

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Representaciones y religiosidad en el populismo latinoamericano: los casos de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Shura Koniev Rosero Cartagena**

Director

**Jaime Ferri Durá**

**Madrid, 2019**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**  
**DOCTORADO EN CIENCIA POLÍTICA DE LA**  
**ADMINISTRACIÓN**  
**Y**  
**RELACIONES INTERNACIONALES**



**REPRESENTACIONES Y RELIGIOSIDAD EN EL**  
**POPULISMO LATINOAMERICANO:**  
**LOS CASOS DE RAFAEL CORREA, HUGO CHÁVEZ**  
**Y EVO MORALES**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

**SHURA KONIEV ROSERO CARTAGENA**  
**BAJO LA DIRECCIÓN DEL DOCTOR**

Jaime Ferri Durá

Madrid, 2018



**Representaciones y religiosidad en el populismo latinoamericano: los casos de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales.**

Autor: Shura Koniev Rosero Cartagena

Director: Dr. Jaime Ferri Durá

Doctorado en Ciencia Política de la Administración y Relaciones Internacionales.

Universidad Complutense de Madrid



## **Agradecimientos**

Quiero agradecer a mi tutor y director de tesis, el doctor Jaime Ferri Durá, su apoyo y confianza para realizar esta investigación. Así mismo, agradezco a la doctora Ivanna Báez sus comentarios en torno a este trabajo y, de manera especial, a la doctora M<sup>a</sup> Cruz Tornay todos sus aportes críticos, conceptuales y formales para la realización de este documento. Finalmente, deseo expresar el agradecimiento a mi madre, por impulsarme día a día en la consecución de este trabajo.







# ÍNDICE

<b>1. Resumen</b> .....	16
<b>2. Introducción</b> .....	19
<b>3. Perspectiva teórica y metodológica</b> .....	21
<b>4. Consideraciones metodológicas</b> .....	22

## Capítulo I

### Correspondencia religión y política

1.1 Introducción.....	27
1.2. La lógica del amigo <i>versus</i> enemigo.....	35
1.3. La religiosidad popular latinoamericana.....	40
1.3.1. Religiosidad popular como liberación.....	43
1.3.2 Símbolo, ritual y religiosidad.....	44
1.3.3 La relación entre el campo religioso y el campo político.....	47
1.3.4 Hegemonía y dominación simbólica.....	51
1.4 El populismo religioso: Barroco, ethos barroco y carnaval.....	54
1.4.1 El Barroco.....	54
1.4.2 Ethos barroco.....	56
1.4.3 La fiesta del carnaval y la teatralidad del populismo barroco.....	58
1.5 Populismo: un concepto aún en discusión.....	67
1.5.1 El populismo como resultado de la crisis.....	68
1.5.2 ¿A quién responde la propuesta populista?.....	70
1.5.3 La propuesta populista a través del discurso.....	76
1.5.4 La escenificación del “mal” en el discurso populista.....	79
1.5.5 El discurso de la patria y la nación como identidades sagradas en el populismo.....	84
1.5.6 La ilusión del discurso democratizador en el populismo.....	86
1.6 Populismo y sus analogías.....	87
1.6.1 Moral popular, religión y populismo.....	90

1.6.2 El liderazgo carismático y las representaciones religiosas.....	91
1.7 Recapitulación.....	100

## Capítulo II

### El populismo y la religión: Entre el Barroco y el carnaval. Antecedentes en Ecuador, Venezuela y Bolivia

2. 1 Introducción.....	103
2.2. El populismo religioso, Barroco y carnavalesco en Ecuador.....	109
2.2.1. El populismo barroco de Velasco Ibarra.....	109
2.2.2. Carnaval en el neopopulismo neoliberal de Abdalá, “El loco que ama”...120	
2.3. El populismo clásico y el neopopulismo en Venezuela: rastreando sus componentes religiosos.....	131
2.3.1. El populismo clásico de Rómulo Betancourt.....	132
2.3.2 Carlos Andrés Pérez: el neopopulismo en Venezuela.....	136
2.3.3 El segundo mandato de Carlos Andrés Pérez.....	138
2.4. El populismo clásico en Bolivia.....	140
2.4.1. Víctor Paz Estenssoro, primera presidencia (1952-1956).....	140
2.4.2. Primera presidencia de Hernán Siles Zuazo (1956-1960) y segunda presidencia de Paz Estenssoro (1960-1964).....	143
2.4.3. Segundo periodo de Hernán Siles Zuazo el inicio del neopopulismo neoliberal en Bolivia.....	145
2.4.4 El populismo neoliberal (terapia de choque) de Paz Estenssoro, tercera presidencia (1985-1989).....	148
2.4.5. El rol de la Iglesia boliviana.....	151
2.4.6. La iglesia y la fortaleza del discurso indígena.....	152
2.5. Recapitulación.....	155

## Capítulo III

### Rafael Correa: el populismo socialista y religioso del siglo XXI

3.1. Introducción.....	157
3.2. La <i>Revolución Ciudadana</i> de Rafael Correa.....	158
3.3. El discurso religioso de Correa: entre el sermón, la sátira y la misa de los sábados.....	165
3.4. El “peligro” de la Restauración Conservadora.....	171



3.5. El discurso misionero de Correa como forma civilizatoria.....	173
3.6. Rafael Correa: ¿un católico de izquierda?.....	177
3.7. Los valores religiosos y conservadores de Correa como política de la salud.....	185
3.8. Educación, represión y conservadurismo religioso en la “Revolución del siglo XXI”.....	188
3.9. Mundo virtual y lucha religiosa.....	190
3.10. Rafael Correa y el discurso frente al Papa Francisco.....	193
3.11. Recapitulación.....	195

## **Capítulo IV**

### **Venezuela: el populismo religioso de Hugo Chávez**

4.1 Introducción.....	196
4.2. El gobierno de Hugo Chávez y la historia política de Venezuela.....	198
4.2.1. La polarización de la sociedad venezolana.....	201
4.2.2. El intento de golpe de estado.....	204
4.3. La instrumentalización de la participación.....	206
4.4. La retórica del Socialismo del siglo XXI.....	207
4.5. El <i>Árbol de las tres raíces</i> .....	208
4.5.1. El culto a Bolívar.....	209
4.6. El mesianismo carismático.....	211
4.6.1. Chávez, el <i>santo-héroe</i> y <i>redentor</i> .....	215
4.7. Chávez, ¿el demonio o el anti-demonio?.....	220
4.8. La re significación de la simbología católica venezolana.....	223
4.9. El discurso barroco de Hugo Chávez.....	232
4.9.1. La religiosidad barroca-popular y los altares al comandante.....	235
4.10. El sincretismo religioso y la religiosidad popular en Hugo Chávez.....	239
4.11. Chávez y su camino hacia la santidad.....	240
4.12. Recapitulación.....	241

## **Capítulo V**

### **Evo Morales: poder popular, religiosidad popular y populismo en Bolivia**

5.1. Introducción.....	243
------------------------	-----

5.2. Antecedentes históricos y políticos del Movimiento al Socialismo (MAS).....	243
5.3 El triunfo de Evo Morales.....	246
5.4. La Asamblea Constituyente.....	250
5.5. Evo Morales, un liderazgo nacido de la subalternidad.....	252
5.6. El discurso de Evo Morales.....	254
5.7. Alianza policlasista desde el indigenismo.....	257
5.8. Religión y religiosidad popular en Bolivia.....	258
5.8.1. La Pacha Mama en la disputa de sentidos.....	261
5.9. El catolicismo barroco en Bolivia.....	265
5.9.1. Evo Morales, un católico militante.....	266
5.9.2. La cruz y el martillo.....	267
5.10. Evo Morales: santo, héroe y redentor.....	268
5.11. Recopilación.....	270

## **Capítulo VI**

### **Comparando el populismo-religioso y socialista del siglo XXI**

6.1. Introducción.....	272
6.2. Populismo socialista y religioso del siglo XXI.....	278
6.3. La propagación de la fe, los telepresidentes y el populismo mediático.....	281
6.4. El pueblo y lo sagrado en los populismos de Correa, Morales y Chávez.....	282
6.6. Recapitulación.....	285

## **Capítulo VII**

Conclusiones.....	286
-------------------	-----

<b>Bibliografía.....</b>	<b>294</b>
--------------------------	------------



## Índice de cuadros

Cuadro 1. Fiesta, ritual y representaciones religiosas en el populismo ecuatoriano, venezolano y boliviano.....	66
Cuadro 2. El populismo y la crisis en América Latina.....	69
Cuadro 3. Tipología del populismo.....	75
Cuadro 4. Críticas a favor y en contra del populismo.....	79
Cuadro 5. Comparaciones entre la tradición católica, comunista y populista.....	89
Cuadro 6. El líder y la interpelación religiosa.....	99
Cuadro 7. Gobiernos y periodos presidenciales considerados populistas de América Latina.....	108
Cuadro 8. Comparativo del populismo ecuatoriano.....	131
Cuadro 9. Características de los populismos religiosos: comparativo de los populismos de Correa, Chávez y Morales.....	284



## RESUMEN

Durante mucho tiempo se ha discutido sobre el populismo. Este concepto ha sido abordado desde diversas perspectivas que han sido asociadas a momentos de crisis, transiciones históricas, e incluso al empuje de una masa popular que se ha sentido excluida y que ha visto en el líder carismático una posibilidad de representación, reconocimiento e inclusión. Por ello, es importante destacar las visiones con las cuales se mira el concepto en construcción del populismo, una visión anclada a una percepción negativa y otra que lo coloca como reivindicación de las clases populares.

En base a estos aspectos, la presente tesis analiza de manera comparativa la problemática latinoamericana y, de manera específica, de Ecuador, Venezuela y Bolivia contemporáneos dentro de la categoría de populismo y su imbricación con el uso de representaciones religiosas. Para ello, se establecerá un breve recorrido por las definiciones del concepto escogido y sus principales características y componentes.

El interés fundamental es comprender el caso particular del populismo en el Ecuador, Venezuela y Bolivia, desde la utilización de las representaciones religiosas, como estrategias de acceso al poder, de lucha por su construcción y mantenimiento. En consecuencia, se pretende observar cómo la religión se convierte en un instrumento a través del cual los líderes carismáticos constituyen su poder y legitiman su política en una contienda permanente por la apropiación de las imágenes, los rituales y las expresiones de la religiosidad popular que no solo lo devela como herramienta de movilización política, sino también de usurpación simbólica.

El análisis tiene como eje fundamental uno de los pilares del populismo: las representaciones religiosas. Este trabajo las contempla como formas que se expresan a través del lenguaje junto a los rituales públicos y políticos, la religión y la religiosidad popular, como dos formas distintas y a la vez cercanas, esto es, la de la religión oficial, reglamentada e institucional, y la de la religiosidad popular, que incorpora de manera constante elementos sincréticos en permanente lucha y resistencia.

En esta investigación se presentan como casos de estudios los de los presidentes Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales, mandatarios que se han destacado por la utilización de las representaciones religiosas tanto en su discurso, como en las

estrategias políticas empleadas para alcanzar y mantener su poder en un contexto autodenominado como Socialismo del Siglo XXI. A partir de este análisis, se ponen en evidencia las estrategias utilizadas por el populismo ecuatoriano, venezolano y boliviano y la instrumentalización de contenidos religiosos para llevar a cabo sus fines. Las estrategias identificadas apuntan en dos sentidos: a) la fiesta popular carnavalesca expresada en el escenario mediático, las concentraciones y mítines políticos, además del lenguaje popular y sus representaciones; b) la fórmula barroca representada en la figura del líder mesiánico, quien, a través de la saturación discursiva, la mezcla de imágenes y símbolos y la sentencia moral, provoca emociones en el espectador que lo sigue. Ambas formas, lo barroco y lo carnavalesco, se convierten en vehículos de las representaciones que articulan los valores religiosos arraigados por siglos de coloniaje con las relaciones de dominio.

Esta investigación se presenta como contribución a una nueva lectura del populismo en el Ecuador, Venezuela y Bolivia, desde una perspectiva religiosa, que no agota las múltiples aristas de esta categoría en construcción, y a partir de consideraciones que nacen desde una crítica de izquierda a unos tipos de gobiernos calificados por algunos sectores como progresistas y revolucionarios.



## **ABSTRACT**

For a long time, populism has been discussed. This concept has been approached from diverse perspectives that have been associated to moments of crisis, historical transitions, and even to the thrust of a popular mass that has felt excluded and that has seen in the charismatic leader a possibility of representation, recognition and inclusion. Therefore, it is important to highlight the visions with which the concept under construction of populism is viewed, a vision anchored to a negative perception and another that places it as a vindication of the popular classes.

Based on these aspects, this thesis analyzes in a comparative way the Latin American problematic and, specifically, of contemporary Ecuador, Venezuela and Bolivia within the category of populism and its overlap with the use of religious representations. To do this, a brief tour of the definitions of the chosen concept and its main characteristics and components will be established.

The fundamental interest is to understand the particular case of populism in Ecuador, Venezuela and Bolivia, from the use of religious representations, as strategies of access to power, of struggle for its construction and maintenance. Consequently, it is intended to observe how religion becomes an instrument through which charismatic leaders constitute their power and legitimize their politics in a permanent contest for the appropriation of images, rituals and expressions of popular religiosity that do not only reveals it as a tool of political mobilization, but also of symbolic usurpation.

The analysis has as its fundamental axis one of the pillars of populism: religious representations. This work considers them as forms that are expressed through language along with public and political rituals, religion and popular religiosity, as two distinct and at the same time close forms, that is, the official, regulated and institutional religion, and that of popular religiosity, which constantly incorporates syncretic elements in permanent struggle and resistance.

In this investigation, the cases of presidents Rafael Correa, Hugo Chávez and Evo Morales, presidents who have distinguished themselves by the use of religious representations both in their discourse and in the political strategies used to reach and maintain their power in a context that calls itself Socialism of the 21st Century. From

this analysis, the strategies used by Ecuadorian, Venezuelan and Bolivian populism and the instrumentalization of religious contents to carry out their ends are put in evidence. The strategies identified point in two directions: a) the carnival popular party expressed in the media scenario, the political meetings and rallies, as well as the popular language and its representations; b) the baroque formula represented in the figure of the messianic leader, who, through the discursive saturation, the mixture of images and symbols and the moral sentence, provokes emotions in the spectator who follows him. Both forms, the baroque and the carnivalesque, become vehicles of the representations that articulate the religious values rooted in centuries of colonialism with the relations of domination.

This research is presented as a contribution to a new reading of populism in Ecuador, Venezuela and Bolivia, from a religious perspective, which does not exhaust the multiple edges of this category under construction, and from considerations that arise from a critique of left to types of governments qualified by some sectors as progressives and revolutionaries.



## 1. INTRODUCCIÓN

El escenario político en América Latina se ha caracterizado en las últimas décadas por el auge y presencia de gobiernos populistas que toman el poder en diferentes países de una región que, siendo heterogénea, cuenta con un pasado común, histórico y reciente, que permite establecer relaciones entre los ascensos de determinados líderes considerados como populistas. Las repetidas victorias de mandatarios como Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales han suscitado la construcción de multitud de análisis, investigaciones y bibliografía sobre unos procesos que han sabido despertar la admiración o las más agudas críticas desde diferentes sectores.

La controversia sobre estos procesos no puede ser desvinculada de la polémica existente en torno a la definición de un concepto en evolución que ha adquirido especial relevancia en los últimos años. Estudiado por algunos teóricos como una “degradación” de los sistemas democráticos (De la Torre, 2008; Germani, 1968), como muestra de autoritarismo, caudillismo y como constructor de sistemas clientelares que atentan contra las instituciones del Estado, el término populismo continúa desatando discusiones y aportaciones de diversos autores, entre los que se pueden destacar a Carlos De la Torre (2009); José Álvarez Junco (1990); Patrick Charaudeau (2008); Flavia Freidenberg (2003); Gino Germani (1968); e Imelda Vega-Centeno (1997), entre otros, cuyas aportaciones serán tomadas como referencia en esta investigación.

Algunas de estas aportaciones consideran el populismo como una posibilidad de articular los anhelos más profundos de las clases populares, la participación, el rescate a sus valores y creencias, y un sistema de representación democrática más directa. Dadas las ambigüedades con las que el término es utilizado, es importante tratar de esclarecer el concepto, debido a los constantes equívocos que despierta, y que serán objeto de análisis a lo largo de estas páginas.

Uno de los elementos que siguen caracterizando a los tres casos de populismos presentes en esta investigación es el fuerte apoyo y respaldo popular validado de manera reiterada en numerosas victorias electorales. En este contexto, es fundamental abordar y analizar los mecanismos más profundos que coadyuvan a que un sinnúmero de seguidores se adhieran a las propuestas de líderes que emergen de tres frentes de lucha diferenciados: el origen cívico-ciudadano en el caso de Rafael Correa; el militar en el de



Hugo Chávez; y el campesino-indígena de Evo Morales. Los imaginarios, las representaciones y la emotividad que sus liderazgos generan no pueden ser casuales. Es por ello que esta tesis explora uno de los elementos quizá menos atendidos en los estudios sobre los populismos latinoamericanos contemporáneos, como es el caso de las representaciones de la religiosidad que se convierten en el eje central de análisis de esta investigación al poner en interrelación los fenómenos político y religioso.

La representación de lo religioso en América Latina ha sido utilizada como forma y estrategia de poder desde la época de la colonia, alcanzando su auge en las representaciones barrocas del siglo XVII que tratan de imponer un orden y poder colonial. El análisis de las representaciones de lo Barroco en el contexto de América permiten identificar una negociación permanente entre lo impuesto por el poder y las resistencias desde lo local, un elemento que caracteriza al Barroco latinoamericano frente a un Barroco más normativo para el caso de Europa.

Desde el ámbito de la religiosidad, el análisis de las representaciones evidencia la capacidad del Barroco para ser permeado por lo popular, de manera que asistimos a la subsunción de símbolos e imaginarios populares utilizados de manera estratégica por el poder para su legitimidad y sostenimiento. Esta imbricación entre lo religioso y lo político ha sido utilizado de manera permanente en la disputa por el poder desde el inicio del periodo colonial, con la resistencia indígena frente al dominio colonial, pasando por la disputa entre independentistas y realistas, y, posteriormente, entre conservadores y liberales, hasta llegar a los escenarios políticos más recientes en el contexto de las democracias latinoamericanas en el siglo XXI.

La representación de lo religioso desempeña un papel fundamental en la construcción de la legitimidad política sostenida en la fuerte vinculación de los sectores populares con lo sagrado y lo religioso, donde se percibe una confianza que sobrepasa la identificación con las instituciones democráticas formales y sus representantes, quienes utilizan de manera estratégica la empatía que lo religioso despierta entre la población para conseguir lazos y afectos con los votantes que no podrían ser alcanzados a través de un discurso estrictamente laico y racional.

La influencia de lo religioso en lo político ha sido analizada por parte del pensamiento europeo-occidental a través de las consideraciones, por ejemplo, de Max



Weber, sobre el carisma y la dominación; de Carl Schmitt, sobre las diversas formas de religiones políticas, y de Eric Voegelin sobre las formas de teología política. Sin embargo, en el caso de los populismos latinoamericanos contemporáneos aún se hace pertinente un análisis de estos procesos desde la vertiente religiosa que establezca un diálogo entre las representaciones religiosas y la construcción de liderazgos carismáticos y populistas, objeto que direcciona esta tesis doctoral.

Para tal efecto, esta investigación aborda un análisis de la relación entre representación y religiosidad en América Latina, a partir de los antecedentes del populismo clásico y el neopopulismo, para posteriormente abordar los casos de la representación de lo religioso en los populismos de Ecuador, Venezuela y Bolivia. Finalmente, se identifican y establecen rasgos comparativos, similitudes y diferencias entre los tres procesos, que permitirán proponer una caracterización sobre el populismo del siglo XXI en América Latina.

La investigación se sustenta en el análisis de la relación entre las estrategias de representación religiosa y representación política en los discursos e imágenes de los líderes Rafael Correa, el fallecido Hugo Chávez y Evo Morales, para terminar demostrando que el acceso al poder y su sostenimiento en estos tres casos obedece a la incorporación e interiorización de lo religioso en la cultura política de la ciudadanía.

## **2. PERSPECTIVA TEÓRICA Y METODOLOGÍA**

Esta investigación se construye a partir de tres marcos teóricos desde los que se abordarán las categorías propuestas en relación a representación y religiosidad. En primer lugar, se toma como referencia la sociología política de la religión, en relación a los efectos sociales, organizativos y políticos de las creencias religiosas y sus expresiones rituales, estrategias y luchas. En segundo lugar, se abordan las relaciones entre el discurso y las formas culturales que enfatizan la construcción de las creencias como articuladoras de identidad, imaginarios, y representaciones de la cultura popular, en la lucha por la hegemonía. Finalmente, se lleva a cabo una aproximación desde el marco de las Ciencias Políticas para abordar el análisis de las representaciones y su articulación como parte de las herramientas para la construcción del poder político y la movilización popular.



De manera adicional, se toma en cuenta la noción de “campo cultural” desde la perspectiva del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1983: 9), como un espacio de producción de bienes de salvación tales como imágenes, discursos y símbolos que pueden ser empleados para dotar de legitimidad a un actor dentro de un campo específico. Asimismo, se propone un diálogo con las teorías sobre populismo, que sugieren que éste es fruto de los nexos entre el líder carismático y su pueblo, pasando por los enfoques críticos que lo ven como un fenómeno ajeno a la democracia, y otros, que lo analizan como un lugar de lucha y llamado a la participación popular.

En esta investigación lleva a cabo el análisis cualitativo y comparado de los casos de los gobiernos populistas de Ecuador, Venezuela y Bolivia, tomando como referencia aquellos trabajos académicos que analizan la utilización de las expresiones político-rituales en estos tres países y sus estrategias, y que se ajustan al terreno de los estudios de la cultura política presentados por autores como Felipe Burbano de Lara (2006), Carlos de la Torre (2008), De Sousa Santos (2003), Héctor Mansilla (2009), por mencionar algunos. Además, el estado del debate permite revisar los esfuerzos realizados por autores como Eduardo Kingman (2009), Bolívar Echeverría (2004), Agustín Cueva (1972), Alejandro Moreano (1992), Nelly Arenas (2005) y Susan Gratus (2007) en el campo de los efectos políticos de la cultura y la religión política en Ecuador, Bolivia y Venezuela, sin descuidar los estudios claves sobre el populismo de Álvarez Junco (1990), Rafael Díaz Salazar (1998), Flavia Freidenberg (2007), Gino Germani (1968), Peter Wiles (1970), José Luis Villacañas (2017), Enrique Peruzotti (2003), Iñigo Errejón (2006) Ernesto Laclau (2005) y Guy Hermet (2001), entre otros.

### **3. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS**

El objetivo fundamental de la presente investigación es comprender y analizar las representaciones religiosas en los populismos de Ecuador, Venezuela y Bolivia como estrategia de ascenso y legitimación en el poder de los líderes carismáticos a partir de la apropiación e instrumentalización de las representaciones religiosas populares.

En consecuencia, se pretende analizar cómo la religión se convierte en un instrumento a través del cual los líderes carismáticos constituyen su poder y legitiman su política en una contienda permanente por la apropiación de las imágenes, los rituales



y las expresiones de la religiosidad popular, no solo como herramienta de movilización política, sino también de usurpación simbólica.

Para la realización del análisis comparativo se toma como referencia a Roberto Fideli (1998), para quien el método comparativo permite confrontar dos o varias propiedades expresadas en dos o más objetos, en un momento concreto o en un desarrollo temporal más o menos extenso. De acuerdo a ello, se hace énfasis en la contemporaneidad de los procesos objeto de estudio, en tanto que, en los populismos contemporáneos analizados, coincidieron de manera casi sincrónica las presidencias de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales, presentados como líderes del autodenominado Socialismo del Siglo XXI y cuyas características asociadas al populismo se examinan en esta investigación.

Otro de los aspectos del método comparativo es la búsqueda de similitudes y diferencias (Sartori, 1984), un elemento que será aplicado en esta investigación para establecer comparaciones entre los tres procesos objeto de estudio. En este sentido, la religiosidad se convierte en el eje central de análisis con el objetivo establecer similitudes o diferencias entre los tres gobiernos considerados como populistas, y su utilización estratégica para acceder y conservar el poder. La comparación del componente de la religiosidad permite identificar diferentes estrategias que caracterizarán a cada uno de sus líderes, como el empleo del discurso redentorista, liderazgo mesiánico, apropiación de las representaciones religiosas populares para lograr alcanzar el poder, sostenerlo o perpetuarlo, la construcción del Otro como encarnación del mal y el llamado a los valores populares como virtudes, entre otros. Adicionalmente, el análisis comparativo conduce al reconocimiento de diferencias entre los tres casos de populismos en relación a las estrategias y alianzas con diferentes grupos sociales para lograr el ascenso al poder.

Las preguntas que se formulan se exponen a continuación: ¿De qué manera las representaciones religiosas se han utilizado como estrategias e instrumentos de acceso y mantenimiento en el poder de los líderes populistas en Ecuador, Venezuela y Bolivia? De ella se desprenden las siguientes interrogantes: ¿los populismos del siglo XXI en los tres casos analizados instrumentalizan las representaciones religiosas para construir legitimidad política? ¿De qué manera actúa el ritual en este proceso? ¿Cuál es el rol del líder? ¿Cómo opera su retórica para alcanzar su fin? ¿Cuáles son los componentes del



populismo que vinculan lo sagrado con lo profano? ¿Qué relaciones operan entre el líder y el pueblo con el cual se identifica? ¿Cómo se utiliza el discurso religioso en la retórica populista y sus representaciones? ¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre los tres populismos analizados? ¿Cuál podría ser la caracterización de los populismos latinoamericanos del siglo XXI?

Para dar respuesta a estas preguntas se tomará como elemento de análisis las relaciones entre religión y política, con el objetivo de evidenciar si la instrumentalización de lo religioso obedece a otros sistemas en los que opera la ideología. En segundo lugar, se analizará de manera más profunda la categoría de populismo a partir de las propuestas y enfoques de diversos autores entre los que se distinguen, a grandes rasgos, dos posicionamientos: aquel que considera el populismo como un fenómeno nocivo para la sociedad, y el que lo concibe como parte de la contienda por el acceso a la hegemonía en un contexto de lucha al interior de la democracia. Seguidamente, se realiza una revisión histórica que permite identificar y situar las condiciones que han propiciado el surgimiento de los populismos en América Latina en diferentes épocas y países, y aquellas que han impulsado su renacimiento en el contexto de las democracias del siglo XXI.

Como elemento central de la investigación, se abordan los casos del denominado *populismo contemporáneo* desde una lectura que imbrica lo barroco y el carnaval, una novedosa perspectiva que permite identificar la prevalencia de estrategias religiosas presentes desde hace varios siglos en América Latina y actualizadas en los *Socialismos del Siglo XXI*. Finalmente, se analizarán las estrategias rituales y discursivas utilizadas en los populismos ecuatoriano, venezolano y boliviano, centrando el análisis en la utilización de las representaciones religiosas en las retóricas de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales, para más tarde llevar a cabo un análisis comparativo y finalizar con las respectivas conclusiones.

A partir de todo ello, la hipótesis que se formula en la presente investigación es la siguiente: “Los populismos contemporáneos en Ecuador, Venezuela y Bolivia, contruidos sobre el liderazgo carismático de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales, han edificado, legitimado y mantenido su poder a partir de representaciones



religiosas en un proceso de apropiación e instrumentalización de los imaginarios populares”.

Esta tesis doctoral se compone de siete capítulos alineados con los objetivos de investigación. En un primer capítulo se realiza una revisión bibliográfica del concepto de populismo que permite un análisis previo sistemático y riguroso que, a su vez, posibilite la definición de las propiedades y los atributos objeto de comparación. Las diferencias se presentan como características propias de cada proceso y no como variaciones internas de un concepto aún en discusión. Siguiendo el método cualitativo y la metodología comparativa de diversos conceptos, se abordan los elementos que ligan lo religioso con lo político y lo político-religioso con el populismo. Continuando con la comparación, se aborda la importancia de la ritualidad barroca y de la fiesta del carnaval como elementos religiosos presentes en el populismo. Así mismo, se analiza de manera comparativa las diferentes visiones del populismo y su imbricación en la cultura popular, en la religión oficial y en la religiosidad popular que permea la cultura política de estos tres países. El enfoque comparativo de las diferentes visiones del populismo como punto de conexión permite analizar cómo este religa lo religioso con lo político en un momento contemporáneo utilizando el mesianismo, la fiesta, el ritual y los medios masivos: televisión, radio, mítines políticos y movilizaciones que propagan el discurso de estos tres líderes.

En un segundo capítulo dedicado a una perspectiva histórica reciente, se analiza de manera comparada los populismos clásicos y neoliberal en Ecuador, Venezuela y Bolivia, exponiendo sus similitudes en cuanto a un discurso y una práctica populista. El análisis de los elementos y representaciones religiosas utilizadas por estos presidentes permiten establecer similitudes y diferencias en los componentes de religiosidad presentes en los populismos de las etapas analizadas, evidenciando, a su vez, que el populismo no se limita a una época o región concreta, si no que, más bien, emerge a partir de una serie de circunstancias que favorecen la aparición de liderazgos de carácter populista. En este segundo capítulo se utiliza un método cualitativo para abordar y analizar de manera histórica y comparada el populismo en Ecuador, Venezuela y Bolivia, para finalmente identificar las estrategias religiosas o de convivencia de estos populismos clásicos y neopopulistas con instituciones como la Iglesia, además de encontrar la presencia de un discurso maniqueo y redentorista. El análisis en este



segundo capítulo permite reconocer, además de elementos característicos del populismo vistos en el primer capítulo, la utilización de relaciones con la religiosidad, más cercanas o más lejanas en cada caso, pero que igualmente permiten fortalecer la hipótesis de la presencia permanente del elemento religioso en el populismo.

En los capítulos III, IV y V se analizan los casos de los populismos contemporáneos en América Latina, identificados en las figuras de los presidentes Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales. Estos capítulos suponen el elemento central del análisis en el que se sustenta esta investigación respecto a la utilización de las representaciones religiosas por parte de estos tres procesos populistas como estrategia de ascenso y conservación del poder. La caracterización de cada uno de los procesos y del tipo de liderazgo de estos presidentes, y el análisis de la utilización del componente religioso popular de manera estratégica, permitirá abordar de manera comparativa en el capítulo VI las coincidencias y diferencias del uso de las representaciones religiosas en los populismos del siglo XXI. Como resultado de esta investigación, se evidencia la fuerte presencia y utilización de las representaciones católicas tanto en los populismo de la primera etapa -populismo clásico-, como de la segunda etapa -neopopulismo-, así como en los populismos contemporáneos objeto de análisis. Sin embargo, en estos tres últimos populismos objeto de estudio, a la representación de la religiosidad católica, se suma el componente de la religiosidad popular mestiza que integra elementos indígenas y afrodescendientes, como elemento caracterizador de esta etapa contemporánea y, a su vez, elemento diferenciador en relación a los populismos anteriores.

Finalmente, el capítulo VII se dirige a la exposición de conclusiones y confirmación de hipótesis, para afirmar que en los populismos contemporáneos autodenominados como Socialismos del Siglo XXI, existen componentes religiosos católicos y de la religiosidad popular que, en este último caso, se hibridan con otras creencias procedentes de pueblos históricamente discriminados que en estos procesos adquieren representación, participación y protagonismo, convirtiéndose finalmente en una estrategia que permite a los líderes populistas construir, acceder y mantenerse en el poder de manera estable.



## CAPÍTULO I

### CORRESPONDENCIA RELIGIÓN Y POLÍTICA

Nuestro culto a la muerte es culto a la vida, del mismo modo que el amor, que es  
Hambre de vida, es anhelo de muerte. El gusto por la autodestrucción no se deriva  
Nada más de tendencias masoquistas, sino también de una cierta religiosidad  
(Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*).

#### 1.1 Introducción

La decadencia y caída de la religión ha sido objeto de análisis y discusión desde Maquiavelo ([1532] 1939) a Sartori (1998). A medida que las sociedades se vuelven más desarrolladas, científicas y “civilizadas”, se discute sobre su declive. La llamada “hipótesis de la secularización” alcanzó gran relevancia en los albores de la era industrial, con una élite de eminentes pensadores sociales que la apoyaron sin críticas, como fueron los casos de. Auguste Comte, Herbert Spencer, Max Weber, Carlos Marx o Sigmund Freud.

Sin embargo, el retorno de lo religioso ha sido advertido en los últimos cincuenta años en oposición a las supuestas comprobaciones de una secularización generalizada e inevitable (Vega-Centeno, 1997: 1). André Malraux (1947), por ejemplo, elaboró una hipótesis respecto a un siglo XXI necesariamente religioso, en contraposición a los postulados de Weber (1969), profeta de la racionalidad.

Cuando la sociología se independizó como un campo de investigación y la sociología de la religión comenzó a desarrollarse, la hipótesis del fin de la religión se convirtió en el supuesto central sobre el que se registró todo el trabajo futuro (Iannacone y Luker, 2006: 4). Esta visión se expandió entre las ciencias sociales: psicólogos, antropólogos, filósofos y politólogos continuaron manteniendo su fe -casi religiosa- en la secularización y el ascenso de un ser humano moderno de extrema racionalidad hasta avanzado el siglo XX.



Hoy en día, sociólogos de la religión, tales como Pippa Norris y Ronald Inglehart (2004), evidencian que el progreso industrial no necesariamente conduce a una mentalidad menos religiosa sino que, en muchos casos, se produce lo contrario. La tesis de la “muerte lenta” de la religión ha sido objeto de críticas cada vez mayores. De hecho, la teoría de la secularización está experimentando actualmente el reto más sostenido de su historia (Panotto, 2014: 5). Los críticos apuntan a múltiples indicadores de la salud y la vitalidad religiosa como, por ejemplo, el crecimiento de los movimientos fundamentalistas y los partidos religiosos en el mundo musulmán o el renacimiento evangélico esparciéndose a través de América Latina, junto al recrudecimiento de los conflictos étnico-religiosos en los asuntos internacionales (Norris e Inglehart, 2004: 304), fenómenos que hoy, en pleno siglo XXI, se convierten en el argumento para guerras que, en realidad, contienen claros intereses geopolíticos.

Debemos considerar que en el siglo actual no se ha llegado a producir un abandono de las grandes religiones, como puede ser el caso del cristianismo. Éste, más bien, se transforma en un *collage* socio-cultural que conserva “reservas de sentido” históricas (Léger, 1996: 31-32), lo que nos invita a pensar en una reconceptualización del fenómeno de la secularización como un proceso que no separa la religión de una sociedad ampliamente racionalizada “sino un proceso de recomposición de lo religioso, al interior de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad con una creciente incertidumbre” (Léger, 1996: 31).

La religión podría ser, como afirma Jean François Lyotard (1994:4), una salida al debilitamiento de discursos hegemónicos a causa de una modernidad en crisis y el “fin de los meta relatos” en un mundo en el cual son fundamentales las construcciones discursivas (Burawoy, 2014: 23). La modernidad habría desestabilizado de manera profunda la religión, impactando en una creciente desinstitucionalización y crisis de las creencias en tanto metarelatos. Sin embargo, esto no habría implicado necesariamente una crisis en las creencias, de tal manera que la modernidad habría resignificado lo religioso, pero sin llegar a influir en su decaimiento (Willaime 1996: 53).

Émile Durkheim (1998: 55) reflexionó acerca de cómo esta modernidad produjo cierta anomia religiosa, como desaparición de una ley moral, dando espacio a múltiples posibilidades de movilización social y religiosa. En este escenario, aparecen múltiples



metáforas asociadas a experiencias subjetivas, lo sagrado baña el terreno secular, su poder significativo entra en correspondencia con los rituales de la vida cotidiana y contribuye a un “encantamiento” con la cual las colectividades pueden “ablandar” la dureza de lo real dentro de situaciones de prolongada y grave crisis (Balandier, 1988: 224).

Durante el siglo XX, esta modernidad también generó la sacralización de la política a través de formas sutiles y elaboradas. Se convirtió en la puerta de acceso al fascismo y al estalinismo, con toda una ritualidad institucionalizada desde el Estado: devoción por el líder, incondicionalidad al partido, autoinculpación de los disidentes e insumisos, estandarización de las conductas, credo político, e intransigencia violenta con la pluralidad (Cuvi, 2014: 8).

Esta devoción al ritual y al líder dio cabida a nuevas relaciones sociales y a la construcción de significados simbólicos y dogmas con el propósito de lograr la incorporación activa de toda la población a una “religión política destinada a hacer de toda la humanidad una sola” (Elorza, 2001: 85). Sin embargo, esta transferencia de sacralidad y los espacios vacíos que quedaron antes de que esta se fije, permitieron cierta flexibilidad para la adopción de múltiples elementos, incluso de la religiosidad popular en el proceso de establecimiento de la religión política. No obstante, el terreno se vuelve complejo cuando el análisis se encuentra frente a formas de control de la creencia (Elorza, 2001: 86). Ni el comunismo ni el populismo, ni la religión católica han sido capaces de controlar en su totalidad estas formas de adhesión, lo que ha significado que se sumen a ellos diversas maneras de vivir la cultura popular, la política y la religiosidad.

El trabajo simbólico y la solidaridad interna que engendra la religión-política fortalecen la solidaridad de los sujetos y la construcción de nuevas significaciones. Lo sagrado aporta su fuerza de fascinación generando a su vez, acciones de ruptura contra aquellos a los cuales se considere una amenaza, legitimando la violencia y convirtiéndola en un acto de venganza moral y en un acto sacrificial (Balandier, 1988: 224).

La creciente fe en la secularización también llevó a autores como Carl Schmitt a acuñar términos como los de “teología política” a comienzos del siglo XX a través de la



idea de una creciente secularización. Schmitt (2009: 37) conceptualiza su propuesta de teología política, afirmando que todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados, transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todo poderoso, una idea que ya surgió con Hegel y Marx y que de cierta forma llega a su punto culminante con Weber (Vátter 2011: 186).

La “teología política” se basa en la representación política como una forma de dominación legítima en la cual el líder, mediante sus decisiones, construye una instancia de autoridad por sobre el pueblo. Lo sagrado se transforma en un culto incuestionable al fundador de una sola Iglesia-partido, mientras que la liturgia repetida incansablemente es orientada a estimular las emociones de las masas (Balandier, 1988: 215-217). Se afirma una unidad, un orden y un sentido, junto a la puesta en marcha de obligaciones individuales y colectivas, así como también de autoridad.

Sin embargo, siempre es posible que esta relación se invierta y que la soberanía y constitución del pueblo no se base en la decisión absoluta del soberano, sino que se conforme a partir de un “poder del pueblo” como sujeto colectivo. Esta inversión se encontraría más presente en la teología política de la izquierda con base mesiánica, que aparenta rechazar toda representación política, mientras se opone a la idea de una Iglesia o Papa que represente a Dios. En lugar de ello, la izquierda piensa de manera radical la presencia de Dios en tanto Pueblo, en tanto unidad sin representantes (Vatter, 2011: 191). Sin lugar a dudas, esta es una de las características del populismo que se revisará más adelante en contraposición al cesarismo que usualmente se define como combinación de poder personal y consentimiento popular.

En este sentido, si hablamos de un proyecto de dominación, Erik Peterson (1935) desarrolla su obra sobre el monoteísmo como problema político. Peterson publica en 1935 su texto para demostrar que la apelación al cristianismo fue en ese momento en particular un instrumento para justificar un régimen político autoritario.

Por otra parte, el católico Johann Baptist Metz apelará a la reserva escatológica contra al absolutismo nacido del monoteísmo político (Metz, 2002: 217). Metz considera que el creyente debe guardarse contra la identificación entre el mensaje cristiano y la realización de un ideal político y afirma que “no es posible un Reino de



Dios en la tierra”. Por tanto, cualquier teoría emancipadora que ignore el carácter salvífico llevará al sujeto a negarse como tal, pues le hará declinar de su responsabilidad histórica (Metz, 2002). En su texto *‘Dios y su tiempo’, Nueva teología política*, Metz plantea la reivindicación por una teología política que presupone la fe en un Dios que hace de las víctimas de la historia los protagonistas de la salvación en el momento de la resurrección. Por otra parte, el teólogo político Jürgen Moltmann (1975) discierne sobre la expresión ‘teología política’, como toda política asentada en principios cristianos, contribuyendo al análisis sobre la relación entre la religión y la política. De otro lado, para Carl Schmitt (1996), los elementos cristianos presentes en la teología política tienen como característica fundamental la obediencia: el cristiano, acatará la autoridad como si tuviera un origen divino, y esta cualidad será su límite y fundamento, porque el creyente obedece a Dios, y no a la autoridad.

Por ello, la teología política y su praxis en religión-política han podido servir para legitimar la dominación, “lo político tiende a volverse religioso, y las religiones tienden a hacerse políticas, sea a través de la legitimación del estatus político o a través del modelo contestatario que busca legitimar el cambio social” (Vega-Centeno, 1997: 57).

En consonancia con la preocupación por el autoritarismo desencadenado por el concepto de “teología política”, Voegelin [1938] (2014) construye el concepto de “religión política” describiendo las formas en que la religión y la política toman una expresión totalitaria. Con Walter Benjamin (1990) -quien para algunos será el intelectual marxista que logra unificar el mesianismo con el marxismo (Vatter, 2011: 191)- nace una especie de teología política de izquierda, colocando a la redención y la lucha contra el pasado que oprime como una lucha del presente (Benjamin, 1995).

El importante trabajo de Imelda Vega Centeno (1985; 1986; 1994; 1995; 1997) sobre las implicaciones de la religión en la política, resulta de gran interés en esta tesis por su abordaje respecto a la imbricación entre populismo y religión. En este contexto, lo religioso puede jugar un rol importante en la lucha frente al autoritarismo y sus concepciones totalizantes, lo que explicaría la paradoja de la religión en América Latina, donde, siendo la religión católica fuente de profunda opresión, también ha sido a su vez germen de inspiración para multitud de procesos liberadores.



Dentro de este sistema de adhesión creyente que generan las religiones políticas, el mito juega un rol fundamental, pues arraiga las creencias en lo más profundo del inconsciente colectivo, consolidando y construyendo la comunidad, haciéndola actuar, amar y odiar, y dándole razones para vivir o morir. Esta integración en la comunidad le permite eludir la terrible experiencia del desamparo, sufrida día a día en un mundo con pocas oportunidades y repleto de hostilidades; sensación permanente de orfandad que resulta neutralizada por las religiones-políticas (Vega-Centeno, 1991: 65-78).

Las religiones-políticas no solo armonizan las relaciones entre el individuo y la sociedad, reconciliando tendencias y fortaleciendo adhesiones a unos valores, sino que dotan a los ciudadanos de un conjunto de elementos de convencimiento y de sentido. Cuando las ideologías políticas direccionan de una manera absoluta el sentido del mundo, alcanzando todos los aspectos de la existencia y prescribiendo una moral, es que podemos hablar de religiones políticas (Vega- Centeno, 1997: 56-57).

Sin embargo, ninguno de estos fenómenos y las relaciones complejas que contienen entre la necesidad de certidumbre de las masas y la capacidad carismática del líder serían posibles si dentro de las expresiones mítico-simbólicas de los pueblos no se encuentra la necesidad imperiosa de inversión y subversión de las relaciones de poder (Vega-Centeno, 1991: 76-78).

Frente a la constante amenaza del caos, y la impotencia, surge entonces la necesidad de salvación frente a las condiciones de opresión y sufrimiento, experimentadas cotidianamente y, en consecuencia, la necesidad por parte de los ciudadanos de un orden social que domine de algún modo sus temores. Se trata de una aspiración hacia un cambio y transformación, pero frente al cual experimentan cotidianamente la más absoluta impotencia. En ese momento cuando surge la figura omnipotente, omnisciente y amorosa del líder carismático, padre, fundador y profeta que unido, al prestigio político que ha logrado, lo convierte en el hacedor de la necesaria inversión del mundo.

Para que sea creíble a los ojos del pueblo, el líder construye una narrativa sobre su origen, sus dotes personales, su ascenso desde la pobreza, sus cualidades morales y



familiares<sup>1</sup>, insertando estos valores dentro del marco de las religiones-políticas (Moscovici: 1983).

En este mundo que combina lo sagrado y lo profano, también se producen rivalidades entre las religiones-políticas y las diferentes organizaciones religiosas, ya sea sobre las iglesias mayoritarias con fuerte asidero social, o sobre los grupos minoritarios con poca influencia. El primer momento es la competencia por un público que, convertido en creyente, se somete a la autoridad incuestionable de sus líderes, de su *praxis* y de su propia ortodoxia. En un segundo momento, la competencia se produce en un escenario en el cual desempeñan un papel relevante los medios masivos de comunicación y las técnicas de marketing, que permiten propagar de manera más efectiva los mensajes y que llevan a otros niveles esta lucha. En esa contienda, “los predicadores de púlpito son confrontados a los teóricos de la psicología de masas, los que consideran que es más eficaz repetir que demostrar” (Vega - Centeno, 1997: 7).

Asistimos, como afirma Balandier (1988: 224), al surgimiento de “maestros de vida”, de “vedettes” convertidas en ídolos de masas que, desde escenarios y tribunas, provocan cultos en torno a sus personas con la ayuda de la fascinación televisiva. Con estos ídolos, se trata de superar la rutina alienante de la vida cotidiana y se invierte en las prácticas del exceso y el carnaval “lográndose oponer a lo sagrado domesticado por las iglesias, una especie de sagrado en estado salvaje, sujeto a la opción y manejo arbitrario e individual”.

En este contexto de efusión de lo sagrado, las religiones-políticas toman el lugar de las otras religiones y las combaten, abierta o soterradamente, lo que prueba su carácter religioso, esto es, su voluntad de substituir a lo religioso. Estas son las formas que se traducen en sistemas organizados de creencias, de prácticas configuradas por un verdadero clero político, constituido por santos, profetas y redentores.

De esta manera, se ofrecen como sistemas organizados de administración de la verdad y de adhesión creyente, por ella otorgan nuevas significaciones al vivir o morir por una causa (Willaime, 1995: 79), exacerbando el inconsciente colectivo y su

---

<sup>1</sup> Tanto el fallecido presidente Hugo Chávez como Rafael Correa y Evo Morales, han construido su figura de cara al público mostrándose como ejemplos de superación y sacrificio para llegar a ser los líderes de sus países. Esta autoconstrucción les ha permitido una fuerte identificación personal y emocional por parte de sus seguidores, legitimando su papel de líderes y conductores mesiánicos.



capacidad mítico-simbólica, capacidad que puede ser activada por los “expertos” en la manipulación de las voluntades colectivas, los técnicos del mercadeo y de los medios de comunicación masiva.

Es posible que la carga histórica de los mitos y los símbolos se traduzcan en nuevas ofertas simbólicas que movilizarán la libido de las masas, como deseo de integración y de comunión con su líder, en función de objetivos coyunturales y electorales. Esta utilización del inconsciente colectivo y de su capacidad mítico-simbólica puede llegar a ser momentánea, si no fuera por los “videntes” que salen a profetizar en coyunturas electorales, que prometen el paraíso en la tierra o la redención del pueblo. Nuevamente comprobamos cómo lo sagrado se inserta en lo político (Vega-Centeno, 1997: 9).

Luc de Heusch (1962) sostiene que “la ciencia política nos reenvía hacia la historia de las religiones”. Esta relación de homología estructural nos muestra el carácter totalizante de la vida del individuo y de las colectividades que se atribuyen tanto el sistema religioso, como el sistema político. En este sentido, la construcción de un fenómeno social y cultural como el populismo asume las características de una religión-política, subrayando la necesidad de un solo pensamiento totalizante, construyendo una verdad para ser consumida, no para ser discutida o construida (Vega-Centeno, 1997: 9).

Para ello, el populismo se servirá de especialistas político-religiosos, un sector de confianza política que envuelve al jefe máximo (el sector burocrático institucional del populismo), no como grupo de producción intelectual, sino de difusores y divulgadores, de una doctrina pre-establecida, de cuyas mudanzas el único productor y árbitro, es y será, el líder mesiánico.

Es importante evidenciar que en las religiones políticas, como el populismo, existen complejas dinámicas que se gestan entre una serie de prácticas imbricadas a marcos discursivos. Aquí, identificamos tres niveles a tener en cuenta:

(1) Una estructura que legitima marcos de violencia o el silenciamiento de disidencias, erosionando la diversidad y la participación de distintos actores.



(2) Dinámicas de inclusión y exclusión por parte de los aparatos institucionales que delimitan y demarcan pertenencias ideológicas y facilitan o niegan el acceso a los dones simbólicos de *salvación* y desde donde se generan guiones para una serie de prácticas rituales y per formativas.

(3) Estos elementos determinan y moldean de manera categórica la vida cotidiana de los fieles en la construcción de sus identidades e interacciones sociales y afectivas (Panotto, 2012).

En estas circunstancias se explota la capacidad creyente de las masas populares, a pesar de que el populismo ha surgido en la escena política como una esperanza libertaria para el continente. La pasión colectiva reemplaza a la coherencia doctrinaria y encubre el autoritarismo. Al mismo tiempo, en pleno siglo XXI, se produce una intersección entre lo político y lo religioso. Ciertamente es que ya no existen los grandes sumos sacerdotes de la estatura de Stalin, Mao, Castro o Haya de la Torre, sino que surgen los modelos de los gurús políticos, que, con su uso habitual de las técnicas de la psicología de masas y con la eficiente ayuda y el arbitrio del sensacionalismo de los medios de comunicación, manipulan temporalmente la libido de las masas Freud (1975)<sup>2</sup> para obtener resultados electorales y económicos, explotando las necesidades de adhesión creyente de las mismas, su miedo a pensar y su tendencia a consumir certidumbres, aunque sean temporales (Bajot, 1995; Moscovici, 1983; Vega-Centeno, 1991/1995).

## 1.2. La lógica del amigo *versus* enemigo

Para Serge Moscovici (1983: 73), las religiones-políticas proclaman una verdad aparentemente incuestionable y la defienden de enemigos e infieles negando el derecho a la racionalidad, “liberándolos” de la sensación de orfandad frente al caos y la abrumadora realidad. El creyente se acoge a un sistema cerrado de respuestas, que le brinda la seguridad de estar en el camino correcto hacia lo sagrado. En este proceso, la adhesión personal convierte al practicante en imagen y semejanza del maestro, guía y

---

<sup>2</sup> Sigmund Freud (1975) en *Psicología de las masas y análisis del Yo 1921*, afirma que: “El individuo integrado en una masa, experimenta, bajo la influencia de la misma, una modificación de su actividad anímica. Su afectividad queda extraordinariamente intensificada y, en cambio, notablemente disminuida su actividad intelectual. Ambos procesos tienden a igualar al individuo con los demás de la multitud, fin que sólo puede ser conseguido por la supresión de las inhibiciones específicas de cada uno y la renuncia a las modalidades individuales y personales”.



conductor. El líder termina siendo el modelo a emular y la fuente de donde brota toda la verdad (Vega-Centeno, 1991: 58).

