



Venezuela cultura y política en cuatro tiempos

*Nelson Acosta Espinosa**

Resumen

Este artículo aspira analizar teóricamente el carácter de la relación entre cultura y política. Para ello se hace referencia al debate teórico en torno al significado de los conceptos **Cultura** y **culturas**; y se formulan las siguientes interrogantes ¿Es complementaria o antagónica la relación entre cultura y política? ¿Practican los pueblos la política que imaginan? Para cuyas respuestas se hace uso de la propuesta filosófica elaborada por Michael Oakeshott y la modalidad de la teoría del discurso desarrollada por Ernesto Laclau. A partir de estas consideraciones teóricas se intenta formular un esquema interpretativo de la construcción discursiva de la realidad política venezolana en cuatro momentos históricos: la ruptura del nexo colonial, los regímenes oligárquico-liberales, la **"adecuación"** y el **"chavecismo"**.

Palabras clave: Cultura, discurso político, adecuación, chavecismo, Venezuela.

* Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela. E-mail: nacosta@cantv.net

Venezuela: Culture and Politics in Four Historical Moments

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the relation between culture and politics in Venezuela. In this sense, references are briefly made regarding the meanings of the concepts **Culture** and **cultures** within the current debate that is taking place in the anthropological field. The following questions were formulated: Is the relation between culture and politics complementary or antagonistic? Do people practice the politics that they have created? An answer is elaborated based on the philosophical approach proposed by Michael Oakeshott and the modality of discourse theory put forward by Ernesto Laclau. Special attention is paid to the relationship based on what is universal and what is particular to the context of Venezuelan society. Based on these theoretical considerations, the Venezuelan discursive field is analyzed in four historical moments: the dissolution of the colonial nexus, the oligarchy-liberal regimes, the **"adequidad"** period and under **"chavercismo"**.

Key words: Culture, political discourse, *adequidad*, *chavercismo*, Venezuela.

Introducción

El sistema político de la Venezuela del siglo XX ha sido objeto de exhaustivos estudios¹, desde distintas orientaciones teóricas, los cuales han centrado su atención en torno a partidos políticos (Martz, 1966, 1977; Levine, 1973; Kornblith/Levine, 1995); opinión pública (Martz/Balayra, 1979); acuerdos entre elites (Levine, 1973; Rey, 1991, Kornblith, 1999); cultura y conducta política (Acosta/Gorodeckas, 1985; Welsh 1992; Dávila 1996; Co-

1 Los trabajos de intelectuales como Gil Fortoul, Vallenilla Lanz, Mariano Picón Salas, Briceño Iragorry, Ramón J. Velásquez, entre otros, han constituido puntos de partida de las síntesis que intentan explicar el sistema político venezolano del siglo XX.

ronil, 1997; Romero, 1994; Welsh/Carrasquero 2000; Molina 2001; Carrasquero/Welsh 2001); petroestado (Kart, 1997). Estos trabajos han producido un cuerpo significativo de información sobre los orígenes, dinámica y crisis del sistema democrático en Venezuela. La mayoría de estas investigaciones comparten una visión del sistema político en términos de conducta política, campañas electorales, formulación de políticas públicas; y de su desarrollo dentro de marcos institucionales específicos como los partidos políticos, parlamentos, sindicatos, asociaciones empresariales, organizaciones vecinales, estudiantiles, religiosas, etc. Igualmente se ha prestado atención a los valores y actitudes políticas que prevalecen en la población. Es indudable que estas investigaciones han contribuido a la comprensión del sistema político, al diseño de políticas públicas, reformas electorales y constitucionales en Venezuela; cuyos estudios han estado articulados con una sólida tradición teórica en el ámbito de la ciencia política en América Latina. Véase, por ejemplo, las investigaciones de Banfield (1958); Almond/Verba (1963); Dahl (1989); Linz (1988); O'Donnell (1986); Sartori (1994); Przeworki (1991); Harrinson/Huntington (2000), entre otros.

En este artículo intentaremos desarrollar una línea de reflexión en clave discursiva², en el que se privilegiará el tratamiento **teórico** del hecho político venezolano³. Aspiramos con ello elaborar un **esquema** interpretativo de las lógicas sobre las cuales se ha construido el relato político en Venezuela.

Con esa finalidad hemos estructurado este ensayo en tres secciones. La primera dedicada a la actual controversia, en el ámbito de la antropología, en torno al uso de los conceptos **Cultura y culturas**. En la segunda, se intenta esbozar respuestas teóricas a las interrogantes ¿Es complementaria o an-

- 2 En este ensayo el énfasis no estará colocado en el análisis técnico del discurso visto como texto o acto de habla. Existen una variedad de trabajos sobre el discurso político en Venezuela que podrían ser agrupados bajo esta perspectiva teórico-metodológica. Véase, por ejemplo: Bolívar, A. y Kohn, Carlos (1999) **El discurso político venezolano. Un estudio multidisciplinario**. CEP/FHE. Universidad Central de Venezuela; Vieira, L., Molero de Cabeza, L (2001) El discurso neoliberal en Venezuela: un estudio de la persuasión. Revista **Espacio Abierto**, Vol. 10, No. 1; Molero de Cabeza, L (2002) El personalismo en el discurso político venezolano. Un enfoque semántico y pragmático. Revista **Espacio Abierto** Vol 11 - No. 2
- 3 En este sentido este ensayo reposa sobre la modalidad de la teoría del discurso adelantada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en particular su elaboración referida a las lógicas de la diferencia y de la equivalencia. Laclau, E. Mouffe, Ch. (1985) **Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics**. Verso. London.

tagónica la relación entre cultura y política? ¿Practican los pueblos la política que imaginan? Con esta finalidad se hace uso de aportes teóricos contenidos en las aproximaciones filosóficas adelantadas por Michael Oakeshott y Ernesto Laclau. En la tercera sección se intenta formular un esquema interpretativo de la constitución discursiva de la realidad política venezolana, en términos de las lógicas de la diferencia (sintagmática) y de la equivalencia (paradigmática) en cuatro momentos históricos: ruptura del nexo colonial, regímenes oligárquico-liberales, la **adequidad** y el **chavecismo**. Se finaliza con un cuerpo de conclusiones.

1. Cultura y culturas

Las relaciones que se establecen entre las dimensiones culturales y políticas son diversas y a veces paradójicas; estas circunstancias pudieran explicar el uso político de la diversidad cultural en términos contrapuestos. Ejemplo de ello lo encontramos, por un lado, en la política de la identidad que propugna la afirmación de las diferencias y el reconocimiento de derechos derivados de circunstancias como género, religión, nacionalidad, etnia etc.; y por el otro, en la política de lo compartido que se traza como objetivo alcanzar una homogeneidad cultural "racional", "universal" y "civilizada". En el primer caso, el reconocimiento de la diversidad cultural es el punto de partida para la formulación de programas políticos que plantean la defensa de estos derechos; en el segundo, la búsqueda de la homogeneidad es traducida en el diseño de políticas racionalistas que tienden a "disciplinar" los particularismos como punto de partida para poder acceder a la denominada condición moderna. Estos usos políticos de la diversidad cultural han impulsado controversias teóricas en el ámbito de la antropología y han inspirado la formulación de diferentes políticas públicas. Por ejemplo, en el seminario denominado "**Cultura Counts**" (Shweder, 2001: 432-46), auspiciado por el World Bank y celebrado en la ciudad de Florencia (Octubre 4-7; 1999) se escucharon voces que asignaban a la cultura uno de estos roles: por un lado, quienes asumían que la cultura es importante en tanto que los países pobres entendieran que debían occidentalizarse o permanecer pobres; por el otro, quienes sostenían la idea que *culture counts* en la medida en que los problemas sociales y económicos fuesen resueltos dentro del contexto de las tradiciones locales de significados y valores (Harrinson y Huntington, 2000).

