

EL ENTUSIASMO EN EL PODER DE LA PALABRA:
HUGO CHÁVEZ Y UNA TRADICIÓN LATINOAMERICANA *

*Mario BAHENA URIÓSTEGUI***

*David DÍAZ ARIAS****

Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.

José Martí

Abstract

When Hugo Chávez appeared on television before millions of Venezuelan people after a failed coup d'état in 1992, he showed up part of what he later would use to rule: the use of words on mass media. During his administrations, Chávez used public discourses as tools for social transformation. Throughout the power of his images, ideas, and labels, Chávez tried to transform social paradigms in Venezuela. His rhetoric gave life to the almost dead enthusiasm for the word as a tool for social-political change in Latin America. This essay explores this rhetoric. It presents the way of renovation of collective identities and cultural and political spaces as a regional heritage. We argue that the History of Latin America has been a continued way to represent and create communal identities taking into account subaltern people.

Key words: *Hugo Chávez, Latin America, Discourses, Rhetoric, History.*

* Los autores queremos agradecer la colaboración de Alexia Ugalde, estudiante del Posgrado de Historia de la Universidad de Costa Rica, por su colaboración en la conversión de las citas del documento.

** Profesor en la Johnson C. Smith University, Charlotte, Estados Unidos.

*** Profesor e investigador en la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica. Actual Director del Posgrado en Historia de esa casa de estudios.

Resumen

Cuando Hugo Chávez apareció en millones de pantallas de televisión venezolanas después del fallido golpe de Estado en 1992, dejó en evidencia el espectáculo asociado a su futura forma de gobernar: el uso de la palabra en medios de comunicación masiva. Durante su cargo como presidente, Chávez utilizó discursos públicos como herramientas de transformación. A través del poder de sus imágenes, ideas y etiquetas en el imaginario colectivo Chávez trató de subvertir paradigmas establecidos en la sociedad venezolana. Su retórica —incendiaria para algunos, reveladora para muchos y afirmativa para otros— restituyó el moribundo entusiasmo en la palabra como un instrumento de cambio socio-político en América Latina. Este ensayo explora esa retórica, tan presente en el acto de consumo y procesamiento que ha hecho la intelectualidad latinoamericana de muchas de las formas de pensar la política construidas en Occidente. Expone la forma de renovación de construir identidades colectivas y abrir espacios culturales y políticos como una herencia regional que llegó a tener un auge en los siglos anteriores. Argumenta que la historia de la región ha sido una constante forma de representar y crear identidades comunitarias donde se ha negociado la pertenencia de grupos marginados ya fueran éstos establecidos o culturalmente y políticamente creados.

Palabras clave: *Hugo Chávez, Latinoamérica, discursos, retórica, historia.*

Introducción

Cuando Hugo Chávez apareció en millones de pantallas de televisión venezolanas después del fallido golpe de Estado en 1992,¹ dejó en evidencia el espectáculo asociado a su futura forma de gobernar: el uso de la palabra en medios de comunicación masiva. Durante su cargo como presidente, Chávez utilizó discursos públicos como herramientas de transformación. A través del poder de sus imágenes, ideas y etiquetas en el imaginario colectivo Chávez trató de subvertir paradigmas establecidos en la sociedad venezolana. Su retórica —incendiaria para algunos, reveladora para muchos y afirmativa para otros— restituyó el moribundo entusiasmo en la palabra como un instrumento de cambio socio-político en América Latina. Como

¹ McCoy, Jennifer L., “Chavez and the End of ‘Partyarchy’ in Venezuela”, en *Journal of Democracy*, vol. 10, no. 3, p. 64, 1999.

orador, Chávez recuperó una tradición latinoamericana que floreció por más de dos siglos: el uso de la palabra para crear realidades, ofrecer soluciones y representar grupos marginados o formas alternativas de entender el entorno nacional en la región. Esta tradición de la palabra transformadora de realidades, no obstante, fue enjuiciada por las políticas ajenas a los intereses de los países latinoamericanos en los últimos cincuenta años por las políticas internacionales de la Guerra fría. Debido a la retórica de la amenaza comunista que muchos países latinoamericanos retransmitían desde Washington, la palabra transformadora endógena, a pesar de su gran originalidad, sufrió un gran revés, que, sin dejar de ser original, perdió su poder político. Por eso, Chávez trató de socavar esta normalización de aceptar las etiquetas de la realidad que se entendía desde afuera de la región.

Con sus discursos, Chávez desestabilizó el poder de nombrar amigos/enemigos, problemas/soluciones asumido en el hemisferio occidental que los Estados Unidos habían desarrollado desde la Segunda Guerra Mundial. Por su constante afirmación del renombramiento y re-etiquetación de la realidad, la retórica chavista produjo una fisura sobre la hegemonía estadounidense en poder crear realidades en el imaginario colectivo. Al usar su presidencia como una fortaleza de donde se diseminaban ideas, Chávez ha, sin duda alguna, dañado el poder establecido de los Estados Unidos en ser la fuente de etiquetas en América Latina.

Hugo Chávez concibió su presidencia, para usar el término de Martí, como una trinchera de ideas. Se centró en el uso de los medios de comunicación masivos para transmitir su mensaje y con ello fue profuso su uso de la radio, televisión y emergentes medios de internet, como tweeter. Esta tendencia por la masificación de su mensaje le hacía parecer que estaba en una carrera para ganarse adeptos a su forma de entender el mundo más que estar gobernando un país. Chávez propuso una forma de entender la realidad que explicaba las razones de los problemas sociales y económicos en términos que el ciudadano común podía entender. Este entendimiento, además, empoderaba al sentirse conocedores de los problemas nacionales así como de la forma de solucionarlos. Sus discursos crearon y recrearon, junto con nuevos amigos/enemigos y problemas/soluciones, a aquello que se imagina como la nación venezolana así como sus nuevos valores sociales. Las personas afines a su ideología o movimiento adquirieron varios nombres como “fuerzas revolucionarias”, “amigos”, “revolucionarios”, “antimperialistas”. Por el contrario, a sus opositores locales no los veía como una oposición leal —lo cual hacía a muchos cuestionar su verdadero sentido demócrata— sino como una posición política que amenazaba su revolución. Chávez varió el uso de etiquetas para referirse a sus opositores

desde “fuerzas contrarrevolucionarias”, “enemigos de la patria”, “la oligarquía”, y después del golpe de estado de 2002, “los golpistas”. En su concepción, ambas fuerzas antagónicas no podían vivir juntas en la nueva comunidad imaginada venezolana impregnada con valores socialistas. Y en su concepción, la historia justificaba aquella posición política que beneficiaba “al pueblo”. En sus discursos, ideas de nación, patria, el bien del pueblo, etc., se convirtieron en realidades concretas para su audiencia durante su duración de hasta de diez horas. Estas palabras abstractas, antes muertas en rituales del gobierno, cobraron vida en una nueva forma de entender la vida diaria venezolana. Y es a través de este nuevo ímpetu en la etiquetación de la realidad en una forma masiva que el chavismo se levantó como fuerza política entre muchos otros movimientos y convirtió a Venezuela en un líder ideológico de varias corrientes izquierdistas en Latinoamérica. Hay que notar que estas corrientes —lideradas por Evo Morales en Bolivia, Luis Ignacio Lula da Silva en Brasil, el Kichnerismo en Argentina, el Frente Amplio en Uruguay, Rafael Correa en Ecuador y otros— son herederas del rechazo que siempre existió en América Latina de la forma de filtrar etiquetas como amigos/enemigos y problemas/soluciones que anteriormente venían desde afuera. El discurso de Chávez recogió parte de estas conciencias colectivas y demandas históricas que se suscitaron en los últimos cincuenta años y que con gran dificultad se han convertido en programas de gobiernos en ciertos países.

Este ensayo explora esa retórica, tan presente en el acto de consumo y procesamiento que ha hecho la intelectualidad latinoamericana de muchas de las formas de pensar la política construida en Occidente. Expone la forma de renovación de construir identidades colectivas y abrir espacios culturales y políticos como una herencia regional que llegó a tener un auge en los siglos anteriores. Argumenta que la historia de la región ha sido una constante forma de representar y crear identidades comunitarias donde se ha negociado la pertenencia de grupos marginados ya fueran éstos establecidos o culturalmente y políticamente creados. En estos espacios culturales y/o políticos —donde se celebra la pertenencia— se creó una conciencia social a través de unas nuevas formas de entender el entorno nacional. Estos fenómenos identitarios que se dieron alrededor de una persona y/o medios de comunicación a través de los cuales se interpola a la ciudadanía, despertaron un sentimiento de “lo propio” en muchos. La relación entre la palabra masificada y el líder han jugado un papel esencial en introducir en el imaginario colectivo, 1) etiquetas unificadoras que crean una imagen de historicidad casi eterna de la comunidad, 2) grupos tradicionalmente marginados puestos en el centro de la nueva forma de imaginar la comunidad

nacional, 3) así como nuevos valores socio-políticos que retaron y redefinieron relaciones económicas y sociales de forma que causó rechazo nacional e internacional por grupos conservadores capitalistas. En este contexto histórico regional, Hugo Chávez es parte de una tradición de representación que por un lado articula una forma establecida de entender la realidad venezolana y al mismo tiempo crea una comunidad con esta conciencia por su constante uso de varios medios de comunicación, alcanzando un número de ciudadanos crucial para llevar a cabo una revolución en el imaginario colectivo.

El acto de digerir la palabra en América Latina y el populismo

Hace varios años, en un provocativo ensayo, el intelectual brasileño Silvano Santiago propuso que la construcción de lo literario y lo artístico en Latinoamérica tiene una fuerte carga de lectura y reescritura desde un lugar “en medio”.² Santiago fue tajante en su afirmación: “La mayor contribución de Latinoamérica a la cultura occidental se encuentra en su sistemática destrucción de los conceptos de unidad y pureza”.³ Latinoamérica, espacio desposeído de su “pureza original” a la cual no tiene boleto de retorno (nunca existen generalmente los pasajes de vuelta a los lugares “originales”), presenta a su vez la posibilidad de romper lo unitariamente original a partir de la relectura. Lo que de afuera llega unido y con la pretensión de continuar siéndolo (el discurso sobre Dios, sobre el Rey, etc.), es recodificado en esta región. Latinoamérica, y en su seno el intelectual latinoamericano, tiene la posibilidad de darle renacimiento a la producción exterior. No es un sitio estático, no es imitación; es, al contrario, un espacio de deconstrucción y reconstrucción que no se aleja completamente de lo original pero tampoco la adopta como tal. Más bien, en su lectura, el intelectual latinoamericano reacciona al texto original, lo enfrenta, lo corroe, lo transforma, se lo apropia para expresar su propia experiencia. La metáfora de la digestión (el león que come la oveja) es aquí enteramente válida. Santiago asegura así que: “El escritor latinoamericano juega con los signos de otro escritor y de otro trabajo”.⁴

² Santiago, Silvano, *The Space in between: Essays on Latin America Culture*, Durham, Duke University Press, 2001.

³ *Ibidem*, p. 30.

⁴ *Ibidem*, p. 34.