Incluso para Carl Schmitt, de la providencia del soberano se deriva la oposición entre “amigo y enemigo”, es este quien los define y, en base a esta exclusión, coloca los fundamentos y características de la comunidad (Schmitt, 1999: 67). Schmitt afirma en *El concepto de lo político* que, amigo será quien se una en la defensa de los contenidos propios de una comunidad, y enemigo quien las cuestione, sea desde dentro (como en una guerra civil) o desde fuera (cuando el conflicto es entre estados) (Schmitt, 1999: 56-57). Asimismo, recuerda que cuando una comunidad religiosa distingue entre amigos y enemigos, opera de un modo político: “Una comunidad religiosa que haga la guerra como tal, bien contra miembros de otras comunidades religiosas, bien en general, va más allá de una comunidad religiosa, se transforma también en unidad política” (Schmitt, 1999: 67).

La opción entre amigo y enemigo, como afirma Schmitt, es para él semejante a la elección entre Dios y el diablo, entre el bien y el mal en un sentido teológico (Schmitt, 1999: 58). Por ello, al soberano le pertenece el sostenimiento de la unidad y el orden frente a la desigualdad y el conflicto (Íbid: 65). Para lograr este objetivo, el líder pretende eliminar a aquellos que podrían causar desconcierto, a los que Andrés Zempléni (1991: 52) los llama los “seres sacrificables”, pues resultan un estorbo al orden establecido.

Para Schmitt, el *carácter peligroso del hombre* supone la *necesidad de ser gobernado*. Su elección (teológica) se hallará entre anarquía o autoritarismo (2013: 49). Una vez que se acepta la necesidad de una autoridad que resuelva los problemas esenciales de nuestra convivencia (alimentación, seguridad, vivienda) estará por encima del derecho, puesto que su objetivo es decidir sobre la justicia y orden jurídico dentro de su comunidad; asimismo, decidirá sobre qué sea y de dónde venga el peligro, y si este es exterior suponiendo un riesgo para la continuidad o interior decidirá las cualidades entre amigo y enemigo (Schmitt, 1985: 49).



Frente al “peligro”, el líder podrá exigir el sacrificio de la vida de sus miembros en función de la conservación del grupo (Morris, 1970: 25) pidiéndole que muera por defender la Patria como tierra sagrada. Pensadores como Alexis de Tocqueville (2004) advirtieron sobre el riesgo de una religión desviada hacia intereses mundanos, de los que la historia del siglo XIX, XX y XXI nos ofrece muchos ejemplos.

El vínculo afectivo y de sumisión que se construye va más allá de las relaciones políticas y entra directamente en la profundidad de un vínculo religioso. Como afirma Antonio Elorza (2001: 70), en el campo de los movimientos totalitarios existe la necesidad de enmarcar toda una sociedad, de crear organizaciones de masas cuyos fines, valores y disciplina deban ser asumidos por los militantes sin protesta posible, en absoluta obediencia y, en fin, de acatar órdenes con una docilidad activa cuando estas emanan de un jefe infalible.

Este fenómeno puede ser entendido como una forma de vincular lo sagrado con lo profano, entre el creyente y los anhelos que persigue. Para ello, el filósofo español Xavier Zubiri (1985) construyó el término “religación creyente”, con el propósito de poner de relieve la intensidad del vínculo que estimula al creyente a hacer suyos los dogmas y valores propios de la creencia, y convertirlos en el fundamento de todas sus acciones.

Es la religación que Mussolini, Hitler o Stalin impusieron, en primer lugar, a los adherentes de sus partidos y, después, a todos los ciudadanos. La religión cívica, de la que hablaba Albert Mathiez (1904) en el caso de la Revolución Francesa, en el sentido en que la religión sirve para consolidar el funcionamiento de las instituciones sobre el cual los totalitarismos edifican la religación propia de la religión política.

Para alcanzar esa meta, se hace necesaria una transferencia de sacralidad, en el sentido dado a la expresión por Mona Ozouf (1976), lo que entraña dos procesos convergentes: por una parte, que lo político se impregne de los elementos provenientes de la esfera religiosa y, por otra, que una doctrina política asuma las formas propias de la religión. En este marco, los bienes simbólicos tienen un valor que se refleja en dicotomías tales como apostolado-marketing, culto-trabajo, fieles-clientes, masa-pueblo (Bourdieu, 1999: 25).



En el caso que ocupa esta investigación, el populismo, el partido se convierte en el seminario donde se forman los apóstoles y los combatientes de la religión, así como los nuevos dirigentes del Estado-Iglesia. La similitud entre la militancia fascista, populista y la católica se hace evidente en los principales ritos del partido (Gentile, 1993: 129). En muchos casos fue el punto de llegada de la dimensión del movimiento obrero y social, que involuntariamente se ve a sí mismo como el protagonista de un proceso de redención. El hombre por el hombre, sin Dios, ni César, ni tribuno, pero marcado por el camino de la Cruz, por el sufrimiento y el martirio, soportados en nombre de la grandiosidad de un fin sagrado.

A pesar de todos los esfuerzos de secularización, dicha finalidad adoptará el aspecto de un paraíso en la Tierra, un mundo sin explotación ni poderes políticos, donde reinarán la armonía y el amor entre los hombres (burgueses, sacerdotes, pelucos<sup>3</sup>, oligarcas y partidos excluidos). Dios y la Iglesia serán los enemigos jurados de la causa obrera, casi de la misma manera que la burguesía (Elorza, 2001: 76).

La pertenencia al partido o movimiento populista adquiere rasgos comparables a la entrada a una iglesia, los dirigentes serán vistos como otros tantos santos laicos. El partido tiene la intención de movilizar a todo el pueblo, un mundo de creyentes, en defensa de la revolución. Así, la religión política integra a una serie de seguidores que obtienen la redención bajo la dirección de un guía infalible, portador de la verdad y la felicidad para el porvenir (Elorza, 2001: 76-77). En esa medida, “el camino al paraíso está amenazado siempre por los demonios, los enemigos del pueblo que actúan en la sociedad y, también en el seno del partido, estrechando el vínculo entre el pastor y sus ovejas” (Íbid: 79).

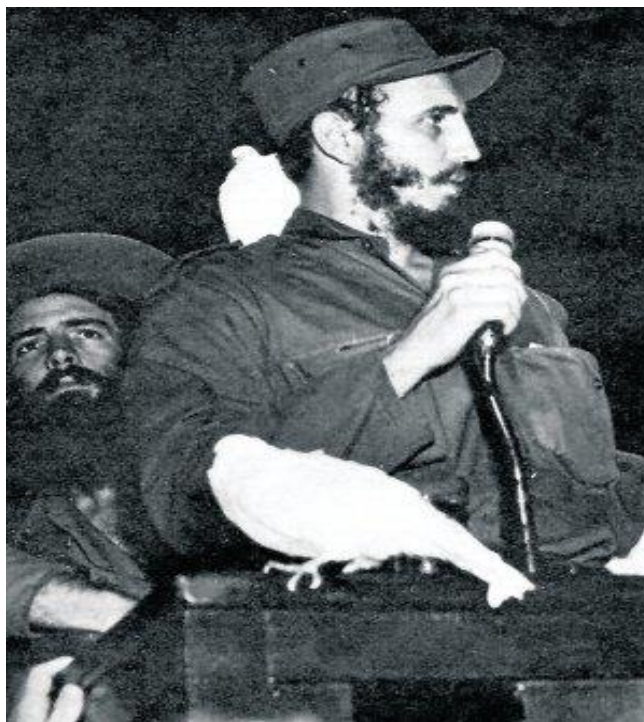
El entrelazamiento entre la religiosidad popular, la revolución socialista y el populismo tiene grandes coincidencias, incluso si se piensa en la Revolución Cubana. En ella también hay elementos animistas y mágicos en su desarrollo socialista. La presencia de la *santería*, mezcla de creencias de origen africano y cristianismo, se puede descubrir en varios episodios, como la paloma blanca que descansa posada sobre el hombro del Comandante Fidel Castro durante su primer discurso en La Habana.

---

<sup>3</sup> “Pelucón” es el apelativo con el cual se ha denominado en el Ecuador a la oligarquía nacional, a la burguesía y a las familias adineradas.



Interpretada como una señal de los dioses y en especial del Eleguá<sup>4</sup>, cuyos colores rojo y negro se identifican con los del Movimiento Revolucionario y cuya fiesta, el 1 de enero, rememora el día de la victoria de los guerrilleros de la Sierra Maestra (Elorza, 2001: 83).



Fidel Castro durante su primer discurso en La Habana

Fidel Castro encarna la relación entre religión, religiosidad popular y política en América Latina. El resultado fue una nación en armas, con sus santos-héroes, sus mártires de la lucha contra Batista, el imperialismo y la oligarquía. Sus grandes ceremonias colectivas giraron en torno al comandante sacerdote supremo en un intento de fusionar populismo y comunismo, en un bloque compuesto de creyentes y combatientes dispuestos, de la infancia a la muerte, a defender y exportar la Revolución.

Más tarde, con el Socialismo populista del Siglo XXI, esta necesidad de construir liderazgos adquiere formas de glorificación del líder, en el cual se mezclan de manera similar elementos religiosos y de la religiosidad popular en el discurso y las representaciones. Siguiendo en parte la línea de Fidel Castro en la historia reciente de

---

<sup>4</sup> *Eleguá* es una de las deidades de la religión yoruba, es sincretizado con el niño de Atocha. Es considerado como el dueño de los caminos, del monte y la sabana, es el primero de los cuatro guerreros junto a Ogun, Ochosi y Osun. Tiene veintiún caminos y sus colores son el rojo y el negro. Para la cultura Yoruba, controla los reinos del mal y del bien, lo que le permite crear el balance entre las dos fuerzas. Es la deidad que controla los ejércitos.



América Latina, se encontraron Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa, quienes impulsaron la revolución como una religión de la patria. En Ecuador, Venezuela y Bolivia, la revolución es en sí misma el gran objeto de culto. Por supuesto, sigue siendo necesario distinguir a los patriotas y los antipatriotas, a los enemigos del pueblo, a los contrarrevolucionarios que atentan contra el cambio y que prefieren el *statu quo*. Por ello, el ciudadano es interpelado, llamado a ser protagonista de su propia historia, a ser merecedor de la salvación, “porque el verdadero revolucionario es al mismo tiempo Cristo y apóstol” (Elorza, 2001: 84). Una cita del revolucionario Ernesto Guevara ilustra la interpelación al hombre sobre la construcción del paraíso en la tierra:

Son los hombres los que hacen la revolución y serán ellos, una vez transformados por el hecho revolucionario, los constructores del nuevo mundo. El paraíso en la tierra está ahí, al alcance de todos, si se sabe luchar contra el gran enemigo del género humano, Estados Unidos (Guevara, 2004: 598).

El comunismo en América Latina quiso convertirse en una religión política y esa parece ser también la pretensión del populismo, como creencia universal que respondería a la redención definitiva del género humano. Esta vez, el paraíso se encontraría en la Tierra, debidamente organizado por el partido bajo la guía de un líder supremo convertido en Dios vivo en este mundo. El líder populista que lleva consigo a las masas olvidadas hacia la ciudad de Dios, santo y profeta.

### 1.3. La religiosidad popular latinoamericana

Tal y como expresa Daniel Levine (2006), la presencia de la religión en la esfera pública y en la vida social y política de América Latina ha experimentado enormes cambios en los últimos años. La religión en el pasado evocaba imágenes de actos ceremoniales cívico-religiosos, desde *Te Deum* con la presencia de “autoridades” políticas y eclesiásticas hasta eventos en que al cortar la cinta de obras públicas no podía faltar una trinidad compuesta de políticos, curas y militares, como muestra de la tradicional alianza entre la Iglesia, el poder político y el poder económico.

Al recordar la presencia pública de la religión en el continente y compararla con el momento actual, se puede identificar un intento de evolución en relación a las imágenes. El liderazgo populista del Siglo XXI intentó apropiarse del discurso de la Teología de la



Liberación, de elementos del que remiten al sincretismo religioso popular y, al mismo tiempo, convivir de manera compleja y en tensión con la Iglesia tradicional.

La Teología de la Liberación se decantó por un discurso y una praxis de lucha por la igualdad, la dignidad, la justicia, y por un evangelio acorde a las luchas sociales. Estos planteamientos apropiados por el discurso populista han generado una profunda identificación de los sectores populares con el populismo como posibilidad de redención de los oprimidos.

La Iglesia católica que, antes del surgimiento de la Teología de la Liberación, era el aliado seguro de las élites políticas y militares, ya no se muestra como un apoyo indudable para los grupos de poder y, en cambio, son los movimientos supuestamente progresistas que con frecuencia buscan apoyo moral y material en la religión los que usan el discurso y las representaciones religiosas para identificarse con el pueblo. Esto ha generado una peculiar cultura política en América Latina. Una cultura que, por un lado se sirve de las enseñanzas liberadoras del Evangelio, y que, por el otro, intenta sobrevivir a las presiones de los sectores reaccionarios al interior de la misma Iglesia.

En el contexto latinoamericano, la cultura popular y sus formas de religiosidad popular continúan enriquecidas por símbolos, mitologías y rituales que interactúan en un contexto de permanentes resistencias y luchas. Es así que el discurso político populista ha recurrido permanentemente al lenguaje religioso, copiando o re-apropiándose de su capacidad simbólica y escénica.

Respecto a esta escenificación, Mircea Eliade (1997) considera que el individuo necesita apoyarse en lo suprarreal, a través de expresiones rituales que le permitan sentirse dentro de una comunidad con orden, sentido e identidad. Coincidiendo con esta perspectiva, Lévi Strauss (1968) en su obra *Mitológicas* sostiene que nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política en la cual se combinan efectos rituales, afectivos y simbólicos.

Por otra parte, Enrique Dussel (1986) argumenta que, en América Latina, la sacralidad se expande a toda la vida cotidiana, superando incluso a las estructuras educativas del Estado, la cultura de masas, los medios masivos de comunicación y, también, los partidos políticos. El sentido de la vida, del trabajo, del matrimonio, la



familia, el sufrimiento y la muerte se encuentran atravesados por la religiosidad popular, afirma Dussel (104), siendo esta religiosidad el núcleo fundamental de la sociedad latinoamericana y lo que otorga sentido a la cultura popular.

Es esta cultura del pueblo la que se ha preservado en constante tensión con la “cultura” de la élite. Sea porque el Estado liberal del siglo XIX en América Latina, antipopular lo ignoró totalmente y permitió al pueblo mismo ser el protagonista de su propia religiosidad, o porque en un nivel aún religioso la “romanización” de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XIX alejó a los sectores populares de las prácticas oficiales (Íbid: 105).

Por ello, la religiosidad popular quedó bajo el control del pueblo mismo, en la familia, en la aldea, el barrio, en las cofradías, rezadores, mayordomos, o simplemente en las “creencias” sobre las que la religión oficial no tuvo ni tiene dominio absoluto ni conocimiento. El pueblo se convirtió en el actor y protagonista principal del acontecer religioso aunque casi siempre solo de manera simbólica.

Patricio Guerrero (2004) explica que, si bien se produjo cierto sincretismo como resultado de la fusión de la religiosidad de la élite y de la clase popular, dicha mezcla se produjo en condiciones de conflicto, de resistencia e insurgencia simbólica para preservar, transformar y revitalizar las formas culturales (Guerrero, 2004: 38).

Se puede afirmar entonces que asistimos a dos religiones diversas: la Iglesia católica jerárquica sigue controlando los centros de peregrinación, las romerías y las procesiones, reconociendo claramente esta yuxtaposición, pero sin la capacidad de controlar todos los significados. Manipulación y resistencia simbólica conviven en un escenario de apropiación o lucha por el sentido de lo sagrado y por la utilización política de estos elementos. En este contexto, el cambio religioso surge y se nutre del cambio social, las ideas, los modelos de acción que proponen, y las organizaciones que se crean adquieren su lógica a la luz de quienes los articulan.

Estas comunidades crean las bases de una nueva cultura popular, parte de una gran ola de movilización popular que dieron fuerza a nuevas formas de “hacer política” (Levine, 2006: 18). Pero insistir tanto en la base, en lo popular, y en una relectura desde



abajo, conlleva el peligro de subestimar el poder de las instituciones (y la lealtad que generan) incluso en los mismos dominados.

El pueblo latinoamericano, en un estado de permanente de opresión y pobreza y falta de los bienes de subsistencia (salud, alimento, trabajo, casa, educación, buena cosecha, etc.) se encomienda al patrono, a la divinidad, a una suerte de santo donador o líder carismático capaz de ofrecerles redención de la precariedad de su vida cotidiana (Dussel, 1986: 105).

Bourdieu (2006) analiza esta problemática al examinar la lucha por la obtención y conservación de los bienes de salvación, e identifica el ascenso a la hegemonía entre dos bandos antagónicos los cuales contienden por recursos tanto materiales como simbólicos (Bourdieu, 1999: 25). Por ello se podría afirmar, coincidiendo con Dussel, que la religiosidad popular es un “campo religioso” propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, shamanes<sup>5</sup>, profetas y líderes carismáticos (1988: 65).

### 1.3.1. Religiosidad popular como liberación.

La ausencia de garantías y certezas en la esfera vital se convierte en un escenario proclive para que la religión represente un espacio de refugio y consuelo en el que las personas puedan encontrar cierta seguridad (Castell, 1998: 34). El miedo a la muerte, el dolor de la vida, provoca la necesidad de creer en un Dios, sean cuales fuesen sus manifestaciones, un ser supremo en el que encontrar alivio y esperanza frente a las dificultades. Ante la demanda de una fe, Frigerio (2007) observa la creación de un verdadero “mercado religioso plural y heterogéneo”, que emerge como respuesta a las demandas de los creyentes y que tiene una huella directa en las sociedades latinoamericanas.

Esta oferta se articula dentro de un *campo religioso* específico a la manera del análisis de Bourdieu (1971), el cual afirma que este campo, su estructura y su capacidad estructurante, influye sobre otros campos sociales incluidos “la construcción del espacio político” (Martínez, 2007: 76). El campo religioso–popular latinoamericano está en permanente conflicto y disputa con otros campos, al interior de sí mismo, y en

---

<sup>5</sup> El Yachac o Shaman, es el líder espiritual para los pueblos y las culturas andinas.



permanente tensión con los intereses de las clases dominantes, contribuyendo, incluso, a la lucha frente a la dominación (Maduro, 1989: 128).

### 1.3.2 Símbolo, ritual y religiosidad

La religión dota a la sociedad de un sentido, transformando la fatalidad de la muerte y el sufrimiento, en continuidad, en posibilidad y esperanza de redención. Erick Hobsbawm argumenta que los rituales religiosos y sus sistemas de signos y de símbolos se articulan en un lenguaje común para la formación de una comunidad con un sentido y de ahí se desprende la potencia de las representaciones religiosas en el campo político (Hobsbawm, 2002: 30). Sin embargo, las representaciones simbólicas que se emiten son controladas por una élite que está versada en la expresión y creación de estas representaciones, es decir, un conglomerado de ingenieros sociales capaces de controlar, crear y construir estos elementos.

Como apunta Bourdieu (2000: 68), estos “sistemas simbólicos” se distinguen por la forma en que son producidos y apropiados por una comunidad o, al contrario, generados por un cuerpo de “especialistas” dentro de un campo de producción y de circulación, por ejemplo, la historia de la transformación del mito en religión (ideología) no es separable de la historia de la constitución de un cuerpo de productores especializados tanto de discursos como de rituales religiosos, cuyo fin es desposeer a los laicos de los instrumentos de producción simbólica.

La importancia de la representación del ritual es identificada por Emile Durkheim, quien sostiene que el aspecto expresivo del ritual es más importante que el cognitivo, y por tanto, su importancia obedece a niveles complejos no solo de relaciones de dominio, relaciones ideológicas y de poder, sino que están inmersas en un sistema de representaciones que actúan para legitimar realidades sociales. Profundizando en esta idea, y en el marco del capital simbólico, Bourdieu observa que el simbolismo propio de las representaciones religiosas es necesario para permitir a la sociedad tomar conciencia de sí misma, generando además sentidos de pertenencia y comunidad. El rol de lo simbólico permite dotar a la sociedad de una auto-afirmación y auto-identificación.

En este contexto de construcción identitaria, autores como Rafael Díaz Salazar (1988: 142) nos dicen que las fuerzas religiosas son “sentimientos adjetivados” que



“representan” para el individuo la realidad social a través de ciertos niveles: uno cognitivo para la mente o el intelecto como medio para comprender o hacer inteligible lo real; y otro recreativo, estético y representativo a nivel de “dramatización de las relaciones sociales”.

Siguiendo con esta temática, en *¿Qué significa hablar?* Bourdieu afirma que el peso de los diferentes agentes depende de su capital simbólico, es decir, del reconocimiento, institucionalizado o no, que obtiene de un grupo (1985: 46). En consecuencia, la capacidad para imponer su posición a través del discurso, los rituales, o la amenaza y el insulto, solo puede funcionar en tanto se reúnan determinadas condiciones sociales.

De la misma forma, la instauración de un intercambio ritual como la misa, el mitin político o las concentraciones proselitistas (ritual, magia, representación y ritualidad) permiten que aparezcan reunidas todas las condiciones sociales necesarias para asegurar la producción de emisores y de receptores conformes a ella. Por eso, la eficacia simbólica del lenguaje religioso se ve amenazada al momento en que dejan de funcionar el conjunto de los mecanismos capaces de asegurar la reproducción de la legitimidad que funda su autoridad.

Un lenguaje que encierra la pretensión de ser escuchado, e incluso creído y obedecido, y que sólo puede ser eficaz en tanto pueda contar con todos los mecanismos que aseguran, la reproducción de la lengua dominante y el reconocimiento de su legitimidad (Bourdieu, 1985: 46). Esto estará determinado por una serie de condiciones de poder y la propagación del discurso. En el caso del populismo, este se encuentra definitivo por su capacidad de apropiarse del lenguaje y la simbología de lo popular, al mismo tiempo que construye una serie de rituales para presentarse frente al pueblo.

El pueblo le delega el poder al rey, sacerdote, portavoz, líder carismático, el cual recibe un mandato para hablar y actuar en nombre del grupo, constituido así en él y por él. Estos líderes pretenden encarnar el mandato legítimo, al ser mediadores entre el grupo y él mismo, en tanto que agentes capaces de actuar por las palabras sobre la sociedad. Lo que lleva a cabo, proporcionándole signos e insignias destinados a recordar que no actúan personalmente en su nombre ni con su propia autoridad (Bourdieu, 1985: 49).



No hay poder simbólico sin una simbólica del poder, la cual puede expresarse a través de la vestimenta haciendo que su apariencia se convierta en legítima. La elocuencia de los portavoces es también una de las manifestaciones de la competencia en el sentido de derecho a la palabra y al poder por la palabra. Cualquier aspecto del lenguaje autorizado, de su retórica, su léxico e, incluso, su pronunciación, no tiene otra razón de ser que la de recordar la autoridad de su autor y la confianza que reclama (Bourdieu, 1985: 50).

En parte, la eficacia simbólica del discurso de autoridad depende siempre de la competencia lingüística de quien lo dice. El ejercicio del poder simbólico aparece acompañado de un trabajo sobre la forma, que está destinado a atestiguar el dominio del orador y a otorgarle el reconocimiento del grupo, lógica que también podemos encontrarla en la retórica popular del insulto, la cual busca la realización expresiva que permite “poner a los reidores de su parte” (Bourdieu, 1985: 50).

Es posible analizar las dinámicas y discursos propios del populismo como si se tratara de una comunidad religiosa en tanto instancias de construcción de identidades políticas, definiendo estas últimas como segmentaciones construidas desde un conjunto de representaciones simbólicas, discursivas e institucionales, que nominan el marco de sentido del lugar del sujeto, individual o grupal, dentro de un espacio social concreto (Laclau, 2005).

La pluralidad y heterogeneidad de dicho espacio social hace que su construcción se encuentre dislocada según las demandas de los sujetos, de aquí la preferencia en utilizar *posiciones de sujeto* (Laclau y Mouffe, 1987). Esto implica, a su vez, definir “lo político” como el ejercicio de redefinición de lo identitario desde la heterogeneidad que caracteriza lo social (Laclau, 2005).

Estas comunidades, como las que pretende forjar el populismo, se auto perciben como proveedoras de recursos simbólicos y discursivos que facilitan acciones políticas, transgresoras a las normas (sean eclesiales o sociales), al mismo tiempo que construyen marcos de sentido tales como ciudadanía, compromiso social, movilización política, etc. (Algranti, 2005, 2007, 2010; Mallimaci, 2008; Burity, 2008, 2009).



En este marco, se evidencian profundos cambios dentro del escenario religioso actual de América Latina y, sobre todo, de los Andes, resultado de la pluralización de dicho campo, como también de los nuevos lugares que asumen las comunidades religioso-políticas dentro del ámbito público. Estas transformaciones han impactado en las estructuras y discursos, que ya no poseen una configuración habitual de templo barrial y concentración política centrado en la liturgia y la militancia de partido, sino que cuentan con una organización más compleja y descentralizada, como una red con gran capacidad de movilización social y relevancia pública, transformado intencionalmente su identidad para pasar a ser agentes políticos con impacto tanto en sus contextos inmediatos, barrios, municipios, entre otros, como también a nivel político-institucional–partidario o Estado.

Esto conduce, por último, a interpretar que las fronteras que dividen lo religioso de lo político no son tan demarcadas como se suele creer, sino que poseen suficiente porosidad para hacer que dichos campos interactúen, se compenetren e influyeran constantemente, en casi todos los niveles de la vida social (Panotto, 2013: 31).

### 1.3.3 La relación entre el campo religioso y el campo político

La teoría de los *campos* permitió a Pierre Bourdieu establecer la conexión entre campo religioso y campo político. Planteando que la religión como un *campo* no es sólo una instancia simbólica, sino también un espacio de producción y reproducción social. Un lugar donde se desarrollan las batallas y estrategias sobre y en torno al acceso a recursos y bienes simbólicos de salvación (Bourdieu, 1990: 136). El autor considera que la mayor ventaja en este campo la poseen las élites, las cuales, al acumular abundante capital simbólico, logran aglutinar y legitimar su poder. Sin embargo, el significado religioso y el capital simbólico que estas poseen no solo está en el pasado, en la tradición, sino sus propósitos presentes, de sus conductores y del momento histórico en el que viven.

En este contexto, los líderes intelectuales y religiosos de las organizaciones de la sociedad civil y política, en posesión de amplio capital simbólico, compiten de manera permanente entre ellos por dominar el campo de poder, empleando la representatividad que se les ha otorgado en favor de sus propios intereses (Bourdieu, 1991: 38). La importancia de los liderazgos y su influencia en el campo de juego político es



fundamental para el populismo. Los liderazgos populistas compiten de manera significativa en un *campo* y, valga de nuevo el término de Bourdieu, de juego político y simbólico-religioso.

Sin embargo, cuando estos liderazgos llegan al poder y controlan el Estado, intentan poseer las representaciones simbólicas de la sociedad acaparando para sí o para los grupos hegemónicos estos bienes. Es aquí cuando aparece la noción de *violencia simbólica* del autor francés, y cuyos medios son controlados por el Estado. Se trata de un tipo de violencia que construye distinciones entre el bien y el mal, entre amigos y enemigos, fragmentando y polarizando a la sociedad, y que tiene por objetivo el control y la dominación.

Las complejas relaciones que se producen entre la religión y política en América Latina sugieren espacios de religación entre los ciudadanos y sus liderazgos, en un campo dinámico donde se contienden y movilizan actores y fuerzas. Tanto Pierre Bourdieu como Antonio Gramsci proponen que la construcción del poder va más allá de las estructuras presentes en las relaciones de producción. Ambos trataron problemas y conceptos muy similares en momentos históricos distintos, tales como dominación simbólica, hegemonía, campo de poder y sociedad civil, intelectual e intelectual orgánico, entre otros, (Burawoy 2014: 14). Estos conceptos teorizados tanto por Gramsci como por Bourdieu permiten explicar cómo se inserta la cultura y la religión en un escenario tan complejo como el ámbito político, elementos fundamentales también para entender las estrategias desarrolladas por el populismo.

El estudio de la política y la cultura al interior de las clases sociales, son analizados en *El príncipe moderno* (Gramsci, 1971) y *La distinción* (Bourdieu, 1979). Tanto Gramsci como Bourdieu dividen la formación social en ámbitos paralelos y homólogos: la economía, que genera clases sociales; lo político-cultural, que da lugar a la dominación y a la lucha; y, para Gramsci, lo militar, que fija límites sobre estas luchas (Burawoy, 2014: 14). Muestran, además, que existen elementos que van más allá del análisis económico de los fenómenos sociales. La clave para ambos autores se encuentra en su análisis sobre el desarrollo de relaciones de dominación basadas en elementos y posiciones que vienen del ámbito cultural.



El enfoque gramsciano concentra su atención en instituciones y élites las cuales contendieren por mantener influencia y control sobre los ciudadanos. Las instituciones dominantes proyectan una visión del mundo que lleva a la población a aceptar una posición sumisa. Esto es lo que Antonio Gramsci (1975: 22) denominó hegemonía<sup>6</sup>: un poder de dominación cultural más fuerte que la mera coacción física (Levine, 2005: 15). De la misma manera, puede que se produzca una contra-hegemonía cuando los que Gramsci denominó como intelectuales orgánicos logran producir nuevas ideas y las arraigan en la experiencia del pueblo en la lucha por la transformación social y política (Levine, 1996).

El intelectual italiano analizó en su obra la manera cómo las elaboradas superestructuras del capitalismo avanzado -las cuales incluyen no solo un Estado expandido, sino también las relaciones del Estado con la sociedad civil- “no sólo justifican y mantienen su dominación sino que toman acciones para ganar el consentimiento activo de aquellos sobre los que gobiernan” (Gramsci, 1971: 245).

En relación a las divergencias mantenidas entre los autores citados, se puede señalar que, para Gramsci, el ámbito cultural es un espacio de lucha de clases, mientras que para Bourdieu, la lucha tiene lugar dentro de campos separados y se desarrolla incluso al interior de las clases dominantes. Pero, no se trata solamente de una lucha de clases: es una contienda por la clasificación, por los términos y formas de representación, en un sentido en el cual las imágenes y las relaciones de poder se combinan a identificaciones y empatías. Estas relaciones también se fundamentan en la cultura popular y son utilizadas en estrategias políticas populistas para el fortalecimiento de los liderazgos carismáticos.

Las representaciones se encuentran dentro de escenarios en los cuales se recrea la hegemonía y se consolida el control de un grupo y donde los adversarios luchan para imponer unos principios (Bourdieu 1999: 150). Esta disputa incluye también la obtención y conservación de los bienes simbólicos de salvación, es decir, de elementos simbólicos considerados sagrados o que se sacralizan en un campo de juego (Bourdieu,

---

<sup>6</sup> Michael Burawoy (2014:15). Cada orden político también tiene una ideología hegemónica, un sistema hegemónico de ideologías que proporcionan un lenguaje común, un discurso, y unas visiones normativas formadas por los contendientes en lucha. La lucha de clases no es una lucha entre ideologías, sino una lucha sobre la interpretación y apropiación de un sistema ideológico, sobre la apropiación, interpretación y representación del mundo.



1990: 136). En consecuencia, la cultura es un espacio de producción y reproducción social, un *campo* donde se libran batallas y maniobras en torno al acceso a recursos, sean estos simbólicos o materiales (Bourdieu, 1999: 25). Los contrincantes en este escenario pueden ser sacerdotes, líderes carismáticos o caudillos políticos que producen y emiten mensajes a través de su retórica, estableciendo relaciones de afinidad con aquellos a los cuales va dirigido su discurso.

Los actores dentro de este escenario pueden ser *timadores*, de sí mismos y de los demás, porque han estado sumergidos en un universo que está inserto socialmente en ciertas disposiciones y creencias<sup>7</sup>. Por eso es que el poder simbólico sólo se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen (Bourdieu, 1990: 137), del mismo modo que el poder requiere de cierto grado de aceptación del dominado. De acuerdo a ello, la cualidad fundamental de estos símbolos es la de establecer una economía del poder que permita sujetar, controlar y manipular a los ciudadanos, sin utilizar la fuerza policial y militar: convencer para movilizar es más efectivo que el coste de la represión o la fatiga de la disciplina partidista.

Continuando con los aportes teóricos de Bourdieu, es pertinente traer aquí la teoría más elaborada de la dominación cultural, basada en un análisis de la acción estratégica dentro de los campos y en su concepto adjunto, el *habitus*, como disposiciones incorporadas y encarnadas, adquiridas a través de trayectorias de vida (Bourdieu, 2004: 100). Para el autor, la utilidad de movilizar estos recursos simbólicos obedece a la necesidad política e ideológica de un determinado grupo para ejercer dominio sobre otro. Siguiendo este razonamiento, se puede establecer que se pretende la consolidación y control del *habitus* como comportamiento incorporado a los espacios sagrados y profanos por parte de los sectores hegemónicos frente a las clases dominadas.

---

<sup>7</sup> Rafael Díaz Salazar (1988:195) considera que el capital simbólico en la estructuración del campo religioso es esencial la distinción entre sacerdotes y laicos. Los primeros son los monopolizadores de los bienes de salvación y los segundos están desposeídos del capital religioso y deben reconocer la legitimidad de su desposesión. Dentro de esta distinción, existe una múltiple diferenciación de formaciones sociales en función del grado de desarrollo de su aparato religioso, esto es, de las instancias que aseguran la producción, la reproducción, conservación y difusión de los bienes religiosos según su distancia en relación a dos polos extremos: el consumo religioso, por una parte, y la monopolización completa de la producción religiosa por los especialistas, de otra parte. En definitiva, la sociología de la religión afirma que el análisis de la estructura interna del mensaje religioso no puede ignorar los grupos que lo producen y los grupos que lo consumen.



Bourdieu sugiere la conexión entre las cualidades rituales y simbólico-discursivas presentes en la lucha en el campo. De esta manera, las representaciones religiosas que se muestran en el populismo son fruto de un acumulado simbólico inserto en el imaginario social a través de siglos de repetición ritual y del uso de imágenes y discursos. Por tanto, “en el campo no sólo se recrea la hegemonía y se consolida el control de un grupo, sino que en él los adversarios luchan para imponer unos principios de visión y de división del mundo social” (Bourdieu 1999: 150). Lo que está en juego no solo es el acceso al poder, sino la imposición de una manera de ver el mundo, de dotarle de sentido. Desde esta perspectiva, las diferentes clases y facciones presentes en la sociedad están comprometidas en una lucha propiamente simbólica para imponer la definición del mundo conforme a sus intereses.

#### 1.3.4 Hegemonía y dominación simbólica

Antonio Gramsci (1971) definió la hegemonía como una forma de dominación en que “la combinación de fuerza y consentimiento se equilibran recíprocamente, sin que la fuerza predomine excesivamente sobre el consentimiento”. De hecho, la intención es siempre asegurar que la “fuerza aparezca basada en el consentimiento de la mayoría” (80). La hegemonía es organizada en la sociedad civil, pero también abarca al Estado<sup>8</sup>. Esta concepción descansa en gran medida sobre la idea de consentimiento, la participación consciente y voluntaria de los dominados en su propia dominación (Burawoy, 2014: 21).

Tanto hegemonía como dominación simbólica pueden parecer conceptos similares, pues aseguran el mantenimiento del orden social sin recurrir a la total coerción. En ella son fundamentales los aportes de los “dominados” a la cultura, conteniendo incluso frente a la cultura dominante, cuestionándola y reaccionando a sus propias condiciones de existencia, resistiendo y negociando como estrategia para incorporarse a la comunidad o al Estado (Burawoy, 2014: 20).

Al igual que Gramsci, Bourdieu toma la palabra “consentimiento” para describir la dominación simbólica, pero aquí adquiere una connotación de profundidad

---

<sup>8</sup> Antonio Gramsci considera que el “Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio, sino que logra hacerse con el consentimiento activo de aquellos sobre los que gobierna” (1971: 244).



psicológica mucho mayor que la hegemonía. En la distinción, Bourdieu habla del *habitus* como “la forma internalizada de la condición de clase y de los condicionamientos que implica” (Bourdieu, 1979: 101). Para el sociólogo, los esquemas del *habitus* se traducen en formas primarias de clasificación<sup>9</sup> y deben su eficacia al hecho de que funcionan por debajo del nivel de la consciencia y del discurso, más allá del control voluntario (466). Así, la dominación simbólica no depende de la fuerza física y tampoco de la legitimidad. De hecho, hace que ambas sean innecesarias, de esta manera el Estado no precisa dar órdenes y ejercer la coerción física, o la coacción disciplinaria para producir orden, mientras sea capaz de producir estructuras cognitivas que aseguren sumisión (Bourdieu, 1997: 178-176).

La dominación simbólica se muestra como oposición a la noción de legitimidad, pero también de hegemonía en la medida que ésta requiere de la negociación y la coerción para tomar conciencia de la dominación. Los valores culturales y las creencias son parte de esta dinámica. Los elementos simbólicos, morales y religiosos presentes en el discurso populista contienen un acumulado cultural y una herencia religiosa capaz de generar un marco de legitimidad que permite a las élites convencer a las clases populares que se está luchando en un terreno democrático. En este sentido, la religión y la religiosidad popular en el marco de la cultura popular pueden ser utilizadas como herramientas para la dominación simbólica y para facilitar procesos de construcción de hegemonía política.

Por otra parte, aquellos líderes que pretenden sintonizarse con los valores de la cultura popular y actuar como *intelectuales orgánicos* degeneran en populistas, es decir, en una identificación con la clase trabajadora que no es sino una proyección de sus propios deseos e imaginaciones sobre esta clase que equivocadamente pretenden entender (Burawoy, 2014: 22), al mismo tiempo que buscan permanentemente presentar sus intereses como los intereses de todos y para ello necesitan intelectuales relativamente autónomos que crean sinceramente en su universalidad, ingenieros

---

<sup>9</sup> En *Meditaciones pascalianas*, Bourdieu (1974) escribe: “El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia concededora. Lo comprende, en cierto sentido, demasiado bien, sin la distancia objetivadora, lo toma por dado, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera una vestimenta (hábito)”.



sociales capaces de construir sutiles identificaciones con la cultura popular y con las diversas formas de creencias e imaginarios religiosos para servir al poder.

Bourdieu sostiene que las instituciones religiosas y políticas pretenden construir a través de un cuerpo de especialistas una imagen de homogeneidad, lo cual es poco probable al interior de un campo de múltiples ofertas. Aun así, se busca poseer “el poder de dominación legítimo” diciendo “esto es verdadera religión”, “esto es verdadero catolicismo”, “este es el verdadero partido” (Bourdieu, 1991: 37). Una lucha incesante por ser poseedores de la “verdad” y, por tanto, del sentido del mundo.

En este marco, lo religioso actúa de manera decisiva en el campo de lo político, transformando la religión en un instrumento más que en un fin en sí mismo (Burleing, 2005: 36). Esta relación se muestra diáfana cuando observamos la correspondencia entre intereses políticos ligados a la religión oficial y los grupos de poder como parte de acuerdos que legitiman sistemas de alienación y dominación. En palabras de Carlos Marx, “la religión es el sol ilusorio que gira alrededor del hombre” (Marx, [1844] 1982: 36).

Los campos de la cultura, lo político y religioso se entrecruzan, siendo su punto de contacto más visible los lenguajes, discursos y representaciones simbólicas. Para Bourdieu, es a través de la disputa por los símbolos donde esta relación es más efectiva. En esta relación, los diversos componentes del acontecer social se constituyen como elementos autónomos relacionados entre sí. Por ello, el autor busca desenmascarar la mistificación causada por el trabajo ideológico, y para ello aplica el método de Marx en la esfera de producción de los bienes simbólicos de salvación (Bourdieu, 1997: 159).

Siglos de interacción han dotado a las relaciones entre religión y política de posibilidades de realización popular entre las cuales podemos mencionar el populismo, siendo nutridas por códigos y maneras distintas de vivir la experiencia de lo sagrado-profano. Incluso fuera del orbe de las instituciones tradicionales, como es el caso de la cultura popular y las formas de religiosidad popular presentes en América Latina y en especial en el Ecuador, Venezuela y Bolivia, en los que el populismo de esta última década ha tenido un importante auge.



## 1.4 El populismo religioso: Barroco, ethos barroco y carnaval

### 1.4.1 El Barroco

Como estrategia estética nacida de la Contrarreforma<sup>10</sup> y del proceso evangelizador y de conquista española, el Barroco destaca por la preeminencia de la imagen, las representaciones que narran los mitos y articulan la fe, y la espectacular puesta en escena del ritual dirigido al público. El poder simbólico se constituye como un elemento decisivo en la construcción de este escenario, en el que la realidad establece un sentido *gnoseológico* del mundo. Los símbolos utilizados por el Barroco se constituyen como instrumentos de “integración social”, en cuanto que instrumentos de conocimiento y de comunicación hacen posible el “consenso sobre el sentido del mundo social” (Bourdieu, 2000: 65-73). Es un contexto en el cual el discurso conservador en América Latina se sirvió durante mucho tiempo de la alianza con los sectores de la Iglesia católica y sus representaciones y puestas en escena, para obtener el respaldo de los ciudadanos a través de estas estrategias.

Para Eduardo Kingman (2009), la virtud mayor de ese momento cultural Barroco fue la de permitir la circulación de elementos culturales entre los estratos bajos, medios y altos, algo distinto al proyecto republicano o ciudadano de los siglos XIX y XX, cuya característica básica fue la exclusión, a la vez que la imposición de criterios y valores.

El artificio es la base sobre la que reposa la subjetividad suspendida entre diversos fragmentos. El artificio permite que la subjetividad barroca se reinvente a sí misma, cuando quiera que las dimensiones sociales que ella conduce tiendan a transformarse en micro ortodoxias. A través del artificio la subjetividad barroca resulta lúcida y subversiva al mismo tiempo, tal y como el banquete barroco tan bien lo ilustra. La desproporción hace que el asombro, la sorpresa, el artificio y la novedad sean posibles (De Sousa, 2003: 102).

Las asociaciones entre los códigos religiosos del Barroco<sup>11</sup> y la puesta en escena del populismo, se hacen presentes incluso en elementos tales como la asociación entre

---

<sup>10</sup> La Contrarreforma fue la respuesta de la Iglesia católica a la reforma protestante de Martín Lutero, quien había debilitado a la Iglesia. Denota el período de resurgimiento católico desde el Concilio Ecuménico de Trento en 1545; el pontificado del papa Pío IV en 1560 hasta el fin de la guerra de los Treinta Años, en 1648. Se extendió por múltiples expresiones como la literatura, la arquitectura, la pintura, la música, y el teatro.

<sup>11</sup> José Antonio Maraval argumenta que, en las cortes europeas, el Barroco se desarrolla como una manifestación del buen gusto que, aunque sea privilegio de un pequeño número de individuos, no se



los liderazgos y las figuras cristológicas y marianológicas, que por tradición cultural están profundamente enraizadas en el imaginario popular latinoamericano. Estas imágenes son usualmente utilizadas por los políticos populistas, producen la consolidación de un sistema de representaciones tanto visuales como discursivas que invita a la empatía de los sectores populares.

De esta manera, el populismo articula un mundo de imágenes y discursos cargados y maniqueos, donde el efecto del Barroco se convierte en una “estetización exagerada” que permea la vida cotidiana. Se pone el acento en el ritual religioso como núcleo estructurador, saturado de significantes, alegorías y retóricas. Esta fuerte codificación ritual de profunda huella en el imaginario popular es aprovechada por la retórica-política del populismo clásico.

Patricio Guerrero (2004) advierte de la existencia de una contienda por el control de los significados, un enfrentamiento entre las normas metropolitanas y autóctonas, que provocan modificaciones en los dos sistemas culturales que, por razones de poder y hegemonía, permite la dominación. Esta lucha perpetua es la tensión más importante en el ámbito de la cultura política del populismo.

Para Bolívar Echeverría (1998), el Barroco se erige como el nexo más importante en la trama entre cultura y política, fungirá así como estrategia ideológica para legitimar el poder, al mismo tiempo que como posibilidad de subversión de las clases populares. Coincidentemente, Néstor García Canclini (2001) destaca en su texto *Culturas Híbridas* la agencia de los sectores populares en la conformación de los rituales. Canclini afirma que es en la relación entre lo popular y la cultura de las élites donde se desenvuelven relaciones y tensiones que construyen la identidad y la cultura. Así, la fiesta y la celebración ritual y procesional son el escenario en el cual se desarrolla este “drama”.

En la movilización ritual católica barroca pueden establecerse normativas y codificaciones, libretos y guiones de acción, tanto del líder como de la masa, comportamientos guiados por una red de códigos tejidos desde las procesiones barrocas del siglo XVII y secularizados en el acontecer político moderno y contemporáneo. Estas estrategias aprehendidas, propagadas o impuestas por la larga tradición barroca ocupan

---

restringe a la aristocracia y al clero. Sujetos extraños se inmiscuyen en aquel círculo generando “gustos nuevos” en su seno culto (1990: 54).



un espacio paralelo y vigente en el presente, al ser proyectos encargados de propagar representaciones e ideas para la adhesión de los ciudadanos, apuntan a establecer una manera de mirar el mundo y de una modernidad siempre anhelada.

#### 1.4.2 Ethos barroco

El concepto de ethos barroco hace referencia a una de las cuatro *ethes* que tiene el ser humano para sobrellevar la modernidad capitalista, junto al ethos histórico, ethos realista y ethos romántico. Para Bolívar Echeverría, el ethos barroco es una estrategia cotidiana para soportar la enajenación del modo capitalista y su reproducción social (Echeverría, 2004: 125).

A diferencia del Barroco como estilo estético, que fuera utilizado por poderes políticos y eclesiásticos para representar su grandeza y dominio sobre las masas, el ethos barroco se manifiesta como una posibilidad política. En Bolivia, Ecuador y Venezuela, el ethos barroco se muestra como subversivo, cuando es incorporado a las estrategias políticas del populismo, “porque asienta sobre estos países la trama discursiva del nacionalismo revolucionario y las fuentes de inspiración mestiza, o porque favorece el nacionalismo étnico, apelando al elogio de las formaciones pre-coloniales y populares” ( Salazar, 2009: 99) o porque incorpora una enorme amalgama de significados, representaciones y rituales que producen, al igual que el Barroco, una interrelación entre la puesta en escena y los espectadores.

El cuádruple ethos de la modernidad capitalista, y el ethos barroco dentro de él, incluyen distintas estrategias desarrolladas para vivir dentro de esa modernidad, ya sea animosamente (como el realista o el romántico), ya sea a regañadientes (como el propio Barroco y el Neoclásico). Desde esta perspectiva, una posición de izquierda o revolucionaria no estaría incluida en la propuesta de los *ethes*, puesto que una posición así no pretende convivir con la modernidad capitalista, sino subvertirla, sustituyéndola por otra diferente (anarquista, socialista, comunista) (Echeverría, 2004: 127). Sin embargo, desde una visión amplia, Boaventura de Sousa Santos plantea que el ethos barroco se configura como el arquetipo de América Latina, una forma de ser y de vivir no sólo literaria, sino política, marcada por un estado de transición y de transitoriedad “perpetua”, como una forma “fantástica de modernidad”. Tanto De Sousa como Echeverría coinciden en utilizar el término *barroco* como un lugar donde se expresa la



problemática cultural, religiosa y política, a través de la puesta en escena de representaciones, en el marco de la estetización del mundo:

Lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es una misa en escena absoluta; como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más...” (Echeverría, 2007: 356).

Para Boaventura De Sousa (2008: 219), el ethos barroco posee una enorme capacidad de subversión como espacio “de originalidad y de imaginación”, exaltación inventiva a la que hacía referencia Heirich Wofflin (1986), asociada a la potencialidad del mestizaje latinoamericano, como “la manera de llevar el *sfumato* a su extremo más elevado”, descomponiendo formas y recuperando los fragmentos. Desde esta perspectiva, el ethos barroco actúa de manera similar al mestizaje que lo hace fusionando y construyendo un nuevo tipo de constelaciones de significado, irreconocibles o simplemente blasfemas (De Sousa-Santos, 2008: 219).

En principio, el ethos barroco, como forma o modo de comportamiento, no pertenece a la sustancia de ninguna identidad social históricamente identificada, ni puede ser una emanación de ella. Pero sí es posible que determinadas sociedades, como las de América Latina, debido a circunstancias económicas y sociales repetidas lo incluyan a través de su historia como elemento característico de su identificación (Echeverría, 2004: 126).

El ethos barroco se encuentra, siguiendo a De Sousa, en las luchas populares y contemporáneas de América Latina, en las que se desenvuelve una sociabilidad alegre y desordenada, ajena a la racionalidad cartesiana de los partidos políticos que es “intelectualmente perfeccionista”, “moralmente rigurosa”, “humanamente implacable” y “sólo atractiva para quienes aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales” (Toulmin, 1990).

Para Echeverría (1998), el ethos barroco articula imágenes y rituales, que propician un momento de liberación frente al sistema dominante del ethos realista de la sociedad capitalista<sup>12</sup>. Por ello, el fascinante mundo de la fiesta es un componente clave

---

<sup>12</sup> Néstor García Canclini plantea dos enfoques a partir de los cuales se producen estas relaciones de poder: el primero considera que la cultura, sus rituales y representaciones son mecanismos controlados desde “arriba”, desde las clases dominantes, lo que Gramsci denomina hegemonía en *Cuadernos de la*



para analizar las relaciones de poder entre las clases dominadas y las élites dominantes en este juego de representaciones y subversiones. Así, como afirma Alexandra Kennedy (1996: 137), la fiesta barroca se convierte en el medio más adecuado para alcanzar un orden deseado y un imaginario confabulado. Como consecuencia de esta lucha, es posible apreciar dos puntos de observación del mundo: desde arriba, el ritual reglamentado por la Iglesia (Barroco); y desde abajo, donde la resistencia simbólica utiliza la fiesta como momento de ruptura con el poder (carnaval).

#### 1.4.3 La fiesta y la teatralidad del populismo barroco

Desde la celebración del carnaval en la Edad Media, la fiesta se ha articulado como mediación entre “el tiempo de la vida y el tiempo secular organizado, entre el tiempo sagrado y el tiempo cotidiano” (Echeverría, 1998: 87), generando dimensiones de cohesión, asociación y enfrentamiento entre diversos actores sociales. Las celebraciones en torno al carnaval se caracterizaron por un alto grado de popularidad y por su carácter mágico-religioso, que hizo de ella el evento religioso y el hecho festivo más relevante en América Latina y en especial del mundo andino (Espinoza, 2000: 46).

Desde la perspectiva de la sociología de la religión, Durkheim (1993) sostiene que las representaciones religiosas, sus rituales y festividades son capaces de aglutinar a la comunidad, dotándola de un sistema de relaciones sociales, jerarquías y sentido de pertenencia (32). Para Mijaíl Bajhtín, estos momentos de ruptura festiva, permiten subvertir las relaciones entre dominados y dominadores, entre amos y esclavos (Bajhtín, 1999: 123). Por este motivo, la fiesta del carnaval se concibe como un momento que enlaza, el juego, el derroche y en muchos casos la protesta.