Como puede observarse en ambas posiciones el uso político del concepto de cultura jugó un papel clave y en este sentido evidenció, por un lado, que la construcción/desconstrucción de las identidades colectivas se encuentran asociadas a la dinámica implícita en las relaciones de poder y, por el otro, que la articulación entre la dimensión cultural y la política es clave

para obtener la plenitud comunitaria que sería necesaria para la sustentabilidad de un ordenamiento político específico.

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

Responder a estas interrogantes implica reflexionar sobre el papel que ha desempeñado el concepto de cultura en el discurso antropológico. Es indudable que este concepto ha jugado un papel central en el desarrollo teórico de esta disciplina. Sin embargo, a pesar de esta circunstancia no existe un sólido consenso en torno al significado del mismo. Por ejemplo Kroeber y Kluckhohn (1952) en su famoso ensayo "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions" señalan la existencia de más de 150 definiciones de este concepto. Esta variedad constituye un indicador de las distintas connotaciones asociadas con su uso teórico. Por ejemplo, en una primera acepción implicaría procesos de acumulación, es decir, creencias, conductas y artefactos que evolucionan a través del tiempo hacia un fin positivo y progresivo; en una segunda podría ser usado para antagonizar ciertos desarrollos históricos ocurridos o centrados en Europa. Desde esta última perspectiva, cultura implicaría estilos de vida y aprendizaje que "resisten" los efectos desintegradores que se derivan de los procesos de industrialización y/o de modernización. Finalmente, en un tercer sentido, el concepto de **Cultura** subrayaría, con especial vehemencia, las diferencias nacionales y las identidades de grupos étnicos particulares, suerte de espejo de la conciencia nacional y referente obligado desde el punto de vista político y espiritual (Borofsky; Bath; Shweder; Rodset; Stolzenberg, 2001). En general estas acepciones comparten un común denominador: énfasis en la homogeneidad, coherencia, estabilidad y acuerdos, presumiblemente presentes, en la configuración cultural que caracteriza a las sociedades no occidentales y marcan las fronteras que dividen estas sociedades de las occidentales. Así se explica que el concepto de **Cultura** en su acepción antropológica originaria fuese concebido como respuesta a una solicitud de carácter discursivo: la necesidad de conceptualizar, comprender y explicar estas diferencias culturales y de esta manera construir, discursivamente, al "otro".

En la actualidad el concepto de cultura está siendo sometido a una intensa indagación con el objeto de determinar su posicionalidad dentro del discurso antropológico. Es así como su uso es visto "*to discourage attention to the worldviews and agency of those who are marginalized or do-*

minates" (Appadurai, 1996:12). Interpretado en estos términos este concepto se transforma en un dispositivo que contribuiría a construir y preservar las diferencias culturales. "As a professional discourse that elaborates on the meaning of culture in order to account for, explain, and understand culture differences, anthropology also helps construct, produce, and maintain it. Anthropological discourse gives culture difference (and the separation between groups of people it implies) the air of the self evident" (Abu-Lughod, 1991:143). Igualmente se argumenta que uno de los aspectos más confusos presentes en el uso de este concepto residiría en el hecho que tiende a obliterar la extrema variabilidad de contextos dentro de los cuales ocurre la producción social del significado (Friedman, 1994); y que su uso tiende a operar como un dispositivo que produce una disyunción radical entre un "nosotros", observadores racionales de la conducta humana, y un "otro" caracterizado por sus patrones tradicionales de creencias y prácticas que sería objeto de observación y estudio por parte de los antropólogos (In-gold, 1993)⁴.

Es razonable sostener que estos "usos" del concepto de cultura no son teóricamente apropiados para analizar la relación entre esta dimensión y el escenario público de la política en las sociedades no occidentales. Como lo señalamos anteriormente la razón de esta inviabilidad teórica residiría en la tendencia a conceptualizar al "otro" en términos de una "mismidad" física, coherente y absorbente (Appadurai, 1996), circunstancia teórica ésta que obstaculiza la visibilidad de los antagonismos en el espacio público de la política. Una puerta de salida a este impase teórico apunta a establecer grados de generalidad y diferencias entre "**Cultura**" y "**culturas**"⁵. El primer térmi-

4 Para una discusión en torno al uso del concepto de cultura, véase Bru-mann, Christoph (1999) "Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded". **Current Anthropology**, Vol. 40, Supple-ment, February.

5 Esta distinción expresa una cierta semejanza con la que ha sido propuesta por Arjun Appadurai. Ester autor establece una diferencia entre el sustanti-vo **Culture** y el adjetivo **cultural**. Este último término lo conceptualiza "as a dimension of phenomena, a dimension that attends to situated and embodied difference... I suggest that we regard as cultural only those difference that either, or set the groundwork for, the mobilization of group of identities" Appadurai (1996) **Modernity at Large. Cultural Di-mensions of Globalization**. University of Minnesota Press, p. 13. Nos pa-rece, sin embargo, que el concepto **cultural** de Appadurai se encuentra fuertemente articulado a identidades de carácter étnico y en este sentido su uso transpira cierto esencialismo cercano al concepto de raza.

no connota una concepción de carácter abstracto referido a la potencialidad del Hombre para compartir rutinas de pensamiento, sentimientos y conductas para establecer nexos societarios. La segunda acepción comprendería el conjunto particular de tradiciones de conducta que conformarían el perfil de un grupo social específico definidas como las estructuras de significación dentro de las cuales los hombres dan forma a su existencia (Geertz, 1973) Vistos así, estos grados de generalidad, permitirían abrir un espacio teórico apropiado para "pensar" estos conceptos en términos discursivos⁶.

Este escenario parece más apropiado para analizar la relación entre cultura y política. En este sentido, se asume el concepto de discurso con el objeto de enfatizar que todos los objetos y acciones son portadores de significados conferidos a través de un sistema específico de normas y reglas históricamente condicionadas. Ilustremos esta afirmación a través de un ejemplo: los distintos significados que adquiere el significativo población en circunstancias históricas particulares. Primero, como un obstáculo que impide los procesos de modernización; segundo, un recurso humano indispensable para alcanzar las metas que el crecimiento económico supone, y tercero, un símbolo de la identidad nacional amenazada por la dislocación que implicarían procesos de modernización acelerados. En cualquiera de estas opciones el sentido del hecho poblacional descansa sobre un orden discursivo específico que proporciona identidad y significado a esta dimensión empírica. Así, en el discurso económico la población puede ser entendida como un recurso o un obstáculo para alcanzar un continuo crecimiento económico, mientras que para el discurso nacionalista significa fuente insustituible e indispensable para afirmar y preservar la identidad nacional. Al respecto importa subrayar que todo proyecto político para ser exitoso debe intentar entretener las distintas instancias discursivas que conforman la dimensión cultural en una sociedad específica. He allí el sentido de pertinencia de la teoría del discurso para investigar las formas a través de las cuales los significados son continuamente construidos y negociados.

En este orden de ideas, el concepto de **Cultura** pudiera ser conceptualizado como el horizonte de discursividad al interior del cual sujetos y objetos adquieren sus respectivos significados. Por su parte el sustantivo **cultu-**

6 La teoría del discurso investiga las formas a través de las cuales las prácticas sociales construyen/desconstruyen los discursos que conforman la realidad de lo social. Véase: Laclau, E. y Mouffe, C. (1985 op. cit; Torfing Jacob (1999) **New Theories of Discourses**. Laclau, Mouffe and Zizek, Blackwell publishers; Howarth David (2000) **Discourses**. Open University Press. Buckingham-Philadelphia.

ra(s) podría ser asimilada como el conjunto de prácticas de sentido que en circunstancias históricas específicas proporcionan identidad a sujetos y objetos. La diferencia entre ambas dimensiones estaría relacionada con el grado de univocidad que denoten los significados en las respectivas instancias discursivas. El nivel discursivo se caracterizaría por un excedente de significado que escaparía a la lógica de la diferencia que predomina en el nivel del discurso. Detengámonos brevemente para ejemplificar los conceptos anteriormente mencionados.