Es cierto que esa posibilidad no es una condición *sine qua non* del intelectual latinoamericano; es decir, que no necesariamente el intelectual latinoamericano está abocado a romper esencias, orígenes y purezas. De hecho, una buena parte de la constante reflexión del pensamiento latinoamericano reside en cómo volver a las fuentes “originales”. No obstante, cuando se presenta, esa práctica de enfrentar lo externo y utilizarlo y adaptarlo a lo interno, no se reserva a la literatura ni al arte latinoamericano ya que también es una cualidad de las Ciencias Sociales. De hecho, una de las características de las Ciencias Sociales latinoamericanas ha sido la de leer las teorías de la modernidad venidas desde Europa, criticarlas y tratar de construir desde sus conceptos una interpretación del desarrollo histórico, político, económico y cultural de la región. El ejemplo que utiliza Santiago y que recuerda a Cortázar leyendo a René de Chateaubriand y traduciendo directamente del francés al español “Je voudrais un château saignant” es, en ese sentido de adaptación, fascinante. En ese acto de traducción se junta no sólo el poder creativo de la adaptación, sino la metamorfosis cultural del significado de la palabra escrita. Lo cotidiano de lo externo, que es a su vez cultural y está cargado con un significado autóctono, es apropiado como un elemento explosivo, como una representación de los antagonismos históricos y, auspiciado por el nuevo significado cultural otorgado, se llena de rebeldía y deja de ser cotidiano. Al latinoamericanizar aquel letrado, junto con la lectura de Chateaubriand, Cortázar lo hace conscientemente con la intención de vincularlo a una crítica mayor. No es por tanto en modo alguno casual que aquello dependa de la traducción. Es justamente lo que ésta representa (darle sentido cultural a la palabra ajena) que la metáfora de la adaptación alcanza su mayor potencialidad. Y en tal adaptación, hay que resaltarlo, la inocencia está ausente. La inocencia, rota por el impedimento de volver al lugar original, le da más estímulo a este juego ya que la lectura de lo externo no puede —ni podrá— ser inocente: “las lecturas del escritor latinoamericano no son nunca inocentes y nunca podrán serlo”.⁵ El acto de leer y traducir para la experiencia latinoamericana involucra recrear los conceptos y, hay que decirlo, los conflictos que se generan en su aplicación.

Pero digerir la palabra en América Latina es también un acto performativo central de las experiencias populistas que históricamente han florado en este continente. Se trata, siguiendo a Laclau, de un acto de conversión de los significados y significantes que dan coherencia al discurso populista, algo que vemos muy bien en el chavismo. La particularidad del análisis de

⁵ *Ibidem*, p. 35.

Laclau reside en comprender la construcción del populismo de abajo hacia arriba, es decir, presentando los orígenes de los movimientos populistas en las demandas sociales insatisfechas que tiene la gente. Inicialmente, la demanda es solamente una petición: problemas de vivienda, transporte, agua, salud, seguridad, escuela y así por el estilo. Si la demanda es satisfecha, de acuerdo con Laclau, eso significa el fin del asunto;

[...] pero si no lo es, la gente puede comenzar a percibir que sus vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas... Si la situación permanece sin cambiar por algún tiempo, se produce una acumulación de demandas insatisfechas y un incremento en la inhabilidad del sistema institucional de absorberlas en una forma diferencial (cada una separada de las otras), y una relación equivalencial se establece entre ellas. El resultado puede fácilmente ser, si no es sorteado por factores externos, una cadena ancha que separa al sistema institucional de la gente.⁶

Esa separación produce una “frontera interna antagonista que separa al ‘pueblo’ del poder”.⁷ En esa etapa, Laclau cree que se produce un proceso de identificación:

El ‘pueblo’, en ese caso, es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que sin embargo aspira a ser concebido como la única totalidad legítima. La terminología tradicional —que ha sido traducida al lenguaje común— hace que esta diferencia sea clara: el pueblo puede ser concebido como *populus*, el cuerpo de todos los ciudadanos; o como la plebe, aquellos sin privilegios... Para tener el ‘pueblo’ del populismo, necesitamos algo más: necesitamos una plebe que reclame ser el único *populus* legítimo —esto es, una parcialidad que quiere funcionar como la totalidad de la comunidad.⁸

Laclau sostiene que el destino del populismo está relacionado con el destino de la frontera política, de manera que “si esta frontera colapsa, el ‘pueblo’ se desintegra como actor histórico”.⁹ La delimitación de esta frontera precisa de la construcción discursiva de un enemigo que adquiere diferentes nombres —capitalismo, oligarquía, globalización, etc.— de-

⁶ Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, London and New York, pp. 73-74, 2005.

⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁸ *Ibidem*, pp. 81-82.

⁹ *Ibidem*, p. 89.

pendiendo de las condiciones históricas que hicieron posible la construcción del pueblo. En este punto, Laclau agrega dos aspectos a su discusión: el acto de nombrar (*namings*) y el de *affect*. Laclau traduce esos términos al lenguaje político:

Una cierta demanda, que fue quizás al principio solamente una más entre las otras, adquiere en algún punto una centralidad inesperada, y se convierte en el nombre de algo que la excede, o de algo que no puede controlar por sí misma pero que, sin embargo, llega a ser un ‘destino’ del que no se puede escapar. Cuando una demanda democrática ha pasado por este proceso, se convierte en una demanda ‘popular’. Pero esto no puede alcanzarlo en términos de su propia particularidad material inicial. Tiene que transformarse en un punto nodal de sublimaciones; tiene que adquirir un ‘valor de pecho’ [*breast value*]. Es solamente entonces que el ‘nombre’ se separa del ‘concepto’, el significante del significado. Sin esa separación, no habría populismo.¹⁰

En este ensayo proponemos que el chavismo ha sido, por mucho, un poderoso movimiento articulador de la tradición latinoamericana de reconvertir los conceptos y articularlos en nuevos significados. Y en la definición de esa frontera política creada por la palabra, justamente, Chávez fue todo un maestro.

Hugo Chávez, el tele-evangelista de la república

Tal vez uno de los aportes más importantes de Benedict Anderson en su libro *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* es la centralidad mediática sobre la cual una identidad colectiva orbita. En la teoría de Anderson, el medio de difusión en un idioma se convierte en el eje por el cual se propaga (y por lo tanto se normaliza y se expande) la forma de entender la realidad para la comunidad imaginada que emerge, ya sea ésta un partido político o una nación. Hugo Chávez creó una nueva comunidad imaginada —un grupo de personas que comparten una forma de entender su entorno— a través de varios medios de comunicación. Sin embargo, esta nueva comunidad no orbitaba alrededor de un medio de comunicación específico sino alrededor de su persona —y personalidad— que usaba varios medios. Si bien el uso de la radio, televisión o medio internet hicieron que su mensaje llegara a una audiencia crucial, su apelación se daba por la forma involucrarse e involucrar a su

¹⁰ *Ibidem*, p. 120.

audiencia. El formato al dirigirse a su audiencia por los distintos programas masivos, como “Aló Presidente” o por programas radiales sin guión alguno para interpolar a su audiencia en una forma improvisada. Parecía más una conversación que un dictado a pesar de Chávez estar llevando a cabo una reinterpretación de la realidad. La recepción de llamadas telefónicas en vivo donde se hablaba de problemas locales y se ofrecían soluciones reafirmaba este sentimiento de acercamiento entre un pueblo y su líder. El aura de Hugo Chávez se debió a su forma integral de conectar con su audiencia que abarcaba el ambiente cultural nacional y latinoamericano. Expresaba dichos regionales, cantaba canciones de mariachi, se echaba unas rimas en el aire sin pensar (o bien pensadas). Chávez, como político, no sólo era un representante de las demandas políticas de su electorado sino una persona que compartía —y encarnada— su cultura. Por tanto, además de presidente y comandante, Chávez era el representante de sentimientos, puntos de vista, creencias populares, etc.

Para construir esta imagen populista, la presidencia venezolana dejó de concebirse exclusivamente como un trabajo de oficina y se convirtió en un trabajo de intensas relaciones públicas. Aquellos hechos gubernamentales que se podían convertir en imágenes de consumo popular eran empacados en imágenes e ideología y empaquetados para su consumo popular, como la campaña del fin del analfabetismo y las Misiones Barrio Adentro. No obstante, aquella información que afectaba a la imagen del gobierno era silenciada, como la tasa de homicidios que dejó de publicarse. Chávez entendió muy bien no sólo el poder de la comunicación con su audiencia sino el tipo de información que se proveía de forma que invirtió un tiempo y esfuerzo significativos en esta proeza. Para Chávez, gobernar era comunicar. Debido a esta intensa interacción con su audiencia, su presidencia se convirtió en una misión de convencer y ganarse la voluntad y la mente de aquellos que le sintonizaban en los diferentes medios. La lucha política se convirtió en una lucha entender de una forma específica el entorno venezolano. Su forma tan directa y franca de hablar convirtió su forma de comunicarse, incluyendo los mítines políticos, en un descubrimiento de una realidad que parecía haber estado deliberadamente oculta bajo los regímenes anteriores. En su discurso, la mano invisible del libre mercado que arreglaría los problemas económicos era una gran mentira de la oligarquía para mantener el antiguo sistema económico. Y los Estados Unidos iban a invadir la nación para apropiarse del petróleo que pertenece a todos los venezolanos. Creer estas realidades retóricas parecía convertirse en un despertar de un espejismo político en el cual la audiencia había sido mantenida. Para los seguidores, los programas de comunicación masiva se con-

virtieron en el lugar de reafirmación de esta nueva forma de concebir la realidad venezolana, en una misa o servicio dominical religioso de la República Bolivariana de Venezuela.

Esta forma masiva de concientizar sobre la red pública, de aquello que concierne a todos y por tanto debe estar a la luz del público, se convierte en la moneda de intercambio máspreciado. Así el chavismo pasa de ser una radiografía re-etiquetadora de la vida nacional una vida política institucionalizada que demandaba un nuevo contrato social. A pesar de bastante obscuridad en las transacciones actuales de la administración como los ingresos petroleros, existía un sentido que los asuntos públicos —aquello que le importaba a su audiencia— se hablaban a la luz pública. La forma de hacer política dejó los pasillos del Congreso —los cabildeos, los tratos, etc.— y se pasó al público televisivo o radioescucha. Se buscaban soluciones a problemas individuales, como la falta de un trabajo o la falla en la recolección de basura. Aquellos que no entendían la complejidad de la política de una democracia liberal donde las diferentes fuerzas policías llegan a acuerdos que tardan meses o años en conciliarse pudieron entender, sin ningún problema, este tipo de solución de problemas directo y momentáneo. En este ambiente de interacción inmediata se hizo menos relevante —y algunos argumentarían que irrelevante— la representación ideológica y regional que, en teoría, debería de ofrecer el Congreso. Los múltiples mundos simbólicos representativos fueron superados por un gran —y al mismo tiempo reducido— mundo simbólico: Chávez representaba la voluntad de su audiencia. Las instituciones, que antes tenían una notabilidad por su papel en la función representacional, fueron rebasadas por la instantaneidad de la atención que se parecía tener en la interacción de Chávez con sus seguidores. Para ellos, si el asunto no se hablaba en público al estilo chavista, parecía que no tenía importancia para la nueva república.