Mijaíl Bajhtín considera que a través de la fiesta del carnaval la sociedad vuelve al estado de comunidad, donde los hombres pueden gozar libremente alejados por breves instantes de la normatividad que impera en el sistema capitalista y la consecuente división de clases (Echeverría, 1998: 89-91). Este regreso a la comunidad se produce en un escenario donde las representaciones son “liberadas” para uso de la comunidad. La fiesta viabiliza el regocijo colectivo y constituye una especie de licencia para la

---

*cárcel II*. El segundo enfoque correspondería a la propuesta de Bolívar Echeverría, el cual toma en cuenta la resistencia de los sectores populares, su capacidad de negociar, subvertir e incluso cambiar la cultura desde “abajo” (2001: 225).



emancipación de energías reprimidas y la violación de ciertas normas sociales, de regreso, como afirma Bolívar Echeverría (1998), al “mundo de la vida”.

El mundo en la fiesta del carnaval se edifica como un teatro y como liberación, frente a un cosmos que nos rodea y abrumba, regreso a lo trágico y lo heroico. En suma, momento de ruptura, donde lo popular, negocia y contiene en el escenario de la lucha por la hegemonía. En este escenario de lucha, Patricio Guerrero (2004) manifiesta que la celebración es un momento intenso, un tiempo de ruptura de lo cotidiano y del tiempo de lo rutinario, que no puede ser vivido indefinidamente, porque eso implicaría un profundo déficit simbólico que no haría posible la vida social. Por ello, dentro del tiempo de la rutina, el ser humano construye interacciones simbólicas que buscan dar otro sentido a ese tiempo, y allí abre espacios, y encuentra lugares para que se revele el tiempo extraordinario (Echeverría, 1994: 20).

El tiempo de la ritualidad y la fiesta se muestra en sus construcciones imaginarias, sus prácticas y discursos de identidad y alteridad, que edifican sentidos de pertenencia y diferencia, siendo fundados y refundados, reconstruidos, de contruidos y resemantizados, por lo que la fiesta, al evidenciar esta ruptura, es también no solo el momento de los encuentros, sino de los desencuentros, un espacio para los conflictos materiales y simbólicos, pues la fiesta es un dispositivo simbólico construido por la cultura (Guerrero, 2004: 22).

En el marco de la celebración, la potencia del carnaval radica en la mezcla de formas y expresiones que son fruto de quinientos años de mestizaje, negociación, resistencia e hibridación. En el carnaval también se encuentra presente el proyecto ideológico y “civilizador” de la Iglesia y del Estado, que pese a todo esfuerzo “civilizador” no ha perdido su esencia de expresión lúdica y contestataria, de celebración del mundo de la vida, de *vida nude*, de retorno al mundo de la vida. Actuando *vida en ruptura, improductiva*, con la que debía combinarse la vida rutinaria o *productiva* ritualizada por la religión (Echeverría, 1994: 17-19).

Como afirma Bolívar Echeverría, el tiempo ceremonial invade de muchas maneras, y múltiples combinaciones, el horario y el calendario de producción, el consumo y la procreación en América Latina. Lo hace, porque su temporalidad es la de una fiesta poderosa, preparada por una comunidad vigente y dueña de un discurso



mítico capaz de convencer; llevada a cabo por una *ecclesia* que es capaz de responder, con la creación mágica de su socialidad imaginaria, a las demandas concretas que se generan en una vida social dominada por las relaciones interindividuales abstractas de la economía mercantil (Echeverría, 1994: 25).

El carnaval como otras expresiones lúdicas se mantiene vigente, en el derroche económico, la bebida y la sensualidad, utilizados por los carnavaleros como medios de provocación contra el poder constituido.

Los grandes cultos colectivos, las celebraciones y rituales públicos de amplia convocatoria permitieron integrar a distintos sectores sociales, al tiempo que legitimaron las diferencias jerárquicas y estamentales. Sometidas a la tensión de controlar y atender a la vez las demandas de una religiosidad creciente, y a veces fuera de cauces, la iglesia multiplicó las intercesiones con la divinidad permitiendo que santos, milagros, fiestas, se incrementen. Pero también se dio modos para aplacar y absorber aquellas manifestaciones de religiosidad que amenazaban su institucionalidad (Terán, 2001: 60).

A través de un juego de significaciones y enormes procesos de resistencia, el carnaval se ha convertido en un medio para el disfrute de las personas, con una profunda carga de enfrentamientos simbólico-políticos frente al *estatus quo* y frente al poder. Los carnavaleros aportan con sus propios códigos e imaginarios a la escenografía que enmarca sus objetos sagrados, pero también sus representaciones políticas, convirtiendo elementos visuales y estéticos del carnaval en imágenes que ridiculizan el poder.

La fiesta se convierte en escenario e intermediación entre los actores, generando un sistema de pactos. Así la política aparece como un “gran teatro” capaz de interpelar y convencer a un público, y en el cual, la relación entre el líder y el pueblo está estrechamente relacionada.

El líder de la fiesta barroca actúa como un artista, un actor. Alguien que es capaz, como diría Echeverría (2000) de por su habilidad excepcional y por la técnica que domina (oratoria-gestualidad)- generar experiencias plásticas para la comunidad. Las representaciones teatrales populistas pretenden recomponer la vida cotidiana de las personas ampliando su medida privada (espacial, temporal y semiótica) estetizando la vida particular.



De esta manera, la vida diaria de pueblo dominado transcurre en un “más allá” de la cotidianidad profana, en un espacio de temor y esperanza (Dussel, 1988: 26). La fiesta produce un momento de *interferencia* del tiempo de la rutina y lo hace por impulso de un guía, apóstol o redentor (Echeverría, 2000: 139). En este escenario teatral, el ciudadano es participante activo en el culto-representación, al mismo tiempo que destinatario pasivo en la recepción de las imágenes y los dones. Es decir, es pasivo de la recepción de los bienes de salvación.

A través de la fiesta barroca, el populismo intenta subvertir el poder, dado que las jerarquías pueden aparecer como ambivalentes, permeables y abrir el espacio a multiplicidad de nuevos sentidos y actores, permitiendo la transición del mundo sagrado al mundo profano (Echeverría, 1998: 57). En este espacio de teatralización, el líder populista es el principal protagonista y conductor de la fiesta, lo cobija una escenificación de inmensos podios, lugares y decorados simbólicos, y una multitud compacta que lo sigue. Además de una producción corporal, vocal y gestual de barricada (Charaudeau, 2009: 271).

El populismo actúa en el mundo de las imágenes, la retórica y el ritual, instrumentalizando las representaciones y produciendo una estetización extrema. Los partidarios, fieles y creyentes se convierten en el núcleo de una comunidad que construye el poder del líder. En la contienda por el poder, las imágenes y rituales enseñan y adoctrinan, explican y conmueven, generan temor y afectos. Movilizan a través de los discursos y las concentraciones políticas, en definitiva, desatan a las masas.

El manejo de estrategias visuales para conseguir el acceso al poder y la hegemonía, requiere por parte de la maquinaria populista el establecimiento de un sistema de códigos y la apropiación de la simbología “popular” y su religiosidad<sup>13</sup>. Las representaciones y puesta en escena religiosas para consolidar el poder político y establecer el dominio del populismo, son el resultado de una estrategia histórica internalizada en el imaginario popular. Para ello se utilizan las esperanzas de los

---

<sup>13</sup> Paradójicamente, en Ecuador, Venezuela y Bolivia, el discurso conservador se sirvió durante mucho tiempo de representaciones e imágenes sagradas para fortalecer la alianza entre el poder político, económico y la Iglesia católica.



sectores populares, y su anhelo de redención, un fenómeno que Bourdieu denominó “la apropiación de los medios de salvación”.

El populismo también establece un guión de actos y rituales similares a los producidos en los cultos religiosos, una suerte de liturgia política a partir de la cual conduce e impone normas, reglamentando la participación de los miembros de la comunidad en torno a la defensa de su fe y de su caudillo. Se produce una transferencia de sacralidad, traspaso desde la fiesta religiosa a la fiesta política, el mitin, la concentración y el culto por el líder y sus plegarias se convierten en misas en escena, alabanzas al líder y una ritualidad sobrecargada de signos populares.

La fiesta político-religiosa del populismo es controlada por los líderes, y sus signos y discursos re-apropiados por estos, generando un máximo de identificación con el pueblo. La teatralidad propaga el mensaje y las expresiones político-religiosas del líder, transformándose en fiesta del carnaval populista. El carácter ritual del carnaval y el Barroco está íntimamente ligado a la construcción de la identidad popular y sus representaciones han sido utilizadas de manera constante por el populismo. En la fiesta del carnaval tiene lugar algo semejante a una conversión sistemática de una serie de actos y discursos de la vida rutinaria en episodios y mitos de un comedia escénica (Echeverría, 1994: 22) “transfiguración de todos los elementos del mundo de esa vida en los componentes del escenario, la escenografía y el guión que permiten el desenvolvimiento de ese drama político” (1998: 164).

Por otro lado, para Umberto Eco (1984), la celebración del carnaval es una manera de generar una válvula de escape a través de la cual las sociedades pueden expresar sus posiciones frente al dominio. Desde esta perspectiva, la fiesta del carnaval populista es pensada como una instancia controlada desde los órganos de poder o desde el caudillo. Sin embargo, una vez finalizada la festividad, se regresa al orden y a la composición jerárquica de la sociedad, dejando a esta participación en un simulacro.

De acuerdo a Eco (1984), el carnaval y la fiesta se articulan como una posibilidad de control institucionalizada por el poder, que sirve para que la cultura popular sea funcional a los intereses de las clases cultivadas. Es la utilización de la fiesta y su articulación con el poder lo que les permite mantener el control y reproducir el orden social dominante; pues lo que se da no es ningún cuestionamiento al poder dominante.



Desde esta perspectiva, la fiesta no es una posibilidad liberadora, sino una herramienta para consolidar a los grupos hegemónicos<sup>14</sup>.

La población aporta con sus códigos simbólicos solamente en la medida en que estos son apropiados por la maquinaria publicitaria. Esto ha permitido mayor eficacia en la propagación del discurso político como manera de apropiación simbólica que las nuevas élites populistas manipulan para perpetuarse en el poder (Cuvi, 1977; Burbano 2006; De la Torre, 2008). En este sentido, el populismo se nutre no solo de la fiesta, sino, además, de las cualidades teatrales que generan las celebraciones. El populismo no solamente ha utilizado la fiesta para convocar a sus seguidores, sino para afianzar esta percepción de espectáculo, que se asemeja a las estrategias barrocas del siglo XVII en las cuales predominaba la imagen que conmueve y la retórica sobrecargada y efectista<sup>15</sup>.

La fiesta y ritualidad populista actúan a la manera en que Weber analiza la liturgia de masas, conquistando la conciencia moral, la mentalidad y las costumbres de la gente, e incluso, dominando hasta sus sentimientos íntimos sobre la vida y sobre la muerte (Weber, 1978: 312). En el populismo, esta necesidad de seducción de las masas a través de fiestas y mítines emplea gran cantidad de elementos escénicos que incluyen expresiones populares como orquestas, grupos musicales, e incluso la participación del líder como cantante o bailarín. La fiesta populista, como afirma Álvarez Junco, es a la vez exaltación de una expresión eufórica de la comunidad y posterior transgresión del orden (1990: 393), pero, sobre todo, es la confirmación de un nuevo colectivo como fuente de legitimidad del poder. Aunque también la fiesta puede convertirse en subversión momentánea cuando cuestiona y satiriza al poder establecido.

---

<sup>14</sup> Las estrategias carnavalescas y barrocas utilizadas para un acercamiento al ritual adquieren una gran importancia en esta investigación en tanto que abordan la problemática de la cultura y del impacto que durante quinientos años han modelado las relaciones entre la cultura política, la religión oficial y la religiosidad popular.

<sup>15</sup> Alejandro Moreano (2009) considera que el barroco es un proyecto moderno que intenta resolver el problema de la integración en un contexto de expansión del mercado del naciente capitalismo en el cual predomina el templo y el teatro, todos ellos, espacios públicos en los que se representa la unidad social mediante la recreación de valores.





Alejandro Lerroux, en un discurso en la Monumental de Barcelona  
Fotografía (ABC, 1931)

El carnaval populista combina elementos religiosos y políticos e incluso identidades étnicas y patrióticas. La fiesta como ninguna otra posibilidad ritual y lúdica permite la articulación de diversas formas de construcción de la identidad nacional, desde las categorías de poder que quedan abolidas por el festejo y relajan las contradicciones de clase, hasta la puesta en escena de autoridades militares eclesiales, o de las élites emergentes, “la fiesta por tanto genera identificaciones, alianzas y tolerancias” (Espinosa, 2000: 53), lo que permite al momento de la fiesta populista aglutinar a grupos y personas de diversa índole e incluso de distinto estrato social.

A partir de la entrada en escena del populismo, la fiesta se ha transformado en espectáculo, en maquinaria que combina el show, el uso de los medios masivos y el marketing político para lograr la identificación con el pueblo. Se trata de una estrategia presente en el Carnaval Barroco de Rafael Correa, Evo Morales, y Hugo Chávez, líderes que a través de sus rituales, sus “disfraces”, y su retórica efectista y sobrecargada han logrado construir una puesta en escena popular en sus actos políticos, siendo ellos mismo verdaderos actores de un drama escénico, convertidos en mártires y salvadores, apóstoles, líderes y caudillos.

En el Carnaval Popular Barroco latinoamericano es común que las representaciones religiosas de la Virgen María o de los santos se vistan con los trajes más representativos del lugar (Espinosa, 2000: 27). Del mismo modo, los líderes populistas se disfrazan de cantantes, indígenas, salvadores, profetas, cristus o cristianos,



utilizando los atuendos y máscaras, con la finalidad de interpelar de manera más efectiva a sus ciudadanos. La máscara y el disfraz del carnaval populista es un objeto que forma parte del lenguaje del líder, permitiendo representarse a sí mismo para sus seguidores y los medios de comunicación masivos.

Así, se pueden identificar dos posibilidades profundamente interrelacionadas para la movilización ritual y simbólica religioso-política del populismo: una posibilidad festiva, vinculada a un mundo mítico y asociada al carnaval barroco popular como forma de participación relacionada de manera aparente a la resistencia contra el poder; y otra vinculada a la reglamentación discursiva sujeta a la propagación de la ideología asociada a las representaciones religiosas del ethos barroco y del Barroco, sujetas a cierta reglamentación y control elitistas.

En esta investigación se identifican y unen dos tipos de estrategias de los líderes populistas: por un lado, la fiesta como posibilidad de ruptura con el poder, de simulacro, de rebelión contra las buenas costumbres y el buen gusto de las élites que se produce en el carnaval; y, por otro, una estrategia de corte racional que articula la puesta en escena litúrgica y ritual, del mismo modo que en la fiesta barroca, donde la imagen conmueve, es educativa y moralizante. Los populismos ecuatorianos, venezolano y boliviano se nutren de estas estrategias e imaginarios.

Como resumen de lo visto hasta ahora, el siguiente cuadro (1) ubica de manera sintética los elementos examinados, respecto a la relación existente entre la fiesta del carnaval y la fiesta barroca presentes en el populismo. Por una parte, la fiesta del carnaval que actúa como un ritual que permite la entrada de los símbolos, costumbres y actitudes populares para la identificación con el líder, en una estrategia de ruptura momentánea con las distinciones de clase, a la vez que construye identidad, militancia y la incorporación interiorizada de comportamientos o *habitus* propagada por instrumentos comunicacionales como la radio o la televisión, además de una puesta en escena festiva. Por otra parte, se hace referencia a la reglamentación barroca, fuertemente estetizada y normada para producir un efecto emocional, dramático y estético que permita al espectador conmoverse y ser parte del ritual. Ambas manifestaciones tienen un fin en sí mismos, esto es, la capacidad de generar las condiciones y el escenario para el liderazgo carismático y para potenciar su discurso, sus gestos y sus símbolos.



**Cuadro 1**

**FIESTA, RITUAL Y REPRESENTACIONES RELIGIOSAS EN EL  
POPULISMO ECUATORIANO, VENEZOLANO Y BOLIVIANO**

<b>Estrategias religiosas que hereda el populismo</b>	<b>Ritual-religioso</b>	<b>Ritual político</b>	<b>Medios de comunicación</b>	<b>Símbolos</b>	<b>Representaciones</b>
<b>Estrategia de carnaval</b>	Ritual como núcleo estructurador. Sus representaciones pretenden conmover los afectos, convertirse en espectáculo y drama	Ritual como núcleo estructurador / <i>Habitus</i> . La fiesta en el populismo se concibe como fiesta revolucionaria, como necesidad de lo sagrado y ensayo de otra realidad posible. Los ritos y festividades de masas pretenden educar para convertir. La función de la liturgia de masas era la de plasmar la conciencia moral, la mentalidad, las costumbres de la gente, y hasta sus sentimientos más íntimos. Los mítines son llamados, fiestas y a la vez exaltación de la comunidad- expresión eufórica, transgresión del orden, en la medida en que se muestran como ocupación del espacio público.	Medios de comunicación, la televisión, la propaganda las cuñas radiales, los periódicos. Intervención de la población para la construcción de la fiesta apropiación de esos códigos y anhelos Formas tradicionales con nuevos medios de comunicación. Afirmación de un nuevo colectivo social. Con el populismo la fiesta se transforma en espectáculo, shows. Medios masivos y marketing político.	Subversión de los códigos. La fiesta y el juego constituyen dentro de este imaginario, como la posibilidad de generar una dinámica en la que los sectores populares atraviesan los códigos del poder y los subvierten. El carnaval rompe con la norma, es el regreso al mundo de la comunidad y de la vida. Fuente de legitimidad como base de nuevas normas, pero, entre tanto que fiestas no establecidas por los poderes existentes. Sino impuestas por el pueblo tienen un significado subversivo.	Santos, profetas, caudillos. El caudillo y el líder carismático actúan como directores de la fiesta y sus códigos. El caudillo controla el orden y el exceso.
<b>Estrategia barroca</b>	Estetización exagerada. Moviliza a través de procesiones	Estetización. Moviliza a través de manifestaciones /mítines / fiestas. Convoca a través de la fe en el líder	Tarima/escenario. Se publicita la concentración y se interpela. afectivamente Promueve el cielo en la tierra.	Normalización de códigos En la fiesta se transforman los elementos de la vida cotidiana en espectáculo y drama. Discurso mesiánico	Santos, profetas cristos y vírgenes. El líder actúa como director de la procesión

**Fuente:** Elaboración propia



## 1.5 Populismo: un concepto aún en discusión

La dificultad para establecer un concepto claro sobre el populismo es una dificultad identificada por diversos autores (De la Torre, 2008; Cuvi, 1977; Álvarez Junco, 1990; Peruzotti, 2003) que ven en este término un fenómeno político capaz de definir un periodo histórico y económico o, por el contrario, lo identifican como una “distorsión” que se da en el marco de democracias aún en construcción. Sobre estos importantes conceptos, que se analizarán seguidamente, se advierte al lector sobre la complejidad de este término y las múltiples interpretaciones existentes. En estas líneas se establecerán las características más frecuentemente destacadas.

Al hablar de populismo, se piensa en términos históricos, fundamentalmente, en la Rusia imperial y en Estados Unidos de fines del siglo pasado (Álvarez-Junco, 1990: 84). En la historia de Europa occidental es posible encontrar un tipo de populismo, que aquí denominaremos como primigenio, en la rebelión de los campesinos ingleses, *jacqueries* del siglo XVI, en la *Bunschueh* o las guerras campesinas de la Reforma en Alemania (Mac Rae, 1970: 187).

La cronología sobre el populismo europeo y mundial se encuentra difusa como consecuencia de la complejidad encontrada para llevar a cabo una definición de las características de este concepto. Para Peter Wiles (1970: 211), los *narodniki* del siglo XIX no fueron los primeros populistas cronológicamente hablando<sup>16</sup>. Es difícil que hayan aparecido antes que los populistas estadounidenses y, por cierto, mucho después que los cartistas, quienes por su parte entraron en escena dos siglos más tarde.

La historia del populismo es larga y no solo se restringe a Europa, ya que, también en América Latina existieron importantes momentos populistas desde los años treinta del siglo XX en las figuras de Perón en Argentina; de Velasco Ibarra en Ecuador, o de Haya de la Torre en Perú. Sin embargo, es fundamental centrar esta primera parte en el concepto mismo del populismo y la manera en cómo es abordado desde diferentes ángulos. Es por ello que a continuación se examinarán las visiones y consideraciones

---

<sup>16</sup> Isaiah Berlin, “Rusia y 1848”, en *Pensadores rusos* (1992): *Naródnik* o *Naródniki* (en plural), que se suele traducir como populista, es el nombre que recibieron los revolucionarios rusos de las décadas de 1860 y 1870. Su movimiento fue conocido como *Naródnichestvo* (populismo). El movimiento de los *Naródniki* fue una especie de socialismo agrario, construido sobre entidades económicas autónomas. Su primera organización surgió en la década de 1860 y se llamó *Zemliá i Volia* (Tierra y Libertad)



que algunos autores europeos y occidentales tienen acerca del populismo y de sus características fundamentales.

### 1.5.1 El populismo como resultado de la crisis

El contexto en el cual se desarrollaron los populismos en América Latina remite a una percepción ciudadana de sensación general de crisis en diferentes ámbitos: crisis del sistema, crisis de representación, crisis de participación y crisis económica. Se trata de circunstancias que generaron un caldo de cultivo que propició o desencadenó la introducción del populismo en el sistema democrático. Es por ello que una autora como Margaret Canovan asemeja los movimientos populistas a erupciones colectivas elementales, inherentes a todo ejercicio democrático, que emergen habitualmente en periodos de crisis o cambios (Canovan, 1999: 8).

También se habla del populismo como el resultado de una crisis general de los sistemas políticos, un fenómeno ligado a la transición hacia la modernidad (Germani, 2003: 75-77). En este marco, Kenneth Roberts acota que el populismo toma fuerza en momentos de crisis “cuando los patrones de autoridad preexistentes o los referentes institucionales pierden su capacidad de estructurar la conducta política y las identidades de los sectores populares” (Roberts, 2008: 62). Mientras, para Sagrario Torres, el populismo surge como crisis del “discurso ideológico dominante”, que es parte de un grave debilitamiento del bloque de poder (Torres, 1991: 168). En esta crisis de representación política, tanto los partidos tradicionales como sus principales representantes sufrieron un enorme desprestigio debido a su incapacidad de mejorar las condiciones de vida de sus mandantes. Esta crisis motivó que *outsiders* llegaran al poder aupados por movimientos sociales, los partidos o el ejército (Rivas, 1999: 250). Estos “recién llegados” al mundo político se alzaron en la sociedad negando situaciones anteriores, considerándose a sí mismos como refundadores del Estado y capaces de superar un momento histórico y político negativo.

La crisis como condición del populismo estará presente a lo largo de varios momentos de la historia. Se encuentra en el llamado “populismo clásico”, en el “populismo de corte neoliberal” y en los actuales populismos, ya en el siglo XXI. La crisis se distingue, de manera fundamental, en tres grandes momentos de emergencia populista en América Latina, como se indica en el cuadro (2). El “populismo clásico” de



Perón, Vargas, Cárdenas, Velasco Ibarra y Paz Estensoro, surgido a raíz de la crisis del modelo agro-exportador; el “neopopulismo neoliberal” de Menem, Fujimori, Collor, Abdalá Bucaram, Carlos Andrés Pérez, y otros, como producto de la crisis de la industrialización por sustitución de importaciones; y el renacer del “populismo radical” o populismo del Siglo XXI de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales<sup>17</sup>, que emergen como resultado de la crisis de los modelos neoliberales, del resurgir del nacionalismo y del control estatal (Germani, 2003: 75), junto a una profunda crisis económica generada por distintos periodos de consolidación del capitalismo, que a su vez excluían a amplios sectores de la población, condenándolos a la pobreza.

## Cuadro 2

### EL POPULISMO Y LA CRISIS EN AMÉRICA LATINA

Tipos de populismo	Crisis modelo económico	Crisis de modelo hegemónico	Crisis de representación	Crisis de discurso
<b>Populismo Clásico</b> (Perón, Vargas Cárdenas, Velasco Ibarra, Paz Estensoro, Irigoyen y Arbenz). 1930 – 1970	Crisis modelo agroexportador	Crisis de transición a la modernidad	Partidos políticos. Crisis al interior de los bloques de poder	Crisis de discurso Ideológico
<b>Populismo Neoliberal</b> (Menem, Fujimori, Color, Bucaram, Siles Suazo, Paz Estensoro). 1980-1990	Crisis industrialización por sustitución de importaciones	Crisis de la modernidad	Partidos políticos. Crisis al interior de los bloques de poder	Crisis de discurso Ideológico
<b>Neopopulismo Socialista</b> (Chávez, Kirchner, Morales, Correa). 1999 – 2013	Crisis neoliberalismo	Crisis pos modernidad	Partidos políticos. Crisis al interior de los bloques de poder	Crisis de discurso Ideológico

**Fuente:** Elaboración propia, a partir de Germani (1968), Cueva (1972), Cuvi (1977), De la Torre (2008).

<sup>17</sup> El concepto en construcción del Populismo del Siglo XXI, nace de la discusión de académicos que ven en los gobiernos de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales, similitudes importantes con los populismos clásicos de los años sesenta y años ochenta acontecidos en estos países, y cuyas similitudes se encuentran reflejadas en el mesianismo de los liderazgos, el clientelismo económico y la fuerte identificación entre el líder y los componentes simbólicos y discursivos populares. Estos elementos serán abordados de manera más profunda a lo largo de esta investigación.



### 1.5.2 ¿A quién responde la propuesta populista?

A lo largo del siglo XX e inicios del XXI el populismo es entendido como un fenómeno pasajero producto de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, y como forma anómala de comportamiento político. Combinaron la teoría de carisma de Weber (1969) (Cueva,1972; De la Torre 1996), con el concepto de anomia de Durkheim (1998) (Germani,1968; Freidenberg; Peruzotti, 2005); esperaban la eventual transformación de la política de masas populista en formas ideológicas y modernas (Peruzzotti, 2005; Knight,1998) de comportamiento político, bajo el presupuesto teleológico de la teoría de la modernización y su conservadurismo suponían que los sectores populares eran masas irracionales que se dejaban seducir por el líder populista de turno (Germani,1968; Cuví,1978).

Esta perspectiva fue ampliamente cuestionada por los teóricos de la dependencia, cuyo aporte más importante fue el análisis de los procesos de formación de clases, especialmente de la clase obrera (De la Torre, 1996: 56). Desafortunadamente, en muchos casos, la clase obrera fue analizada desde un “apriorismo esencialista, consistente en creer en un potencial siempre presente de los sujetos colectivos previa a su aparición en la escena histórica” como sujetos revolucionarios y míticos (De la Torre, 1996: 55).

Sin embargo, el problema no resuelto por los estudios de la dependencia fue explicar el liderazgo en el populismo. Muchos recurrieron a la hipótesis *bonapartista* que se refiere a los momentos excepcionales en que el ejecutivo, bajo el liderazgo de un individuo, alcanza poderes dictatoriales sobre el Estado y la sociedad civil en coyunturas en que las clases dominantes están divididas y el proletariado tiene la fuerza necesaria para cuestionar la dominación burguesa, pero es demasiado débil para reemplazarla (De la Torre, 1996).

El problema con la hipótesis *bonapartista* es que casi toda la historia ecuatoriana, al igual que la de otros países latinoamericanos, como Bolivia y Venezuela, puede ser caracterizada por estos momentos extraordinarios de auge populista, transformándose lo que supuestamente es una excepción en la regla (De la Torre, 1996: 55). Esto obliga a



tomar en cuenta los mecanismos de articulación electoral, y la noción de clientelismo político presente en estos países (Menéndez-Carrión, 1986).

Carlos de la Torre (1996) considera que este fenómeno se basa en un tipo particular de retórica y discurso político que articula el voto a través del clientelismo y el patronazgo. Sus actos masivos fueron y continúan siendo más importantes que la participación en instituciones liberales, determinando una relación ambigua con la democracia. Además, los seguidores del populismo tuvieron lógicas autónomas y usaron estos movimientos para avanzar en sus intereses particulares<sup>18</sup>. Si bien los populismos incorporan a sectores previamente excluidos, no respetan las instituciones liberal-democráticas y son formas autoritarias de participación política (De la Torre, 1996: 55-56).

Héctor Mansilla (2009) afirma que existen varias causas para explicar el retorno del populismo más “radical” en América Latina. Una de ellas reside en la baja institucionalización de los partidos políticos y en la pervivencia de una cultura tradicional que no ha terminado de asimilar la legalidad impuesta desde la racionalidad occidental. Para Mansilla, los estudios favorables al populismo atribuyen una relevancia excesiva a los (modestos) intentos de los regímenes populistas para interpelar a los explotados y discriminados, a las etnias indígenas y a los llamados movimientos sociales. Su crítica considera que estos estudios descuidan simultánea y deliberadamente los aspectos afines al autoritarismo, puesto que, pese a su euforia revolucionaria, son corrientes profundamente conservadoras (preservan rutinas y convenciones no escritas, pero de vieja data) (Mansilla, 2009: 24-25).

Por otra parte, la crítica de Gino Germani hacia el populismo sugiere que la movilización populista se produce en y desde los sectores de clase alta. En esto es coincidente con Alan Knight y Kurt Weyland, quienes afirman que el populismo cuenta con mecanismos de movilización desde arriba, actuando a través del discurso para producir una “profunda polarización política”. Ambos autores concuerdan al igual que Di Tella en la capacidad movilizadora que contiene el populismo y están de acuerdo en que otra característica importante del populismo se encuentra en su “incapacidad para

---

<sup>18</sup> Otros autores importantes, como José Álvarez Junco (1990), incorporaron el análisis de la oratoria populista, los mecanismos de patronazgo y articulación del voto, y las acciones colectivas de los seguidores populistas en sus estudios históricos sobre experiencias específicas como en *El emperador del paralelo*.



institucionalizarse en una organización autónoma y establecerse en el poder” (Di Tella, 1965: 56), cuestionamiento que reconoce dentro de él una amplia gama de intereses y expectativas políticas, tanto de sus miembros como de sus organizaciones.

Para Isaías Berlín (1967) esta multiplicidad de intereses políticos puede coexistir, si se entiende que, más allá de la pluralidad de demandas, el populismo es una ideología con fundamento en el reconocimiento de las virtudes políticas de las clases populares (Berlín, 1967: 36). Por otra parte, Ernst Worsley sostiene que en el pueblo se encuentran los atributos del bien y de la virtud, “basado en la soberanía de la voluntad popular como fuente de justicia y moralidad, y en la relación directa entre pueblo y líder” (Worsley, 1969: 203).

En este sentido, se puede afirmar que, incluso al analizarse al populismo en épocas distintas, su propuesta intenta construir un programa de acción política que reúne ciertas características, como la idea de comunidad poseedora de virtud, la idea de un “pasado mítico”, la defensa contra un agresor extranjero y la imagen de un líder que actúa como mediador frente a un apocalipsis inminente (Mac Rae, 1970: 200). El populismo diferencia a la sociedad en dos campos que se enfrentan de forma antagónica produciendo una fuerte polarización y una constante radicalización (Knight, 1998: 237; Weyland, 2003: 38).

Carlos de la Torre argumenta que este tipo de planteamientos se evidencian en la construcción de un tipo de retórica que busca generar identidades partidistas, adhesiones y temores utilizando como herramientas a los medios radiales y televisivos. Esto explicaría los repetidos triunfos de los populistas y sus estilos de gobierno. Advierte que la instrumentalización de los medios genera la sensación de participación y representación directa (De la Torre, 2008: 46). Los medios de comunicación se constituyen de esta manera como vehículos capaces de propagar y reproducir el discurso.

En este sentido, la distancia entre el discurso y la praxis se acrecientan desarrollándose medidas populistas que bajo discursos de ruptura posicionan beneficios limitados para la población, pero que lejos están de significar transformaciones profundas en los pilares del Estado ni en las relaciones sociales, económicas y políticas (Machado, 2013: 92). Para Decio Machado, el populismo tiene como objetivo obtener



legitimación social mientras se mantiene en el poder una élite específica que controla la hegemonía política a costa de la popularidad de su líder (Machado, 2013: 92).

Si bien el populismo produce formas de participación inclusivas a través de referéndums y consultas populares, este fenómeno ha sido criticado desde las concepciones tradicionales de la democracia. Por esta razón, se cuestiona al populismo como la voluntad homogénea del pueblo y como la identificación entre el líder y la nación, a la vez que este desprecia el pluralismo y los procedimientos del Estado de derecho. A partir de ello, el populismo se piensa como una estrategia política que ha mostrado, al mismo tiempo, rasgos democratizadores y autoritarios (De la Torre, 2008: 42).

Después de revisar los diferentes enfoques planteados, el siguiente cuadro (3) establece de manera comparativa las distinciones y coincidencias en la manera de abordar el concepto del populismo por parte de los diferentes autores citados. Tanto para Kenneth Roberts, Carlos De la Torre, Ernesto Laclau, Ginno Germani, Robert Knight y Flavia Freidenberg, el populismo es el fruto de sistemas que excluyen a amplios sectores de la población y, como resultado de ello, el populismo se concibe como una búsqueda de respuesta a las demandas por parte de las masas populares. Para Roberts, el discurso populista tiene la intención de ser un discurso movilizador de los afectos y los sentimientos populares. Para De la Torre, este discurso tiene la capacidad de generar la polarización de los sectores ciudadanos, buenos y malos, ricos y pobres. Para Laclau, el discurso populista permite incluir a los sectores históricamente relegados, a través de un llamado a ser partícipes del poder.

Como parte de otro enfoque, Robert Knight observa que el discurso populista actúa desde arriba, desde el poder, revistiéndose de popular pero operando como un discurso previamente determinado y que simula la participación. Para Germani, y Freidenberg, este discurso revela una profunda crisis en la sociedad, crisis de representación política, crisis económica, pero, también, crisis de un sentido del Estado, lo que motiva la oportunidad perfecta para un discurso redentor y de salvación expresado por los líderes populistas.

Un punto en común, expuesto en el Cuadro (3), es la coincidencia de todos los autores en la observación de que el populismo carece de características ideológicas



definidas. El populismo puede ser tanto de derecha como de izquierda, conservador o revolucionario. En este sentido, la capacidad del populismo de estar al mismo tiempo en varios momentos ideológicos le permite generar una serie de alianzas interclasistas y policlasistas para el sostenimiento del poder de sus líderes. En cuanto a las características del populismo en el terreno de la democracia, a excepción de Laclau, la mayoría de autores coinciden en que el populismo tiene características autoritarias, concuerdan con la ausencia de respeto a la división de poderes y la institucionalidad. En el populismo, el líder trata de eliminar la intermediación entre él y su pueblo, de manera tal, que las instituciones pueden llegar a convertirse en un obstáculo para sus objetivos.

Finalmente, el elemento más destacable es el referido a la característica del líder como un ser eminentemente carismático. Se muestra como un redentor y profeta que busca la salvación del pueblo, buscando fortalecer una permanente identificación afectiva con la población a través de la utilización de elementos populares, religiosos, festivos o clientelares.



## Cuadro 3

## TIPOLOGÍA DEL POPULISMO

<b>Autores</b>	<b>Causas y actores</b>	<b>Discurso</b>	<b>Instituciones</b>	<b>Ideología</b>	<b>Democracia y populismo</b>	<b>Liderazgo</b>
<b>Roberts (2008)</b>	Sistemas excluyentes	Movilización a través de sentimientos populares/polarización	Crisis institucional, Representación, autoridad.	Ambigüedad ideológica	Rasgos democratizadores/ pero también rasgos autoritarios	Outsider /líder carismático
<b>De la Torre (2004)</b>	Exclusión	Acceso a la política/polarización	No Transición	Ambigüedad ideológica/ identidades partidistas	Rasgos autoritarios y clientelares	Líder carismático
<b>Laclau (2004)</b>	Exclusión	Inclusión y participación democrática/polarización	Deslegitimación	Lucha al interior de la democracia.	Puede fortalecer la democracia, al brindar acceso a los excluidos.	Líder: Constituye y reivindica al pueblo/cobra conciencia de sí mismo.
<b>Knight (1998)</b>	Sistemas exclusión	Movilización desde arriba	Legitimación	Ambigüedad	Autoritarismo	Líder carismático
<b>Weyland (2003)</b>	Exclusión	Identificación afectiva	Legitimación popular	Ambigüedad, se muestra como una estrategia para alcanzar el poder	No tiene necesidad de ceñirse a las normas o instituciones/ Autoritarismo clientelismo	Líder carismático: Apoyo directo no mediado
<b>Freidenberg (2008)</b>	Exclusión, urbanización,	Polarización / control sobre sus seguidores/identificación	Desgaste de las instituciones democráticas y partidos	Ambigüedad ideológica	Clientelismo/fractura de la institucionalidad, control social sobre sus seguidores.	Caudillo/Fuerte personalismo, poder carismático
<b>Gino Germani (1968)</b>	Exclusión, crisis de representación	Llamamiento he identificación con sectores populares	Crisis: modernidad modelo económico	Ambigüedad Ideológica	Clientelismo	Caudillo/ Líder carismático

Fuente: Elaboración propia



### 1.5.3 La propuesta populista a través del discurso

Como afirma Patrick Charaudeau (2009), el discurso populista solo puede ser visto como una innovación del contrato político, como una estrategia de manipulación, en la medida en que maneja las mismas categorías que el discurso político, pero en exceso, y que juega sobre la emoción en detrimento de la razón política, capaz de engañar al pueblo sin que este sospeche. Para ello, construye una retórica basada en la generación de un relato cuyos elementos se pueden enumerar de la siguiente manera:

(1) Una *descripción catastrófica* de la situación social de la que es víctima el pueblo.

(2) Una *denuncia de los culpables*, entre los cuales se encuentra la clase política, las élites, las instituciones que han perdido toda autoridad, y la burocracia, fuente de todos los males.

(3) La *exaltación de valores* y la aparición de un *hombre o mujer providencial*, carismático, visionario, capaz de romper con el pasado y que será el salvador de la sociedad (Charaudeau, 2009: 12).

Sin embargo, para defensores del populismo, como Laclau, se trataría esencialmente de un fenómeno discursivo en el cual el interlocutor (líder, caudillo, profeta) hace un llamamiento a un colectivo denominándolo “pueblo”, determinando al mismo tiempo su papel antagónico frente a un bloque de poder en el marco de lucha en el terreno de la democracia (Laclau, 1978: 65). Por tanto, la interpelación al pueblo no se basa en su instrumentalización, dado que, al ser reconocido como pueblo, cobra “conciencia de sí mismo” y se transforma en “sujeto histórico”.

La posición del sujeto popular no expresa simplemente una unidad de demandas, sino que es en el momento populista que se establece esa unidad (Laclau, 2008: 129). En este sentido, las demandas de este “pueblo excluido” no son sólo significación de una necesidad, ya que además demandan reconocimiento de identidad e inscripción en la comunidad. Así, la democracia es entendida, según Laclau, como un conjunto de símbolos, valores e interpelaciones por las que el pueblo cobra conciencia de su



identidad a través de su enfrentamiento con el bloque de poder, un enfrentamiento que se da también en términos de construcción discursiva (1978: 121).

Ernesto Laclau (1978) elabora una teoría del populismo a partir del análisis del discurso, utilizando la lingüística de Saussure, la teoría lacaniana y la política. Además, concibe lo social como realidad de discurso, de significación, y define dos clases de demandas: las democráticas, que son satisfechas por las instituciones, y las populares. Laclau no parte del concepto de pueblo como supuesto ontológico dado, sino más bien lo plantea como un efecto contingente, una construcción política particular que se origina en la demanda social. Al mismo tiempo, en *La razón Populista* (1986) el autor expone algunas consideraciones sobre la crisis del marxismo, planteando que lo discursivo se levanta como la única manera de acercarse a lo social, de hecho, el discurso sería “la forma misma de constitución de lo social” (Laclau y Mouffe, 2004). Junto a Chantal Mouffe, Laclau señala en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (2004) que “se hace indispensable mencionar la noción de discurso político”, en el sentido de que las formaciones discursivas deben atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales y prácticas de diverso orden a través de las cuales ellas se estructuran.

El populismo, a través de su discurso, aportaría un ingrediente fundamental a la democracia, ya que sería capaz de incorporar en el juego político a aquellos que se sienten excluidos: migrantes, desempleados y sectores “lumpenizados” de la sociedad que verán en esta propuesta la posibilidad de ser tomados en cuenta, de obtener reconocimiento como sujetos políticos capaces de producir su propia historia. Víctimas de la dominación ejercida por las élites, los partidos, o los grupos de poder “otorgándoles un lugar” en la democracia.

Laclau considera que en el populismo existe un “sujeto popular”, no como un sujeto homogéneo, sino como una construcción política (2009). Para él, lo popular representa un espacio plural compuesto por una diversidad de sujetos y demandas que permite la movilidad de estos en el espacio social y, con ello, el cuestionamiento de todo orden simbólico establecido. Sin embargo, reconoce que en este marco de pluralidad, lo religioso actúa como un factor simbólico aglutinante. Siguiendo la herencia del marxismo, también reflexiona que el pueblo no es un mero concepto retórico, sino una determinación de clase: el pueblo es uno de los polos de la



contradicción dominante en una formación social, cuya transparencia depende del conjunto de las relaciones políticas e ideológicas de dominación y no sólo de las relaciones de producción (1978: 122).

La lucha ideológica para las clases dominadas consiste en potenciar al máximo “el antagonismo implícito en las interpelaciones popular democráticas y en articularlas en su propio discurso de clase”. En consecuencia, “el avance hacia el socialismo sólo puede consistir en una larga serie de luchas a través de las cuales el socialismo afirme su identidad popular y el pueblo sus objetivos socialistas (Laclau, 1978: 231). De esta forma, la lucha por la liberación se establece en el terreno de la cultura, la identidad y las creencias religiosas, es decir, que es legítima la utilización de los componentes de la fe, símbolos rituales y discursos en la disputa por el poder.

La crítica frente a los argumentos de Laclau apunta a que, si bien el pueblo se moviliza en el populismo impulsado por el discurso del líder, aquel continúa sin tener una participación directa en la vida política. Laclau contesta a este cuestionamiento argumentando que lo específicamente populista de un discurso es que dichas interpelaciones se presenten como opción antagónica respecto a la ideología dominante (Laclau, 1978: 201). El trabajo de Laclau tuvo un gran impacto renovador al abrir los estudios del populismo al análisis del discurso. Pero debido a que, según el autor, el discurso populista incluye al fascismo, al maoísmo y al peronismo, su teoría carece de especificidad histórica. Además, fue criticado por concentrarse únicamente en la producción de los discursos sin analizar cómo estos son recibidos (De la Torre, 1996: 55-56).

Su defensa a la crítica tradicional hacia al populismo se centra en el análisis de este fenómeno como una construcción de las clases en el poder, en la cual el sujeto continúa enajenado por los dictámenes de la ideología dominante y establece que lo determinante en esta relación es la lucha por el acceso a la hegemonía en el marco de la democracia. Su reflexión se dirige a encontrar, al igual que Gramsci (1973), una estrategia política que favorezca la toma del poder por parte de los sectores excluidos tomando en cuenta sus valores, en los cuales se reconoce sus particularidades simbólicas, religiosas y culturales. En consecuencia, hace una distinción entre dos tipos de populismos: uno determinado por las clases dominantes, en las cuales se evidencia la



lucha entre las facciones al interior del bloque de poder para acceder a la hegemonía; y otro caracterizado por las clases populares. Con ello, puede considerarse legítima y necesaria la radicalización y el enfrentamiento contra las clases opresoras. Las distinciones entre estas dos visiones del populismo son expuestas en el siguiente cuadro:

**Cuadro 4**

**CRÍTICAS A FAVOR Y EN CONTRA DEL POPULISMO**

<b>Crítica tradicional al populismo</b>	<b>Propuesta de Laclau al populismo</b>
Autoritarismo	Democracia directa
Llamado desde arriba	Identificación con los de “abajo”
Simulacro de participación	Participación
Lucha de clases	Lucha por la Hegemonía
Líder carismático/caudillo	Líder representante del pueblo/Participación popular
Masas anómicas, que presentan una conducta que no se ajusta a las normas sociales establecidas.	Intereses populares conscientes
Apropiación simbólica	Interpelación simbólica
Alienación del ciudadano	Construcción de un sujeto político

**Fuente:** Elaboración propia.

1.5.4 La escenificación del “mal” en el discurso populista

Patrick Charaundeau (2009) considera que, para poder juzgar el populismo de un discurso, es necesario llevar a cabo un análisis en el contexto socio histórico donde aparece y en la situación en la que está comunicando, razón por la cual debemos comenzar por preguntarnos cuáles son las condiciones generales de escenificación de este discurso político para descubrir las características propias del discurso populista. Para ello, Charandeau propone examinar el funcionamiento de la palabra cuando esta se manifiesta en el espacio público y, después, en el espacio político, tomando en consideración que toda palabra que es expresada en un espacio público circula entre tres



instancias: una instancia de producción, una instancia de recepción y una instancia de mediación, mientras que su sentido depende del juego que se establece entre dichas instancias (Charaudeau, 2009: 261).

La instancia de producción está configurada por una persona particular y representante de un colectivo más o menos homogéneo, tales como una institución política, un partido, un sindicato, una asociación, un organismo de información o incluso una entidad comercial. Se encuentra legitimada por una especie de contrato social de comunicación, ya sea para elogiar un proyecto político (para hacer votar), justificar o defender una idea (para hacer adherir la opinión pública) o en su “derecho de informar” (para alimentar la opinión ciudadana). Esta instancia de producción actúa de manera deliberada y su problema es la credibilidad de lo que se dice y su fuerza de persuasión (Charaudeau, 2009: 261).

La instancia de recepción representa un público heterogéneo y no cautivo a priori. Pero, desde el punto de vista de la demanda de producción, está construida como “destinatario blanco”, ya sea como beneficiario de un bien futuro (político, social o comercial) del que es llamado a apropiarse o como amenazado por un peligro del que es llamado a protegerse. En ambos casos, el receptor *debe creer* que puede ser el agente de una búsqueda que le resultará provechosa (Charaudeau, 2009: 261). Continúa Charaudeau:

De este modo, debido a que implica actores colectivos, toda palabra que transita en el espacio público está sometida a una exigencia de *simplicidad*, ya que dirigirse a las masas es interpelar a un conjunto de individuos diversos desde el punto de vista de su nivel de instrucción, de su posibilidad de comprensión y de su experiencia de la vida colectiva: simplicidad de la lengua por la elección de una sintaxis y de un vocabulario, simplicidad en el razonamiento. Esto conduce al orador a abandonar el peligro de la razón a favor de la fuerza de la verdad de lo que está enunciado, diciendo no tanto lo que es verdadero, sino lo que él cree verdadero (Charaudeau, 2009: 262).

El populismo fuerza el discurso de tal manera que para lograr su objetivo de convencer al pueblo utiliza una retórica sencilla que pretende distinguir a los buenos de los malos. Usa y abusa de frases descriptivas, evidentes e impersonales, ya que se trata de conmover las conciencias mediante el empleo de fórmulas y metáforas destinadas a describir los males que padece el pueblo, definir a los culpables y hacer una invocación de la esperanza de días mejores: “el mal será designado por palabras que remiten al



miedo, a la decadencia, a la desesperación, los culpables serán demonizados, la esperanza será como un camino de luz” (Chumaceiro, 2004).

El orador populista se expresa en un juego de pronombres: un nosotros, que incluye al orador, a su partido, a sus partidarios, al pueblo; y un “yo” que se afirma voluntario, que se asume y se compromete totalmente (*yo quiero, yo digo, yo afirmo*); e incluso un “él” de teatralización, auto designándose como el protagonista de una búsqueda de salvación. Todo esto tiene lugar en una escenificación fuertemente teatralizada –en inmensos podios, lugares y decorados simbólicos, multitud compacta-, y, en lo posible, una producción corporal, vocal y gestual de *barricada* por parte del orador (Charaudeau, 2009: 26).

El receptor de este discurso es el pueblo considerado como una masa heterogénea a la que hay que convencer. De esta manera, el populismo genera una serie de estrategias para definir al mal y a los culpables, entre las que se distinguen las siguientes:

- a) La causa del mal suele designarse de manera vaga y el culpable no debe estar perfectamente determinado, de forma que dé la impresión de estar entre las sombras, manejando sus tramas a escondidas.
- b) El discurso populista debe hacer creer a la gente que todo sería sencillo, si no se opusieran a sus aspiraciones un “sistema” que asedia a la sociedad.
- c) Los populistas se distinguen de la clase dirigente porque llevan a una revolución de salvación pública, frente a aquellos que quieren condenar al pueblo.
- d) El populismo tiene sus evangelios, según *San Freud* y *San Marx*; tiene su clérigo, su arquitecto y sus constructores; su lugar de culto, el Panteón republicano; y la prédica moral (Charaudeau, 2009: 265).

En el caso de los denominados *populismos de derecha*, la causa del mal también puede estar representada por personas o grupos que aparecen como adversarios y que hay que combatir: marxistas, socialistas, y otros grupos partidarios juzgados portadores de una ideología contraria a la suya propia, de manera que se construye el tan anhelado enemigo interior que guía su discurso.



En cuanto al lugar que pretende ocupar el orador populista, este se expresa en un juego de pronombres entre un “nosotros” que abarca al orador, a su partido, a sus partidarios, al pueblo, a los elegidos; y un “yo” que se afirma como potente, que se asume y se compromete de manera absoluta (*yo quiero, yo digo, yo afirmo, yo soy el líder, yo soy el conductor, el salvador, el redentor de la patria*).

Considerando al populismo desde el punto de vista del discurso que se escenifica en el espacio público, este cumple una triple función de deslegitimación de los adversarios, de relegitimación del pueblo y de legitimación del actor. Se observa también que utiliza estrategias discursivas que son las de todo discurso político, pero gobernadas por el descontrol y el exceso.

Sin embargo, es el principio supuestamente democratizador para constituir una representación mayoritaria el que define al discurso populista como medio de seducción de las masas. Se trata de una estrategia que utiliza el mecanismo de la *fascinación* como “fusión de sí mismo con un todo exaltante que cristaliza un ideal” (Charaudeau, 2009: 271-272). Este discurso puede llegar a ser una verdad artificiosa, un “simular”, presentando unos valores (historia, tradiciones) para encontrar en ellas lo auténtico, lo puro, para reconstruir una identidad perdida por la crisis social y contra el mal, según un guión dramático capaz de conmover al público, ya sea para hacerlo adherir al proyecto que se defiende, o para disuadirlo de seguir un proyecto adverso (Charaudeau, 2009: 266).