Ilustra la diferencia entre discursividad y discurso el uso del significante pueblo en el campo de la discursividad política en América Latina, el cual se ha caracterizado por poseer un "excedente" de sentido que le ha permitido articularse a diferentes discursos y generar distintos y, a veces, contradictorios significados. El "uso" del significante pueblo (indígena) en el discurso evangelizador del siglo XVI significaba un "otro" cuya "otredad" residía en su condición de no ser cristiano. La preocupación central de este discurso estuvo orientada a determinar el grado de "mismidad", es decir, de humanidad que pudiera ser corporizado por ese "otro" indígena, con la finalidad de poder proceder a su "salvación", vale decir, a su "cristianización". En 1537 (McGrane, 1989) la bula papal *Sublimis Deus* proclamó que todos los indios eran verdaderos hombres. A partir de esta definición, el nuevo mundo se transformó en un gran lienzo vacío ocupado por el colorido de una de las evangelizaciones más intensas ocurridas en la historia del mundo occidental. Sin embargo, después de los procesos independentistas el significado de este vocablo comienza a restringirse. Para el discurso político positivista este significante denotaba casi exclusivamente a la población blanca católica que poseía rentas, propiedades y la única sujeta a derechos políticos. Por su parte, las vertientes poblacionales indias, negras, mestizas, etc. se definieron como un "otro" que debería ser objeto de prácticas civilizatorias para poder acceder a la condición política de pueblo. Para las democracias de orientación populista este significante condensó las determinaciones raciales, étnicas, socio-económicas, lingüísticas de una población tradicionalmente excluida del sistema político y postergada económica y culturalmente. Finalmente, el denominado discurso neoliberal sustituye este significado por el de consumidor individualizado a través de sus hábitos de consumo y sus diversas formas de inserción en los mercados.

En el caso de Venezuela **la adecuación** constituyó un horizonte discursivo que proporcionó la gramática a la cual se articularon coherentemente los diversos discursos que conformaron las identidades políticas en el siglo XX (Acción Democrática, Unión Republicana Democrática, COPEI, Partido Comunista de Venezuela y asociaciones como la Federación Campesina de

Venezuela, Confederación de Trabajadores de Venezuela, Federación Venezolana de Maestros, Federación de Cámaras y Asociaciones, otros). (Acosta y Gorodeckas, 1985). En estos casos significantes como nacionalismo, industrialización, democracia, desarrollo, pueblo, etc. eran portadores de un cierto "exceso" de significados que permitieron la construcción armoniosa de las diferencias políticas hasta fines del siglo XX. En este orden de ideas pudiéramos señalar, a manera de hipótesis, que la dimensión discursiva de la actual crisis política (2002) pudiera interpretarse en términos de "déficit" de estos significantes y al agotamiento de los sujetos políticos que lo encarnaron. Más adelante insistiremos sobre este punto. Estos ejemplos permiten ilustrar como los significantes pueden connotar múltiples significados.

En consecuencia podría postularse que el concepto de **Cultura** comprendería el universo de significantes que por su contenido univoco denotarían significados de carácter universal; tal el caso de significantes como libertad, igualdad, fraternidad, pueblo, desarrollo, democracia, etc. Por **culturas**, el sentido que adquieren estos significantes en el marco de circunstancias históricas específicas. En otras palabras el significante **Cultura** denotaría sentidos equívocos e imprecisos; circunstancias que permitirían a las **culturas** expresar significados históricamente inequívocos. En otros términos, **culturas** se referiría a los hechos culturales observables y **Cultura** al horizonte de significación dentro del cual estos datos culturales adquieren su sentido.

2. ¿Practican los pueblos la política que imaginan?

¿Practican los pueblos la política que imaginan? ¿Son antagónicas, complementarias o excluyentes las relaciones que se establece entre la dimensión discursiva de la cultura y el espacio público de la política? Se intentará elaborar una respuesta a estas interrogantes a partir de las elaboraciones teóricas de Michael Oakeshott (1998) y Ernesto Laclau (1985); autores, que distanciados cronológica y teóricamente (el primero, inscrito en la tradición del pensamiento conservador británico; el segundo, en la tradición teórica del post-estructuralismo y post-marxismo), aportan elementos teóricos a partir de los cuales sería posible articular una respuesta a estas interrogantes y elaborar un esquema interpretativo del desarrollo político de Venezuela. Revisemos brevemente el tratamiento teórico que estos autores dispensan a la relación que se establece entre la dimensión de la cultura y la política.

Michael Oakeshott ha reflexionado en forma aguda en torno a la relación existente entre creencias y prácticas, y el ejercicio de la legalidad. Para Oakeshott, es la armoniosa articulación entre estas circunstancias la que proporciona credibilidad y autoridad a los arreglos legales. Posemos la mira-

da sobre su concepción de política. "La política es la actividad de atender los arreglos generales de un conjunto de personas que, por lo que respecta a su común reconocimiento de una manera de atender sus arreglos, forman una comunidad única" (Oakeshott, 2000:65) Para este autor los pueblos deben practicar la política que imaginan. En el sentido de que esta actividad debe explorar y perseguir lo que las tradiciones de comportamiento insinúan. "Esta actividad no surge de deseos inmediatos, ni de principios generales, sino de las tradiciones de comportamiento existentes. Y la forma que adopta, porque no puede adoptar ninguna otra, es la enmienda de los arreglos existentes mediante la exploración y el seguimiento de lo que se insinúa en ellos. La actividad política es la exploración de esa simpatía" (Oakeshott, 2000:66) Lo contrario sería suponer que una sociedad es capaz de existir sin la dimensión de la política. "Suponer un grupo de personas sin tradiciones reconocidas de comportamiento, o que disfrute de arreglos que no sugieran ninguna dirección de cambio, es suponer a un pueblo incapaz de la política" (Oakeshott, 2000:66) Esta última circunstancia ejemplifica la tensión o disociación que puede existir entre una tradición específica de conducta (cultura) y la dimensión pública de la política. En este caso las tradiciones de conducta tienden a ser sustituidas por una abreviatura de los fines que deben perseguirse "considerando erróneamente la abreviatura (junto con el conocimiento técnico necesario) la única guía confiable" (Oakeshott, 2000:64).

La historia política de las sociedades latinoamericanas proporciona abundantes ejemplos de estos intentos para enmendar y sustituir sus tradiciones de conducta por abreviaturas ideológicas de corte racionalistas (Acosta, 2002). El racionalismo político constituyó el horizonte discursivo donde se inscribieron la gran mayoría de los discursos que sustentaron la actividad política y cultural en estos países. Por ejemplo, los procesos de modernización que se implementaron a lo largo del siglo XX no se definieron en términos de la persecución de una "sugerencia", vale decir, no fueron pensados al interior de las respectivas tradiciones de conducta que definían el perfil de estas sociedades; antes por el contrario, el cambio se concibió como la transición hacia una modernidad que se mostraba refractaria a "conversar" con la multitud de "voces" que conformaban las respectivas individualidades de estos pueblos. Esta insuficiencia hegemónica del discurso modernizador cuenta para explicar la fragilidad de los acuerdos políticos e institucionales que se concibieron a lo largo de este siglo. El punto es importante subrayarlo. Las dificultades para construir sociedades políticamente estables no son atribuibles exclusivamente a matrices culturales refractarias al cambio, por el contrario, estas insuficiencias pueden ser endosables a este discurso racionalista que concebía a la política como obliteración de las diferencias y, en consecuencia, desconocía el papel de las tradiciones como fuerzas actuantes en el presente. Repasemos brevemente la expresión de esta lógica a

partir de conceptos como "salvar la circunstancia" y el de "ciudad letrada" como polo opuesto al de "ciudad real".