Con esta nueva forma de políticamente interpolar a la audiencia, aquellos que anteriormente se sentían parte perdedora de la historia nacional y universal, fueron puestos en el centro. El sentimiento colectivo de exasperación y de resignación que reinaba en la década de los noventa entre la clase trabajadora y en los estratos más pobres debido a la inflexibilidad política y económica dictada por la ola neoliberal para apalear las crisis económicas de la década anterior se convirtió en un sentimiento de esperanza. Sus discursos públicos hicieron sentir a su audiencia contemporáneos de sus paisanos, sintiéndose no sólo como la vanguardia de su propia historia nacional sino agentes activos de este cambio nacional. Y no es el resto del mundo el que estaba cambiando, sino la forma de entender esta realidad desde una nueva óptica. Sus palabras fueron —literal y metafóricamente—

un cortejo, una serenata, un susurro sacado de las expresiones culturales arquetípicas latinoamericanas que la mayoría entendía y estaba familiarizada. Sin importar su verdadero estatus social, los nuevos convertidos estaban convencidos que ahora estaban representados. La ideología del socialismo del siglo XIX, que se volvió una mezcla de una interpretación única del panamericanismo de Simón Bolívar, el magnapatrismo de José Enrique Rodó junto con el abierto y franco antiamericanismo de Rubén Darío y que además, incluye ciertas tendencias leninistas, socialdemócratas con creencias cristiana. Su último *tewteer*, de alguna forma, representa las diferentes ideologías que se combinaron en su retórica: “Sigo aferrado a Cristo y confiado en mis médicos y enfermeras. Hasta la victoria siempre! Viviremos y venceremos!!!”. No obstante, aunque el socialismo chavista sintetiza una serie de ideologías que se remontan casi 200 años de historia, al añadir “el siglo veintiuno” Chávez le dio un sentido de porvenir que apenas se estaba vislumbrando y tomando forma en la primera década de esta centuria. Así el pasado ideológico y el futuro de la nación se fusionaban —y se decidían— en el movimiento político del presente. Esta mezcla de ideologías es parte resultado de la naturaleza heterogénea de la realidad latinoamericana que es un amasijo de pensamientos, doctrinas, puntos de vista, experiencias históricas y culturales, etc. Es, en pocas palabras, una de las expresiones políticas más endógenas.

Debido a los siglos de corrientes ideológicas así como la amalgama de creencias y puntos de vista, en el discurso y en la práctica el socialismo del siglo XIX sintetiza discursos que, en otros lugares y en otros tiempos, no podrían haberse mezclado y, hasta cierto punto, parecen ser incompatibles. En algunos casos, estos discursos parecen estar fuera de uso o “pasados de moda”. Pero, la importancia de esta forma de etiquetar la realidad fue el empoderamiento que resultó en cierto segmento de la sociedad civil. Este despertar político es ya una realidad que los futuros gobiernos tendrán que tomar en cuenta. Debido a este sentimiento de despertarse del sueño apolítico de muchos, como una reciente conversión religiosa, hay un gran segmento de la sociedad venezolana y latinoamericana que ya no están dispuestos a aceptar etiquetas de su realidad venidas del extranjero. En particular, etiquetas que no reflejan su experiencia política, cultura o su historia particular. Toda esta ideología se incorporó dentro de un reavivado nacionalismo del siglo XX para la clase trabajadora y fundada por los petrodólares del siglo XXI o, lo que Sebastián L. Mazzuca llama “rentier populism”.¹¹

¹¹ *Ibidem*, p. 110.

Todo parecía que iba a crear la nueva utopía de América, como en su momento lo creyó Pedro Enrique Ureña sobre la revolución cultural mexicana. Pero, parte de la contradicción del chavismo es que, con los discursos, hizo lo que parecía anatema para los caudillos de la independencia —incluyendo Simón Bolívar— y ciertos intelectuales del siglo XIX: empoderar el mundo simbólico de aquellos que tradicionalmente no participaban en los procesos políticos. Chávez devoró los discursos del pasado tanto europeos y latinoamericanos sobre la emancipación de los pueblos y los procesó para crear ese discurso chavista sobre su revolución bolivariana. En el discurso chavista ya no había una lucha entre la civilización y barbarie como en su tiempo lo expresó Faustino Domingo Sarmiento. Si bien la revolución bolivariana no reclamaba ser una lucha cultural, sí se estaba suscitando una lucha, hasta cierto punto, puramente conceptual. Sino, más bien, en la retórica chavista había una lucha ontológica y, hasta cierto punto, cosmológica entre la supervivencia de la humanidad y el capitalismo. Éste primero era representado por los desposeídos en el mundo y el segundo por la oligarquía local y extranjera. La revolución bolivariana de Chávez se convirtió en un significativo vacío que nunca llegó a tomar forma completa —y que junto con el concepto de nación, la patria, el pueblo y el bien común— se usó para justificar su plataforma política. Esta revolución se concibió como una trascendencia histórica que vendría a satisfacer demandas políticas aparentemente ancestrales.

Gracias a la habilidad retórica de Chávez que identificaba claramente un nuevo amigo/enemigo y problema/solución de la nación, una nueva red imaginaria emergió en la colectividad. Un paradigma de poder basado en los supuestos problemas y soluciones se establece y se coloca en el centro decisivo. La creación de un enemigo externo en el presidente estadounidense George W. Bush —que en su imaginario amenazaba a la integridad de la nación venezolana— fue una de las muchas formas que unificó a grupos que en otras circunstancias y en otros tiempos nunca se habrían juntado bajo el mandato de un líder. Con esta cortina de humo, no se ponía el acento tanto qué dividía a su audiencia sino más bien qué era aquello que los unía: el enemigo de esta nación imaginada. Debido a la retórica de Chávez, la forma establecida de ver el mundo completo fue transformada. Aquello que antes era intocable, ahora pudo ser vilificado, aquello que antes era imposible, ahora podía ser posible, aquello que antes era secundario, ahora era sagrado. Chávez representó la reavivación en América Latina del potencial transformador de la palabra en una audiencia ansiosa y receptiva. Aquellos que escuchaban sus discursos creían realmente estar viviendo y colaborando de una transformación nacional sin precedente.

Tanta lluvia de ideas de diferentes frentes creó una entidad política llamada “pueblo” que creyó en la capacidad propia de transformar su condición. Su retórica convirtió grupos que anteriormente estaban en los márgenes y con necesidades diferentes y hasta antagónicas en un actor político unido bajo sus lemas políticos. El simple hecho de nombrar la realidad fuera de los parámetros establecidos fue revolucionario. Como cualquier otra revolución simbólica, es justamente con la muerte de Chávez que ha comenzado la interpretación por los seguidores de sus discursos. Así, ahora que el caudillo no está, vienen sus discípulos a interpretar su pensamiento y recrear las imágenes y la retórica construida en los últimos tres lustros por el chavismo. Eso extiende la revolución en la palabra y la sitúa nuevamente en el paradigma de consumo y digestión que hemos indicado más arriba. Vale la pena volver ahora sobre eso.

La palabra: la profundidad histórica de la comunidad

Este entusiasmo derivado de la posibilidad de entender y cambiar la realidad tiene sus raíces en los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX y del siglo XX a pesar del creciente escepticismo oficial en la segunda parte del siglo XX hasta la caída del bloque soviético. La inteligencia latinoamericana siempre creyó en el poder de las ideas y de las imágenes transmitidas a través de las palabras como una forma de concientización de su público e iniciar cambios sociales, culturales y políticos. Para los intelectuales del siglo XIX, los países hispanoparlantes tenían una potencial realidad para llevar a cabo, una meta a completar en el Nuevo Mundo como hijos de la hidalguía de España, primos de la Gran Francia que había proclamado los derechos universales del hombre y nietos de la cultura de la Gran Roma. Veían a los países no tanto como un fin en sí sino como un principio de un reto para hacer una gran entidad. El sentido de latinidad —más que el concepto usado por Sarmiento, “hispanidad”— unificó a la inteligencia al darles una idea sublime del potencial de los nietos de grandeza de Roma. Descendientes de un gran imperio se veía posible la idea de poder unificar a los países que hablaban español. La idea seudocientífica de la “raza latina” plasmada en la publicación de *Revue Des Races Latines* en 1861 sirvió como una inspiración para unificación de los hijos dispersos de España y, según José Enrique Rodó, de toda la península ibérica. Estas ideas que se venían cuajando desde la conquista napoleónica del continente europeo para diferenciar su movimiento del desprestigiado Sacro Imperio Romano, se manifiestan en el poema publicado en *Las dos Américas* por el poeta José María Torres Caicedo. Publicado en 1865, Caicedo usa estos términos iden-

titarios en su línea “La raza de la América latina” refleja la influencia francesa de la latinidad como una raza en el imaginario de la región.¹² El escritor Enrique Rodó miró la creación de una gran patria latina, lo que llamó una Magna Patria, que incluyera a Brasil, viendo su nativo Uruguay como punto de conexión y transición. Para estos intelectuales, el sueño político de Simón Bolívar se transformó en una unificación cultural bajo el concepto “Latino América” en su afán de reconocer la descendencia de la grandeza de la cultura romana en el Nuevo Mundo. Para principios del siglo XX ya no había duda alguna que aquellos que viven al sur de la frontera estadounidense —con sus excepciones, claro— participan en una experiencia colectiva histórica y, más importante, cultural. Tanto los gobiernos locales como extranjeros comenzaban a usar este término para referirse a la región, dando, de alguna forma, más peso político debido a la sinergia que trae el concepto. A pesar de la disparidad racial y cultural entre muchos países entre norte y sur, entre países caribeños y continentales, estos escritores lograron crear una unidad en el imaginario colectivo al apelar a la herencia histórica y cultural greco-romana que los países compartían por hablar un idioma descendiente del latín.

No obstante, tan fuerte fue la dualidad cultural en el término de Latino América o América Latina —europea y americana— que se convirtió en la imposibilidad de deshacerse de la herencia europea. No se objeta el título “latino” como adjetivo de América se presenta en contraposición a la América anglosajona, desde los argumentos raciales de *La revue des races Latines*, el poema de Caicedo así como el antiamericanismo de Rubén Darío. A pesar de su origen eurocéntrico, este concepto no ha causado ninguna contestación en los segmentos políticos y culturales más antiextranjerezantes de hoy día. Esta falta de impugnación ideológica se debe al poder cultural de estos intelectuales de crear realidades con sus palabras que todavía siguen influyendo la cultura y políticas contemporáneas. Hoy día, al tomar por sentada la existencia de Latinoamérica como una entidad geocultural, se reafirma el poder creador de las palabras en modificar las etiquetas con que se filtra la realidad de los intelectuales del siglo XIX que de alguna forma prendió la mecha intelectual Simón Bolívar en su Carta de Jamaica de 1815. Aunque el sueño bolivariano todavía no se cumple en el ambiente político a pesar de varios intentos —incluyendo el intento de Chávez de crear La Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra Amé-

¹² Mignolo, Walter D., *The Idea of Latin America*, Blackwell Publishing, Massachusetts, p. 78, 2005.

rica (ALBA) o aquellas ya existentes como MERCOSUR—, la concepción de la región como una entidad cultural que comparte una herencia histórica —a pesar de las grandes diferencias— ha sido un gran logro de los autores finiseculares. Al creerse herederos de la grandeza de la Gran Roma, estos autores reafirmaron las ideas francesas de “la raza latina” al concebirse que, igual que la Francia posrevolucionaria, tenía el potencial de ser creadora de imperios. Para Martí, Rodó, Darío, la región tenía un potencial a llevar a cabo y este ideal fue transmitido a las futuras generaciones. Estos intelectuales —muchos que fungieron en puestos oficiales de sus gobiernos— creyeron en la palabra como forma de influenciar la realidad al modificar los valores de su limitada audiencia. Su apreciación por la expresión de grandes ideas en las palabras, hizo que dejaran como legado unos de los ensayos más importantes cargados con una prosa exquisita para las generaciones posteriores. Se convirtieron en un gran ejemplo del potencial de la imaginación de la inteligencia de la región ante los desafiantes problemas que enfrentaban las repúblicas en sus realidades posindependencia.