El discurso político populista se propone un proyecto de “idealidad social” en el cual se muestran valores que simulan representar un vínculo que une a los miembros de una comunidad social. Para ello recurre a los imaginarios populares e incluso a la religiosidad popular para conseguir esa identificación con el pueblo. Pueden llegar a ser espectáculos halagadores, buscando, como afirma Carlos de la Torre, entretener, divertir y, sobre todo, hacer sentir bien a los concurrentes (De la Torre, 2008: 173).

En esta escenificación, la técnica del orador populista se afina a través de un proceso de errores y aciertos, conformando la estructura de lo que se dice y, sobre todo, la manera cómo se dice. Una nueva palabra, un nuevo gesto, una broma diferente se va incorporando en la oratoria y alimenta la teatralidad (De la Torre, 1996: 34). La



instancia política conquista la instancia ciudadana. Este espacio se compone de tres momentos discursivos:

- Transmitir que la sociedad se encuentra en una situación social desastrosa y que el ciudadano es la primera víctima.
- Insistir en que existe una fuente del mal y su responsable (adversario).
- Anunciar que se puede dar solución a esta situación (Charaudeau, 2009: 263).

El discurso populista escenifica, manipula y potencia, según sus intereses el contexto cultural e histórico. A través de este manejo, el populista consigue que las clases populares estén disponibles en un estado de permanente insatisfacción, insistiendo sobre las cargas sociales que pesan sobre los trabajadores (desempleo, despidos) y sobre la disparidad entre ricos y pobres. Insiste en denunciar la decadencia moral de la nación, pérdida de la identidad nacional y, por lo tanto, quiebre de la comunidad. Por ello potencia en su discurso la unión nacional, el cambio y la propuesta redentora.

El discurso integrador del populismo promueve el fortalecimiento de la identidad popular y el mito de la armonía social (en cuanto reflejo del orden natural y también del divino) haciendo imposible con ello un pluralismo de programas, partidos y acciones. Es más, el populismo, convertido en un “fundamentalismo moral” y un “exclusivismo ideológico”, percibe en el pluralismo “como la enfermedad a extirpar” (Zanatta, 2008: 39).

La unidad del pueblo es elevada a una categoría casi sagrada, lo cual hace irrelevante cualquier actividad opositora (Mansilla, 2011: 8). En este proceso surge un grave problema, y es que, “en el populismo no existe un campo reconocido para expresar la disensión” (De la Torre, 2008: 7-28). Por esta razón, el líder populista busca continuar en el mandato o ser reelegido permanentemente, como fue el caso de Rafael Correa, quien, después de permanecer diez años en el poder, aún hoy busca regresar a la jefatura del Estado Ecuatoriano; o el caso de Hugo Chávez, que se reeligió por casi diecisiete años hasta su fallecimiento; y también el Evo Morales, aún en el poder. Esta necesidad de perpetuarse en el poder obedece a la auto representación del líder populista como dirigente mesiánico, único capaz de redimir y salvar al pueblo.



### 1.5.5 El discurso de la patria y la nación como identidades sagradas en el populismo

El discurso populista saca partido de la identidad de cada país. La “nación” es declarada fundamento de identidad colectiva (Charaudeau, 2009: 266). Impulsa el anhelo de independencia económica y autonomía, frente a cualquiera que intente apropiarse de sus recursos. Como Manifiesta Marc Angeont, esta exacerbación de las identidades permite una auto-afirmación al mismo tiempo que es un canal de salida a los resentimientos contra los enemigos interiores y exteriores (Angeont, 2006: 30).

Para el discurso populista, la nación se transforma en elemento sagrado, construye identidades y filiaciones articulando a una comunidad y dotándole de un sentido propio (Hobsbawm, 1992: 61). Desde esta perspectiva, el nacionalismo se articula como la creencia de que la nación-estado constituye el mejor modo de satisfacer una necesidad humana de pertenencia intensa (Burleigh, 2005: 175). Una comunidad de iguales sustentada principalmente por nociones de cultura, territorio o lengua. Es por eso que los populismos han logrado hacer del discurso de la “recuperación de lo nacional” un elemento importante, revitalizando la fe en la nación unida frente al enemigo externo, el imperialismo, el neoliberalismo, el capital transnacional o la oligarquía<sup>19</sup>.

El populismo ha sabido combinar muy bien este mecanismo en la construcción de su visión sacramental de “nación imaginada” (Anderson, 1991: 36), incorporando sin esfuerzo algunos de los elementos más importantes de la tradición judeo-cristiana, incluida la idea de la elección divina, o la creencia de que “su pueblo había sido elegido por Dios para cumplir una misión providencial” (Burleigh, 2005: 176). Por tanto, la idea de predestinación y salvación es un elemento importante en el discurso articulado del nacionalismo populista, ya que este le servirá para proponer a los seguidores la idea de edificar una nación justa para todos, donde reine el orden y el anhelo del paraíso perdido.

---

<sup>19</sup> Burleigh (2005: 176) considera que, aunque el nacionalismo no perturbó las creencias religiosas tradicionales de la mayoría, para las minorías de élite nacionalista la fe patriótica se convirtió en algo análogo a la pertenencia a una iglesia alternativa o, en casos extremos, a la adoración de la nación como un Dios. Las fronteras entre estas dos formas de devoción son imprecisas: en el siglo XIX, sólo comentaristas como Tocqueville o Buckhardt previeron sus consecuencias, que se harían evidentes con toda crudeza en el siglo XX.



Los nacionalistas aseguran que las exhortaciones de la nacionalidad, como las de Cristo, siempre están latentes en el interior del pueblo: la idea de nación como gran Iglesia, a la vez de potente *Eklesia*, en la cual convive la comunidad, con la proyección hacia una meta histórica (Burleigh, 2005: 176). La solución a esta angustia identitaria aparece a través de un discurso que predica y disciplina, priorizando la seguridad de los individuos y prometiendo el fin del “laxismo” político y la implementación de una política de seguridad para todos los sectores de la sociedad (Charaudeau, 2009: 273).

El populismo utiliza la identificación sacramentalizada de la “nación” para generar un lazo indisoluble con el pueblo, transformando el “nacionalismo de elite” en un “nacionalismo de masas”. Desde esta perspectiva, la ideología nacional-populista apela a símbolos tradicionales y populares, transformándolos en invocaciones anticoloniales, en un mensaje altamente emotivo, aceptado y legitimado como consecuencia del bajo nivel de concienciación política y cultural de sus nuevos receptores (Torres-Ballesteros, 1987: 169).

El discurso populista crea la ilusión de acciones imperiosas para solucionar los problemas del pueblo, hace creer que “todo es posible enseguida”, que el milagro del cambio es viable y moviliza la esperanza de amplios sectores de la población (Charaudeau, 2009: 267). Esta concepción del tiempo tiene consecuencias a la hora de realizar políticas públicas, la inmediatez y el clientelismo político se convierten en una norma para “satisfacer” las demandas. Además, propone la esperanza de una sociedad acorde con los nuevos tiempos, la sociedad del futuro, la sociedad del siglo XXI, una suerte de tierra prometida.

Sin embargo, según Lowenthal (1962), todos los movimientos populistas comparten “la búsqueda de una síntesis entre los valores básicos de la cultura tradicional de la sociedad en que aparecen, y la necesidad de la modernización”. Exaltan los valores de la historia nacional del país para encontrar allí lo más auténtico, lo más verdadero, lo más puro, con el fin de reconstruir una identidad perdida que debe remediar el mal existente, en contra del explotador privado o extranjero que priva al pueblo de su bien “natural” (Charaudeau, 2009: 272).

En consecuencia, se postula como el garante de la identidad redimida, ya sea salvador de la identidad nacional (se hace “soberanista”), o protector de la identidad de



las clases populares (se hace “paternalista”) (Charaudeau, 2009: 272). Esta identidad nacional se confunde con una identidad comunitaria al declarar que ésta es la identidad originaria y que hay que recuperarla para salir de la antipatía en la cual los enemigos interiores y exteriores han subsumido al pueblo (Angeont, 2006: 21-34).

El discurso populista promete redención liberando al pueblo del yugo impuesto por las élites y los aparatos administrativos-políticos. Promete el restablecimiento de la soberanía popular (el pueblo recupera su protagonismo) e intenta mostrar que la voluntad no está al servicio de una ambición personal, sino al servicio del interés general, del bien del pueblo (Charaudeau, 2009: 271). Por ello, la *ruptura* y la *proximidad* son temas característicos del discurso populista.

#### 1.5.6 La ilusión del discurso democratizador en el populismo

Las élites son vistas por el pueblo como distantes, frías e indiferentes a sus sufrimientos, más aún, en América Latina. Ahí hablamos de un populismo compasivo con una estrategia que juega a escuchar la demanda social para conquistar o ejercer mejor el poder. Como diría Mussolini, “La democracia es el gobierno que busca dar al pueblo la ilusión de ser soberano” (Mussolini, 1932).

La estrategia discursiva populista intenta presentarse como democrática en la medida en que exalta valores de inclusión y equidad. De esta forma, el discurso pretende constituir a la ciudadanía en “pueblo”. El crítico del populismo Jacques Julliard (1997) afirma que “el populismo, es el pueblo sin la democracia”.

Para entender la potencia del discurso populista es fundamental pensar en el ámbito cultural de los ciudadanos que lo receptan: son las víctimas de un sistema social que los oprime, son los desclasados, los subalternos, los pequeños. Mientras se les exalta frente a sus “enemigos”, se debe hacer creer que todo sería simple, si no se opusieran a sus aspiraciones la clase política y las élites (Charaudeau, 2009). Se trata de un discurso cargado de apelaciones emotivas, una estrategia de mayor eficacia respecto a los discursos razonados e intelectualizados (Álvarez-Junco, 1990: 34).

El líder populista debe ser un “maestro de la palabra” capaz de un buen manejo del lenguaje y de una retórica que aporte al fortalecimiento de la puesta en escena



*dramatúrgica-política* (Charandean, 2009: 270). Lleva al exceso el discurso político, con un lenguaje simple y comprensible, tanto más cuanto pretende erigirse contra el lenguaje estereotipado de los políticos “cultos”. Como afirma Irma Chumaceiro (2004), el líder populista usa expresiones comunes, tratando de conmover las conciencias mediante el empleo de fórmulas o metáforas destinadas a esencializar el mal que padece el pueblo, la figura de los culpables o la esperanza de días mejores: el mal es determinado por palabras que remiten al miedo, a la decadencia, a la desesperación, y los culpables serán demonizados. Este abuso del maniqueísmo restringe la capacidad democratizadora del discurso, de la participación y de la capacidad reflexiva de la ciudadanía.

### 1.6 Populismo y sus analogías

La religión, además de ser parte de la cultura popular, es componente integrador de su sistema de creencias, siendo así un mecanismo importante de identidad y organización social. Existen paralelismos entre algunas nociones de la tradición católica y aquellas que provienen de fenómenos políticos, tales como el comunismo y el populismo.

Los fieles viven la fe participando en romerías y procesiones, rituales y liturgias. De manera similar, los militantes del proletariado expresan su ideología a través de acciones como la movilización, la huelga o el mitin político. En el populismo, las grandes concentraciones y espectáculos públicos congregan y movilizan al pueblo. Mientras el catolicismo pregona la bondad frente a la maldad y pone como ejemplo al feligrés que cumple con las “leyes de Dios”, los comunistas anteponen al “hombre nuevo”, dotado de moral revolucionaria como figura referencial que debe ser alcanzada. En el populismo, esta comunidad está representada por el “pueblo” al cual se le dota de valores de bondad y rectitud, a la vez que se la reconoce como una gran familia de excluidos y desposeídos políticos.

Para José Álvarez Junco (1994), el populismo actúa como una religión secular, cuya liturgia política está basada en la acción de las muchedumbres. Las masas ocupan directamente los espacios públicos para demandar su incorporación política, a la vez que estas muchedumbres son usadas por el líder para intimidar a sus adversarios y fortalecer a su movimiento.



La figura del pueblo se manifiesta como lazo de identidad de los “descartados” con el líder, cuya “tierra prometida” es la patria convertida en símbolo sagrado y cuyo “pueblo” anhela la redención a través de la mediación establecida por la figura de su dirigente (Zanatta, 2008: 23). En el comunismo, esta colectividad se exterioriza a través de la imagen del proletariado conducido por el Estado y su panteón de guías supremos, como Mao, Lenin o Stalin, figuras míticas que conducen al proletariado al paraíso en la tierra.

El catolicismo, el populismo y el comunismo tienen otro punto en común consistente en que, para alcanzar la redención de esta comunidad, es necesario enfrentarse a aquellos que no le permiten la salvación. Para lo cual, se establece la idea de un “Otro” representante del mal, que intenta “impedir” la redención. Este proceso legitima la visión dicotómica de unos “buenos” frente a otros “malos” operando a través de un orden moral que distingue las características de los “buenos”, como propios, frente a los “valores” de los “malos”, definiendo los valores que los distinguen y su identidad (Bourdieu, 2002: 97-113).

En el caso del comunismo, la conciencia de clase guía el camino del militante comunista, mientras que las directrices del líder carismático populista guían las acciones de “su pueblo”, en este enfrentamiento frente al “mal”. Tanto el imaginario populista como el religioso, al menos el más tradicional y más resistente a la secularización, tienden a rechazar el fundamento legal y racional de la comunidad política, es decir, la idea de que ésta se basa en un pacto racional al que los ciudadanos se adhieren voluntariamente y está legitimado por leyes. Consideran, en cambio, que la comunidad política se basa en un orden revelado, en una ley natural que la antecede (Zanatta, 2014: 70).

El populismo se convierte en un espacio en el que el imaginario religioso tradicional se seculariza y trasplanta en el terreno moderno de la comunidad política. Es el resultado de una articulación entre fe e ideología, devoción religiosa y militancia política, mito de la resurrección y mito de la revolución, expiación espiritual y violencia ideológica; una mezcla a menudo inconsciente, aunque con enorme diferencias, entre la orilla europea y la orilla americana (Zanatta, 2014: 71).



El populismo es eminentemente redentorista a la vez que intolerante, un *apartheid* inscrito en los corazones y mentes, y en el cual el cálculo procedente del individualismo es visto con recelo, y castigado, en aras de no destruir la “unidad perfecta”. La maldad se expresa en la figura del pecador, el capitalista, el oligarca, el burgués o, como en el caso ecuatoriano, el *pelucón*. Las ideas del bien y del mal se encuentran como elementos en constante enfrentamiento, lo que permite la consolidación de una comunidad que se enfrenta a lo que considera negativo para la realización de su proyecto, al mismo tiempo que fortalece los lazos de identidad y organización política.

Estas relaciones dicotómicas están presentes en la tradición judeo cristiana, en el comunismo y en el populismo estudiados y poseen elementos como infierno vs cielo, capitalismo vs comunismo, oligarquía vs pueblo, neoliberalismo vs Socialismo del Siglo XXI, etc., lo que conduce, sobre todo en el populismo, a una fuerte polarización de la sociedad. Las coincidencias entre estos procesos y algunos conceptos religiosos que se han secularizado en el ejercicio político pueden observarse en el siguiente cuadro (5) de manera comparativa.

Cuadro 5

**COMPARACIONES ENTRE LA TRADICIÓN CATÓLICA,  
COMUNISTA Y POPULISTA**

	<b>Tradición Católica (judeo - cristiana)</b>	<b>Comunismo</b>	<b>Populismo</b>
<b>Bueno</b>	Fe	Conciencia	Despertar
<b>Bueno</b>	Fieles	Camaradas	Pueblo
<b>Bueno</b>	Pueblo elegido	Proletariado	Ciudadanos, “pobres de la patria”
<b>Bueno</b>	Salvación	Historia	Esperanza
<b>Bueno</b>	Paraíso	Estado Socialista	Patria
<b>Malo</b>	El infierno	Capitalismo	Neo-liberalismo
<b>Malo</b>	Pecador	Capitalista	Oligarquía: Rico, <i>pelucón</i> , <i>aniñado</i>
<b>Malo</b>	Demonio	Contra-revolucionario	Oligarquía, neoliberales, “prensa corrupta”

**Fuente:** Elaboración propia.



### 1.6.1 Moral popular, religión y populismo

Para el populismo, los humildes tienen exclusividad sobre la virtud y es esto lo que los anima a luchar por el poder frente al desprestigio de las élites, sosteniendo que esa virtud había sido arrebatada por las clases dominantes y que el pueblo se encuentra desposeído de su dignidad debido a esta usurpación (Hermet, 2001: 26). Esta distinción no sería posible sin la existencia de un moralismo dicotómico de origen religioso, tal vez, porque reproduce la intolerancia de las grandes religiones monoteístas: una exaltación que hace que las masas vean al mundo entero, así como a su entorno próximo, desde una perspectiva dualista, como universos divididos por un combate entre el bien y el mal o entre buenos y malos (Hermet, 2001: 22-23).

Loris Zanatta (2014) afirma que, en su visión maniquea del mundo, los populismos insisten en una suerte de “fundamentalismo moral” que les permite levantar un muro entre la virtud del “pueblo” y los vicios de sus “enemigos”. Moral popular en la cual el líder determina quién es bueno y quién es malo, fortaleciendo su propio culto a través de estas distinciones (Zanatta, 2014: 69).

Para autores como Ernesto Laclau, existe una constante tensión entre la moral oficial y la moral popular presente en la religiosidad de las clases populares. Para él, este elemento es fundamental en la constitución misma del populismo. Laclau considera que es a través de esa interpelación moral presente en el discurso populista que se construye la legitimidad suficiente para la constitución de un sujeto-político capaz de luchar contra el bloque hegemónico en el poder (Laclau y Mouffe, 2004:56).

Coincidiendo con Laclau, Rafael Díaz Salazar considera que es en la sociedad civil, y no en la sociedad política, donde se alcanza la hegemonía de cara a un cambio social, se trata de “hacerse” con la “dirección intelectual y moral” de la sociedad y obtener el consentimiento y la adhesión de las clases subalternas, generando una nueva orientación en el sistema ideológico que envuelve a los ciudadanos y logrando un dominio intelectual y moral (Díaz-Salazar, 1988: 147).

Antonio Gramsci observa este mundo de relaciones complejas y dialécticas, y las expresa a través del análisis de la cultura popular como una incesante tensión entre opresores y oprimidos, donde la moral y la religión se establecen como elementos



culturales de las clases. De esta manera, existe una “moral del pueblo” representada por un conjunto de máximas de conducta práctica, y una “moral oficial” expresada por las élites. La primera está íntimamente relacionada con la religión y, es precisamente en esta esfera, en donde Gramsci distingue agentes conservadores, reaccionarios y factores innovadores que son más fuertes y eficaces que los de la moral oficial (Gramsci, 1973: 56).

#### 1.6.2 El liderazgo carismático y las representaciones religiosas

Para que un líder sea considerado como tal se requieren de algunos aspectos, entre el que destaca como más importante la cercana relación entre el líder y su pueblo. Se han formulado múltiples hipótesis sobre las causas de esa identificación, algunas de las cuales ponen especial énfasis en las particularidades de conducción del líder: la retórica religiosa, afectiva, carismática, además de la constante interpelación popular.

De los estudios sobre populismo en América Latina se desprenden ciertas definiciones sobre la relación entre el líder y el pueblo, una de ellas, articulada por Kurt Weyland (2004), afirma que el populismo es una estrategia política a través de la cual los dirigentes personalistas buscan o ejercitan el poder de gobierno basados en el apoyo directo, no mediado, ni institucionalizado. Esta organización directa y cuasi personal “sobrepasa las organizaciones intermediarias establecidas, subordinándolas al deseo del líder” (Weyland, 2004: 35).

El populismo se caracteriza por un fuerte personalismo y por la identificación de los seguidores con el poder carismático: expresado en una suerte de nueva religión secular que actúa como un instrumento de control social sobre sus partidarios (Freidenberg, 1998: 128). Flavia Freidenberg señala que los sectores populares reproducen en el líder sus anhelos y esperanzas, así como también los sueños de ascenso social que proyecta.

La figura del líder populista se convierte en la imagen y representación del mito del mesías redentor. Alejandro Moreano (1992: 115) lo analiza en los siguientes términos:

Hay una secuencia que lo construye: el orador lleva la encarnación de la angustia, la furia y el sufrimiento del pueblo hasta el paroxismo en que se constituye la imagen de



Cristo. Pero, ese proceso emocional es, a la vez, el de la identificación entre la escena y el público que vive en carne propia la representación. Hay un ir y venir de la transubstanciación: el orador asume en su carne y sangre las emociones del pueblo; en el clímax, el público encarna la furia y el sufrimiento del líder. La promesa de la redención produce entonces la catarsis. Al final, los espectadores se sienten aliviados, llenos de gracia (Moreano, 1992:115).

El pueblo se identifica con el líder a tal punto que lo que le sucede a éste, “también le ocurre al pueblo”. El líder se transforma en la única persona capaz de resolver los problemas de la gente, ya que, ante ellos, posee “cualidades extraordinarias”. Los ciudadanos se identifican con su imagen de hombre del pueblo y se establece una demanda inusual sobre él, destacando sus cualidades populares, su manera de vestir, de comer, de comportarse, de hablar y de ser (Freidenberg, 1998; Wiles, 1970: 208).

Para Peter Wiles (1970), la actitud del líder populista está cubierta de un aura moral en la cual se valora la actitud correcta y el carácter espiritual del caudillo. De esta forma, el populismo tendería a proyectar en los líderes una suerte de identificación mística y afectiva con el pueblo.

El líder se transforma en el padre del pueblo, el patriarca que conoce los verdaderos intereses de los pobres, que no son vistos como ciudadanos con derechos y obligaciones. En general, esta clase de líderes, nos dice Patricia Oliart (1996: 19), “se relacionan con los pobres como si fueran niños que necesitan de un padre sabio y fuerte para que los proteja”.

Es el líder el que reclama para sí el control del pueblo al cual convoca, mostrándose además como el único capaz de salvarlo y redimirlo, transfigurándose en figura sagrada, que toma prestada la imagen de un santo o un profeta. Este personalismo evita, según Peter Wiles, que se consolide un proceso de organización racional al interior de los movimientos populistas y que estos tiendan a estar mal disciplinados, lo cual se verá reflejado en la falta de institucionalización de sus organizaciones y en la necesidad de apelar a los valores culturales (Wiles, 1970: 210).

Gino Germani concuerda con este planteamiento y advierte que los seguidores de los líderes populistas latinoamericanos son vistos usualmente como masas incapaces de organizarse (Germani, 2003: 84). Sin embargo, los recientes trabajos históricos sobre el



populismo contradicen esta teoría y demuestran que los obreros, la base social de los populismos clásicos de los años cincuenta y sesenta en América Latina, no estuvieron desorganizados y que actuaron racionalmente en el cardenismo, el peronismo, el varguismo y el velasquismo (Knight, 1998; Murmis y Portantiero, 1971; De la Torre, 2005; Wolfe, 1994).

Podemos afirmar que la causa principal de esta respuesta popular se debe a un sentimiento arraigado de exclusión, la presencia de un proceso de crisis de representación política y el uso de una retórica redentorista por parte del caudillo, que moviliza los afectos de los ciudadanos, además de una marcada ambigüedad ideológica. En el populismo, el caudillo actúa como figura sacralizada. Su representación aglutina a un amplio sistema de relaciones objetivas y subjetivas, cuyo fin es el de establecer una constante invocación a la relación entre el pueblo y el líder. La representación de este liderazgo es la expresión de la ideología hegemónica y, recordando a Gramsci (1971), las ideologías “son necesarias y tienen una validez psicológica que se basa en dos aspectos: la toma de conciencia de la realidad, la organización y movilización de las masas. Por tanto, las ideologías no son algo etéreo, ni meramente intelectual, pues poseen una fuerza material” (Díaz-Salazar, 1991: 116).

La ideología en el populismo actúa a través de *actos de fe*, creados desde las élites y mecanismos que legitiman el discurso del poder. En el caso del caudillo populista, la ideología y las representaciones mediante las cuales se expresa le dan sentido a su retórica para aglutinar a las masas. La retórica populista requiere “apropiarse” de los símbolos y representaciones populares como elementos para legitimar al “líder”. Esta relación de dominación no demanda la utilización de fuerza, ya que se basa en el principio de auto legitimidad (Weber, 2005: 77).

Se forma un vínculo donde el que ostenta el *poder de mando* cree tener el derecho para mandar o gobernar sobre otras personas. A la vez, las personas acatan y obedecen, ya que hacen suyo el discurso de legitimidad sustentado en la legalidad, en la tradición o en el carisma (Weber, 2005: 707). El líder populista se erige como profeta, aquel que puede ser la “conciencia de la revolución”. El líder carismático se acredita la “gracia de Dios” (Weber, 2005: 708), y así se consagra con cualidades extraordinarias, de “dotes sobrenaturales”. El carisma es una cualidad -condicionada mágicamente en un origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros o caudillos militares- de una



personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas y no asequibles a cualquier otro (Weber, 1977: 193).

Para Hans Gerth y Charles Wright Mills (1972), la legitimidad del mando carismático se basa en la fe de los gobernados en poderes mágicos, revelaciones y culto al héroe. Fuente de esta fe es la demostración de la cualidad carismática mediante milagros, victorias y otras hazañas, que se expresan en el bienestar de los gobernados. La población despliega respecto a los líderes populistas la percepción de seres sobrenaturales personificados a partir del modelo que les proporciona la sociedad. Nicolás Maquiavelo rescata este pensamiento de una manera muy precisa en el texto clásico *El Príncipe* cuando afirma que:

La vieja religión (el paganismo) no beatifica a los hombres a menos que estuviesen repletos de gloria terrenal: Jefes del Ejército por ejemplo, y gobernantes de repúblicas. Nuestra religión ha glorificado a hombres humildes y contemplativos, más que a hombres de acción. Ha considerado como el más alto bien del hombre la humildad, la abnegación y el desdén hacia las cosas de este mundo, mientras que la otra lo identificaba con la magnanimidad, el vigor corporal y todo lo demás que contribuye a hacer a los hombres audaces. Y si nuestra religión exige que haya fuerza en ti, lo que pide es fuerza para sufrir más que fuerza para hacer cosas audaces. Este modo de vida parece, por tanto, haber hecho débil el mundo, y haberlo entregado como una presa a los malvados, que lo rigen con éxito y con seguridad porque saben muy bien que la generalidad de los hombres, que tienen por objetivo el paraíso, piensan en como soportar mejor los agravios, en vez de pensar en cómo vengarlos mejor (Maquiavelo, [1532] 2011: 34).

De esta manera, el líder deberá ser un hombre de acción cuyas cualidades heroicas lo distinguen de la debilidad del común de la población, por tanto, será un hombre capaz de ejercer su fuerza. Estas cualidades que pregona Maquiavelo parecen ser el distintivo con el cual se han formado los líderes populistas en la región latinoamericana: caudillos que alcanzan la gloria, por sus “méritos de héroes en estado de gracia o de Dios encarnado” (Weber, 2012: 239).

El héroe populista se asemeja en gran medida al héroe revolucionario<sup>20</sup>. El primero exige que el pueblo se movilice siguiendo al líder. El segundo empuja a

---

<sup>20</sup> Explica Umberto Eco (1993:131) que en la imaginación popular, de Hércules hasta Peter Pan, el “héroe está dotado de poderes superiores a los del común de los mortales. A menudo, la virtud de los héroes se humaniza, y sus poderes ultra sobrenaturales no son más que la realización perfectamente lograda de un poder natural, la astucia, la rapidez, la habilidad guerrera, la inteligencia logística y el sentido de la observación en su estado puro”. Es pertinente destacar la diferencia entre héroe y líder: el héroe puede serlo incluso a pesar suyo, empujado por las circunstancias y claramente movilizado para superar el



determinadas personas a volcar sus energías psíquicas hacia un proyecto social que les puede costar la vida. Ambos comparten un mismo ideal colectivo y redentor (compuesto por símbolos, proyectos e ideologías) que envuelven a los distintos sujetos atraídos por sus propuestas políticas.

El héroe populista se auto representa como un personaje que realiza hazañas semi-humanas y semi-divinas, proyectándose en los anhelos de sus seguidores. Por una parte, son seres sobrenaturales en un mundo ajeno al nuestro (irreal y legendario) y, por otra, pertenecen a la realidad cotidiana del pueblo, que se apropia de su figura y le da vida diariamente. Son el vínculo entre los dos mundos, el mundo mítico de los dioses, y el terrenal de los hombres (Suárez, 2003: 1-8).

En este marco, existe una organización del relato populista, similar a la estructura del relato revolucionario, que es incorporada a los luchadores: en el relato del Éxodo. El surgimiento de la revolución sería un equilibrio entre una promesa de redención social, una amplia posibilidad de triunfo y dispositivos simbólicos que, al entrar en sintonía con la gente, impulsan a la acción. Según Michael Walzer (1986), existen tres elementos claves que hacen coincidir el relato heroico populista con el relato revolucionario, estos son:

1. El lugar donde se vive (Egipto): país pobre
2. Un país mejor (la Tierra Prometida): el populismo del siglo XXI
3. Para llegar a ella hay que pasar por el sacrificio del desierto (el Sacrificio revolucionario) (Walzer, 1986: 177).

Este relato construye una utopía, un proyecto político realizable a corto plazo. Se concibe un futuro mejor, pero para llegar a él hay que trabajar el presente, se debe atravesar por un proceso de lucha y sacrificio que dé como resultado una nueva organización social y una vida digna para todos, y en eso coincide con el relato revolucionario. Critican el pasado y se proyectan de manera positiva hacia adelante. El proyecto requiere de grandes hombres, héroes, líderes y caudillos, que son llamados a convertirse en la vanguardia del proyecto.

---

infortunio, condenado hasta de manera trágica a serlo, mientras que el líder no necesariamente ha recorrido el espacio de superación de vicisitudes, aunque en el caso de los populistas hagan todos los esfuerzos para mostrarse de cara al público como tal. El líder populista se muestra cómo héroe en la medida que esta imagen le permite generar autenticación y legitimidad.



Esta narrativa va adquiriendo formas particulares según las realidades concretas de cada sociedad, siendo reconocida por un grupo de personas que en un momento dado se proyectan como actores heroicos en la escena, se suben al escenario de la historia y juegan un papel. En algunos casos, estos actores viven una transformación simbólica profunda que los lleva a asumir posiciones negando incluso su origen social.

Pero convertirse en héroe no es imposible para un simple mortal. Si bien son expresión de lo divino, su lado humano hace que, luego de recorrer un camino particular, se pueda llegar a entrar al mundo heroico. El heroísmo es una opción vital, involucra a la vida en su conjunto y a la posibilidad de seguir viviendo después de la muerte (Suárez, 2003: 6).

La idea de héroe trae desde su origen la noción de la muerte. Para los griegos, había que estar muerto para ser héroe y, entonces, poder convertirse en objeto de culto (*Encyclopédie universalise*, 1989: 372). Esto pasó con figuras latinoamericanas como Simón Bolívar, Che Guevara, José Martí y Eloy Alfaro, entre otros, y, de manera más reciente, con la figura del fallecido comandante Hugo Chávez.

Los líderes populistas se autor representan como luchadores heroicos, y esta puesta en escena es una oportunidad para el encuentro de lo imaginario con lo real. En este momento mágico, el líder carismático se proyecta a través de escenas fantásticas donde él es el personaje principal. Es también un estado particular donde se activan los dispositivos del heroísmo. Se pierde el miedo, se arriesga todo. Esto está presente en el liderazgo populista donde se articula un relato a través de la propaganda y donde se construye una idea mítica del líder, lo que lo conduce a situaciones extremadamente riesgosas que pueden costarles incluso la vida<sup>21</sup>.

Cuando un sujeto se convierte en héroe, se vuelca hacia el mundo de donde proviene y lo invita a continuar un camino normativo. El valor de devenir héroe no está sólo en llegar a la divinidad, sino en la posibilidad de que la acción se convierta en un llamado hacia los demás. Su acción tiene que interpelar al otro, no es un acto silencioso. Por tanto, es apelar a valores fuertemente diferenciados del bien y el mal (Fabre, 1998: 233-318).

El héroe, sea revolucionario o populista, pretende mostrar que es capaz de ofrecer una vida ejemplar; ser coherente con el llamado hacia la tierra prometida. En el caso de los revolucionarios, la guerrilla será la oportunidad para hacerlo; en el caso de los populistas, será la entrega a las masas.

---

<sup>21</sup> Los intentos de golpes de Estado contra Hugo Chávez y Rafael Correa dan cuenta de estos momentos peligrosos a los cuales estuvieron expuestos y formaron parte de su narrativa heroica.



Existe una relación con lo divino muy especial en la personalidad heroica de los cristianos revolucionarios del siglo XX y de algunos representantes del populismo del siglo XXI. Se asumen a sí mismos con la obligación de cumplir una misión redentora, al mismo tiempo que tienen una comunicación fluida y directa con Dios o con el pueblo. El héroe cristiano, comunista o populista, sabe que su camino conlleva una serie de sacrificios. Ser un héroe implica cargar la cruz y aceptar hacerlo, por lo que consentirlo es trabajar para Dios y para el pueblo (Suárez, 2003: 7).

Max Weber (1999: 9) considera que aquellos personajes dotados de poderes mágicos hacen posible la salvación. Su figura es la del gran mediador entre la esfera de la providencia y la de los hombres (Elorza, 1995: 11). El líder actúa como un mediador entre la comunidad, sus aspiraciones, anhelos y demandas como un ente protector. Por ello, “El Dios habla al líder, y se informa al pueblo de su voluntad por mediación suya” (Burleing, 2005: 21). En efecto, como afirma P. Worsley, “el líder carismático es una personalidad catalizadora. Su función consiste en “convertir la solidaridad latente en acción política y ritual activa” (Worsley, 1980: 23).

En su estudio sobre los *outsiders*, Howard Becker (1985) ha manifestado que se desarrolla un proceso de “convertirse”, en el cual el sujeto debe destruir y reconstruir relaciones, identidades, proyectos. Se trata de un “modelo secuencial”, una carrera con fases muy bien delimitadas y establecidas que hacen que, al final de un camino, el individuo se reconozca a sí mismo como algo distinto a lo que era, en este caso, un héroe (Becker, 1985: 54). Se transforman en el César moderno, el hombre colectivo, haciendo al hombre dueño de su destino, estableciendo el Reino del Cielo en este mundo. Este líder nada querrá saber de un *Reino* que no sea de este mundo (Burleigh, 2005: 24). No se nace héroe, uno se hace héroe. Se empieza llevando un panfleto, haciendo unas declaraciones a la prensa y se termina dando la vida por la revolución o por el pueblo. Esto implica necesariamente un proceso de metamorfosis en el cual el individuo va asumiendo una identidad hasta proyectarse como actor de un gran relato (Suárez, 2003: 6).

Como afirma Christopher Dawson (1935), el líder es el vehículo para la salvación de la comunidad y su poder radica en poseer los bienes de salvación de manera simbólica y política. Se trata de una legitimidad que hemos visto tanto en Weber, cuando habla de la cualidad carismática del líder; como en Durkheim, cuando analiza el



fenómeno del Caudillo y el Tótem (1982). En consecuencia, esta fe y la pretendida autoridad que en ella se basa, desaparece, o amenaza desaparición, en cuanto falta una prueba y en cuanto la persona carismáticamente calificada parece haber “quedado desprovista de su poder mágico o abandonada por su Dios” (Weber,1999: 40).

A continuación se presenta el cuadro (6) que muestra los conceptos empleados en esta investigación en torno al liderazgo y que han servido en páginas anteriores para problematizar el rol del liderazgo populista que, en el caso de Weber, es un líder carismático al cual se le atribuye o se atribuye a sí mismo la gracia para conducir el destino de la sociedad de manera casi divina y en base a normas morales, construyendo una distinción entre los miembros de su comunidad y aquellos que la amenazan. Para Gramsci, el líder articula y moviliza al pueblo dotándole de una dirección y un sentido ético y político, de manera que el líder actúa como un conductor que lleva a su pueblo a una conciencia de sí mismo en el terreno de la lucha por la hegemonía.

Por otra parte, Pierre Bourdieu considera que el líder actúa como un profeta, es decir, como un conductor que se adueña de la esperanza de los ciudadanos; un líder redentor que utiliza esos medios para construirse legitimidad, haciendo coincidir sus valores personales con los valores de la comunidad. Para Burleigh, el líder es un conductor, un héroe dispuesto al sacrificio y a la vez un mediador entre lo divino y la comunidad. En este sentido, el carácter épico y mayestático se hace presente de manera permanente en los símbolos que el conductor utiliza para su sostenimiento en el poder.

Para Martín Arranz, el líder se autor representa como un salvador y líder carismático capaz de canalizar las demandas populares a través del ejercicio en el poder (1987), lo que le otorga la legitimidad sobre la ciudadanía.



## EL LÍDER Y LA INTERPELACIÓN RELIGIOSA

Autor	Líder	Representación religiosas del líder	Valores morales tradicionales y religiosos	Legitimidad	Utilización simbólica, discursiva y su propagación
Weber	Líder carismático	Se le acredita la gracia de Dios	Contiene valores morales.	Representante de las élites, se auto-legitima	Símbolos de poder / utilización de los medios masivos de comunicación retórica que aglutina a las masas.
Gramsci	Líder	Toma de conciencia Validez psicológica Afectiva	Dirección ético-política Movilización de masas y organización	Es capaz de organizar. Produce toma de conciencia y lucha. Utiliza la cultura y comportamientos, sentimientos, costumbres de la gente.	Símbolos populares, discurso/ Utilización de los medios masivos de comunicación
Bourdieu	Profeta	Conductor-dueño de los bienes de salvación	Logra hacer coincidir los valores de la revolución con el líder	Legitimidad a través de la identificación popular	Discurso y capital simbólico/ Utilización de los medios masivos de comunicación
Burleigh	Líder	Conductor /salvador El líder aparece como mediador entre la comunidad y lo sagrado	Valores morales, simbólicos y religiosos	Legitimidad como figura de mediación	Símbolos religiosos secularizados/ Utilización de los medios masivos de comunicación
Dawson	Líder	Conductor/ salvador El líder es un vehículo de salvación	Valores religiosos y morales	Legitimidad como figura redentora	Símbolos religiosos
Elorza	Líder	Conductor, héroe, capacidades extraordinarias El líder es un mediador	Valores religiosos secularizados	Sociedad de creyentes.	Símbolos religiosos secularizados/ Utilización de los medios masivos de comunicación
Martín Arranz	Líder carismático	Conductor/salvador El líder carismático es una personalidad catalizadora	Valores e integración	Legitimidad como mediador	Mediador entre los símbolos populares, religiosos y políticos/ Utilización de los medios masivos de comunicación.

Fuente: Elaboración propia.



## 1.7 Recapitulación

- El populismo es un concepto en discusión sobre el que se contemplan diversos enfoques. Una corriente lo explica como un fenómeno que busca la constante identificación entre el líder y el pueblo, como estrategia de las élites y simulacro de participación, y otra, como la posibilidad de abrir oportunidades de participación a los excluidos. Unos lo ven como una degeneración de la democracia, y otros, como la verdadera democracia.
- En este capítulo se pudo apreciar elementos fundamentales que ligan a la religión con la política, y que actúan como constructores de comunidad, creando identidad y dirección.
- Se observa cómo la religión y sus símbolos permean la cultura política de los ciudadanos. En este contexto aparece la necesidad de apropiarse o reapropiarse de las representaciones de lo sagrado, convirtiéndolos en bienes simbólicos y generando una disputa por la posesión de estos bienes.
- Este capítulo analiza cómo el escenario en disputa se encuentra entremezclado entre lo sagrado y lo profano, aportando a la comprensión posterior de cómo el populismo se nutre de lo sagrado para fortalecer su retórica.
- La fiesta es un espacio sagrado presente en la movilización populista, en el cual el pueblo ocupa el lugar central fortaleciendo su auto identidad. La fiesta es la expresión de un acumulado simbólico a través del cual las élites se legitiman.
- En la movilización política, al igual que en la procesión religiosa, el espacio es un lugar donde se disputa el poder y en el cual existen mecanismos de control de las formas y expresiones.
- Los mítines populistas y las peregrinaciones religiosas son similares en cuanto son un “camino” -por el espacio profano- hacia el espacio sagrado. Un recorrido para construir imágenes y representaciones.
- La fiesta genera un movimiento incesante de actores, en un juego constante de cambios de posiciones y relaciones de poder.
- El populismo, a través de la movilización con una fuerte carga simbólica, actúa de manera similar a la Iglesia católica y, al igual que ella, intenta controlar los centros de movilización popular, la peregrinación populista se ha decidido a ser instrumento y “manipulación” del espacio ritual.



- Las expresiones políticas populares se manifiestan en el populismo de una manera similar a las expresiones de la religiosidad popular presentes en la fiesta del carnaval y del barroco, como posibilidad de insurgencia y resistencia de los sectores populares, y como fiesta revolucionaria.
- La fiesta populista es instrumentalizada como estrategia para atraer a los ciudadanos. Esta utiliza los valores de la religiosidad popular y las estrategias utilizadas a través de siglos de dominio.
- Los políticos populistas utilizan todo el andamiaje de representaciones que les brinda la fiesta. Se colocan sobre sus rostros máscaras, vestiduras y elementos de la cultura popular para conmover a los espectadores que asisten a sus representaciones. El populismo intenta ser el depositario de una enorme moral, en contraste con la élite corrompida.
- El populismo es visto como un fenómeno que identifica al pueblo como poseedor de moral y virtud, en donde el líder actúa como un catalizador de las demandas de los excluidos, que no se sustentan claramente, convirtiéndose en demagogia.
- Para el populismo, las “élites” son el “otro” que amenaza la virtud y la redención del pueblo.
- El populismo adolece de una institucional disminuida, en el sentido de que no se permite mediación alguna que no sea el “contacto” directo con el pueblo, con un discurso anti sistema en contextos en los cuales los populistas dominan la arena política.
- El discurso sobre la equidad se encuentra presente en toda la retórica populista, como uno de los elementos que aseguran su filiación emocional con las masas, en oposición al discurso de las élites y los partidos tradicionales, y al discurso “culto” que estas élites profesan.
- El populismo también ha creado una representación del pueblo, un simulacro de pueblo que participa, que es sujeto de la historia.
- En el populismo conviven dos campos: el religioso y el político, en el cual se contiene por la posesión y manejo de los símbolos y los bienes de salvación.
- En el populismo, el líder se muestra capaz de administrarla redención, apelando a los valores tradicionales, pero movilizándolo a la población desde un proyecto político donde se establece un enfrentamiento por el ascenso a la hegemonía.



- El populismo se muestra como capaz de aglutinar en un solo sentido (el del líder) a toda la comunidad, todo aquel que esté fuera de este sentido es considerado como peligroso o contrarrevolucionario.
- Para el populismo es importante el ritual, la movilización y el culto al líder, en ello existen coincidencias que lo acercan a los cultos religiosos, religándolo a lo sagrado con una liturgia, un sentido de Iglesia como comunidad *Eklesia* y la devoción a un liderazgo mesiánico y redentorista.
- El líder populista asume cualidades que lo hacen a los ojos del pueblo extraordinario, se presenta a sí mismo como fuerte, enérgico, y de convicciones profundas, pero también capaz de seducir a las multitudes, y esto solo es posible, dejando que se exprese su personalidad, ese “algo irracional” llamado “carisma”.
- El populista es un actor, uno que ama el exceso, y cuya imagen va en concordancia con su manera de defender ciertos valores y de identificarse con su pueblo. O bien, se presenta como un conductor o pastor, pero siempre como guía del pueblo; como el héroe preparado para combatir las fuerzas del mal.
- El populista es profeta. Él, como portador de un mensaje, desempeña un papel de *medium* entre una voz del más allá y el pueblo. Inspirado por esta voz anuncia amenazas, catástrofes potenciales o el advenimiento de un bienestar futuro, se presenta como una especie de salvador bíblico, capaz tanto de diseminar el castigo sobre los malos como de llevar a su pueblo a la tierra prometida.
- Utiliza representaciones religiosas, mostrando a sus líderes como mártires, santos y profetas. Emplea los sentires religiosos presentes en el imaginario popular, tales como sus creencias e imágenes heredadas del Barroco presente en el imaginario popular desde la colonia.



## CAPÍTULO II

# EL POPULISMO Y LA RELIGIÓN: ENTRE EL CARNAVAL Y EL BARROCO

### ANTECEDENTES EN ECUADOR, VENEZUELA Y BOLIVIA

*Yo me siento ligado a una misión divina del hombre en la vida, cual es la de cooperar para que toda la naturaleza y la humanidad salgan del caos a la organización y de las tinieblas a la luz*

José María Velasco Ibarra, 1944

Obras Completas

#### 2.1. Introducción

Es posible ubicar momentos fácilmente reconocibles de emergencia del populismo a lo largo de la historia latinoamericana. El primero de éstos es el populismo clásico, en el cual gobiernos convivieron con un fuerte nacionalismo, desarrollismo, caudillismo, clientelismo y la lucha por cooptar en el plano político lo que ellos denominaron “pueblo”, siendo una de sus principales características la ambigüedad ideológica y política.

El llamado “populismo clásico latinoamericano” tuvo una época que inicia con la Revolución Mexicana de 1910 y que continua con las elecciones populares como las de Irigoyen en 1918 en Argentina; e incluso con el golpe de Estado en contra de Jacobo Arbenz, en 1954 (Dussel 2007: 1). Por su parte, en el caso ecuatoriano, el populismo clásico se manifestó por el ascenso al poder de José María Velasco Ibarra a principios de los años treinta hasta la entrada de la década del setenta del siglo XX. En los casos de Venezuela y Bolivia, el populismo se hizo presente en la figura de Rómulo Betancourt y con el ascenso al poder de Víctor Paz Estenssoro, respectivamente, durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX.

Se ha propuesto que estos liderazgos fácilmente pueden ser confundidos -como ya se adelantó con el *Cesarismo* o con su conformación burguesa el *Bonapartismo*- como formas autoritarias, incondicionales y verticales del poder que giran en torno a un



liderazgo carismático cuya legitimidad se funda en una “supuesta” voluntad popular<sup>22</sup>. Sin embargo, pensadores como Enrique Dussel (2012), consideran que es incorrecto hacer esta comparación, pues los fenómenos en la Francia del siglo XVIII y XIX son distintos y muy diversos del mundo postcolonial del siglo XX. Asimismo, también se ha relacionado al populismo con los “fascismos” europeos -italiano, alemán o español, sin considerar la carga emancipadora de los movimientos nacional-populistas y anti-imperialistas (aunque capitalistas) producidos en América Latina.

Con todo, lo cierto es que existe cierta coincidencia en ubicar el nacimiento del populismo latinoamericano a partir del desarrollo de los grandes centros urbanos de América Latina, como Buenos Aires, Sao Paulo, México, Quito, Guayaquil, La Paz o Caracas. Se trata de centros urbanos donde germinó la industria y hacia los cuales migraron sectores campesinos que, poco a poco, fueron integrándose al desarrollo industrial, pero impedidos de participación política y en muy precarias condiciones laborales.

En el populismo clásico, tal y como figura en el Cuadro (7) que se verá posteriormente en este apartado, aparecen líderes como Getulio Vargas en Brasil; Lázaro Cárdenas en México; Juan Domingo Perón en Argentina; Velasco Ibarra en Ecuador; Rómulo Betancourt en Venezuela; y Paz Estensoro en Bolivia. Se trataba de líderes de procesos de “pacto social”, donde una débil burguesía nacional crecía simultáneamente a una clase obrera y campesina excluidas, pero de donde surgieron confederaciones generales de empresarios, de obreros o campesinos, como una irrupción organizada de una nueva constelación política, económica, social y cultural (Dussel, 2007: 2).

En un principio, la categoría *populismo* en América Latina no fue entendida de manera peyorativa, ya que intentaba constituirse como proyecto político hegemónico, en tanto cumplía con los requerimientos de la mayoría de la población, incluyendo la élite burguesa industrial, a la vez que pregonaba al mismo tiempo un nacionalismo que protegía los recursos como el gas, el petróleo o los minerales. En este contexto, y

---

<sup>22</sup> En *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, Marx [1852] (1976) utiliza la figura de Luis Bonaparte para identificar un tipo de liderazgo político que aparenta ser neutral en la lucha de clases. Actúa como un elemento de la dominación política, en un momento en que el ejército, la burocracia y el Estado -durante una crisis aguda- se independizan parcialmente de la burguesía, momento en el que ésta pasa a ser representada por un líder carismático.



gracias al Estado, los sectores de las clases dominantes adquirieron una relativa autonomía, mientras se consolidaba un mercado nacional (Dussel, 2007: 2).

En esta etapa se identifica el mayor crecimiento económico sostenido de América Latina en el siglo XX y la elección de gobiernos con el respaldo masivo del pueblo en elecciones, en un momento en el que las élites acostumbraban a arreglar las votaciones para perpetuarse en el poder. El populismo permitió que un sector de los tradicionalmente excluidos tomara protagonismo en el terreno democrático. Por ello, nombres como los de Lázaro Cárdenas o Juan Domingo Perón, de comportamiento ideológicamente ambiguo, pero de fuerte discurso popular, permanecen en la memoria de sus países.

Es importante considerar que el populismo no es privativo ni de un periodo histórico ni de un espacio territorial, ya se trata de un fenómeno identificable en otros momentos de la periferia mundial: Kemal Ata-Turk, en Turquía; el movimiento nacionalista de Abdel Nasser, en Egipto, el Partido del Congreso, en la India; o de Sukarno, en Indonesia, manifestaban similares circunstancias (Dussel, 2007: 2), aún con características singulares en cada caso.

La ola de populismos en América Latina en los años treinta y hasta los años sesenta y setenta, llamó la atención por sus fuertes discursos cargados de un sabor cuasi-religioso. Salmos, mesianismos y discursos redentores determinaron la movilización de amplios sectores de la población. Para lograr empatía con los sectores populares, los liderazgos populistas latinoamericanos desarrollaron el culto a la personalidad de sus conductores, lo cual no evitó que perdieran o ganaran el poder en repetidas ocasiones. Estos populismos clásicos pudieron articular en torno a sí un sistema de signos y acciones conducentes al mantenimiento del orden, la generación una masa de devotos y el enfrentamiento con sus enemigos políticos, fueran éstos liberales, conservadores o comunistas, a la vez que se mostraban ideológicamente ambiguos a la hora de realizar alianzas políticas para el mantenimiento del poder, en una retórica nacionalista, e incluso, anti-imperialista.

La masa siguió un ritual y un sistema de códigos. Se realzaron los valores del nacionalismo y se sacralizó los símbolos patrios al mismo tiempo que se propagaban ideas morales resaltando al pueblo como el único capaz de poseer esas virtudes,



fortaleciendo a partir de ello una “liturgia” capaz de congrega a los excluidos y cuyas expresiones se vieron en las manifestaciones, el mitin político o la concentración proselitista junto al caudillo.