La fórmula "salvar la circunstancia" ⁷ definió, en forma breve, la lógica racionalista que inspiró la discursividad política latinoamericana a lo largo de los siglos XIX y XX. Las "circunstancias salvadas", desde luego, fueron las vertientes culturales hispánicas, indígenas y africanas que configuraban el entreverado de tradiciones de comportamiento que sustentaban la singularidad de estas sociedades. El proyecto libertario y el civilizador fracasan precisamente, por su negativa de explorar y dar continuidad a las sugerencias implícitas en estas tradiciones de comportamiento. Estos diseños políticos e institucionales estaban orientados a "salvar estas circunstancias" en orden de construir sociedades plenamente modernas. "Buscando assimilar los logros de la modernidad, señala Santiago Castro Gómez, los latinoamericanos del siglo XIX quisieron ser semejantes a Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. Quisieron, en otras palabras, ser otros para llegar a ser sí mismos" (Castro Gómez, 2000:6) Este proceso de desdoblamiento trajo como consecuencia el "ocultamiento" de las particularidades culturales de la población indígena, negra y mestiza.

Una interpretación del mismo talante ha sido formulada por Angel Rama⁸. Este autor sostiene la existencia de una disociación entre la "ciudad real", donde predomina la comunicación oral, y la "ciudad letrada" en donde lo único que vale es la palabra escrita. Los "letrados" asumieron para sí la tarea de producir discursos políticos destinados a absorber el mundo pluriforme de las particularidades culturales de la ciudad oral en los esquemas monolíticos de la escritura ilustrada. En otras palabras, los letrados intentaron consolidar un orden político que estuviera en capacidad de unificar racionalmente el tejido entero de la sociedad. Desde luego, las "pequeñas historias" (Rama, 1984), aquellas articuladas desde la oralidad y la dife-

7 "Salvar la circunstancia" es obviar las tradiciones de conducta al interior de las cuales el hombre adquiere el sentido de la vida. Siguiendo a Ortega y Gasset, vivir consiste fundamentalmente en tener que vérselas con el mundo que nos circunda, es decir, con las circunstancias. En este sentido, el historicismo orteguiano es una respuesta temprana al racionalismo que dominó en el pensamiento europeo desde el siglo XVII. Véase: Ortega y Gasset (1983) **La historia como sistema y otros ensayos filosóficos**. Madrid: Sarpe.

8 Véase: Rama, Angel (1984) **La Ciudad Letrada**: Hanover: Ediciones del Norte.

rencia, quedaban excluidas del espacio público que definía políticamente a la nación.

Parece apropiado a estas alturas proporcionar una respuesta provisional a la interrogante formulada en párrafos anteriores. ¿Practican estos pueblos la política que imaginan? Pareciera que la respuesta apunta a señalar la existencia de un déficit hegemónico en estas sociedades. Este déficit se expresaría en la disociación entre las **particularidades** (étnicas, raciales, lingüísticas, de género, etc.) que conforman sus tradiciones de conducta y la **universalidad** formal contenida en sus estructuras políticas. Desde luego esta es una aseveración de carácter teórico que requeriría ser contextualizada a través de estudios específicos.

Por ahora, afinemos el tono teórico y volquemos la atención sobre el par universalismo-particularismo. La relación de tensión, exclusión o mutua complementariedad entre estas dos dimensiones ha ocupado un lugar predominante en los debates políticos y teóricos actuales. Ernesto Laclau (1994: 2000) ha explorado la relación existente entre este par, no en términos de exclusión, sino en la necesaria articulación que puede existir entre ambos componentes de esta ecuación. Su apuesta teórica constituye una fórmula que aspira superar la polaridad que se pretende establecer entre la concepción moderna (universal) y postmoderna (diversidad cultural) del accionar político.

El punto de partida de este autor es la siguiente paradoja: lo universal, en relación con lo particular, es inconmensurable; sin embargo, lo universal no puede prescindir de lo particular: en toda apelación de carácter universal subyace siempre un particularismo⁹. El momento de plenitud (universal) de una comunidad sólo puede “adquirir una presencia discursiva a través de un contenido particular que se despoja de su propia particularidad a los efectos de representar esa plenitud (Laclau, 2000: 132); de igual manera toda apela-

9 Esta relación entre lo particular y lo universal se asemeja a la idea expuesta por Levi Strauss, de acuerdo a la cual la identidad es una especie de lugar virtual que no es indispensable para referirnos y explicarnos un cierto número de cosas, pero que no posee, en verdad, una existencia real. Este lugar virtual puede equipararse al concepto de signifiante vacío. En este sentido una identidad sería una construcción simbólica que establece una relación de equivalencia con un referente. Los referentes pueden ser de naturaleza múltiples: color, género, nación, etnia. Véase: Renato Ortiz (1996), “La modernidad mundo”. Documento electrónico de la internet: <http://www.innovarium.com/CulturaPopular/mundo.htm>

ción a lo particular supone un valor universal; de lo contrario, no habría forma de conocer el carácter particular de la apelación. Por ejemplo, la defensa del derecho de los grupos étnicos a la autonomía cultural, debe ejercerse apelando a un derecho universal: los derechos del hombre; esta posición argumentativa sólo puede mantenerse sobre la base de articularse a un referente de carácter universal: la afirmación de que la propia particularidad requiere apelar a algo que la trasciende. "Cuanto más particular es un grupo, menos le será posible controlar el terreno comunitario en el que él opera, y más universal tendrá que ser la justificación de sus reclamos" (Laclau, 2000:126).

Vemos pues, que en la lógica que sustenta la argumentación de Laclau, lo universal es considerado como un lugar vacío. Esta ausencia pudiera ser colmada a través de una cadena transitoria de demandas equivalentes. De esta forma se podría proporcionar una relativa universalización a cada uno de los eslabones de la cadena. Así, por ejemplo, si "las demandas feministas entran en cadenas de equivalencias con la de los grupos negros, las minorías étnicas, los activistas de los derechos civiles, etc., adquirirían una perspectiva más global que en el caso en que hubieran permanecido restringidos a su propio particularismo" (Laclau, 2000: 135). Este proceso es de carácter político, contingente y puede ser encarnado por una variedad de fuerzas sociales.

Ejemplos de esta articulación entre lo particular y lo universal se pueden encontrar en la experiencia política europea. Esta región del mundo ha dado origen a dos principios políticos distintos y antagónicos: las denominadas tradiciones políticas anglo-americanas y la francesa. La primera organizada en torno al principio de libertad y la segunda alrededor de la igualdad. Estos principios no fueron definidos en abstracto, sino que se articularon en torno a sus respectivas estructuras de significación. Estas tradiciones de comportamiento proporcionaron los fundamentos sobre los cuales se asentó en términos hegemónicos la vida política en estas sociedades. En Inglaterra la esfera de lo político (sistema constitucional) hizo visible la aspiración a la libertad religiosa y tolerancia hacia las minorías. En Francia la igualdad de derechos y obligaciones políticas proporcionó sustentabilidad a la lucha contra las corporaciones y la adquisición de la condición de ciudadano de la república (Sabine, 1952). En ambas situaciones históricas estas sociedades articularon hegemónicamente sus particularidades culturales con sus respectivas esferas públicas de la política.