En la creación de una unidad identitaria, muchos de estos intelectuales recurrieron a la creación de un enemigo, interno o externo como punto de diferenciación. Domingo Faustino Sarmiento, por ejemplo, dividió a la sociedad argentina en civilizados y bárbaros. Para poder concebir una solución, Sarmiento primero concibió aquello que se interponía entre su ideal como nación y la realidad que enfrentaba. Mientras laudaba la vida de las ciudades europeas —argumentando por civilizar aquellos que no compartían la misma experiencia colectiva de cultura— tenía mucho desdén por el campo, la falta de cultura alta entre la gente pueblerina y la forma bruta de vivir y solucionar problemas. Para Sarmiento, civilizar era europeizar, transferir el entorno ciudadano cultural —museos, auditorio, forma de vestir, etc.— a todos los que habitan la república. Esta creación de enemigos de la comunidad imaginada cambió con las circunstancias en la segunda parte del siglo XIX. El preludio se dio con la anexión de la mitad de México por los Estados Unidos con el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848 después de la guerra México-americana.¹³ Al llegar al fin del siglo, los Estados Unidos había contribuido a la independencia de Cuba, Puerto Rico y Las Filipinas, creando una relación ambivalente entre independencia y anexión. Asimismo, Panamá se separó de Colombia con la misma ayuda de los Estados Unidos, la búsqueda de este último de poder construir el Canal de Panamá

¹³ Griswold del Castillo, Richard, *The Treaty of Guadalupe Hidalgo: a legacy of conflict*, University of Oklahoma P., p. 43, 1990.

después que el Congreso colombiano rechazó la propuesta. Rubén Darío expresó su rechazo a la voracidad que los Estados Unidos estaban mostrando ante las débiles repúblicas latinoamericanas en su “Poema a Roosevelt” y en el ensayo “El Triunfo de Calibán”.¹⁴ Así como Rodó en *Ariel*, Darío alababa el “alma latina” en contraposición de la América anglosajona del norte que claramente tenía intenciones de invadir y anexar tierras consideradas parte esencial de “Latino América,” entidad que ellos mismos lograron cimentar en el imaginario colectivo. En comparación con Darío y Sarmiento, Rodó pudo expresar/crear la grandeza de lo latino en la cultura en *Ariel* sin crear un enemigo externo. Así como Rodó, hubo otros intelectuales en las décadas posteriores que pudieron expresar sus ideas sin marginalizar o vilificar grupos internos o países extranjeros; al menos no tácitamente, aunque queda la posibilidad de que tales imágenes quedaran en el imaginario sin nombrarlas. Estos intelectuales demostraron su capacidad de ofrecer soluciones sin necesidad de crear una imagen en contraposición a su creación. Durante el siglo XIX y XX hubo intelectuales que crearon una imagen de comunidad en la región que existía en contraposición a ciertos enemigos externos o internos, reales o imaginarios, un imaginario que Chávez vino a interpretar y rescatar a su manera.

A pesar de enfrentar las limitaciones estructurales de su tiempo, los intelectuales del siglo XIX pudieron dejar un legado que continúa presente hoy día. Hay que recordar que suya fue palabra exclusivamente escrita. Tenían mucha fe en el poder de sus palabras, pero éstas estaban limitadas a su publicación y desanimación. En efecto, varios escritores, incluyendo el argentino Domingo Faustino Sarmiento, el dominicano Manuel de Jesús Galván, el cubano José Martí, entre muchos otros, tenían o su propio periódico o acceso a ser publicados en periódicos para difundir sus ideas. Y por tanto, esta palabra escrita estaba limitada a las restricciones que acompañan a tal realidad: la delimitada, aunque creciente con el siglo XX, audiencia letrada. Por ejemplo, al inicio de la Revolución mexicana en 1910, un 81% de la población mexicana era analfabeta mientras en Argentina, el país más rico de la región, era apenas de 50% entre los jóvenes con gran concentración en las urbes. Millones de personas en ciudades y zonas rurales no tenían acceso a las ideas de sus intelectuales contemporáneos, y por tanto no participaban en la creación de realidades. Para sobrepasar estas limitaciones inherentes de la palabra escrita, el poeta dominicano Juan Antonio Alix iba

¹⁴ Greene, Julie, *The Canal Builders: Making America's Empire at the Panama Canal*, Penguin Books, New York, p. 6, 2009.

por los pueblos recitando su poesía que resaltaba eventos históricos nacionales, ensalzaba la raíz africana en la identidad de los dominicanos. En otras palabras, su poesía declamada entre un pueblo analfabeto celebraba la realidad dominicana posindependencia de Haití: la diversidad cultural y racial de la parte española de la isla. Alix fue un excelente ejemplo del poeta que conocía tanto el poder de las palabras como el poder de la desimianación de las ideas literarias entre la mayoría de una población iletrada. Por el contrario, la mayoría de los intelectuales latinoamericanos usaban su palabra para influir a sus contemporáneos, usualmente hombres en su misma posición social, para hacer los cambios que creían eran necesarios. Si bien, según Benedict Anderson, los criollos pioneros crearon una comunidad imaginada propagada por el capitalismo impreso, ésta era un privilegio de un estrato social muy pequeño. Las zonas urbanas, rurales o segmentos sociales iletrados dentro de las urbes donde no llegaba la palabra impresa capitalista, muchas donde no se hablaba español, no participaban en esta comunidad imaginada propagada desde las esferas criollas de principios del siglo o elites intelectuales de finales del siglo. La gran pregunta al principio del siglo XX era, ¿cómo incorporar en el proyecto cultural nacional a aquellos que no hablan el idioma de Cervantes sin abandonar por completo la herencia cultural española y el legado eurocéntrico de los intelectuales del siglo XIX? En otras palabras, ¿cómo hacer compatible el proyecto de civilización de Sarmiento en una sociedad heterogénea reconociendo la contribución cultural de cada grupo sin caer en insultos o políticas que marginalizan?, es decir, ¿cómo construir una nación sin dividir a la sociedad al estilo de Sarmiento? En su creatividad, la inteligencia latinoamericana enfrentó y superó estos retos en la primera mitad del siglo XX.

La palabra hecha cultura

Llegado el siglo XX, la inteligencia latinoamericana tomó conciencia de los límites de la palabra escrita y comienzan a usar otras formas, además de las letras, para construir nuevas realidades. Bajo la influencia de José Martí que mandó a los pueblos latinoamericanos “que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos”,¹⁵ se concibieron diferentes formas de entender la cultura nacional. En la primera parte del siglo, la palabra escrita y hablada se convirtió en una forjadora y representante que rescataría los grupos anteriormente marginados. No obstante,

¹⁵ Martí, José, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, p. 31, 2005.

antes de articular diferentes formas de concebir soluciones, primero los intelectuales tenían que reconocer las limitaciones del formato de su palabra. Tenían que aceptar que “el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural”.¹⁶ Cuando Mariano Azuela ficcionalizó la imposibilidad del intelectual ciudadano Luis Cervantes de entender a los revolucionarios rurales en su novela *Los de abajo* (1915), reveló la desconexión que llegó a existir entre el entendimiento entre la intelectualidad y las necesidades del campesino rural. Su exclamación “¡Nuestro Napoleón mexicano!” al hablar de Pancho Villa refleja el uso de parámetros europeos para entender una realidad local con circunstancias únicas, un entendimiento incomprendible para sus adeptos.¹⁷ Para los revolucionarios, las palabras de Cervantes suenan tan fuera de lugar, sin ninguna forma de representar indicando un imperativo posrevolucionario. Había que crear otra forma de poder llegar a los ciudadanos en sus propios términos sin aproximaciones moldeantes ni extranjerizantes. Es decir, se tenía que dejar a Europa como punto de referencia para la identidad y el entendimiento de la historia regional. Este alejamiento entre el intelectual representante y los iletrados se tenía que sobrepasar si se iba a incorporar a los campesinos —así como a muchos otros grupos marginados— al proceso político posrevolucionario. El ímpetu por la palabra transformadora tenía que ser acompañado por otras formas de interpolar a la ciudadanía que pertenecía a distinta tradición cultural y lingüística o, en las palabras de Sarmiento, “la barbarie”. La inteligencia de principio del siglo XX reconoció las limitaciones que habían heredado de sus antecesores e hizo todo lo posible por vencer este obstáculo.

La divulgación del manifiesto estridentista de Manuel Maples Arce en las calles de la ciudad de México reflejó el compromiso del emergente intelectual posrevolucionario de cerrar esta brecha entre el intelectual ciudadano y los ciudadanos de a pie que se había dado hasta entonces. Su manifiesto, la *Actual no. 1: Hoja de Vanguardia*, pegado en las calles de la ciudad de México el 31 de diciembre de 1921, alababa a la “belleza suprema de las máquinas”.¹⁸ Ese día la población citadina se levantó y encontró en el camino hacia su trabajo una manifestación no sólo de una nueva estética nacional sino de una nueva forma de llegar a la audiencia. Así el manifiesto

¹⁶ *Ibidem*, p. 33.

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁸ Arce, Manuel Maples, *Actual no. 1: Hoja de Vanguardia, Comprimido Estridentista*, México, p. 1, 1921.

estridentista hizo de la palabra como forjadora de ideas ahora entre la realidad cotidiana de la gente. La novedosa forma de diseminar esta visión —folios pegados en las calles de la ciudad donde se camina a diario en vez de un periódico o de un libro— aseveró la disponibilidad del intelectual posrevolucionario de usar cualquier medio —tradicional o emergente— con fines políticos y culturales. Ahora el intelectual se adaptaba a la realidad de sus contemporáneos en vez de esperar que su audiencia se adaptara a la limitada forma de diseminar ideas. Si bien la dictadura de la palabra escrita fue el medio de comunicación, su forma de desimianación y contenido ya vislumbraban una flexibilidad. Y en este ímpetu se vislumbró la proeza del siglo XX que sobrepasó con creces a la inteligencia latinoamericana del siglo anterior: la incesante expansión de formas de comunicación para interpolar al ciudadano letrado o iletrado en el campo o en la ciudad ya sea que hable español u otro idioma. Si bien hubo un gran impulso en la alfabetización desarrollado por José Vasconcelos en México, los intelectuales y artistas diseminaron sus ideas a través de otros medios accesibles a la mayoría de la gente.¹⁹ El muralismo mexicano junto las canciones populares, el mariachi, las películas, se levantaron sobre esta premisa. Se rompió con la dictadura cultural de la palabra impresa y, como resultado, se expandió la audiencia de un limitado grupo a todo aquel que pudiera ver los murales, escuchar música o ver películas. Fueron diferentes los medios que hasta se incluyeron cajas de cerillos y calendarios. El nacionalismo mexicano fue acelerado por dos razones esenciales: una por el ímpetu que se le dio a la palabra influyente y representadora hecha cultura y otra por las docenas de medios por los cuales fue propagado.

En las décadas venideras la palabra se diseminó en múltiples medios e imágenes debido a la adaptación del intelectual a la realidad de su entorno. Ideas de colectividad e historia comunitaria le hicieron concebir a diferentes grupos heterogéneos como una comunidad orgánica que transita por un mismo momento histórico que viene de un pasado y se dirige a un futuro: una nación. Cuando la palabra se convirtió en medio físico hizo que muchas formas de expresiones culturales florecieran en el México posrevolucionario. La ideología de mestizaje de José Vasconcelos junto con el retorno estético renovado, neorromántico de la belleza natural latinoamericana encuentra una resonancia en los murales públicos, en las películas de la Época de Oro y en canciones populares. Esta nueva estética renovadora

¹⁹ Aguilar-Moreno, Manuel y Cabrera, Erika, *Diego Rivera: a biography*, ABC-CLIO, LLC., California, p. 26, 2011.

llegó hasta calendarios y cajetillas de cerillos, etc., asegurándose que aun en las tierras remotas aquellos iletrados estaban expuestos a las ideas de belleza propagadas desde el renovado ímpetu.²⁰ Siguiendo la tradición del siglo XIX —y al mismo tiempo claramente diferenciando de ella— la nueva estafética nacional que rescataba lo autóctono iba de par en par con la cultura europea y greco-romana. La imagen del Chac mool en una cajetilla de cerillos era contrarrestada por la imagen de la Acrópolis griega en otra. La cultura clásica se mezcló con la cultura popular, dejando de haber una distinción entre ellas para la mayoría de la población. La foto de la Mona Lisa estaba al lado de una foto de las Adelitas revolucionarias. Esta nueva estética convertida en imagen fija o movediza y en música se expandió por todo el continente cuando la estación de radio, la XEW fundada por la familia Azcárraga fue una plataforma de desimanación cultural e ideológica. “La voz de América Latina desde México” radiaba desde la ciudad de México hasta Centroamérica, llegando a todo aquel que tuviera un aparato de radio.²¹ A donde no llegaba la señal, llegaban las películas mexicanas distribuidas por toda Latinoamérica o canciones reproducidas en sus estaciones de radio nacionales. La era de comunicación en masa llegó a la región e inmediatamente se usó para grabar y diseminar el auge naciente del nacionalismo que rescataba tradiciones culturales autóctonas marginadas por la tendencia cultural eurocéntrica del siglo anterior.

