

RITUALES DE DIGNIFICACIÓN: MORAL Y ACCIÓN
HUMANITARIA EN LA POLÍTICA SOCIAL DE LA REVOLUCIÓN
BOLIVARIANA VENEZOLANA¹

Paula Vásquez

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux
“Sciences sociales, Politique, Santé” (IRIS)
adscrito a la
École des hautes études en sciences sociales (EHESS), París
paula.vasquez@wanadoo.fr

En el año 2000, el desfile militar que conmemoró la fecha patria del 5 de julio de 1811 tenía varias carrozas alegóricas que dramatizaban los acontecimientos que habían sacudido recientemente la vida nacional venezolana. Una de ellas representaba las acciones de rescate de los miles de afectados por la catástrofe natural más devastadora de la historia contemporánea del país, ocurrida en diciembre de 1999, la comúnmente llamada “Tragedia de Vargas”. En los carros que desfilaban lentamente, actores con el cuerpo lleno de barro fingían ser las víctimas de la inundación, gesticulaban dolor y pedían auxilio. Extendían las manos hacia los efectivos militares que descendían de helicópteros simulando el salvamento de los afectados después de los deslaves. Las carrozas avanzaban por la avenida Los Próceres y transportaban también grandes maquetas de cartón, en una clara representación de la zona costera destruida. En su reseña del desfile, el diario *El Universal* del 6 de julio 2000 señalaba: “La caravana que se utilizó para recordar la tragedia de

En Venezuela, la Revolución Bolivariana liderada por el presidente Hugo Chávez ha instituido rituales políticos de “dignificación”. La dignidad es una categoría moral constantemente aludida en el discurso revolucionario para marcar un antes y un después en el tratamiento social de los sectores socialmente más desfavorecidos de la población. La figura emblemática de esta operación retórica, ideológica y práctica, es la de los “dignificados”, denominación oficial que recibieron los damnificados del desastre natural que afectó a la costa venezolana en 1999 asistidos por las instituciones estatales. La política de dignificación cristaliza la resignificación de la

Recepción: 4 de febrero de 2007
Aceptación: 27 de julio de 2007

Vargas y los procedimientos de rescate implementados por los efectivos de cuerpos de seguridad, en conjunto con militares gozó de mucha aceptación entre el público” (Cardona: 2000).

La recreación del sufrimiento y del salvamento había cumplido su objetivo: conmocionar a los espectadores en un acto oficial de conmemoración del nacimiento de la nación venezolana. Pero el desfile representaba también la anatomía de los dramas de la vida política e intentaba resolver simbólicamente la crisis coyuntural vinculada a las esferas del poder político. La crónica hacía también una referencia velada a las exacciones de las fuerzas del orden durante la represión de los saqueos que se desataron después de la catástrofe. Las denuncias de las desapariciones forzadas de personas detenidas por ser sospechosas de haber participado en los saqueos, habían generado el primer escándalo con repercusiones políticas significativas para el gobierno de Hugo Chávez durante los primeros meses de 2000. El periodista hace una velada alusión a ello diciendo que “Aunque en esta representación los encargados de velar por los Derechos Humanos de los habitantes de Vargas eran funcionarios con trajes de la PM y no de la DISIP” (Cardona: 2000).

La última acotación del periodista es un guiño a los venezolanos que seguíamos los pormenores de lo acontecido en Vargas. En efecto, si los que desfilaron hubiesen usado los uniformes de la DISIP, relucirían de inmediato las graves acusaciones sobre actos de “desaparición forzada” que pesaban sobre la policía política venezolana. Organizaciones de Derechos Humanos y periodistas habían denunciado arrestos y desapariciones

dignidad en el espacio político-social bolivariano. A partir de un trabajo de observación participante y de la consulta de archivos, se muestran las dos dimensiones de la dignificación bolivariana, la del pueblo y la de las Fuerzas Armadas, procesos que marchan necesariamente juntos en la construcción del sentido y de la hegemonía bolivariana.

Palabras clave: Rituales políticos, dignificación, bolivarianismo, acción humanitaria, damnificados.

Rituals of dignification: The moral of humanitarian action in the social policy of the Venezuelan Bolivarian Revolution

In Venezuela, new political rituals of “dignification” have been established by the Bolivarian Revolution led by President Hugo Chávez. Dignity has been instituted as a main moral category in the Bolivarian discourse, mobilized as the fundamental difference between the new social policies and those prior to 1998. The emblematic form of this ideological, rhetorical and practical operation is the public

de varios “supuestos saqueadores” días después del desastre. El uso desproporcionado de la fuerza pública producido por el despliegue de las tropas y la guerra de versiones que circularon entre los directores de la DISIP y los jefes del Ejército obligó al Presidente Chávez a tomar decisiones drásticas con respecto al destino de uno de sus hombres de confianza, el Jefe de la DISIP Comandante Jesús Urdaneta Hernández. Urdaneta sostuvo que la incriminación de dicho cuerpo, y en particular de su persona, se debió a un complot político, orquestado por José Vicente Rangel y Luis Miquilena, destinado a sacarlo de la dirección del mencionado organismo de inteligencia policial (Blanco Muñoz, 2003: 234-236). Los periodistas y denunciantes habrían sido utilizados en esta maniobra conspirativa. Dicho complot decidió finalmente la salida de la dirección de la policía política de Urdaneta Hernández, uno de los comandantes del ejército llamados “ángeles rebeldes” que habían acompañado al Presidente en la insurrección militar del 4 de febrero de 1992. Es por ello que hacer figurar en el desfile a los que representaban a “los que velaban por el orden público” con uniformes de la DISIP arruinaría el ambiente de festividad del acto de conmemoración.

Es en ese desfile de 2000 cuando por primera vez civiles y militares representan públicamente la interrelación que mantendrán en el futuro. Resulta además significativo el hecho de que, siendo la catástrofe un acontecimiento social dramático signado por la destrucción y la muerte, se busque redefinir en su representación el espacio militar en la vida nacional. Más aún, el hecho de que el marco en que se representa la fórmula de la

policy addressed to the disaster victims' of 1999 massive mud slides, the “dignification program of the Venezuelan family”. The victims became the “dignified people” once they have been assisted by the new public institutions. Based on hands-on observation fieldwork and archive review, it is suggested that the two ritualized forms of dignification (the people and the Armed Forces) are, necessarily, processes that work simultaneously, constructing the concepts of sense and hegemony of the Bolivarian revolution.

Key words: Political Rituals, Dignification, Bolivarianism, Humanitarian Action, Disaster Victims.

unidad “cívico-militar” nacional sea una catástrofe, un momento histórico de conmoción colectiva y de sufrimiento extremo, merece toda nuestra atención para el estudio de las representaciones sociales tanto de la catástrofe —expresión por excelencia de la destrucción del cuerpo social— como de la Revolución Bolivariana —representación de la reconstrucción y del renacer de la nación.