Como ya lo he señalado, Latinoamérica experimentó una situación histórica distinta. Sus particularidades culturales o mundo de sus apegos primordiales (Geertz, 1973)¹⁰ no fueron escenificados a plenitud en el ámbito público de sus respectivas esferas políticas. A estas sociedades no siempre

les fue posible expresar su diversidad cultural (lingüística, religiosa, racial, de valores, etc.) en el interior de un orden político racional y abstracto. El orden político "salvaba las circunstancias", vale decir, entablaba débiles vinculaciones con las tradiciones que proporcionaban contenido sustancial a la individualidad de estos pueblos y naciones. No podía ser de otra manera, la discursividad política dominante exigía la disolución de las tradiciones de comportamiento como condición para acceder al mundo moderno¹¹. Ello significó en la práctica la exclusión de los particularismos (de géneros, étnicos, raciales, otros) de la esfera pública de la política. En otras palabras estas sociedades no practicaron a plenitud, la política que imaginaban sus pueblos. Pudiera concluirse, entonces, que sus sistemas políticos eran nacionales desde el punto de vista de su alcance territorial, mas no desde el punto de vista de su naturaleza. Desde luego, es fundamental respaldar esta afirmación con estudios empíricos sobre los procesos de hibridación societaria que han experimentado los diversos componentes culturales en las sociedades latinoamericanas. Estudios empíricos de esta naturaleza podrían documentar el carácter antagónico o complementario de la relación que se establece entre estructuras de significación de raíz hispánica, indígena, africana, rural, urbana globalizada, etc. y la universalidad que informa la constitución del espacio público de la política.

Podemos afirmar finalmente, que Oakshott y Laclau, a pesar de sus diferentes contextos teóricos coinciden en resaltar los riesgos que pudieran derivarse de esta disociación entre particularismos culturales y el escenario público de la política. El primero, alerta sobre los peligros que entrañaría el racionalismo político y el consiguiente desconocimiento de las insinuaciones presentes en las tradiciones y particularismos culturales. Laclau, por su parte, concibe esta disociación como un índice que reflejaría la existencia

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

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

de un déficit hegemónico y el predominio de una lógica que lejos de expandir las diferencias, las polariza, evitando así, la producción de cadenas connotativas cada vez más expansivas¹². En consecuencia, practicar la política que imaginan los pueblos implica construir un equilibrio entre las diversas “voces” que conforman el ámbito de la cultura. Para alcanzar este equilibrio se hace indispensable que estas “voces” tengan acceso al escenario público de la política. En palabras de Oakeshott, sería necesario mantener “la quilla nivelada” para que el barco de la política leve ancla en el mar sin límites y sin fondo de la cultura.

3. Cuatro momentos en la discursividad política venezolana

En toda su historia republicana Venezuela no había experimentado una crisis como la que acogota actualmente la vida institucional del país. Pudiera postularse que el tejido que dio forma a la existencia que cultivamos los venezolanos en el siglo XX se encuentra en su estado terminal. Sin lugar a dudas nos aproximamos a la fase de clausura de este ciclo histórico. Esta es una afirmación gruesa que apunta hacia la corpulencia de lo que está entrando en su momento decisivo. Así se explican las dificultades que experimentan los diversos actores colectivos en la búsqueda y concreción de una salida a esta crítica situación.

12 En la teoría del discurso, tal como ésta es desplegada por Laclau y Mouffe, se hace una distinción entre dos lógicas que pueden complementarse de acuerdo a situaciones históricas específicas. La de equivalencia y la de la diferencia. Por la primera, se entiende la organización de un conjunto de identidades en un sistema de equivalencia que tiene como finalidad negar a un “otro” que amenaza la existencia de esas identidades. Por ejemplo, en el discurso oligárquico en la Venezuela del siglo XIX, las identidades definitorias de este polo, vale decir, blanco, católico, propietario, letrado, europeo, urbano, etc., se organizaron en un sistema de equivalencia cuyo único propósito fue negar al “otro” –bárbaro, indígena, negro, analfabeta, rural, mágico, etc. Por el contrario, la lógica de la diferencia implica la incorporación del mayor número de diferencias posibles, evitando de esta forma, la construcción de antagonismos que pudieran dividir a la sociedad en dos polos antagónicos e irreconciliables. El discurso democrático a partir del año 1958 es un ejemplo de esta lógica que expandió y reconoció las diferencias constitutivas de la discursividad política en Venezuela. Véase: Laclau E. Y Mouffe, C. (1985) **Hegemony and Socialist Strategy**. Op. cit.

Válido es preguntarse entonces ¿qué tejido ha entrado en crisis? ¿El político, el económico, el institucional o el discursivo? ¿La totalidad de ellos? ¿Existe implicación causal entre estas distintas dimensiones societarias? ¿La crisis política generó la económica? O a la inversa, ¿la disrupción económica engendró la conflictividad política? ¿La respuesta a la crisis a de ser exclusivamente política, económica o institucional? En un sentido más amplio ¿es el carácter de esta mutación de orden discursivo? ¿Cuál será su lógica?

Desde luego que las variables económicas, sociales y políticas hacen juego en el campo donde se desenvuelve esta profunda conflictividad que afecta a la nación venezolana, pero ellas por sí mismas no explican el carácter global de esta convulsión social. Lo novedoso de esta crisis es su condición orgánica que atrapa con su lógica hasta los más mínimos intersticios del cuerpo social: Lo colectivo y lo individual; lo terrenal y lo espiritual. Pero, ¿cuál es el carácter de esta lógica que arroja y le proporciona sentido a esta crisis orgánica que confronta el país? ¿Qué "orden de las cosas" se encuentra en proceso de transformación en Venezuela?

Es sustantivo intentar responder a estas interrogantes, las cuales deberían ser objeto de un gran debate nacional. Un debate, desde luego, en el plano de las ideas. En nuestro caso intentaremos proporcionar algunas respuestas a las interrogantes planteadas, no sin antes advertir que este ejercicio tendrá un talante académico y teórico. Este tono es imperativo por dos razones. Primero, por la necesaria rigurosidad que debe impregnar toda práctica intelectual y, segundo, porque la realidad social genera sus propios principios abstractos sobre los cuales organiza su funcionamiento.

Como se ha indicado la teoría del discurso, entre otros aspectos, analiza las relaciones que se establecen entre significantes y significados en el marco de un determinado horizonte discursivo. En forma sucinta se puede postular que el significado se genera a partir de las diferencias existentes entre los significantes; y éstas pueden ser de dos tipos: sintagmáticas (relativas a la posición) y paradigmáticas (relativas a la sustitución) En el primer caso predomina la combinación; en el segundo, la sustitución y contraste funcional de las diferencias. Por ejemplo, las combinaciones lineales de unidades lingüísticas en oraciones, constituyen relaciones sintagmáticas; por su parte, la sustitución o equivalencia de una palabra por otra, con igual significado dentro de la oración implica una relación de carácter paradigmático. Las identidades discursivas se encuentran inscritas en ambas cadenas de significación: la que enfatiza su valor diferencial y la que refuerza su valor equivalencial. De tal manera que la tensión que se genera entre ambos aspectos de las identidades discursivas (sintagmáticas y paradigmáticas) es insoluble; y la lucha política puede inclinar la balanza hacia uno de estos dos polos.

En las líneas que siguen intentaremos delinear un esquema teórico con el cual aspiramos interpretar la discursividad política venezolana. En este sentido pudiéramos postular que este campo se ha estructurado históricamente en torno a dos lógicas: la sintagmática o de la diferencia y la paradigmática o de la equivalencia. La primera, es una lógica que implica la inclusión del mayor número de diferencias posibles, y en consecuencia no simplifica, sino que hace más complejo el campo social y político; es decir, en ella coexisten y se interrelacionan diversas identidades: políticas, sexuales, étnicas, rurales, ambientales, culturales urbanas, regionales, etc. Esta lógica discursiva hace vinculante el arbitraje democrático, la tolerancia como forma de vida y la articulación de la cultura con la política. Por su parte la lógica paradigmática o de la equivalencia, tiende a organizar las distintas identidades en cadenas de equivalencia con la finalidad de negar un "otro" que, supuestamente amenaza su existencia, simplificando así el ámbito de lo político, y en consecuencia, reduciendo el espacio para el despliegue del juego democrático y la ampliación cultural de la política.