En ese “despertar de la conciencia nacional” que se suscitó en la mayoría de la población mexicana —y por extensión en partes de Latinoamérica— entre las décadas de los treinta y cuarenta, se debe a los emergentes medios de comunicación en masa de la época. Debido a esta forma de intercambio cultural, el mariachi así como el tequila —de origen jalisciense usado como escudos de lo autóctono nacional— se da a conocer por toda la región. El cuerpo político criollo del siglo XIX se llenaba cada vez más de imágenes, ideas y sentimientos ajenos a las ideas que les dieron origen. Ciertos grupos tradicionalmente marginados, ideologías y puntos de vista comenzaban a ser representados en el imaginario colectivo. No obstante, esto no significó que hubo un rescate completo de todos los grupos indígenas, afro-descendientes, europeos o asiáticos que existían dentro del cuerpo político. En efecto, la ideología nacionalista favorecía el mestizaje

²⁰ Villalba, Angela, *Mexican Calendar Girls: Chicas de calendarios mexicanos*, Raincoast Books, Vancouver, p. 7, 2006.

²¹ Werner, Michael S., *Concise Encyclopedia of México*, Fitzroy Dearborn Publisher, Illinois, p. 664, 2001.

sobre otras razas, al hombre sobre las mujeres, a la cultura machista sobre formas alternas de concebir la sexualidad. El hombre mestizo heterosexual resultó privilegiado. Por tanto, en esta época que se dio un viraje hacia lo autóctono, los patrocinadores —la iniciativa privada y el estado— se convirtieron en editores de la nueva cultura nacional. Con la ideología del mestizaje se pretendía eliminar —al menos conceptualmente— expresiones y actitudes racistas que azotaban a la región y que, aunque muchos niegan aceptar, continúan hasta hoy día. En una época de producción cultural múltiple que empapada de imágenes, ideas y expresiones a la audiencia, ¿cuál era el papel de la palabra? Aún con esta multiplicidad de medios de comunicación que sobrepasaron los límites de la palabra escrita, la ciudad letrada de Ángel Rama seguía en pie. En aquel entonces, el intelectual era todo en las naciones que apenas comenzaban a establecer sus instituciones: asesor político, etc. A pesar de la emergencia de nuevos medios de comunicación para acelerar el nacionalismo, en su libro *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz desarrolla la íntima relación entre la intelectualidad y el estado emergente posrevolucionario mexicano. “El intelectual se convirtió en el consejero, secreto o público, del general analfabeto, del líder campesino o sindical, del caudillo en el poder. La tarea era inmensa y había que improvisarlo todo”.²² Se reafirma esta tradición de la palabra impresa como dominio de la empresa pública con la única diferencia que muchos medios se comenzaron a usar para poder llegar a más gente y sobrepasar las limitaciones de la palabra escrita. Pero todo esto fue guiado por los intelectuales detrás de las imágenes. Cuando José Vasconcelos le pidió a Diego Rivera viajar por el México profundo cuando los primeros murales se parecían mucho a la pintura cubista en “Paisaje zapatista” (1915), así como la ideología social de muralismo reflejó cuan sujeta estaba la imagen del artista a la idea del intelectual.²³ Los murales nacionalistas más conocidos de Rivera nada tienen que ver con su época cubista.

No hay otro ejemplo del poder la palabra en la época de la multiplicidad de medios que en el Caribe hispano debido a los emergentes poetas inspirados por la herencia africana, olvidada en las islas. En esta parte, Nicolás Guillen, Luis Palés Matos, y Fernando Ortiz se habían apoderado de la

²² Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad y otras obras*, Pinguin Books, New York, p. 188, 1997.

²³ Fell, Claude, *José Vasconcelos: los años del águila: (1920-1925): educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, Universidad Autónoma de México, México, p. 409, 1989.

palabra para seguir con el legado dejado por Silva: la recuperación de la raíz africana en la identidad racial y cultural de estas islas. Estas expresiones culturales y lingüísticas que anteriormente habían estado a las márgenes de la comunidad imaginada ahora eran parte esencial de la nueva forma de entender el entorno de la comunidad nacional. La música que ahora se reconoce como parte de la esencial de la identidad cultural caribeña-salsa, merengue, bachata, etc. —era originalmente considerada música de la jungla por su influencia africana. Luis Palés Matos trató de recuperar el sonorísimo único que se daba en el habla afro-caribeña en sus poemas. Palabras que ahora son parte de la cultura e identidad popular latinoamericana, como las palabras, bachata, mandinga, massumba, candombe, etc., fueron primero incorporados por estos poemas caribeños. Por primera vez, poemas escritos en español alcanzaban una forma musical que no habían tenido antes. Así que la representación no sólo se limitó a los temas incluidos —por ejemplo la idea de transculturación de Fernando Ortiz así como a ejemplificación por Nicolás Guillen y Luis Palés Matos— en sus escritos sino también en la forma misma de los poemas. Estos autores caribeños creyeron en la palabra no tanto en una forma creadora como los intelectuales del siglo XIX. Sino, por el contrario, ellos veían la palabra escrita como una forma de rescate y representación cultural de aquello que ya existía pero que no era reconocido como auténtica forma cultural. Así la literatura caribeña, ahora conocida como afro-antillana, tomaba un papel crucial de representación, de inclusión, cultural en un ambiente político y cultural ensimismado. A través de esta representación cultural se creada un apertura social, incorporando al imaginario colectivo expresiones anteriormente relegadas y hasta rechazadas. A comparación de la conciencia nacional que nació por multiplicidad de medios durante la revolución cultural mexicana, el movimiento afro-antillano no creó comunidad donde no existía —ya que la herencia africana estaba presente—, sino que creó un sentido de pertenencia en el imaginario colectivo donde no había. A comparación del siglo XIX cuando la inteligencia quería crear una unidad continental al reclamar las raíces latinas (enfaticando la herencia cultural eurocéntrica), en la primera parte del siglo XX la palabra escrita o hecha imagen ofreció lo que pocos gobiernos pudieron ofrecer: representación.

La política y el uso del lenguaje

Las transformaciones intelectuales antecedieron un proceso de transformación política que llevó la palabra a las masas y, por primera vez, propició

la transformación de los conceptos de “patria” y “nación” entre las clases populares y forjó movimientos políticos que le dieron una orientación populista a la palabra. Todo eso, de manera más o menos similar, ocurrió en Latinoamérica en la década de los cuarenta. En esos años, un conjunto de transformaciones propiciaron la retirada de los regímenes dictatoriales que habían florecido al calor del liberalismo y se produjo la alborada de una serie de gobiernos, más o menos democráticos, en la región. Al mismo tiempo, se produjo un viraje a la izquierda y, lo que fue más importante, se extendió un fuerte proceso de militancia laboral y extensión sindicalista entre las masas de obreros urbanos y aún, aunque en menor medida, entre los campesinos. Leslie Bethell e Ian Roxborough han sistematizado tales cambios:

A través del continente las dictaduras cayeron, las fuerzas populares se movilizaron y tuvieron lugar elecciones con un relativo alto nivel de participación. Por primera vez, un número de partidos políticos y movimientos ‘progresistas’ y reformistas tomaron el poder y desde allí articularon con éxito las demandas de la clase media urbana y de la clase trabajadora (aunque no las de la población rural) para producir un cambio político, social y económico. Quizás todavía más notable fueron los triunfos, aunque más limitados, que tuvo en ese momento la izquierda marxista ortodoxa, la cual, en la mayoría de los casos, hacía alusión a los partidos comunistas latinoamericanos (solamente Chile y en una extensión todavía más pequeña Argentina y Ecuador tenían partidos socialistas de alguna significancia). El periodo al final de la Segunda Guerra Mundial también fue testigo de olas huelguísticas, incremento en las actividades sindicalistas y una apuesta por una mayor independencia sindical en aquellos países donde el movimiento de trabajadores era controlado de cerca por el Estado. En algunos países, la incorporación de los trabajadores sindicalizados en la política democrática se produjo por primera vez.²⁴

Quizás el cambio apuntado por Bethell y Roxborough —excepto en lo referente al desarrollo de la izquierda— fue más evidente en Argentina. Sin duda, el ascenso de Perón como líder y, de alguna manera, como significativo vacío que le daba forma a las demandas de la clase trabajadora argentina se convirtió en el más claro ejemplo del poder de acción de las masas popu-

²⁴ Bethell, Leslie e Ian Roxborough, “Introduction: The Postwar Conjuncture in Latin America: Democracy, Labor, and the Left”, *idem* (eds.), en *Latin American between the Second World War and the Cold War*, Cambridge University Press, p. 2, 1992.

lares sindicalizadas en los nuevos tiempos que vivía Latinoamérica. Pero el asunto con Perón es que, en esa amalgama de demandas a las que trató de darles eco en la vida política, sembró la semilla de uno de los más fuertes movimientos populistas de la historia del continente. Y es en el peronismo en donde se manifiesta con fuerza una de las características más importantes del populismo latinoamericano: la inclusión de las masas de trabajadores en el proceso de hacer y poner en ejecución la política. Al respecto, al inicial falaz argumento de Gino Germani que concebía a las masas peronistas como procedentes del interior del país y como fáciles instrumentos de manipulación,²⁵ le sucedió una visualización del papel de los “viejos obreros” y de la “vieja guardia sindical” como actores que escogieron de forma racional su adhesión a Perón y que expresaron en esa adhesión sus intereses, simbolismos y su insatisfacción con la élite argentina y sus espacios de exclusión.²⁶

El éxito de Perón, en ese sentido, ha sido bien identificado por Daniel James. Según James, “la fundamental apelación política del peronismo descansa en su habilidad de redefinir la noción de ciudadanía dentro de un contexto social más amplio”.²⁷ Al aprovecharse de un discurso que enfatizaba la corrupción política y la degeneración social de la élite argentina durante la conocida “década infame”, el peronismo “pudo atraer capital político al denunciar la hipocresía de un sistema democrático formal que tenía un pequeño contenido real de democracia”.²⁸ Sin embargo, como señala el mismo James, esa apelación política del peronismo a los trabajadores no puede explicarse simplemente por su habilidad de articular las demandas de participación política y el reconocimiento total de los derechos de ciudadanía:

²⁵ Germani, Gino, *Democracia representativa y contradicciones de clase en Latinoamérica*, Editorial Era, México, p. 1968, 1973 y Germani, Gino, “El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos,” en *Desarrollo Económico*, vol. 13, núm. 51, octubre-diciembre, Buenos Aires, 1973.