Precisamente, es el cambio de sentido en las representaciones políticas de lo dramático, del sufrimiento y de lo extremo lo que queremos desarrollar en este trabajo. El “drama social” contemporáneo venezolano nos lleva a preguntarnos sobre las figuras extremas y opuestas que se reorganizan en las representaciones sociales. La catástrofe y la violencia colectiva, por un lado, y la reconstrucción y el nacimiento de una nueva nación, por el otro, son la fuente de metáforas e imágenes poderosas que desde 1998, aparecen y reaparecen en políticas ritualizadas que crean y recrean el acontecer nacional desde la emoción. Sostenemos que esta teatralización de la política, entendiéndola por ella una puesta en escena, una estructuración temporal y una reorganización de los símbolos, apunta a la creación de sentido en la interacción de los actores sociales y políticos, tanto en los discursos como en las prácticas. Dicha creación de sentido está atravesada por una fuerte tensión emocional y moral dada por la presencia inconciliable de figuras moralmente puras: las víctimas y los victimarios, los culpables y los inocentes, los arrepentidos y los perversos.

Formas ritualizadas de redención

Fue Victor Turner (1974) quien introdujo el concepto de “drama social” para estudiar la acción política y aplicó el concepto para entender cómo se adquiere y mantiene el poder en los grupos humanos (13-53). Su propuesta, centrada en el análisis de las llamadas sociedades “sin Estado”, estaba destinada a entender cómo se configura la adhesión a los grupos de poder. Para Turner, la afiliación política se fundamenta tanto en la lealtad y la obligación, como en el interés. Pero lo que subyace comúnmente en las decisiones es la cualidad trágica que le otorga al sentido los acontecimientos de la vida social (35). Sin embargo, la pertinencia de las categorías de la antropología política digamos “clásica” en el análisis del arte de gobernar las instituciones modernas de las sociedades contemporáneas puede suscitar dudas válidas tanto por sus objetos

como por sus métodos. Henri-Pierre Jeudy (1997), por ejemplo, apuntaba que el término “rito” no podía volverse una etiqueta de uso indiscriminado en el análisis antropológico que se interese en el funcionamiento del Estado moderno y sus instituciones. En efecto, ciertos antropólogos tienden a considerar toda serie de gestos como rituales sin que ello implique una utilización clara del término. Mientras que los etnólogos clásicos analizaban los ritos funerarios, de nacimiento, de matrimonio, etc., el antropólogo de la modernidad se tropieza con grandes dificultades para establecer qué es lo ritual, y más aún en la política. Subrayemos entonces que no se puede calificar de “rito” toda práctica de intercambio de sentido social así como tampoco de “drama” a cualquier acontecimiento social. Jeudy alerta a los antropólogos para que no se conviertan en “creadores de ritos” y que busquen formas invariables del sentido—como en las sociedades sin Estado— allí donde no las hay. No es posible por lo tanto dejar de lado la historia, la coyuntura, así como tampoco el acontecimiento cuando se investigan las formas de poder activas de las sociedades contemporáneas y se analizan los andamios simbólicos que sustentan el poder político en un momento determinado.

Proponemos analizar aquí algunas formas ritualizadas de la escena política venezolana destinadas a asegurar la redención moral de los sujetos que, considerando el corte temporal que la Revolución establece, “antes” se encontraban en una condición de relegación e invisibilidad social. Intentaré centrar la reflexión en la ideología del movimiento bolivariano y su materialización en rituales políticos. El análisis está sustentado en la observación directa y participante que, desde el año 2000, he conducido en el marco de la investigación en diversas instituciones públicas del país encargadas de poner en marcha el “plan de dignificación de la familia venezolana”, así como también en la revisión de materiales de los medios de comunicación.

Situando el tema en una perspectiva latinoamericana, podemos entonces afirmar que fue el antropólogo brasileño Roberto da Matta (2002) quien desarrolló un fecundo análisis de los rituales en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. El antropólogo brasileño compara los desfiles de carnaval y del día de la patria (66). En el caso de la patria “la organización del ritual le corresponde a los poderes constituidos [...] que controlan los medios de comunicación y de represión —las fuerzas armadas— de manera que tienen no el patrocinio de un grupo social o una organización voluntaria (*como en el caso*

del carnaval) sino el de una corporación perpetua, representativa del poder nacional” (67). El desfile militar, como toda “parada”, detiene y congela momentáneamente la estructura social. Se muestran en él las distinciones jerárquicas del cuerpo militar. El desfile pone en relieve la estructura de mando de la corporación ante la tropa que desfila y ante el pueblo “que participa de la solemnidad en su condición de asistente” (68). La organización del acto público apunta a la recreación de la organización social y del orden instituido y, en consecuencia, del ejercicio del poder y mantenimiento en el cuerpo de la nación.

Vemos entonces que existe una estrecha relación entre el ritual de conmemoración, los poderes constituidos y el “congelamiento” de la estructura social que significa el desfile militar. Así, el desfile de conmemoración del 5 de julio 1811 celebrado en el año 2000 con el que abrimos este artículo hace estallar la noción de la temporalidad tradicional del desfile militar tradicional. El desfile es un rito histórico que celebra el fin de la época colonial y el nacimiento de la República pero que incorpora en su *performance* el simulacro de salvamento de la catástrofe que había sacudido al país seis meses antes. Se trata de una nueva manufactura, de un artefacto político novedoso cuyas figuras se debaten tanto en la épica pasada como en las tragedias presentes. Se trata tanto de una ruptura de la estructura del ritual tradicional como de la reorganización de su sentido. Así, la parada militar se realizó, como es tradición, en el Paseo Los Próceres, larga explanada imponente que une a los diferentes edificios de las instituciones militares de Caracas. Es el espacio urbano emblemático del poder militar, especialmente construido para las celebraciones castrenses, sin otra utilización pública. Construido por el dictador Marcos Pérez Jiménez, el Paseo los Próceres ordena espacialmente a las instituciones militares: la Academia militar, el Ministerio de la Defensa, el Fuerte Tiuna y el Círculo Militar. Tradicionalmente el ritual luce y muestra a la ciudadanía la formación, comando y entrenamiento de los efectivos de las Fuerzas Armadas. Veamos más detalles del desfile:

Desfilaron por la avenida Los Próceres, además de más de once mil uniformados, 25 niños, 77 indígenas, 474 mujeres y 576 jóvenes, los cuales formaban parte de carrozas alegóricas a la tragedia de Vargas, el Plan Bolívar 2000, mercados populares (con ofertas incluidas) y una simbolizando a la

juventud. Esta última con saltimbanquis que les costaba marchar a ritmo marcial. Las sorpresas siguieron. En un carro de época pasearon las reinas de belleza venezolanas Norkis Batista y Claudia Moreno. Al final, para cerrar el primer desfile militar conjunto del tercer milenio y de la República Bolivariana de Venezuela (según Chávez), se ofreció una demostración de fuegos artificiales (Cardona: 2000).

¿Cuál es el significado político y simbólico de un desfile nacional con las tropas expresando su subordinación y fidelidad, compartiendo el mismo espacio socio-temporal con civiles disfrazados de víctimas de una catástrofe? La inversión de roles, propia del universo carnavalesco, concierne sólo a los civiles. Son ellos los que se disfrazan de damnificados. Los militares y agentes de las fuerzas del orden representan su propio papel. Sin embargo, los espectadores del desfile saben que los efectivos militares son “reales”. Es decir, aún cuando no hubo efectivos vestidos con uniformes de la DISIP, aquellos que estaban uniformados de soldados lo eran de verdad. Los civiles son actores que simulan ser damnificados, o representan su propia condición —reinas de belleza, indígenas.