Cuatro momentos ilustran esquemáticamente la estructuración de estas dos lógicas en la historia de Venezuela:

Un primer momento: Ruptura del nexo colonial. Aquí enfrentamos una situación donde se cuestionó el principio de legitimidad sobre el cual descansaba el poder colonial. Esta escisión se llevó a cabo desde un discurso que no encadenaba connotativamente las otras voces constitutivas de la realidad venezolana de la época. Ello trajo como consecuencia, por un lado, la ausencia de la necesaria condensación discursiva indispensable para proporcionar legitimidad al nuevo poder republicano y, por el otro, el fracaso del proyecto bolivariano y la destrucción del núcleo social portador de este proyecto. De hecho, la independencia puede considerarse como un acto preventivo que tenía como objetivo la permanencia de la estructura de poder sobre la cual se asentaba la supremacía social y cultural de la minoría manutana. Esta circunstancia histórica ayuda a explicar porque el romanticismo bolivariano no pudo articularse con las creencias populares que interpelaban a la mayoría parda/negra de la población.

Un segundo momento: Los regímenes oligárquicos liberales. Estos regímenes adoptaron un discurso que enfatizaba el carácter evolucionista de nuestro acontecer y otorgaba a la geografía y al sustrato étnico un papel determinante en este devenir. En este sentido proyectaban una visión del país estructurada en términos de tensión entre disgregación e integración social y concebían el acto de gobernar como una escogencia entre civilización y barbarie. En el marco de esta lógica la capacidad expansiva de esta modalidad discursiva era muy limitada. De hecho, estableció nexos connotativos exclusivamente con los significantes que afirmaban positivamente la

identidad de los portadores del polo "civilizatorio" (blanco, mantuano, europeo, letrado, urbano, propietario, católico, etc.); ello implicó un rechazo a las tradiciones populares en tanto que éstas eran símbolos de atraso, oscurantismo, estancamiento y barbarie. En el marco de esta gramática resultaba difícil construir una lógica de la diferencia que connotara lo popular y, en consecuencia, proporcionara legitimidad expansiva a este arreglo político. A lo largo de este período histórico la Torre de Babel republicana se caracterizó por una cacofonía de voces en permanente disonancia¹⁵.

Un tercer momento: La adecuación. A partir de la tercera década del siglo XX se inicia una nueva etapa en la construcción discursiva de lo político en Venezuela, cuyo dispositivo simbólico he denominado en otros trabajos como **la adecuación**, y que bien pudiera ilustrar la lógica definida como de la diferencia. Este nuevo espacio societario permitió el reconocimiento de los rasgos definitorios (étnicos, raciales, sociales, culturales, educativos) de los sujetos excluidos de la práctica política en el período anterior u oligárquico-liberal. Estos significantes no serán organizados en relaciones metonímicas mutuamente excluyentes. Ser blanco, oriental, mestizo, católico, propietario, campesino, negro, andino, alfabeto, coreano, iletrado, urbano, llanero, etc.; constituyeron realidades por sí mismas. El horizonte discursivo en este período histórico se caracterizó por la sutura de los márgenes de un nuevo espacio político en el que la existencia real y simbólica de estas identidades, paulatinamente, fue recocida y reafirmada.

Desde entonces están presentes en el espacio público de la política venezolana significantes heterogéneos constitutivos de la identidad popular, tales como: joropo, culto a María Lionza, boleros, procesión de la Divina Pastora, rancheras, santería, partidos, oralidad del pueblo ("arrecho"), "ciudad letrada", sindicatos, asociaciones, federaciones empresariales, caraquistas y magallaneros, etc. Este conjunto disímil de determinaciones coexistirá desde entonces en el espacio político venezolano y proporcionaran contenido sustantivo a su nacionalidad. Acción Democrática logró procesar esta dimensión popular de los sujetos de acción colectiva y arbitrar los antagonismos que generaba la coexistencia plural de las diferencias. Obviamente,

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

este proceso será apuntalado por el inicio de la producción petrolera, el aumento del presupuesto nacional, la migración rural-urbana, el crecimiento de los sectores medios, una mayor complejidad institucional y una percepción más internalizada del Ser venezolano en la población.

Un cuarto momento: El chavacismo. A finales del siglo XX el sistema político venezolano mostraba hondas insuficiencias para procesar las demandas provenientes de nuevos grupos sociales. La imagen que reflejaba el espejo político de la época no era unitaria. Se encontraba fragmentada en una diversidad de sujetos, desigualmente jerarquizadas. Vale decir, no hegemónicas. Esta situación generó la oportunidad para construir una nueva cadena de equivalencia. Así por ejemplo, la lucha por reivindicaciones **particulares** como: educación, vivienda, salud, empleo, seguridad, democracia sindical, participación, derechos humanos, transparencia administrativa, autonomía municipal, apertura económica, honestidad pública, privatización, descentralización, competitividad, desregulación de la economía, etc., expresaban algo **común** a todas estas confrontaciones: rechazo al régimen de partidos y un anhelo de cambio político, que a pesar de su heterogeneidad y, en muchos casos, de su carácter contradictorio, connotaban el creciente desapego de la población hacia el entramado institucional que caracterizaba este momento político venezolano. Es un hecho reconocido como en la década de los ochenta, se acentúa el debilitamiento del espacio de lo público, iniciado en el país a finales de los setenta. Esta fragilidad se expresó en la fragmentación de las viejas identidades políticas, en la desarticulación de las formas tradicionales de hacer política y en la "liberación" de los símbolos populares articulados a los partidos políticos que ejercieron los roles protagónicos en Venezuela después de 1950.

Esta situación de incertidumbre discursiva generó la posibilidad para que nuevas invocaciones políticas intentaran hegemonizar el campo de lo público en Venezuela en la última década del siglo XX. En este contexto las interpelaciones articuladas al "**chavacismo**" lograron condensar estas demandas en una cadena de equivalencia, que de manera **coyuntural**, proporcionó la plenitud política que estaba ausente en la sociedad venezolana. Esta nueva cadena de equivalencia desplegó su lógica en el marco de la tradición democrática que se había estructurado en Venezuela a lo largo del siglo XX; proporcionándole así, la "materia prima" a partir de la cual se inició la construcción de esta nueva propuesta política. Sin embargo, parece conveniente resaltar que esta articulación con la memoria pasada, si bien explica, por un lado, su relativo éxito en apropiarse de cierta simbología popular; por el otro, da cuenta de las dificultades políticas que en la actualidad confronta el actual gobierno al intentar desechar la democracia como valor y forma de vida. Como ya lo hemos indicado en sus inicios el chavacismo se caracterizó

por atraer hacia su polo de gravitación política los símbolos populares tradicionalmente articulados al proyecto modernizador encarnado por los partidos políticos Acción Democrática y COPEI. Pero a pesar de ello no logró articularse plenamente con las tradiciones de comportamiento democrático presentes en la sociedad venezolana. Por el contrario, desplegó una estrategia discursiva populista que fragmentó maniqueamente el campo de lo político entre pueblo y oligarquía, atribuyéndole a cada uno de estos polos virtudes éticas y morales excluyentes. En otras palabras, las determinaciones del polo popular (raciales, culturales, religiosas, valorativas, conductuales, etc.) se organizaron en una cadena de equivalencia cuya única significación fue la negación (racial, religiosa, social, cultural, etc.) del llamado polo oligárquico. Esta retórica fundamentalista dificultó la construcción de espacios para la negociación, dando como resultado, entre otros, los trágicos sucesos del 11 de abril, el subsiguiente golpe de estado, el paro cívico del 2 de diciembre con sus dramáticas consecuencias y el **empate** hegemónico que caracteriza la actual situación social y política que vive el país.