²⁶ Murmis, Miguel y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1971; Torre, Juan Carlos, “Interpretando, una vez más, los orígenes del peronismo”, en *Desarrollo Económico*, vol. 28, núm. 112, enero-marzo, 1989 y Torre, Juan Carlos, *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1990; James, Daniel, “October 17th and 18th, 1945: Mass Protest, Peronism and the Argentine Working Class”, en *Journal of Social History*, vol. 21, no. 3, Spring, 1988.

²⁷ James, Daniel, *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 14, 1988.

²⁸ *Ibidem*, p. 15.

Formalmente los derechos asociados con tales demandas —sufragio universal, el derecho de asociación, igualdad frente a la ley— habían existido en Argentina desde mucho tiempo atrás... La articulación peronista de las demandas democráticas fue, por tanto, un clamor por el restablecimiento de derechos y demandas previamente reconocidos... El éxito político de Perón con los trabajadores descansa en su capacidad de darle una nueva caracterización al problema total de ciudadanía dentro de un nuevo contexto social. El discurso peronista negó la validez de la separación hecha por el liberalismo del Estado y la política de la sociedad. La ciudadanía no se siguió definiendo simplemente en términos de derechos individuales y relaciones dentro de la sociedad política sino que fue entonces definida en términos de la esfera económica y social de la sociedad civil.²⁹

Es posible observar en la visión de James la capacidad de movilización social que Perón produjo al llenar el vacío dejado por la visión de la élite liberal argentina acerca de la sociedad. De ahí que el modelo de Estado de Perón se empeñase en verter sobre el vacío estatal un torrente de políticas sociales que pretendían el pleno empleo, la participación del Estado en la regulación de la economía, una nacionalización de las inversiones extranjeras y del Banco Central y, fundamental, el empeño en la elevación del nivel de vida de los trabajadores. Se trataba de poner en funcionamiento una verdadera “cadena de felicidad”³⁰ en la que, de alguna manera, también se incluían actores fundamentales por su poder simbólico como la Iglesia católica. Así, en Argentina, la Iglesia católica apareció cercana a Perón e incluso el gobierno peronista decretó en 1947 la restauración de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas. Incluso, la Iglesia católica argentina reclamó que la política social de Perón estaba inspirada en las encíclicas papales. Pero esta relación se empezó a despedazar cuando algunos íconos peronistas —especialmente la imagen de Evita Perón— comenzaron a competir con las imágenes religiosas del catolicismo. Además, la distancia entre la Iglesia y Perón se hizo mayor después de que se hizo manifiesto el proceso de “peronización” de la sociedad argentina. Para la Iglesia católica argentina, los íconos del peronismo representaban una amenaza para su poder.³¹

²⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

³⁰ Romero, Luis Alberto, *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 107-108, 2001.

³¹ Caimari, Lila M., *Perón y la Iglesia católica: religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1995 y Plotkin, Mariano, *Mañana es San*

Es interesante que la estructuración de la cadena de demandas populares que dio sostenimiento a Perón fue fundamental en otras experiencias populistas de la década de los cuarenta en Latinoamérica. Tal fue el caso del movimiento obrero creado en torno a la figura de Getúlio Vargas en Brasil.³² El gran cambio que produjo Vargas, especialmente a partir de 1945, fue hacer que los trabajadores brasileños percibieran en su gobierno la posibilidad de ser tratados y vivir como seres humanos, es decir, “de ser reconocidos políticamente y valorizados socialmente”.³³ Otra vez, la identidad política de un grupo tan diverso tuvo un efecto empoderador en aquellos que se imaginaban como participantes. La forma de entender su entorno les puso en el centro del mundo simbólico.

Un caso igual de interesante es el costarricense. En ese país, entre 1940 y 1944 se produjeron una conjunción de factores que hicieron que el gobierno de Rafael Ángel Calderón Guardia se acercara a los trabajadores y, gracias al apoyo del Partido Comunista y en alguna medida de la Iglesia católica —una alianza totalmente inédita en cualquier parte del mundo en esa época—, la clase trabajadora se movilizó en torno a la reforma social que había emprendido el gobierno. Pero los trabajadores que apoyaron el gobierno de Calderón Guardia lo hicieron no solamente por efecto de la propaganda oficial o por la difusión que hicieron de ese mensaje la Iglesia católica y los comunistas. Como en el caso de los campesinos de Chinandega estudiados por Jeffrey L. Gould en el caso nicaragüense,³⁴ en medio de la crisis económica generada por la Segunda Guerra Mundial y los temores por el fascismo, los trabajadores urbanos costarricenses encontraron en la reforma de Calderón Guardia y en su retórica, un estimulante marco para canalizar sus insatisfacciones. Y cuando se movilaron, lo hicieron no por efecto de la manipulación, sino porque habían desarrollado

Perón: propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista, 1946-1955, Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1993.

³² Ferreira, Jorge, *O imaginário trabalhista: getulismo, PTB e cultura política popular, 1945-1964*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005; Conniff, Michael L., *Urban Politics in Brazil: the Rise of Populism, 1925-1945*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1981; French, John D., “Industrial Workers and the Birth of the Populist Republic in Brazil, 1945-1946”, en *Latin American Perspectives*, vol. 16, no. 4, Autumn, 1989; Gomes, Angela Maria de Castro y Maria Celina Soares d’ Araújo, *Getulismo e trabalhismo*, Editora Atica, São Paulo, 1989.

³³ *Ibidem*, p. 56.

³⁴ Gould, Jeffrey L., *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.

una consciencia acerca de su papel en la transformación del mundo en el que vivían y en la defensa de lo que consideraban como su legislación social.³⁵ El éxito de los aliados de Calderón Guardia estuvo en unir esa consciencia con una etiqueta política específica: el calderocomunismo. Los calderocomunistas se convirtieron en los militantes que tomaron por bandera motivadora de su lucha el respaldo del gobierno del doctor y de la reforma social. En la corta duración, esta reforma fue fundamental para ellos porque creaba las bases para un sistema de salud público y una ley laboral y porque alentaba el sindicalismo entre los trabajadores tanto en la ciudad como en el campo. La fuerte conexión entre los trabajadores urbanos que se auspiciaba en las etiquetas de lucha social, sindicalismo y mejores vidas los motivó a defender la legislación de Calderón Guardia. De forma similar a la fuerza laboral de la región ABC en Brasil en el periodo 1945-1946,³⁶ el vínculo de los trabajadores costarricenses con la política reforzó su sentido común de identidad y unificó y le dio fuerza a su movimiento entre 1942 y 1944. La creación de la Confederación de Trabajadores de Costa Rica en octubre de 1943, demuestra este reforzamiento de la identidad común de los trabajadores costarricenses.³⁷

Pero movilizaciones sociales de ese tipo, aunque con algunas diferencias en énfasis y en margen de acción, también tuvieron lugar en países como México durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940),³⁸ en Guatemala durante los “diez años de primavera” (1944-1954),³⁹ en la Venezuela del “trienio” de Acción Democrática (1945-1948)⁴⁰ e incluso en la Nicara-

³⁵ Díaz Arias, David, “Social Crises and Struggling Memories: Populism, Popular Mobilization, Violence, and Memories of Civil War in Costa Rica, 1940-1948”, Ph.D. Dissertation, Indiana University, 2009.

³⁶ French, John D., “Industrial Workers and the Birth of the Populist Republic in Brazil, 1945-1946”, en *Latin American Perspectives*, vol. 16, no. 4, Autumn, p. 13, 1989.

³⁷ Díaz Arias, *ibidem*, pp. 24-138.

³⁸ González Casanova, Pablo (ed.), *La clase obrera en la historia de México*, vol. 10: En el Cardenismo, Siglo XXI, México, 1985; Ashby, Joe C., *Organized Labor and the Mexican Revolution under Lázaro Cárdenas* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967.

³⁹ Gleijeses, Piero, *Shattered Hope: The Guatemalan Revolution and the United States, 1944-1954*, Princeton University Press, Princeton, 1991; Handy, Jim, *Revolution in Countryside: Rural Conflict and Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1994; Dunkerley, James, “Guatemala”, en Leslie Bethell e Ian Roxborough, en *Latin American between the Second World War and the Cold War*, Cambridge University Press, 1992.

⁴⁰ Ellner, Steve, “Organized Labor’s Political Influence and Party Ties in Venezuela: Acción Democrática and its Labor Leadership”, en *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, vol. 31, no. 4, winter, pp. 91-129, 1989; Bethell y Roxborough, *ibidem*.

gua de Somoza (al menos entre 1945 y 1948).⁴¹ En todos esos casos, a un líder carismático se le unió un discurso acerca del pueblo, de su historia y de su destino y de la forma en que dicho pueblo sería liberado de sus ataduras por su elegido. Junto a eso, es muy claro que las clases trabajadoras también maduraron su conciencia política lo cual les permitió movilizarse en torno a su líder y, fundamentalmente, crear su propia visión sobre el proceso sociopolítico en el que estaban insertándose. En ese sentido, es evidente que los trabajadores no fueron manipulados por el líder carismático, ni por un Estado paternalista, ni por una élite sindical.⁴² Al contrario, la jerga populista y el llamado a movilizarse para transformar el mundo del trabajo en beneficio de los obreros, alimentó la identidad de los trabajadores. Y, como prueba el caso argentino, tal identidad sobrevivió en algunos países incluso aunque fue duramente reprimida por las administraciones que sucedieron a los gobiernos populistas.⁴³ Así, la palabra tuvo una materialización política que la impulsó de manera decidida, hasta que las condiciones cambiaron.

La palabra murmurada bajo la sombra de la Guerra fría

El ímpetu en nombrar que tenía la inteligencia sufrió uno de sus grandes reveses durante la segunda parte del siglo XX. Este revés, no obstante, no fue por la falta de intelectuales sino por la falta de apertura política a la palabra librepensadora en el contexto internacional de la Guerra fría. La división geopolítica del mundo entre países capitalistas y comunistas dominó las políticas económicas de sustitución de importación de los países latinoamericanos. Una capa intelectual, consciente de la realidad internacional, se asoció con las ideas izquierdistas que se habían convertido en gobiernos socialistas y comunistas o habían dado vida al Estado de bienestar europeo en la pre-guerra y posguerra. Otra elite política tomó conciencia de la pobreza paupérrima de millones de personas en un contexto regional de falta de representación política. Esta miseria, que antes se tomaba como un problema ontológico, ahora se entendía como consecuencia de procesos económicos injustos derivados de procesos políticos no-representativos. Para

⁴¹ Gould, Jeffrey L., *Orgullo amargo. El desarrollo del movimiento obrero nicaragüense (1912-1950)*, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Managua, 1997.

⁴² French, *ibidem*, p. 22, 1989.

⁴³ McGuire, James W., *Peronism without Perón: Unions, Parties, and Democracy in Argentina*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

esta elite intelectual, tenía que haber un cambio en el énfasis de gobiernos que atendían a los intereses de la clase alta y los inversionistas extranjeros para poder ayudar a las masas desposeídas. Gracias a la nueva sensibilidad regional a la luz del conocimiento histórico internacional, la inteligencia comenzó a buscar soluciones en medio de gobiernos con poca o sin tradición democrática o sociedad civil.