La identidad política bolivariana gira en torno a una dialéctica de la dignidad: al salvar al pueblo, el soldado bolivariano se salva a sí mismo. La salvación es real —la de las víctimas de *La Tragedia*— y es también metáfora —social, política y moral— del estado de cosas del orden político anterior, esto es, la de aquellos que están participando en la creación de un nuevo orden social y político, diferente al del pasado.

Dos elementos analíticos son fundamentales para entender cómo la “dignificación” se vuelve el principio político fundador de la retórica y de la práctica bolivarianas. Por una parte, la refundación de la nación que significó la aprobación de la nueva constitución en diciembre de 1999 ofrece el nuevo cuadro simbólico institucional. En efecto, estas nuevas apelaciones carecían de referentes prácticos en el ejercicio político. Aparte de la utilización de lo “bolivariano”, hay en el nuevo marco constitucional denominaciones como “democrático-participativo” que quedan, en efecto, todavía por definir en el cuerpo legislativo venezolano. Los estudiosos de las políticas sociales han constatado que el ejercicio de los nuevos derechos sociales se encuentra con un vacío en términos organizacionales del aparato del Estado (Delgado y Gómez

Calcaño: 2001). Las prácticas de dignificación del pueblo encuentran su asidero en la proclama exultante de un nuevo orden social. Pero es en la vida cotidiana de las instituciones que atienden a los usuarios, que están en contacto directo con aquellos que solicitan ser atendidos por el Estado, donde chocan los principios retóricos y las demandas de servicios públicos y asistencia social.

Por otra parte, en lo que J. L. Austin (1970) llamaría un “acto de lenguaje” poderoso, el Presidente Chávez propuso, a comienzos del año 2000, llamar a las víctimas de *La Tragedia* “dignificados” en lugar de “damnificados”. La denominación de “damnificados” sería una apelación peyorativa para aquéllos cuyas tragedias fueron invisibles a los ojos del orden social y político anterior a la Revolución. Nació entonces el “Programa de dignificación de la familia venezolana” en enero del 2000, puesto en marcha por el Fondo Único Social, institución creada en 1998 y encargada de ejecutar los programas sociales del gobierno hasta el año 2003. Las familias pasaron a denominarse oficialmente “dignificadas” una vez que recibían la asistencia del gobierno y se les atribuían nuevas viviendas, principalmente en el interior del país. El sentido que el Presidente Chávez dio a la nueva apelación fue, en un principio, el querer desmarcarse del tratamiento social que habían recibido las víctimas de los deslizamientos de terreno, frecuentes en los sectores populares de Caracas durante la temporada de lluvias. Queriendo escapar a la connotación negativa de la palabra damnificado, del latín *damnare*, cuya semántica es etimológicamente cercana a la condenación cristiana en el infierno, el Presidente Hugo Chávez creó una apelación basada en una metáfora política que, a largo plazo también, generaría otros efectos estigmatizantes, en particular cuando fallaban las condiciones para que la “dignificación” de las víctimas se tradujera a términos concretos y no sólo simbólicos. La dignidad y sus metáforas fueron el estro de numerosos actos, prácticas y discursos del gobierno bolivariano durante aproximadamente tres años.

Tres elementos caracterizan la “dignificación” bolivariana y su ritualización. El primero es que la reinención del ritual tradicional del desfile militar del “5 de julio” celebrado en 2000 conmueve la relación entre la autoridad y el pueblo al incorporar elementos no militares, alegóricos y festivos. En el acto oficial “Misses” y damnificados, efectivos del “Plan Bolívar 2000”, indígenas de la etnia Yanomami y saltimbanquis, marchan al ritmo de una banda militar sin la solemnidad castrense.

El segundo es que el desfile refleja la interpretación del tiempo presente intrínseca al proyecto político bolivariano, en particular a la llamada “unidad cívico-militar”. Los horizontes temporales y espaciales se funden en una ritualidad novedosa, rica por demás en imágenes sobre la autoridad y su legitimación moral. La nueva institucionalidad interpela tanto a la memoria de lo acontecido en Vargas como al nuevo rol social de los soldados. El desfile capta los acontecimientos de la historia reciente, brinda una versión de los hechos históricos y representa a testigos y protagonistas, es decir, es y hace historia a la vez.

El tercero es que el telón de fondo del surgimiento de la retórica oficial de la dignidad es una catástrofe. Así, como todo acontecimiento social, hay un antes y un después de la catástrofe de diciembre de 1999. Es un momento marcado por la excepción desde todo punto de vista, político, social, económico, afectivo, etc. (Fassin y Vásquez: 2005). El desfile descrito dice mucho de la construcción política de *La Tragedia* como acontecimiento social extremo, es decir, como evento extraordinario cuyo tratamiento no está previsto en las normas sociales. Es un suceso que “alcanzó”, que tocó y sacudió a la sociedad (Da Matta, 2002: 59; Hoffman y Oliver-Smith: 2002). La relación entre las ciencias sociales y el acontecimiento es en efecto problemática. Alban Bensa y Eric Fassin (2002) señalan con agudeza que los grandes proyectos científicos sociales de la historia “crítica” combatían la “historia positivista”, descalificada de antemano por ser una “sucesión” de acontecimientos y no entender los “procesos”. Nuestras disciplinas leen el acontecimiento buscando su repetición, en lugar de verlo en su singularidad, tratan de mostrar que su ocurrencia no es novedosa y que se inscribe en alguna perspectiva histórica, en una tradición cultural o una lógica social (6). La manera en que el acontecimiento contemporáneo emerge en la historia y se le da sentido forma parte de las interrogantes de la antropología desde hace poco tiempo. Desde una perspectiva clásica, en esta disciplina, lo “social” y lo “humano” deberían captarse en la trascendencia —estructuras, invariantes, etc.— más allá de la contingencia. Al igual que el 27 de febrero de 1989, se puede decir que después de la “Tragedia de Vargas” “nunca nada será como antes” en la sociedad venezolana.

En el caso venezolano, Graciela Soriano de García Pelayo (1989) planteaba de manera precursora un “regreso del acontecimiento” en un análisis dedicado

al 27 de febrero de 1989: “los mencionados sucesos han producido una de las mayores sacudidas interpretativas de los siglos” (82). En este sentido añadiríamos que el 27 de febrero de 1989, el 4 de febrero de 1992 y el 15 de diciembre de 1999, son acontecimientos extremos, dramáticos, que han constituido ejemplos de la “aceleración” del curso de la historia contemporánea y que dejan atrás la capacidad de los analistas de “hacer historia”. El presente venezolano se ha tornado incómodo (Vásquez: 2003). El tiempo no nos alcanza para interpretarlo. En medio del vértigo, nos preguntamos, entonces, ¿cómo analizar el sentido de acontecimientos tan dramáticos como precipitados y abundantes? Al descifrar las representaciones políticas de los acontecimientos encontramos el sentido particular de lo que se instituye y constituye a través de formas ritualizadas. Tal y como es presentada la catástrofe en el desfile, puede decirse que los damnificados se vuelven “dignos” al ser salvados por los militares y los militares se dignifican al salvar al pueblo.

