de estímulo a las tradiciones populares, los museos de ecología e historia natural, de plástica, etc.), los institutos dedicados a la investigación, conservación y promoción de los bienes patrimoniales culturales muebles e inmuebles, constituyen la base fundamental para incentivar la conciencia reflexiva, de manera de lograr una autovaloración positiva por parte del individuo y del colectivo hacia su historia.

Los museos de arte y de las manifestaciones artísticas deben constituir no solamente espacios para generar una actividad destinada al disfrute individual de las obras de arte, sea en el campo de la plástica, la literatura, la música, la escultura, el teatro, la danza, el cine, la fotografía, el diseño gráfico, el diseño industrial, la arquitectura de edificios, la arquitectura naval, etc., sino también un campo de acción de los sujetos que promueva una reflexión sobre su vida cotidiana, sobre el trabajo disciplinado cuya finalidad es la creación y la expresión de valores que representen tanto la vivencia cultural del individuo, como su propia percepción de su acción sobre el colectivo, sobre su entorno social, cultural y natural.

La Revolución Bolivariana intenta lograr a través de los museos ya existentes y en proceso de creación, movilizar las capacidades creativas que generen percepciones positivas del trabajo en colectivo, de la participación en el mejoramiento de la calidad de vida, de la disciplina laboral, del respeto por los deberes y derechos sociales, así como los culturales, de los otros miembros del colectivo. La revolución realiza actualmente —a través de las misiones sociales— programas de creatividad artística, programas sobre formación y práctica creativa en el currículum formal de la enseñanza escolar, programas de educación deportiva, programas de formación laboral, programas de formación científica, de carácter filosófico e instrumental sobre el pensamiento y la práctica de la ciencia.

Una política educativa así concebida puede ayudar a la creación de una plataforma que inicie el proceso de desmantelamiento de determinados mecanismos de agresión y de anarquía ciudadana, lo que obligaría también a los estamentos del poder constituido a comportarse de manera civilizada y urbana, a romper con las prácticas que implican el ventajismo del poder, valor cultural que ha sido profundamente introyectado en la conciencia de los venezolanos y venezolanas desde la colonia. Dichos como: «el que manda, manda y no ruega», «jefe es jefe manque tenga *cochochos*» y otros similares son máximas que ejemplarizan el atropello individual como norma.

Revertir estas conductas a través de la educación contribuirá a que los ciudadanos y ciudadanas comiencen a percibir la convivencia social y el respeto en las relaciones humanas como un valor positivo, no como una expresión de la conducta de los débiles y los *pendejos*, otro valor cultural promovido para enaltecer «la viveza social» como algo positivo que, sin embargo, tiende a convertir a los colectivos en actores que no en sujetos.

Los museos dentro de la política cultural del Estado bolivariano deben regirse por los principios consagrados en la Constitución de 1999; en consecuencia, deben constituirse en espacios de confrontación, reflexión, experimentación y debate, tener nexos con el escenario social y hacerse eco del clima político. De esta manera, los museos ya establecidos deben conceptualizar a los excluidos y excluidas y darles oportunidad para tener control sobre la manera como son representados/as en ellos. Esos museos deben dejar de ser solamente espacios de contemplación; como instrumentos educativos, deben incluir en sus objetivos tratar de eliminar la pasividad política de la ciudadanía, promoviendo la solidaridad y la participación social, al mismo tiempo que sirvan para demostrar el compromiso del Estado bolivariano con el principio de igualdad social y poder popular.

Para el logro de esas metas es necesario que el personal de los museos ya establecidos ofrezca a la población, con las colecciones que existen, la posibilidad de que pueda expresar los nuevos sentidos y significados que para ella tienen esos objetos exhibidos, incluyendo su propia valoración estética sobre cómo serán expuestos, lo que incluye el uso de los colores, de la luz, de los volúmenes, de manera que pueda llegar a ser interlocutora en un diálogo no solamente con los objetos mismos sino igualmente con el personal del museo que constituye la intermediación educativa.

Las colecciones de los museos ya establecidos no son el producto de las propias vivencias de la población presente, no son el resultado de su propia experiencia. Son, por el contrario, el fruto de una realidad no solamente externa a ella, sino que fueron creados por

actores y actrices vinculados con la sociedad presente mediante la historia, personajes muchas veces anónimos distanciados en el tiempo y el espacio. Responden a una historia reconstruida por otros y otras. De no ser así, las exposiciones no tendrían eco en la población. Ello no implica la sustitución o desaparición de los especialistas dentro de los museos, sino tratar de romper con la noción burguesa que establece una distancia entre los expertos y los actores y actrices concebidos como «espectadores» y no como sujetos.

Uno de los retos más importantes de la Revolución Bolivariana es lograr que los museos ya establecidos devengan en museos de nuevo tipo, destinados a ayudar en la construcción de una nueva ciudadanía y de una ética revolucionaria. Los nuevos significados que difundan deben contradecir a los previos para demoler el individualismo alienado idealizado por la IV República; por otro lado, el personal que labora en esos museos debe tener conciencia de que se dirige a un pueblo pluricultural y no homogéneo.

La tarea inmediata y urgente de los museos establecidos a efectos de la participación popular es, pues, ayudar a construir con sus exposiciones la corresponsabilidad y el protagonismo social para lo cual es necesario que establezcan nexos estrechos con las organizaciones populares, así como con grupos y sectores excluidos, para ayudarlos en la elaboración de sus propias representaciones. Una tarea sumamente importante es la de lograr, a través de las distintas exposiciones y actividades que realizan estos museos, una conciencia de la herencia histórica de la población venezolana, de forma tal que ésta pueda generar una motivación hacia la estimulación de sentimientos de orgullo nacional y cultivar así un nuevo tipo de identidad.

Los museos de comunidad y la transformación popular

Para atender las enormes carencias culturales de los sectores populares venezolanos, es necesario que la política cultural del Estado bolivariano dé una solución contundente a las distintas y variadas

comunidades que integran esos sectores. Si bien las Misiones sociales intentan solventar importantes fallas existentes en el ámbito cultural productos de siglos de olvido y exclusión, existe un vacío en los instrumentos que pueden ser usados por las comunidades para representar su propia historia, su vida cotidiana presente, sus experiencias y sus autopercepciones. Los museos comunitarios podrían llenar ese vacío, toda vez que serían precisamente las comunidades las que decidirían cómo serían las exhibiciones que las representarían. En tal sentido, tales representaciones deben reflejar cómo se conciben a sí mismas las comunidades, qué elementos de su historia local quieren destacar, cuáles personajes, cuáles bienes culturales recibidos en herencia o en proceso de creación consideran ellas como colecciones a ser expuestas. De esa manera, se evitaría que las exposiciones muestren una visión de las comunidades establecida desde el exterior, desde un «otro» que son los museos y su personal. Los museos comunitarios así entendidos permitirían a los grupos sociales que conforman las comunidades lograr establecer, mantener y reforzar su sentido de comunidad. Tal sentido les permitiría legitimarse como comunidades y legitimar de esa manera sus reclamos sociales, políticos y económicos como colectivos.

En la vida cotidiana de los barrios, caseríos, pueblos y parroquias venezolanos existen redes de sitios, actividades, personajes, objetos y eventos culturales que expresan el sentido que tienen de sí mismas esas comunidades. Ello plantea que un museo de comunidad no puede ser una organización fosilizada, sino que su dinámica debe estar determinada por la misma dinámica que establece la comunidad en su relación con la sociedad total. En tal sentido, los museos comunitarios deben constituir plataformas de estimulación cultural, donde las tradiciones culturales de cada comunidad puedan ser reinterpretadas de manera que sean útiles para lograr las aspiraciones sociales contemporáneas. Dichas plataformas se constituirían en espacios donde no solo esté representada toda la comunidad, sino que sería posible que incluyera las formas expresivas de otras comunidades que la rodean u otras más distantes.

Las instituciones museísticas ya establecidas existentes en Venezuela deben servir, según nuestro punto de vista, para guiar a las comunidades en los aspectos investigativos y técnicos, puesto que constituyen centros educativos con larga experiencia en ambos sentidos. En efecto, esos museos pueden asistir a las comunidades para proveerlas de los insumos resultados de la investigaciones por ellos realizadas en distintos campos del saber, así como los obtenidos en su propia investigación museológica. En tal sentido, un museo establecido puede dotar a las comunidades, por ejemplo, de la información necesaria para que puedan mostrar cómo se inserta su historia local en la de la parroquia, ésta en la del municipio, y a su vez cómo las anteriores tienen sentido dentro de la región y el país. Así mismo, puede ofrecerles información acerca de la raíz histórica de temas, situaciones y problemas conexos con su vida social contemporánea. No se trata de «llevarles la cultura», triste frase acuñada por un funcionario, sino ayudarlas a usar la propia y a entender tanto su relación con otras, vía la comparación, como su inserción en la cultura nacional. Los museos establecidos deben poder ayudar a las comunidades ofreciéndoles los instrumentos para solventar problemas técnicos referidos a cómo realizar exposiciones, exhibir a la comunidad desde múltiples perspectivas, el manejo instrumental de las imágenes, etcétera.

Los museos comunitarios, así concebidos, convierten a las comunidades en las guionistas museológicas de sus propias exposiciones. Para lograrlo, los museos establecidos y los que vayan a ser creados deben deslastrarse de la concepción elitista que los ha animado hasta ahora; deben entrar en contacto con las organizaciones comunitarias, específicamente con los consejos comunales, y establecer un plan de acción conjunta, lo cual no implica, necesariamente, la creación de nuevos museos.

Uno de los principios básicos para estimular la participación popular es respetar el derecho que tienen las comunidades a la autorrepresentación, en suma, dejarlas ser las protagonistas en la solución

de sus problemas culturales, objetivos en sintonía con una educación transformadora.

Hemos aludido hasta ahora a los nuevos museos decretados por el gobierno bolivariano en 2006: Museo de la Diversidad, Museo de Arquitectura, Museo Nacional de Historia y Museo de Ciencia y Tecnología. El Museo Nacional de la Diversidad Cultural intenta dar respuesta a las necesarias formas de representación de la pluralidad de culturas existente dentro del Estado nacional: treinta y tres comunidades indígenas, importantes sectores campesinos portadores de formas culturales tradicionales, culturas regionales, culturas nacionales de otros países, una sociedad criolla mayoritariamente mestiza, muy heterogénea culturalmente y enclaves de comunidades de afrodescendientes son manifestaciones de la diversidad cultural que caracteriza a la República Bolivariana de Venezuela, hasta ahora totalmente desatendida por las políticas culturales del Estado. El Museo Nacional de la Diversidad Cultural intenta subsanar ese olvido e invisibilización planteándose, en primera instancia, crear un espacio de reflexión sobre la enorme creatividad de esos colectivos, sus ricos imaginarios, cosmogonías y sus modos de vida que sustentan sus identidades culturales, extraordinariamente dinámicas toda vez que son el resultado, siempre cambiante, de la compleja red de relaciones sociales que establecen esos grupos socioculturales en su vida social (Galindo, 2006). En segunda instancia, el Museo de la Diversidad Cultural pretende propiciar la convivencia social en el marco de la interculturalidad, en la comprensión y respeto hacia la diferencia como estímulo para la participación voluntaria de esos grupos en la construcción de un nuevo modo de vida socialista.

Los medios masivos de comunicación

Ignacio Ramonet ha planteado que la información constituyó durante mucho tiempo, en el marco de las democracias, uno de los recursos que podían movilizar los ciudadanos y ciudadanas para frenar

los abusos del poder constituido, ya fuese político o económico, por lo que se le llegó a conocer como el «cuarto poder». La prensa y los periodistas, dice el autor, conformaron en realidad un contra-poder, dada su capacidad para servir a la ciudadanía para criticar, rebatir u oponerse a aquellas decisiones legales del poder constituido, que podían afectar la vida y la integridad de ciudadanos y ciudadanas inocentes (Ramonet 2004:24, Chomsky 2004, Aparicio 2004). En estas afirmaciones de Ramonet, podemos reconocer los planteamientos de Bolívar en su discurso de Angostura en 1818, donde había reconocido, ya desde entonces, la existencia de un «cuarto poder» conformado por los y las periodistas y la prensa.

Ramonet señala que en la actualidad, con la globalización económica neoliberal, ese «cuarto poder» ha ido perdiendo su función de contra-poder, puesto que los medios de comunicación pertenecen cada vez más a grandes grupos económicos que forman ahora parte del poder constituido y de la clase dominante que atropella, engaña e intoxica la mente de los ciudadanos y ciudadanas con propaganda que deforma la realidad concreta. Siendo estas afirmaciones de Ramonet indudablemente ciertas, es necesario mantener en mente que la vinculación entre la comunicación y la estructuración del poder constituido no es un fenómeno reciente; de hecho, la capacidad de ciertas personas, grupos restringidos o determinadas instituciones sociales, para controlar la comunicación de determinados conocimientos, ha sido parte consustancial de esa estructuración, incluso ya desde los inicios de la humanidad. Hay que recordar, por ejemplo, cómo los shamanes y sacerdotes, basados en su facultad para comunicarse con dioses y con el más allá, llegaron a poseer un conocimiento especializado sobre astronomía, ciclos lunares, mareas, cambios climáticos, etcétera, lo que Lumbresas denomina «especialización tecnológica socialmente necesaria», que los facultó para tener una hegemonía sobre ese conocimiento, las formas de comunicarlo y determinar sus aplicaciones prácticas y, de esa manera, concentrar un poder que les permitió controlar las conductas, llegando esto a constituir un factor causal para la apari-

ción de estructuras sociales desiguales, como sucedió en el antiguo Perú clasista (Lumbreras 1986, Vargas 1990, Sanoja 1994). En estas primeras formas sociales clasistas, las maneras de transmitir la información, así como la selección de cuál y cuánto conocimiento se transmitía dependían de la comunicación oral; en ellas, leyendas, mitos y cuentos al mismo tiempo que actuaban como factores de unificación y cohesión social, servían para reforzar las expresiones del poder constituido. Es con la aparición de la mecanización de la escritura y su reproducción masificada mediante la imprenta, cuando la palabra escrita se convirtió en un factor determinante para la perpetuación o declive de los sistemas políticos, toda vez que la escritura devino el pivote central del aprendizaje social (Sanoja, 1994 3-4).

En torno a la relación entre comunicación y poder constituido, Earle Herrera apunta que en la Venezuela puntofijista se entretejió una relación entre poder político y mediático que llegó a convertirse en una «simbiosis perversa (...), de un pacto de intereses se pasó a la complicidad y de allí, a una suerte de sociedad política y mercantil» (2005). Al respecto, Pedro Sanoja (1994) argumenta que los grupos de empresarios de la comunicación venezolanos se han asumido no solo como poder mediático, sino particularmente como el aparato ideológico que soporta los intereses de la clase dominante y del poder constituido nacional, así como para la consolidación del poder de las transnacionales. En tal sentido, dice el autor:

(...) el poder mediático da una batalla política e ideológica en nombre de una supuesta libertad de expresión de los empresarios mediáticos, contra los programas que defienden los intereses del conjunto de los ciudadanos (...) los medios han pasado a constituir la fachada mediática de la globalización neoliberal (...) (1994:25).

Y esta afirmación le sirve además para destacar que aun cuando se ha pretendido tradicionalmente presentarlos como política-

mente neutrales, «... los medios de comunicación son en realidad actores políticos, dado que participan interesadamente en la lucha por el poder...». Estando de acuerdo con Sanoja en esta declaración, creemos que el sincerar esa situación, el aceptar que los medios de comunicación y los y las periodistas no son objetivos ni neutrales, sino que ejercen funciones como actores políticos, es lo que, precisamente, los convierte en sujetos sometidos a las leyes del país donde transcurre su práctica social y profesional o la mercantil. Dado el dominio de los medios sobre las condiciones de producción masivas de la información, especialmente si se trata de actores políticos que sirven a determinados intereses, es necesario que su actuación pueda sea regulada ética y moral y legalmente (Sanoja, 1994). Como acertadamente acota Britto, el artículo 57 de nuestra Carta Magna consagra que quien haga uso del derecho a la libre expresión asume plena responsabilidad por todo lo expresado (2004:252). Esa plena responsabilidad debe incluir aceptar las consecuencias legales que acarrea la práctica de lo que Bordieu denomina el «monopolio de la difamación legítima» (2005:24).