El populismo clásico convirtió sus movilizaciones y sus actos públicos en una liturgia política en la cual los miembros de la comunidad actuaron y se movilaron siguiendo la voluntad del líder carismático, aquel que poseía el don de la palabra y la voluntad del “pueblo”. No nos resulta extraño resaltar el carácter mesiánico y carismático de Perón, como caudillo del pueblo argentino (1946-1974), santo y salvador, y de su compañera Eva Perón o “Santa Evita”, como se la conoce en el argot popular argentino. No fue excepcional encontrar similitudes en el imaginario popular entre Eva Perón (Argentina, 1919-1952) y la Virgen María (Germani, 1968: 79). Tampoco debe parecer insólito el relacionar la figura de Velasco Ibarra (Ecuador, 1934-1972) con la imagen de un profeta del “pueblo”, una suerte de Cristo crucificado en el campo de lo religioso.

Según las referencias culturales, el líder del populismo clásico se presentó como conductor o pastor, como “guía” del pueblo; o bien, más aguerridamente, como el “caballero blanco sin miedo y sin reproches”, preparado para combatir las fuerzas del mal. También como el profeta portador de un mensaje, desempeñando un papel de *médium* entre una voz del más allá y el pueblo. El profeta, inspirado por esta voz, anuncia amenazas, catástrofes potenciales o el advenimiento de un bienestar futuro. Es por ello que puede decirse que el populista, aun cuando no se aferra a un pensamiento religioso, se presenta como una especie de salvador bíblico, capaz tanto de diseminar sus rayos sobre los malos como de prometer la felicidad suprema (un paraíso, una edad de oro, un futuro promisorio...).

Su discurso se estructura según el orden narrativo de un relato en tres tiempos: estigmatización de un mal, proceso de purificación transformación radical e inmediata de la sociedad (milagro). En consecuencia, no sorprende que en ciertos países el populismo esté acompañado por el éxito paralelo de sectas pentecostistas y evangélicas.

El cuadro (7) que se presenta a continuación permite observar una clasificación histórica y conceptual del populismo latinoamericano, dividida en tres grandes periodos: un primer momento identificado con el populismo denominado *clásico*, que inicia en la



década de los años 30 -en coincidencia con la emergencia de la crisis del sistema agroexportador- y vigente hasta los años setenta del siglo pasado; una segunda etapa en el que se identifica el denominado *neopopulismo*, que abarca desde el inicio de los años ochenta hasta finales de los noventa, y que se encuentra marcado por la crisis de la deuda, el Consenso de Washington y las políticas de shock neoliberales que generaron la reducción casi total de los estados latinoamericanos y la privatización de sus recursos sumados a una enorme deuda externa. Finalmente, encontramos en una tercera etapa el *populismo del siglo XXI*, vinculado al surgimiento de los modelos neoliberales anteriores y que contiene una agenda de retorno del control del Estado de los sectores estratégicos (hidrocarburos, energía, agua, ambiente) y de la redistribución de la riqueza, pero que, sin embargo, no logra un cambio estructural que permita la superación de las condiciones que generan la desigualdad.

Llevando la mirada al momento actual, sería posible hablar de una nueva etapa que abarca un populismo reaccionario denominado “restauración conservadora”, en el que se identifican aquellos procesos que tratan de desmontar del Estado populista del Siglo XXI, en un retorno de la derecha oligárquica y empresaria revestida de popular. Entre ellos, se puede nombrar a presidentes como Mauricio Macri, elegido en Argentina en 2015, o Lenín Moreno, presidente de Ecuador desde 2017, y sucesor de Rafael Correa. Se trata de un nuevo momento en la región que esperamos analizar en investigaciones posteriores a la que se presenta en estas páginas.



**GOBIERNOS Y PERIODOS PRESIDENCIALES CONSIDERADOS  
POPULISTAS DE AMÉRICA LATINA**

POPULISMOS	Presidentes	País	Años de mandato	Derrocamientos
Populismo clásico gobiernos oligárquicos, crisis de las economías agroexportadoras, reemplazadas por el modelo de sustitución de importaciones, años 30-40	Perón	Argentina	1946-1952 1952-1955 1973-1974	1955. Derrocamiento
	Vargas	Brasil	1930-1934 1934-1937 1937-1945 1951-1954	1954. Suicidio
	Velasco Ibarra	Ecuador	1934-1935 1944-1947 1952-1956 1960-1961 1968-1972	1935. Derrocado por militares 1947. Derrocado por Militares 1970. Autogolpe 1972. Vuelve a ser derrocado por militares
	Rómulo Betancourt	Venezuela	1945-1948 1959-1964	Derrota eleitoral
	Paz Estensoro	Bolivia	1952-1956 1960-1964 1985-1989	Derrota eleitoral Golpe de Estado
	Neopopulismo Crisis de la deuda años 80-90 neoliberalismo	Menem	Argentina	1989-1995 1995-1999
Fujimori		Perú	1990-1995 1992-2000	1992. Auto-golpe 2000 Abandono del cargo
Bucaram		Ecuador	1996-1997	1997. Derrocado por militares e indígenas, declarado incapaz mental por el Congreso Nacional.
Carlos Andrés Pérez		Venezuela	1974-1979 1989-1993	1992. Intento de Golpe de Estado
Siles Zuazo Paz Estensoro		Bolivia	1956-1960 1982-1985	Golpe de Estado
Populismo del siglo XXI Crisis del neoliberalismo, sustituido por socialismo del Siglo XXI	Evo Morales	Bolivia	2006-2010 Reelección	2012. Intento de Golpe de Estado
	Rafael Correa	Ecuador	2006-2009 Reelección	30 de septiembre 2010. Intento de Golpe de Estado.
	Hugo Chávez	Venezuela	1999-2001 2001-213 2007-2013	2002 abril. Intento de Golpe de Estado. Muerte del comandante Chávez.

**Fuente:** Elaboración propia.



## 2.2. El populismo religioso, barroco y carnavalesco en Ecuador

La utilización de las representaciones religiosas por parte del populismo clásico es uno de los elementos más destacables y característicos en el análisis de esta primera etapa. En este contexto, es importante analizar fenómenos como el denominado *Velasquismo* ecuatoriano, en tanto permite evidenciar la presencia de gobiernos populistas en diferentes momentos históricos en Ecuador y, más aún, comprender que no se trata de un fenómeno aislado, ya que también es posible encontrar líderes populistas en la historia de otros países de la región, como Venezuela y Bolivia. Además, rastrear las facetas del populismo clásico permite situar la procedencia de populismos posteriores, hasta llegar al análisis de los populismos del siglo XXI, así como la determinante relación entre religiosidad y práctica política que se ha desarrollado en América Latina. Como principales referentes del populismo en la historia reciente de Ecuador, encontramos las figuras de Velasco Ibarra, perteneciente a un primer tipo de populismo y asociado a lo Barroco, y la de Abdalá Bucaram, protagonista de una segunda etapa de populismo en el que se encuentran de manera emblemática las prácticas carnavalescas.

### 2.2.1. El populismo barroco de Velasco Ibarra

El líder populista José María Velasco Ibarra consiguió dominar el panorama político ecuatoriano por un lapso de cuarenta años: desde 1932, cuando apareció por primera vez en la política nacional, hasta 1972, año en que concluyó su quinta administración (Cueva, 1972: 50). Fue presidente de Ecuador en varios periodos, el primero de ellos a raíz de la revuelta denominada La Gloriosa, el 28 de mayo de 1944. Según Agustín Cueva (1972), el ascenso del velasquismo es el producto de la desconcentración del poder social, al conferir el manejo económico a la burguesía agro-mercantil de la costa ecuatoriana y la hegemonía ideológica a los terratenientes de la sierra, poder siempre compartido con los militares.

La presidencia de Velasco Ibarra se desarrolla entre los años 1952 y 1956. En 1960 es elegido presidente de la República por cuarta vez, siendo derrocado el 7 de noviembre de 1961 por un golpe de Estado militar auspiciado por Estados Unidos. Finalmente, en 1968, gana por quinta vez la Presidencia de la República, terminando su gobierno abruptamente el 15 de febrero de 1972, cuando fue depuesto, una vez más, en



un golpe de Estado militar. En total, gobernó durante casi trece años, y en cada uno de sus gobiernos se produjeron insurrecciones militares (Ayala, 1996: 98).

Agustín Cueva (1972: 51) recuerda que las victorias de Velasco Ibarra coincidieron con momentos de crisis económica, como la inflación monetaria de 1944 con su secuela de especulación y, posteriormente, en 1960, cuando se produjo un momento crítico en los precios del banano. En este contexto de crisis, las victorias velasquistas (1952, 1960 y 1968) destacaron por la abrumadora mayoría de votos obtenidos en las tres provincias ecuatorianas con más peso: Guayas, Los Ríos y El Oro, precisamente, aquellas provincias con mayor población de migrantes campesinos, obreros y desempleados, que se convirtieron en la base social necesaria para el populismo, es decir, aquella históricamente vulnerable y excluida.

La base social popular del velasquismo está constituida por todos aquellos grupos a los que el desarrollo del capitalismo dependiente convirtió en “marginados”, ya fuera arrancándolos de las posiciones antes estables del sector “tradicional”, o desplazándolos periódicamente de las precarias ubicaciones “modernas” en las que él mismo los había colocado (Cueva, 1972: 53). Estos marginados, excluidos, de las decisiones políticas, entraron a formar parte de las filas del populismo porque este no solo los interpela, sino que, además, les permite acceder a cierto tipo de ficción de participación. Como diría el pensador ecuatoriano Agustín Cueva:

Velasco ha desempeñado, pues, el papel de profeta, sacerdote y padre de nuestros subproletarios, y además el de su *abogado*. Ha sido la figura simbólica tutelar que les ha permitido tener la ilusión de incorporarse a una sociedad que los marginara y que, después de cuarenta años de Velasquismo, los siga marginando. Ha sido, en suma, la máscara más sutilmente ideologizada de la dominación (Cueva 1972: 56).

El líder populista se apoyó de manera decisiva en los sectores de la burguesía, que habrían querido gobernar ellos mismos, “pero a falta de un consenso para sus partidos y ante la dificultad de superar sus propias contradicciones, les era preferible permitir que gobernase un tercero” (Cueva, 1972: 54). Y, Velasco, al igual que muchos de los populistas latinoamericanos, presentaba ventajas como la de haber dado garantías a ambas partes, en un claro ejemplo de la ambigüedad ideológica que caracteriza a los populismos.



Velasco logró de manera astuta aglutinar fuerzas, especialmente en sectores populares y pequeño-burgueses que los políticos de la aristocracia terrateniente no pudieron movilizar. Más aún, fue el vehículo de una alianza de latifundistas serranos con sectores terratenientes de la costa que abandonaron el viejo liberalismo (Ayala, 1996: 42), dando muestras de otro componente del populismo ecuatoriano y de otro de nuestros países latinoamericanos, la *alianza multclasista*.

Los estudios sobre el velasquismo, como los presentados por Pablo Cuvi (1977), centran su estudio en la construcción discursiva de Velasco Ibarra, en relación a un ideal moralista proveniente de una posición religiosa cristiana y del pensamiento clásico racionalista francés (Cuvi, 1977: 55). Este autor encuentra que, en la retórica de Velasco, la educación es el paradigma de civilización a partir del cual se presentaría el desarrollo. Se ve a sí mismo como padre “abnegado” y guía de su pueblo, llevando al Estado ecuatoriano a la “modernidad y la civilización”.

El velasquismo contiene dos contradicciones visibles: por una parte, el uso de una estrategia de movilización político-religiosa centrada en la identificación carismática entre los ciudadanos y su líder; y, por otra, la búsqueda de un gobierno capaz de responder de manera institucional y racional a la bonanza petrolera (Cuvi, 1977: 66-77). Se trató de un populismo fuertemente asociado al clientelismo y a la desarticulación del aparato burocrático y en constante negociación con los sectores oligárquicos. De esta manera, se constituyó como el principal actor y representante de la ideología dominante y su guía carismático, en términos similares a los esgrimidos por Max Weber (2012: 136).

Para la consolidación del poder hegemónico, Velasco convenció e intimidó a su público. La persuasión fue fundamental para la transmisión de su propuesta política, generando una puesta en escena que unía lo verbal y lo visual (García, Beadoux, D'Adamo, y Slavinsky, 2007: 206). Supo que había que reconstituir la idea de pueblo, que había que dotarle de una identidad que ningún otro político les permitió tener, una imagen ideal de un pueblo ansioso por sentirse heroico como muestra el fragmento a continuación:

Pueblo del Ecuador, Heroico pueblo de Quito. Quito, gloria de América, os habéis constituido en verdadero pueblo; pero pueblo no es un simple conglomerado de individuos, sino una gravedad valorizante, que sabe desear la libertad y destruir el



despotismo (aplausos). Me da pena tener que hablaros bajo este aguacero y estas dificultades; pero vosotros sois soldados. Sabéis resistir el frío y el calor, cuando se trata de poner en alto vuestros ideales “Os habéis constituido en verdadero pueblo” (Velasco Ibarra, Quito, 31 de mayo de 1944).

Mostrándose como un redentor, Velasco Ibarra hace un llamamiento al pueblo, lo nombra, le da un valor heroico, son sus “soldados”, ya no son (por un momento) los olvidados y los desterrados. El objetivo de su discurso es la movilización hacia la “ciudad de Dios”. Para liberarlos, hará gala de aceptar cualquier dolor y sacrificio:

Yo me siento, señoras y señores, profundamente quebrantado por estas responsabilidades que sobre mí gravitan. Muy pocos hombres se habrán dado cuenta de que es una responsabilidad tan grande. Todo un pueblo, todas sus instituciones, todos sus esfuerzos y, ¿qué voy a hacer? ¿Podré estar al nivel de los ideales de la revolución popular? (Velasco-Ibarra, 1944: 36).

Velasco se pregunta: “¿Podré ser yo quién los salve?” El caudillo hace acto de contrición y humildad frente a sus seguidores. Su respuesta es: “Con el apoyo del pueblo ecuatoriano, hemos de triunfar”; y continúa afirmando: “mi deber no es calcular si voy a fracasar o no. Mi deber es entregarme a la tarea de salvar a la patria ecuatoriana” (Velasco, 1944: 37).

Este discurso exige la supresión de la mediación entre el líder y su pueblo, reafirmando el rol de figura paterna a la cual hay que acudir, “Padre austero y santo”. Su estampa, su imagen macilenta y huesuda, asemeja a un profeta martirizado, una especie de cadavérico Cristo Redentor, que está presente en el imaginario popular como producto de la herencia religiosa barroca impregnada tras quinientos años de dominación colonial, y las iconografías de los cuadros y los santos creados por los imagineros del periodo colonial.

El tantas veces presidente Velasco Ibarra supo aprovechar el imaginario social y la ritualidad barroca expuesta durante siglos, procesiones e imágenes de cristos doloridos y encarnados; representaciones pictóricas con las que se identificaba el pueblo pobre los desclasados y los marginados hijos de los Andes. Velasco es el padre del populismo ecuatoriano del cual aprendieron los líderes populistas que lo siguieron. Su lenguaje fue de un predicador en el púlpito, “saturando al espectador con su retórica y sus gestos, sin dejar espacio en su discurso para el silencio, salvo de los aplausos de su chusma que lo seguía en éxtasis”. Esa *Chusma* que nombraba incansablemente y



*cariñosamente*, la chusma velasquista que lo hizo vencedor y presidente de Ecuador en múltiples ocasiones (Cuvi, 1977: 65).



Concentración Populista Velasquista en el atrio de la Iglesia de San Francisco de Quito

Para Velasco Ibarra, el líder y la moral van juntos para lograr la redención: “Creed señores, creed en mí... Para mí la política es un capítulo de la moral”<sup>23</sup>. Su ideario moralizante lo lleva a convertirse en una suerte de “santo”. Velasco es un profeta porque habla a la humanidad en nombre de Dios, “denuncia los males del presente, revela los secretos del pasado y finalmente, anuncia lo que vendrá” (Waltzer, 1990: 84). Es un apóstol e intermediario entre la divinidad y la multitud, definiendo como si se tratara de una pintura del tenebrismo<sup>24</sup>, entre buenos y malos, entre redimidos y caídos, entre oligarquía y pueblo.

Velasco utiliza un discurso místico para que su pueblo olvide las condiciones económicas en las cuales sobrevive, los exalta como poseedores de toda virtud. Es un misticismo, que rehúye la lucha de clases y evita enfrentar a los dominadores con los

---

<sup>23</sup> Agustín Cueva (1972:142) considera que las afirmaciones de Velasco gravitaron en torno a que el problema del Ecuador es moral (algo que no dejó de repetir durante los últimos cuarenta años de su actividad política), *su doctrina* consistió en enfocar la problemática del país como resultado del enfrentamiento entre *el bien y el mal*.

<sup>24</sup> El tenebrismo es una tendencia pictórica, propia del Barroco, que se caracteriza por extremar los contrastes entre las zonas iluminadas y las sombras. José de Rivera (Játiva, España; 12 de enero de 1591 - Nápoles, Italia; 2 de septiembre de 1652), alias El Españoleto, es el representante más conocido.



dominados. En el contexto posterior a las movilizaciones de 1942, conocidas como La Gloriosa, Velasco dice lo siguiente:

Vosotros en este momento estáis demostrando al mundo que la materia es solo un aspecto transitorio de la vida de los hombres; que lo que hay de eterno es el anhelo de grandeza moral, de superación y de libertad; que lo que hay eterno en los hombres es el odio a la hipocresía y a la tiranía, y vosotros guayaquileños, que en esta vez habéis escrito una página gloriosa de vuestra historia, por esta emoción que os distingue entre todos los pueblos del Ecuador, habéis roto para siempre la más innoble de las tiranías y habéis implantado para siempre en nuestra Patria los grandes principios de liberación, de democracia y de justicia integral para todos los hombres (Velasco, 1944: 2).

El Presidente Velasco Ibarra eleva su discurso hacia los cielos místicos, esquivando una y otra vez cualquier cuestionamiento de la temática social. El líder jamás enfoca los problemas en términos sociopolíticos, sino desde un ángulo estrictamente religioso y moral. Esta estrategia le permitió moverse en varios compromisos ideológicos, alianza poli clasista y clientelismo político, que en muchos casos se llamó a sí misma como la “chusma velasquista”.

En su programa de gobierno presentó dos puntos importantes para cumplir con esta misión “civilizatoria”: moralidad y democracia. La primera se articuló como un destino manifiesto hacia la razón y la conducta cristiana, una moral cristiana enfocada hacia el pueblo, para “liberarlo de la perversión” de su condición paupérrima; mientras que la segunda, la democracia, se definió como el “respetar a la persona, respetar al individuo, respetar al pueblo, respetar a los ciudadanos, ya que la conexión de individuos, de ciudadanos y de pueblo, es la que tiene derecho a influir en el gobierno” (Cueva, 1972: 141).

El discurso del populismo clásico también pretendió construir un imaginario que permitiera homogeneizar a ese “pueblo” bajo el gran paraguas de la nación, al mismo tiempo que negaba otras identidades, demandas, reivindicaciones políticas y sociales. Las reivindicaciones indígenas no se hicieron escuchar en esta articulación hegemónica del populismo velasquista que, sin embargo, haciendo uso de la retórica populista, apelaban frecuentemente a la lucha de los oprimidos frente al capital:

Yo quiero ser un estadista que siembra en su pueblo el orgullo nacional, el prestigio colectivo: el orgullo del individuo personal de ser un integrante de una gran nación y aquí en el terruño ecuatoriano que sirva a su pueblo redimiendo al débil de la miseria, de la injusticia ante la prepotencia del capital (Velasco, 1944: 3).



Al igual que los populismos venideros, el populismo clásico de Velasco interpeló al “carácter heroico” del pueblo. Los símbolos más representativos atados a ese imaginario fueron y siguen siendo los héroes patrios como Simón Bolívar, Eloy Alfaro, Vicente Rocafuerte o José Martí, personajes frecuentemente nombrados por los distintos populismos latinoamericanos: “Pueblo de Guayaquil, pueblo de Guayaquil, pueblo mío, pueblo al que yo amo, pueblo al que aprendí a amar desde mi niñez cuando aprendí a admirar a Rocafuerte por enseñanzas de mi madre; pueblo al que me unen las más grandes emociones” (Velasco, 1944: 5).

La patria para Velasco Ibarra es una religión y, los héroes, figuras del panteón que poseen grandes similitudes con el caudillo. “Pueblo heroico al que yo amo y con el cual me siento ligado, después de soportar cuatro años de las más innobles tiranías” (Velasco, 1944: 6). Lo fundamental en este juego de visiones sacramentalizadas es la idea de purificación, se ve a sí mismo como el gran purificador y redentor capaz de llevar a su pueblo al reino de Dios en la tierra, en lucha contra el mal.

En estos momentos de purificación nacional no habrá perdón para quienes causaron el mal al país. El sufrimiento y la pureza otorgan al pueblo el derecho a la venganza. ¿Será acaso que nosotros vamos a perdonar a los perversos? ¿Será acaso que vamos a ser indulgentes y tolerantes? ¡NO! ¡NO! LOS PERVERSOS serán castigados (Aplausos). Se castigará a los ladrones, los ladrones y los explotadores (*Grandes aplausos, muera a Arroyo y vivas a Velasco Ibarra*) (Velasco Ibarra, 1944: 7)

El populismo clásico hace una constante exacerbación del discurso de salvación, moralidad, patriotismo y heroísmo. Lo utiliza de manera emocional, fortaleciendo la estrategia de distinguir al pueblo frente a las fuerzas del mal. Para fortalecer su perfil como padre-redentor, Velasco Ibarra construye una imagen de sí mismo que fortalezca la empatía con los sectores populares.

Magro y ascético, el caudillo elevaba sus brazos, como queriendo alcanzar igual altura que las de las campanas que lo recibían. Y en el momento culminante de la ceremonia, ya en el éxtasis su rostro también y sus ojos, su voz misma, apuntaban al cielo. Su tensión corporal tenía algo de crucifixión y todo el rito evocaba una pasión, en la que tanto las palabras como la *mise en scene* destacaban un sentido dramático, si es que no trágico de la existencia. Comprendimos, entonces, que esas concentraciones populares eran verdaderas ceremonias mágicas religiosas y que el velasquismo, hasta cierto punto, era un fenómeno ideológico que desbordaba el campo estrictamente político (Cueva, 1988: 152).

Al igual que el populista Lerroux (1864-1949), Velasco Ibarra “mostraba su pureza y su autenticidad mesiánica y hacía girar en torno suyo los sentimientos de



devoción y culpabilidad que suscitan los mártires (Álvarez Junco, 1990: 256). Es más, no se trataba de un inmolado cualquiera, sino del “Redentor”, del “Cordero” sacrificado para la salvación del pueblo, “la capacidad de culpabilización se multiplica ahora, los oyentes, como los fieles que escuchan un sermón de las siete palabras, son cómplices en el martirio del Cordero. Porque el dirigente sufre dolores físicos y ultrajes morales por nuestra causa y si nos resistimos a la seducción de su llamada, el sacrificio se celebra también por nuestra culpa” (Álvarez Junco, 1990: 257). Velasco es la imagen viva de este sacrificio místico del populismo, flaco y enjuto, en su piel se mira el sacrificio del redentor por guiar a su rebaño.

Si pudiésemos recoger esta grandeza terrible, ubicarla, pesarla (...) y desde la tortura física hasta las angustias morales, qué aspecto refinado de matices dolorosos. Y si toda la pena del mundo se mezclase a todo el goce del mundo ¿Quién podría decir de qué lado se fija el equilibrio? Pero, aquí interviene, en su papel irremplazable, la admirable revelación cristiana del sufrimiento transformable, a condición de ser bien aceptado, en expresión del bien y principio del amor (Velasco Ibarra, 1975: 41).

El sentido moralizante y religioso de Velasco Ibarra no impide que el presidente defienda y apele a la separación entre el Estado y la Iglesia. Existe una permanente tensión entre el líder y la Iglesia sin llegar a ser frontalmente opositor a ella. El historiador Enrique Ayala Mora (1996) precisa que Velasco Ibarra fue suficientemente sagaz para advertir que le tocaba maniobrar en un momento histórico en que el poder institucional de la Iglesia se debilitaba. No intentó, como los políticos del partido conservador, apoyarse en ese poder temporal, es decir, en el clero. Al contrario, se pronunció desde el principio de su carrera contra la intervención de éste en los asuntos del Estado (1996: 48). Velasco se apoya en las creencias de los ciudadanos, en los siglos de cristianización, de imposición, pero también de negociación simbólica con las clases populares, de tal manera que parece entender claramente que el juego del ascenso al poder no requiere solamente del uso de la retórica, de un discurso moral o profundamente religioso, sino que apela al imaginario de quien lo escucha.

Es, como afirma Cueva, lo bastante perspicaz para comprender que el secular proceso de colonización católica había dejado huellas ideológicas indelebles en nuestra población y que a ese nivel convenía actuar. Toda su astucia consistió, pues, en no recurrir al clérigo con hábitos -que poca autoridad ejercía ya sobre toda la población *marginal*, sobre todo, en la costa- sino más bien el clérigo invisible que subsistía en el *fuero interno* de ese sector social (Cueva, 1973: 35).



Mario Vargas Llosa (2007) en su novela *La guerra del fin del mundo* describe a un personaje que recuerda de manera magistral a la figura de Velasco Ibarra:

El hombre era alto y tan flaco que parecía siempre de perfil. Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo. Calzaba sandalias de pastor y la túnica morada que le caía sobre el cuerpo recordaba el hábito de esos misioneros que, de cuando en cuando, visitaban los pueblos bautizando muchedumbres de niños y casando a las parejas amancebadas. Era imposible saber su edad, su procedencia, su historia, pero algo había en su facha tranquila, en sus costumbres frugales, en su imperturbable seriedad que, aun antes de que diera consejos, atraía a las gentes (Vargas Llosa, 2007: 5).

Velasco comprende que la confrontación con la religión oficial es pernicioso para todo aquel que desee llegar al poder. Se transforma en una suerte de líder espiritual nacido para salvar al país de las garras del mal, y no tiene empacho alguno en llamar al clero a cumplir con el mandato apostólico y de salvación hacia el cual él se cree predestinado. En 1933, él mismo escribió: “La profesión especial del clero es elevar a los humildes indicándoles la trascendencia del racional destino” (Cuvi, 1977: 38). En este sentido, Velasco “No ha sido solamente el *profeta* del subproletariado, más bien su sacerdote supremo” (Íbid: 39).



José María Velasco Ibarra en uno de sus mítines políticos en Ibarra, Ecuador  
Fotografía y publicación Diario *El Universo*, 1960



Comprende, en coincidencia con los populistas ecuatorianos que le suceden en etapas posteriores -Abdalá Bucaram y Rafael Correa-, que no se puede mantener el poder de los grupos oligárquicos, sino a través de un proceso de negociación simbólica con los sectores populares, con su cultura y creencias. Sin embargo, este pacto ocultaba las verdaderas contradicciones entre el pueblo y los dueños de los medios de producción. Su acierto fue comprender que se debía tomar en cuenta a ese *populacho* que lo ensalzaba como a un mártir, “constituyéndose en la figura de una realidad en la que los protagonistas fundamentales no eran los individuos sino las masas” (Ayala, 1996: 22).

Siempre tuvo una amplia preocupación por el cristianismo y esa preocupación no solamente articuló su ideología y discurso, sino que, además, impulsó su pensamiento político. “Para él, la fe cristiana es la única respuesta a la complejidad del hombre. Cree en el evangelio como la auténtica *doctrina liberadora* del hombre. Se define paladinamente cristiano y cada vez con mayor intensidad a lo largo de sus obras” (Ayala, 1996: 4). Sin embargo, se trata de un tipo específico de fe cristiana, en tanto que mantiene una lucha abierta frente a la Teología de la Liberación y el cristianismo comprometido con las causas populares, que él consideraba infiltrado por el comunismo. Sus ataques a la Teología de la Liberación y a los sacerdotes que la representaron son constantes a lo largo de sus cinco periodos en la Presidencia de la República. Velasco no pretendía cuestionar las relaciones sociales y económicas de opresión y explotación a las que el pueblo estaba sujeto. Por el contrario, legitimaba y sostenía a las élites que producían esa desigualdad y, en consecuencia, que atacara un tipo de Iglesia comprometida con la lucha social de los desposeídos.

Más allá de sus innegables capacidades, Velasco era un intelectual que pensaba para el *orden*. Y lo hacía usando el recurso más utilizado en América Latina, el cristianismo. De allí su agresividad contra sacerdotes comprometidos y, especialmente, contra Monseñor Leónidas Proaño, conocido como el Obispo de los Pobres, no eran fruto de excentricidades, sino producto de una percepción de la *peligrosidad* del discurso cristiano comprometido con la liberación del pueblo, el gran ausente de la visión ideológica Velasquista (Ayala, 1996: 55).



El discurso de asimilación del cambio en el mensaje cristiano, no podía sino ser al mismo tiempo de recuperación de la fe del pueblo, para aplacar su dinámica política de autoconciencia y de lucha (Ayala, 1996: 50). En un país como Ecuador, donde existe una importante tradición de liberalismo católico que se desarrolló a fines del siglo XIX, la revolución liberal y su virulencia, así como la respuesta del clero y el latifundismo tradicional, impidieron su continuidad<sup>25</sup>. Velasco retomó esa postura como un esfuerzo por superar el debate laico-liberal y crear una síntesis entre el liberalismo y la prédica cristiana. Así dice Velasco en los párrafos finales de una de sus obras claves: “Los liberales auténticos no solamente deben ser cristianos, sino que el anticlericalismo liberal que se dio en el Ecuador es una desviación” (Velasco: 1944, 44).



José María Velasco Ibarra  
en un discurso político en la Presidencia de la República, 1960  
Fotografía y publicación Diario el Universo, 1960

Más tarde desarrollará una concepción entre liberalismo y catolicismo llamado “catolicismo de masas” (Norris, 2004: 133), una suerte de propuesta liberal-católica como vehículo ideológico y de ascenso de la lucha de masas. Por otro lado, la fuerza del socialismo y su eco creciente en las mayorías lo lleva a asimilar algunos de los enunciados en su discurso, para conjurar el “peligro revolucionario” y movilizador de la época. En suma, en un país tan fuertemente disperso social y regionalmente, sólo una

---

<sup>25</sup> Para Pablo Cuvi, “a nivel filosófico, las bases para la unión del catolicismo y el liberalismo existían de antemano: las dos visiones del mundo son idealistas, pretenden que la conciencia determina la realidad, que las ideas son anteriores y superiores al proceso social, que el derecho natural es inmutable” (1977: 41).



propuesta ecléctica podía ser el movilizador ideológico de un caudillo y un movimiento político que en nombre de la *chusma* sirvió a la reformulación del régimen oligárquico.

La oligarquía contra la que tanto habló y escribió, fue, en último análisis, su sustento real. De allí que, aunque resulta difícil aceptarlo, Velasco fue un cristiano comprometido, no desde luego en los términos de la Teología de la Liberación, sino en la necesidad de extirpar del cristianismo y de la Iglesia Católica los gérmenes de una lucha por la liberación real del pueblo latinoamericano, contribuyendo al sistema oligárquico (Ayala 1996: 51).

Si bien el velasquismo articuló un estilo populista, que conmovía a los ciudadanos de una manera religioso-política tan profunda, llevando un discurso interpelador, evocador de formas religiosas y extremadamente barroco, también es cierto que esta misma característica abrió la posibilidad de interrelacionar su figura austera y moral con la fiesta de las concentraciones y movilizaciones políticas, donde el pueblo, esa “chusma” a la cual él se refiere a lo largo de sus discursos, cobra potencia festiva. El discurso barroco velasquista termina siendo, al igual que el barroco americano, la posibilidad de combinar en un solo crisol, los anhelos, imaginarios y sentimientos de un pueblo, urgido por participar y ser parte de la historia. La fiesta velasquista, además, permitió al pueblo aportar con sus cualidades y sus imaginarios.

### 2.2.2. Carnaval en el neopopulismo neoliberal de Abdalá, “El loco que ama”

*Un día soñé con la Virgen que me dijo ya eres libre, regresa junto a mi pueblo y  
sálvalos de la miseria. Te unirás a los perseguidos y formarás una patria libre,  
vencerás a un no creyente, porque el mismo diablo lo viste de bueno...*

Abdala Bucaram (1996).

La década de los años 90 marcó el inicio de la presencia de gobiernos neoliberales en toda América Latina emparentados con la idea de *progreso*, privatización de los recursos del Estado, liberalización de la economía y clientelismo político, pero que, al apelar al “pueblo” con un discurso popular, lograron imponerse de manera electoral y arrastrar hacia ellos a amplios sectores de la población. Presidentes como Abdalá Bucaram en Ecuador (1996-1997), Carlos Menem (1989-1995) en Argentina, o Alberto



Fujimori (1990-2000) en Perú, recordaron la proximidad del discurso político populista emparentado con las expresiones religiosas populares, al mismo tiempo que desarrollaron prácticas clientelares y reemplazaban a los partidos políticos tradicionales.

En Argentina, se pudo ver en repetidas ocasiones a Carlos Menem asistiendo a las procesiones religiosas acompañado de la clerecía, mientras que Alberto Fujimori combinó hábilmente la simbología andina y religiosidad católica con su vocación neoliberal y aperturista, y su presencia era habitual en los mercados de Lima disfrutando las especialidades gastronómicas de la región.

Este periodo histórico en América Latina y, en especial, en Sudamérica, se caracterizó, al igual que en los años treinta, por una fuerte crisis económica y social, acompañado del entreguismo económico y financiero a la banca internacional, al Fondo Monetario Internacional (FMI) y al proyecto de apertura económica y ajustes denominado Consenso de Washington. En este contexto de crisis en diferentes niveles, en Ecuador surge la figura de Abdalá Bucaram, quien propone en su discurso el enfrentamiento entre las clases populares y la oligarquía (Vallejo, 1987: 46).



Abdalá Bucaram en un mitin político  
Plaza de San Francisco de Quito, 1996.  
Autor: Diario *El Comercio*



Bucaram funda el Partido Roldocista Ecuatoriano en 1983, en homenaje a la memoria del ex presidente Jaime Roldós y de su esposa, Martha Bucaram, su hermana, fallecida en un accidente aéreo (Freidenberg, 2003: 8). En 1987, luego de un exilio en Panamá donde se radicó bajo acusaciones de malversación de fondos públicos, regresa a Ecuador. A su retorno, una enorme multitud lo recibe como a un mártir y le posiciona indiscutiblemente como su caudillo. Bucaram supo utilizar en el populismo los afectos de los ciudadanos para generar impacto mediático y político. Se trata, sin lugar a dudas, la más contundente expresión de un tipo de populismo latinoamericano, que utilizó la fiesta popular y el escenario para lograr masivas concentraciones proselitistas, logrando empujar a una masa menesterosa a la que consiguió agitar en una incesante fiesta carnavalesca.

Carlos de la Torre (2008: 27) recuerda la campaña de 1996 de Abdalá, cuando el presentador, como si se tratase de un acto circense, anuncia la llegada de Abdalá Bucaram: “Ya viene Abdalá, Abdalaaá, Abdalaaá”. Entonces, el líder entraba apoteósicamente en compañía de su candidata a la vicepresidencia, mientras sonaba la canción emblemática de la campaña, *La fuerza de los pobres*. A partir de ese momento, durante más de una hora los partícipes se enfocaban en cantos, bailes y palabras de Bucaram, quien, además, dialogaba y hacía reír a los asistentes.

El 31 de enero de 1988, Bucaram se enfrenta en la segunda vuelta electoral al candidato de la Izquierda Democrática, Rodrigo Borja Cevallos, e inicia su campaña con frases como: “No es una lucha entre un hombre y otro hombre, es una lucha entre un hijo de Dios y un Hijo del Diablo”.

En sus tres sucesivas campañas electorales -1988, 1992 y 1996- el candidato a presidente utiliza la misma estrategia de apelación a las tradiciones y valores populares, construyendo un sujeto social adecuado para su mensaje: «los pobres», con quienes se identificó. Así, después de dos derrotas consecutivas, en 1996 remontó una percepción todavía adversa en el electorado que, pocos meses antes de la primera vuelta electoral, no le daba ni un 3% de las preferencias encuestadas. En esta oportunidad, con un verdadero carnaval electoral y repitiendo, como lo han hecho otros populistas, su fuerte invocación al “pueblo”, Bucaram logra derrotar a sus rivales (Acosta, 1996: 3).



Luego de participar en dos contiendas electorales, Bucaram llega al poder en 1996. Al igual que en el populismo clásico, la característica principal de su ascenso es el desgaste de los partidos políticos tradicionales, el debilitamiento de la representatividad de las instituciones del ejecutivo y del Congreso Nacional, y el mantenimiento de la exclusión económica y política de amplios sectores de la población ecuatoriana.

En su discurso utiliza el argot popular y un lenguaje melodramático que aparece a lo largo de toda su campaña política, incluso cuando ya está en el poder. Para lograr una mayor penetración en el pueblo, emplea una permanente promoción que combina espectáculos públicos con el despliegue de su discurso en radio y televisión. Su retórica pretende conmover a sus seguidores utilizando eslóganes muy efectivos que mezclan lo religioso con lo político, a título de ejemplo:

“La fuerza de los pobres”, “el loco que ama”, “palabra de Abdalá, presidente de todos”, “la voluntad del Pueblo, es voluntad Divina”, “ la fuerza del Cristianismo que venció a sus enemigos”, “un camino hacia el amor, la ternura, la moral entre un hijo de Dios y un Hijo del Diablo” “tú me das tu voto yo te doy una escuela; tú me das tu voto y yo te doy libertad; tú me das tu voto yo te doy salud; tú me das tu voto y yo te doy comprensión (¡Un solo toque!)”<sup>26</sup> (Bucaram, 1996).

Abdalá Bucaram posee algunas similitudes discursivas y temporales con los mandatos de sus contemporáneos: Alberto Fujimori (1990-1995; 1995-2000; julio a noviembre, 2000), Carlos Menem (1989-1995; 1995-1999) y Carlos Andrés Pérez (1974-1979; 1989-1993), caracterizado por un populismo resurgido en toda América Latina, profundamente arraigado al neoliberalismo, distinto al populismo de tipo clásico de Velasco Ibarra (Ecuador), Perón (Argentina) o Getulio Vargas (Brasil), pero similar en cuanto a la exaltación de lo popular y del nacionalismo -solo en el discurso-, del populismo clásico.

El discurso populista también ataca a la intelectualidad de las clases dominantes, al refinamiento de la retórica oligárquica al que permanentemente se enfrenta. Construye una retórica, en ocasiones, como el reflejo del habla popular de los barrios periféricos, transformando los insultos de sus opositores, en condiciones positivas de su personalidad. “Me llaman Abdalá El Loco, pero los dementes hablan desde el corazón y

---

<sup>26</sup> *Un solo Toque* fue el nombre de campaña electoral de Abdalá Bucaram para las elecciones presidenciales en el Ecuador en 1996, en la que contendía contra Jaime Nebot Saadi, del Partido Social Cristiano.



ven con el alma”, “un loco enamorado de la patria”, “el loco que ama” (Freidenberg, 2008: 224). Invierte, como en el carnaval, los términos denigrantes y los intenta transformar en una “virtud” popular.

Al mismo tiempo, trata de representar la imagen y aspiración de ascenso social de las clases populares. Como afirma Flavia Freidenberg, “los sectores populares reprodujeron en Bucaram aquello que habían soñado ser, lo que le sucedía a éste también le ocurría al pueblo, siendo la única persona capaz de resolver los problemas de la gente debido a sus cualidades extraordinarias” (2008: 201).

Los elementos religiosos que guían su estrategia electoral lo posicionan como *el salvador* que regresa a proteger a su pueblo y como *mártir*. Su “tormento” lo ha convertido en un hombre digno y bueno, como padre abnegado retorna a cobijar a su pueblo en contra de las injusticias y a rescatarlo del mal que se avecina. De manera similar a Velasco Ibarra, lo heroico y el martirio se combinan para construir la imagen del líder mesiánico. Aquí un fragmento de una de las canciones la campaña de Abdalá en 1996 a la presidencia:

*Un día soñé con la Virgen que me dijo “ya eres libre,  
Regresa junto a tu pueblo y sálvalos de la miseria.  
Te unirás a los perseguidos y formarás una patria libre,  
Vencerás a un no creyente, porque el mismo diablo lo dice de menos”*  
(Abdalá Bucaram, 1996).

La fiesta populista de Abdalá se articula como un lugar en el que el espectáculo adquiere supremacía. Sus actos proselitistas y mítines políticos lo demuestran de sobra. El control de la fiesta, parece encontrarse en manos de sus simpatizantes, el desenfreno, la bebida, y el “mal gusto” que tanto temen las clases dominantes, son parte del carnaval populista de Abdalá. Pese a la fuerte carga moral y religiosa que llevan sus canciones, siempre estará presente la sátira política en sus discursos para sus contrincantes, esto se manifiesta en frases como esta expresada en su campaña política denominada *Un solo toque*:

Te voy a enseñar qué es un solo toque (el público ríe). El 7 de julio cuando vayas a votar te paras en la cola, miras que no haya socialcristianos que quieren chorear [robar] la cartera, sacas la cédula. Tu nombre es Juan Quishpe, firmas, pones tu nombre, coges la papeleta, te vas a la urna, abres la papeleta, cuando ves a Nebot dices “No, Dios mío, Satanás” (el público aplaude) y cuando ves a Abdalá, con cariño, suave, suavcito, no hagamos lámpara, hay que ser humildes y sencillos en el triunfo, verdad, coges la pluma,



miras la 10 [número del partido de Abdalá: el Partido Roldocista Ecuatoriano, PRE], que sea la 10, tuc: ¡un solo toque! (Abdalá hace la mímica de rayar la papeleta). A ver si lo escuchamos que todo el mundo hace tuc la pluma. Cuando yo diga un, dos, tres, un solo toque. Tres, ustedes conmigo hacen “tuc ¡un solo toque!”. Okey, yo soy ustedes, camino, miro que no haya choros socialcristianos, la cédula, la papeleta, me voy a la urna, abro la papeleta y le veo a Nebot, “Uy Dios mío, Satanás, me quedo con Abdalá”. Alzamos las manos todos para ver cómo vamos a votar, “un, dos, tres, tuc, ¡un solo toque!” (La gente: un, dos, tres, tuc, ¡un solo toque!; un, dos, tres, tuc, ¡un solo toque!) (Bucaram, 1996).

Abdalá se alza interpelando al pueblo, con una mímica envidiable vende el contenido de su mensaje a los sectores populares. Si el demonio representa un peligro para los pobres, Abdalá se muestra como su defensor, como un líder *heroico* que lucha contra el mal. Pueblo contra oligarquía, utilizando la vieja fórmula de los populismos lanzados a conquistar el poder. Su discurso está cargado de relacionamientos con Jesucristo, su frase más famosa es “Soy Batman, soy Jesucristo, soy el loco que ama” (Acosta 1996: 6). Podríamos hablar de un barroco *kitsch*<sup>27</sup>, donde la operación discursiva de Abdalá lo pone en el mismo nivel de un héroe de cómic, una imagen fuertemente religiosa y su propia figura, como héroe y salvador, como redentor de los oprimidos. Es, a la vez santo, iluminado, loco y, al mismo tiempo, profeta. Construye y desencadena la fiesta, la burla y el show. Es el personaje principal del carnaval, una suerte de “Rey feo” de la política ecuatoriana y, paradójicamente, también un mártir al cual las “injusticias” lo han llevado a la “cárcel y a la tortura”. Es, en pocas palabras, la imagen de un Jesucristo del carnaval populista.

---

<sup>27</sup> Umberto Eco sostiene en *Apocalípticos e Integrados* (1965) que “el Kitsch es parte de la estructura del “mal gusto” e imposición del efecto, y el resultado de la acción de operadores culturales que producen para las masas, utilizando en realidad a las masas para fines de propio lucro en lugar de ofrecerles realizaciones de experiencia crítica”. Para Adorno, (1983) el Kitsch es producto de la cultura burguesa que conduce a la fetichización de la obra y el despliegue de la industria cultural; en cambio, para Walter Benjamin (2008), el Kitsch es la expresión de viejas formas que se encuentran en constante confrontación con el presente, sueños e imágenes actúan dentro del ser humano convirtiéndolos a la vez en muebles en objetos accequibles a todos.





Abdalá Bucaram Ortiz  
Imagen tomada de un spot publicitario de su campaña (1988)  
“Por eso es que me llaman loco”. Disponible en:  
[https://www.youtube.com/watch?v=516Vn\\_9RYdo](https://www.youtube.com/watch?v=516Vn_9RYdo)

Abdalá Bucaram utilizó oraciones religiosas para entablar una relación directa y emocional con el pueblo, logra integrar perfectamente en su discurso la oración cristiana con la prédica política del populismo:

***Agradezco al Dios eterno***  
(Spot publicitario de campaña)

“Agradezco al Dios eterno que acepta mis peticiones  
y mi gratitud sagrada para mis cuatro regiones.  
Ya vencimos a profetas, a la bruja y a Lombana.  
Venceremos al mismo diablo, pues nuestra gente es cristiana”.

“Ahora se escucha más fuerte ¡ABDALÁ!  
Se escucha en el Oriente y se escucha en la Sierra  
y retumba en la Costa la Región Insular  
¡Abdalá! ¡Abdalá! ¡Abdalá!”

“Solo hay una esperanza ¡ABDALÁ!  
La fuerza de los pobres,  
el triunfo de la Patria en costa, sierra, oriente y la región insular (Bis)  
“Por eso gritamos todos ¡ABDALÁ!”

“Ahora se escucha más fuerte ¡ABDALÁ!  
La fuerza de los pobres  
El triunfo de la Patria  
Por decisión del pueblo y por los marginados  
por la gente del campo, la gente del suburbio  
por los desempleados



por la gente que sufre, los pueblos olvidados,  
la mujer ecuatoriana,  
Por los niños con hambre  
niños desamparados,  
por un gobierno honrado  
por una Patria nueva  
por una Patria buena  
No olvides nunca el grito  
¡Abdalá! ¡Abdalá! ¡Abdalá! (Bis)<sup>28</sup>

La letrilla de Abdalá refleja algunos componentes fundamentales de su papel como populista, las rogativas y peticiones religiosas serán fundamentales en su retórica y el agradecimiento a Dios que le ha dado el privilegio de ser su mesías. Sus letras “conmoveras” nos recuerdan a los agradecimientos efectuados en las iglesias evangélicas que, a partir de los años ochenta en la costa ecuatoriana, bastión del partido de Abdalá, tuvieron un crecimiento asombroso, tanto de fieles como de recursos económicos<sup>29</sup>. El discurso exagerado del caudillo posee de manera consiente ingredientes similares a los utilizados por los pastores evangélicos.

Su estrategia de campaña también simula las invocaciones religiosas, donde él, como Cristo popular, convoca a sus seguidores en contra de un no creyente, de un hombre encarnado en la figura de Rodrigo Borja<sup>30</sup> cuyo perfil se parece a la “figura de Satanás”, es así que en una concentración pública en Huaquillas (sur de Ecuador) comenta: “Rodrigo dice que me parezco a *Flavio* (Leonardo Flavio), pero prefiero parecerme a Flavio antes que al diablo... Rodrigo declara en sus libros que los católicos somos sucios escondidos en la Biblia y, ahora que le he descubierto, dice: «se me chispeteó, porque tenía apenas 36 años»”. Es contundente en este manejo de símbolos, y su mensaje ha calado profundamente en los barrios populares haciendo un interesante

---

<sup>28</sup> La letra de esta canción corresponde a un videoclip de campaña de Abdalá Bucarán, denominada “Agradezco a Dios Eterno”, en la segunda vuelta de la cita electoral celebrada el 8 de mayo de 1988. “La fuerza de los pobres” En <https://www.youtube.com/watch?v=k5GkeahSQBE>.

<sup>29</sup> Como afirma la revista *Latin and Christian Woman*, de enero de 1999: “En 1985, un 3.28 por ciento de la población total del Ecuador era evangélica, un porcentaje que pasó al 13 por ciento en 2006. Las zonas marginales de Guayaquil y Quito, las ciudades más grandes de Ecuador, así como las regiones de mayor población indígena, son las que registran el más alto crecimiento de iglesias evangélicas”.

<sup>30</sup> Rodrigo Borja fue el líder de la socialdemocracia ecuatoriana entre la década de los años 80 y 90 del siglo XX. En su última campaña a la presidencia de la República se enfrentó en contienda electoral a Abdalá Bucaram, logrando vencer en las elecciones y convirtiéndose en presidente del Ecuador entre 1988 y 1992.



uso de los imaginarios religiosos, fortaleciendo el discurso dicotómico del bien contra el mal.

Elemento importante en el discurso populista de Abdalá, y muy común en el populismo, es la sacralización de la patria y del panteón heroico como elemento de rescate de la identidad popular. “Yo soy, el Bolívar, que nace cada cien años cuando despierta un pueblo”, será una de las frases más importantes del discurso de Bucaram. Como constructor de representaciones navega entre los códigos de los de “abajo” y aquellas que se construyen desde arriba, desde la “política formal”, desde el marketing político y el espectáculo mediático, desde el escenario.

“¿A quién representa el PRE?”, le pregunta un periodista a Abdalá, y él responde abiertamente: “A los pobres, a los descamisados. Donde hay necesidad, está el Partido Roldocista, donde hay dosis de racismo, combatimos el racismo; vemos al ser humano como un ser humano que tiene que predicar con el sudor de su frente; que comulguen con nosotros aquellos seres que busquen una comunión espiritual con el pueblo” (Freidenberg 2008: 226).

Su estilo discursivo populista y mesiánico apela a la dicotomía pueblo-oligarquía y la construcción de la política como una relación amigo-enemigo. La personalización del mensaje, la lucha contra el orden establecido, la inclusión de propuestas de corte clientelar y la exaltación del líder como un ser superior, son los asideros de su retórica. En Abdalá se encuentran las estrategias fundamentales del populismo: redención y salvación, componentes del catolicismo y del cristianismo evangélico. Con estos elementos convive un fuerte contenido popular-carnavalesco expresado en el escenario, y el uso de afiches y campañas visuales se articulan con un lenguaje emotivo, chabacano y popular; apela al amor con frases mesiánicas y religiosas: “sea como una lucha entre el diablo e hijos de Cristo”; “Diosito es roldocista y al subir el petróleo ayudó a este Gobierno a pagar la deuda externa”, nos dice con la mayor “naturalidad” (Freidenberg, 2008: 221). Articulación simbólica y normativa que lo hace aparecer a los ojos del pueblo como un mártir, un *Cristo* popular y un *Mesías* capaz de salvarlos de la exclusión, la explotación y el miedo. Existe, por tanto, una apropiación simbólica, en la cual los valores del pueblo se comercializan en función de la popularidad del candidato, banalizando los contenidos populares en una suerte de barroco *kitsch* y populista difundido por los medios de comunicación.