Dramatizaciones morales

Detengámonos un momento en la construcción política de los acontecimientos dramáticos que hemos mencionado: la catástrofe de 1999, los disturbios de febrero y marzo de 1989 y el intento de golpe de Estado, en febrero de 1992. En primer lugar, tenemos que el sentido que se le da es extremo porque tanto la vida como la muerte estuvieron comprometidas en su desenlace. Pongamos un ejemplo, al desglosar el discurso del Presidente Chávez, varios analistas han apuntado cómo justifica y pone en evidencia una especie de inevitabilidad estructural del golpe de Estado fallido que él lideró el 4 de febrero de 1992 (Capriles: 2004). En efecto, Luis Castro Leiva (1988) analizó profundamente la “absolución histórica” en la retórica y su uso político en América Latina y Venezuela. La metáfora de la historia como tribunal que juzga y enjuicia, absuelve o condena está anclada con fuerza en nuestro discurso político (113). Sin embargo, si vamos más allá —o más acá— de lo discursivo, y miramos lo cotidiano y banal, nos atreveríamos a afirmar que hay un “mito fundador” que se basa en el rol redentor de las Fuerzas Armadas durante el acontecimiento más violento y quizás socialmente dramático de la historia contemporánea venezolana: el 27 de febrero de 1989. Así las cosas, la invocación permanente de la redención de los efectivos militares se refiere a la “mal-

dición” que los embarga por acciones represivas contra el pueblo durante el *Caracazo* de febrero y marzo de 1989.

La violencia y represión de los saqueos del 27 de febrero de 1989 aportan así una de las claves fundamentales para comprender la nueva relación propuesta por el “bolivarianismo chavista” entre pueblo y Fuerzas Armadas y el sentido de la dignificación. La versión difundida de los sucesos de febrero de 1989 que tienen los militares que se adhirieron a la causa del Comandante Chávez el 4 de febrero de 1992, dan cuenta de un padecer “moral” que aseguran haber sentido cuando tuvieron que obedecer las órdenes de reprimir emanadas del Ejecutivo. Recordemos que se estableció el estado de sitio y se decretó el toque de queda una vez que las garantías constitucionales fueron suspendidas (Álvarez y Mirabal: 1989). Lejos de nuestro propósito está el expresar una duda que pudiese interpretarse como irónica acerca de los “buenos sentimientos” manifestados por los militares del ejército. Lo que interesa más bien es resaltar cómo se construye en estos testimonios las figuras de los “oficiales comprometidos con el pueblo” y los oficiales “comprometidos con la oligarquía”. Es esta dicotomía presente en el discurso la que sustenta el mito de la maldición y la necesaria redención de los oficiales vía la insurrección tres años después.

Los dilemas que generaron estos dramas se inscriben en un ordenamiento moral del mundo político. En esta versión de las cosas, durante la salida de las tropas a la calle los oficiales “buenos”, “conscientes” y “socialmente comprometidos con el pueblo” se rehusaron a participar en la represión y a obedecer las órdenes emanadas de un estado mayor “perverso”. Los oficiales “malos”, “indeseables”, “traidores de los intereses del pueblo”, “comprometidos con las elites” representaban por su parte los “más oscuros intereses de explotación y dominación del pueblo”. Los oficiales “buenos” son entonces los bolivarianos, los que tres años más tarde se sublevarían contra el orden socialmente injusto que imperaba en Venezuela antes de 1998. Aparece así una versión de la historia donde los sentimientos morales absuelven o condenan. Como muestra de esta lógica política veamos la presentación de los hechos que ofrece Martha Harnecker (2003, 2004). Ideóloga del régimen actual, Harnecker construye el mito de la rebelión al subrayar que los comandantes socialmente más “conscientes” se rehusaron a “reprimir al pueblo” y cuenta un testimonio para sustentar su argumento:

a todo esto se agrega la conmoción que causa la generación de Chávez el Caracazo. Hubo un gran rechazo a ser usados como instrumentos de represión. Un militar entrevistado por mí me contó cómo él al ver al pueblo hambriento saqueando un supermercado se decidió a poner disciplina en el saqueo. Llamó a la gente a organizarse en filas para obtener determinados productos: la cola de la carne, del arroz, la de los productos lácteos; pero no dejó que se llevaran las máquinas de contabilidad porque esa no era una necesidad de la gente sino que era aprovecharse de una situación para robar (Harnecker, 2004: 18).

Dos elementos importantes para el análisis se derivan del párrafo citado. Primero, el oficial entrevistado por Harnecker deja ver que experimentó un sentimiento de desobediencia frente a las órdenes emitidas por el Estado mayor. Afirma haber sentido empatía por el sufrimiento del “pueblo hambriento” que saqueaba. Difícil saber si se trata de una acción de desobediencia a las órdenes emanadas de la jerarquía, a saber, ejecutivo y Estado mayor de las Fuerzas Armadas, como es usual en el marco del estado de excepción. De hecho, la restitución exacta de los acontecimientos poco importa. El testimonio no busca mostrar que hubo insubordinación ni indicar si se aplicó o no la ley marcial durante la masacre. De lo que se trata es de ofrecer un testimonio que ponga de manifiesto el arrepentimiento del oficial entrevistado para probar su sentimiento de compasión hacia el pueblo en ese momento histórico preciso y no de establecer responsabilidades. Vemos, pues, que el registro del testimonio es teológico y no secular porque se inscribe en la salvación moral de los militares buenos, injustamente presentados como “malos” por el orden político anterior.

Segundo, en esta construcción político-dramática, lo moral se inscribe en lo político pero no tiene una implicación jurídica, es decir, no trasciende a la apertura de procesos judiciales en donde se castigue a los efectivos culpables del uso desproporcionado de la fuerza pública. No se trata de establecer responsabilidades penales de los militares involucrados en los sucesos de febrero de 1989 en cuanto a la “violación de los Derechos Humanos”, es decir, la aplicación indiscriminada de la ley marcial a causa de la suspensión de las garantías constitucionales para controlar la revuelta popular. Recordemos

brevemente la cronología de los acontecimientos y las medidas oficiales anunciadas por la prensa:

El 28 de febrero 1989 fue establecido el toque de queda en todo el territorio nacional y se declaró la suspensión de las garantías constitucionales. El 1 de marzo fueron trasladados de urgencia catorce batallones de efectivos militares mediante un puente aéreo desde el interior del país hacia Caracas para contener la ola de violencia y saqueos (Álvarez y Mirabal, 1989: 47-49).

En efecto, de lo que se trata en los testimonios publicados de los militares entrevistados por Harnecker, incluyendo al propio Presidente Chávez, es de evidenciar sistemáticamente la “mala conciencia” entre ciertos militares por la masacre de febrero y marzo de 1989, expresada en forma de desacuerdo y de incomodidad por el hecho de haber obedecido a la orden de represión. De esa manera se les redime en la retórica y quedan limpios del oprobio de una represión desmesurada.