Para poder cumplir su papel como arma ideológica, la información, la propaganda que diseminan los medios está literalmente contaminada, envenenada por toda clase de mentiras, rumores sin fundamento, montajes, videos trucados, amenazas subrepticias y distorsiones de la realidad que terminan en muchas oportunidades, como en el caso venezolano, por manipular, disociar y provocar graves enfermedades en la mente de los ciudadanos expuestos y ciudadanas expuestas a su influencia letal (Britto 2004, Rodríguez 2006, Herrera 2005, Sanoja 1994).

Como dice Sanoja, en un régimen verdaderamente democrático, la verdad debe constituir la legitimidad de la información, ya que la libertad que el Estado y la sociedad dan en concesión a los medios de comunicación privados no es un privilegio económico sino la extensión de la libertad colectiva de expresión (1994:25). Esa libertad, continúa, constituye uno de los derechos más preciados del ser

humano. La verdadera libertad de expresión para los ciudadanos y ciudadanas es poder disfrutar de un servicio que les proporcione información veraz y oportuna, y acota el investigador:

(...) la facultad de comunicar, la libertad de expresión que se atribuyen los medios, han terminado por ser sacralizadas en el altar de la ética capitalista neoliberal, reverenciadas con la misma hipocresía que a los santos de las iglesias, actitud falaz que está llevando a la comunicación de masas a su tumba: la tumba de la doble moral y la obsolescencia» (1994:x).

Por tales razones, dice finalmente Sanoja, como demuestra la historia reciente tanto de nuestro país como de otros de América Latina «... ninguna revolución, como tampoco ningún sistema de gobierno puede mantenerse sin ejercer un control sobre los mecanismos de comunicación que son, a la postre, los que legitiman las estructuras del poder constituido» (Sanoja 1994:5). Dado el carácter global y hegemónico del «cuarto poder», Ramonet insiste en la necesidad de resistir mediante la creación de un «quinto poder» que permita oponer una fuerza cívica ciudadana a la nueva alianza de poderes, donde los ciudadanos y ciudadanas de hoy se movilicen para exigir a esos grandes grupos un respeto elemental por la verdad (2004:25, Bordieu 2005, George 2005).

Si la Revolución Bolivariana intenta construir una sociedad socialista a la venezolana, donde el poder constituyente del pueblo soberano sustituirá el poder constituido, entonces es necesario que ese poder constituyente sea el nuevo sujeto que elimine el papel de la industria cultural y mediática nacional y transnacional en la creación de significados a través de una comunicación masiva que responda a sus propias formas de comunicar y a los supremos intereses de ese poder. La actual proliferación de la prensa escrita, de la TV y radios comunitarios locales, regionales y nacionales, el acercamiento de las instituciones del Estado a la sociedad nacional a través de me-

dios radioeléctricos de alcance nacional (Venezolana de Televisión VTV, ANTV, Vive, Ávila TV) apuntan hacia la estimulación del protagonismo de actores y actrices comunitarios y hacia la difusión masificada de sus problemas y soluciones. Como dice Britto, ya el pueblo venezolano se ha movilizado sin los medios y se ha movilizadido contra los medios del poder económico nacional y transnacional (2004:259); esperemos que esas movilizaciones continúen y cristalicen en el ejercicio de la voluntad colectiva a través de los poderes creadores del pueblo venezolano.

Tecnologías de la información y la comunicación

En esta era de mundialización de la información, el sistema educativo se enfrenta al fuerte impacto que ocasiona la tecnología de la información y comunicación, reto vital toda vez que ese impacto ha traído consigo consecuencias socioeconómicas y culturales para las poblaciones de los distintos países del globo. Como bien ha acotado Ramonet (2004), con la revolución digital, las empresas mediáticas agrupan ahora no solo a los medios de comunicación tradicionales, sino también a todo lo que podríamos llamar el sector de la cultura de masas, de la comunicación, de la información y el entretenimiento (2004), y señala además:

(...) estas nuevas empresas mediáticas gigantescas, estos productores de símbolos (...) se ocupan de todo lo que puede ser escrito, lo que puede ser filmado y todo lo que puede ser difundido mediante el sonido (...) son grupos mundiales, planetarios, y no solo nacionales o locales (...) poseen todos los sectores mediáticos en muchos países, en casi todos los continentes (...) son actores centrales de la globalización económica (...) se une, se añade, se suma a los otros poderes existentes (...) al poder político y al poder económico, para aplastar a su vez, como poder suplementario, al ciudadano (...) a menudo actúan contra el pueblo en su conjunto (2004:24).

Sin embargo, a pesar del alerta emitido por Ramonet, Chomsky y muchos otros comunicadores y comunicadoras, existe hoy día la tendencia a visualizar la tecnología de la información y la comunicación como la solución para el subdesarrollo; de hecho, muchos autores y autoras coinciden en señalar que si hay algo que caracteriza a la sociedad contemporánea, es el reconocimiento de la tecnología de la información como factor capaz de catalizar o acelerar el desarrollo. Otros y otras reconocen que la tecnología no determina la configuración y el desarrollo de los procesos sociales, pero incide directamente en los aspectos materiales de la realidad, con lo cual transforma la estructura y la organización social (Aguadero, citado por Reusser 2003). En este sentido, Lozada argumenta, a nuestro juicio acertadamente, que «La reflexión acerca del acceso a la tecnología debe acompañarse del análisis de las relaciones de desigualdad y dominación en el actual orden económico mundial, y *de la evaluación de los intereses* por los cuales se almacena o distribuye la información, la producción, difusión y consumo de mercancías» (2003:52, énfasis nuestro). Si bien es cierto que existe una relación entre el uso de tales tecnologías y el desarrollo, al menos el que han alcanzado los países del primer mundo, existe así mismo una incomprensión de que las tecnologías, por sofisticadas que sean, por valiosas que sean para el desarrollo, no se insertan asépticamente en la sociedad. Detrás de esa visión idílica de la tecnología digital, que por sí sola será la panacea que permitirá transformar a las sociedades «atrasadas» e «ignorantes» en clones de las «sociedades desarrolladas», existen aspectos que aluden a la desigualdad existente entre las poblaciones de los países del llamado tercer mundo y las del primer mundo. Para nadie es un secreto la separación tecnológica que existe entre los países de América Latina y los del llamado primer mundo, brecha que, como apunta Berrizbeitia (2003), ha crecido exponencialmente hasta ser hoy día gigantesca. Esta separación, definida como *brecha digital*, es el resultado de las diferencias entre los países en las cuales intervienen múltiples factores, no solo tecnológicos, sino fundamentalmente sociales, culturales y económicos. Ciertamente, existe

un desfase producido por el limitado acceso de nuestros países a las más sofisticadas tecnologías, hecho que ha generado un proceso de exclusión cultural de enormes contingentes de personas. En este sentido, Silva —basado en el último informe de la UNESCO— apunta que el 97,7 % de la población mundial nunca ha utilizado Internet (2003:37). Sin embargo, como ya hemos señalado, el problema de la brecha tecnológica no puede ser reducido tan solo a la posibilidad de acceso a la tecnología de la comunicación. En ella intervienen otros factores que condicionan la popularización o no de esa tecnología.

Como bien lo expresa Raad (2004), la tecnología de la comunicación e información se ha constituido en una dimensión transversal que afecta a distintos ámbitos de la vida social, tanto productivos como simbólicos, por lo que ha cambiado la manera cómo se relacionan y comunican millones de personas. Constituyen mediaciones culturales sustentadas sobre un universo que «simula las operaciones socializantes del mercado de consumo, del mercado de la información» (Lozada, 2003:50).

Nos referiremos en específico al aspecto simbólico, pues éste interviene directamente en la construcción cultural. Es cierto que con el uso de la tecnología de la información se generan imaginarios y valoraciones en los usuarios y usuarias hasta dar paso a la creación de una cultura tecnológica. Pero esa construcción no es fatal; muy por el contrario, depende del contexto sociopolítico y económico de cada región donde esos usuarios y usuarias estén ubicados o ubicadas. De manera que la gestación de esa cultura tecnológica aunque está supeditada al uso de la tecnología, al mismo tiempo ese uso está condicionado por la existencia de lo que Berrizbeitia denomina la capacidad que tiene una sociedad dada de realizar «una apropiación tecnológica», la cual —a su vez— depende tanto del acceso a la tecnología como de los valores y comportamientos culturales. Raad reconoce además otra forma de exclusión cultural que se origina con la carencia de la apropiación tecnológica, definida como «la marginalización de ciertos sectores sociales que no

participan de los códigos básicos para comunicarse e interactuar con la comunidad (lenguaje, alfabetización, adherencia a valores), así como la discriminación en contra de ciertas personas consideradas de inferior categoría» (2004). La misma autora señala que existe una estrecha relación entre el acceso y uso de la tecnología y las valoraciones que las personas elaboran a partir de esos usos, por lo cual es fundamental, añade, la necesidad de explorar cómo ello se relaciona con la manera como las personas se integran y participan socialmente. El desplazamiento de los escenarios tradicionales de socialización, como eran la familia, la escuela y los lugares públicos como las plazas, han dado paso a la TV o Internet, como espacios a través de los cuales nos relacionamos. Para Raad, la utilización de la tecnología digital produce cambios en la configuración de las relaciones sociales, ya que el proceso mediante el cual se va configurando la cultura digital no es aislado ni unidireccional. Con el uso y apropiación de las nuevas tecnologías de la información, se evidencian e incluso potencian, tanto fenómenos estructurales como las tendencias generales de la sociedad. Los datos que maneja la investigadora sobre los llamados índices de conectividad de comunas chilenas, evidencian que la incorporación de la tecnología ha tendido a perpetuar los problemas estructurales:

Estos datos comparados con el nivel de ingreso de las mismas comunas, así como el nivel de escolaridad, evidencian un proceso de exclusión constante entre las comunidades de menores ingresos, (lo que) debido al aceleramiento y vertiginoso avance de las tecnologías podría perpetuarse» (Raad).

Por todas esas razones, insiste Raad, se hacen necesarias nuevas formas de entender los complejos procesos culturales, así como los modelos de intercambio de conocimientos e información que esa tecnología impulsa. Según la autora, «no se trata de una sola cultura, de un *tipo* correcto de cultura, ni mucho menos de una cultura

digital *característica*» (2004, énfasis de la autora); para ella, las tecnologías adquieren la relevancia necesaria de acuerdo con las propias realidades culturales de las personas. Según señala, se da un cruce de la masificación e instalación de tecnologías del más alto nivel, con las prácticas culturales locales. Las nuevas tecnologías por sí solas no fuerzan, necesariamente, un cambio sociocultural, ya que ellas no operan automáticamente. Sin embargo, para Raad esas tecnologías ofrecen oportunidades o poseen potencialidades para lograr la democratización, la descentralización de poderes, la capacidad de abrir temas de discusión y de imponer nuevos temas en las agendas sociales así como la inclusión de minorías. El gran desafío, dice, está en poder concretar dichos «potenciales» de integración y participación.

Lo que Raad denomina la habilitación digital o la inclusión digital, incorpora elementos tanto materiales como simbólicos. Piensa que en la medida en que se reduzcan los obstáculos materiales (infraestructura básica, conexión a Internet, acceso a banda ancha, etcétera) junto con los de tipo subjetivo como la exclusión cultural que resulta a partir de la discriminación de las personas por diferencias de género, étnicas, de edad, entre otros factores, se podrá ir cimentando una cultura digital capaz de sustentar las demandas sociales. Un aspecto vital que apunta la autora es el referido a la democratización del uso de la tecnología de la información y comunicación, proceso mediante el cual debe existir el mismo derecho y las mismas oportunidades para que todas las personas puedan participar, material y simbólicamente, incluso aquellas que, a pesar de no vivir en la extrema pobreza y de tener una educación básica, han quedado fuera de los beneficios que la tecnología ofrece.

La génesis de la inclusión es la integración a una «ciudadanía activa» y por lo tanto, una inclusión digital buscaría contribuir al fortalecimiento de una ciudadanía activa desde el escenario digital o tecnológico (2004).

En relación con la democratización, Lozada argumenta, siguiendo a Levi, que una verdadera democratización electrónica solo es posible cuando, según sus palabras:

... fortalece al máximo las formas de comunicación interactiva y colectiva ofrecidas por el ciberespacio, la expresión y elaboración de los problemas de las ciudades por sus propios habitantes, la autoorganización de las comunidades locales, la participación en las deliberaciones por parte de todos los sectores a los que conciernen las decisiones, la transparencia de las políticas públicas y su evaluación por los ciudadanos» (2003:53).

El proceso de inclusión digital es para Raad «el conjunto de esfuerzos que se realizan para aumentar las oportunidades de integración de las personas a los procesos sociales que se generan como producto de la relación con las nuevas tecnologías» (2004); proceso que no es solo el resultado del acceso a la tecnología, sino también producto del desarrollo de capacidades que permiten a las personas consumir, así como producir e intercambiar bienes materiales o simbólicos que contribuyen a su desarrollo personal y comunitario. Así entendida la inclusión, el uso social que se da a las tecnologías permite que los individuos puedan enfrentarse a las tecnologías con una actitud crítica, capaz de darle significado a dicho proceso, porque esas personas no son meros consumidores pasivos, sino productores activos de sentidos.

La tecnología de la información y la comunicación y la Revolución Bolivariana

La Revolución Bolivariana ha comprendido la importancia de la apropiación y la inclusión digital, en el entendido que se debe dar en función de las necesidades sociales en la creación, distribución y manipulación del conocimiento. Una *sociedad de la información...*

se refiere a una forma de desarrollo económico y social en el que la adquisición, almacenamiento, procesamiento, evaluación, transmisión, distribución y diseminación de la información con vistas a la creación de conocimiento y a la satisfacción de las necesidades de las personas y de las organizaciones, juega un papel central en la actividad económica, en la creación de riqueza y en la definición de la calidad de vida y las prácticas culturales de los ciudadanos (*Libro verde*, Sociedad de la Información Ministerio de Ciencias de Portugal, 1997, citado por Reusser, 2003).

Pero, como Berrizbeitia establece, no será posible la aparición de una sociedad de la información en países como el nuestro hasta tanto no hayamos superado las dificultades que impiden una distribución justa de la riqueza y mejorado la calidad de vida de millones de venezolanos y venezolanas, y hasta tanto no sea atendido el aspecto cultural (2003); no hay que olvidar que muchos de los valores culturales más tradicionales arraigados en la población pueden actuar como obstáculos para que se dé el tránsito hacia una sociedad de la información. Así pues el gran desafío que en este sentido enfrenta la Revolución Bolivariana reside en cómo lograr un balance entre el acceso material y el cultural simbólico.

Las comunidades organizadas deberán apropiarse de estas tecnologías para acceder a mayores espacios de participación, asociándose en redes comunitarias que colaboren para atender sus necesidades locales, pasando de ser actores sociales excluidos a ocupar un papel protagónico, dentro de la construcción y desarrollo del país (Berrizbeitia, 2003).

Varios de los proyectos que ha adelantado el gobierno bolivariano hasta ahora tienen una importancia fundamental para contribuir al cierre de la brecha existente: los *Infocentros* (243 instalados

en Venezuela hasta 2003 y 427 para mediados de 2006), los centros bolivarianos de información y tecnología, los *Infopuntos*, cabinas destinadas a dar información localizada, los *Infomóviles*, camiones y autobuses que cumplen con una ruta por las zonas más inaccesibles del país durante una o más semanas provistas de computadores, la *Alcaldía digital*, la alfabetización tecnológica que dicta cursos para lograr un acercamiento de la tecnología a las comunidades y la *Red del Estado*, para facilitar el gobierno a nivel local. Con esos proyectos el gobierno bolivariano ha intentado desarrollar un proceso de organización y educación ciudadanas para la participación comunitaria que impulse la comprensión de la tecnología y permita ejercitar la democracia participativa, mediante la promoción de nuevas iniciativas, el diseño de proyectos y servicios que, apoyados en las tecnologías de la información y comunicación, den respuesta a las necesidades locales, generen beneficios sociales y propendan hacia una mejor calidad de vida en las comunidades (Berrizbeitia, 2003). El proyecto *Red del Estado* permite incorporar las nuevas tecnologías en los gobiernos locales (alcaldías y parroquias), acompañadas de un proceso de formación tecnológica, de gerencia pública y servicios a varios niveles; con ello se persigue apoyar y modernizar su gestión interna y, a la vez, contribuir con una mejora sustancial en la prestación de los servicios (Berrizbeitia 2003).