Es evidente que la discursividad política predominante, lejos de ampliar, tiende a simplificar el campo de lo político. Esta simplificación acarrea que la agenda social, económica y cultural del país se transforme en un campo de batalla en donde distintos grupos sociales intentan imponer sus irreconciliables objetivos. Es en este sentido que pudiera hablarse de una **cancelación de la política**; válido para ambos polos en confrontación. Ello es así, en tanto el bloque opositor ha planteado la lucha en términos maximalistas: **Chávez vete ya**; mientras el oficialismo, por su parte, va en camino a sustituir la actividad política por un **petro dirigismo estatal** (Karl, 1997) de talante autoritario. Este parece ser el marco dentro del cual debería leerse la confrontación en torno al control de la industria petrolera y los ataques a que están siendo sometidos núcleos de la economía privada en nuestro país. De hecho los resultados de este conflicto, hasta el momento de escribir estas notas, parecieran orientados a ampliar la discrecionalidad del Estado, incrementar la concentración del poder en el ejecutivo y reforzar la tradicional conducta rentística y distribucionista que caracteriza al petro-estado venezolano. El resultado neto de ambas posiciones fundamentalista puede ser, insistimos, la cancelación de la política y su sustitución por un autoritarismo asentado sobre el carácter rentístico del Estado venezolano.

Es importante resaltar que esta tendencia se ha visto reforzada por el hecho de que el chavercismo en sus cuatro años de ejercicio gubernamental ha privilegiado una visión instrumental del Estado; vale decir una agencia que puede ser conquistada y ocupada por el partido mayoritario después de las elecciones y ser usada como instrumento al servicio exclusivo de sus políticas. En concordancia con esta visión, las tácticas desplegadas por este

movimiento político han desestimado la existencia de realidades políticas que se imponen y actúan independientemente del "tamaño" de su victoria electoral. He allí, a nuestro juicio, una de las razones que inciden en la situación de turbulencia y confrontación que caracteriza el clima político de la Venezuela actual.

En este cuadro de deplorables circunstancias que vive el país, importa significar la vocación que profesan los venezolanos hacia los valores democráticos, que trasciende el juicio negativo que la población tiene sobre los partidos y el desempeño del aparato del Estado. Ignorar esta tradición de comportamiento del venezolano es una omisión teórica; sustituirla por una visión maniquea de la política constituye un error de carácter estratégico. La "paz," vale decir: la construcción de un consenso político democrático, no ha de ser remplazado por la "guerra". Las relaciones políticas, no deben ser estructuradas en términos del binomio amigo-enemigo. Es preocupante observar como durante la última década el discurso democrático en nuestro país, ha estado dominado por una relación antagónica entre chavencistas y no chavencistas. Lo peculiar de esta relación es la introducción de la dimensión social al campo de las identidades políticas. A diferencia del período histórico anterior, esta versión del discurso democrático, no busca la articulación, sino la polarización de estas diferencias. En este contexto solo el exterminio del "otro" proporcionaría salida al conflicto social y político en Venezuela.

A manera de conclusión pudiéramos caracterizar la lógica de la actual coyuntura política venezolana: Primero: se está operando una reformulación de las fronteras políticas que definieron el espacio democrático del país en la segunda mitad del siglo XX. Segundo: los antiguos "marcadores" están siendo sustituidos por una polarización que se expresa en bloques políticos mutuamente excluyentes. Tercero: cada vez es mas reducido el ámbito para el despliegue de formas hegemónicas de la política. Cuarto: esta situación de rigidez política es propicia para el cultivo de salidas antidemocráticas de cualquier signo. Quinto: lo fundamental en la coyuntura actual no es el modelo económico, sino la restauración de la viabilidad democrática de la sociedad venezolana. Esta restauración implicaría la construcción de un nuevo sujeto colectivo que condense la diversidad de demandas presentes hoy en Venezuela. Una conclusión final apunta a visualizar la crítica situación por la que atraviesa las instituciones venezolanas, como una señal del agotamiento del dispositivo democrático que hegemonizó el espacio político en el país las últimas ocho décadas del siglo XX venezolano.

4. Lo que hemos dicho

Desde luego lo anteriormente narrado constituye una breve introducción a una temática harto compleja (relación cultura y política) Es nuestra intención darle continuidad en una trabajo más ambicioso en proceso de elaboración. Finalmente pudiera resumir brevemente lo que hemos dicho en lo que sigue:

- Distintas modalidades de racionalismo han dominado el espacio público de la política venezolana. En sus distintas versiones, romántica, liberal o democrática esta lógica no ha podido articular efectivamente la dimensión de la cultura con la de la política.
- Esta desarticulación cuenta para explicar las "razones" de la inestabilidad política venezolana a lo largo del siglo XIX y primeras décadas del XX. Igualmente, su relativa articulación durante la última mitad del siglo XX explica la estabilidad experimentada en ese período histórico
- Los opuestos abundancia/escasez aún están presentes en la construcción social de la realidad venezolana. El Estado venezolano lo expresa en sus políticas. La naturaleza es percibida como abundancia a ser maximizada en términos de renta. Esta lógica, a su vez, se encadena con una visión que privilegia elementos valorativos como solidaridad, igualdad e incentiva una relación paternalista hacia el ciudadano. Igualmente, en la formulación de estas políticas prevalece una visión racionalista que califica de mágico-religiosa la conducta del venezolano. Se atribuye a esta circunstancia la responsabilidad por las dificultades que impiden el surgimiento de una razonable cultura cívica en el país.
- Esta visión, impregnada por este "exceso de razón", cuenta para explicar las dificultades experimentadas por el país para acceder plenamente a nuestra condición moderna.
- Es posible postular que el significante democracia juega un papel central en las representaciones colectivas del venezolano. En tanto construcción simbólica, este significante establece relación con múltiples referentes. Por ejemplo, en la actual coyuntura política se ha formulado un proyecto político que intenta establecer equivalencias connotativas entre democracia, igualitarismo y solidaridad. Sin embargo, estos intentos se llevan a cabo en el marco de una visión colectivista, distributiva y maniquea que divide el campo de lo político entre honestos-patriotas-pobres vs. corruptos-antipatriotas-ricos. Esta última circunstancia impide que se amplíen las potencialidades connotativas de esta modalidad del discurso democrático. Se frustra así la posibilidad de transitar de la cacofonía a la polifonía entre diversas voces.

- Entre el imaginario democrático y el sujeto (s) que lo encarnan no existe una relación de tipo esencialista. La articulación que se produce entre estos dos términos es contingente e históricamente construida. En consecuencia, pareciera que las luchas democráticas en la Venezuela de hoy tendrán como objetivo la articulación de este imaginario en torno a una nueva propuesta política. En otras palabras, se debe sustituir este discurso dicotómico que escinde el campo de lo político en dos bloques opuestos e irreconciliables, por uno de carácter expansivo que articule el mayor número de las diferencias existentes en el ámbito político democrático. Para tener éxito en esta tarea sería necesario revertir esta lógica de la equivalencia por la de la diferencia.
- La consolidación de una democracia expansiva en Venezuela ha de ser el resultado de articulaciones entre principios políticos (libertad, igualdad, justicia, participación, democracia, etc.) y las creencias que forman el mundo de sus apegos primordiales. Se hace necesario articular su cultura con su política. Esta relación no es de fácil construcción. Como ya lo hemos señalado las tradiciones populares son vistas por el racionalismo político como trabas u obstáculos para la modernización. Este relato concibió esta transición en términos de la destrucción de la ritualidad que caracteriza el mundo de los apegos primordiales. Sin embargo, el mundo rural, el sincretismo religioso, la diversidad indígena, el habla popular, el mestizaje, etc. son fuerzas actuantes en el presente que pueden proporcionar las creencias que las libertades políticas deben proteger. Es en el marco de una gramática de este género que sería posible concebir la democracia, no como una abstracción, sino como un componente vital en la vida de los venezolanos. Sólo así esta modalidad política se articularía al entreverado de tradiciones, costumbres y creencias que proporcionan singularidad a nuestro pueblo. El democrático ha de ser un lenguaje que permita dotar de polifonía a nuestra diversidad de voces.