Para decirlo inversamente, en la estrategia retórica de Harnecker no puede haber lugar para una “participación justificada” en la represión sangrienta de los disturbios de febrero de 1989. Aparecen aquí los dilemas morales transversales de la acción política bolivariana. Por una parte, es preciso manifestar arrepentimiento para escapar al estigma de la complicidad en una represión justificada por el régimen anterior, moralmente condenada por el gobierno actual. De esta manera, se crean las condiciones para reconocer la participación en una insurrección —la de febrero de 1992—, moralmente justa en la historia del régimen bolivariano. Por otra parte, la descripción de las circunstancias porta una dimensión moral del saqueo que merece ser subrayada. El “buen saqueador” es inocente, es la figura emblemática del pueblo hambriento que sufre y que actúa bajo la presión de su necesidad biológica, actúa bajo la fuerza de la inocencia siempre legítima que le confiere la satisfacción de sus necesidades vitales. Es un sujeto irracional aunque su demanda sea legítima. Es el militar que, sensible ante la necesidad y el sufrimiento del pueblo, impone el orden organizando la cola de los saqueadores. El militar decide entonces aquello que es legítimo e ilegítimo de ser saqueado. Las cajas registradoras no responden a las verdaderas necesidades del pueblo. Las verdaderas necesi-

dades son entonces las vinculadas con la supervivencia: comida, pañales, medicamentos. Pero el alcohol y los electrodomésticos se alejan de la representación del “buen saqueador” en la escala moral del oficial que observa la escena, embargado, según él, por un profundo dilema.

Instituir la salvación

La declaración del 4 de febrero como “Día de la dignidad nacional” en conmemoración de los sucesos de ese día en el año 1992 por parte del Presidente Chávez apunta en este sentido. La institución del “Día de la dignidad” se dio a través de una proclamación solemne en “cadena”, transmisión simultánea en radio y televisión por todos los canales del territorio nacional. La legitimidad política de la acción social de la “dignificación” se debe a que “el soldado”, tan comprometido como sacrificado, es una figura emblemática del nuevo proyecto nacional. La categoría moral de la dignidad adquiere en este contexto una dimensión política relacionada con el estatuto meritorio que debe tener el Ejército, actor principal de los designios de la refundación de la nación bolivariana.

La figura crística es frecuentemente utilizada en las formas ritualizadas para conmemorar la rebelión. En un acto de masas el 4 de febrero de 2003, el Presidente contaba emocionado la batalla de los soldados, los llamaba por su nombre y apellido, pasando lista a la tropa fallecida de manera conmovedora, mientras los asistentes al acto gritaban “¡Presente!” después de cada uno de los nombres pronunciados por el mandatario. Su discurso evocaba la masculinidad y valentía de los soldados muertos. En este ordenamiento retórico, el 4 de febrero de 1992 no es sino la expiación de los pecados cometidos el 27 de febrero de 1989. La sublevación y, en el caso de los soldados, la muerte, era la única vía para salvarse de la “maldición”. En este contexto, el sentido de la dignidad del Ejército es la insurrección para la salvación, de la redención:

Presidente Chávez: El 4 de febrero fue como un relámpago, fue como un rayo que partió en dos la oscuridad que reinaba en estas tierras, así que pongámonos de pie para rendir tributo a quienes se fueron, regaron su sangre y dieron su vida por el pueblo, los voy a nombrar como los nombró Florencio Porras y a cada nombre le voy a pedir a todos los presentes y a los millones

y millones de patriotas que están viéndonos y oyéndonos desde estas costas del Caribe hasta la selva de la Guayana y del Orinoco y desde las montañas nevadas de los Andes hasta allá, hasta la vertiente del Delta del Orinoco y la isla de Margarita y más allá, que repitamos desde el corazón la palabra presente después de oír cada uno de sus nombres, que repitamos esa palabra desde el corazón porque son nuestros mártires, juventud venezolana que no dudó en salir a dar la vida por Venezuela, por el pueblo venezolano y por la dignidad de la patria de Simón Bolívar, por ello ellos están presentes aquí con nosotros. ¡Gloria a los caídos el 4 de febrero!

Capitán Jesús Santiago Carmona.

Muchedumbre: ¡Presente!

Presidente Chávez: Subteniente Fernando Cabrera Landaeta....” (Chávez: 2003)

... y así continúa el Presidente hasta nombrar a todos los soldados caídos el 4 de febrero de 1992. Los vivos responden por los muertos y al invocarlos públicamente se les libera de culpa, es decir, se les “dignifica”. En este ritual, el Presidente asegura la salvación de las almas y reivindica la insurrección como un acto de salvación de la nación. Los valientes murieron injustamente como traidores. El Presidente Chávez continúa su discurso nutrido en imágenes:

Todos ellos están aquí presentes en las luchas del pueblo, en las luchas de la patria, en la revolución que va en marcha. Los que mueren por la vida no pueden llamarse muertos. Y quiero rendir tributo, rendir tributo a los miles, a los miles de hombres y mujeres que aquel día participaron de manera activa y directa en la jornada, en la rebelión militar bolivariana, algunos de ellos aquí presentes con nosotros en el Poliedro pero la mayoría dispersos a lo largo y ancho del territorio nacional, sobre todo rendir tributo a los humildes soldados del pueblo, a la juventud militar que aquel día dio un paso al frente, sobre todo a los hijos de Mamá Pancha que llevando el uniforme glorioso del Ejército venezolano y fusil al pecho no dudaron ni un segundo en salir aquella madrugada a buscar el camino (Chávez, 2003).

Distingamos “rebelión redentora” de “muerte salvadora”. Para rendir tributo a la tropa que acompañó la insurrección del 4 de febrero de 1992, el

Presidente utilizó metáforas de las canciones de Alí Primera. Pudiera pensarse que usar los versos de Primera obedece a un deseo del Presidente Chávez de transgredir conscientemente la formalidad que impone la majestad del cargo. Las canciones de Alí Primera forman parte del repertorio obligado de todos los actos políticos organizados por la izquierda venezolana. Sus versos, ricos en imágenes, se volvieron consignas de las manifestaciones estudiantiles y fue uno de los más conocidos: “Los que mueren por la vida no pueden llamarse muertos”.

Pero esta frase condensa la figura de la muerte redentora y de la resurrección simbólica de los rebeldes. Tomando la frase como suya, el Presidente Chávez señalaba un necesario tributo a los humildes soldados del pueblo, “Los hijos de Mamá Pancha”. “Mamá Pancha”, la abuela paterna de Alí Primera, es una canción emotiva que evoca sus recuerdos de infancia: “comadrona y rezandera”, criaba a sus hijos y nietos con amor y dignidad en un pueblo de la Península de Paraguaná. La canción “Mamá Pancha” es portadora de la imagen de la madre tierra y tiene atributos chamánicos. Así, cuando el Presidente Chávez evoca a los soldados muertos el 4 de febrero de 1992 como hijos de “Mamá Pancha”, les confiere el carácter de hijos de la madre tierra venezolana, explotada, dominada pero que guarda su dignidad y resiste. A través de esta metáfora, se instituye que los que siguieron las órdenes de los comandantes sublevados en febrero de 1992 murieron por la patria y no derrotados por las fuerzas leales. “Murieron por la vida y no pueden llamarse muertos”, como diría a Alí Primera, porque la insurrección les garantiza la resurrección y el paraíso. Murieron por la buena causa, la de la Revolución. La muerte redentora por la Revolución les da paso a la vida eterna: “Nunca olvidaremos el gesto y el sacrificio de aquellos miles de soldados, muchachos humildes de los pueblos de Venezuela que hicieron posible aquella jornada, a ellos desde mi corazón un tributo eterno. ¡Vivan los soldados del 4 de febrero!” (Chávez, 2003).