La creación de una cibercultura dentro de la población venezolana podría permitir que ésta se acerque a la experiencia que se desarrolla en el espacio virtual o mediado por Internet, que tenga acceso a los productos culturales que existen en Internet o que son accesibles a través de ella, que pueda acceder a los sistemas de producción o de traspaso de conocimientos, que pueda consultar y acceder equitativamente a los beneficios del Estado, así como el hacer más evidente y manifiesta su participación en los asuntos comunitarios o públicos en general. Esa cultura digital no solo se debería limitar al espacio virtual o al uso de Internet, sino que debería incluir todos aquellos espacios mediados por las denominadas nuevas tecnologías de la información, tanto dentro como fuera del espacio virtual. Es induda-

ble que esta tecnología constituye una herramienta para superarse e integrarse, que la integración digital constituye una base para el fortalecimiento de una ciudadanía activa. Sin embargo, quedan por resolver numerosos problemas. En primer lugar el que se refiere a las dificultades asociadas a la masificación de acceso, producción de información y diferencias educativas. En tal sentido, Lozada asienta que el uso de las redes requiere formas de educación, organización y participación «... que promuevan una apropiación crítica de las mismas (...) establecer mecanismos reguladores y criterios éticos en la difusión de la información» (2003:50-51). En segundo lugar está el problema de la innovación tecnológica, ya que las zonas que no pertenecen al primer mundo, Venezuela entre ellas, no han desarrollado nociones y terminologías propias para los nuevos elementos y procesos tecnológicos y sociales. Como apunta Raad (2004), el *Índice de Adelanto Tecnológico* ubica a los distintos países de América Latina en una pendiente bastante difícil de escalar. El proceso bolivariano debe dar respuesta, así mismo, a los sentidos y significados que las personas van construyendo socialmente en torno al uso y apropiación de estas tecnologías, significados y visiones que se manifiestan en los actos y los símbolos en general.

El término *cibercultura* o *cultura digital* debe ser entendido de manera amplia. En el caso de las comunidades indígenas es necesario que se vean representadas en el plan de alfabetización tecnológica. No obstante, debe minimizarse la «adecuación» de *software* o tecnologías existentes para las comunidades indígenas; es necesario, por el contrario, explorar sus necesidades y generar la tecnología digital, el conocimiento y la información de acuerdo con sus realidades. Desde el año 2004 se lleva a cabo en el país una migración al software libre en las organizaciones públicas del Estado; sin embargo, las comunidades no están ausentes de esta migración. Debe cuidarse de las sustituciones y desarrollarse en pleno el término *migración*; atacar de manera integral no solo la dimensión técnica, sino todas las demás dimensiones: culturales, sociales, económicas, etcétera.

Uno de los «talones de Aquiles» de todo este proceso es la capacidad de producción autóctona de conocimiento, lo cual se refleja en la falta de software y de «formalización» de los procesos de producción, apropiación y desarrollo del conocimiento y la información que se deriva (Andrés Sanoja, 2007).

Finalmente, es pertinente tomar en consideración el comentario de Silva, quien señala: «No hay que rechazar la vida *on screen*, pero tampoco debemos tratarla como una vida alternativa» (2003:43), sobre todo porque esa vida *on screen* tiene por objetivo homogeneizar culturalmente al mundo. En tal sentido es bueno recordar que esas tecnologías reinventan el lenguaje, se sitúan más allá de las emociones y contribuyen a la inmolación de la memoria histórica (Guzmán, 2006).

Educación popular transformadora

Un tema que ha atraído el interés de académicos y académicas, politólogos y politólogas, sociólogos y sociólogas, antropólogos y antropólogas y, por supuesto, educadores y educadoras es el que se refiere al papel de la educación en la transformación social. Tanto las posiciones más radicales de Freire sobre la pedagogía dialógica, como las de Habermas, sobre la democracia radical, ambas han influido en las discusiones que se dan en el presente que giran en torno a la educación popular, la educación liberadora y la relación entre educación y participación democrática. En este sentido nos parecen muy interesantes los planteamientos de Cussiánovich, quien introduce varios aspectos que nos lucen sumamente relevantes para el debate anterior. Por una parte, este investigador y luchador social peruano entiende que la educación juega papel central en la promoción de lo que denomina el «protagonismo integral» de cada ser humano, ya sea como individuo y como sujeto social. Por otro lado, señala lo importante que la educación no sea reducida a los métodos de aprendizaje o a métodos de desarrollo del conocimiento, a cuestiones meramente cognitivas (2006).

Como consecuencia de los debates anteriores, muchos de los planteamientos actuales se centran en tratar de explorar la vinculación que existe entre las prácticas sociales y la educación. Se reconoce que la educación popular constituye un aporte necesario en los procesos de desarrollo y transformación de la sociedad, como una impostergable necesidad, dadas las condiciones de vida de los sectores oprimidos. Para Cussiánovich, la educación popular debe tener directa referencia a los campos nuevos de acción política y cultural que se han abierto en los escenarios políticos, sociales y culturales a nivel nacional o regional. Debe responder a la relación entre educación y los movimientos sociales contemporáneos del mundo urbano, del mundo rural, de las mujeres, de los jóvenes, niños y niñas, a los que se suman las luchas de las comunidades indígenas, de los y las afrodescendientes, de los y las profesionales, de los y las ecologistas, es decir, de todos aquellos y todas aquellas que buscan un espacio para el ejercicio de sus derechos ciudadanos. Dice el autor que para que la educación sea verdaderamente popular, debe permitir la construcción colectiva de un «pensamiento propio y apropiado a las necesidades y derechos conculcados (...) dado que esos movimientos aspiran a crecer y madurar, a lograr un protagonismo que les permita reivindicar su autonomía, su pensamiento propio, sus iniciativas, como fundamento de su poder».

El significado de la educación popular liberadora tiene que ver, según Cussiánovich, con lo histórico; en esta afirmación el investigador se hace eco de los planteamientos de Freire y destaca un elemento novedoso al apuntar que ese aspecto histórico se vincula básicamente con la práctica en la vida cotidiana de los individuos y colectivos, quienes funcionan dentro de una cierta tendencia a la razón instrumental. Y aunque es cierto que la educación popular no puede reducirse a la cotidianidad de los sectores excluidos, sin embargo, la vida actual de esos colectivos «... significa pertinencia, necesidad y exigencia, una gama muy amplia de campos y de tópicos que se han abierto a los pueblos precisamente en su vida cotidiana» (Cussiánovich, 2006). Ya Freire había establecido una

distinción entre el ser biológico y el ser histórico, entendiendo que este último se alcanza solo cuando el sujeto hace consciencia de las relaciones que mantiene con otros sujetos y con el mundo que lo rodea. Esa toma de consciencia, decía el gran pedagogo brasileño, surgía cuando el sujeto discernía por qué existe y no solo por qué vive. Y agregaba: alterar, crear y responder a los problemas cotidianos permite dar movimiento a la sociedad.

Es por esas razones que la educación popular debe constituir un movimiento radical de transformación cultural y ética. Debe ser una dinámica de los sectores populares organizados cuyas aspiraciones no se limiten tan solo a sus demandas y reivindicaciones laborales, sino también a intervenir en la definición de proyectos políticos, destacando entre ellos la cuestión organizativa del campesinado y del sector obrero, así como de todo el pueblo organizado para el logro de sus propósitos en todos los campos de lucha.

Cussiánovich destaca en su ensayo la importancia vital de lo cultural, entendido como la urgencia de cambiar las ideas que han servido para justificar la marginación y la exclusión; la necesidad de gestar nuevos sentidos comunes y de desmontar aquellas representaciones sociales desmovilizadoras e inhibidoras de las luchas populares por sus derechos. La educación popular, dice, permitiría mirar la vida de otra manera, fomentar valores positivos que regulen la vida social. De modo que, enfatiza, esa educación sería una práctica social, un mecanismo de socialización de los distintos sujetos sociales que propicie la construcción de oportunidades colectivas de tener experiencias positivas y enriquecedoras, donde el aprendizaje y los conocimientos sean experiencias vivenciales y globalizantes. Para Cussiánovich, la educación popular no es obligatoriamente un ejercicio de convencimiento y sumisión, sino que remite a la comprensión de uno por parte del otro. Como diría Freire: «No es hablar al pueblo sobre su versión del mundo, o intentar imponerla a él, sino dialogar con él sobre la visión del otro y la propia».

La educación popular debe basarse en «la pedagogía del oprimido», tal como la planteara Freire, darle expresión a los que se han visto forzados a participar en la sociedad mediante la «cultura del silencio», al no dejarlos ésta expresarse; ser favorable a la reivindicación de sectores urbanos y rurales, campesinos e indígenas, al mismo tiempo que sirva para proclamar la dignidad nacional, el sentido de lo nacional, la construcción de un nuevo sentido nacionalista.

La comprensión conceptual y práctica de la promoción del protagonismo debe aportar a la formación de la personalidad protagónica, es decir autónoma y libre, tanto social como personal; propiciar el compartir no como imposición de dogmas, sino para proponer enfoques y orientaciones, y estimular prácticas que les sean coherentes.

La formación que la educación popular propicie no sería reducible a un entrenamiento y un aprendizaje; es a fin de cuentas un resultado que puede ser constatado solo en el devenir de la vida, en la calidad humana de la gente, en los principios éticos y axiológicos que estructuran la existencia tanto de grupos y colectividades como de individuos: «No puede ser compatible con ninguna estrategia o subterfugio manipulador, coactivo, colonizador, para imponer, para someter, para doblegar, para encarrilar hacia una meta por más noble que ésta se presente» (Cussiánovich, 2006).

¿Pero estaremos hablando de apenas una metodología «participativa»? se pregunta Cussiánovich. El desarrollo del protagonismo de cada uno y del conjunto pasa inexorablemente por el ejercicio de ser actor y actriz, de ser sujeto consciente y activo, de actuar con autonomía, con pensamiento propio, con calidad en lo planteado. No debemos olvidar que ya hemos asentado que no toda participación es expresión de protagonismo. Pero es necesario recordar, igualmente, que la elevación del nivel de autonomía depende de qué tanto se incentive el sentido ciudadano de responsabilidad.

La educación popular y liberadora trata no solo con la complejidad de la práctica social, política, cultural, productiva, sino también con

distintas sensibilidades, subjetividades y modos de sentir y entender la vida:

La prolongada como dramática experiencia de exclusión y marginalidad hijas de la pobreza y de la miseria, también inciden en un aspecto central. El cultivo de todo lo que permita desarrollar el sentido lúdico y artístico, el buen humor, la alegría y la posibilidad de re-encantar nuestras existencias, pero a condición de que la salud cuente con seguridad alimentaria, nutricional y de atención.

La educación bolivariana y la transformación social

La República Bolivariana de Venezuela requiere de una educación popular y liberadora que no se deje entrapar por las tendencias hacia una simple reingeniería de lo social, en muchos casos necesaria, pero insuficiente para dar cuenta de una real liberación de toda la población, especialmente de los sectores secularmente oprimidos. Es necesario encarar el deterioro en el respeto a la vida, al honor, a la convivencia pacífica, a todas las normas que otrora regularon a nuestra sociedad; también es necesario eliminar la banalización de modos de vida y culturas que han condicionado comportamientos colectivos que afectan negativamente la vida en la comunidad, en la familia y en la escuela.

Encaramos, pues, la tarea de no descuidar ninguna dimensión de la vida de nuestro pueblo, de enfrentar tanto la producción de su vida material sin las desigualdades que hoy conocemos en la distribución de la riqueza, como la producción de su vida no material, de su vida espiritual, simbólica y afectiva hecha de empeño, trabajo, afectos y solidaridad que requiere tanta o más atención que la primera. Si bien la educación en el proceso bolivariano requiere formar estudiantes que dominen conocimientos básicos, necesita así mismo desarrollar en ellos el pensamiento crítico, los valores como el respeto a la diversidad, la no violencia, la veracidad y la generosidad; debe

ser una educación verdaderamente democrática que no se reduzca tan solo a un contenido curricular concreto, sino también a la aceptación de las formas autogestadas de representación de las diversas comunidades socioculturales nacionales, a formas de reciprocidad y respeto entre personas que se reconocen como libres y pares que buscan un entendimiento entre sí; en suma, la educación bolivariana debe ser tanto popular y liberadora como democrática.

Es necesaria una educación popular para la participación popular, autónoma y libre, que rompa con la visión cuartarepublicana que mostraba la vida diaria como el fruto de los continuos esfuerzos de individuos aislados por optimizar o maximizar sus circunstancias personales, mientras que estimulaba la adaptación al orden sociopolítico existente, en lugar de buscar cambiar las condiciones de ese orden o aquellas del creciente sistema global del que también esos individuos forman parte. Debe ser, por tanto, una educación práctica, una actividad social que desemboque en la transformación de los venezolanos y venezolanas con arreglo a los fines que hemos elegido, que contribuya a convertirnos en personas autónomas, conscientes, críticas, que realicemos los valores del bien común (Moreno, 2006), que eduque para la interculturalidad, en el respeto y aceptación de las diferencias, pues sin ello no es posible una vida plenamente democrática, que estimule la reflexión y el diálogo entre diferentes.

El vehículo fundamental de una política cultural de Estado es la educación; en consecuencia, la política cultural del Estado Bolivariano venezolano debe estar acompañada de una política educativa orientada a la estimulación de la conciencia solidaria producto de tradiciones culturales centenarias, que trascienda el ámbito de las unidades domésticas, con lo cual sería posible alentar la participación voluntaria de todos los ciudadanos y ciudadanas a nivel general en el logro de metas que les atañen como colectivo.

Atendiendo a la indisoluble organicidad de los componentes microsociales y macrosociales que caracterizan la vida de la nación, es necesario diseñar y poner en práctica una política educativa de

Estado donde se combinen en una misma acción los factores que inciden directamente sobre la calidad de las relaciones sociales, sobre la calidad de la salud colectiva e individual y sobre aquellos y la base material donde se desarrolla su vida cotidiana: el medio ambiente, la gestión social y ambiental, la ciencia, la historia, el arte y el deporte.

Una educación para la participación debe ser concebida no solo como orientada hacia tareas informativas, sino fundamentalmente formativas, anclada en los elementos singulares, vale decir culturales, que son los que permiten la gestación de valores sociales y éticos que actúan al mismo tiempo como fuente de inspiración y dan disciplina para el trabajo productivo y creador. Como señala Cussiánovich, «la creatividad también se aprende» (2006). Insistimos, debe ser una educación que provea a los y las estudiantes con la información y las herramientas que necesitan para clarificar y desarrollar una posición crítica, teórica y empíricamente informada, sobre la dinámica interna de la sociedad. De manera que el proceso bolivariano está compelido a poner en práctica una «pedagogía del diálogo» ya que, ¿cómo puede ser crítica una persona formada por un sistema educativo vertical que reprime la criticidad? ¿Cómo pueden llegar a ser críticas personas a las cuales se les suprime la capacidad de reflexionar y dialogar? El estudiantado pasivo, así como el maestro impositivo y la maestra impositiva deben desaparecer. No deben existir maestros y maestras que piensan, saben y educan, y alumnos y alumnas que oyen, repiten y se adaptan. Como diría Freire, «hay que darle protagonismo al sujeto, dejarlo ser protagonista de la historia a través de su praxis».

La meta de la educación para la participación popular, dentro una política cultural del Estado bolivariano, se traduciría entonces en diversos objetivos:

- a. Estimular lealtades entre los ciudadanos y ciudadanas y su herencia histórica, su patria, su nación, hacia los valores de su cultura y su sociedad.