En esta puesta en escena, las élites retoman el control de lo simbólico, de la misma manera que el discurso se cierra en su contenido, atomizándose y mediatizándose. Aunque la forma en que se desarrolla parezca carnavalesca y desenfadada, se establece un guión para producir el efecto de entretenimiento que busca el político para divertir a sus espectadores, por ello, “Con Bucaram no se cuestiona la división entre élites y pueblo, sino que se reafirma buscando una nueva clase dirigente (De la Torre, 1994: 63). Sin embargo, para la élite tradicional oligárquica ecuatoriana, Bucaram fue el “repugnante *otro*, la encarnación de la barbarie, la falta de cultura y civilización de los marginales” (De la Torre 1998: 55). Abdalá se constituyó como el representante del “mal gusto” de las clases subalternas: “Votar por mí es como votar excrementos al club de la Unión”, “Votar por mí es como rayar un Mercedes Benz” (Bucaram, 1996). En sus concentraciones combina hábilmente imprecaciones contra las élites económicas y oligárquicas mezclándolas con el baile y el canto, vinculando a agrupaciones musicales como los Iracundos<sup>31</sup>, vedets y bailarinas profesionales.

El pueblo quiere ver a Abdalá porque para ellos, es un chou [*show*], yo que sé. Ellos ríen, lloran, sus pasiones las descubren en Abdalá cuando está en su escenario. En estos términos sí creo que soy el grito de agonía, como dicen, del populismo ecuatoriano, pero ahí está Abdalá, ahí está el espectáculo ahí está lo que quieran, pero ahí está (...) Yo creo ser el pueblo, yo creo ser el indio, el cholo, el negro. Yo los conozco yo me compenetro con ellos (Bucaram, 1996).

La fiesta de Abdalá cobra tintes de carnaval en sus concentraciones, donde “los pobres de la patria” asisten a una fiesta en la cual el “aniñado y oligarca” queda excluido. El *aniñado*, nombre popular que se les da a los hijos de alta clase social, queda fuera de las fiestas del populismo. Es la vuelta al mundo de la vida de la cual nos habla Bolívar Echeverría (1998), donde las normas y jerarquías quedan abolidas frente al espectáculo de la campaña y del caudillo.

---

<sup>31</sup> Los Iracundos fue una agrupación musical uruguaya de música popular y balada romántica muy famosa en Sudamérica entre las décadas de los años sesenta y noventa. Sus melodías, muy populares en el Ecuador, fueron interpretadas por el candidato, y posterior presidente, Abdalá Bucaram, en sus mítines políticos.





Abdalá Bucaram bailando el *Rock de la cárcel* (1996). Campaña “Un solo Toque” (1996)  
Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pgePnGHpA5s>

Después de dos intentos fallidos, Bucaram consigue llegar a la presidencia en un breve mandato que le mantiene en el poder durante seis meses. Su apelación continúa al pueblo y el intento de presentarse como parte de él, no impiden que sea defenestrado, precisamente, por una revuelta popular producida en las principales ciudades del país que, en alianza con la emergencia de la lucha indígena y el abandono de las Fuerzas Armadas, logran su derrocamiento.

Con diferencias y coincidencias, los mandatos de Velasco Ibarra y Abdalá Bucaram se presentan como los populismos surgidos en Ecuador en las etapas descritas y que se convierten en las experiencias populistas que anteceden a la llegada de Rafael Correa al poder en un periodo más contemporáneo.

En el siguiente cuadro (8) se exponen de manera comparativa los principales rasgos de la primera y segunda etapa del populismo en Ecuador, personalizados en las figuras de Velasco Ibarra y Abdalá Bucaram, respectivamente.



## Cuadro 8

## COMPARATIVO DEL POPULISMO ECUATORIANO

Velasco Ibarra	Abdalá Bucaram
Populista (Barroco) Se muestra como un profeta y conductor popular, un Cristo y un santo descarnado, ascético y estoico	Neo populista (carnavalesco) Se muestra como un conductor en el escenario, canta, baila y hace bromas, organiza fiestas y grandes concentraciones con bailarinas y cantantes populares.
Se constituye como una tercera opción a los partidos liberal y conservador	Se constituye como una tercera opción a la democracia cristiana y a la socialdemocracia
Crisis del sistema liberal capitalista/ Velasquismo como respuesta nueva al sistema liberal y al proyecto conservador	Crisis del sistema neoliberal/crisis de representación
Deslegitimación de los partidos	Deslegitimación de los partidos
Reivindicación de los excluidos a través del eslogan “La chusma velasquista”	Reivindicación de los excluidos a través del eslogan “Los pobres de mi patria”
Estrategia discursiva tomada de lo afectivo, ritual y litúrgico utilizando los signos del Barroco. La imagen de los santos y de Cristo, la utilización de los signos cristianos en su discurso.	Estrategia discursiva tomada de lo afectivo ritual, y de los medios de comunicación, utilizando los signos de la fiesta y del carnaval popular, la religiosidad popular y las prácticas cotidianas de dominación.
Discurso moral en el cual el pueblo contiene contra el mal que son los otros candidatos: Los comunistas, los sacerdotes de la Teología de la Liberación, los intelectuales de la clase media.	Discurso moral en el que el pueblo combate contra el mal en la figura de las oligarquías, y los intelectuales de la socialdemocracia.
Personalismo: Se establece una relación directa entre el caudillo y sus seguidores a través del discurso y el ritual, se quiebra el aparato burocrático y se lo reconstruye con sus seguidores	Personalismo: se establece una relación directa entre el caudillo y sus seguidores a través de la fiesta y el show en los medios de comunicación y en la tarima. Se quiebra el aparato burocrático y se lo reconstruye con sus seguidores.
Discurso nacionalista	Discurso nacionalista y neoliberal

**Fuente:** Elaboración propia.

### 2.3. El populismo clásico y el neopopulismo en Venezuela: rastreando sus componentes religiosos

La aparición del populismo en Venezuela no es un fenómeno nuevo. Al igual que en Ecuador y Bolivia, existe una larga historia de liderazgos y momentos que se ajustan con diferente intensidad a este proceso. Rómulo Betancourt llega al poder en Venezuela (1945-1948) y su gobierno “revolucionario” marca el inicio del populismo clásico en el país. Betancourt buscó distinguirse de la tradicional clase política venezolana por su



discurso nacionalista, su antiimperialismo y el permanente llamado al pueblo (Dávila, 2001: 121-131).

Se puede alegar que el populismo venezolano cuenta, al igual que en Ecuador, con varios momentos históricos reconocibles: un periodo clásico personificado en Rómulo Betancourt; un periodo neoliberal con Carlos Andrés Pérez; y un momento revolucionario o socialista con Hugo Chávez. De igual manera, esta categorización puede extrapolarse a otros países de la región: Argentina con Perón, Menem y Kirchner; y, en Ecuador, con Velasco Ibarra, Abdalá Bucaram y Rafael Correa. Además de los casos de Siles Zuazo y Paz Estensoro en Bolivia, como se verá más adelante. Cada uno de estos liderazgos y momentos populistas poseen gran diversidad y se sustentan en puntos comunes como un significativo apoyo de las clases populares.

### 2.3.1. El populismo clásico de Rómulo Betancourt

Rómulo Betancourt fue sin lugar a dudas el primer líder populista clásico venezolano, quien expuso de manera particular su pensamiento a través de su obra *Venezuela. Política y petróleo*, publicada en 1955 durante uno de sus exilios. Varias décadas antes de su llegada al poder, Venezuela vive transformaciones en su modelo económico a partir del protagonismo de la exportación petrolera que, en 1926, consigue superar a todas las demás, anunciando el fin del periodo agrario.

En 1928, por primera vez, la clase media bosqueja un tímido y confuso reclamo democratizante, expresado en las luchas estudiantiles de ese año<sup>32</sup>, del cual surgieron los futuros cuadros políticos que construirían *la nueva democracia* venezolana y que posteriormente crearían el Partido Acción Democrática, en 1941. Se estaba perfilando la crisis del Estado oligárquico y la entrada de Venezuela al siglo XX. Ricardo Rivas (1998: 11-20) afirma que la democracia venezolana nació y se desarrolló como reacción antiliberal. La Generación del 28 fue la semilla de la lucha por la democracia en Venezuela que tuvo influencias diversas, como las de la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa.

---

<sup>32</sup> Se conoce con el nombre de Generación del 28 al grupo venezolano de estudiantes universitarios que protagonizaron en el carnaval caraqueño de 1928 un movimiento de carácter académico y estudiantil que derivó en un enfrentamiento con el régimen de Juan Vicente Gómez.



La estructura de clases se fue modificando por efecto de la propia dinámica modernizante, emergiendo una, poco numerosa, pero cada vez más inquietante, clase media que pugnaba por una mayor participación política y que defendería también una mayor participación en la renta nacional (Rivas, 1999: 248).

El cambio de nombre trajo consigo el abandono de algunas de las más extremas posiciones ideológicas del pasado, ubicándose tan lejos como fuera posible del comunismo y manteniendo igual distancia con el fascismo, al cual nunca habían adherido (Rivas, 1999: 249). El Partido del Pueblo, como también se autodenominó, proponía un programa transformador para Venezuela basado en la industrialización, la sindicalización libre, la elección directa y con participación ampliada de los ciudadanos y los gremios, regulación de las ganancias petroleras de las empresas extranjeras, planes de salud y educación. Al intervencionismo estatal que se venía implementando, desde comienzos de la década del cuarenta, el nuevo partido Acción Democrática agregaba un ingrediente “popular” que lo distinguía de otros movimientos (Rivas, 1999: 249).

En 1941 sube al poder el gobierno del general Isaías Medina Angarita (1941-1945), el cual propone una serie de importantes medidas como la Reforma Agraria, dirigida a la redistribución de la tierra y el impulso de la producción agrícola; y la Reforma Petrolera, que exigía a las empresas extranjeras, por primera vez, el pago de impuestos, y que acrecentaba la participación del Estado venezolano hasta la obtención del cincuenta por ciento de los beneficios, política conocida como *fifty-fifty*. De manera adicional, y como importante logro, se llevó a cabo la firma del primer colectivo para los trabajadores de la industria petrolera.

El presidente Medina impulsó de manera decidida la actividad sindical y permitió la legalización de los partidos políticos, incluyendo al Partido Comunista de Venezuela (1945). En 1946 surge COPEI, siglas del Comité de Organización Política Electoral Independiente, fundado sobre la base de anteriores agrupaciones de matriz social cristiana en las que, desde 1936, trataban de congregarse jóvenes de la Acción Católica, acorde con los intereses de la derecha democrática. Tanto Acción Democrática como los dirigentes que con Rafael Caldera fundaron luego COPEI y apoyaron el golpe de Estado del 18 de octubre de 1945, unificando esfuerzos frente a la izquierda insurgente en la década del sesenta y legitimando el accionar del Estado.



En un segundo momento histórico, el gobierno de Rómulo Betancourt (1959 y 1964) impulsó algunos cambios, tales como la Reforma Agraria, en 1960, y la nueva Constitución al siguiente año. Los partidos de la izquierda -*pacificados* en 1973 mediante acuerdo con el presidente Rafael Caldera- y otros partidos menores, ampliaron aún más la base del sistema democrático sustentado en los partidos políticos, difundiendo la imagen de una fuerte democracia, bipartidizada por Acción Democrática y COPEI.

La economía petrolera, por su parte, cada vez que recibía el impacto del incremento de precios, afianzaba la creencia de que se disponía de una riqueza inmensurable. De esta manera, el Estado, administrado y financiado rentísticamente<sup>33</sup>, desarrollaba su acción específica con una gran capacidad de maniobra. La renta petrolera es el recurso financiero más significativo y, aunque su uso en el discurso político ha diferido del uso en la política económica, en Venezuela ha sido una constante en el accionar estatal, en particular, desde que se utiliza con la modalidad intervencionista desde comienzos de la década del cuarenta, más aún, al asumirse como Estado-benefactor desde los sesenta y, por supuesto, cuando se desarrollan iniciativas populistas (Rivas, 1999: 252).

En esas condiciones de bonanza petrolera, el Estado garantizaba las grandes ganancias de la burguesía emergente que reclamaba exenciones tributarias, proteccionismo, salarios relativos bajos y diversas medidas de fomento sin afectar en su totalidad las condiciones de vida de los trabajadores, ya que subsidios de todo tipo y el aumento del gasto público sirvieron a ese fin de contención social. Esta situación adquirió mayores dimensiones al producirse el muy significativo incremento del precio del petróleo que hizo posible que el presupuesto nacional venezolano se cuadruplicara entre 1974 y 1978<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Para Pedro Rodríguez Rojas (1998), el modelo rentista venezolano fue un modelo de gasto estatal, de programas y subsidios que se realizaron de manera clientelar y populista. Sin duda, uno de los causantes de la crisis económica de los años ochenta. En concreto, la renta petrolera creció en 1973 en un 350%, mientras que el gasto del Estado sobrepasó el 540% y el crecimiento de la deuda externa aumentó en un 2000%. Esta política generó una verdadera crisis de gobernabilidad al disminuir los precios del petróleo de donde se obtenían los recursos para la financiación de estos programas.

<sup>34</sup> Dentro de una tendencia que resultaba cada vez más favorable a los países petroleros luego de la creación de la OPEP en 1960, se produjeron hechos que incidieron en el aumento del precio y en la demanda, tal como fue la guerra en el Medio Oriente en 1973 y el embargo establecido por los países árabes.



En su segundo gobierno (1959–1964), Rómulo Betancourt fue uno de los artífices del pacto democrático entre el AD y el conservador Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI). Contrario a su inicio populista, su legado internacional fue la “Doctrina Betancourt”, que proclama el no reconocimiento de gobiernos no elegidos democráticamente (Gratius, 2007: 8).



Firma del *Modus Vivendi* entre la Iglesia Católica y el gobierno de Rómulo Betancourt, Archivo Histórico, 1964

Sin embargo, un hecho fundamental que acompañó al gobierno de Rómulo Betancourt fue el denominado *Modus Vivendi* entre su gobierno y el Papa Pablo VI, fechado el 6 de marzo de 1964. El *Modus Vivendi* -también llamado Concordato- sustituyó a la Ley de Patronato Eclesiástico, aprobada por el Congreso de la Gran Colombia en 1824 y ratificada luego en el Congreso en 1833. Este acuerdo garantizaba, entre otras cuestiones, que la religión católica, apostólica y romana, se consideraba la religión de la gran mayoría de los venezolanos<sup>35</sup>. Aquí solamente se citarán algunos de los artículos más destacados y que tienen un impacto político directo, en cuyo caso, el Estado Venezolano asegura y garantiza el libre ejercicio del poder espiritual de la Iglesia Católica y su ejercicio público, así como el libre ejercicio de la Iglesia Católica a promulgar bulas, cartas encíclicas, etc., reconociendo la personalidad jurídica Internacional de la Santa Sede, entre otros artículos firmados para fortalecer dicho reconocimiento.

---

<sup>35</sup> El texto íntegro del *Modus Vivendi* está tomado de la Gaceta Oficial N° 27.478, publicada el martes 30 de junio de 1964.



En su segundo gobierno, Rómulo Betancourt cambia desde una posición liberal y crítica a la Iglesia católica hacia una relación más cordial con ella, debido, en gran parte, al puntofijismo que pretendía construir cierto tipo de estabilidad y en la cual la Iglesia era un actor fundamental. En este momento de normalización de relaciones entre la Iglesia y el Estado tuvo un rol importante COPEI que, junto con ADE, estuvieron de acuerdo en fortalecer dichas relaciones. En este contexto, la Iglesia fue un soporte importante del sistema de Pacto Fijo que comenzó en 1959, legitimando al gobierno y dando su apoyo.

### 2.3.2 Carlos Andrés Pérez: el Neopopulismo en Venezuela

Al igual que en Ecuador, al populismo clásico nacionalista y anti-imperialista le sucedió años más tarde un populismo de corte neoliberal representado en la figura de Carlos Andrés Pérez. El 21 de diciembre de 1973, el Consejo Supremo Electoral de Venezuela proclamaba como presidente electo a Carlos Andrés Pérez. Con casi el 48 por ciento de los votos válidos, volvía Acción Democrática al gobierno, sucediendo a Rafael Caldera, con la imagen generalizada de que esta victoria se debía más al candidato que al partido, pues anunciaba el poder personal con el cual gobernaría durante cinco años, sin una oposición significativa. Carlos Andrés Pérez promulgaba en su discurso la nacionalización del petróleo, además de una retórica anti-imperialista y una política re-distributiva de la bonanza petrolera, que se convirtieron en los tres pilares de su primera presidencia.

Al asumir el poder el 12 de marzo de 1974, Carlos Andrés Pérez contaba con mayoría parlamentaria y los partidos de la oposición no pusieron grandes trabas, ni siquiera los de izquierda. Si alguna oposición tuvo fue la crítica del líder de su propio partido Rómulo Betancourt que, en cierta medida, se sentía traicionado por su antiguo ministro del Interior.





El presidente de Venezuela Carlos Andrés Pérez rezando.  
Golpe de Estado 04 de febrero 1992. Biblioteca Nacional.

El 31 de marzo Carlos Andrés Pérez obtuvo del Congreso Nacional poderes extraordinarios para administrar las finanzas por decreto, de tal modo que, cuando precisamente éstas tenían un incremento sin precedentes, el presidente no estaba obligado a rendir cuentas. El presidencialismo venezolano llegaba así a su máxima expresión, constituyendo con sus ministros el más importante centro de decisión que imponía políticas de contenido populista.

Los partidos políticos y las corporaciones empresariales, sindicales y militares perdieron su relativa influencia y no opusieron demasiada resistencia, adaptándose a una situación que ofrecía distribuir la renta petrolera bajo una política económica y social populista. Todos parecían conformes: los empresarios con sus ganancias, los sindicatos con el pleno empleo y el aumento de salarios, y los militares con el moderno equipamiento.

Por si esto fuera poco, la izquierda, que había abandonado la lucha armada, competía en desventaja con un presidente cuyo discurso se ubicaba en la socialdemocracia, propugnando la solidaridad en la lucha contra las dictaduras, el antiimperialismo, la integración latinoamericana y además, las universidades obtenían un presupuesto sin precedentes y se asignaban masivamente las becas de posgrado Gran Mariscal de Ayacucho, otorgadas en 1979 por Decreto Presidencial (Rivas, 1999: 252).



Con el poder político y los petrodólares en sus manos, la burguesía establecida y llamada “emergente” tenía en Carlos Andrés Pérez la oportunidad que la democracia les daba para un descomunal enriquecimiento. El proyecto nacional que Pérez denominó pomposamente *La Gran Venezuela* era la última oportunidad de la democracia para superar el subdesarrollo. Su viabilidad se sustentaba en la renta petrolera. La nacionalización del petróleo en 1976, así como la inversión directa en la producción de otros bienes y servicios, dan cuenta de un acentuado *capitalismo de Estado* cuya participación en la inversión bruta llegó a superar a la del sector privado (Rivas, 1999: 253).

La política económica y social implementada por el gobierno de Carlos Andrés Pérez ponía en el Estado la responsabilidad de satisfacer las demandas de la sociedad en su conjunto, mediante el control de precios al consumidor, importaciones, subsidios y aumento de salarios.

### 2.3.3 El segundo mandato de Carlos Andrés Pérez

Pérez alcanza por segunda vez la presidencia de Venezuela en 1988 y continúa en el gobierno hasta 1993. Esta vez, la promesa del retorno del populismo parece desmotivar a los venezolanos. Su segundo mandato estuvo marcado por el deterioro económico y una política neoliberal impuesta de manera externa por el Fondo Monetario Internacional (FMI) ante el agotamiento económico y la crisis generalizada, que incluyó la subida de precios y el recorte de servicios públicos, provocando elevados niveles de desigualdad y la pérdida de soberanía económica.

La política económica y social se orientaba en dirección distinta a la de su primer mandato, reduciendo aranceles, privatizando y disminuyendo la generación de empleo. En cumplimiento de las recetas neoliberales y de las concepciones más duras de la Escuela de Chicago<sup>36</sup>, el gobierno privatizó las empresas nacionales, congeló salarios, se eliminaron y disminuyeron subsidios, a la vez que abrió el mercado venezolano a las importaciones.

---

<sup>36</sup> La Escuela de Economía de Chicago es una escuela de pensamiento económico partidaria del libre mercado (aunque dentro de un régimen monetario estricto, definido por el gobierno), que se originó en los departamentos de Economía y en la escuela de negocios Booth de la Universidad de Chicago a mediados del siglo XX. Fue liderada históricamente por George Stigler (Premio Nobel de Economía en 1982) y Milton Friedman (Premio Nobel de Economía en 1976).



El déficit en las políticas sociales se manifestó en la proliferación de organizaciones civiles tendientes a presionar sobre el Estado con la reclamación de derechos sobre educación, salud, vivienda, recreación y. en muchos casos, satisfaciendo directamente esas necesidades (Rivas, 1999: 254). Durante estos momentos críticos, la jerarquía de la Iglesia católica no se expresó para condenar las medidas, se mantuvo en silencio dejando que la política de *shock* golpeará a los venezolanos.

El ajuste neoliberal, la represión a la resistencia popular en las calles, las denuncias de corrupción y una fuerte oposición política generaron un debilitamiento creciente y una sensación de vacío que por primera vez en muchos años alentó a un grupo de militares golpistas. La política económica y social se orientaba a los ajustes estructurales, reduciendo aranceles, privatizando y disminuyendo la generación de empleos. Estas medidas impopulares provocaron en 1989 las protestas y saqueos populares conocidas como el “Caracazo”<sup>37</sup>, que fueron fuertemente reprimidas por instrucciones del gobierno.

Durante el mandato de Carlos Andrés Pérez se dieron dos intentos de golpe militar, uno de ellos protagonizado por el fallecido presidente Hugo Chávez. La baja popularidad de Pérez y la deslegitimación de los grupos de poder político y económico por la corrupción, determinaron el fin de su gobierno antes de tiempo (Gratius, 2007: 9). En estos intentos de acceso al poder, no se evidencian expresiones de religiosidad popular o componentes religiosos, sino más bien, la conciencia política de un grupo de militares nacionalistas que veían con enojo la política neoliberal que tanto dolor estaba causando al pueblo.

La crisis política, luego del segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez (1989-1993), llevó a un acuerdo entre partidos de distinto contenido ideológico, con importante presencia de la izquierda que impuso la candidatura y el triunfo de Rafael Caldera (1994-1999) que llegó sin el apoyo del Partido Social Cristiano, del cual fuera fundador. Posteriormente, en 1998, es cuando se produce el triunfo de Hugo Chávez (1999-2004), que con el 56,20% de los votos logró superar ampliamente a sus rivales

---

<sup>37</sup> Se conoce como *Caracazo* a las fuertes protestas ocurridas en Venezuela durante el gobierno de Carlos Andrés Pérez que comenzaron el 27 de febrero y culminaron el 8 de marzo de 1989 en la ciudad de Caracas. Las cifras oficiales hablan de 276 muertos, aunque se estima que fueron muchas más, como consecuencia de la represión por parte de la policía y del ejército venezolano.



Henrique Salas (39,9%) e Irene Sáez (2,8%), como candidato de una coalición aún más diversa (Rivas, 1999: 255).

El 2 de febrero 1999, Hugo Chávez Frías asume la presidencia de Venezuela con un juramento que marcó el inicio de un profundo proceso popular: “Juro delante de Dios, juro delante de la Patria, juro delante de mi pueblo que sobre esta moribunda Constitución (1961) impulsaré las transformaciones democráticas necesarias para que la República nueva tenga unas Carta Magna adecuada a los nuevos tiempos. ¡Lo Juro!”.

#### 2.4. El populismo clásico en Bolivia

De igual forma a lo acontecido en Ecuador y Venezuela, el caso boliviano tuvo manifestaciones de populismo durante su proceso histórico. Víctor Paz Estenssoro y Hernán Siles Zuazo en Bolivia fueron, indudablemente, líderes populistas que marcaron historia en este país andino.

El 7 de junio de 1942, Paz Estenssoro lanzó oficialmente el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), agrupación política de carácter anti oligárquico y anti-imperialista, con la vocación de convertirse en un partido de masas, comprometido con la justicia social y la implantación de un sistema democrático sustentando en la soberanía popular.

##### 2.4.1. Víctor Paz Estenssoro, primera presidencia (1952-1956)

El flamante presidente Paz Estenssoro no demora la ejecución del programa de Revolución Nacional (1952), que iba a suponer la mayor transformación social y económica en la historia independiente de Bolivia, en medio de un gran apoyo político y social. Motivado por la fuerte influencia de los trabajadores, su primera medida como presidente fue la nacionalización de la minería. Siguiendo un proceso estudiado y metódico, ordenó la incautación de las minas de estaño de las compañías privadas, acusándolas de haber expoliado la riqueza nacional en beneficio propio y del extranjero. Poco después, el presidente decretó el monopolio del Estado sobre la comercialización de todos los minerales y trasladó las responsabilidades de gestión al Banco Minero de Bolivia (Bamin), creado a tal efecto.





Víctor Paz Estenssoro (1961)  
Presidente Víctor Paz Estenssoro. (Photo by Dmitri Kessel/the LIFE Picture  
Collection/Getty Images)

En ese mismo periodo instituyó la Corporación Minera de Bolivia (Comibol) como el ente encargado de administrar las empresas mineras intervenidas. Finalmente, firmó el Decreto de Nacionalización por el que el Estado boliviano adquiriría los yacimientos y las instalaciones a cambio de sustanciosas indemnizaciones. Las compañías extractoras medianas y pequeñas no fueron expropiadas, lo que dejó en manos del capital privado una tercera parte de la actividad minera en Bolivia.

El 21 de julio de 1952, el gobierno aprueba la Ley de Sufragio Universal por la que se conceden los derechos de elección y elegibilidad a todos los bolivianos mayores de 21 años sin exclusiones de sexo, raza o nivel cultural, lo que multiplicó por cinco el censo electoral, que entonces ascendía a 204.000 personas. En 1953 entró en vigor la Ley de Reforma Agraria, que supuso la abolición de la servidumbre de los indígenas del campo con el reparto de los latifundios parcelados a un millón de campesinos sin tierras. Esta medida, que parecía socialista, se ciñó a las grandes propiedades y afectó preferentemente a las plantaciones de baja productividad. Los propietarios afectados también tuvieron derecho a compensación.

El Gobierno de Paz Estenssoro busca consolidarse mediante la movilización de las organizaciones obreras y campesinas y alienta la pronta creación de la Central Obrera Boliviana (COB) como la confederación sindical nacional. La COB adquiere un importante papel, con puestos ministeriales en el Gobierno y el derecho de veto en el



seno de la Comibol, representando desde el principio el ala más radical y militante de la Revolución Nacional.

Por otro lado, Paz Estenssoro lleva a cabo una drástica reorganización del Ejército, promoviendo para los mandos superiores a antiguos oficiales y seleccionando a los nuevos cadetes a partir de listas presentadas por los sindicatos obreros y campesinos. Las mayores dificultades para su gobierno provinieron del propio conjunto de fuerzas políticas y sindicales que suscribían la Revolución Nacional. Ya en enero de 1953, el presidente evitó un intento de golpe derechista promovido por sectores moderados del MNR opuestos al ascenso de los sindicalistas sobre la dirección política del movimiento.

El Partido Comunista Boliviano y el Partido Obrero Revolucionario, por su parte, desarrollaron sus propios objetivos, que entraron en tensión con los de un gobierno que negaba tener naturaleza marxista, en consonancia con la ambigüedad ideológica tradicional del populismo, y parte de la propuesta política de Paz Estenssoro mantenida durante largo tiempo.

Las milicias obreras y campesinas fueron, durante los primeros años de la revolución, la garantía de cumplimiento de los cambios, resguardando la ampliación de la ciudadanía, y para que los indígenas pudieran adquirir tierras. En este contexto, la Iglesia no combate las medidas sociales de la Revolución Nacional, pero critica la tendencia de “izquierda” del MNR. La Iglesia también “apoya” la Reforma Agraria, pero critica las acciones de los campesinos y manifiesta que estos son motivados a actuar de manera violenta y anárquica. En 1958 se emite una Carta Pastoral de los Obispos en la que se critica el matiz “comunista” del proceso, condenando así la Reforma Agraria (Lozada-Pereira, 2004: 2).

Los gobiernos revolucionarios de Paz Estenssoro (1952-1956; 1960-1964; 6 de agosto al 4 de noviembre de 1964; y 1985-1989) y, posteriormente, de Siles Zuazo (1956-1960; 1982-1985) coincidieron en la ausencia de acciones contra la Iglesia, e incluso, ambos presidentes mantuvieron sus prerrogativas en relación a:

- Personería jurídica.
- Exención de impuestos para sus instalaciones e importaciones.



- Exoneración del pago de servicios postales y telegráficos.
- El 50% de descuento en viajes aéreos y en ferrocarril.

Desde 1960 se incrementaron las posibilidades de ayuda al campesinado, iniciándose el trabajo de las misiones. Según Jeffrey Klaiber (1988), durante los años 60 en Perú y Bolivia, la Iglesia comienza a adquirir un perfil progresista, superando su tendencia tradicional y conservadora, dejando de ser insensible a los problemas sociales y económicos.

2.4.2. Primera presidencia de Hernán Siles Zuazo (1956-1960) y segunda presidencia de Víctor Paz Estenssoro (1960-1964)

Al final del primer mandato de Paz Estenssoro, el balance de cuatro años de Revolución Nacional era insatisfactorio para el ala izquierda, por su falta de compromiso al defender las conquistas sociales y económicas. Para las elecciones del 17 de junio de 1956, primeras celebradas con el padrón universal, el MNR nominó al vicepresidente Hernán Siles Zuazo, partidario de aceptar la cooperación de Estados Unidos y de estabilizar una economía en bancarrota con recetas liberales.

Respaldado por las clases medias urbanas preocupadas por los desbordes revolucionarios y por la militancia obrera y campesina menos radicalizada, Siles Zuazo se adjudicó una cómoda victoria y Paz Estenssoro le transmitió sus funciones, marcando un hito de continuidad democrática. Durante el turbulento mandato de Siles, se produjo la ruptura entre la Central Obrera Boliviana (COB) y el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) por la aplicación del programa de austeridad liberal respaldado por Estados Unidos. Guillermo Lora Siles (1979:33), investigador de la historia obrera boliviana, afirma que Siles Zuazo propugnaba incansablemente a los obreros “Ustedes son los que están en el poder y por esto deben producir más”. Sin embargo, era evidente que se constituyó como el líder de la derecha movimientista tomando para su provecho la tarea de cortar profundamente las atribuciones del control obrero y evitando que los sindicatos interviniesen en la administración de las empresas y en la solución de los problemas políticos.

Paz Estenssoro había servido de embajador en Londres a principios de 1960 y regresó a Bolivia para ser proclamado candidato del partido a las elecciones



presidenciales del 5 de junio de ese mismo año. Paz, que gozaba aún de un fuerte respaldo popular, aseguró para el MNR otros cuatro años en el Gobierno, tal que el 6 de agosto de 1960 protagonizó con Siles Zuazo la transmisión de poderes inversa a la de 1956.

El segundo ejercicio de Paz Estenssoro se caracterizó por el agravamiento de las tensiones internas en el MNR al avanzar el jefe del Estado por la vía económica y política de Siles Zuazo en contra del proceso revolucionario. Para Paz, era la hora de consolidar lo logrado y de paliar los efectos indeseados de la estatalización parcial de los sectores productivos, aunque tuvieron que revisarse algunos aspectos de lo realizado en el período 1952-1956. De ahí la Constitución de 1961, que asentó en líneas generales los pilares de la Revolución Nacional: la propiedad pública de la minería, la Reforma Agraria y el sufragio universal.

Con la asistencia de los gobiernos de Estados Unidos y Alemania Occidental, Paz lanzó un plan de reorganización de la industria del estaño e introdujo la legislación laboral, frenando las reivindicaciones de los sindicalistas de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), afianzando una ola de despidos laborales y disminuyendo los salarios de los trabajadores. La recuperación del nivel de producción en el sector minero más el desarrollo diversificado de las exportaciones no mineras, significativamente las de hidrocarburos, produjo en 1964 una tasa de crecimiento del PIB del 7 por ciento.

La nueva política del estaño chocó con la resistencia de la Central Obrera Boliviana (COB). En ese mismo periodo y para evitar la pugna política al interior de su gobierno por las medidas tomadas, Paz Estenssoro, haciendo uso de una revisión constitucional, decidió optar a la reelección, lo cual causó una masiva retirada de algunos cuadros políticos del MNR y haciéndolo optar de manera decidida por los sectores de la centroderecha boliviana (Lora, 1979: 33).

Siles Zuazo, quien había dado inicio a las políticas de ajuste apoyado por Estados Unidos y el Fondo Monetario Internacional (FMI), también censuró la maniobra reeleccionista de su ex compañero de lucha política, en un escenario de una vigorosa oposición de izquierda que reclutaba rápidamente seguidores entre las masas proletarias urbanas. En este escenario, Paz Estenssoro aceptó tomar como compañero de fórmula para el cargo de vicepresidente a un militar, el general René Barrientos Ortuño, antiguo



militante del MNR y ahora comandante en jefe de la Fuerza Aérea. Pese a todas las tensiones políticas, el 31 de mayo de 1960 Paz Estenssoro se adjudicó el 97,9 por ciento de los votos como único candidato.

El 3 de noviembre de 1960, desde Cochabamba y con la connivencia de los servicios de inteligencia estadounidenses, Barrientos dirige un levantamiento golpista que horas más tarde dejó el camino expedito para la asunción de una Junta Militar “Restauradora”, la cual, a su vez, da paso a una suerte de cogobierno entre Barrientos y el general Alfredo Ovando Candía (Malloy y Gamarra, 1985: 91). Este acontecimiento abrió un período de reformismo militar, autoritario, de tintes caudillistas y extraordinariamente represivo junto con las fuerzas dominantes, que vino a certificar el fracaso del régimen nacido en 1952 en los propósitos de enraizar el orden democrático, a pesar de la celebración de elecciones regulares, y de institucionalizar las relaciones entre el MNR encarnado por Paz y el movimiento sindical, que había renunciado a ser el brazo armado del partido y que en adelante iba a defender sus intereses corporativos y de clase con independencia de la fuerza política que ocupara el gobierno de turno.

2.4.3. Segundo periodo de Hernán Siles Suazo: el inicio del neopopulismo neoliberal en Bolivia

Siles Zuazo gana con mayorías relativas las elecciones en 1978, 1979 y 1980, con el apoyo de la Unidad Democrática y Popular (UDP), constituida por una coalición conformada por tres grandes partidos y un conglomerado de grupos políticos pequeños. Los tres grandes partidos fueron el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI), el Partido Comunista de Bolivia (PCB), y el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR). Sin embargo, en los tres procesos se impidió su acceso a la presidencia, primero con un grotesco fraude electoral del candidato oficial (1978), luego con una maniobra congresal que derivó en “empantanamiento” (1979) y después mediante uno de los más violentos golpes de Estado del período (1980) (Exeni, 2017:78).

La victoria para Siles Zuazo llegó dos años después, en 1982, cuando el gobierno militar, deslegitimado por la crisis económica y la presión social, resolvió convocar al Congreso elegido en las elecciones de 1980, lo que finalmente permitió la elección Siles como presidente constitucional en 1982, cargo que ocupó hasta 1985.





Hernán Siles Zuazo en su segundo periodo de gobierno

Esta coalición fue inestable desde su concepción, porque los partidos respondían a distintas visiones tanto acerca del poder como del manejo de la crisis económica. En el interior mismo de los partidos de la coalición, las divergencias fueron muy profundas, tal vez aún más importantes que entre los partidos coaligados, y que pronto dieron lugar a desmembraciones (Morales, 2009: 22). Estos desgajamientos alcanzaron una gran amplitud, a medida que la crisis económica se agravaba y eran, a su vez, causa del deterioro económico.

A fines de 1982, Bolivia recuperaba la democracia después de un largo periodo de gobiernos, principalmente militares, durante los cuales los salarios reales cayeron significativamente. El primer gobierno democrático, presidido por el Hernán Siles Zuazo, heredó de los gobiernos militares una economía muy deteriorada, marcada por la crisis de deuda externa (Peñaranda, 2012: 14). El populismo defensivo de su gobierno fue incapaz de controlar las presiones sociales que afectaban al presupuesto fiscal y los crecientes déficits tuvieron que financiarse con emisión monetaria. Se trataba de apuntalar una economía recurriendo a formas de economía populista, eminentemente clientelares, y articuladas al cálculo político y no a una economía planificada. Esto originó que la inflación resultante culminara en una hiperinflación acompañada de desabastecimientos generalizados y mercados negros, y de una caída sustancial del Producto Interno Bruto (Morales, 2009: 1). La Central Obrera Boliviana desdeñaba las restricciones fiscales y de balanza de pagos. La hiperinflación se paró con un drástico y



ortodoxo programa de saneamiento fiscal, que debilitó en el camino a la Central Obrera Boliviana.

A fines de 1982, Siles Zuazo comenzaba su gobierno con un gran apoyo popular. La coalición de partidos de centro y centroizquierda en la que descansaba su poder aglutinaba a sindicatos obreros y campesinos. Se trataba de gobierno populista en el sentido de la caracterización de Robert Kaufman y B. Stallings (1991) de populismo en cuanto “involucra un conjunto de políticas económicas diseñadas para obtener objetivos políticos específicos”. Si bien se coincidía con las corrientes populistas en la primacía que le debe a las políticas distributivas, en su desdén por los equilibrios fiscales y monetarios y en el apoyo que recibía, por lo menos inicialmente del sindicalismo tradicional (Morales, 2008: 26).

Sin embargo, a medida que la inflación se aceleraba, Siles Zuazo fue perdiendo el apoyo de la políticamente poderosa Central Obrera Boliviana (COB). Los forcejeos se volvieron permanentes, con los trabajadores organizados pidiendo aumentos salariales. Le fue muy difícil al gobierno obtener las devaluaciones reales necesarias para atender al servicio de la deuda externa y normalizar sus relaciones financieras internacionales (Morales, 2009: 2). Las tensiones políticas, en gran parte generadas por la COB, se incrementaron a medida que la inflación aumentaba, reforzándose la crisis, en un proceso de creciente desintegración financiera.

Se puede afirmar que el gobierno de Siles Zuazo fue populista en relación al intento de tratar de complacer a todos los sectores y se caracterizó por demostrar debilidad frente a presiones corporativas, más que por iniciativas para aumentar su popularidad. Fue, paradójicamente, un gobierno con banderas populares que terminó ejecutando medidas económicas ortodoxas que recaían sobre los sacrificios exigidos a los trabajadores. Efectivamente, los paquetes de ajuste y su fracaso después de pocas semanas de gracia, el retroceso progresivo en materia salarial y las indefiniciones ideológicas como presidente, contribuyeron al aislamiento de Siles respecto a los sindicatos obreros y las corrientes de izquierda, y la ruptura, en 1984, con la Central Obrera Boliviana (COB), como consecuencia de la aprobación del plan de estabilización de abril de 1984.



En un intento por acercar posturas, el presidente Siles Zuazo ofreció el co-gobierno a la COB en repetidas ocasiones: abril de 1983, agosto de 1983 y marzo de 1985. Estos ofrecimientos fueron rechazados. Aislado por la izquierda, su gobierno no pudo encontrar apoyo en el centro y en la derecha. Muy al contrario, éstos lo combatían desde el parlamento que dominaban completamente, desde las organizaciones empresariales y desde casi todos los órganos de prensa (Morales, 2008: 3).

El problema político de esos años de transición democrática debe ser visto en el marco de un enfrentamiento amplio entre el gobierno boliviano, la COB y los sectores de la burguesía y empresarios. En particular, los esfuerzos del gobierno para ganar aceptación por el empresariado fueron inútiles, debido en gran parte a la falta de mediación política (Morales, 2008: 4).

La oposición de Paz Estenssoro en el parlamento contra el Gobierno de Siles lo puso contra las cuerdas en un escenario de profunda crisis económica, presionado por el MNR, la ADN y los sindicatos. Siles prefirió acortar su mandato en un año, convocando elecciones anticipadas para el 14 de julio de 1985. El gobierno de Hernán Siles Suazo se desintegra prematuramente un año antes de concluir su gestión, y el mandatario que le sucede dicta inmediatamente medidas de radicales contra la crisis para tratar de frenar la fuga de capitales y la carencia de los productos básicos.

2.4.4 El populismo neoliberal (terapia de choque) de Paz Estenssoro, tercera presidencia (1985-1989).

Desgastados los partidos de izquierda por las agitaciones y huelgas obreras, la batalla en las urnas se redujo a dos opciones: la centroderecha de Paz Estenssoro y la derecha conservadora de Banzer, con la consigna de ley, orden, estabilidad económica, y marcadas recetas neoliberales. El voto popular concedió el primer puesto a Banzer, pero entonces todas las fuerzas principales convinieron en que el país no podía tener a un ex dictador de presidente, así que el 5 de agosto Paz fue investido por el Congreso con el apoyo del MNRI, el MIR y otras formaciones políticas.

Paz Estenssoro inició su gestión en agosto de 1985 en condiciones que parecían extraordinariamente difíciles por el grave deterioro económico, pero fue la misma severidad de la crisis la que le confirió un mandato muy amplio. El gobierno pudo



conseguir los consensos que eran necesarios para frenar la inflación y, más ampliamente, para ejecutar la denominada Nueva Política Económica (NPE).

La entrada impetuosa del neoliberalismo en Bolivia coincidió con la grave crisis económica de mediados de los años 80, momento en el cual los actores políticos y sociales vieron en la hiperinflación de 1982-1985 la manifestación de la crisis del modelo de desarrollo que había prevalecido en los treinta y cinco años precedentes (Morales, 1992: 134-143). Paz expuso su análisis de la situación y lo expresó con una frase, entre franca y dramática, que se hizo célebre: “O tenemos el valor moral, con su secuela de sacrificios para plantear de modo radical una nueva política, o sencillamente, con gran dolor para todos, Bolivia se nos muere” (Paz Estenssoro, 1985). Así, el 29 de agosto de 1985, por el Decreto Supremo 21060, se implementaría la Nueva Política Económica, el programa de ajuste estructural y de estabilización monetaria y financiera basado en la terapia de choque que, más allá del remedio, sin lugar a dudas sería la enfermedad (Morales, 1992: 134-143).

La Nueva Política Económica suponía una profunda reforma estructural y un viraje de 180 grados en sentido contrario a la Revolución de 1952. Paradoja política, el principal artífice de ambas transformaciones era la misma persona. Así, el populismo clásico de su primera etapa dio un vuelco ideológico y económico consolidando su característica de populista neoliberal, debido, principalmente, a que el componente fundamental del populismo económico y político no es el cambio de los elementos estructurales de la sociedad, sino el mantenimiento y sostenimiento del poder del líder carismático, independientemente de la bandera ideológica que adopte.

Los temas centrales en la agenda de su gobierno fueron privatización y apertura de los recursos naturales al capital extranjero. Entre 1985 y 1989 se adoptó casi sin discusión el discurso neoliberal y se procedió a desmontar un “estado de bienestar” que, en realidad, nunca existió en Bolivia.

Paz Estenssoro privatizó sectores económicos fundamentales y llevó a cabo la progresiva desnacionalización de una economía ya plenamente inserta en procesos de periferia<sup>38</sup>. Para lograr este cometido, intentó la destrucción de la sociedad civil que

---

<sup>38</sup> Para Emmanuel Wallerstein (1974), los procesos de periferia son aquellos que operan de manera subordinada en la “economía-mundo capitalista”. Colin Flint y Peter Taylor consideran que en “estas



estaba articulada en torno a los núcleos proletarios y las organizaciones obreras que eran el polo de construcción de narrativa e integración nacional (Tapia, 2006: 247).

Las políticas del ajuste neoliberal en Bolivia se anticiparon al Consenso de Washington de 1990 motivando la contracción de la minería estatal, una drástica privatización del sector público y una explosión de los sectores informales urbanos, y rurales como resultado de la desintegración de las relaciones laborales en donde la informalidad laboral alcanzó en 1994 el 65 por ciento de la PEA (Lessmann, 2005: 270). Para la entrada del nuevo milenio, los ataques a la minería, núcleo del movimiento obrero boliviano, y vanguardia de la COB, habían hecho pedazos una sociedad civil compuesta en torno a la centralidad obrera. Sin embargo, el movimiento social continuaba en resistencia y lucha.

En abril del año 2000 se produce en Cochabamba la primera victoria popular del siglo XXI contra lo que David Harvey llama “acumulación por desposesión” y que proponía que la solución a la crisis consistía en la expropiación de los bienes públicos, recursos naturales, servicios o saberes colectivos<sup>39</sup>, y su sometimiento a regímenes de mercantilización (Harvey, 2003: 88-92). Esta resistencia fue una demostración de fuerza de las organizaciones populares después de décadas de derrotas, en un contexto dominado por el TINA, *There Is Not Alternative*, de Margaret Thatcher. Es en Cochabamba donde quiebra el modelo privatizador impuesto en Bolivia desde 1985, y aún más, se abre un “ciclo rebelde” que impugnará incluso la misma composición política del estado criollo boliviano (Errejón e Iglesias, 2007: 18).

En el caso concreto de la minería, estas medidas propiciaron la desestructuración de los campamentos mineros como espacio de socialización, la alteración de las identidades de clase y la “disolución del basamento productivo de la forma sindicato” (García-Linera, 2000). Las políticas públicas se encaminarán hacia la pulverización de cualquier sospecha de organización social autónoma (Do Alto y Stefanoni, 2006: 28).

---

zonas nuevas se incorporaron a la economía-mundo en condiciones desfavorables, con ciertas características como salarios bajos, tecnología más rudimentaria y un tipo de producción simple” (2000: 21-22).

<sup>39</sup> Para de Sousa Santos los saberes se manifiestan como líneas de conocimiento que se escapan a la normativa de occidente y que usualmente se encuentran invisibilizados. Al otro lado de la línea manifiesta de Sousa, hay conocimientos, magia, idolatría y opiniones que podrían convertirse en materia prima para investigaciones científicas (2010: 31).



#### 2.4.5. El rol de la Iglesia boliviana

En Bolivia, la Iglesia de la Liberación empieza a desarrollarse a principios de la década de los sesenta -poco antes del Concilio Vaticano II (1962-1965)-, momento en el que se organiza la Juventud Católica y la Liga de Trabajadores Católicos. A partir de estas organizaciones, algunos sacerdotes imprimen en sus acciones ideas progresistas y de compromiso con el pueblo y los más pobres.

Con el Decreto Supremo 21060 de Ajuste Estructural, el presidente Víctor Paz Estenssoro inaugura la época neoliberal en Bolivia. El cierre de las fábricas provoca el éxodo de treinta mil trabajadores de la minería nacionalizada a los arrabales de las ciudades y a los llanos inexplorados del trópico cochabambino. Todos se marchan de las minas. Permanecen los curas oblatos de la radio minera Pío XII, entre ellos, el padre Roberto Durette, quien en una frase explica lo ocurrido: “El gobierno logró su cometido porque quienes estaban comprometidos, ya no están” (Contreras, 2004: 4).

Los religiosos bolivianos se unen a este peregrinaje. Según el sacerdote minero Guillermo Siles, “la Iglesia fue la primera institución en oponerse a esta nueva política neoliberal porque se preveía las consecuencias”. El teólogo Gregorio Iriarte cuestionó las inequidades y las necesidades de la sociedad boliviana a partir del ver-juzgar-actuar de las personas a través de la Teología de la Praxis, una lucha sobre la que se monta el posterior discurso populista de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales.

A medida que se suceden los regímenes, es evidente la quiebra de Bolivia acentuada fundamentalmente por una mala distribución de los recursos públicos y por desfalcos orquestados desde Palacio Quemado, sede de la presidencia, y desde el Congreso Nacional. En respuesta a ello se fortaleció el proceso de organización popular que motivó la entrada posterior del movimiento campesino y del Movimiento al Socialismo MAS (Contreras, 2004: 4). Los sacerdotes y las comunidades eclesiales de base se unen al pueblo en una campaña abierta contra el neoliberalismo. La resistencia es liderada por el mismo pueblo, impulsado por la situación de injusticia y extrema pobreza, y no por ningún sector intelectual ni clerical (Contreras, 2004: 5).

A partir de la relocalización y de las jornadas de lucha social como la Guerra del Agua en Cochabamba (abril del 2000), las movilizaciones de la “otra Bolivia” en el



altiplano paceño (septiembre del 2000), las exigencias cada vez mayores de justicia y dignidad que reclamaba el pueblo, se logra que la Iglesia Institucional se haga eco de las consideraciones de la Iglesia popular que enarbola la propuesta de lucha contra: el hambre del pueblo y su sed de justicia social. Para Gregorio Iriarte (1964), fueron realmente los trabajadores y los sindicalistas quienes enseñaron a leer el Evangelio de otra manera y, a partir de ese cambio, la parroquia de siglo XX y las demás parroquias mineras pasaron, de una manera rápida, a ser vanguardia de la Iglesia progresista boliviana (Contreras, 2004: 3). Sin embargo, el aporte más importante a la Iglesia liberadora es su trabajo con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y la inclusión de sectores indígenas históricamente excluidas, hasta la llegada del MAS<sup>40</sup>, de acuerdo a Xavier Albó, coordinador latinoamericano de la pastoral indígena.

En este proceso, a principios del siglo XXI se vive una recomposición política de la fuerza de trabajo colectiva boliviana de resistencia contra el neoliberalismo, que reclama desde la memoria heredera de quinientos años de resistencia al sistema colonial, la reconstrucción de un proyecto de impugnación del estado neoliberal. Uno de esos reclamos es el fortalecimiento como actor político de masas a escala nacional de los sindicatos agrarios, cuya fuerza y composición se basa en la imbricación en redes comunitarias. Se reivindica también la potencia de las estructuras organizativas y subjetividades comunitarias dedicadas a hacerle la guerra al Estado capitalista (Zibechi, 2006: 349), unido al indianismo y la politización de la identidad étnica como vehículo.

#### 2.4.6. La Iglesia y la fortaleza del discurso indígena

El discurso indígena ha permitido redimensionar las demandas de legitimidad, soberanía y dignidad como ejes centrales en Bolivia (Vega Camacho, 2006: 191), junto a la defensa de los recursos naturales y la denuncia de los mecanismos coloniales de segregación y dominación (Patzí, 2006: 54).

Diferentes exclusiones compusieron un movimiento trenzado por la defensa de la soberanía nacional y la reinención misma de “lo nacional” desde abajo, desde los sujetos oscurecidos por la nación criolla. John Agnew (2005: 49) considera que las

---

<sup>40</sup> En *Rostros indios de Dios y La cara campesina de nuestra historia*, Xavier Albó explica de manera abundante la participación del habitante del agro en la obra salvífica de Dios en cuanto comprometido con los procesos de cambio aquí y ahora.



naciones están impregnadas de “la imaginación geopolítica moderna”, que instituyó la idea de que “existía una jerarquía en las sociedades humanas, de lo primitivo a lo moderno” en la que, obviamente, lo indígena sólo puede estar presente como pasado o como folclore. El periodo neoliberal propició la desnacionalización y desintegración de la comunidad política boliviana para vigorizar el empoderamiento de las clases dominantes bolivianas como intermediarios en el saqueo de los recursos naturales y sectores estratégicos de su economía.