La retórica del Presidente Chávez se inscribe en el legado del “sacrificio heroico latinoamericano” (Lomnitz: 2003) lo cual tiene implicaciones prácticas locales específicas. Se trata de la justificación política de la participación activa en las instituciones civiles de los compañeros de armas durante el golpe después del triunfo electoral de 1998. La consagración de los vencidos en 1992 es estructurante de la Revolución Bolivariana. Los militares, en particular el

Ejército, constituyeron, entre 1998 y 2003, la autoridad legítima en las instituciones estudiadas porque poseían el legado de la salvación de la nación y del pueblo.

Acción humanitaria y dignificación

El 27 de febrero de 1999 se conmemoraron los diez años de los sucesos de febrero de 1989. Para ello, el gobierno bolivariano anunció la creación del “Plan Bolívar 2000”. Este Plan es la primera política social civil-militar de la era bolivariana. El Presidente Chávez calificó al “Plan Bolívar 2000” como la “operación humanitaria más importante en la historia de Venezuela”, primer plan de la política social militar, cuyo propósito era “hacer de Venezuela un país mejor”.

Pues sí, no hay que olvidar compañeros de armas, amigas y amigos el 27 de febrero de 1989, día oscuro de la historia patria y luego diez años después, hace cuatro años cuando comenzaba este gobierno revolucionario, apenas teníamos 22 días de haber asumido la Presidencia y el Gobierno de la República, lanzamos el Plan Bolívar 2000, la operación *humanitaria* más extendida y más profunda que en toda la historia venezolana haya ocurrido alguna vez, ya en el mensaje que el señor Ministro de Defensa nos envió el día de hoy hacía un resumen de los logros, los números, que hablen esos números, que hablen los pueblos que reconocen el efecto benefactor del Plan Bolívar 2000, por eso digo que Dios bendiga a todos los soldados verdaderos que han estado trabajando cumpliendo con sus misiones a lo largo y ancho del territorio nacional (Chávez, 2003; las cursivas son mías).

El “Plan Bolívar 2000” se pone en práctica a través de “operativos”, el despliegue de una “operación especial” de recursos —materiales y humanos— con un propósito definido: atención médica, venta de productos de primera necesidad, renovación de documentos de identidad y permisos. Precisaré que el llamado “operativo” debe ser analizado desde una perspectiva histórica de lo que ha sido la atención social a los sectores populares del país y no es una práctica nueva en Venezuela. Su genealogía está vinculada a las acciones de seguridad y defensa del Estado, a la ejecución de actividades extraordinarias y

estratégicas que llevaban a cabo las fuerzas del orden, para responder a una situación de emergencia extraordinaria. La Guardia Nacional realizaba “operativos” en las carreteras en los feriados de Carnaval y Semana Santa. Esto implicaba sacar el mayor número de efectivos a la calle para organizar la afluencia de gente, evitar accidentes y resguardar el orden. Así, la presencia de las fuerzas militarizadas en la calle intimidaba a la ciudadanía y se suponía que habría menos infracciones y, por lo tanto, menos accidentes. En este sentido, el operativo responde a una lógica de la excepción y no de la normalidad; es una práctica institucional que se inscribe en la temporalidad de la urgencia y en la constitución de espacios sociales extraordinarios. En efecto, en los “operativos” observados durante los años 2001 y 2002, los consultorios médicos eran ubicados en tiendas de campaña militares, junto con mercados de abastecimiento de víveres a precios populares y con otros puestos donde funcionarios civiles y militares cumplían de forma extraordinaria diferentes funciones propias del trabajo ordinario de las instituciones del Estado.

El “Plan Bolívar 2000” se organiza a partir de acciones de emergencia, volviéndose así la cúspide del “operativo” efectuado por los efectivos del Ejército, cuerpo militar que encarna la dignidad de la revolución bolivariana. Los “operativos” de la avenida Bolívar de Caracas en el año 2003, organizados los fines de semana, tenían una enorme afluencia de personas, sobrepasando así la capacidad de atención que ofrecía el dispositivo. En esa ocasión que los tenientes y sargentos del ejército organizaban la consulta, junto con los funcionarios del FUS, un odontólogo nos decía:

el teniente que organiza la consulta en el operativo me dice que tengo que ver, obligatoriamente, a cincuenta pacientes. Evidentemente, ver a cincuenta pacientes en una mañana es imposible, así que básicamente me limito a dos cosas: A los adultos les hago sólo extracciones... lo que moleste, pa' fuera... A los niños sólo les hago baños de flúor (Entrevista odontólogo FUS, “operativo” Av. Bolívar, Caracas, junio 2003).

Este extracto ofrece elementos de análisis para comprender la concepción que se tiene del paciente en la organización del servicio que se está prestando. La opción que escoge el profesional de “sólo realizar extracciones” obedece a la organización del servicio como emergencia. En estas circunstancias, se hace

imposible pensar en un tratamiento a largo plazo. La extracción en los adultos es entonces tolerada, pero como es preciso hacer algo, se practican extracciones en éstos y los niños “sólo” reciben baños de flúor y paradójicamente se “salvan” de una extracción probablemente evitable. Tal y como escuchamos frecuentemente en las calles del país “...bueno, es que al menos se tiene acceso a eso”. Incluso, a veces se justifica la extracción de sus dientes porque así “se evitan males mayores”. Males mayores significan tratamientos más costosos a los cuales la gente de bajos recursos no tiene prácticamente acceso. Así, aun contando con buenos profesionales y con recursos financieros importantes, la lógica institucional genera soluciones precarias para los “precarios”, con gran cobertura mediática.

Veamos otra escena. Una joven odontóloga que realizaba su pasantía rural en el sur del estado Anzoátegui nos decía:

En un sábado, las tres odontólogas atendíamos en promedio, a 200 personas. Yo realizaba en promedio entre 70 y 80 extracciones. Los pacientes se sentaban en sillas plásticas no reclinables, pero eso era lo de menos, porque es incómodo pero se hace. Sin embargo, el ruido de la música afuera era ensordecedor (Entrevista doctora pasante. Estado Anzoátegui, julio 2004).

Cuando le pregunté acerca de la capacidad de resolución de casos más complejos, es decir, aquellos que no se resolvían con la extracción de la pieza cariada, me respondió:

Normalmente teníamos una lista de todos los centros de salud a los que remitíamos a los pacientes en caso de que la extracción no se podía realizar [...] A no todo el mundo se le podía hacer extracciones, a veces éstas no son fáciles de hacer. Como no podíamos hacer suturas, no podíamos resolver el caso. Teníamos material solo para realizar extracciones simples. Guantes, anestesia, etc., Pero cuando uno remitía a los pacientes a un centro de salud, porque no podíamos resolver el caso con lo que teníamos allí, la gente se molestaba muchísimo, se armaban unos líos enormes porque la gente quería que le hiciéramos todo allí, y no era posible... (Entrevista doctora pasante. Estado Anzoátegui, julio 2004).