Referencias bibliográficas

- ACOSTA, N. y GORODECKAS, H. (1985) **La Adequidad. Análisis de una gramática política**. Venezuela: Ediciones Centauro.
- ACOSTA, N. (2002) "Razón y pasión en el discurso político en América Latina. A propósito de Michael Oakeshott". **Cuadernos del CENDES**, Mayo-Agosto 2002.
- ABU-LUGHOD, L. (1991) "Writing against culture" en Richard Fox (Ed) **Recapturing Anthropology: Working in the present**. Santa Fe: Scholl of American Research Press.
- ALMOND/VERBA (1963) **The Civic Culture**. Boston and Toronto: Little Brown and Company.

- APPADURAI, A. (1996) **Modernity at Large: Culture dimensions of globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BALBIER, E. y DELEUZE G. (1990). **Michael Foucault, Filósofo**. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- BANFIEL, E. (1958) **The Moral Basis of a Backward Society**. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- BOLÍVAR A., KOHN C. (1999) **El discurso político venezolano. Un estudio multidisciplinario**. UCV: CEP/FHE.
- BALOYRA, E. and MARTZ, J. (1979) **Attitudes in Venezuela. Societal Cleavages and Political Opinion**. Austin: UTP.
- BOROFSKY; BARTH; SHWEDER; RODSETH y STOLZENBERG (2001) "WHEN: A Conversation about Culture". **American Anthropology** 103, N° 2.
- BRUMANN, C. (1999) "Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not to Be Discarded". **Current Anthropology** Vol. 40, Supplement, February.
- BURCHEL, GRAHAM, GORDON C. and MILLER P. (1991) **The Foucault Effect**. Chicago: University of Chicago Press.
- CASTRO GÓMEZ, S. (2001) "América Latina, mas allá de la filosofía de la historia". Documento electrónico de la Internet <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/generales/castro4.htm>
- CARRASQUERO, J.; MAINGON T.; WELSCH F. (2001) **Venezuela en Transición: elecciones y democracia 1998-2000**. Caracas, Venezuela: CDB publicaciones. Red Pol.
- CÓRDOVA, A. y GARICOCHEA, M. (1966) **Inversiones Extranjeras y Desarrollo Económico**. Caracas, Venezuela: UCV. FACES
- CORONIL, F. (1977) **The Magical State**. University of Chicago Press.
- DÁVILA, R. (1992) **Imaginario Político Venezolano**. Caracas: Alfadil Ediciones.
- DELEUZE, G. (1972) **Un nouvel archiviste**. París: Fata Morgana.
- ELLNER, S. (1997) "Recent Venezuela Studies. A return to Third World Realities: Review Article". **Latin American Research Review**. Vol. 32, N° 2, 201-218.
- DELEUZE, G. (1990) "¿Qué es un dispositivo?" en **Michael Foucault, Filósofo**. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- FRIEDMAN, J. (1994) **Cultural Identity and Global Process**. London: Sage.
- FOUCAULT, M. (1980) "Truth and Power" in Colin Gordon (Ed.) **Power/Knowledge**. New York: Pantheon Books.
- DIAMOND, L. and JUAN L. (1989) "Introduction: Politics, Society, and Democracy in Latin America" in: Diamond/Linz/Lipset, eds., **Democracy in Developing Countries**, Vol IV.
- GEERTZ, C. (1973) **La interpretación de las culturas**. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- GOODMAN, L. et al. (1995) **Lessons of the Venezuelan Experience**. Baltimore: Johns Hopkins UP.

- HARRISON, L. y HUNTINGTON S. (2000) **How Values Shape Human Progress**. New York: Basic Books.
- HARRISON, L. (1985) **Underdevelopment is a State of Mind. The Latin American Case**. Lanham, New York, Oxford: Madison Books.
- HILLMAN, R. (1994) **Democracy for the Privileged: Crisis and Transition in Venezuela**. Boulder, Lynne Rienner.
- HOWARTH, D. (2000) **Discourse**. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.
- HOWARTH; NORVAL y STAVRAKAKIS (2000) **Discourse Theory and Political analysis. Identities, Hegemonies and Social Change**. Manchester University Press.
- INGOLD, T. (1993) "The art of translation in a continuous world" en Gisli Palsson (Ed.) **Beyond Boundaries. Understanding, translation and anthropological discourse**. London: Berg.
- KARL, T. (1995) "The Venezuelan Petro State and the Crisis of "Its" Democracy" en McCoy, Jennifer/Serbin, Andrés/Smith, William C/Stambouli, Andrés (Eds.) **Venezuelan Democracy Under Stress**. New Brunswick N.J.: Transaction Publishers.
- KARL, T. (1997) **The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- KORNBLITH, M. (1999) "Agenda de Reformas y crisis sociopolítica en Venezuela: una difícil combinación". **Politeia** N° 22.
- KROEBER, A. y KLUCKHOHN, C. (1952) **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions**. Papers of the Peabody Museum, Harvard University, 47.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985) **Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical Democratic Politics**. London: Verso.
- LACLAU, E. (1990) **New Reflections on the Revolution of Our Time**. London: Verso.
- LACLAU, E. y ZIZECK (1994) **The Making of Political Identities**. London: Verso.
- LACLAU, E. (2000) "Sujeto de la Política, Política del Sujeto" en **Reverso de la Diferencia. Identidad y Política**. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.
- LEVINE, D. (1973) **Conflict and Political Change in Venezuela**. Princeton University Press.
- LEVINE, D. (1998) **Beyond Exhaustion of the Model: Survival and transformation of Democracy and Political Change in Venezuela**. Greenwood Press.
- LEVINE, D. and BRIAN, C. (1995) "Legitimacy, Governability, and Reform in Venezuela" en Goodman *et al.* (Ed.), **Lesson of the Venezuelan Experience**.
- LINZ, J. (1988) **Democracy in Developing Countries**. Boulder, London: Adamantive Press.
- LISCANO, J. (1963) **Aspectos de la vida política y social de Venezuela, en 150 años de la vida republicana, 1811-1961**. Ediciones Presidencia de la República.
- MARTZ, J. (1966) **Acción Democrática: Evolution of a Modern Political Party in Venezuela**. Princeton University Press.

- MARTZ, J. y BALOYRA, E. (1979) **Political Attitudes in Venezuela: Societal Cleavages and Political Opinión.** University of Texas Press.
- McGRANE, B. (1989) **Beyond Anthropology. Society and the other.** New York: Columbia University Press.
- MOLERO DE CABEZA, L. (2002) "El personalismo en el discurso político venezolano. Un enfoque semántico y pragmático". **Espacio Abierto** Vol. 11, No. 2, 291-334.
- MOLINA, J. (1991) **El sistema electoral venezolano y sus consecuencias políticas.** Valencia: Vadell Hermanos.
- OAKSHOTT, M. (2000) **El racionalismo en la política y otros ensayos.** México: Fondo de Cultura Económica.
- OAKSHOTT, M. (1998) **La política de la fe y la política del escepticismo.** México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA y GASSET, J. (1984) **Historia como sistema y otros ensayos filosóficos.** Madrid: Sarpe.
- ORTIZ, R. (1996) "La modernidad mundo". Documento electrónico de la internet: <http://www.innovarium.com/CulturaPopular/mundo.htm>
- RAMA, A. (1984) **La ciudad letrada.** Hanover: Ediciones del Norte.
- ROMERO, A. (1997) "Rearranging the Deck Chairs on the Titanic. The Agony of Democracy in Venezuela". **Latin American Research Review** 32: 1.
- ROMERO, A. (1994) **Decadencia y crisis de la democracia.** Caracas: Panapo.
- SABINE, G. (1952) "The two democratic traditions". **Philosophical Review.** Vol. 61, N° 4, October.
- TORFING, J. (1999) **New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek.** Blachwell Publishers.
- VIEIRA, L., MOLERO DE CABEZA, L. (2001) "El discurso neoliberal en Venezuela: un estudio de la persuasión". **Espacio Abierto,** Vol. 10, No. 1, 35-63.