En respuesta a este proceso se generan resistencias reactivas que comienzan a ser hegemónicas, y que son capaces de salir victoriosas de un desafío político y militar al Estado capitalista (Zibechi, 2006: 42). Se produce entonces, como afirma Luis Tapia, la “crisis del Estado aparente” que fue siempre la ficción jurídica que planeaba sobre la precaria sociedad nacional boliviana (Tapia, 2006: 249) y de una correlación de fuerzas marcada por la imposibilidad, tanto de las clases populares como de la oligarquía, de cerrar la crisis a su favor.

La Iglesia boliviana atraviesa una transformación profunda que se afirma en la proclamación de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín: “Alentar y fortalecer todos los esfuerzos del pueblo por crecer y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia”. Simultáneamente, en la sociedad boliviana, empiezan a rebelarse movimientos de izquierda que llegan a postular la lucha armada. Independientemente de la Iglesia y de sus sectores progresistas, uno de estos grupos, compuesto por jóvenes cristianos seguidores de la Teología de la Liberación, opta por la guerrilla e intenta conciliar la lucha armada con el Evangelio. Se trata de un grupo de unos setenta jóvenes cristianos que mueren en la guerrilla de Teoponte entre julio y septiembre de 1970 (Contreras, 2004: 5).

El gobierno de Hugo Banzer allanó 31 templos, casas parroquiales, conventos, colegios y radio emisoras de la Iglesia; detuvo, torturó y desterró a 39 religiosos, monjas y sacerdotes. A fines de 1977, la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDH), fundada por religiosos, dirige una masiva huelga de hambre, iniciada por cuatro mujeres mineras para exigir a la dictadura del general Hugo Banzer el retorno de cientos de exiliados políticos, la liberación de los presos políticos y el retorno de la democracia.



Reconquistada la democracia, siempre asediada por brotes de golpes militares y violencia estatal, la Asamblea y la Iglesia de Liberación cobran más predicamento y autoridad. En 1979, el jesuita Luis Espinal funda el semanario *Aquí*, de gran influencia entre los trabajadores, estudiantes y sectores de izquierda. Sus denuncias sobre los crímenes de la dictadura y sobre el peligro de mantener en la impunidad a quienes sembraron dolor y luto en el septenio banzerista son pagados con sangre. Luis Espinal es asesinado cruelmente en marzo de 1980.

Durante la breve pero sangrienta dictadura de Luis García Meza (1980-1982), varias decenas de religiosos son apresados, confinados y torturados. Las fuerzas represivas controlaban las iglesias fichando y apresando a los sacerdotes que se animaban a leer y a comentar la Carta Pastoral de los Obispos, que condenaba los excesos y crímenes del régimen de García Meza. El horror se prolongó por dos años y la dictadura cayó ante la resistencia y presión de los sectores sociales. La democracia volvió a emerger en octubre de 1982.

Hernán Siles Suazo regresa por tercera vez a la presidencia de Bolivia en un escenario de profunda crisis de representación política, lo que le motiva a llamar a elecciones anticipadas en 1985, en la que regresa al poder Paz Estensoro instalando el periodo liberal que traería graves consecuencias para toda Bolivia.

En esta dramática etapa de dictaduras, según coinciden los sacerdotes Gregorio Iriarte, Guillermo Siles y otros que han sido actores de esta historia, la Iglesia de la Liberación en Bolivia se expande, profundiza y se fortalece, pero no avanza en la etapa democrática, que llega al país con la Unidad Democrática y Popular (UDP) y otros tres partidos de izquierda ligados a la Central Obrera Boliviana (COB).

En 1985, el neoliberalismo toma el control del país, que se impone con la represión militar y policial contra las fuerzas obreras. La debilidad de los sindicatos, la confusión ideológica posterior a la caída del Muro de Berlín, la frustración generada por la UDP y las derrotas sindicales generan un ambiente poco propicio para la labor de la Iglesia de la liberación, restringida a labores de denuncia y otras menores (Contreras, 2004: 5). Los 17 años de neoliberalismo que vive Bolivia empujan otra vez al pueblo y a los sectores sociales a nuevas luchas por empleo, mejores salarios, dignidad y por la



recuperación de los recursos naturales. La Iglesia de Liberación se empieza a revitalizar y vuelve a las calles con nuevos rostros y las demandas de siempre.

La exclusión generalizada produce también una *teología india*. José Luis Aguirre (2004), director del Servicio de Capacitación en Radio y Televisión para el Desarrollo (SECRAD), dependiente de la Universidad Católica Boliviana, en una entrevista con Alonso Contreras manifiesta que no es precisamente una teología desde la indianidad, sino desde la *otredad*. Es decir, que cualquier alteridad que se plantea en la sociedad necesita una nueva forma de hacer teología: la Teología de la Liberación a la luz de los oprimidos (Contreras, 2004: 5). En el presente escenario -democrático y neoliberal- en que de nuevo hay un silenciamiento sistemático de la justicia, la verdad y la libertad, la Iglesia de Liberación en Bolivia tiene algunos retos inmediatos como elevar la dignidad de las personas frente a la influencia de la globalización, que se muestra como incuestionable y casi sagrada.

A fines de 1989, cuando Paz Estensoro pasaba las riendas del gobierno al presidente Jaime Paz Zamora, la Nueva Política Económica ya era bastante diferente de lo que fue a fines de 1985. En un giro inesperado, Paz Zamora, proveniente de la izquierda, revigorizó el contenido neoliberal que dejó como herencia Paz Estensoro. Paz Zamora fortaleció la idea de la inutilidad del Estado y la necesidad de su reducción, cuando la realidad boliviana mostraba claramente la necesidad de la construcción y el fortalecimiento institucional del Estado como una prioridad (Zuazo, 2009: 25).

## 2.5. Recapitulación

- El fenómeno populista en América Latina no es algo exclusivo de un tiempo histórico o de un país, y los casos de Bolivia, Ecuador y Venezuela lo confirman.
- La ambigüedad ideológica en los populismos está presente tanto en el populismo clásico como en el populismo neoliberal en los tres países.
- Se presenta inestabilidad política en estos periodos populistas que, generalmente, finalizan con derrocamientos, conspiraciones extranjeras e intentos de golpe de Estado.



- Es posible afirmar que el fenómeno populista en América Latina es amplio y que se puede catalogar a varios mandatarios como tales, entre ellos: Yrigoyen y Perón en Argentina; Calles y Cárdenas en México; Getulio Vargas en Brasil; José María Velasco Ibarra en Ecuador; Paz Estensoro y Siles Zuazo en Bolivia; Víctor Raúl Haya de la Torre (por la fundación de APRA, aunque nunca llegó al poder), Belaúnde Terry, Velasco Alvarado y Manuel A. Odría en Perú; Fidel Castro en Cuba (“antes de la transición al socialismo” en palabras de Ianni); Batlle en Uruguay; Jorge Eliécer Gaitán en Colombia; Pérez Jiménez en Venezuela; Marin en Puerto Rico; Arbenz en Guatemala; e Ibáñez en Chile. En el cuadro número 7 se exponen los casos más relevantes de acuerdo con el planteamiento de esta investigación.
- El populismo religioso no es un fenómeno nuevo y la imagen de caudillos, santos y profetas parece ser una constante.
- Sobre la Teología de la liberación se levanta el populismo radical del Socialismo del Siglo XXI.
- El populismo se ha servido de estrategias religiosas, estableciendo una relación estrecha con aquellos con los cuales intenta identificarse.
- La utilización de estrategias populistas ha servido para anular las contradicciones más fuertes producidas por la lucha de clases.



## CAPÍTULO III

### RAFAEL CORREA: EL POPULISMO SOCIALISTA Y RELIGIOSO DEL SIGLO XXI

*San Ignacio decía: “En una fortaleza asediada, toda disidencia es traición”*  
Rafael Correa, campaña seccional (2014)

#### 3.1. Introducción

En líneas anteriores se expusieron los casos de los tres presidentes ecuatorianos considerados populistas: Velasco Ibarra (1934-1935; 1944-1947; 1952-1956; 1960-1961; 1970-1972), Abdalá Bucaram Ortiz (1996-1997) y Rafael Correa (2007-2013). El primero de ellos presentaba, de acuerdo a esta investigación, la imagen del populista clásico en la que se descubre una extensa gama de recursos visuales y teatrales que lo convierten en figura de lo que fue un tipo de populismo que enlazaba lo ritual con la normativa barroca, donde su ascetismo se integraba con la interpelación al pueblo y la reafirmación carismática. Así, Velasco aparecía como una figura sagrada, como una suerte de santo haciendo que su imagen de Cristo y profeta del pueblo navegara por las profundidades del Barroco, sin descuidar, como se dijo, que la fiesta Velasquista tuvo toques carnavalescos y burlones, contra aquellos que el caudillo consideraba sus rivales.

El segundo de ellos, Abdalá Bucaram, se reconoce un estilo neo populista enfocado en la exaltación del espectáculo en la tarima y, posteriormente, en el manejo de la fiesta como entretenimiento carnavalesco, haciendo uso, también, de los códigos cristianos y utilizando el show mediático como propagación de su discurso.

Tanto Abdalá como Velasco adoptaron representaciones y formas provenientes de la religión popular católica. Cada uno a su manera se convirtió en la representación del bien y el mal a los ojos del pueblo y se transformaron en figuras políticas con marcada ascendencia religiosa. Fueron “santos”, como Velasco Ibarra, o “demonios de carnaval” como Abdalá Bucaram. Queda en este planteamiento la imagen del presidente Rafael Correa, enmarcado en lo que es considerado como un nuevo tipo de populismo. Él construye un perfil sólido que combina formas de religiosidad y, también un discurso racional con la burla y la sátira frente a sus contrincantes.



Su cuota de religiosidad se revela en su auto denominación como cristiano, situación que también acompañaba a Velasco Ibarra con un cristianismo inspirado en Teilhard de Chardin, y a Abdalá Bucaram, quien claramente invocaba los sentimientos más profundos de las clases populares través de figuras de la religiosidad popular como Jesucristo y la Virgen María, fusionándolos con exclamaciones evangélicas.

### 3.2. La *Revolución Ciudadana* de Rafael Correa

El Ecuador ha vivido un interesante proceso de movilizaciones a través de su historia. Los sectores de izquierda en las urbes y, sobre todo, el movimiento indígena, fueron fundamentales para intentar frenar el neoliberalismo, las recetas del Consenso de Washington e incluso la dureza de gobiernos de derecha autoritarios y de tintes fascistas como fue el del socialcristiano León Febres Cordero en la década de los ochenta y noventa. Durante los años noventa, el movimiento indígena se constituyó como una de las fuerzas políticas de vanguardia tanto en Ecuador como en América Latina. Sus movilizaciones y reivindicaciones marcaron la pauta de un creciente proceso organizativo que contenía un profundo anhelo revolucionario y de transformación.

En 1996 asume el gobierno el neo populista y neoliberal Abdalá Bucaram, que será derrotado en 1997 por una coalición de organizaciones sociales e indígenas, que veían en este presidente el reflejo de la decadencia de la partidocracia. Con todo, lo que más molestó a la ciudadanía y a la clase media fue el estilo de gobierno de Bucaram matizado por un populismo de escenario y corrupción.

Durante un brevísimo periodo de estabilidad, en 1998 asume la presidencia Jamil Mahuad, procedente de la Democracia Cristiana, y con el apoyo de la banca privada. Mahuad llevó al país a una de las peores crisis económicas de su historia a partir del decreto del *Feriado Bancario*, en 1999, una medida tomada por el gobierno que consistía en la retención de los ahorros de cientos de miles de ecuatorianos, al mismo tiempo que perdonaba las deudas de los bancos privados y los sectores especuladores. Como consecuencia, casi tres millones de ecuatorianos pobres tuvieron que emigrar a Europa y a Estados Unidos para poder sobrevivir a la crisis económica y el periodo neoliberal.



En este contexto es cuando se produce la rebelión del 21 de enero del 2000 en contra Jamil Mahuad. Nuevamente, las movilizaciones populares, la alianza de los sectores militares, indígenas y campesinos logra su salida. Es en este contexto, y como respuesta al hartazgo de las políticas neoliberales, que comienza la idea de un cambio en la estructura del Estado y el fin de la llamada partidocracia. Fruto de la insurrección generalizada, en enero de 2003 entra en escena un coronel del Ejército: Lucio Gutiérrez. Posteriormente, este coronel llega al poder a través de alianzas con los partidos de izquierda y el movimiento indígena. Gutiérrez parecía a los ojos de muchos ecuatorianos la imagen de Hugo Chávez, sin embargo, a diferencia del presidente venezolano, Gutiérrez llegó a declararse como “el mejor aliado” de Estados Unidos y se sumó al intento de construir un enorme mercado hemisférico llamado Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA).

El presidente perdió rápidamente el apoyo de los sectores de izquierda y del movimiento indígena que dejó de participar en su gobierno. A este periodo de crisis política se sumó la pérdida de legitimidad de los partidos, haciéndose insostenible el mantenimiento de la gobernabilidad en el país. Las fuerzas políticas y de la clase media de Quito, los sectores de la izquierda, campesinos e indígenas -a los cuales había traicionado-, se levantaron en las calles y lograron su derrocamiento después de un mes del llamado a la huelga general del 20 de abril del 2005. Los sentimientos de la clase media radicalizada de Quito se resumieron en un grito contra toda la clase política ecuatoriana: “¡Que se vayan todos!” (De La Torre, 2006: 24). Felipe Burbano recuerda que este hecho cambió de manera fundamental la evolución del sistema de partidos ecuatoriano y abrió el camino para el triunfo de Rafael Correa (Burbano, 2007: 43).

Finalmente, Gutiérrez huyó del país dejando el gobierno en manos de su vicepresidente, Alfredo Palacio. Con éste ya eran tres los presidentes destituidos en una breve etapa: Abdalá Bucaram (1997); Jamil Mahuad (2000) y Lucio Gutiérrez (2005), dejando un sabor generalizado de inestabilidad y rechazo a la clase política.

Para entonces, Rafael Correa era un joven ministro de Economía en el gobierno de Alfredo Palacio, sucesor de Gutiérrez luego de su derrocamiento. En el año 2005, Correa emprende como ministro de Economía una serie de cuestionamientos a la legitimidad de la deuda externa ecuatoriana, negándose, además, a obedecer las órdenes de recortes y medidas estructurales “recomendados” por los organismos internacionales



de crédito, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Sin embargo, no fue hasta después de la presidencia de Alfredo Palacio que Rafael Correa avanzó en las encuestas logrando llegar sorpresivamente al final de la contienda electoral contra el magnate bananero Álvaro Noboa, en 2006, a quien derrotaría con el 56,7% de los votos (Consejo Nacional Electoral: 2006).

Rafael Correa se transforma en candidato de un sector de la población identificado con posturas de izquierda y anhelante de nuevos rostros en la vida política ecuatoriana. Surge de manera inédita como un *outsider* (líder emergente), lo que muchos analistas consideran el síntoma más evidente de la crisis de los partidos políticos ecuatorianos, la debacle neoliberal y el fin de una época de ajustes estructurales.

Tras largos años de crisis, generados por el feriado bancario y el periodo neoliberal de los años ochenta y noventa, la sociedad ecuatoriana del año 2006 en la cual gana las elecciones, necesitaba urgentemente alcanzar cualquier forma de normalidad. Era, en cierta forma, el deseo desesperado de recuperar el cosmos frente al caos, tal como lo propone Mircea Eliade (2001:15) a propósito del papel desempeñado por la religión en la historia humana. Cuando el desconcierto invade el mundo, la sociedad entra en angustia frente a la eventualidad de la ruina y la desintegración, la principal preocupación, en esos momentos, se concentra en el restablecimiento del orden, en la recomposición de la estructura orgánica que provee seguridad, estabilidad y certidumbre frente al caos (Cuvi, 2013: 23).

La herencia religiosa de los ecuatorianos vuelve la mirada al referente que más se identifica con la noción colectiva de salvación. Rafael Correa aparece en este escenario con un discurso fresco, renovado, y revolucionario en muchos sentidos, pero cargado de un aura moral y religiosa proveniente de su formación religiosa salesiana. Su propuesta política caló en una población cansada de los grupos tradicionales deslegitimados por el abuso y la corrupción (Burbano, 2007: 16). En este sentido, “el éxito de Correa se comprende justamente por haber llenado el vacío creado por los partidos y por haber renovado la ilusión de un proyecto nacional. Descubrió en el abandono del espacio nacional de la política, en la pérdida de significado de la democracia, la gran oportunidad para ofrecer una alternativa”. Por ello, “el éxito de Correa se comprende justamente por haber renovado la ilusión de un proyecto nacional” (Burbano, 2007: 16).





Rafael Correa y Lenín Moreno en la campaña electoral para las elecciones de 2006 en la Plaza de San Francisco de Quito.

Para lograr su éxito político, Rafael Correa construye su imagen personal proyectada en la identificación afectiva con los ciudadanos. El imaginario del votante encuentra en él a un hombre esforzado, educado y cristiano, hombre de familia y “padre protector”. La historia de sus orígenes populares y su superación para alcanzar títulos de posgrado en universidades extranjeras, unido al hecho de ser un guayaquileño que vive y trabaja en Quito, lo presentaban como la encarnación de los sueños de movilidad social y como el símbolo de la unidad nacional anti-oligárquica logrando que el pueblo se identifique con él y con sus virtudes (De la Torre, 2008: 34). Como también afirma Carlos de la Torre, “Rafael Correa se presentó a la vez como un ciudadano más y como el mejor preparado para terminar con la «partidocracia»”.

Rafael Correa se presenta a las elecciones a través de un movimiento político denominada Patria Altiva y Soberana (Alianza PAIS) sin presentar candidatos al Congreso Nacional, ratificando con esta acción el rechazo al sistema político imperante.





Rafael Correa en la campaña electoral 2006.

Fotografía: Alianza País, archivo, 2006.

Desde sus inicios en campaña y a través del manejo mediático y discursivo, consigue crear una percepción positiva de esperanza y redención entre aquellos que los siguen, una idea de comunidad que considera que el país avanza hacia días mejores, lejos del infierno neoliberal. Este sentir contrasta con el fatalismo y pérdida de referentes de acción a los que llegó la sociedad como consecuencia de su larga crisis política y sucesivas frustraciones con los gobiernos de la época anterior a su mandato (León, 2012: 389). Prueba de ello son sus eslóganes de campaña: “Correa y el Correazo”; “Si no estás con Correa... Se te caen los pantalones”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Uno de los eslóganes de campaña de Rafael Correa acuñados por sus simpatizantes en la campaña electoral del 2006.





Campaña de Rafael Correa 2006  
El eslogan de las elecciones del 2006 decía  
“Si no estás con Correa, se te caen los pantalones”,  
“Dale un correazo a la oligarquía”

Esta cualidad carismática del liderazgo de Rafael Correa se observa en las encuestas con la aprobación de su gestión, que llega a alcanzar alrededor del setenta y cinco por ciento, y en un porcentaje considerable la credibilidad del presidente que se ha mantenido en torno a un setenta por ciento entre los ecuatorianos (Perfiles de Opinión: 7 de noviembre del 2014).

Su posición moralista y conservadora que contiene cierto radicalismo religioso se ha hecho manifiesto desde el principio de su mandato. En la Asamblea Constituyente de Montecristi, que refundó la Constitución ecuatoriana, Correa se opuso a una propuesta de ley que legalizaba el aborto como un derecho de las mujeres (2008); más tarde, en 2014, un grupo de asambleístas del bloque político del presidente se manifestó por la despenalización del aborto en casos de violación o de riesgo de la vida de la madre o el feto. Correa se opuso a esta reforma y planteó sanciones contra las legisladoras que se manifestaron a favor, amenazándolas incluso con la expulsión del bloque político de gobierno. Más aún, amenazó con su renuncia como presidente si esta iniciativa era aprobada por los asambleístas. Los representantes más leales al presidente contestaron a la iniciativa de sus compañeras de bancada con la aprobación de una reforma a la ley que penalizaba el aborto, incluso en caso de violación, y castigaba con medidas de prisión a las mujeres que lo hubieran practicado.



A finales del 2014, el presidente Correa nombró como directora de la Estrategia Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENIPLA) a Mónica Hernández, militante de los grupos de extrema derecha anti-abortistas y miembro activa del Opus Dei en Ecuador. Durante el año 2014 también se aprobaron leyes y reformas de marcado corte conservador. A través del nuevo Código Integral Penal (COIP) se endurecieron las penas de prisión en todos los ámbitos<sup>42</sup>, haciéndose eco de los reclamos de los sectores más conservadores, con la incorporación de delitos que tienden a crear un sistema más bien punitivo.

También son significativas sus ideas referentes a la relación de los derechos individuales y el rol del Estado. Del predominio inicial de un discurso sobre la renovación socioeconómica del Estado, Correa ha pasado en su presidencia al predominio de la polarización entre ciudadanos, como una estrategia deliberada para mantener la atención sobre los contrincantes reales o imaginados (León, 2012: 391).

El uso de los medios de comunicación masivos es notablemente destacado en el gobierno de Correa. Esto ha llevado a un nuevo momento a la política ecuatoriana en lo referente a la producción publicitaria y mercadotécnica. Las campañas mediáticas del gobierno de la Revolución Ciudadana se han constituido en verdaderas maquinarias, llenas de profesionales de la publicidad, encuestadoras y estrategias de comunicación de masas. Una de las habilidades de esta industria de la comunicación radica en la construcción de un sentido de identidad popular; adapta su discurso a un público con el que se encuentra plenamente identificado. Podemos afirmar que gran parte de la acción gubernamental está claramente organizada para impactar en la televisión y en los medios de comunicación masivos, como la radio, así como la realización de grandes eventos masivos para difundir, sus logros, estrategias y programas.

---

<sup>42</sup> El Código Integral Penal entró en vigencia en el Ecuador el 10 de agosto del 2013, y planteó un esquema de penas y procedimientos entre ellos los que tienen que ver con violencia sexual, asesinato, protección de testigos, y la modernización de los procesos judiciales.





Rafael Correa, en la campaña para la elección de 2006  
Fotografía: Alianza País, archivo, 2006

A lo largo de su mandato, pareciera ser que Correa se encontraba en campaña permanente, en un complejo proceso comunicacional en que casi nada está dejado al azar. El Gobierno incrementa su dependencia de los medios de comunicación a la propaganda gubernamental, con anuncios de campaña permanente, y en constante ebullición de la movilización frente a los enemigos, elementos que son propios del populismo (León, 2012: 393 -395).

### 3.3. El discurso religioso de Correa: entre el sermón, la sátira y la misa de los sábados

La agenda mediática de Rafael Correa estuvo elaborada de tal manera para que el presidente fuera noticia todos los días. El *Informe a la Nación* que realizó semanalmente durante su mandato, se convertía en el material a partir del cual los medios de comunicación elaboraban sus notas periodísticas y entrevistas a los personajes que estaban a favor o en contra de lo expuesto por el presidente, transmitidos, además, por los canales de televisión del Estado. De esta manera, el presidente marcaba a los medios de comunicación de una manera, casi personal, los temas que debían tener seguimiento en el país.

Las conocidas como *Sabatinas*, por su día de emisión, han hecho que la rendición de cuentas se convierta en un signo sagrado. La confesión de los actos, que a lo largo de la semana el presidente de la República ha llevado a cabo como el ritual de la confesión



que antecede a la comunión. Forma expiatoria y reconocimiento de pureza para presentarse ante Dios y ante el pueblo:

Para nosotros la rendición de cuentas es algo sagrado. Por ello, cada sábado a lo largo de más de dos años y desde todos los rincones de la patria, hemos ejercido nuestro derecho y deber de informar a nuestro pueblo (...) Nuestra mayor fidelidad siempre será con nuestras conciencias. Somos gente de manos limpias y ética profunda. (Correa/Min. Política, Discurso de posesión, 2008).

Un análisis de la *Sabatina* demuestra una estructuración del espacio en el que se dispone una mesa presidida por el presidente Rafael Correa que actúa como oficiante de la misa. En este *Enlace Ciudadano* existe un guión estructurado, con segmentos, canciones, noticias y curiosidades que son difundidos a través de los medios estatales<sup>43</sup>.

Como si se tratara de una liturgia, la mesa permite ver al oficiante en su papel de sacerdote y líder de una Iglesia. Desde una posición elevada, Correa conduce la misa ante su pueblo, le habla de la bondad, de la verdad e, incluso, de Dios, en algunas ocasiones. Es más que una rendición de cuentas al pueblo: se trata de un acto que muestra el poder de su representante que pretende consolidarse mediador con lo divino.



<sup>43</sup> Algunos ejemplos entre las 523 ediciones del programa *Enlace Ciudadano* se encuentran disponibles en: <https://www.youtube.com/watch?v=ZfkK2kYLbgw> ; <https://www.youtube.com/watch?v=C-CnUFsM2s4>.





Rafael Correa en *Enlace Ciudadano* (2011)

El programa *Enlace Ciudadano* se presenta como un espacio televisivo mediante el cual el presidente Correa comunica a los ecuatorianos las actividades que ha realizado durante la semana de trabajo. Está estructurado como un programa de diversión familiar que puede ser disfrutado y comprendido por el pueblo, donde se pueden incluir toques satíricos, espectáculos y fiesta en un escenario que combina lo sagrado y lo profano. Correa armoniza en el *Enlace Ciudadano* el show mediático presente en otros populismos con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Cuando se dirige a los políticos de la oposición o a los periodistas de los canales privados, se refiere con una larga lista de epítetos que alimentan su discurso. Como afirma Margareth Canovan (1984), el populismo se nutre de la crítica a las élites, mientras genera apelativos y glorifica a la gente común. Algunos de los epítetos referidos por el mandatario son los siguientes:

Gordita horrorosa, prensa mediocre y enano moral, corrupto, momias cocteleras, vende patrias, amarillistas, añaditas, anti-progresistas, antiéticos, antipatriotas, argolla, arribistas, arrogante, atropellador de derechos humanos, babosada, cadáveres políticos, cara de estreñido, care-tuco, cavernícolas, charlatanes, *cheerleaders* del neoliberalismo, chiflado, cloaca con antenas, consejeros sexuales siendo vírgenes, derecha conspiradora, enano fachín, enano *latin lover*, enfermo, fascista de la camisa negra, majadero insolente, periodiqueros, sátrapas, se la tira a muy bacán (astuto), sepultureros de la educación, terrorista, viuda de la partidocracia, traidora mala fe, infantiles de izquierda, actúa con urticaria, alcalde de 20 cuadras (CIESPAL, 2010: 89).

La mentira, nos dice el presidente Correa, es prácticamente un pecado y, gracias a este, se ha permitido nombrar a sus adversarios de algunos medios de comunicación como la “prensa mediocre, de oscuros intereses” o “la prensa corrupta” (Correa: 2013).



El maniqueísmo está presente en su discurso y su práctica política, su vínculo con sus detractores está atravesado por el insistente “por Dios, recapaciten”, llamamiento utilizado para referirse a sus adversarios. Se mira a sí mismo como el pastor que guía a su rebaño a través del desierto hacia la tierra prometida. Para preservar el orden de la “bondad frente al pecado de la mentira”, ha lanzado leyes, como la de comunicación<sup>44</sup>, que le permiten “castigar” a aquellos representantes del pecado (prensa corrupta), fortaleciendo las normas y construyendo un mundo organizado a su imagen y semejanza, un lugar que no puede existir sin la voluntad del caudillo.

Su discurso mesiánico puede verse reflejado, en ocasiones, en las comparaciones con Jesucristo en los siguientes términos: “Cristo fue llevado al calvario y traicionado, la oposición con sus mentiras, la oligarquía y la prensa, pretendían hacer lo mismo para evitar el bien del pueblo”; “Después dirán que quiero parecerme a Jesús, cuando digo que como a Cristo quieren crucificarnos, los fariseos de los medios de comunicación y la prensa corrupta” (Correa/Ministerio de Coordinación de la Política, 2011: 14).

Similar al discurso del populista Lerroux, Correa aparece como “el nuevo Cristo que está llegando al Gólgota, el toro de lidia que se ve picado, banderilleado muerto, apuntillado” (Álvarez-Junco, 1990: 409). Es el líder que aparece junto al dolorido y explotado pueblo de hoy, en el día escatológico en que retorne en todo su esplendor dispuesto a librar la última y definitiva batalla contra el mal, es el mesías triunfante, el Moisés que “cruzarán el Mar Rojo, atravesará el desierto y llegará a la tierra prometida” (Martí, 1991: 18).

Es un Cristo redentor dispuesto al sacrificio. Con ello “juega al rol que parece fascinarle: estar todo el tiempo contra el poder, sin darse cuenta de que él mismo se ha convertido en una nueva forma de poder bastante arbitraria y autoritaria” (Burbano, 2007: 41).

---

<sup>44</sup> La Ley Orgánica de Comunicación fue enviada desde el ejecutivo a la Asamblea Nacional y fue aprobada por los asambleístas el 14 de junio del 2013. Contempla una serie de normas para evitar el uso incorrecto de la información por parte de los medios de comunicación masivos; también prohíbe que los dueños de bancos o instituciones financieras y privadas posean medios de comunicación y los utilicen para fortalecer sus negocios privados (Ramos, 2010: 25). En la actualidad, con el Gobierno Lenín Moreno (2017-2021) se ha llevado una propuesta por parte del Ejecutivo a la Asamblea Nacional para que esta ley quede sin efecto (2018), sin que aún sea eliminada o reformada.





Rafael Correa en el festejo de su reelección 2009

Rafael Correa, quizá antes que el mismo Hugo Chávez, es el primer mandatario en América Latina que reconoce gobernar según una doctrina religiosa: la doctrina social de la Iglesia<sup>45</sup>. Las expresiones de su discurso ideológico son más que un simple despliegue explícito u oculto de las creencias de su persona, contienen una función persuasiva: como hablante, quiere cambiar la mentalidad de los receptores de un modo que sea consistente con las creencias, intenciones y objetivos de aquellos a los cuales interpela (Van Dijk, 1999: 328). Sus discursos difieren según se apele a la emoción o al intelecto, pero “el principal objetivo es persuadir y crear actitudes” (Álvarez-Junco, 1987: 220).

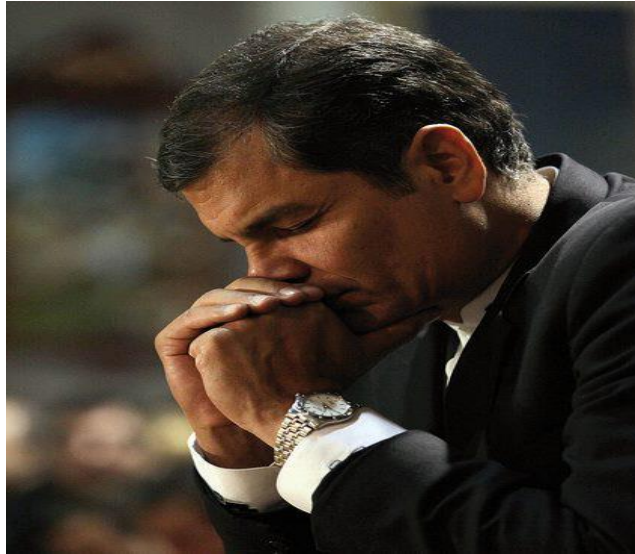
En consecuencia, el discurso político del presidente Correa deja atrás los criterios científicos para operar con la persuasión como herramienta principal dada su capacidad para generar emociones y creencias que conducen hacia la acción y la movilización (De la Torre, 1993: 393). Pero, sobre todo, su discurso contiene la sensación de regreso a una comunidad apoyándose sobre bases precarias. La política populista ha logrado imponerse como un eficaz instrumento de integración de los excluidos invocando en su nombre una especie de comunidad originaria (Zanatta, 2008: 26). Por ello, Correa se encargó de propagar un discurso que pregona la refundación de la nación y el fin de la corrupción. Promesas que le permitieron reunir en torno de sí el descontento de la

---

<sup>45</sup> En una entrevista para la CELAM, afirma Rafael Correa: “Soy un humanista cristiano que siempre ha luchado por un país más justo, digno y soberano” (CELAM, 2006: 3).



población frente a la clase política y mostrarse a la vez como un caudillo capaz de llevar al pueblo a la *redención*.



Rafael Correa rezando en una iglesia de Quito

Su discurso anti-partidista profundiza en el malestar de la multitud respecto a los partidos tradicionales: los que se identificaron con Correa, se imaginaron a sí mismos como parte de la ciudadanía que terminaría con el dominio de los partidos políticos. Estos sentimientos de superioridad moral crearon a su vez la motivación para luchar por su líder y les llevaron a calificar a quienes no compartían sus ideales como enemigos (De la Torre, 2008: 42). Correa se ha esforzado a través de esta aura moral para construir una división simbólica y discursiva entre buenos y malos.

Para el ex mandatario, moralizar el país es un elemento constitutivo de su discurso, contribuyendo la distinción entre un pueblo poseedor de todas las virtudes y la oligarquía, el sector empresarial o los medios de comunicación. Por estas razones, no es de extrañar que una de las representaciones que más se repiten en la retórica populista de Correa sea la condena moral a los fundamentos del capitalismo como principio y causa del “mal”. Ejemplo de ello son sus expresiones en la Universidad de Illinois, en donde evidencia su rechazo a los principios del economicismo y a favor de los valores de la fe y la moral:

Cada vez estoy más convencido de que, más que ciencia, la economía nos da un set de instrumentos para resolver problemas, y que frecuentemente la supuesta teoría económica, es a lo sumo la opinión dominante, e incluso ideología disfrazada de



ciencia, como en el caso del consenso de Washington y el neoliberalismo. Que siempre es necesaria la ética y la moral, es decir, el análisis normativo, por positiva que se crea una ciencia... (Correa /Min. Política, 2010: 16)<sup>46</sup> .

### 3.4. El “peligro” de la restauración conservadora

Mucho se ha hablado de los “peligros” que se ciernen sobre la Revolución Ciudadana. De todos ellos, el más cercano ha sido en el imaginario del populismo ecuatoriano la denominada *Restauración Conservadora*, una supuesta oposición que ni siquiera está ubicada en el estricto terreno de la política. Al contrario, se ha convertido en atributo de la religiosidad con la que el correísmo asume los asuntos públicos, el constante “descubrimiento” de un enemigo que acecha entre las sombras (Cuvi, 2013).

Sin embargo, parecería que esta *paranoia* ha terminado convirtiéndose en realidad para darle la razón a Correa. La “traición” de la que es acusado su sucesor, Lenín Moreno, se evidencia en las políticas conservadoras y derechistas que han sido puestas en marcha poco después de sus primeros meses en la presidencia, al incorporar a su gobierno (2017-2021) los sectores oligárquicos y empresariales en el manejo del Estado, firmando, incluso, un acuerdo de cooperación de seguridad con el gobierno de Estados Unidos.

Esto no quiere decir, como ya se ha visto, que el mismo proyecto de Rafael Correa no contenga elementos conservadores y religiosos. El populismo correísta se afirma a sí mismo como nueva hegemonía combinando una política asistencial con ciertos sectores con la violencia estatal: represión, criminalización y judicialización de la protesta social.

Como proceso cambiante y en transición por diferentes alianzas, el populismo de Correa ha pasado de una etapa revolucionaria a un proceso conservador para sostenerse en el poder. De ello se supo aprovechar una nueva burguesía ascendente y tecnocrática, desideologizada y obediente, pero, eso sí, profundamente creyente en la voluntad del *Mesías*.

---

<sup>46</sup> Los discursos más relevantes de Rafael Correa se pueden encontrar en *Cuadernos de la Nueva Política*, publicados por el Ministerio de Coordinación Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados. Esta serie de publicaciones contiene, además, una recopilación de los discursos de Correa en Illinois, Oxford y otras universidades, en las cuales ha emitido comentarios sobre su posición de cristiano de izquierda y sobre el Socialismo del Siglo XXI.



Como nueva hegemonía, el correísmo busca sustentarse, especialmente en la desestructuración del movimiento popular que llevó sobre sus espaldas la resistencia contra el neoliberalismo (Unda, 2013: 33-38). En este escenario, el populismo hegemónico y el movimiento popular se disputan el espacio político de construcción de una voluntad colectiva nacional-popular, por lo tanto, en lucha por alcanzar la hegemonía al interior del pueblo.

Esto significa que hay en disputa dos procesos distintos y antagónicos de construcción del pueblo: el pueblo de la lucha social, que pugna por representarse a sí mismo y que aparece bajo la forma de movimiento popular (es decir, la confluencia de diversos movimientos, organizaciones y luchas sociales) y el pueblo de la “revolución ciudadana”, reconvertido en ciudadanos atomizados, que ya no es propiamente pueblo, sino masa de maniobra (Unda, 2013: 35).

Se trata de sectores que se han acomodado a la dinámica de las relaciones clientelares y que, por lo tanto, no alcanzan a verse a sí mismo como sujetos políticos, que tienen la inagotable esperanza de verse representados por el caudillo para depositar sus esperanzas. Como afirma Mario Unda (2013), aunque estas masas constituyen la base electoral de la Revolución Ciudadana, no tienen ninguna posibilidad ni capacidad de incidir sobre la definición y la marcha del proyecto. La alianza que sustenta el proyecto correísta está constituida, fundamentalmente, por una nueva tecnocracia reformista que actúa desde el Estado y sectores modernizantes de la burguesía transnacionalizada; atrás de ella, y de la figura del líder-caudillo, se mueve (todavía) esa masa que no logra definirse de manera política (Unda, 2013: 35).

La existencia de espacios de organización social al interior del proyecto que fue dejada de lado por los triunfos electorales -cuando se creía que el populismo de Correa era indestructible- está siendo empujada por sectores de izquierda asimilados, individual o grupalmente, al proyecto populista. Durante su etapa en el gobierno, Correa pretendió asentarse sobre ese “pueblo disperso y pulverizado” para movilizarlo (¿solo ideológicamente?) en contra de los sectores organizados autónomamente y crear un vacío social en torno a ellos, para fragmentar y anular la posibilidad de construcción autónoma del pueblo. El viraje conservador del discurso de Correa y de su apelación a los ciudadanos da forma a este antagonismo (Unda, 2013: 36).

Por ello, se puede afirmar que Correa no ha revolucionado el Ecuador, más bien, su propósito ha sido el del renacimiento redencionista del país. Renacimiento,



refundación, que, a diferencia del concepto de revolución como destrucción de un orden para construir uno nuevo, propone la negación y el ocultamiento del pasado (Cuvi, 2013: 22).

### 3.5. El discurso misionero de Correa como forma civilizatoria

Tanto en Ecuador como en el resto de América Latina emergieron procesos de fuerte raigambre campesina e indígena contagiados por el triunfo de la Revolución Cubana en 1959. Las comunidades cristianas de base en Colombia, Nicaragua, El Salvador y Ecuador, así como en otros países, lograron generar procesos de organización que reconciliaban el Evangelio con la lucha por la tierra. Este proceso en la sierra central ecuatoriana generó un fuerte movimiento constituido por curas comprometidos con el marxismo y la Teología de la Liberación, como monseñor Leónidas Proaño, que propugnaron una Iglesia de los pobres, con los pobres y para los pobres, convertida en una iglesia popular.

Rafael Correa recuerda en sus discursos su experiencia en la comunidad andina de Zumbahua (1986-1987) donde alfabetiza y aprende de las comunidades indígenas de la mano de los hermanos Salesianos<sup>47</sup>. Esta experiencia lo marca profundamente y en sus discursos cita constantemente las experiencias religiosas de la Teología de la Liberación: “Mi experiencia en Zumbahua me mostraba que así no funcionaba el mundo. Parafraseando a Joan Robinson, famosa economista inglesa, enseñaba economía, y no estaba seguro si me estaba ganando la vida honradamente” (Rafael Correa/ Min. Política, 2009: 4).

Paradójicamente ha existido cierto distanciamiento con las organizaciones campesinas e indígenas que lo apoyaron en el momento de su candidatura como presidente. Meses después de haber alcanzado el poder, se marcó una separación importante con los sectores indígenas de la sierra central, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y los indígenas amazónicos (CONFENIAE).

---

<sup>47</sup> Rafael Correa realizó los estudios primarios y secundarios en el Colegio San José La Salle de Guayaquil y pasó la infancia y la primera juventud en la parroquia de Pedro Carbo, donde se introdujo en el movimiento Boy Scout y colaboró con los padres lasallistas en actividades culturales y religiosas. Entre 1986 y 1987, después de licenciarse en Economía, Correa participó de la misión de los Padres Salesianos en la parroquia rural Zumbahua de la provincia de Cotopaxi, de población mayoritariamente indígena.



Como buen seguidor de Don Bosco, Correa asume la figura de un misionero duro capaz de enseñar con el ejemplo, distanciándose de lo que él llama paternalismo: “¡Qué daño ha hecho el paternalismo en América Latina! Hablar, no de pobres, sino de “empobrecidos” (Correa/Min. Política, 2010: 13).

En sus discursos habla de salvar y proteger a los ciudadanos de la “Larga noche neoliberal”. En su retórica con el movimiento indígena, resaltan sus imaginarios mestizos: ciudadanía, educación, razón, desarrollo económico. Paradójicamente, en su retórica se resalta la mitificación del mundo indígena, sus rituales y costumbres. Sin embargo, Correa considera que se ha victimizado a este sector y que pretenden “sacar ventaja del Estado”. Quizá este rasgo misionero y salesiano sea el componente más contradictorio del discurso en la retórica de Correa, en tanto que por un lado reconoce la explotación del pueblo y, por otro, sostiene que “vivimos una eterna victimización, achacándoles a terceros todos nuestro males”.

El Correa el evangelizador se presenta como el profeta que vino a este mundo para enseñar la verdad de la palabra, los valores del buen ciudadano y la moral del “Buen vivir”<sup>48</sup> que darán paso al desarrollo del país. Él considera que, “lamentablemente, ciertos antivalores culturales pueden anular las instituciones formales necesarias para el avance social y económico y prevalecer como mecanismos de retraso y subdesarrollo” (Rafael Correa/Min Política, 2010: 14). Enseñanza desde una visión misionera civilizatoria, donde el orden de lo moral y la defensa de la verdad son condiciones fundamentales.

Su discurso se nutre de la idea de una salvación popular a partir de la educación, es decir, al pueblo hay que educarlo, enseñarle valores morales, culturales y, en suma, civilizarlo. “No son restricciones técnicas las que impiden un más rápido avance, sino restricciones mentales” (Rafael Correa, Min Política 2010: 10).

El componente racionalizador de Correa es el que se combina de manera más profunda con sus creencias evangelizadoras. El “otro”, es el que tiene que adaptarse al mundo moderno. El carácter racionalista y contradictorio se muestra en la siguiente frase: “Liberémonos de mitos, no tengamos miedo a cuestionar, no tengamos miedo a

---

<sup>48</sup> El Buen Vivir está presente en la Constitución de Montecristi de 2008, en una lectura mestiza del Sumak Kawsay perteneciente a la cosmovisión andina.



crear, no tengamos miedo a razonar ¡adictos a la razón ecuatorianos!” (Correa/Min. Política, 2010: 13). Para favorecer este desarrollo, propone un salto cultural cualitativo que dé como resultado un nuevo renacer civilizatorio. Y para ello se ha otorgado a las comunidades misioneras en la Amazonía el derecho de evangelizar con ayuda y recursos del Estado. En términos similares a los de Velasco Ibarra, se propone llevar la luz a los ecuatorianos. En su tensa relación con el movimiento indígena, lanza un decreto civilizatorio que otorga competencias a las misiones para evangelizar a las poblaciones indígenas y, además, las misiones y sus obras educativas tendrán el apoyo del Estado ecuatoriano y se considerarán sus gastos en el Presupuesto General del Estado. Éste es el más claro ejemplo de cómo la visión religiosa y evangelizadora de Correa se convierte en un proyecto educativo y civilizatorio. Por tanto, la instrucción del pueblo servirá como palanca de la “redención nacional” o de la “emancipación popular”, como manifestó José Álvarez Junco (1990:412), alguien tan aparentemente lejano, pero que desde su propio contexto analiza en el populismo de Lerroux.

La Ley sobre las Comunidades Religiosas permite a las órdenes encargarse de la educación y la evangelización de niños y jóvenes por todo el país, reconociendo a estas organizaciones, además, ayudas económicas por parte del Estado ecuatoriano. Es una de las muestras de cómo el discurso religioso de Correa se manifiesta en políticas civilizatorias. Al respecto, Walter Crespo (2007: 4) afirma que las ventajas político-sociales que cuenta tal Iglesia, en su calidad de mayoritaria están garantizadas por el *Modus Vivendi*. Tales privilegios son cuestionados por las demás entidades religiosas reconocidas, por considerar que violan el principio constitucional de separación Iglesia-Estado, vigente desde 1896.

Entre las regalías se cuentan las subvenciones presupuestarias para financiar la educación privada católica (que, por cierto, no es gratuita), y para costear las horas de religión católica en el sistema educativo fiscal; para la construcción de viviendas subsidiadas; para el sistema católico de salud; para la exoneración total de impuestos de importación-exportación; para la reconstrucción de edificios históricos de culto; para la curul de algunos jefes en organismos oficiales del Estado; para la construcción de templos, monumentos, conventos y capillas a costa del erario municipal o estatal (Crespo, 2007: 8).



Las órdenes misioneras que constan en el listado del decreto aprobado<sup>49</sup> corresponden a aquellas que mayoritariamente se encuentran asentadas en la zona amazónica, lugar en el cual se ha plantado un importante foco de resistencia del movimiento indígena en contra de la extracción de los recursos naturales. En este contexto se ha producido el enfrentamiento entre dos posiciones de la Iglesia. La primera que corresponde a la orden de los Carmelitas Descalzos, afines con la Teología de la Liberación, y la de los Vicarios de Cristo, orden conservadora ligada al Opus Dei. La toma de posición de Correa a favor de la orden carmelita es coherente con su posición política en esa coyuntura.

Al enfrentarse a estos poderes, incluida parte de la Iglesia, vemos cómo existe la necesidad de una relación directa entre el caudillo y su pueblo. Para ello, el líder puede contender en varios espacios y en distintos niveles con todo aquel que se ponga en su camino y proyecto. Puede hacerlo contra los indígenas que defienden su territorio, al mismo tiempo que con la extrema derecha representada por monseñor Arregui<sup>50</sup>; lo mismo con los grupos ecologistas, que con las ONG presentes en la Amazonía.

Los sectores más conservadores de la Iglesia católica han tomado posiciones en su contra. El conflicto ha llegado a tener cierta importancia siendo preciso el llamamiento de las fuerzas de seguridad para contener posibles disturbios entre comunidades. El discurso misional y católico tiene como fin la evangelización de los ciudadanos. En este escenario, la educación es sumamente importante, llegándose incluso a intentar pasar un decreto por el cual se enseñaría la asignatura de religión en los establecimientos educativos de todo el país<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Registro Oficial (2007,17-80).

Art.1.- Facúltese al Señor Ministro de Gobierno para que, a nombre y representación del Gobierno Nacional de la República del Ecuador, celebre un contrato con los representantes de las Misiones Católicas Capuchina- Vicariato Apostólico de Aguatico, Josefina:

- Vicariato Apostólico del Napo; Dominicana
- Vicariato Apostólico del Puyo; Salesiana
- Vicariato Apostólico de Méndez; Comboniana
- Vicariato Apostólico de Esmeraldas; Carmelita
- Vicariato Apostólico de Sucumbíos; Franciscana de Zamora
- Vicariato Apostólico de Zamora. 68 (*Diario Expreso*, 2011: 8)

<sup>50</sup> Antonio Arregui fue presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y Arzobispo de Guayaquil. Durante su oficio se declaró en contra del matrimonio igualitario y contra el aborto. Arregui se vincula al derechista Partido Social Cristiano.

<sup>51</sup> La gravedad del asunto hizo que el bloque oficialista mantuviera una intensa reunión el lunes 14 de febrero del 2011. En ella, los asambleístas retomaron un debate mantenido meses atrás. El entonces secretario jurídico de la Presidencia, Alexis Mera, respaldó un texto presentado por Rolando Panchana, en



Este fallido decreto presidencial demuestra cómo se puede pasar desde el universo del discurso religioso a la imposición de políticas educativas y la desfiguración de la voluntad popular. Su ideología naufraga en ambigüedades. Así, de un discurso progresista se puede pasar en un santiamén a una práctica “conservadora”. La transformación también se produce cuando Correa pasa de esgrimir formas de religiosidad popular a la defensa de signos conservadores como la familia o la prohibición del derecho al aborto.

¿Cómo comprender entonces a Correa cuando se involucra en actos religiosos indígenas en las comunidades; la entrega del bastón de mando en Zumbahua o la emisión de enlaces sabatinos desde las comunidades indígenas de la sierra central, con su idea de educación mestiza y civilizatoria? La única respuesta que se puede encontrar es a través de la transfiguración en salvador y santo, una suerte de *Santiago protector de los indios*, hasta que accede a su mandato y mientras que estos le permiten extraer los recursos; y, luego, convirtiéndose en una suerte de *Santiago mata indios*, cuando estos se rebelan.

Al igual que los otros presidentes populistas, Correa posee una relación ambigua con la Iglesia católica, que se vuelve funcional según su escenario: puede existir una disputa de poderes con la Iglesia tradicional, o utilizar los signos de la misma para apelar a sus ciudadanos.

### 3.6. Rafael Correa: ¿un católico de izquierda?

La Teología de la Liberación se articula en los años sesenta del siglo XX como un pensamiento que plantea la idea de una “Iglesia del pueblo con el pueblo y para el pueblo”. Fue producto de la demanda histórica de los sectores populares al interior de la Iglesia católica y, posteriormente, recogida por la izquierda revolucionaria de todo el continente. Para autores como Rafael Díaz Salazar (2001: 142), la doctrina social de la Iglesia católica no se concibe a sí misma explícitamente como constructora del socialismo, pero sí como negación crítica del capitalismo realmente existente, una perspectiva que considera es posible conectar con el socialismo, entendido éste de un

---

el que se especificaba que las escuelas y colegios debían tener la “obligación” de impartir dos horas de religión semanales. El bloque negó esa iniciativa, pero desde la Secretaría Jurídica se insistió. Fuente: *Diario Expreso* (2011: 8).



modo muy genérico como “no capitalismo real” y como rescate de la inspiración moral más profunda y diversa ideológicamente (pre-marxista, marxista y postmarxista): la liberación integral de los empobrecidos, los excluidos y los que sufren las desigualdades. Adicionalmente, la principal crítica de los jesuitas a las políticas capitalistas neoliberales es contundente, en tanto apunta a una mala distribución de la riqueza y del ingreso, la reducción del ya escaso gasto social y la creciente desigualdad social por parte del capitalismo, al mismo tiempo que este sistema refuerza la explotación de los obreros y campesinos (Íbid: 145).