- b. Apoyar las enseñanzas diseñadas para el logro del objetivo anterior, no solamente en el trabajo del aula, sino también en las instituciones tales como los museos y aquellas dedicadas a la investigación y a la promoción del patrimonio histórico, social, cultural, científico y artístico de la nación, que sirvan como medio de investigación, promoción y divulgación de dichos valores, centros donde los ciudadanos y ciudadanas puedan asistir a la representación orgánica de su propia historia, tomar contacto de manera reflexiva y crítica con su propia realidad, junto con la de otros pueblos de nuestro continente y del mundo en general, y así adquirir conciencia de su lugar en el entorno que los rodea, de su singularidad como expresión cultural nacional, al mismo tiempo que de su dimensión universal.
- c. Crear en los ciudadanos y ciudadanas un nivel de reflexión y conciencia sobre los vínculos que ligan los diversos saberes, conocimientos, hechos y objetos que forman parte de su vida cotidiana, incluyendo en éstos los elementos del pasado y del presente (edificios, objetos, muebles, tradiciones orales, paisajes naturales y culturales, etc.) que constituyen referentes fundamentales para entender, evaluar y mejorar la calidad de su vida social y cultural.
- d. Crear en los ciudadanos y ciudadanas un nivel de reflexión y conciencia sobre la necesaria relación existente entre lo cotidiano privado y lo cotidiano público, como fundamento para una percepción de su integralidad como individuo y como parte del colectivo nacional.
- e. Estimular la reflexión sobre el papel de los ciudadanos y ciudadanas para la construcción social de una nueva concepción de colectivo, de pueblo.
- f. Realizar agresivas campañas de concientización contra la «cultura del petróleo» o la transnacionalización de la cultura.

- g. Eliminar la visión que resta validez y legitimidad a los valores no occidentales. Entender que las comunidades indígenas también tienen sistemas educativos propios, que deben ser entendidos, pero siempre en su congruencia con el sistema educativo nacional.

Poder constituyente *vs* Poder constituido. Bases para la construcción del socialismo venezolano en el siglo XXI

La creación de las condiciones presocialistas venezolanas

Desde 1999, el país se rige por una nueva Constitución, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, la cual consagra en su *Preámbulo* que en Venezuela debe existir una democracia participativa y protagónica. En cumplimiento de ese mandato constitucional, el Estado bolivariano venezolano, en todos sus niveles, está en la obligación de crear los espacios y los instrumentos para que la participación de la población contribuya a lograr objetivos estratégicos: equidad, desarrollo con identidad, respeto por los derechos humanos, buen gobierno, democratización de la sociedad, entre los más importantes.

La creación de esos espacios e instrumentos es necesaria toda vez que las viejas instituciones estatales burguesas de la IV República —que todavía lastran la Revolución Bolivariana—, entran en contradicción con el nuevo proceso de cambio social y se constituyen, por esa razón, en estructuras que previenen la actuación de las fuerzas transformadoras. Esas instituciones tradicionales, que fueron totalmente ineficaces para resolver los problemas sociales, responden a un modelo de Estado capitalista burgués, muy lejano al modelo socialista que se intenta construir ahora en Venezuela (Vargas, 2006b).

Como formas transitorias hacia la creación del socialismo, el gobierno bolivariano ha implementado una suerte de Estado paralelo, conformado por los diversos planes sociales que constituyen estructuras organizativas flexibles, las cuales permiten la redistribución de los

ingresos a través de programas para alcanzar a los sectores que viven en situación de pobreza, destinadas también a resolver —en primera instancia— el problema de la deuda social acumulada con la población más necesitada. Con ellas, el gobierno bolivariano ofrece soluciones masivas e inmediatas a los terribles problemas que confronta la mayoría del pueblo venezolano.

En segunda instancia, los planes sociales buscan crear nuevas formas de organización que, sustentadas y apoyadas sobre muchas de las preexistentes, propicien nuevas formas de participación verdaderamente democráticas.

En tercera instancia, se busca que las misiones sociales se conviertan en una plataforma que permita «darle poder al pueblo soberano». Se piensa que el poder popular debe expresarse en la participación (como ésta fuese definida antes en este ensayo) y que el protagonismo popular solo se logra si el pueblo «está organizado» para que pueda transformar las condiciones negativas de sus vidas.

En cuarta instancia, esos planes sociales persiguen, como uno de sus propósitos fundamentales, crear una ideología que permita revertir la capitalista, centrada en el individualismo y el egoísmo. La nueva cultura política que la ideología bolivariana propugna se orienta a lograr que la población haga suyos valores sociales positivos como son los esfuerzos en colectivo, la corresponsabilidad, la igualdad, la equidad, la solidaridad, el cooperativismo, el respeto mutuo, la reciprocidad, la justicia y el compromiso social como principios básicos. Asimismo, que ponga en práctica normas éticas revolucionarias que impliquen combatir la penetración cultural, la defensa de nuestras culturas, el respeto a los derechos humanos, el conocimiento de la historia real, la humanización de la economía y la conservación ecológica.

En quinta instancia, intentan hacer posibles las condiciones para la gestación de una cultura política asentada sobre concepciones nuevas acerca de lo que significa colectivo; vale decir, estimular el

proceso de construcción del pueblo como actor colectivo. Para ello, las misiones buscan lograr una «maduración» de la conciencia política de los sectores populares para que puedan identificar las causas de la opresión a que han estado sometidos, promover los intereses comunes y propiciar el surgimiento de formas de organización social más democráticas; se piensa que ello conducirá a la intensificación de su participación.

La existencia de un Estado moderno cuyo gobierno se ha propuesto crear nuevas condiciones sociales para la construcción de un Estado socialista hace esa tarea, por decir lo menos, extremadamente difícil, ya que por su misma definición un Estado moderno está compuesto por estructuras rígidas, muy burocratizadas y una mayoría de personas que no necesariamente poseen una ética revolucionaria, la cual es precisa para la transformación de ese Estado. Hemos venido señalando en este trabajo cómo al sistema capitalista le tomó siglos generar y transmitir un conjunto de normas y principios que son los que hoy día condicionan la conducta de la población venezolana, de manera que no es de extrañar que muchos y muchas agentes gubernamentales que trabajan directamente en el quehacer público revolucionario, actúen perpetuando esas formas de conducta. Valores como la honradez, la responsabilidad, la austeridad y la solidaridad deben normar las conductas de esos agentes si se trata de lograr una transición hacia el socialismo, si se pretende que la población general acepte la igualdad, la solidaridad social y el respeto a la diversidad cultural como los valores fundamentales que regulen sus propias conductas. Aunque estas contradicciones son parte de la dinámica social cuando coexiste un viejo orden con otro nuevo emergente, pueden comprometer el éxito del proceso de transformación.

La solidaridad social, considerada genéricamente, tiene su expresión concreta en la dimensión territorial, cultural, política, económica y social. Para que exista la vigencia plena de la solidaridad social en esta fase transitoria, se requiere el compromiso del Estado venezolano revolucionario —representado por las diversas misiones— y

también la disposición de los sectores económicamente más aventajados, para brindar apoyo e incluir socialmente a las mayorías que viven en condiciones de pobreza, solventar los rezagos culturales, educativos, sanitarios, económicos y de servicios en general y lograr para los ciudadanos y ciudadanas condiciones fundamentales para gozar de una vida plena. Para lograrlo, es preciso que se expandan y mantengan las misiones como mecanismos de nivelación y de inclusión social, de distribución, de financiamiento descentralizado y demás, basadas en el reconocimiento de la diversidad cultural y de la autonomía de las comunidades para gestionar las modalidades de su vida presente y futura (consejos comunales), potenciando la obligación de los ciudadanos electos y las ciudadanas electas de responder al mandato de sus electores obedeciendo a los intereses de los colectivos. El respeto a la solidaridad social y la diversidad cultural, la tolerancia de la otredad, el respeto de los ciudadanos electos y las ciudadanas electas al mandato de sus comunidades, son la base y la virtud de una verdadera democracia socialista, sustentada en la creación de espacios de poder colectivo.

El artículo 5 de nuestra Constitución Bolivariana establece que la soberanía reside de manera intransferible en el pueblo. Es así como la autodeterminación alude al derecho de los pueblos a decidir su forma de gobierno propio, su modo de vida y su organización económica, lo cual se expresa en la estrecha vinculación que existe entre las nociones de pueblo, nación y autodeterminación.

El concepto de nación propuesto por nuestra Constitución Bolivariana, como hemos visto, se fundamenta en el reconocimiento de la composición multicultural y pluriétnica de las comunidades que la integran, de manera que todas se sientan incluidas y representadas en ella.

Un elemento interesante de señalar en la construcción de la solidaridad social en esta fase transitoria hacia un modo de vida socialista venezolano en el siglo XXI, es el referido a pensar en cómo lo-

grar su reproducción y conservación. No porque ceda la precariedad económica, desaparezcan las condiciones de pobreza en importantes sectores de la población sería permisible que el egoísmo resurja. El que nadie necesite ser recíproco para sobrevivir debería servir de excusa para la existencia de unas relaciones sociales signadas por el individualismo. Todo lo anterior implica que el factor sustantivo a transformar es el sistema social capitalista, pues tanto los valores culturales como los comportamientos y éticas sociales guardan una relación de correspondencia con el modo de producción de la formación social. En este sentido, la educación transformadora para la participación debe jugar un papel fundamental.

Poder popular constituyente y la construcción del socialismo venezolano en el siglo XXI

Escenario I

1 de enero de 2007, un nuevo aniversario de la insurgencia del EZLN. Vemos por televisión a gran cantidad de personas reunidas en la plaza de un pueblo en Chiapas, donde interviene una indígena que da un discurso sobre cuál es el papel de la mujer en la lucha del movimiento zapatista y cómo influyen negativamente para la unidad del movimiento la persistencia de las prácticas patriarcales. Las personas, muchas, algunas reunidas, otras más dispersas coreaban consignas de «Marcos somos todos y todas», «buen gobierno desde abajo».

Escenario II

Madrugada del 13 de abril de 2002: cientos de miles de personas concentradas en torno al palacio de gobierno de la República Bolivariana de Venezuela, Miraflores, pedían a gritos el regreso de Chávez a

la Presidencia de la República, una vez derrotado el golpe de Estado: «Queremos a Chávez». Unas reían nerviosamente, otras lloraban, otras entonaban el Himno nacional, tremolaban el tricolor nacional y agitaban fotografías del presidente; todas unidas, en alerta, en actitud vigilante y expectante; todas pacíficas.

¿Qué podemos reconocer como común y qué como diferente en ambas concentraciones humanas, aparte de las obvias diferencias cronológicas y geográficas entre una y otra? La respuesta a la primera pregunta pareciera relativamente fácil si nos mantenemos en un plano general: se trata de multitudes que se reunieron espontáneamente para expresar su respaldo a un proyecto político de liberación, de negación de la exclusión secular a la que han estado sometidas; ambas estaban ejerciendo su poder constituyente en acciones concretas. Podemos señalar otras semejanzas: ambas luchan actualmente contra la dominación, exclusión y explotación capitalistas; ambas están compuestas por personas que conscientemente han tratado de transformar sus condiciones de vida; ambas provienen de una tradición milenaria de rebeliones, enfrentamientos y contiendas; ambas viven en un territorio que fue colonizado y continúa siendo recolonizado por el capital; ambas se han rebelado masiva y violentamente contra el neoliberalismo económico; ambas tenían una composición diversa en cuanto a edad (adultos, jóvenes, niños, niñas, infantes) y a género (mujeres, hombres y homosexuales). Pero si profundizamos un poco más, podemos notar que cada una de ellas fue particular en composición y maneras de expresarse: los y las zapatistas de esas manifestaciones eran mayoritariamente indígenas, mientras que los venezolanos y las venezolanas eran mayoritariamente mestizos y mestizas, con un fuerte componente de afrodescendientes. La primera estuvo constituida básicamente por campesinos, mientras que la segunda fue más heterogénea: obreros y obreras, desempleados y desempleadas, trabajadores y trabajadoras informales, amas de casa, intelectuales, científicos y científicas, todos urbanos y todas urbanas, ¿hace esto una diferencia?

Si los objetivos de lucha más generales eran comunes, ¿por qué tener consignas aparentemente tan diferentes? —y decimos aparentemente pues si los venezolanos y las venezolanas se identifican con Chávez como líder, ¿no hacen lo mismo los y las indígenas de Chiapas con Marcos? Pero Marcos no es el presidente de un Estado moderno y Chávez sí lo es. A la consigna de «buen gobierno desde abajo», se opone la de «queremos a *nuestro presidente* Chávez».

Todas estas diferencias cobran sentido cuando consideramos que aunque las manifestaciones del poder constituyente de esas multitudes —del pueblo— siempre serán específicas a sujetos y situaciones, serán asimismo singulares culturalmente. En tal sentido, Negri nos recuerda que la *multitud* supone la emergencia de una nueva subjetividad política en las condiciones históricas actuales, por lo cual el término que la designa intenta aprehender la dinámica por la que las singularidades convergen hacia una producción del *ser común*; es un concepto, dice, que intenta entender todas las subjetividades que participan de los procesos políticos (2006a). Aun cuando Negri y otros no usan el término singular para referirse explícitamente a lo cultural, sino a lo subjetivo, el asunto de la diversidad cultural tanto dentro de la multitud, como en la forma que esta tiene de expresarse no es un asunto menor, especialmente si tomamos en consideración que en la construcción de las subjetividades la cultura juega un papel preponderante. La *multitud* como manifestación de lo común, se une en torno a una misma identidad política y se manifiesta en una diversidad de identidades étnicas-culturales, como podemos ver en los ejemplos presentados. Ambas identidades inciden directamente en la voluntad colectiva común, como diría Laclau.

Este superficial análisis de dos expresiones culturales concretas de un ser común, de multitudes, de pueblos, su carácter espontáneo, pero no ciego y sin objetivos, nos permite asegurar que ambas manifestaciones fueron expresión del poder constituyente popular. Mientras los movimientos populares venezolanos de 2002 en Caracas, expresaban a través de sus consignas la identificación de *su* líder

con una esperanza de transformación, y contribuían con sus acciones a la construcción de esa transformación, los y las zapatistas de Chiapas clamaban por una profundización del ejercicio de *su* poder constituyente.

Las manifestaciones del poder constituyente popular han sido muy claras a lo largo de toda la historia venezolana, especialmente en nuestra historia contemporánea. Como hemos venido planteando reiteradamente en este ensayo, la historia venezolana nos muestra que han existido distintas y variadas formas de organización populares y una tradición de luchas que han sido expresiones del poder constituyente popular que se ha manifestado en actos repetidos o simultáneos, tanto cotidianos como excepcionales. Como dice Julieta Kirkwood «... *el poder no es*, el poder se ejerce. Y se ejerce en actos, en verbo. No es una esencia (...) es ejercerlo continuamente; *es transformarlo* en actos repetidos o simultáneos de hacer y de hacer que otros hagan o piensen» (citada por Vitale 2006, énfasis nuestro). Sus manifestaciones constantes y cotidianas han correspondido con la resistencia al poder constituido, y en aquellos momentos cuando los sectores populares han alcanzado un límite de tolerancia y resistencia ante los abusos de ese poder constituido, han irrumpido en la arena pública rebelándose, protestando, insurgiendo, manifestándose (López Maya 2002, 2005, López Maya y otros, 2003).

Tanto la política de la calle (López Maya, 2002), como la resistencia cultural doméstica y colectiva (simbólica o abierta, Vargas 2005a) han supuesto formas autogestadas, por lo tanto propias y singulares culturalmente, de los sectores populares venezolanos de ejercer de manera permanente su poder constituyente, es decir, ese poder no se ha institucionalizado ni formalizado de acuerdo con reglas previamente establecidas; muy por el contrario, se ha reinventado continuamente, abordando nuevos espacios y nuevos problemas. Ese ejercicio ha contado con la cooperación de múltiples y variados agentes sociales unidos en torno a una misma identidad sociopolítica: los motorizados, educadores, educadoras, estudiantes, amas de

casa, mujeres, jóvenes, viejos, viejas, en fin todos aquellos y todas aquellas que han sentido la inoperancia del Estado para resolver el problema de la opresión, la discriminación, la invisibilización, la injusticia en suma (Denis, 2006b).