Por estar organizado siguiendo la lógica de la emergencia, el “operativo” está marcado por la improvisación, lo cual se traduce en problemas prácticos, como, por ejemplo, garantizar la asepsia en una instalación improvisada y temporal. Sin embargo, el principal problema evocado por los profesionales es el poco tiempo para la consulta y la imposibilidad de hacerle seguimiento al paciente o de desarrollar un tratamiento que amerite varias sesiones.

Tres niveles analíticos estrechamente relacionados se derivan de las escenas observadas y articulan la concepción que se maneja de la categoría moral de la dignidad con una política social basada explícitamente en la “acción humanitaria”.

El primer nivel concierne a los fundamentos morales de la política social. La “acción humanitaria” es por definición autónoma y apolítica. Al no estar sometida al debate público, las intervenciones humanitarias no son susceptibles de ser cuestionadas (Weissman: 2004). Al movilizar la lógica de una “acción humanitaria”, el gobierno venezolano se relaciona con la ciudadanía a partir de una acción virtuosa, en el sentido de buena y noble, sustentada en la atención al “sufrimiento de los desfavorecidos”. Se constituye entonces un régimen particular de obligación compasional, fundamentado en la dimensión patética del sufrimiento —al concebir a los usuarios como víctimas— haciendo de la institución estatal una entidad difícilmente criticable por los ciudadanos porque se relaciona con ellos a través de la proximidad y de la simpatía (Fassin, 2004: 249). Así, el “operativo” bolivariano, atiende los males ordinarios de una población estructuralmente desasistida en un contexto extraordinario de emergencia. En efecto, en una sociedad marcada por las desigualdades sociales como la venezolana, sobre todo en lo que concierne a los servicios de salud, el “operativo” se vuelve un dispositivo legítimo de atención a los sectores de la población menos favorecidos.

En este sentido, el “operativo” de salud es percibido por los beneficiarios como una acción moralmente buena ante la magnitud de las carencias acumuladas en salud primaria. Absuelto y abnegado, el Ejército es el promotor y organizador de las políticas sociales compasionales puestas en marcha entre 1998 y 2003. Se trata de la reconfiguración local de las políticas de la piedad y de las políticas de la compasión en la escena contemporánea, siguiendo las figuras originalmente propuestas por Hannah Arendt (1990) para analizar “la cuestión social” surgidas en la Revolución Francesa (59-115). Las acciones del

“Plan Bolívar 2000” materializan la conjunción entre las políticas de la piedad (Arendt, 1990: 85, 94) y de la compasión (89) creando así un consenso entre el componente civil y el militar: ayudar a aquellos que sufren y padecen. Es de rigor señalar que el patetismo ha sido estudiado en Venezuela como modo de expresión política (Castro Leiva, 1988: 132). Lo interesante aquí es que el patetismo convoca a su vez la categoría moral de la dignidad. La dignidad es un concepto inherente al Estado de derecho y concierne las condiciones que éste brinda al individuo para el ejercicio de su autonomía (Taylor: 1998). Dichas condiciones se vuelven efectivas a través de las instituciones que deberían garantizar el derecho a la vida y a la integridad de la persona humana. Sin embargo, la acción humanitaria organizada como una política de la compasión ha instaurado límites prácticos para el ejercicio de la dignidad. Hemos observado cómo los “dignificados” de “La Tragedia” han sido uno de los grupos sociales más estigmatizados por las propias instituciones públicas. Por ejemplo, hasta el 2003, se calificaba institucionalmente en el FUS de “desertores” a aquellos que vuelven a la ciudad de Caracas. En efecto, el realojamiento de las familias afectadas por los deslizamientos de terreno se ha constituido en uno de los problemas sociales más críticos de la actual gestión.

El segundo nivel se inscribe en la tensión antropológica entre “personas” e “individuos” propuesta por Roberto Da Matta (2002) para explicar el ejercicio del poder. En las relaciones de subordinación de la sociedad brasileña, las “personas” (185), son tratadas con indulgencia y consideradas en su particularidad, mientras que los “individuos” son anónimos, manipulados y explotados. Los individuos son anulados y humillados porque carecen de relaciones sociales que les permitan afirmarse y ser “alguien”. Ciertamente no estamos estudiando una situación de explotación social como la que describe Da Matta. Sin embargo, el desfase entre el reconocimiento y el tratamiento que reciben los menos favorecidos en las escenas descritas, hace pensar en la distinción propuesta por el autor citado, la materialización de lo que él llama el “dilema brasileño”, incapaz de conciliar el autoritarismo y “la ideología del amor” (Da Matta, 2002: 184). En el caso venezolano, el Presidente Chávez saca a sus interlocutores del anonimato, los trata con cariño, les presta atención y se dirige a ellos públicamente considerándolos como pares. Ello hace entonces que la expectativa de los usuarios en los “operativos” sea siempre elevada y la molestia que expresan ante el poco margen de maniobra de la odontóloga, por

ejemplo, es un signo de la decepción de ser tratados nuevamente como “individuos” y no como “personas”. Las expectativas creadas hacen que la gente exija que se les trate como personas, mientras que el “operativo” se encuentra concebido para atender individuos. En el “operativo” los beneficiarios tienen la expectativa de crear un nuevo lazo de intimidad con la institución. Sin embargo, dicho lazo no es posible porque el “operativo” es extraordinario, temporal y la presencia del profesional de salud es una ocasión especial.

El tercer nivel concierne a la filosofía política de la acción humanitaria fundamentada en el principio de salvar vidas. Hemos demostrado en otros trabajos cómo la acción humanitaria está investida de legitimidad porque combate la muerte y el sufrimiento (Fassin y Vásquez, 2005: 394). Sostengo entonces que el criterio de salvar vidas organiza en gran medida el “operativo” y prevalece en las instituciones que ejecutaron estas políticas entre 1999 y 2003. Se ha demostrado en efecto que la acción humanitaria —a la vez compasiva y represiva (Fassin, 2005: 367)— está atravesada por la tensión filosófica que identifica Giorgio Agamben (1997) entre “vida desnuda” (*zoe*) y la “vida ciudadana” (*bios*). En efecto, la “vida desnuda” persiste en diversas manifestaciones políticas de las sociedades contemporáneas, así se inscriban en un propósito “salvador” y no “exterminador”. La “vida desnuda” no sólo se manifiesta en el ejercicio del poder paradigmático de los campos de exterminación nazis o en los campos de detención forzosa (Guantánamo) sino también en prácticas políticas cotidianas y ordinarias que reducen el ejercicio de la ciudadanía a la dimensión biológica del individuo. Por ejemplo, en las sociedades contemporáneas la reducción a la vida desnuda —en oposición a la vida social— se hace patente en los dispositivos institucionales que le otorgan visibilidad institucional a los individuos por las exigencias elementales del cuerpo —hambre, enfermedad, etc. (Fassin: 2004, 2005; Pandolfi: 2002). En el caso de Francia, por ejemplo, las demandas de asilo político son reconsideradas cuando los demandantes demuestran que están afectados por el SIDA u otras enfermedades incurables, alegándose “razones humanitarias”. El cuerpo enfermo otorga legitimidad y visibilidad institucional a la persona en su demanda de acceso al estatuto de ciudadano.