El poema de Pablo Neruda “The United Fruit Company”⁴⁴ (1950), reveló un intento temprano de encontrar la raíz de los problemas que azotaban a la región. Para estos intelectuales con tendencias izquierdistas, el problema era el soborno político por el capitalismo internacional aliado con la elite local. Debido a esta corrupción, muchas leyes obreras no se implementaban en su totalidad. Esta toma de conciencia sobre la pobreza y la injusticia comenzó a llegar a la clase media educada. Por ejemplo, además de un viaje en la belleza natural latinoamericana, *Notas de viaje* de Ernesto Guevara reflejó la toma de las injusticias que había por toda Latinoamérica. Debido al profundo impacto de la concientización de Guevara, decidió luchar por derrocar a los gobiernos afines a intereses extranjeros. Terminó luchando con Fidel Castro en la exitosa Revolución cubana. Los escritores de *El Boom* profesaron una afinidad ideológica con el programa de la Revolución cubana liderada por los hermanos Castro. Criticaban abiertamente las intervenciones estadounidenses en la región como una forma de explotación. La identificación de la joven intelectualidad con el proyecto de la Revolución Cubana no dejó duda alguna de su apoyo a formas que miraban más allá de la lógica estadounidense en la solución a los problemas de Latinoamérica. Así comenzó el *love affair* entre la intelectualidad del continente con la Revolución cubana. La prohibición de la visa estadounidense a Carlos Fuentes aseveró la extensión hasta donde llegó la mezcla entre la política estadounidense y la creciente enemistad intelectual latinoamericana.⁴⁵ Si bien el ímpetu por la palabra seguía, el escribir durante la Guerra fría dejó de ser una forma creadora o de representación para muchos gobiernos latinoamericanos —incluyendo los Estados Unidos— y se convirtió en una palabra subversiva que tenía que domarse. Cualquier intento por alivianar la pobreza en Latinoamérica de una forma que interviniera con el proceso capitalista establecido fue rechazado por los Estados Unidos e implementado por muchos gobiernos regionales.

⁴⁴ Neruda, Pablo, *Canto General*, Cátedra, España, 2006.

⁴⁵ Shapiro, Steven R., “Ideological Exclusions: Closing the Border to Political Dissidents”, en *Harvard Review*, vol. 100, no. 4, p. 930, 1987.

En efecto, debido a la nueva realidad internacional que polarizó al mundo durante la Guerra fría, ya no podía haber otra Revolución mexicana sin una intervención estadounidense directa o indirecta ni podía haber un intelectual que revolucionaria la cultura como José Vasconcelos sin que sus ideas pasaran por un escrutinio estricto. Indirectamente, fue una forma de controlar las ideas que chocaban con lo establecido por las políticas estadounidenses y las elites locales, justamente cuando miles de jóvenes se identificaron con la lucha antimperialista de Fidel Castro y Ernesto (*Che*) Guevara. La palabra, que antes representaba grupos anteriormente marginados y construía realidades, se convirtió en subversiva. Para los crecientes gobiernos autoritarios y dictaduras militares que sucedieron a los gobiernos reformistas de la década de los cuarenta, la realidad se consideró consolidada e inalterable. Cualquier intento contra esta forma fija de concebir la sociedad era considerado subversivo, cuando décadas y siglos anteriores era considerado como de vanguardia. Las tensiones que se dieron en muchos países por la conciencia de la pobreza que para la década de los sesenta ya incluía a jóvenes universitarios politizados, se convirtieron en masacres en las calles. Aquellos que sobrevivieron durante la guerra sucia tomaron las montañas para emprender una lucha al estilo de Fidel Castro. A la luz de estos acontecimientos, las décadas desde los cincuenta hasta los setenta la palabra dejó de ser considerada amiga de la realidad local. Las dictaduras en el Cono Sur apoyadas por la ideología y el dinero estadounidense se aseguraron que una forma de entender la realidad se convirtiera en hegemónica en el ambiente público. En este ambiente *La pasión según Trelew* de Tomas Eloy Martínez, una joya de la palabra, se publicó como un grito contra la represión oficial de la dictadura argentina sobre esta población de la Patagonia. Por eso, Juan Pable Neyret ha dicho que no sólo representa el valor del testimonio sino también el “testimonio del valor”. En México, Elena Poniatoska también recopiló las historias en *La noche de Tlatelolco* la masacre de cientos de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas en la ciudad de México. Sin embargo, Tomás Eloy Martínez y Elena Poniatoska son la excepción a las docenas de masacres que no llegaron a ser narradas en un libro y han quedado fuera del centro que la palabra escrita otorga. No fue coincidencia que la canción protesta, después conocida como trova, se hizo popular entre los jóvenes cuando otras formas de expresarse fueron o calladas o censuradas. En esta época, la urgencia de la palabra encontró formas alternativas de expresar más allá de la escrita para denunciar lo que se creía injusto. La prohibición de la canción “Libre” del español Nino Bravo en varios países latinoamericanos en la década de los setenta fue una censura de cualquier expresión de libertad articulada en la cultura. Por su

lado, la dictadura de Augusto Pinochet usó esta misma canción como bandera al proclamarse libre del marxismo, matando y encarcelando a los disidentes políticos.⁴⁶ La palabra que demandara justicia o expresaba una aspiración, que reavivó los primeros gritos de justicia en el continente por predicadores Fray Antonio de Montesinos y de Fray Bartolomé de las Casas, fue censurada o exiliada en los mejores casos y brutalmente reprimida o desaparecida. Y en ciertos casos, la palabra que quería crear realidades fue apropiada con fines políticos.

Por eso, Rigoberta Menchú fue hasta Francia para contarle al mundo en un español recién aprendido la represión que habían estado sufriendo los pueblos mayas-quiches bajo la dictadura guatemalteca luchando contra el “comunismo.” La controversia de la veracidad de su testimonio no pudo minar la verdad de la miseria que los mayas quiches vivían así como el silencio lingüístico que se habían tenido. Entre esta atmósfera de represión política y cierto desdén intelectual y cultural, tal vez la articulación de la palabra más original que se dio fue la teología de la liberación. Al darse cuenta de las grandes desigualdades económicas, varios teólogos y sacerdotes encontraron en las sagradas escrituras una forma de entender su fe de manera que ayudaba a los más necesitados. La publicación de la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez en 1971 creó la reflexión desde la fe de enfrentar el problema de la pobreza extrema en la región. Debido a esta aura de desconfianza que existía, la teología de la liberación fue malentendida y asociada con movimientos subversivos regionales. La fe católica, asociada con el conservadurismo, se convertía en vanguardia de los cambios que se articulaban en las calles, en los grupos de base y en las reuniones bíblicas. Si bien muchos sacerdotes —entre ellos Camilo Torres Restrepo— tomaron las armas para agilizar el cambio sociopolítico y económico que creía eran necesarios, la mayoría no se adscribía a la violencia como forma de cambio. Aún así, debido al contexto internacional en que se vivía, la teología de la liberación no fue recibida por el Vaticano como una forma legítima y erudita de entender la tradición de la fe cristiana en el contexto histórico latinoamericano. El silenciamiento del sacerdote y teólogo Leonardo Boff en 1985 dejó claro que no se podía escribir con la esperanza de representar un entendimiento autóctono para hacer los cambios requeridos sin entrar en problemas con la institucionalidad. En vez de ver la teología de la liberación como una forma de entender la fe católica como una

⁴⁶ Montealegre Iturre, Jorge, *Frazadas del Estadio Nacional*, Lom Ediciones, Chile, p. 171, 2003.

reflexión autóctona regional, el cardenal Joseph Ratzinger la condenó. Al sentarse en la misma silla donde se sentó en su tiempo Galileo Galilei, Boff descubrió el costo de tratar de rescatar la palabra profética en las Américas en el contexto de la lucha ideológica mundial que se vivía en el momento.

Esto no significó que la relación entre la inteligencia y el régimen castrista cubano continuó en su luna de miel. El caso de Heberto Padilla en Cuba demostró que la desconfianza y paranoia en la de la palabra libre creadora y representadora alcanzó hasta Cuba, lugar que se hasta entonces parecía el paraíso para los escritores latinoamericanos. Terminada la luna de miel de una parte de la inteligencia latinoamericana con la Revolución cubana en 1971 por el encarcelamiento y retracción en público de Heberto Padilla, no quedaba más que la democratización del resto de los países para poder recuperar la apertura que la palabra una vez gozó. En la próxima década, este proceso de democratización se llevó a cabo. Las dictaduras dejaron el poder pero no se recuperó el entusiasmo en el poder cambiante de la palabra. Esta democratización no necesariamente fue una toma de la plaza pública por la palabra. Los miembros de las dictaduras militares se aseguraron de que no serían etiquetados como “enemigos” o “problemas” por los gobiernos democráticamente electos. En la década de los ochenta si bien la palabra era legalmente libre, estaba también atada por la cultura y las legalidades. El intelectual exiliado, regresó, el intelectual escondido, volvió a la luz, el intelectual reprimido, dejó de serlo. Pero no podían, Tununa Mercado, *Estado de memoria* es un grito para recuperar en el ámbito cultural lo que en el ámbito político era callado. Un grito para identificar en la plaza pública aquellos que habían torturado, que habían matado, que habían desaparecido, que habían exiliado. Un grito para hacer justicia a la palabra callada durante la lógica de un mundo dividido en constante lucha por ganar y no perder adeptos ideológicos a cualquier costo. No obstante, la lucha ideológica fue sobrepasada por las culturas emergentes dadas la cambiando realidad.

La innovación capitalista de las comunicaciones en masa crearon se convirtieron en la base de nuevas concientizaciones comunales que desestabilizaron las formas tradicionales de justicia, pobreza y comunidad. Las ideas de mejorar la pobreza que en las décadas de los cincuenta hasta la de los setenta, prendían a la juventud intelectual y a los jóvenes universitarios se reafirmaron en la audiencia común por la expansión de la televisión. De repente, no sólo la intelectualidad y los universitarios estudiados estaban conscientes de las injusticias económicas, sino que ciertos segmentos sociales con acceso a televisión basada en el capitalismo —que antes no tenía conciencia de su estatus social— se sintió pobre, necesitada, en las márgenes

nes económicas. La televisión, un símbolo de la tecnología de comunicación en masa y en teoría menos político, se convirtió en el concientizador político de las masas desde la década de los sesenta llegando a una audiencia crucial en los ochenta. Por tanto, si el capitalismo impreso —el periódico y la novela— logró la creación de una comunidad imaginada, una capa letrada en el siglo XIX; a finales del siglo XX la televisión capitalista creó otro tipo de conciencia general —en letrados o iletrados— que se convirtió en una bomba de tiempo político. Era sólo cuestión de esperar que estas demandas que habían estado latentes desde hace décadas encontraran líderes políticos. Era cuestión de tiempo que el sentimiento frustrado de las demandas calladas, censuradas, reprimidas desde la década de los cincuenta, encontraran una persona que las resonara dentro de la cultura que floreció en la primera parte del siglo XX. Era cuestión de tiempo que la forma impuesta de concebir amigos y enemigos, problemas y soluciones, imperantes desde los cincuenta fueran subvertidos en una revolución simbólica.