Varios autores y autoras (ver por ejemplo Altez 1996), piensan que debido a la carencia de formación sociopolítica y falta de organización dentro de los sectores populares, estos no estén conscientes de su opresión como tampoco de su poder. De esta misma posición participan, infortunadamente, las estructuras estatales de transición del gobierno bolivariano, las cuales se han abocado en los últimos seis años «a formar sociopolíticamente» a los sectores populares; se piensa que «para darle poder al pueblo, este debe estar organizado». En esta posición subyacen dos premisas que nos parecen fundamentales de destacar: 1. Que el pueblo no está organizado, por lo cual hay que «ayudarlo» a organizarse, y 2. Que el pueblo no está formado, por lo cual hay que «instruirlo» para que tome conciencia de la opresión.

En cuanto a la falta de organización, Martínez y otras (2004) señalan que la afirmación sobre la ausencia de formación de comunidades dentro de los sectores populares se ha basado en un concepto de comunidad institucionalizado por la modernidad, que no toma en cuenta aquellas relaciones de convivencia que surgen del propio modo de vida de esos sectores. Denis apunta, asimismo, que existen organizaciones de base (la mayoría de las cuales preexisten al actual proceso de cambios) que constituyen expresión de la dinámica del proceso popular constituyente, por lo cual no es necesario enfocarse hacia la construcción de nuevas organizaciones, sino hacia la conformación de un nuevo Estado. La organización debe seguir quedando en manos de los mismos sectores populares (2003). Es por ello precisamente, asienta, que no se puede describir el proceso venezolano con las categorías políticas tradicionales que parten de minorías organizadas de izquierda y de derecha que luchan por el poder (2006). Reconoce pues que el poder popular no se da, sino que emana del pueblo, aunque pudiera parecer que este no está consciente de ello,

toda vez que el poder nadie lo posee en particular ya que es una construcción social. Las ideas de Denis hacen eco en alguna medida de los planteamientos de los autonomistas italianos Negri, Cocco y Hardt, quienes consideran —siguiendo a Gramsci— que el proceso de conformación de la *Multitud* puede organizarse, pero que ese proceso de organización no debe venir de fuera, pues el paso de un nivel de materialidad fuerte a una expresión política no debe ser concebido por una vanguardia externa a la multitud (2006b-c).

Si concordamos con Denis, no sería cierto que el pueblo venezolano no esté organizado. Como hemos intentado demostrar a lo largo de este ensayo, ese pueblo ha generado *sus* propias organizaciones a lo largo de la historia, solo que tales organizaciones no concuerdan con la idea pequeño-burguesa de lo que debe ser organización que manejan los y las profesionales liberales que trabajan directamente con los sectores populares, entre muchos y muchas de los y las cuales todavía subsiste la alienación a una ideología capitalista que preconiza que el poder es y debe ser otorgado, de manera que aún lo identifican con las formas y organizaciones del poder constituido. Volveremos sobre este punto.

Analicemos ahora la afirmación de que el pueblo venezolano no está formado sociopolíticamente. De nuevo esta aseveración tropieza con la realidad histórica y social. Cimarrones e indígenas desde el siglo XVI hasta ahora, campesinos y campesinas durante los siglos XIX y XX, sectores populares urbanos del XX y el XXI, todos ellos no solo estuvieron y están conscientes de las causas de su opresión y los factores de la misma sino, así mismo, ha sido y es ese conocimiento el que los ha impulsado para actuar en contra de ella a través de rebeliones, protestas, luchas y resistencias, incluyendo la guerra de Independencia donde participaron activamente. Ahora ¿qué nos dice la historiografía tradicional sobre eso? Que esa masa popular era y es ignorante y manipulable, que estuvo constituida y está constituida actualmente por tontos y tontas útiles, usados y usadas por los líderes de cada momento, sin saber ni tener conciencia de para quiénes

y para qué estaban luchando. En un caso fue Chirino (un negro, un bandido, un sedicioso que acosaba a las personas de «bien»); en otro fue Guacaipuro (un cacique que no sabía a qué se enfrentaba), otro más fue Bolívar (un caudillo más, con cierto éxito, que pretendía crear una nueva monarquía para llegar a ser emperador), o José Tomás Boves (un caudillo realista sanguinario), aunque en realidad logró capitalizar el apoyo popular para combatir —aceptemos que equivocadamente— una lucha de clases contra la oligarquía mantuana que había propuesto la Independencia; o Zamora (un idealista que «alebrestó» a los campesinos), o Guzmán (un autócrata con ínfulas), o Gómez (un campesino «zorro», ambicioso y despiadado) y así hasta llegar a Chávez (un zambo resentido que se cree Bolívar, un «militarote» ignorante que actúa como un dictador). Pero ¿qué han tenido en común las luchas libradas por líderes tan disímiles entre sí?: la presencia constante de un pueblo que cifró en esos líderes sus esperanzas de liberación.

De manera tal que podemos afirmar sin temor a equivocarnos que ese pueblo no necesita ser «formado» en un conocimiento sobre la opresión que ha sufrido y sufre; si acaso informado toda vez que ha sido socializado a través de una educación para la adaptación al sistema capitalista que ha estimulado la ignorancia de mucha información relevante al respecto; por ejemplo, su propia presencia en actos de rebelión, o su constante resistencia a la misma, de sus resistencias y luchas contra la verticalidad, contra las jerarquías, contra la desigualdad. De nuevo nos enfrentamos aquí con una proyección de valores pequeño-burgueses hacia la masa popular, lo que ha llevado a una incompreensión de lo que la motiva a luchar.

Entonces, si el pueblo venezolano está consciente de la opresión a la que está sometido y eso es lo que lo impulsa a la resistencia o a la lucha abierta ¿por qué ese pueblo no ha ejercido plenamente su poder constituyente para transformar, para hacer que otros hagan o piensen, como dice Kirkwood, sobre todo cuando esos otros son parte del poder constituido? La respuesta a esta pregunta parece re-

sidir —al menos en parte— en la necesidad de ese pueblo de contar con un líder que reconociera sus demandas, su resistencia y sus luchas, pero no cualquier líder sino uno proveniente de su propio seno. En efecto, la rápida ascensión política de Chávez y su innegable aceptación por parte de las mayorías desposeídas, parece estar basada —más que en su capacidad como dirigente, también innegable— en el reconocimiento de su condición popular, de su origen humilde, de su naturaleza de campesino cuya infancia y juventud estuvieron marcadas por situaciones de pobreza, en su autenticidad cuando maneja las claves culturales populares: desde ademanes y gestualidad, hasta expresiones del lenguaje. Existe por lo tanto una concordancia afectiva entre él y el pueblo.

Los autonomistas italianos señalan que «... es imposible que surja una multitud capaz de expresar una voluntad común de la sociedad en oposición al Estado burgués, ya que (...) existen clases con intereses contrapuestos, y el Estado como institución de dominio clasista, es garante del privilegio y la desigualdad». ¿No podríamos colegir entonces que el poder constituyente popular no sería ajeno ni paralelo a la lucha de clases, sino que estaría sumergido en ella? Si esto es así, si hacemos buenas estas afirmaciones de Negri, Hardt y Cocco, entonces lo que habría que cambiar es el Estado, de un Estado burgués clasista a un Estado socialista popular.

Denis ha señalado, en apoyo a estas últimas interrogantes, que las *subjetividades* que han surgido en estos últimos treinta años en Venezuela no tienen nada en común con los actores políticos tradicionales; no son partidos, organizaciones o sindicatos; existen en la base de comunidades o pueblos. Y agregamos nosotras, esas *subjetividades* se enmarcan dentro de lo que podemos reconocer como los valores que han sustentado a la resistencia de los sectores populares venezolanos, los cuales pueden ser identificados con lo que Hinkelamert denomina la ética del bien común (2006:152). «Pensar es crear, crear es resistir», dice Téllez, y añade, las resistencias despliegan potencias para las luchas y para enfrentar formas de dominación (2006).

Nos parece pertinente añadir a este debate las aseveraciones de Laclau, quien apunta, por ejemplo, que la política popular cristalizará cuando se logre la construcción de una nueva *subjetividad* sobre la voluntad colectiva, cuando el proceso de constitución del pueblo como actor colectivo permita su construcción no solo como sujeto político sino fundamentalmente como sujeto social (2006). Hemos destacado la expresión subjetividad en las citas de los autores para recalcar que este debate se ha centrado en la importancia que se le da no solamente a los elementos materiales, sino también a los inmateriales.

Luego de lo dicho anteriormente, ¿podemos pensar que el pueblo venezolano es o no actualmente un sujeto social? ¿Es la *multitud* y no el *pueblo* el sujeto histórico como señalan los autonomistas italianos? o ¿Lo sigue siendo la *clase obrera* como planteaban los clásicos del marxismo? Aunque no es nuestro interés en este momento entrar en un debate teórico entre los conceptos de *pueblo*, *multitud* y *clase obrera* como sujetos históricos, discusión que se viene dando entre filósofos y filósofas, no podemos menos que mencionar estos conceptos.

Los defensores y defensoras del marxismo clásico apelan a Lenin para señalar que es en los tiempos de crisis y catástrofes sociales cuando se constituye una clase revolucionaria. Que el rechazo general a la vieja oligarquía política neoliberal resulta insuficiente cuando el Estado y los partidos del régimen actúan intentando domesticar el proceso revolucionario. Apuntan, así mismo, la imposibilidad de saltar directamente al comunismo sin una transición, sin conquista del poder que instaure un Estado obrero como expresión del poder constituyente de las masas; que tampoco es posible, sin que exista una revolución nacional e internacional, que liquide al imperialismo y al capital, para que se haga material, es decir, posible y real el comunismo, la desaparición del Estado y las clases. Y acotan que el poder constituyente como fuerza política no puede ser construido y ejercido ajeno a la agenda de la lucha de clases. Manifiestan igualmente que el marxismo revolucionario —y la necesidad de un partido que lo

expresé— sometido a la crítica y al balance de la lucha de clases pasada y presente, sigue siendo una guía para la acción de todos los que quieran derrocar al capital (Werner y Aguirre, 2003). En relación con estas tesis, Reuber dice que el pueblo es el sujeto de la transformación social, el sujeto que va construyendo una hegemonía política y cultural desde abajo, mientras que la clase obrera —ahora fragmentada por el neoliberalismo— sigue siendo el sujeto histórico (2007).

Negri, Hardt, Cocco y Paolo Virno dicen que el concepto de *multitud* no es equivalente con el de *pueblo*, ya que esta última noción «está estrechamente asociada a la existencia del Estado», mientras que la *multitud* es «aquello que no ha aceptado devenir *pueblo*, en tanto contradice virtualmente al monopolio estatal de la decisión política» (citados por Werner y Aguirre, 2003). Para ellos la *multitud* se reconoce solo en su hacer, auto-representándose políticamente. Dicen que la *multitud* actual surge con la crisis del Estado y de los viejos mecanismos de la representación política, y señalan que la concepción reformista que toma al *pueblo* como base, «siembra la ilusión de que se pueden transformar las instituciones desde adentro»; apuntan que la *multitud* es la que la reivindica, y esgrimen que a esas instituciones se las puede vaciar de legitimidad evitándolas, ya que la *multitud* puede «hacer sociedad» por sí misma, sobre la base de las colaboraciones reticulares del trabajo inmaterial. Dado que la *multitud* procede del conjunto de trabajo productivo, y atraviesa muchos estratos sociales, su producción sería «la producción del común», razón por la cual está más cercana a ser un sujeto revolucionario que la *clase obrera*, toda vez que esta última forma parte de un conjunto de fuerzas productivas igualmente explotadas, a veces aún más, mientras que la gente que produce «trabajo inmaterial es gente que trabaja en los servicios y produce mercancías intelectuales e inmateriales». Reconocen que en esa categoría se incluye a los agricultores. Todas ellas conformarían «auténticas fuerzas que se encuentran en el corazón de la sociedad».

Laclau, por su parte, señala que el *pueblo* no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. Señala, así mismo, que es necesaria la constitución del pueblo como actor colectivo, dado que la política popular podrá cristalizar cuando se logre la construcción de una nueva subjetividad sobre la voluntad colectiva. Señala igualmente que el discurso político de los sectores movilizados no se crea espontáneamente; necesita de la cristalización de un líder, que actúe como factor unificador, puesto que ese discurso está constituido por un complejo de elementos que no preexisten a la situación de relación. La participación popular requiere, dice, de la construcción de un nuevo tipo de Estado. Y asevera que en un socialismo nuevo no todo debe estar socializado; debe existir la esfera privada que si desaparece será por su propia ineficacia. Afirma que una práctica institucionalizada tiende a absorber las demandas sociales, pero la autonomía pura tiende a desgastar ciertas luchas (2005, 2006).

Los consejos comunales y la Revolución socialista

Ahora, pensamos, ¿cómo pueden pasar los sectores populares venezolanos de la resistencia a la revolución, vale decir, a la eliminación del Estado burgués y al reino del poder constituyente popular? Negri señala que «... la revolución es necesaria, tan necesaria como lo es la necesidad de ser moral, de constituirse a uno mismo éticamente, de liberar el cuerpo y la mente de la esclavitud, y el poder constituyente es el medio para lograr este fin» (1992:35). La soberanía nacional en sí misma, como lo precisa Negri, está en oposición al poder constituyente: «... El paradigma del poder constituyente es una fuerza que explota, rompe, interrumpe, disloca cualquier equilibrio preexistente y cualquier posible continuidad», y añade: «...los proyectos autonomistas de autogobierno singulares por definición crean su propio sentido de la universalidad y de revolución más allá de una voluntad hegemónica (Negri, 1992:20).

Como lo señalan los autonomistas italianos en su conjunto:

La lucha contra el capital tiene como fin el comunismo, una sociedad sin clases y sin Estado, de productores libres asociados, donde las necesidades de la subsistencia material sean superadas y las capacidades creativas del hombre se desarrollen libremente, despojadas de las ataduras de la necesidad (2006a, Negri 2006d).

Vistas estas consideraciones, queda claro, en consecuencia, que el poder constituyente, por definición, existe fuera de las leyes burguesas. Pero los autonomistas nos aclaran en este sentido:

... el poder constituyente, entendido como las bases democráticas de la constitución de un nuevo orden político y social, es decir, un doble poder contrapuesto al poder constituido, no pasaría necesariamente por una revolución que destruya el estado burgués sino por la generalización de experiencias autogestionarias que vayan *articulando una sociedad paralela* (2006b, énfasis nuestro).

Sin embargo, Negri dice: «Para que la crisis del poder constituyente sea productiva, ésta debe retener la voluntad de no ser resuelta en un poder constituido» (1992).

La tesis de la estructuras de gobierno paralelas fue parte de la estrategia política diseñada por Ho Chi Min y el Frente de Liberación Nacional de Vietnam para vencer tanto al poder colonial como a la intervención imperialista, primero de Francia y luego de Estados Unidos. Las estructuras paralelas se implantaron en todas las comunidades ocupadas por los colonialistas (incluso las llamadas aldeas estratégicas creadas por la CIA), copando todo el poder ideológico (cultural, educativo y político) y el administrativo y militar. El poder colonial gobernaba de día, mientras que el poder paralelo gobernaba de noche, decidiendo incluso sobre la eliminación física de las per-

sonas que eran agentes políticos o colaboradores no autorizados para infiltrar las redes represivas del Estado colonial o de la CIA. Mientras que la organización militar popular (el Ejército Popular de la República de Vietnam) conducía una guerra de posiciones contra el ejército colonial, el ejército popular (primero el Viet-Minh y luego el Viet-Cong integrado por campesinos, campesinas, trabajadores y trabajadoras e intelectuales urbanos y urbanas, etc.) libraban una guerra de guerrillas contra el poder colonial. Es por eso que el poder constituyente revolucionario pudo crear en el norte de Vietnam una República Popular, con capital Hanoi, desde el mismo momento en que se produjo la capitulación del ejército francés en Diem Bien Phu el año 1954 y una República Socialista de Vietnam, inmediatamente a la capitulación del ejército de Estados Unidos en Saigón. El poder constituyente se transformó en poder constituido. Los imperialistas trataron posteriormente, sin éxito, de aplicar de manera mecánica las mismas enseñanzas obtenidas en Argelia y otras partes del mundo.