En las políticas sociales fundamentadas en la emergencia humanitaria —ya sea artificialmente creada como la del “operativo”, o realmente existente, como la “dignificación” de los damnificados de la catástrofe— prevalece una

concepción del individuo reductora a la *zoē*, es decir, a la supervivencia y a las necesidades biológicas. Es lo que subyace en la argumentación: hay que “conformarse con lo que hay”, con lo que es posible hacer en un contexto provisional, especial y por ende de excepción. Volviendo a la escena expuesta, el conflicto aparece cuando las personas, al querer ser tratadas como “alguien”, exigen ser *bios*, es decir, ciudadanos usuarios de un servicio social del cual aspiran que funcione de acuerdo con sus expectativas, que a su vez se fundamentan en la promesa de un nuevo orden social.

En conclusión, dos tipos de dignificación marcan las políticas sociales del gobierno venezolano, engendrando paradojas y tensiones particulares. La primera dignificación es fundacional del bolivarianismo actual y se inscribe en la retórica revolucionaria que acompaña a la historia oficial de la rebelión militar de febrero de 1992. Dicha retórica se fundamenta en la teodicea de los comandantes bolivarianos que se sacrificaron por la nación y fueron injustamente juzgados como golpistas. El ejército bolivariano recobra entonces su dignidad primero al rebelarse en 1992 y segundo al asumir la tarea que el Presidente Chávez le asigna: organizar y ejecutar planes sociales para atender a la población socialmente desfavorecida. Esta dignificación fundacional adquiere sentido en formas ritualizadas que valorizan el sacrificio de los muertos del golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992.

La segunda dignificación concierne al “pueblo”. Al brindar una atención fundamentada en la acción humanitaria, por definición temporal y excepcional, se constituyen sujetos políticos —como por ejemplo los “dignificados”— pero a la vez se somete al sujeto a las limitaciones inherentes de la acción humanitaria para el ejercicio de la ciudadanía. La dignidad, entendida como la manera en que se ejerce la autonomía, queda pues en entredicho por esta contradicción inherente a las políticas sociales estudiadas. La dignificación del pueblo y la del Ejército mantienen una relación dialéctica. Así, “lanzar a los soldados a lo social” no se trata sólo de una incorporación indemne del aparato militar a las instituciones civiles sino una nueva articulación, tensa por demás, de la unidad nacional.

Notas

¹ Este análisis está basado en los datos de una investigación de las prácticas y discursos del “Plan Bolívar 2000”, programa cívico-militar de asistencia que funcionó entre 1998 y 2003, y de los dos primeros años de funcionamiento del llamado “plan de dignificación de la familia venezolana”, instaurado a inicios del 2000. Los datos fueron obtenidos a través de sesiones de observación participante, entrevistas directas y revisión de archivos y prensa. Este análisis no incluye los programas llamados “misiones”, que funcionan desde mediados de 2003. La investigación ha sido en parte realizada gracias al apoyo financiero de la Red nacional francesa de estudiantes doctorales “*Santé et Société*” durante el año 2005. Este artículo recibió el premio “Runners Up Mention” en el concurso de 2007 organizado por la Sección de Estudios Venezolanos de LASA (Latin American Studies Association).

Bibliografía

- Abélès, Marc y Henri-Pierre Jeudy (eds.). (1997) *Anthropologie du politique*. París: Armand Collin.
- Agamben, Giorgio (1997) *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. París: Seuil.
- Álvarez, Ángel y Bertha Mirabal (1989) “Cronología de los sucesos políticos nacionales entre febrero y marzo de 1989”. *Politeia. Instituto de Estudios Políticos UCV* 13: 15-80.
- Arendt, Hannah (1990) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Austin, J. L (1970) *Quand dire, c'est faire*. París: Seuil.
- Bensa, A. y Fassin, E. (2002) “Les sciences sociales face à l'événement”. *Terrain* 38: 5-20.
- Blanco Muñoz, Agustín (2003) *Habla Jesús Urdaneta Hernández. El Comandante irreductible*. Caracas: Fundación Catedral Pío Tamayo.
- Capriles, Colette (2004) *La revolución como espectáculo*. Caracas: Randhom House-Mondadori.
- Cardona, Rodolfo (2000) “Desfile original en Los Próceres”. *El Universal*. Caracas, 6 de julio, en http://www.eluniversal.com/2000/07/06/pol_art_06108AA.shtml (visitada el 13 de junio de 2002).
- Castro Leiva, Luis (1988) “Sobre la absolución de la historia” en *Usos y abusos de la historia en la teoría y práctica política*. Caracas: IDEA, pp. 108-162.
- Chávez, Hugo (2003). *4F. Día de la dignidad. Unidad cívico-militar garantía de la Victoria*. Cadena Nacional, discurso realizado en el Poliedro de Caracas, Venpres, en

- <http://www.aporrealos.org/actualidad/n4875.html> (visitada el 08 de septiembre de 2004).
- Da Matta, Roberto (2002) *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Delgado, Andy y Luis Gómez Calcaño (2001) "Concepción de la ciudadanía social en las constituciones venezolanas de 1947, 1961 y 1999". *Cuadernos del CENDES* 46: 73-100.
- Fassin, Didier (2004) "Le corps exposé. Essai d'économie morale de l'illegitimité" en Fassin, Didier y Dominique Memmi. *Le gouvernement des corps*. París: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, pp. 297-266.
- _____ (2005). "Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France." *Cultural Anthropology* 20:3: 362-387.
- Fassin, Didier y Paula Vásquez (2005) "Humanitarian exception as the rule: The Political Theology of the 1999 Tragedia in Venezuela". *American Ethnologist* 32: 3: 389-405.
- Harnecker, Martha (2003) *Venezuela: militares junto al pueblo*. Valencia: Vadell hermanos editores.
- _____ (2004) *Venezuela, una revolución sui generis*. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.
- Hoffman, Susana y Anthony Oliver-Smith (2002) *Catastrophe & Culture. The Anthropology of Disaster*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Jeudy, Henri-Pierre (1997) "L'anthropologie politique en question" en Abélès, Marc y Henri-Pierre Jeudy (eds.). *Anthropologie du politique*. París: Armand Collin, pp. 233-245.
- Lomnitz, Claudio (2003) "Time of Crisis: Historicity, Sacrifice, and the Spectacle of Debacle in Mexico City". *Public Culture* 15:1: 127-147.
- Pandolfi, Mariella (2002) "Moral entrepreneurs. Souveranités mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans les Balkans postcommunistes." *Anthropologie et sociétés* 26:1: 29-51.
- Soriano de García Pelayo, Graciela (1989) "El 'acontecimiento': los media, las ciencias sociales y la historia". *Politeia. Instituto de Estudios Políticos (UCV)* 13: 81-113.
- Turner, Victor (1974) *Dramas, Fields and Metaphors*. New York: Cornell University Press.
- Vásquez, Paula (2003) "Este incómodo presente". *El Nacional*. Caracas, 2 de agosto, A-9.
- Weissman, Fabrice (2004) "Humanitarian Action and Military Intervention: Temptations ans Possibilités". *Disasters* 28: 2: 205-215.