Conclusión

No es coincidencia que Hugo Chávez se apoderara de la palabra en 1992 en su fallido golpe de Estado que cautivó a su audiencia apenas disuelta la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Llegó al poder en 1998 cuando se terminó la sombra de la amenaza imaginaria del comunismo con una retórica de cambio. Chávez abanderó las demandas esparcidas, silenciadas, reprimidas y marginadas de los últimos cincuenta años dentro de una retórica nacionalista y socialista acobijadas bajo el socialismo del siglo XXI. En Latinoamérica, el entusiasmo de recodificar la realidad volvió a tomar un ímpetu con su advenimiento. Vuelve a haber un primer amor donde las palabras nunca faltan para declararse amor eterno. El entusiasmo en la palabra reinaba cuando parecía que todo estaba por inventarse; cuando parecía que no había ningún límite. Basándose en las formas que se había concretado la palabra en la primera mitad del siglo XX, Chávez usó la tecnología para expresar su mensaje. Al usar los medios de comunicación que recuperan el poder de la palabra: la radio y la televisión. Los largos discursos televisivos de Hugo Chávez así como los programas de radio se convierten en la forma como llegó directamente a su audiencia. En esos momentos, Chávez se convirtió, además de presidente, en un autor, poeta, intelectual, cantante, etc., que utilizaba una forma directa para comunicarse con su público. El uso de estas tecnologías de comunicación en masa contribuyó a la difusión de las ideas en una forma instantánea que sobrepasan, por creces, las limita-

ciones tradicionales de la palabra escrita sobre la cual, según Benedict Anderson, las primeras repúblicas independientes de la región se levantaron. Así la palabra de Chávez no fue sólo una representación y al mismo tiempo es una transformación. Representa a cierto segmento social en sus dichos, sus canciones, sus creencias, etc. Esta forma recuperada de poder definir el mundo a su alrededor convirtió en el objeto de odio de muchos y el objeto de adoración de otros, creando una ruptura claramente delineada por ideologías más que por programas políticos. Pero no se puede negar el despertar político de muchos ante el desglose de la realidad por parte de Hugo Chávez, una realidad anteriormente ininteligible o muerta. Sus palabras sonaban con la autoridad de hacer un juicio público de la política que apelaba a su público que no comprendía la complejidad de dirigir a una sociedad. Debido al cambio drástico del mundo simbólico para las entonces desacostumbradas sociedades latinoamericanas, la revolución simbólica chavista parecía más una religión que un programa político. La creencia en él parecía convertirse en una conversión a un mundo paralelo críptico, utópico, lleno de simbolismos y abstracciones históricas y religiosas que da significado de entendimiento a la realidad de aquellos que lo escuchan. Ahora que Chávez ha muerto, no sería raro que comenzara a tomar características de dimensiones divinas dentro de este nuevo mundo simbólico establecido.

El entusiasmo por la palabra transformadora que tanto había dado a los países latinoamericanos identidad y presentación. Así cuando Hugo Chávez apareció en millones de pantallas en su fallido golpe de estado diciendo “por ahora” se convirtió en una promesa para muchos. Ese “por ahora” marcaba el principio del fin de la estricta forma de ver el mundo político en la región. En tal año, parecía que no podía haber una revolución simbólica, pero vislumbro que vendría. Tenían que pasar años más para superar las limitaciones mentales —y en algunos casos legales— heredadas de la Guerra fría para poder otorgar a la palabra su sentido creador y representador. El mensaje de Chávez ha demostrado la fragilidad del mundo imaginado latinoamericano que llegó a ser tomado como un dogma estático mantenido por alfileres por la clase política. No cabe duda que la forma simbólica como ciertos grupos latinoamericanos entienden su realidad, en particular aquellos afines a Chávez, ha cambiado fundamentalmente. Por tanto, el legado más importante de Hugo Chávez fue la fisura en la forma de interpretar la realidad latinoamericana. Esa capacidad para decidir lo bueno/lo malo, amigo/enemigo, problema/solución de un país y de todo un continente. En pocas palabras, se ha redescubierto el poder autóctono de nombrar. Chávez vino a recuperar esta tradición que se había quedado enterrada al sublimar dictados de los países desarrollados sobre el pensamiento autóctono.

tono en los últimos cincuenta años. Los errores de los Estados Unidos al invadir Iraq sin encontrar armas de destrucción masiva, además de las crisis económicas en los países desarrollados simplemente vinieron a deslegitimar ese poder de nombrar enemigos y soluciones que habían reclamado para ellos desde la Segunda Guerra Mundial. Hugo Chávez le ha legado a Latinoamérica —y tal vez a países en las mismas situaciones— el sentido de ser dueño de las palabras para transformar el entorno político y social. Con su constante re-etiquetación de la realidad, Chávez reveló la naturaleza flotante del lenguaje después que las políticas de la Guerra fría lo consideraron fijo e inalterable. Así Chávez empoderó a sus seguidores, aficionados y simpatizantes a liberarse de la concepción de ver y relacionarse con la realidad con fijas etiquetas extranjeras. Usando los medios de comunicación masivos establecidos y emergentes que llegaban a una audiencia general, Chávez recuperó esta tradición latinoamericana de nombrar sus problemas y articular sus soluciones desde una perspectiva histórica. El mundo simbólico ha sido subvertido de forma que será imposible regresar a una realidad latinoamericana sin el poder de la manipulación de la palabra al estilo de la división del mundo entre dos polos. Por el contrario, hay posibilidades que, ahora ya muerto, este empoderamiento empieza a dar otros frutos ni siquiera vistos por el mismo Chávez. En efecto, hay mucho que teorizar. Las realidades recientes de los países latinoamericanos ha rebasado lo que los intelectuales habían concebido en los siglos anteriores que se necesita una nueva ola de pensadores que enfrenten estas situaciones únicas. La puerta está abierta para llenar este trecho que dejó Hugo Chávez en el imaginario colectivo ya que, para muchos en la región, la palabra autóctona ya está libre.

Bibliografía

- Aguilar-Moreno, Manuel y Erika Cabrera, *Diego Rivera: a biography*, ABC-CLIO, LLC, California, 2011.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y al difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Arce, Manuel Maples, *Actual no 1: Hoja de Vanguardia. Comprimido Estridentista*, México, 1921.
- Ashby, Joe C., *Organized Labor and the Mexican Revolution under Lázaro Cárdenas*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967.
- Azuela, Mariano, *Los de abajo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

- Bauer, K. Jack, *The Mexican War: 1846-1848*, Macmillan, New York, 1974.
- Bethell, Leslie and Ian Roxborough. "Introduction: The Postwar Conjunction in Latin America: Democracy, Labor, and the Left", *idem* (eds.), *Latin American between the Second World War and the Cold War*, Cambridge University Press, pp. 1-32, 1992.
- Bolívar, Simón, *Carta de Jamaica*, Linkgua Ediciones, 2010.
- Burgos Debray, *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*, Planeta Publishing Corporation, 1998.
- Caimari, Lila M., *Perón y la Iglesia católica: religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1995.
- Conniff, Michael L., *Urban Politics in Brazil: the Rise of Populism, 1925-1945*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1981.
- Darío, Rubén, *El triunfo de Calibán*, Biblioteca Virtual, online, 2003.
- Díaz Arias, David, "Social Crises and Struggling Memories: Populism, Popular Mobilization, Violence, and Memories of Civil War in Costa Rica, 1940-1948", PhD. Dissertation, Indiana University, 2009.
- Dunkerley, James, "Guatemala", Leslie Bethell e Ian Roxborough, en *Latin American between the Second World War and the Cold War*, Cambridge University Press, pp. 300-326, 1992.
- Ellner, Steve, "Organized Labor's Political Influence and Party Ties in Venezuela: Acción Democrática and its Labor Leadership", in *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, vol. 31, no. 4, Winter, pp. 91-129, 1989.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos: los años del águila: (1920-1925): educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, Universidad Autónoma de México, Mexico, 1989.
- Ferreira, Jorge, *O imaginário trabalhista: getulismo, PTB e cultura política popular, 1945-1964*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005.
- Flores, Tatiana, "Clamoring for attention in Mexico city: Manuel Maples Arce's avant-garde manifesto actual N° 1", in *Literature and Arts of the Americas*, vol. 37, no. 1, pp. 208-220, 2004.
- French, John D., "Industrial Workers and the Birth of the Populist Republic in Brazil, 1945-1946", in *Latin American Perspectives*, vol. 16, no. 4, Autumn, pp. 5-27, 1989.
- "Understanding the Politics of Latin America's Plural Lefts (Chávez/Lula): Social Democracy, Populis and Convergence on the Path to a Post-neoliberal World", in *Third World Quarterly*, vol. 30, no. 2, pp. 349-370, 2009.

- Germani, Gino, *Democracia representativa y contradicciones de clase en Latinoamérica*, Era, Mexico, 1973.
- , “El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos”, en *Desarrollo Económico*, vol. 13, núm. 51, octubre-diciembre, Buenos Aires, pp. 435-488, 1973.
- , *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Gleijeses, Piero, *Shattered Hope: The Guatemalan Revolution and the United States, 1944-1954*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Gomes, Angela Maria de Castro y Maria Celina Soares d’ Araújo, *Getulismo e trabalhismo*, Editora Atica, São Paulo, 1989.
- González Casanova, Pablo (ed.), *La clase obrera en la historia de México*, vol. 10: En el Cardenismo, Siglo XXI, México, 1985.
- Gould, Jeffrey L., *Orgullo amargo. El desarrollo del movimiento obrero nicaragüense (1912-1950)*, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Managua, 1997.
- , *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.
- Greene, Julie, *The Canal Builders: Making America’s Empire at the Panama Canal*, Pinguin Books, New York, 2009.
- Griswold del Castillo, Richard, *The Treaty of Guadalupe Hidalgo: a legacy of conflict*, University of Oklahoma P., 1990.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.
- Handy, Jim, *Revolution in Countryside: Rural Conflict and Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1994.
- James, Daniel, “October 17th and 18th, 1945: Mass Protest, Peronism and the Argentine Working Class”, in *Journal of Social History*, vol. 21, no. 3, Spring, pp. 441-461, 1988.
- James, Daniel, *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, London and New York, 2005.
- Martí, José, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2005.
- Martínez, Tomás Eloy, *La pasión según Trelew*, Alfaguara, Buenos Aires, 2009.
- Mazzuca, Sebastián L., “The Rise of Rentier Populism”, in *Journal of Democracy*, vol. 44, no. 2, pp. 108-122, 2013.

- McCoy, Jennifer L., "Chavez and the End of 'Partyarchy' in Venezuela", *Journal of Democracy*, vol. 10, no. 3, pp. 64-77, 1999.
- Mcguire, James W., *Peronism without Perón: Unions, Parties, and Democracy in Argentina*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- Mercado, Tununa, *Estado de memoria*, Ada Kom, Buenos Aires, 1990.
- Mignolo, Walter D., *The Idea of Latin America*, Blackwell Publishing, Massachusetts, 2005.
- Montealegre Iturre, Jorge, *Frazadas del Estadio Nacional*, Lom Ediciones, Chile, 2003.
- Murmis, Miguel y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1971.
- Neruda, Pablo, *Canto General*, Cátedra, España, 2006.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad y otras obras*, Pinguin Books, New York, 1997.
- Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón: propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista, 1946-1955*, Buenos Aires, Argentina, Ariel, 1993.
- Poniatoska, Elena, *La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral*, Ediciones del Norte, México, 2002.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Estados Unidos, 2002.
- Rodó, José Enrique, *El mirador de próspero*, Hardy Press, 2008.
- Romero, Luis Alberto, *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- Santiago, Silviano, *The Space in between: Essays on Latin America Culture*, Duke University Press, Durham, 2001.
- Sarmiento, Faustino Domingo, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Librería Hachette y Cía., París, 1874.
- Shapiro, Steven R., "Ideological Exclusions: Closing the Border to Political Dissidents", in *Harvard Review*, vol. 100, núm. 4, pp. 930-945, 1987.
- Torre, Juan Carlos, "Interpretando, una vez más, los orígenes del peronismo", en *Desarrollo Económico*, vol. 28, núm. 112, enero-marzo, pp. 525-548, 1989.
- , *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1990.
- Villalba, Angela, *Mexican Calendar Girls: chicas de calendarios mexicanos*, Raincoast Books, Vancouver, 2006.
- Werner, Michael S., *Concise Encyclopedia of México*, Fitzroy Dearborn Publisher, Illinois, 2001.