La experiencia imperialista más exitosa ha sido la de las Autodefensas Unidas de Colombia: una *Multitud* —que no un *Pueblo*— integrada por algunos campesinos, campesinas, trabajadores y trabajadoras urbanos, militares, policías, empresarios urbanos y rurales, narco-productores, políticos, políticas, congresistas, ministros, ministras y presidentes de la República como Uribe Vélez, actuando en nombre del poder constituido de la oligarquía colombiana y del sector neoconservador del Imperio estadounidense liderado por George Bush, han logrado construir un narco-Estado paralelo que formula para-políticas de dominación que incluyen la eliminación física de todos los y todas las disidentes que se oponen al narco-Estado colombiano. El Estado nacional colombiano tiene una crisis de productividad, está quebrado, arrastra «oficialmente» una enorme deuda externa e interna. El narco-Estado que gobierna de hecho en Colombia está sostenido por los enormes ingresos que genera la venta de droga en Estados Unidos y en el mundo entero. Mientras tanto, el gobierno neoconservador de Estados Unidos, que aparente-

mente lucha contra las drogas, concede al narco-Estado colombiano una ayuda militar de la misma magnitud de la que se otorga a Israel.

¿Contradicción estratégica o simplemente estrategia imperial? En Venezuela el Imperio trató también de construir una estructura paralela financiando directamente las ONG construidas y controladas por la oposición golpista, incluyendo la eliminación física de los opositores de ese Estado paralelo, como sucedió con el fiscal Anderson y los dirigentes agrarios asesinados por sus sicarios. Han fracasado, por ahora, porque no han podido convertirse en una alternativa efectiva al Estado paralelo revolucionario. ¿Por cuánto tiempo más?

Como vemos, los ejemplos históricos sobre la dinámica entre poder popular constituyente y poder burgués constituido han tendido a favorecer a este último, el cual ha logrado solventar con éxito las amenazas que ha supuesto el primero. O, como en el caso de Vietnam, el poder constituyente popular ha devenido en poder constituido.

¿Cómo dejan estas experiencias la afirmación anterior de Negri?

¿Y cómo deja esa aseveración, así mismo, a las misiones sociales bolivarianas, toda vez que ellas no solo emanan de ese poder constituido, sino que las personas que las implementan están fuera del poder constituyente popular, les son ajenas y a menudo lo distorsionan y manipulan? ¿Cómo pueden lograr los consejos comunales emanciparse del poder constituido, sobre todo si esa autonomía debe ser más un proceso que un estado actualizado o por actualizarse por una resolución constitucional? ¿Sería necesario en el caso venezolano que los consejos comunales como expresión del poder constituyente popular fuesen totalmente autónomos de un poder constituido que se proclama revolucionario? ¿Cómo lograrían las comunidades populares deconstruir la mitificación del poder constituido y el miedo a perder la falsa seguridad que les ha ofrecido la relación dominador-dominado? Estas no son meras preguntas; por el contrario sus respuestas son vitales para la construcción del socialismo.

Los consejos comunales son un proyecto realmente alternativo al poder constituido, pero deben responder a un proceso creativo de autoorganización popular (Denis, 2006a). Son nuevas formas de organización y de representación que deben ser autónomas, aunque esa autonomía no sea absoluta; debemos recordar que autonomía no es lo opuesto a la organización ni tiene nada que ver con el anarquismo (Negri, 2006d). La creación de los consejos comunales forma parte de una propuesta que trabajaron las asambleas de barrio desde los años 90. Se pensaron como organizaciones de base, a partir de las cuales se construiría todo un tejido social hacia arriba. Esas asambleas de barrio no intentaban construir organizaciones políticas, sino campos de hegemonía, campos en los que ciertos conceptos se hicieran hegemónicos (Denis, 2006b). Como apunta Denis, con esta propuesta sobre los consejos comunales, «... muchos han trabajado sin estructura orgánica, pero sí con criterios comunes, en diferentes áreas: en los movimientos campesinos y obreros, en las redes pedagógicas y socioculturales, y en la construcción de una economía solidaria» (2006b); esta última como una economía cooperativa, alternativa a la reinante economía capitalista. Hoy día existen planes que han sido desarrollados independientemente por las comunidades, incluso contra la resistencia de sectores del Estado revolucionario, como sucede con el programa agrario «Todas las manos por la siembra», por ejemplo (Denis, 2006a, b).

El apoyo brindado por el gobierno bolivariano a estas formas autoorganizativas populares locales destinadas a posibilitar el control social sobre recursos de todo tipo, solución de problemas, contraloría social, etcétera, se ha visto —no obstante— mediatizado por la actuación de los funcionarios y las funcionarias gubernamentales, quienes no han querido (o están imposibilitados o imposibilitadas) dejar de ser eso para devenir en servidores públicos, para conocer los sectores populares a los cuales representan. Al fin al cabo los funcionarios y las funcionarias son ejecutores de órdenes, las cuales —no importa que tan coherentes sean— tienden a ser cumplidas las más de las veces irreflexivamente. El ejercicio del poder constitu-

yente popular en los consejos comunales debería significar que esos colectivos tengan la oportunidad de estar satisfechos con sus vidas, con su trabajo, controlando qué hacen y cómo lo hacen; significa que esos colectivos pueden liberar su creatividad y energía dentro de sus propias organizaciones; significa compartir colectivamente la responsabilidad. Su éxito depende, entre muchos factores, de que la impunidad deje también de ser un antivalor social.

Existe una transversalidad en la participación de los agentes sociales en el marco de las misiones y en los proyectos de desarrollo endógeno. En este sentido ha sido muy eficaz el Frente de Luchadores Sociales Francisco de Miranda al propiciar y estimular las formas de organización horizontal y la participación autogestionaria. Pero es preciso señalar que la mayoría de núcleos de desarrollo endógeno creados se rigen por la misma racionalidad del capital. No se desarrolla en esos núcleos (al menos no todavía) un trabajo que produzca valor de uso, sino valor de cambio; no es un trabajo que trate de liberar a esos trabajadores y trabajadoras. Existe una inversión del destinatario de la producción, de manera que ésta en lugar de satisfacer en primer lugar las necesidades del «mercado» comunitario y si hubiese excedente este pase al *mercado*, está orientada al segundo objetivo, de forma tal que los núcleos ¡intentan entrar en competencia con otros capitalistas siguiendo las leyes de la oferta y la demanda! (Pedro Calzada, Com. Pers.). No olvidemos que el *mercado* es incapaz de satisfacer las demandas económicas de las mayorías precisamente porque no posee ningún compromiso social. Los núcleos de desarrollo endógeno deben estar impregnados por la solidaridad y la reciprocidad, por el sentido de comunidad donde cada uno de sus miembros se sienta en libertad de usar los servicios y la producción que se han generado colectivamente, independientemente de cuánto trabajo haya sido invertido por cada uno individualmente (Liepietz, 2006). Deben ser espacios y estructuras donde prevalezcan formas de relación social que comprendan la cooperación de diversos individuos cualesquiera sean sus condiciones (Marx y Engels, 1982). Ésa debe ser una relación social en donde el compartir se base en

la cooperación, en la coordinación de destrezas, habilidades y conocimientos, que sea el resultado de esfuerzos conjuntos, en cuya ejecución intervenga la voluntad colectiva; implicaría así mismo el compartirse todos y todas entre sí, compartir no solo los productos y servicios creados colectivamente, sino también los problemas, las carencias y los logros individuales.

El reconocer las fallas de concepción y funcionamiento de estas nuevas realidades socio-productivas es el inicio de su solución; su identificación permitirá definir acciones y políticas públicas por parte del Estado bolivariano destinadas al mejoramiento de las formas de relación entre Estado y comunidad. Simultáneamente, se traducirán en un fortalecimiento de los vínculos comunitarios al comprender esos actores y actrices que su trabajo es una actividad social que crea valor, y no la participación en el trabajo regido por el capital.

A manera de conclusiones

Luego de la presentación del debate teórico en páginas precedentes, nuestra posición es, por denominarla de alguna manera, ecléctica; eclecticismo que responde a las circunstancias históricas en las cuales se mueven las sociedades en los actuales tiempos. Podemos considerar que hoy día existen en Suramérica nuevos factores materiales e intelectuales que afectan a la sociedad en esta síntesis momentánea del desarrollo histórico. Por ello, aunque concordamos con los autonomistas italianos en que los modernos Estados nacionales han devenido obsoletos, pensamos que en esta fase imperial del capital —como hemos escrito en otros espacios— se hace necesario fortalecerlos para convertirlos en bastión de lucha contra la globalización neocolonial. Esto que pudiera parecer un sinsentido no lo es si consideramos que siendo la meta —*en este momento*— la creación de Estados multinacionales, desregulados en su interior, que actúen como bloques de poder frente a las transnacionales del Imperio, el debilitamiento o desaparición de cada Estado nación individual impediría que dichos bloques se es-

estructuraran (Vargas, 2002b, 2005b). La viabilidad de esas uniones de países depende temporal y transitoriamente de la misma existencia del Estado nación. Esas uniones permitirían modificar *las condiciones de la producción y del intercambio* entre los Estados miembros y entre éstos y los demás países. De lo que se trata es de crear colectivos multinacionales más poderosos y competitivos que los Estados nacionales modernos, redimensionando la competencia de los Estados nacionales, subsumiéndolos en Estados multinacionales (¿un solo Estado?) que engloben no tan solo mercados más amplios para el consumo, sino donde el «libre comercio de mercancías y capitales» se vea sustituido por un intercambio de la misma fuerza de trabajo, de conocimientos y saberes, de recursos de todo tipo y de culturas. La unidad y la fortaleza de esos bloques residiría en el manejo de una ideología común de la solidaridad y la búsqueda de la justicia social (Vargas 2002b). Por supuesto, el aludido reforzamiento del Estado nación no debería implicar un desconocimiento de la prédica de «gobernar obedeciendo».

Ciertamente, abogamos por una autonomía de las formas autoorganizativas populares con respecto al poder constituido, única manera —pensamos— de que continúen siendo siempre dinámicas, no anquilosadas ni rígidas; por supuesto, no debe ser una autonomía absoluta. En la estructuración del poder constituyente popular reconocemos la emergencia constante de nuevas subjetividades colectivas que se expresan en lo político. Y la conjunción de todos estos factores, según nuestro punto de vista, diversidad de organizaciones y de subjetividades y autonomía es lo que garantizaría una constante transformación social. Pero todas esas formas organizativas y subjetividades se expresan no en multitudes indiferenciadas, sino en los sectores trabajadores de un pueblo que impulsa una revolución nacional que pretende liquidar al imperialismo, al capital, al Estado burgués y a las clases sociales dentro de sus fronteras y así contribuir a crear una nueva hegemonía cultural (en el mismo sentido que le diera Gramsci), que impulse a otros pueblos igualmente oprimidos por la actual hegemonía existente hacia una sociedad socialista. Esas subjetividades del pueblo venezolano intentan romper con la rela-

ción capitalista que ha reducido las reciprocidades humanas a un nexo salarial, vale decir, nuestro pueblo se ha propuesto dejar de ser capitalista. En cuanto a la necesidad de un partido que exprese el marxismo revolucionario, cuyos planteamientos en contra de la injusticia social y a favor de la destrucción nacional e internacional del capital hacen eco con las subjetividades populares, nos parece que —de existir— no podría o no debería responder a la estructura que ha caracterizado hasta ahora a los partidos políticos. Ciertamente, la estructura partidista, para ser legítima, aceptada y defendida por todos y todas, debe ser un reflejo de la horizontalidad que existe dentro de los movimientos populares: democrática en lugar de vertical, que incluya las formas de poder generadas desde abajo, que se revise continuamente para dar cabida a agentes, posiciones e intereses emergentes, que no se asuma como vanguardia puesto que ese papel reside en los colectivos populares en ejercicio de su poder constituyente; en suma, que sea congruente con el sujeto colectivo popular. Aceptamos, pues, al pueblo trabajador como sujeto histórico, como motor de la historia en la medida que siga siendo un pueblo explotado, mientras exista el capital; asimismo, mientras se deslinde de lo local, regional y nacional y abrace las luchas de todos los pueblos oprimidos del mundo.

Los partidos políticos siempre han asumido la representación del poder de la clase dominante. Los partidos burgueses en el capitalismo representan, obviamente, el poder de la burguesía. La socialdemocracia ha creado en las clases populares la falsa conciencia de que no hay clases sociales, y ha propuesto el contrasentido de que ella misma es expresión de una alianza de clases, que la burguesía es defensora de los mismos sujetos sociales que ella explota. Como ocurrió con AD, la burguesía apeló a los símbolos populistas o populacheros para significar ante las clases populares una solidaridad, una identidad con los oprimidos que ella misma produjo. El socialismo real creó partidos socialistas o comunistas que se decían representantes de los trabajadores y trabajadoras, de los campesinos y campesinas, pero en verdad terminaron representando los intereses de las buro-

cracias partidistas, de las nomenclaturas que designó Milovan Djilas (1982) como la *nueva clase*. La contingencia histórica que vive cada sociedad produce múltiples determinaciones que caracterizan la forma como los pueblos abordan sus luchas de liberación nacional. En el caso venezolano, la lucha de clases, la lucha contra el imperialismo parece que tiende a resolverse por la organización del pueblo en redes de organización comunal de diferentes magnitudes sociales y territoriales según la dimensión y calidad de los problemas por resolver. Un *partido unificado de la Revolución venezolana* deberá coadyuvar a la población en las tareas por ella emprendidas para estimular el desarrollo ideológico de las comunas y en la construcción de sus organizaciones de lucha. Una vez concluida esta fase, el partido deviene por sí mismo obsoleto, ya que las redes comunales no tendrían necesidad de otros representantes que ellas mismas. Es similar a lo que ocurre con la propiedad privada de los medios de producción: cumple un papel histórico en la fase de acumulación originaria general que permite derrotar la pobreza, pero en la medida que esta fase se cumple, la propiedad privada de los medios de producción se hace obsoleta, se convierte en una traba para el desarrollo social que es necesario remover para lograr el desarrollo pleno de los pueblos: el socialismo. El *partido unificado de la Revolución venezolana* debe estar abierto al reconocimiento de las diferencias, de todas ellas, pero fundamentalmente de las de género, pues si lo que se quiere es la unidad, ¿quién puede negar que las mujeres hemos sido siempre las grandes ausentes del poder constituido, que es patriarcal?

Venezuela necesita, pues, sumergirse en un proceso de transformación radical, motorizado por el poder constituyente popular; empaparse en una revolución permanente como diría Trotsky, para quien la Revolución no es un estadio, sino un estado permanente. Nos es imprescindible crear una nueva hegemonía cultural, lo cual solo será posible cuando logremos derrotar el cuarto poder mediático e inventar nuestro quinto poder, cuando dejemos de despilfarrar nuestro capital natural y cuando la opresión llegue a ser el recuerdo de una pesadilla.

¿Por qué es socialismo venezolano?

Nuestra historia lo hace venezolano.
Nuestras culturas lo hacen venezolano.
Nuestras luchas lo hacen venezolano.
Nuestra diversidad lo hace venezolano.
Nuestro territorio lo hace venezolano.
Nuestro pueblo trabajador lo hace venezolano.
La situación geopolítica mundial actual lo hace venezolano.
Porque no se lo queremos imponer a ningún pueblo.
Nosotros y nosotras lo hacemos venezolano.

Bibliografía citada

- Acosta Saignes, Miguel (1984). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Vadell Hermanos Editores, Caracas.
- _____ (1986). *Las ideas de los esclavos negros en América*, Talleres Gráficos del Congreso de la República, Caracas.
- Adriani, Alberto (1984). *Labor venezolanista*, Academia Nacional de Ciencias Económicas y Consejo de Profesores Jubilados, Universidad Central de Venezuela, 4.ª Edición, Caracas.
- Alemán, Carmen (1998). La presencia de la mujer en los rituales de Chuao. En: *Venezuela: tradición en la modernidad*, 203-220, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar-Fundación Bigott, Caracas.
- Almeida, Antonio y Aram Aharonian (2002). Editorial Quadernos, *Question*, noviembre 2002:2.
- Altez, Yara (1996). *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Altez, Yara y Pedro Rivas (2002). *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao*, Ediciones Faces-UCV y Fondo Editorial Tropykos, Caracas.
- Anderson, Perry (1979). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Siglo XXI Editores, México, df.
- Aparicio, Héctor (2004). Medios de comunicación y opinión pública en la sociedad democrática. *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, 8(2):322-333.
- Ayala, Cecilia y Werner Wilbert (2001). *Hijas de la Luna*, Instituto Caribe de Antropología, Monografía 45, Caracas.

Banmujer, Página web en línea en octubre de 2006.

Bate, Luis Felipe (1988). *Cultura, clases y la cuestión étnico-nacional*, Colección Principios, Juan Pablos Editor, México.

_____ (1978). *Sociedad, formación económico social y cultura*. Ediciones de Cultura Popular, México.

Berrizbeitia, Jorge (2003). Tecnologías de información y el desarrollo de las comunidades. En línea en octubre 2006.

Bethencourt, Luisa (2005). Mujeres jóvenes y proyecto de vida: una mirada a la juventud y el trabajo desde el género. En *Venezuela visión plural*, Tomo II:503-516, Bid&co. Editor, CENDES-UCV, Caracas.

Bordieu, Pierre (2005). *Pensamiento y acción*, Monte Ávila Editores, Caracas. Brewer, Alan (1998). Reflexiones sobre la crisis del sistema político, sus salidas democráticas y la convocatoria a una Constituyente. En *Los candidatos presidenciales ante la Academia: 11-66*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Caracas.

Brito Figueroa, Federico (1961). *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*. Editorial Cantaclaro, Caracas.

_____ (1972). *Venezuela contemporánea ¿País colonial?*, Venediciones, S.A., Caracas.

_____ (1973). *El problema de la tierra y esclavos en la historia de Venezuela*, Coedición de la Asamblea Legislativa del Estado Aragua, la Univesidad Central de Venezuela, la Gobernación del estado Aragua, el Concejo Municipal del Distrito Girardot y Mersifrica. Edición Conmemorativa de los 125 años del estado Aragua, Caracas.

Britto García, Luis (1999). A régimen sin proyecto, cultura sin proyección. En: *Entorno a la cultura*. Cuadernos Nuevo Sudaca Sur, 27-29, Caracas.

_____ (2002). *Conciencia de América Latina, intelectuales, medios de comunicación y poder*, Nueva Sociedad, Caracas.

- _____ (2004). *Venezuela: investigación de unos medios por encima de toda sospecha*, 2.^{da} Edición, Fondo Editorial Question, Caracas.
- Buzzi, A. R (1969). *La teoría política de Antonio Gramsci*, Editorial Fontanella, Barcelona.
- Cariola, Cecilia (Coord.), Luisa Bethencourt, Gregorio Darwich, Beatriz Fernández, Ana Gutiérrez y Miguel Lacabana (1992). *Sobrevivir en la pobreza: el fin de una ilusión*, Coedición de cendes, Universidad Central de Venezuela y Nueva Sociedad, Caracas.
- Carmona, Ernesto (2004). Economía, poder y medios en América Latina. En: *Los dueños de Venezuela*, Fondo Editorial Question, Caracas.
- Carnevali de Toro, Dinorah (1992). *Araguatos, Avanzados y Astronautas. Copei: Conflicto Ideológico y crisis política en los años sesenta*. Editorial Panapo, Caracas.
- Chomsky, Noam (2004). *Hegemonía o supervivencia. El dominio mundial de EE.UU.*, Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- Cicerchia, Ricardo (1997). The Charm of Family Patterns: Historical and Contemporary Change in Latin America. En *Gender Politics in Latin America*, 118-133, Monthly Review Press, Nueva York.
- Cintefor (2006). Una definición operativa de participación. Centro Interamericano de Investigación y Documentación sobre Formación Profesional. En línea octubre.
- Clarac, Gerald (1983). *Las comunidades indígenas del país, Núcleos fecundos para un proceso agrario autogestionario, basado en el ecodesarrollo y el etnodesarrollo*, Instituto Agrario Nacional, Caracas.
- Colmenárez, Lizbeth (1989). Arqueología, herencia cultural y educación, Trabajo final de grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Colombres, A (1984). Introducción. En *La cultura popular: 7-20*, Premiá, México.

- CONAC, (2006). Programa de reconocimiento social y autorreconocimiento étnico, Oficina de Enlace con Comunidades de Afrodescendientes, Caracas.
- Cueva, Agustín (1988). *Las democracias restringidas de América Latina. Elementos para una reflexión crítica*, Planeta Letra Viva, Quito.
- _____ (1987). El viraje conservador: Señas y contraseñas. En: *Tiempos conservadores. América Latina en la derechización de Occidente*: 20-37, Editorial Conejo, Quito.
- Cunill, Nuria (1991). *Participación ciudadana*, Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo.
- Cussiánovich, Alejandro (2006). Significado actual de la educación popular liberadora. En línea octubre.
- De Lucas, Javier (2003). *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Icaria Editorial, S.A., Barcelona.
- Denis, Roland (2002). La nueva ratio productiva (Propuesta de un modelo alternativo de desarrollo). *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 9 (1):233-250.
- _____ (2003). *Rebelión en proceso. Dilemas del movimiento popular luego de la rebelión del 13 de abril*, Ediciones Nuestra América Rebelde, Caracas.
- _____ Entrevista realizada por Yorkman Reinoso. Versión electrónica en línea en noviembre 2006. 2006a.
- _____ Entrevista realizada por Raúl Zelik. En línea, noviembre 2006. 2006b.
- Diccionario de Historia de Venezuela (1988). Fundación Polar, Caracas.
- Díaz Polanco, Héctor (1987). *Etnia, nación y política*. Juan Pablos Editor, México DF.
- _____ (2004). *El canon Snorri, diversidad cultural y tolerancia*, Universidad de la Ciudad de México, México DF.

- _____ (2005). *Elogio a la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores, México, DF.
- Djilos, Milovan (1982). *New Class. An Analysis of the Communist System*, Harcourt Trade Publishers, Londres.
- Dore, Elizabeth (1997). The holy family: Imagined households in Latin American History. En *Gender Politics in Latin America*: 101-117. Monthly Review Press, Nueva Cork.
- Eisenstad. S (1993). *The Political Systems of Empires*, Transactions Publishers, New Brunswick.
- Fals Borda, Orlando (1986). *Conocimiento y poder popular*, Siglo XXI Editores, Bogotá.
- Ferguson, R. (1990). Blood of the Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia. *American Ethnologist* 17 (2):237-257.
- Fernández, Beatriz (2005). Subjetividad e identidad colectiva en los sectores populares urbanos. En *Venezuela Visión Plural, Una mirada desde el Cendes*, II:487-502, Bid&co. Editor, CENDES-UCV, Caracas.
- Fuenmayor, Luis (2002). ¿Por qué la ética en nuestros tiempos? Cuadernos Question, noviembre: 9-12.
- Galindo, Luis (2006). Museo Nacional de la Diversidad Cultural. Primera aproximación. Papel de trabajo.
- García, Carmen Teresa (2006). Una aproximación al movimiento de mujeres en América Latina. Artículo electrónico en línea diciembre.
- García, Carmen, Blanca Cabral, Nahir Monsalve y Josefina Alarcón (2003). *Sexismo en el aula preescolar*, Universidad de los Andes, Consejo de Publicaciones, Mérida.
- George, Susan (2005). Otro mundo es posible. En: *Frente a la razón del más fuerte*: 11-47, Galaxia Cutenberg, Barcelona.
- Gledhill, J. (1994). *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto Press, Londres.

- Golinger, Eva (2005). *El código Chávez. Descifrando la intervención de los EE.UU. en Venezuela*, Fondo Editorial Question, Caracas.
- González, Lorenzo (2005). Nelson A. Rockefeller y la modernidad venezolana: intercambios, empresas y lugares a mediados del siglo xx. En: *Petróleo nuestro y ajeno. La ilusión de la modernidad*:173-211, Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Caracas.
- Gramsci, Antonio (1975). *Cuaderno de la cárcel No. 2. Los intelectuales y la organización de la cultura*. Juan Pablos Editor, México.
- Guerra, Franklin (1984). *Esclavos negros, cimarroneras y cumbes de Barlovento*. Cuadernos Lagovén, Caracas.
- Guzmán, Nelson (2006). Los nuevos mundos simbólicos. Prólogo de la obra de Juan Barreto *Crítica de la razón mediática*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Heller, Agnes (1985). *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Colección Enlace, Grijalbo, México.
- Herrera, Earle (2005). *El que se robó el periodismo que lo devuelva*. Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas.
- Hinkelamert, Franz (2006). *El sujeto y la ley, el retorno del sujeto reprimido*. Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas.
- Iranzo, Consuelo y Jacqueline Richter (2005). La relación Estado/sindicatos en Venezuela (1999-2005). En: *Venezuela Visión Plural. Una mirada desde el Cendes*, II:653-684. Bid&co. Editor, CENDES-UCV, Caracas.
- Inamujer (2006). Memoria histórica, heroínas de la patria. En línea diciembre.
- Kaplan, D. (1960). The Law of Cultural Dominance. Evolution and Culture, 69-92. The University of Michigan Press. Ann Arbor.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A. Buenos Aires.

- _____ (2006). Conferencia magistral dictada en la Universidad Bolivariana de Venezuela, Caracas, noviembre.
- Lanz, Carlos (2006). Aportes al proceso de rectificación y el desarrollo de una nueva mentalidad en el seno de la Revolución Bolivariana. Versión electrónica en línea en noviembre.
- Lanz, Rigoberto (2005). *En verdad, la universidad no se reforma. Question*. Febrero 2005:10.
- Lander, Edgardo (1995). *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia. Ensayos sobre América Latina y Venezuela*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Lavenda, Robert (1977). *The First Modernizing Attempt Modenization and Change in Caracas, 1870-1908*, Serox University Microfilms, Ann Arbor.
- Lewis, Maybury (1979). *Dialectical Societies*, Harvard University Press, Cambridge.
- López Maya, Margarita (2002). Insurrecciones de 2002 en Venezuela. Causas e implicaciones. 23-39. En *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. José Seoane Compilador. Clacso, Asdi, Buenos Aires.
- López Maya, Margarita, David Smilde y Keta Stephany (2003). *Protesta y cultura en Venezuela. Los marcos de acción colectiva en 1999*. Faces, Cendes, Fonacit. 2.^{da} Edición, Caracas.
- López Maya, Margarita (2005). La protesta popular venezolana: mirando el siglo xx desde el siglo xxi. En *Venezuela Visión Plural, Una mirada desde el Cendes*, II:517-533. Bid&Co. Editor, CENDES-UCV, Caracas.
- Lozada, Mireya (2003). Cibercultura y democracia: el desafío educativo. En: *Voces digitales. Ida y vuelta a la cibercultura*, 49-62, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

- Lumbreras, Luis (1986). Childe y la tesis de la revolución urbana. *Gens*, Boletín de la Sociedad Venezolana de Arqueólogos, 2(3-4):45-66.
- Martínez, Cynthia, Yousseth López, Marié González y Lighbther Rojas. Pobreza, política social y familia: una perspectiva necesaria, *Cuestiones políticas*, 33:11-26.
- Mas, María J. (2006). *Desarrollo endógeno. Cooperación y competencia*, 2.^{da} Edición, Editorial Panapo de Venezuela, C.A., Caracas.
- Maza Zavala, df. Prólogo (2005). En: *Desarrollo endógeno. Cooperación y competencia*, de María J. Mas. 2.^{da} Edición, Editorial Panapo de Venezuela, C.A., Caracas.
- Marx, Carlos y Federico Engels (1982). *La ideología alemana*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana.
- Meneses, Lino (1991). Arqueología y realidad. Una aproximación al desarrollo histórico de la arqueología en Venezuela. Trabajo final de grado, Escuela de Antropología, ucV, Caracas.
- Meszaros, Istvan (2003). *El siglo XXI ¿Socialismo o barbarie?* Ediciones Herramienta, Buenos Aires.
- Meza, Quineche (1995). *Jóvenes y niños trabajadores: sujetos sociales*, Protagonismo: Estrategias y Metodologías, Instituto de Formación de Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores para América Latina y el Caribe, Lima, .
- Ministerio de Educación Superior, página web. En: línea diciembre, 2006.
- McGuire, Randall y Robert Paynter (1991). *The Archaeology of Inequality: Material Culture, Domination and Resistance*. En *The Archaeology of Inequality*. 1-27, Blackwell, Oxford.
- McKinley, P. Michael (1993). *Caracas antes de la Independencia*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- Moleiro, Moisés (1977). *La izquierda y su proceso*. Ediciones Centauro 77, 3^a Edición, Caracas.

- Moncada, Samuel (1985). *Los buevos de la serpiente. Fedecámaras por dentro*. Alianza Gráfica Editorial, Caracas.
- Moreno León, Jesús (2002). *La democracia universitaria como estrategia de lucha contra la pobreza y la exclusión social*, *Quadernos, question*, noviembre 2002:4.
- Moreno, Leticia (2006). Las teorías del desarrollo moral como fundamento de la educación en valores. En: *Educación y ciudadanía*, Inés Castro Coordinadora, Universidad Autónoma de México, México DF.
- Monsivais, Carlos (1998). Las migraciones culturales: del rancho al Internet. En: *Venezuela: tradición en la modernidad*, 33-55, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar-Fundación Bigott, Caracas.
- Mosonyi, Esteban (1975). *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Faces, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Montero, Maritza (1984). *Ideología, alienación e identidad nacional*, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, Caracas.
- _____ (1994). Latin American Social Identity. En *Multiculturalism and the State*. Vol. 1. Collected Seminar Papers, No. 47, University of London.
- Nabossa, Agnes. Participation as a means to enhance human security with special reference to gender. Ponencia presentada en el IV Encuentro Mundial de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad. Roma, 11-13 de octubre de 2006.
- Navarro, Héctor (2002). Autonomía y democracia en la universidad del siglo XXI. *Quadernos, question*, Noviembre 2002:3.
- Negri, Antonio (1992). *Fin de siglo*. Editorial Paidós, Barcelona, España.
- Negri, Antonio, Michael Hardt, Giuseppe Coco y Sandro Mezzandra. Las relaciones entre la Multitud y los gobiernos de izquierda: la reinención de la democracia como proceso permanente constituyente. Debate realizado en la Universidad Central de Venezuela. En línea diciembre 2006, 2006a.

- Negri, Antonio y Michael Hardt. Entrevista realizada por David Zerbib en enero 2005. *Rebelión / L'Humanité*. En línea en diciembre 2006, 2006b. Negri Antonio y Giuseppe Cocco. Los movimientos sociales y los nuevos gobiernos sudamericanos. Entrevista realizada en agosto 14, 2006 at 22:30 Filed under Observatorio Internacional en línea en diciembre de 2006, 2006c.
- Negri, Antonio. Cara a cara con Toni Negri. Tenemos que buscar nuevas formas de organización. <http://lavaca.org/seccion/actualidad/0/490.shtml>. En línea, enero 2006, 2006d.
- Patterson, Thomas (1990). Orígenes de la teoría de la utilidad marginal en la antropología ecológica. *gens*, Boletín de la Sociedad Venezolana de Arqueólogos, 4 (2):1-27.
- Pollak-Eltz, Angelina (1990). *La negritud en Venezuela*. Cuadernos Lago-ven, Caracas.
- Petras, James (2006). *Imperialismo y ongs en América Latina*. (Traducción Stephen A. Hasam).
- Porter, Sir John Ker (1966). *Caracas Diary/1825-1842*. Instituto Otto y Magdalena Blohn, Caracas.
- Quijano, Aníbal (2004). El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas? En *Resistencia popular y cambio político en América Latina*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 10 (1):75-97.
- Quintero, Rodolfo (1972). *Antropología del petróleo*. Siglo XXI Editores, S.A. México.
- Raad, Ana (2003). Reflexiones sobre la participación en una cultura digital. En *América Latina puntogob. Casos y tendencias en gobierno electrónico*. Santiago de Chile.
- Raby, Diane, L (2006). *Democracy and Revolution Latin America and Socialism Today*. Pluto Press, Londres.
- Ramonet, Ignacio (2004). Información y democracia en la era de la globalización. *Question*, Noviembre, N° 29.

- Ramos Guédez, José (2001). *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Instituto Municipal de Publicaciones. Alcaldía de Caracas.
- Rago, Víctor (1999). Llano y llanero: contribución al estudio del forjamiento de una imagen. ULA. *Boletín Antropológico*. 45:27-47.
- Reusser Monsálvez, Carlos (2003). ¿Qué es la Sociedad de la Información? *Revista Chilena de Derecho Informático*, N° 2, Mayo. Publicado en línea por la Red Universitaria Nacional, Chile.
- Reuser, Isabel (2007). Género y alternativas populares en América Latina y el Caribe, Rebelión, en línea, febrero.
- Ríos de Hernández, Josefina, Yoston Ferrigni, Manuel Beroes, Lourdes Fierro, Gastón Carvallo y Germán Carrera, Coordinador (1981). *Formación histórico social de Venezuela*, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Rodríguez, Erick. La disociación psicótica. En línea, enero 2007.
- Rodríguez, María del Pilar (1995). Los blancos pobres. Trabajo presentado para optar al Premio Nacional de Historia Francisco González Guinán. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- Romero, Juan (2005). Usos e interpretaciones de la historia de Venezuela en el pensamiento de Hugo Chávez. En: *Usos políticos y simbólicos del pasado en la Venezuela actual*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 11 (2):211-235.
- Salazar, Juan J. (2002). «Sociedades complejas. Período del contacto en el noroccidente de Venezuela, Tesis de Maestría. Biblioteca de la Maestría en Etnología», Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad de los Andes, Mérida.
- Salazar, Iván (2000). *La huelga petrolera de 1936-1937*, Compilación documental, Acervo Histórico del estado Zulia, Maracaibo.
- Sánchez, Consuelo (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Siglo XXI Editores, México, DF.

- Sánchez, Euclides. Todos con la «Esperanza», Definiciones de la participación comunitaria. Artículo electrónico en línea, octubre 2006.
- Suazo, Félix (2005). Usos políticos de la memoria: devoción, desdén y asedio de las estatuas. En: *Usos políticos y simbólicos del pasado en la Venezuela actual. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 11 (2):251-257.
- Sanoja, Mario (1985). Crisis, educación y cultura. Ponencia presentada en el Seminario *La crisis: responsabilidades y salidas*, Cátedra Pío Tamayo, Centro de Estudios de la Historia Actual, faces, Universidad Central de Venezuela.
- Sanoja, Mario (1991). Ideas sobre el origen de la nación venezolana. En: *Discursos de incorporación 1980-1991*. Academia Nacional de la Historia, Tomo 7:201-235, Caracas.
- Sanoja, Mario (2001). La cerámica de tipo formativo de Camay, estado Lara, Venezuela. Primer Informe. En: *El Caribe arqueológico*. (5):2-19.
- Sanoja, Pedro (1994). Política y planificación en la comunicación impresa. Trabajo de Licenciatura. Escuela de Comunicación Social, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Sanoja, Mario e Iraidá Vargas (1990). Perspectivas de la antropología en Venezuela: el caso particular de la arqueología, *gens*, Vol. 4 (1):23-64.
- _____ (1999). *Orígenes de Venezuela. Regiones geohistóricas aborígenes hasta 1500 d.C.* Comisión Presidencial V Centenario de Venezuela, Caracas.
- _____ (2002). *El agua y el poder*, Ediciones del Banco Central, Caracas.
- _____ (2004). *Razones para una Revolución*, 1.^{ra} Edición, Monte Ávila Editores, Caracas.
- _____ (2005). Venezuela y Colombia: ¿Vidas paralelas? *Question*, febrero.

- _____ (2006). *Razones para una Revolución*, 2.^{da} Edición. Monte Ávila Editores, Caracas.
- Sanoja, Mario, Iraida Vargas, Gabriela Alvarado y Milene Montilla (1998). *Arqueología de Caracas. Escuela de Música José Ángel Lamas*, Tomo I, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Estudios, Monografías y Ensayos. N° 177, Caracas.
- Saunders, Frances (2001). *La CIA y la Guerra Fría Cultural*, Editorial Debate, S.A., Madrid.
- Scott, James (1985). *Weapons of the Weak, Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven.
- Silva, Carlos (2003). Capas sin espesor: aproximación psicosocial a la cibercultura. En *Voces digitales. Ida y vuelta a la cibercultura*, 37-47. Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Soriano, Graciela (1988). *Venezuela 1810-1830: Aspectos desatendidos de dos décadas*, Cuadernos Lagoven, Serie Cuarta República, Caracas.
- Stolcke, Verena (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Alianza Editorial, Madrid.
- Taibo, Paco Ignacio II (2006). *Pancho Villa, biografía narrativa*, Editorial Planeta, México, DF.
- Télez, Magaldy (2006). Trayectos claves para pensar. En prólogo a la obra de Juan Barreto *Crítica de la razón mediática*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Thompson, Edward (1995). *Costumbres en común*, Editorial Crítica, Barcelona, España
- Vallenilla Lanz, Laureano (1983). *Cesarismo democrático*, Universidad Santa María, 5.^{ta} Edición, Caracas.
- Vallenilla, Luis (1998). *Auge y declinación del petróleo venezolano*, Ediciones Porvenir, 3.^{ra} Edición, Caracas.

Varios autores (1976). *Correo Cívico Femenino*, Congreso de la República, Caracas.

Varios autores (2005). *Venezuela Visión Plural. Una mirada desde el Cendes*, Bid&Co. Editor, CENDES-UCV, Caracas.

Vargas, Iraida (1985). Arqueología de la zona sur del Lago de Maracaibo. *gens*, Boletín de la Sociedad Venezolana de Arqueólogos 1 (2).

_____ (1990). *Arqueología, ciencia y sociedad*, Editorial Abre Brecha, Caracas.

_____ (1995). The perception of History and Archaeology in Latin America. A Theoretical Approach. En: *Making Alternatives Histories: 47-67*, P. Schmidt y T. Patterson Editores. School of American Research, Santa Fe.

_____ (1997). La identidad cultural y el uso social del patrimonio histórico. El caso de Venezuela. *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, N° 20:82-86.

_____ (1999). *La historia como futuro*, Fondo Editorial Tropykos, Faces, UCV y Centro de Historia del Estado Carabobo, Caracas.

_____ (2000). «La resistencia cultural en la historia de Venezuela». Conferencia magistral. Embajada de España en Venezuela, Caracas.

_____ (2002a). Los bienes culturales y la intangibilidad de lo corpóreo. *Boletín Antropológico*, ULA, N° 56:789-814.

Vargas, Iraida (2002b). Las historias regionales y locales en el contexto neoliberal. En *Lecturas de la Historia Regional y Local: 79-112*. Aristides Medina Rubio Compilador, Casa Nacional de las Letras Andrés Bello, Caracas.

_____ (2004). Antropólogos y antropólogas ¿Para qué? Conferencia magistral en el marco de las Jornadas Nacionales de Antropología, Mérida.

_____ (2005a). «Visiones del pasado indígena y el proyecto de una Venezuela a futuro». En *Usos políticos y simbólicos del pasado en la*

Venezuela actual. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11 (2):187-210.

_____ Bolivarianismo, identidades e integración latinoamericana. Conferencia dictada en el marco del Seminario: Socialismo Bolivariano, organizado por el Consulado de la República Bolivariana de Venezuela En Barcelona, España, noviembre 2005, 2005b.

_____ *Historia, mujer, mujeres*, Edición del Ministerio de Economía Popular, Caracas, 2006a.

_____ Protagonismo con rostro de mujer. *Chimborazo*, septiembre-octubre 2006, Año 1, N° 1:58-61, Ministerio de Comunicación e Información. Caracas, 2006b.

Vargas, Iraida y Mario Sanoja. Education and political manipulation of history in Venezuela. (1990). En: *The Excluded Past*, 50-60. Editores Peter Stone y R. Mackenzie, One World Archaeology, Routledge, Londres.

_____ (1993). *Historia, identidad y poder*, Fondo Editorial Tropykos, Caracas.

Vargas, Iraida, Mario Sanoja, Gabriela Alvarado y Milene Montilla (1998). *Arqueología de Caracas. San Pablo. Teatro Municipal*, Tomo II. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Estudios, Monografías y Ensayos, N° 178, Caracas.

Vila, Marco A. (1967). *Aspectos geográficos del Distrito Federal*, Corporación Venezolana de Fomento, Caracas.

Vitale, Luis (2006). El movimiento feminista Latinoamericano del siglo xx, parte II. En línea, diciembre.

Wallerstein, Inmanuel. (1994). Agonías del capitalismo. *Iniciativa Socialista*, N° 31. En línea, abril 2003.

Werner, Ruth y Facundo Aguirre. Debate con Toni Negri. Multitud y poder constituyente: una crítica marxista. En línea enero 2006.

Índice

Presentación	VII
--------------------	-----

LA FORMACIÓN DE LOS BLOQUES HISTÓRICOS CONTEMPORÁNEOS

Antecedentes históricos	1
Estructuración y ejercicio del poder en Venezuela: ideología y resistencia cultural.....	11
La articulación del bloque histórico interno con el bloque imperial para finales del siglo xix	14
El uso del pasado en la legitimación del bloque interno de poder a finales del siglo xix	17
La articulación del bloque histórico interno con el bloque imperial para inicios del siglo xx	21
Nuevos actores en el bloque histórico interno. Continúa la expoliación y se inicia el desarrollismo	27
La rebatía de los dineros públicos, consumismo y corrupción	30
La confrontación y el disenso.	34
Las diferencias y la ideología bolivariana en las luchas antiimperiales.....	34
El uso del pasado en el discurso de Chávez en el proceso bolivariano	35

LAS ESTRUCTURAS ORGANIZATIVAS Y LAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN POPULAR EN VENEZUELA

La participación	49
La participación comunitaria para el desarrollo	53
La participación política.....	65

LA ESTRUCTURACIÓN DE LOS SECTORES POPULARES

Las rebeliones y la estructuración de los sectores populares.....	75
<i>Las rebeliones de los negros esclavos</i>	76
<i>Las rebeliones y la defensa indígena</i>	80
Las izquierdas y la estructuración de organizaciones populares para las luchas de liberación y la resistencia política.....	83
El bloque populista burgués, la ruptura definitiva del modo de vida colonial y la estructuración de la clase media.....	87

EL ESTADO BURGÉS: NUEVOS MODOS DE VIDA Y DE CULTURA VENEZOLANOS

La dictadura y el nuevo modo de vida y de cultura venezolanos.	95
Los inicios del puntofijismo. Las transnacionales imperiales y los nuevos cambios culturales.....	109
Los gobiernos puntofijistas: políticas culturales y represión.....	113
<i>Betancourt, 1959-1964</i>	113
<i>Se inician las cúpulas y se profundiza la entrega del país</i>	113
<i>El gobierno de Raúl Leoni, 1964-1969</i>	115
<i>La brutal represión indiscriminada</i>	115
<i>Rafael Caldera, 1969-1974</i>	117
<i>Pacificación y cárcel. Se intensifica el cambio cultural</i>	117
<i>Carlos Andrés Pérez, 1974-1979. Estulticia y petrodólares</i>	119
<i>El modo de vida consumista y la cultura «mayamera»</i>	119
<i>Luis Herrera Campíns, 1979-1984</i>	132
<i>El «viernes negro». Inicio de la declinación del puntofijismo</i>	132
<i>Jaime Lusinchi, 1984-1989. El relajamiento moral de la República</i>	140
<i>La debacle de la democracia representativa puntofijista</i>	145
<i>CAP II, 1989-1993</i>	145
<i>De la «coronación» al «Caracazo». Rebelión y muerte</i>	145
<i>Caldera, 1994-1999. Fin del puntofijismo. Protestas</i>	147
<i>y resistencia. Preámbulo de la Revolución Bolivariana</i>	147
A manera de conclusiones.....	154

RESISTENCIA Y PROTESTA AL PODER CONSTITUIDO

La resistencia cultural en las mayorías urbanas.....	157
La resistencia cultural simbólica de los sectores populares.....	164
La resistencia cultural de los y las indígenas.....	174

La resistencia de las comunidades de afrodescendientes	181
La resistencia de los trabajadores y las trabajadoras	186
Las organizaciones y la resistencia estudiantil.....	191
Las organizaciones y las formas de resistencia femenina	193
Las protestas abiertas en el marco de la Revolución Bolivariana....	195
La expresión cultural de la protesta popular en apoyo a la Revolución Bolivariana	197
La expresión cultural en las protestas de la contrarrevolución	202
Las organizaciones no gubernamentales (ONG) y la contrarrevolución.....	205
A manera de conclusiones	207

MISIONES SOCIALES: CONSTRUCCIÓN DE LAS CONDICIONES PRESOCIALISTAS

Las Misiones y el conocimiento de la historia real.....	209
Las Misiones y la conservación ecológica	210
Las Misiones y la humanización de la economía	211
Las Misiones, la deuda social acumulada y las luchas antiimperiales	212
Las Misiones bolivarianas y la construcción colectiva de una sociedad socialista	214
<i>Evaluación de las Misiones en la construcción de nuevos valores culturales</i>	214
Ciudadanía y participación popular.....	223
La Revolución Bolivariana y la construcción de ciudadanía. Propuestas.....	227

LAS DIFERENCIAS Y LA PARTICIPACIÓN SOCIAL

El papel de las diferencias en la participación.....	233
Las diferencias étnicas o culturales.....	234
Diferencias culturales e ideología en Venezuela.....	239
La participación de las comunidades indígenas y de afrodescendientes en la Revolución Bolivariana.....	244
Las diferencias de género	249
<i>La participación femenina en la Revolución Bolivariana</i>	253
Ideología y diferencias de clase	258
A manera de conclusiones	263

LA EDUCACIÓN, TECNOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN E INFORMACIÓN PARA LA PARTICIPACIÓN

La educación de la iv República para la adaptación.....	269
La educación bolivariana: protagonismo y participación popular	281
<i>El sistema educativo bolivariano</i>	281
<i>La educación superior bolivariana</i>	282
Los movimientos estudiantiles bolivarianos	284
Evaluación y propuestas	285
La educación no formal y la producción ideológica de la sociedad	286
<i>Los museos tradicionales</i>	286
<i>Los museos tradicionales como instrumentos educativos transformadores</i>	291
<i>Los museos de comunidad y la transformación popular</i>	295
Los medios masivos de comunicación	298
<i>Tecnologías de la información y la comunicación</i>	303
<i>La tecnología de la información y la comunicación y la Revolución Bolivariana</i>	308
<i>Educación popular transformadora</i>	312
La educación bolivariana y la transformación social.....	317

PODER CONSTITUYENTE VS PODER CONSTITUIDO. BASES PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL SOCIALISMO

La creación de las condiciones presocialistas venezolanas	321
Poder popular constituyente y la construcción del socialismo venezolano en el siglo XXI.....	325
Los consejos comunales y la Revolución socialista	335
A manera de conclusiones	341
¿Por qué es socialismo venezolano?	345
Bibliografía citada.....	347

Resistencia y participación

Se imprimió en el mes de noviembre de 2022 en los talleres de la
Editorial Metrópolis
Caracas, Venezuela
Son 2.000 ejemplares

Esta apasionante obra que hoy nos ofrece Iraida Vargas Arenas, escrita en una prosa vibrante, constituye una profunda reflexión, desde la teoría social contemporánea, sobre el proceso de formación de la sociedad venezolana entre mediados del siglo XIX y el momento actual. La autora analiza, con maestría y profundidad crítica, prácticamente todas las dimensiones sociales, culturales y políticas de nuestra sociedad hasta culminar con la Revolución Bolivariana y la lucha por la construcción del Socialismo Venezolano. La saga del pueblo venezolano, como lo demuestra Iraida Vargas Arenas, se puede visualizar como un largo periodo de luchas de resistencia contra la dominación colonial y neocolonial que ha culminado, finalmente, con el creativo y fructuoso proceso de participación social, de construcción de una democracia popular, nacionalista y socialista que ha iniciado nuestra Revolución Bolivariana.

Iraida Vargas Arenas (Maracay, 1942)

Antropóloga por la Universidad Central de Venezuela (1964), destaca su doctorado *cum laude* en Historia y Geografía en la Universidad Complutense de Madrid (1976). Colaboradora científica del Smithsonian Institution. Primera mujer en obtener el Premio Nacional de Cultura, mención Humanidades (2008).