Las experiencias abiertas, a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), marcaron un proceso en América Latina que ha tenido repercusiones enormes en el espíritu cristiano. Tanto en Medellín (1968) como en Puebla (1979), la Teología de la Liberación marcó el autor reconocimiento político de una buena parte de los cristianos con el compromiso social, inspirados en la Revolución Cubana, acaecida en 1959 y que abriría el espacio para la reflexión sobre la causa de los más pobres. Figuras como Leonardo Boff (1979), Frey Betto (1985), monseñor Leónidas Proaño (2001), Ernesto Cardenal (1981), Camilo Torres (1966) y monseñor Arnulfo Romero (1977), entre otros, junto al filósofo y teólogo Gustavo Gutiérrez, trataron de enlazar los preceptos del Evangelio con la doctrina revolucionaria y marxista. Encíclicas como la *Populorum progressio*, publicada en 1967, muestran la en esa época la creciente posición crítica de la Iglesia católica frente al capitalismo.

Un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de comunicación como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, denunciado por Pío XI como generador del “imperialismo internacional del dinero” (Pablo VI, 1971).

No es de extrañar que el discurso de presidentes como Evo Morales, Hugo Chávez y Rafael Correa se haya ido llenando del discurso de la Teología de la Liberación. Correa por ejemplo, basa su formación religiosa en sus años de juventud con los sacerdotes salesianos bajo una retórica cristiana y redentora de la causa de los desposeídos. En el discurso en la Universidad de Illinois, Correa retoma la figura de uno de los sacerdotes más importantes de la Teología de la Liberación parafraseándolo de este modo: “Como decía Helder Camera, ese gran obispo de la diócesis de Recife Brasil, al cual Paulo VI lo llamó ‘mi obispo rojo’: «cuando doy de comer a los pobres,



me llaman santo, cuando pregunto por qué hay pobres, me llaman comunista»” (Correa, 2009: 7). En el discurso de Correa se evidencia la fidelidad a los postulados de la Doctrina Social de la Iglesia Católica (DSIC): en una entrevista concedida al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) afirmaba que “un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte”<sup>52</sup>.

Paradójicamente, ya como presidente, en 2007, Rafael Correa comenta en una entrevista: “Soy un cristiano de izquierda, pero no creo en ese marxismo ortodoxo (...) doctrinas pasadas de moda” (Correa, 2010: 9). Sin duda, el ex presidente ecuatoriano imita el discurso de la doctrina social de la Iglesia y de un sector de los jesuitas latinoamericanos de los años noventa, quienes definieron el neoliberalismo como un pensamiento radical del capitalismo que absolutiza el mercado hasta convertirlo en el medio, el método y el fin de toda conducta (Provinciales Jesuitas, 1997: 16).

Correa se ha manifestado, al igual que el presidente Chávez, de manera crítica frente al modelo capitalista, emulando la censura que hace la doctrina social de la Iglesia y los sacerdotes de la Teología de la Liberación. Es así que afirma: “En el plano personal, mis principios sociales y económicos se fundamentan en la doctrina social de la Iglesia Católica y en la Teología de la Liberación, y el Socialismo del siglo XXI que estamos construyendo en América Latina” (Correa, 2009). Por ello, como afirma José Díaz Salazar (2001:140), es relevante posicionar en el discurso el juzgar al capitalismo como un sistema que considera el lucro como único motor del progreso económico; como ley suprema de la economía; la propiedad privada y como un derecho absoluto sin límites.

El entonces presidente del Ecuador ve la presencia de pobres en la región como un problema moral, y la respuesta a esta decadencia social en América Latina está en la distribución de *los panes y los peces*, es decir, de los ingresos (Pérez, 2010: 1-9):

Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres [...] esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor la Iglesia discierne una situación de pecado social, gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos (Correa/Min Política, 2009: 8).

---

<sup>52</sup> Los artículos y documentos del CELAM se debaten y discuten entre la comunidad católica latinoamericana.



La retórica moral de Correa guarda igual similitud con el discurso de Evo Morales y Hugo Chávez, movilizándolo la construcción del principio amigo-enemigo, bueno-malo, ciudadano-pelucón, pueblo y oligarquía, blanco e indio, pobres y ricos. Por ello, el líder considera su deber transformarse en apóstol y, a sus seguidores, en feligreses; condena al mercado como causante de la pobreza, y a las oligarquías, como cómplices del pecado. Esta crítica al capitalismo le ha servido a Correa para fortalecer una imagen del mundo en claro-oscuro de la realidad, construyendo una retórica tenebrista<sup>53</sup>, en la cual existe una permanente amenaza de un infierno en la tierra que debemos enfrentar en comunidad.

Más allá de los fracasos cuantitativos de las políticas del Consenso de Washington, tal vez la más nefasta herencia que dejó la larga y triste noche neoliberal en América Latina es el nuevo Evangelio del mercado: buscad el fin de lucro, y el resto se os dará por añadidura (Correa, 2009: 15).

Sin embargo, este discurso del enemigo también se ha expandido a las organizaciones sociales, los grupos de jóvenes ambientalistas y un sector de la izquierda ecuatoriana a los cuales él denomina como “la izquierda infantil” y que deben ser controlados como amenazas malignas para la salvación de su pueblo. Esta actitud es propia del populismo e implica la anulación de cualquiera que se interponga entre el líder y su pueblo.

Contra esa “izquierda infantil” que representa el mal en el seno de la comunidad, Correa cobija al pueblo como si de niños de Jesucristo se tratara, para que retornen a él. Para Correa, el pueblo es como un niño que tiene que ser redimido y, en muchas ocasiones, educado y disciplinado. En esta guerra, el líder moral y espiritual los cuida, los protege y, finalmente, los reprende. Se trata, en definitiva, de una relación de poder que “profundiza el vínculo místico del líder mesiánico con el pueblo, como un todo orgánico” (Zanatta, 2008: 64).

En coincidencia con lo planteado, el catedrático Mario Unda considera que el modelo populista de Correa se muestra como un paradigma de acumulación y desarrollo, por un lado, y por otro, una suerte de estilo estalinista, en el que se critica a la oposición con los apelativos mencionados, como “izquierda infantil” y “ecologismo

---

<sup>53</sup> El tenebrismo es una tendencia de la pintura Barroca que usa contrastes acusados de luz y sombra, de manera que las partes iluminadas se destacan de las oscuras.



infantil”. En este sentido, el correísmo, con su práctica política populista, representa la afirmación de un nuevo modelo de dominación burguesa que surge ante el fracaso de la fórmula neoliberal y, al mismo tiempo, frente al debilitamiento de la opción popular (Unda, 2013: 34).

A estas variables es necesario incorporar la elaboración de una imagen sacralizada del líder Rafael Correa, quien supuestamente conduce y redime a una sociedad aún inmadura y extraviada. Este componente es, quizá, el rezago más importante de una estructura de pensamiento colonial inserta en la mente del presidente Correa (Cuvi 2013: 24) lo que, dicho sea de paso, contradice de plano la aspiración siempre esgrimida por la izquierda de democratizar el poder y constituir una ciudadanía autónoma. Muy al contrario, se ratifican esos viejos referentes político-ideológicos que han confinado al país a un auténtico laberinto: sumisión, admiración por los liderazgos fuertes, intolerancia, rechazo a las disidencias y a las minorías, desconfianza en la participación ciudadana y dependencia. Esto es, la concentración de la impronta autoritaria de la política y sobre todo del populismo (Cuvi, 2013: 25).

El nuevo modelo tiene por contenido un proyecto de modernización capitalista en un contexto de crisis global del capital<sup>54</sup>, de realineamiento de fuerzas y de disputas por la hegemonía mundial (Unda, 2013: 33). El modelo de desarrollo económico ha estado en el punto de mira de diversos autores. Mario Unda, al igual que Juan Cuvi, critica formalmente el contenido económico en el cual se mueve la Revolución Ciudadana, un terreno paradójico y ambiguo en la relación discurso-realidad. En esto coincide el analista Jorge León, quien ve en Rafael Correa un modernizador del Estado, los servicios públicos y la infraestructura en general, si bien concluye que se trata de una gestión basada en una *modernización conservadora* (León, 2014: 4).

El discurso oficialista parece claro al proponer la modificación de la estructura económica que permita la superación de una economía primario-exportadora y la consolidación de una nueva economía de diversificación productiva y exportación de servicios especializados, si bien este tránsito no queda claro (Unda, 2013: 33). El

---

<sup>54</sup> Es posible afirmar que el discurso de Correa se ha ido vaciando de contenido, esto es: al mismo tiempo que predica y condena al capital y al mercado, firma acuerdos comerciales con la Unión Europea, vende las reservas del oro ecuatoriano a la firma Goldman Sachs, invita a China para la explotación de los minerales en zonas de enorme diversidad cultural y ecológica, y niega el derecho a la protesta de los sectores sociales contrarios al extractivismo.



proceso de transición es, quizá, el que mayor preocupación despierta, debido a la fuerte presencia de una suerte de cariz religioso en cuanto al liderazgo de Correa, capaz de generar desde el Estado condiciones “normales” de explotación del trabajo y su relación con el capital (Unda, 2013: 33). En este sentido, el presidente se muestra capaz de proponer un *nuevo evangelio* contra el mal -encarnado en el capitalismo y el neoliberalismo-, mientras consolida a las nuevas oligarquías nacionales, los especialistas en marketing político y a un sector de la burocracia privilegiada asociada a su partido, de tal manera que es fácil identificar una contradicción entre el discurso y la práctica que, precisamente, caracteriza al populismo.

La ambigüedad ideológica del gobierno de Correa dificulta la definición del mismo como izquierda o revolucionario. En aspectos como los relativos al orden social se percibe un posicionamiento de corriente de derecha, mientras que el discurso anti-imperialista se alinea más con la izquierda, si bien consideramos que se trata de una narrativa con mayor eco en el contexto internacional que al interior del país. Como se vio en apartados anteriores, esta ambigüedad ideológica del gobierno de la Revolución Ciudadana es también parte de la caracterización del populismo, de manera tal que, huérfanos de definiciones ideológicas, cualquiera puede ahora adaptar sus discursos y posturas al color que le convenga (León, 2014: 5).

La ausencia de un pensamiento político claro o coherente ha sido cuestionada por sectores de la sociedad ecuatoriana, críticas que, a su vez, han sido contestadas por Correa con una retórica religiosa contundente:

Tenemos que revestirnos de sensibilidad y sensatez y darnos cuenta de que nada es bueno o malo per sé, que la diferencia la hacen los contenidos, los resultados. Por sus frutos los conoceréis. ¿Quiénes están llevando la democratización de la tierra, quiénes renegociaron la deuda externa, quiénes renegociaron los contratos petroleros, quiénes declararon al Estado plurinacional e intercultural, quiénes establecieron que el agua es un derecho humano...? Por sus frutos los conoceréis...” (Correa, 2010: 20).

La relación que asumen los caudillos es inseparable entre el héroe y el santo y, para ello, “fortalecen la memoria” de aquellos a los cuales conducen. La exaltación a los héroes patrios es fundamental para la retórica religiosa populista permitiendo la consolidación de la comunidad. Recordatorio de aquellos que se sacrificaron por la patria, los héroes ocupan un lugar importante, reemplazando a los santos de las iglesias barrocas. Estos santos de la patria servirán como ejemplos de virtud moral, de esfuerzo,



sacrificio y, muchas veces, serán el ejemplo de las acciones de los líderes populistas y reencarnación misma de sus espíritus, como sugiere en su discurso Rafael Correa al referirse a Simón Bolívar:

Con la sombra protectora del libertador, hermanas y hermanos, decimos: Para el logro del triunfo siempre ha sido indispensable pasar por la senda de los sacrificios (...). Con sacrificio, humildad y optimismo proclamamos: El grito de los excluidos es nuestro grito. La esperanza de los pobres es nuestra esperanza. Por la Patria, Tierra Sagrada, como de costumbre ¡Hasta la victoria siempre, compatriotas!”(Correa, 2010: 12).

La Revolución Ciudadana de Correa, al igual que la Revolución Bolivariana de Chávez, ha conseguido cierto éxito en la implantación de algunos cultos, pero sus iniciativas han resultado -todavía- infructuosas en cuanto se refiere a la construcción de mitos (Cuvi, 2013: 25). Del culto al mito solo media un espacio temporal de sustentación: durante la conquista española, primero se oficiaba una misa y después se catequizaba. Aunque el símbolo antecedió al significado, dependía de este último para legitimarse, afirmarse y perpetuarse. Con la institucionalización del culto a Bolívar, Chávez anticipó las condiciones para apuntalar su propio mito: hoy quedan abiertas las puertas para una invención histórica heroica con fuertes dosis de leyenda (Cuvi, 2013:25). Al igual que Evo Morales y Hugo Chávez, Correa dice estar dispuesto a sacrificar su vida por servir a los más pobres: “De este modo quién sino él, puede ser capaz de conducir a su pueblo. Él, un líder carismático, que se muestra a sí mismo como héroe y profeta” (Pérez, 2010:9).

Correa coincide con Evo Morales y con Hugo Chávez en su anhelo por transformar al Estado, a través de la vía democrática. No obstante, dentro de este marco resaltan parámetros autoritarios, puesto que ninguna refundación del Estado opera sin el verticalismo de las decisiones y sin un andamiaje jerárquico que sincroniza deseos con acciones, además de una fuerte imagen de fuerte voluntad que venza y neutralice toda oposición.

En su crítica, Juan Cuvi afirma que en definitiva ha sido la sociedad ecuatoriana la que ha avalado el autoritarismo de Correa. Y ha sido él quien, retribuyendo esa confianza mayoritaria, ha asumido el rol de patriarca justiciero y castigador. Al sumergirse en esta corriente mesiánica y autoritaria, el partido de gobierno Alianza País (AP) se alinea directamente con las posturas más tradicionales y conservadoras de la religión católica, es decir, con la institucionalidad eclesiástica. Liturgia, símbolo y fe



ocupan el espacio que tantos Teólogos de la liberación han querido reservar para la reflexión democrática y la secularización de la práctica religiosa (Cuvi: 2013: 23).

La voluntad -más que la conciencia o el diálogo- se transforma en el combustible de esta maquinaria política. Ese impulso atávico del individuo sustituye a la fuerza colectiva y a las masas movilizadas. Contrariamente a lo que se sostiene desde el discurso oficial, el apoyo electoral, más que un acto de conciencia o la ratificación masiva de la voluntad del caudillo, es un acto de fe en la palabra oficial, la confirmación de una sumisión funcional a la autoridad (Cuvi, 2013:24).

En ausencia de una sociedad fuerte y organizada, el conjunto de electores no persigue el poder; simplemente busca una autoridad que lo ejerza dentro de ciertos parámetros de valoración moral: que sea medianamente bondadosa, razonablemente justa, aceptablemente honrada (Íbid: 25). Para los líderes populistas del Siglo XXI, los excluidos son aquellos que contienen todas las virtudes morales, los buenos. La patria para el populismo es una entidad sagrada o un lugar sagrado como la ciudad de Dios de San Agustín, donde debe imperar el orden y donde solo tienen cabida los elegidos.

Se sacraliza a la Patria (así, con mayúscula), o una figura anticlerical por antonomasia como Alfaro, o a la majestad del poder, al tiempo que se sataniza a quienes no comparten el credo oficial. Por obra y gracia de este hábil montaje confesional, la dicotomía política en el Ecuador ha terminado reducida a un enfrentamiento entre creyente y no creyentes. Por eso el debate se torna cada vez más tozudo y virulento (Cuvi, 2013:25).

Para líderes de izquierda, como Juan Cuvi, la Revolución Ciudadana ecuatoriana está enmarcada dentro de un proyecto refundacional que requiere de bases religiosas, ya sea usurpándolas, adecuándolas o sustituyéndolas. Desde esta perspectiva, Cuvi comenta que la fe aparece como el único recurso efectivo para apuntalar una empresa cuyos principios resultan demasiado difusos y volátiles como para ser convincentes. La ritualidad y el culto con la fuerza de una sacralidad seductora, pero indescifrable (Cuvi: 2013: 26). Ni siquiera el laicismo, argumenta Cuvi, ha terminado por cristalizar en los pilares de nuestro ethos nacional ecuatoriano. Es por ello que tantos dirigentes de la Revolución Ciudadana se lucen exhibiendo hábitos, comportamientos e ideas pre-liberales sin el más mínimo embarazo. Precisamente, por ello fue posible retroceder un siglo al incorporar el nombre de Dios en el preámbulo de la Constitución de Montecristi (2008) (Cuvi, 2013: 26).



Para el politólogo español y ex asesor de Rafael Correa, Decio Machado, el populismo de este presidente lleva implícita una posición abiertamente conservadora y reaccionaria, sobre todo, en momentos puntuales en los cuales los planteamientos indígenas y rurales pretenden ser liquidados por los nuevos planificadores-tecnócratas mientras buscan eliminar las realidades a las que ellos aún se aferran (Machado, 2013: 22). Machado cuestiona el carácter revolucionario del proyecto político de la Revolución Ciudadana, ya que, según él, no existe contradicción alguna entre grupos antagónicos, en tanto el conservadurismo progresista de Correa no es más que una fracción de la clase dominante cuyo propósito es cambiar para conservar (Machado, 2013: 95). Aunque en el discurso se pregone la construcción de la *Patria Nueva* -una patria superadora de la *Patria Vieja*, dominada por una reducida élite y grupos de poder- y se acompañe con los impetuosos acordes de “Patria, Tierra Sagrada...” (Machado, 2013: 96), lo cierto es que los grupos dominantes continúan haciendo presencia, incluso, al interior del Gobierno de la Revolución Ciudadana.

Lo expuesto ratifica que lo conservador es, sobre todo, una postura política ante modos de vida, valores y reivindicaciones de una sociedad de un idealizado pasado. Con tales actitudes queda claro que lo conservador puede estar a la izquierda o a la derecha. La figura del *Gran hermano* ha sido un sueño conservador, muy cercano a las figuras religiosas que quieren el reino del bien sin *malos*, algo que, en la realidad, no puede existir, pero que sirve para encaminar los comportamientos con moralismo y represión (León, 2014: 4).

Correa admite su conservadurismo en cuestión de “valores”, mientras que pone como característica del ser de izquierda la promoción la equidad social. Sin embargo, sabemos que hay discursos de derechas que igualmente promueven equidad social, por tanto, no se trata de un rasgo exclusivo de un color o tendencia política. La diferencia sustancial se halla en la identificación de las causas que provocan la desigualdad y en las estrategias propuestas para lograr la equidad social (León, 2014: 4).

### 3.7. Los valores religiosos y conservadores de Correa como política de la salud

Si bien el presidente Correa se mostró en muchas ocasiones como un populista de izquierdas, también es cierto que desde los primeros días de su mandato presentó un fuerte componente católico conservador. Una muestra clara y emblemática fue la



disputa política en el caso de la despenalización del aborto. En este caso, la Asamblea Nacional del Ecuador, de mayoría gubernamental, desestimó incluir la despenalización del aborto para casos de violación en el Código Orgánico Integral Penal (COIP) por abiertas presiones del presidente Correa. Cuando ese debate estuvo por romper incluso la unidad del bloque de gobierno, el presidente manifestó que el aborto iba en contra de sus convicciones morales (Rojas, 2014:5) e, incluso, amenazó con renunciar a su cargo si esta reforma se llevaba a cabo.

El trato por parte de Correa al intento de despenalización del aborto es un ejemplo de cómo desde su poder se ejerció un tipo de violencia institucional, junto a una normatividad totalitaria, que no deja espacio para ningún tipo de disensión (León, 2014: 4). Posteriormente al episodio sobre la despenalización del aborto, el presidente Correa colocó a figuras de extremo conservadurismo para dirigir los programas de prevención del embarazo adolescente. En el *Enlace Ciudadano* del 28 de febrero de 2015 presentó a Mónica Hernández como flamante directora del “Programa Familia Ecuador”<sup>55</sup>. Hernández es una reconocida militante de los sectores ultra conservadores y miembro activo del Opus Dei (*Plan V*, 2015: 3).

Por encargo del entonces presidente Correa, Hernández reemplazó a la “Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes” (ENIPLA) -un programa que difundía información sobre salud sexual a los adolescentes en el Ecuador y que promovía la distribución de preservativos en los colegios y la dotación de la Píldora Anticonceptiva de Emergencia (PAE)- por el “Plan Familia”, que proponía la abstinencia sexual como estrategia de prevención del embarazo en adolescentes<sup>56</sup>. Era impensable creer que, en un gobierno de corte popular y de izquierda, el presidente de la República cerrara un proceso progresista de prevención del embarazo en uno de los países de la región con mayor tasa de embarazados en adolescentes. Este posicionamiento generó una fuerte crítica contra Correa, entre quienes afirmaron que, desde tiempos del presidente católico y ultra

---

<sup>55</sup> El enlace ciudadano del 28 de febrero de 2015, número 410, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PR-DzX4-eyw>

<sup>56</sup> La Encuesta Nacional de Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (INEC, 2010) revela que 6 de cada 10 mujeres en Ecuador han vivido algún tipo de violencia género, de tal manera que la estrategia de prevención de embarazo a través de la abstinencia sexual estaría desconociendo los embarazos en jóvenes como producto de abusos sexuales y de relaciones no consentidas.



conservador Gabriel García Moreno, ningún otro mandatario había vuelto a hacer profesión de fe católica de una manera tan directa (Plan V, 2015: 5).

El presidente Correa condenó el programa de ENIPLA afirmando que este promovía “el hedonismo más puro y más vacío: el placer por el placer. Ahora la estrategia se fundamenta en valores. Tenemos que hablar de valores”, advirtiendo de manera enfática que, mientras él estuviera en el poder, los “valores” y la “familia” serían el eje central de la educación sexual del Estado (Íbid).

Era impensable para todos los sectores de izquierda afines al gobierno la inclusión de militantes del Opus Dei en estos programas. Para los colectivos feministas, se trataba de la imposición moralista del presidente, sus valores religiosos y un tipo educación normativa y conservadora (Íbid: 6). Por un lado, esto implica que el cuerpo se despliega como el último eslabón en la cadena de poder del control social. Al mismo tiempo, conlleva a que el cuerpo, el género y la sexualidad sean el lugar donde se prueban las tácticas de control que luego se expandirán hacia el conjunto del cuerpo social (Burawoy, 2014: 23). Estas definiciones son muy importantes cuando se analizan los componentes más religiosos en algunos de los populismos que se vienen analizando.

Esta política atravesada por las nociones morales del presidente Correa tiene un efecto inmediato y está alejada de la realidad ecuatoriana, donde entre el 19 y el 20 por ciento de los nacidos vivos en el Ecuador fueron hijos de madres adolescentes solo en el bienio 2012-2013. El llamado Plan Familia Ecuador no se aparta de lo esperado: un guión de moral sexual católica que va de la mano con la penetración de ciertas congregaciones religiosas, le apuesta a un lenguaje secular que encubre su inspiración confesional y, de manera preocupante, su alcance es masivo y nacional (Plan V, 2015: 6).

Las cuestiones relacionadas los derechos sexuales y reproductivos han dejado el evidencia el carácter ultra conservador de Rafael Correa, lo que ha generado la preocupación entre un sector de la izquierda ecuatoriana que advierte que, en lugar de combatir a los sectores en el poder, en realidad se están gestando las condiciones para un futuro orden conservador que será de larga duración<sup>57</sup>, precisamente, porque en el

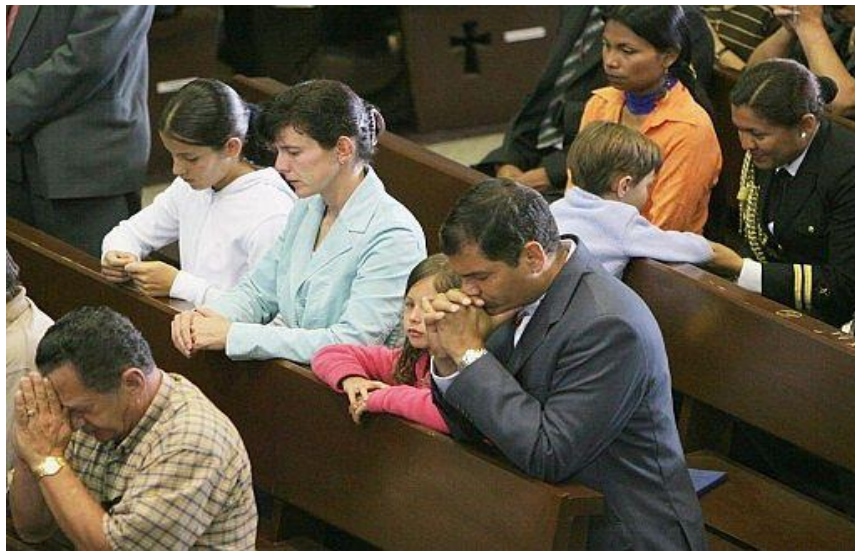
---

<sup>57</sup> Es importante resaltar que se trata de un fenómeno identificado en el Ecuador y en otros países de América Latina. Presidentes como el de Nicaragua, el izquierdista Daniel Ortega, que había ganado las



momento actual alimenta mentalidades y condiciones sociales para una época conservadora (León, 2014: 4).

Lo tecnocrático y una visión religiosa de sí mismo y del mundo combinan bien, pues el orden se complementa con la pretensión de cumplir una misión divina en el mundo, para desarraigar el mal. Una misión divina para la que requiere tiempo, y reelección entre otros aspectos<sup>58</sup>, pues debe terminar la buena obra hasta que sea perfecta y se vuelva eterna (León, 2014: 6).



Rafael Correa acompañado de su familia en una iglesia (2010)

### 3.8. Educación, represión y conservadurismo religioso en la “Revolución del siglo XXI”

En las protestas estudiantiles del año 2014, un grupo de estudiantes fueron detenidos por la Policía Nacional Ecuatoriana. En este escenario, el presidente de la República exigió que sobre ellos cayera todo el peso de la ley y, en medio de este contexto, se pudo asistir a un fenómeno de expresión religiosa cuando un grupo de padres y madres de familia imploraron públicamente perdón al presidente Correa por los actos de sus hijos.

---

elecciones de su país abandonando su anterior discurso marxista, se presentó como devoto católico. Recientemente se casó por la Iglesia, apoyó una ley promovida por la Iglesia en la que se prohíbe el aborto terapéutico y programó sesiones fotográficas en distintos emplazamientos religiosos.

<sup>58</sup> En diciembre de 2015, la Asamblea Nacional aprobó, gracias a la mayoría oficialista, un paquete de reformas a la Constitución, entre ellas, la reelección presidencial indefinida.



Esto nos retrotrae a las épocas más arcaicas de la política. Más que un acto de humillación o indignidad es una forma de enajenación. Estas personas han renunciado a su condición de ciudadanos, a sus derechos constitucionales, a los mecanismos institucionales encargados de resolver los conflictos sociales. Apelan a la misericordia antes que a la justicia. Dan un salto hacia una pre-modernidad oscurantista y conventual (Cuvi, 2013: 21).

¿A quién le piden perdón estas personas? Este acto evoca algún tipo de rezago de monarquismo que data del periodo colonial y que Ecuador no ha sido capaz de superar. “La imagen del rey bueno, dadivoso, implacable y al mismo tiempo indulgente conecta eficazmente con los hilos más recónditos de la conciencia patriarcal autoritaria” (Cuvi, 2013: 22). Por esta razón, los familiares de los detenidos realizaron un pedido dramático frente a la Unidad de Flagrancia de la Fiscalía. De rodillas y con llantos suplicaron perdón al presidente Rafael Correa:

“Ud. debe saber que una familia desunida no es nada. Le pido por favor que les perdone. Nos acogemos al indulto como humanos, como compatriotas, por favor”, sostuvo Olga Niquinga, pariente de uno de los aprehendidos. La solicitud fue acompañada con insistentes gritos a coro de “libertad” o “le pedimos perdón señor presidente” (*La Hora*, 2014: 8).



Madre de uno de los detenidos en manifestaciones contra Rafael Correa, reza por la liberación de su hijo

Fuente: *Diario La Hora*, 21 de septiembre de 2014

La suplicante plegaria de los familiares de los estudiantes detenidos está en las antípodas de la rebeldía que ha caracterizado a los sectores populares. Las luchas estudiantiles han contado tradicionalmente con el respaldo o con la sutil complicidad de la comunidad. Y los padres de familia siempre han salido a exigir –jamás a suplicar– la



libertad de sus hijos. Hasta ahora. Al parecer, los años de gigantesca publicidad por parte del Gobierno han terminado estimulando, en algunos sectores sociales, un atávico sentimiento de culpa frente a las discrepancias con el poder (Cuvi, 2013: 23). Se impone la idea de que disentir equivale a pecar. No logramos asumir el profundo sentido laico y autónomo de la democracia. El Gobierno buscó con esta medida someter a la sociedad mediante un discurso conservador e incoherente con los tiempos actuales (Íbid, 2013: 23).



Rafael Correa en un acto público, 2010  
Fotografía: Alianza PAIS Archivo (2010)

Por estos motivos, es importante recalcar que la sacralización del poder constituye un peligro para la libertad humana porque condena al ciudadano a un doble sometimiento: por un lado, al Gobierno, y por otro lado a la divinidad, induciendo incluso al fanatismo, y la alienación social (Íbid: 23). Los peligros de esta tendencia conservadora para la sociedad a partir del uso de la religión para ganar adhesiones políticas, o para infundir culpa o temor a través de reiteradas invocaciones a las prácticas religiosas desde el poder, son un peligro si, además, conllevan ensayos para insertar la religión como materia escolar obligatoria (León, 2014: 4).

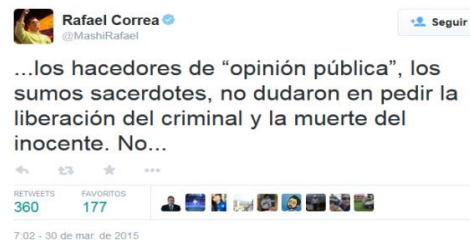
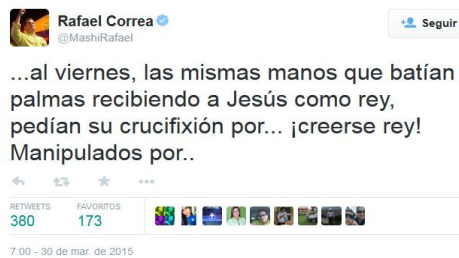
### 3.9. Mundo virtual y lucha religiosa

Seguramente, un hecho interesante en la articulación entre política y representaciones religiosas en Ecuador se puede expresar en el mundo virtual. El presidente Correa y sus ministros hacen constante uso de estas herramientas de comunicación para informar o dar sus opiniones sobre diversos temas políticos y



técnicos, lo que ha provocado que estos medios se hayan transformado en infinidad de ocasiones en verdaderos campos de batalla y en guerra de posiciones para ganar el favor de la opinión pública.

En la Semana Santa de 2015, el presidente Rafael Correa comenzó una serie de tuits comparándose de manera metafórica con Jesucristo. Cinco tuits del presidente Rafael Correa en su cuenta de Twitter y Facebook sobre la Semana Santa provocaron reacciones a favor y en contra en las redes sociales; algunos tuiteros crearon un hashtag #AlabadoSeasMashi que fue tendencia en Ecuador. Los mensajes provocaron centenares de críticas al mandatario en la red social citando algunos pasajes de la Biblia.



...al viernes, las mismas manos que batían palmas recibiendo a Jesús como rey, pedían su crucifixión por... ¡creerse rey! Manipulados por los hacedores de “opinión pública”, los sumos sacerdotes, no dudaron en pedir la liberación del criminal y la muerte del inocente. No faltaron el traidor que se vendió por unas monedas, ni el amigo que se acobardó.



Tampoco faltó el gran “estadista”, que logró evitar la revuelta, calmar la “protesta social” y a los poderes fácticos, sacrificando tan solo a un inocente. Realmente fascinante (Correa, 2015).

En ese mismo contexto y en su acostumbrado enlace sabatino, Rafael Correa ya habló del tema y dijo que la semana mayor le interesa porque demuestra bien la naturaleza humana: “Domingo de Ramos reciben a Jesús con palmas con loas en Jerusalén y cinco días después esos mismos le estaban crucificando y pidiendo que liberen a Barrabas, al criminal y maten y crucifiquen al inocente, una gran lección de lo que es la naturaleza humana” (Correa, 2015). De manera añadida, hizo una similitud entre los sumos sacerdotes de esa época con la “prensa” en los tiempos actuales.

Correa conecta en su discurso los componentes religiosos y políticos, enlazando la cualidad de sacrificio que es inherente a cualquier tipo de martirio con su liderazgo. Él se muestra como guía espiritual de los pobres, pero no de una forma asistencialista o de caridad, sino misionera: es un conductor y un redentor.

Sus comentarios calan profundamente en una población eminentemente católica. Una encuesta del Latino barómetro llevada a cabo en 17 países de América Latina en el año 2014 revela que la Iglesia Católica es la institución más respetada de la región: el 71 por ciento de latinoamericanos dijeron que confiaban en la Iglesia. En contraste, el 43 por ciento afirmó fiarse del presidente; el 42 por ciento, de las fuerzas armadas; el 38 por ciento confió en el sector privado; el 28 por ciento, en el Congreso, y solo el 18 por ciento depositaba su confianza en los partidos políticos. Entre los países en que la Iglesia recibe el mayor apoyo se encuentra Guatemala, Honduras, Paraguay y Panamá, con más del 80 por ciento de niveles de confianza, seguidos de Venezuela (74), Colombia (75) y Ecuador (77) (Latino barómetro, 2014: 4-8).

Estos indicadores explican por qué de manera tan repetitiva los liderazgos populistas en América Latina apelan a la emotividad de las representaciones religiosas para legitimar su discurso. Como observamos en estas cifras, la población cree más en las instituciones religiosas que en los partidos políticos, lo que posiblemente se deba a una crisis de representación y a la crisis de los grandes relatos como las ideologías, que ha movilizó a la sociedad a buscar otros elementos para dar un sentido a su realidad como, por ejemplo, la religión. Finalmente, es importante resaltar el rol con la Iglesia



católica, en especial, con la llegada del Papa Francisco, para entender cómo se relaciona el discurso político de Rafael Correa con las representaciones religiosas.

### 3.10. Rafael Correa y el discurso frente al Papa Francisco

El evento que puede resumir la utilización de las representaciones religiosas en el populismo ecuatoriano se evidencia en las palabras pronunciadas por el presidente Rafael Correa con motivo de la visita del Papa Francisco al Ecuador producido en un contexto de movilizaciones ciudadanas contra el presidente Correa:

Su Santidad. Querido Santo Padre, el gran pecado social de nuestra América es la injusticia. ¿Cómo podemos llamarnos el continente más cristiano del mundo, siendo a su vez el más desigual? Cuando uno de los signos más recurrentes en el Evangelio es compartir el pan. Por eso los obispos latinoamericanos, reunidos en Puebla hace 40 años, nos decían “Vemos a la luz de la fe como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres”. Nos llamamos un continente de paz, pero la insultante opulencia de unos pocos al lado de la más intolerable pobreza son también balas cotidianas en contra de la dignidad humana (Correa, 2015: 1).

Rafael Correa sostiene en este discurso que el bienestar logrado por unos pocos, es injusto y atenta contra la dignidad de las personas, y defiende que, mientras no se logre una justa distribución de la riqueza, no se resolverán los males de nuestra sociedad. Insistió en que la pobreza no se eliminará con limosnas, sino con justicia, al criticar que la teoría del goteo o del derrame se ha revelado falaz (Correa, 2015: 2). El discurso resume en gran medida la posición religiosa de Correa. Para él, “la fundamental cuestión moral en América Latina es precisamente la cuestión social, más aún si por primera vez en la historia, la pobreza y la miseria en nuestro continente, no son consecuencia de la falta de recursos, sino de sistemas políticos, sociales y económicos perversos” (Íbid: 3).

Correa recuerda a los fieles que la tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada. Cita, además, las palabras de Juan Pablo II, cuando dice “Dios ha dado la tierra a todo el género humano, para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno” y que, añade, la Iglesia defiende el derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menor claridad que toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado (Íbid).



Al mantener un discurso fuertemente moral influido por la Teología de la Liberación, Correa toma como ejemplo a los sacerdotes más prominentes de esta causa:

Gracias a Dios, la Iglesia latinoamericana nos ha dado extraordinarios pastores, como monseñor Óscar Arnulfo Romero, mártir de nuestra América (...); nuestro Leónidas Proaño, el Obispo de los Indios, quien luchó por la verdad, por la vida, por la libertad, por la justicia (...) Nos dio un Helder Cámara, «cuando doy de comer a los pobres me llaman Santo; cuando pregunto por qué hay pobres, me llaman comunista» (Correa, 2015: 6).

Rafael Correa referencia parte de su discurso en la Teología de la Liberación, pero piensa el socialismo de manera distinta. Aunque los símbolos que utiliza sean revolucionarios, la ambigüedad ideológica de la Revolución Ciudadana es una extraña mezcla de contenidos de diversas vertientes del pensamiento de izquierda y el pensamiento conservador. Correa se ve a sí mismo como el “pastor” que debe conducir a su pueblo para de llevarlo a una “santa revolución”.



Zumbahua, la entrega del bastón de mando a Correa por parte del movimiento indígena.

### 3.11. Recapitulación

- Rafael Correa se muestra como salvador, redentor y como un líder que posee elementos marcadamente moralizadores.
- En su retórica combina las referencias al Evangelio con la condena moral a sus enemigos políticos, satirizándolos o demonizándolos.
- Detrás de esta conducta existe la construcción de un sistema disciplinario, conservador, matizado con elementos de la Teología de la Liberación. Su relación con la Iglesia Católica responde a coyunturas políticas determinadas.
- Las representaciones que utiliza promueven la relación directa entre su figura y el pueblo, rechazando cualquier intermediación, ya sea simbólica o institucional.
- Se aprecia una creciente polarización de la sociedad ecuatoriana a través de su discurso en las figuras de amigo vs. enemigo, buenos contra malos, en un escenario que contribuye al redentorismo.
- Correa hace del programa *Enlace Ciudadano* un instrumento para propagar su imagen de líder carismático, configurando este espacio como si se tratara de una misa en la que el ex presidente actúa como oficiante y sumo sacerdote.
- A pesar de reconocerse como progresista, Correa impregna con su conservadurismo religioso determinadas políticas públicas, como las referidas a los derechos sexuales y reproductivos de la población.
- El carácter laico del Estado queda diluido a partir de determinadas expresiones ciudadanas que reniegan del Estado de derecho y, a cambio, apelan a la clemencia del presidente.
- En ese mismo sentido, el presidente Correa se vale de la imagen y discurso del Papa Francisco para presentarse como *uno de los suyos* y legitimar su discurso en un contexto de fuerte oposición ciudadana.



## **CAPÍTULO IV**

### **VENEZUELA EL POPULISMO RELIGIOSO**

#### **DE HUGO CHÁVEZ**

*Chávez nuestro que estás en la cárcel,  
santificado sea tu golpe,  
venga (vengar) a nosotros, tu pueblo...  
(Elizalde, 2002:1)<sup>59</sup>.*

#### 4.1 Introducción

Desde las primeras reflexiones en torno al fenómeno del presidente Hugo Chávez se ha coincidido con énfasis en el carácter populista de su pensamiento político. Las denominaciones con las que el discurso chavista se construye son sin duda relevantes: la revolución, el socialismo y el nacionalismo. Su discurso aglutina y construye un nuevo material ideológico y práctico: el populismo de Chávez (1999-2013) se constituye como un juego de símbolos y concepciones aglutinados en una suerte de escenario teatral, una especie de masivo *happening* que jugó con las representaciones de la felicidad contenidas en el imaginario anti-sistema (Capriles, 2006: 85).

El caso de Chávez es posiblemente el ejemplo más notable de regreso al populismo en su forma tradicional redistributiva, en el sentido en que este presidente generó una serie de políticas de ayuda y subsidio a los sectores más pobres de la sociedad venezolana, aunque estas formas terminaran siendo poco eficaces y clientelares (Paramio, 2005: 62-73). Sin embargo, a diferencia de los populismos de Correa y de Morales, la impronta militarista en su gobierno fue un elemento clave del chavismo que, según Nelly Arenas, lo acerca más al peronismo histórico (Arenas, 2005: 35). Efectivamente, el chavismo y el peronismo tienen mucho en común: el origen castrense de sus líderes, la movilización popular y la creación de un movimiento propio, la lucha contra la oligarquía nacional, un presidencialismo fuerte y autoritario, el control de las instituciones, la intervención del Estado en la economía, programas de asistencia social, así como un discurso político anti-imperialista (Malmud, 2006: 43-45).

---

<sup>59</sup> Versión del “Padre Nuestro” entregada en 1992 por un caraqueño anónimo a Hugo Chávez, en la cárcel de San Carlos, poco después de que el líder venezolano fuera encarcelado.



Sin duda, en el ascenso al poder de Hugo Chávez marcó un importante hito en la historia reciente de América Latina. Chávez aparece por primera vez en la vida pública a partir del intento de golpe de Estado protagonizado por él y un grupo de sus coroneles leales el 4 de febrero de 1992, durante el gobierno de Carlos Andrés Pérez. En esta aventura fallida actuaron los “Comacates” (Comandantes, Mayores, Capitanes y Tenientes), un grupo activo de militares que había conspirado en los cuarteles desde 1983, bajo el nombre de “Movimiento Bolivariano Revolucionario M 200”, y que articularon el levantamiento en las principales ciudades de Venezuela, como Caracas, Maracaibo, Valencia y Maracay.

Su proyecto fue madurando durante mucho tiempo dentro de las Fuerzas Armadas, producido por la politización de los jóvenes oficiales que se había iniciado en la década de 1970, tras la desmovilización de la actividad guerrillera, cuando el gobierno había implementado el “Plan Andrés Bello” que facilitaba la inscripción de jóvenes oficiales en universidades venezolanas. Esto permitió la interacción con universitarios y también su ideologización. Además, en la década de 1960, desde la propia guerrilla se había desarrollado una estrategia de fuerte concientización revolucionaria en los oficiales (Gellner, 2004: 17).

La insurrección protagonizada por Chávez fue el resultado de la debilidad y falta de legitimidad del sistema de partidos venezolano, en un momento de agotamiento y crisis del modelo de desarrollo, centrado en la renta petrolera y la desigualdad social (Gómez-Calcaño, 1999: 1).

Hugo Chávez y su movimiento bolivariano surgieron de las cenizas de la democracia basada en un pacto entre las principales fuerzas políticas en el cual no participaron ni el Partido Comunista ni las Fuerzas Armadas. Chávez puso fin al bipartidismo entre AD y COPEI, que no fue la causa, sino la consecuencia, del declive del sistema. Los por entonces excluidos del pacto -la izquierda, los militares y los marginados- fueron los principales aliados de Chávez; mientras que sus “enemigos” se concentraron en los representantes de lo que él llamó la “oligarquía podrida”: los partidos políticos, los sindicatos, la Iglesia y los empresarios (Gratius, 2007: 9).

Un proyecto nacionalista como el de Chávez no se conocía desde hacía muchas décadas en América Latina. Menos aún si estaba sostenido en una alianza con



movimientos y partidos de la izquierda guerrillera del país. El impacto internacional produjo desconcierto, pero no fue entendido en su dimensión ni en su capacidad transformadora (Guerrero, 2015: 12). Los enemigos de Chávez tratan de explicar el impacto que tuvo en la población culpando a los medios de comunicación que le permitieron dirigirse a la población con un discurso que dejó eco y que anticipaba su liderazgo<sup>60</sup>. “El error fue haberle permitido aparecer en televisión”, criticó Carlos Andrés Pérez en 1992 a un corresponsal del *New York Times*. La otra explicación sostiene que, en una maniobra arriesgada Chávez, se convirtió en la figura del golpe, desplazando a los otros complotados en el mismo (Guerrero, 2013: 38).

Después de la rebelión de los militares venezolanos guiados por Chávez, comienza sin lugar a dudar las expresiones discursivas que lo ligan claramente a una concepción populista que interpela al pueblo, al mismo tiempo que pone el punto álgido en el componente moral del cambio revolucionario. Sin embargo, el mismo Chávez era consciente de la ambigüedad con la que se los miraba y de la necesaria construcción ideológica que veía en los héroes como Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora, los santos de la nueva revolución bolivariana.

#### 4.2. El gobierno de Hugo Chávez y la historia política de Venezuela

El componente moral es fundamental para la identificación profunda que hizo el presidente Chávez con su pueblo y las fuerzas armadas de su país: “Podemos decir que esta relación es como la fórmula del agua: H<sub>2</sub>O. Si decimos que el pueblo es el oxígeno, la Fuerza Armada es el hidrógeno (Chávez en Bilbao, 2002: 28). Los militares reivindicaban un regreso a los principios morales y nacionalistas de contenido popular y lucha contra la corrupción en la clase política.

Cuando estábamos en prisión nos llegaban cartas, documentos, manifiestos, de corrientes desde la extrema derecha, que se creían representados en nosotros, hasta la extrema izquierda. En una primera situación de mucha confusión ideológica, algunos decían: “Son militares, ah bueno, entonces son la derecha, son militares”. Otros movimientos de izquierda que ya nos conocían, se identificaban con nosotros. En fin, surgieron muchos movimientos, muchas corrientes. A medida que pasó el tiempo se fueron consolidando verdaderos actores motrices, yo diría que el primer actor motriz es

---

<sup>60</sup> En su discurso ante la población, Chávez admitía el fracaso del intento de golpe con la frase “Lamentablemente, por ahora, los objetivos que nos planteamos no fueron logrados en la ciudad capital”. La alocución permitió al aún desconocido comandante presentarse ante la población y, con ese “por ahora”, anunciar su intención de participar en el escenario político en una nueva oportunidad.



el factor moral. Yo creo mucho en aquello de Mao de la fuerza moral. Mao decía: “el resultado de la guerra al final, no está en la máquina, o en el tanque de guerra, o en el fusil, sino en la moral del hombre que maneja el tanque y el fusil”. O sea, que aquí hay una fuerza moral que despertó, que estaba adormecida. Y esa es una fuerza motriz. Es un curso moral, es un curso de ideas. Aquí hay ideas motrices: Bolívar se ha convertido en una fuerza motriz; un generador de fuerzas políticas, de fuerzas ideológicas, de fuerzas reales, contundentes (Chávez, 2002: 22).

Chávez afirma haber construido un movimiento revolucionario con veinte años de gestión, producto de la situación política y económica de Venezuela, de las luchas del país y del fracaso del modelo democrático *puntofijista*; pero también del fracaso de la extrema izquierda venezolana y de la izquierda en general, que no fue capaz de superar su estancamiento y lograr articular una estrategia de conquista del poder (Bilbao, 2002: 18).

Así es como que surgió un movimiento alternativo de las filas militares con influencia de diversos sectores, como los militantes de izquierda que fueron derrotados en la lucha armada, principalmente el Partido de la Revolución Venezolana (PRV), liderado por Douglas Bravo (López, 2008:1). Otros contactos desde la década de los ochenta fueron con La Causa R, Liga Socialista y Bandera Roja, (Medina, 1999: 93-95; Garrido, 2000: 81), pequeñas organizaciones de izquierda radical, creadas de la fragmentación partidista provocada por el fracaso de la lucha armada.



Imagen de Hugo Chávez captada de la televisión tras el fallido golpe de estado contra el presidente Carlos Andrés Pérez en 1992



Chávez retoma su participación en el escenario político después de su salida de prisión a partir de la amnistía concedida en 1994, cuando comienza a trabajar arduamente junto a un grupo de militares en un movimiento político nacional -la unión cívico-militar- con el objetivo de preparar su candidatura electoral. En abril de 1997 se crea la coalición electoral Movimiento V República (MVR), bajo la promesa de recomposición del sistema de representación política, desplazando a los liderazgos tradicionales. El 6 de diciembre de 1998, Hugo Chávez se convierte en presidente de la República de Venezuela gracias a una importante mayoría de votos (56.4%) en la que los dos partidos mayoritarios fueron incapaces de postular candidatos propios. De hecho, las candidaturas de Hugo Chávez, Irene Sáenz y Henrique Salas Romer se presentaron como “candidatos de los ciudadanos” y no de organizaciones partidistas tradicionales (Freidenberg, 2007: 181).

Abudando en este hecho, es preciso señalar que una de las características comunes entre Chávez, Correa y Morales es su fuerte vocación anti partido. Chávez era un crítico enconado de la “democracia punto fijista”, que había sido engendrada en 1958 y que había contribuido a la estructuración bipartidista de un sistema en que AD y COPEI habían concentrado hasta el 80 y el 90 por ciento de los votos en las elecciones presidenciales por más de cuatro décadas. El abrumador triunfo electoral de Chávez debe ser entendido como una consecuencia del masivo rechazo que los ciudadanos tenían hacia la élite política y del desencanto con el modo en que habían gobernado hasta ese momento (Freidenberg, 2007: 179).

Chávez es quizá el presidente con más victorias electorales en su país, habiendo ganado las elecciones de 1998, el *referendum* aprobatorio de la convocatoria a una Asamblea Constituyente de 1999, la elección para integrar esa Asamblea, la elección presidencial de Julio del 2000, en la que bajo esa Constitución transformó la institucionalidad y dio origen a la República Bolivariana de Venezuela, la elección legislativa de diciembre de 2005 y la presidencial de 2006 (Freidenberg, 2007: 179).

Su triunfo también fue una válvula de escape al descontento popular y a la frustración que había provocado el “Caracazo”, un movimiento popular aplastado con gran violencia por el segundo gobierno de Andrés Pérez (AD) en 1989; pero, también, por los dos intentos de golpe de Estado en 1992 provocados por la corrupción en el



Gobierno de Pérez, la crisis económica causada por la implementación de medidas neoliberales; la destitución a través de un *impeachment* del Congreso al presidente Pérez por motivos de corrupción, la acusación de fraude electoral en las elecciones presidenciales de 1993 y por una profunda crisis económica (Freidenberg, 2007: 179).

Como en los casos que antecedieron a la llegada al poder de otros líderes populistas, la victoria de Chávez estuvo precedida de una crisis que duraba varios años. Los sucesivos gobiernos, salpicados por la corrupción, con la riqueza del petróleo encogida, imponían programas económicos neoliberales sin ningún resultado. Revueltas en 1989, dos intentos de golpe en 1992, la destitución del presidente en 1993, el colapso de los bancos en 1994 y la implosión de los partidos políticos antes dominantes eran diversas señales de un colapso inminente (Gott, 2006: 14).

Como se sabe, la principal fuente de ingresos y divisas de Venezuela es el petróleo, recurso que aporta el 50 por ciento de los ingresos del Estado y que representa el 80 por ciento de las exportaciones del país. Inmediatamente después de su llegada al poder, Hugo Chávez aprueba una nueva Ley de Hidrocarburos con la que logra incrementar el control del Estado en el negocio petrolero y aumentar los ingresos. En 2007 se anuncia la nacionalización de empresas de sectores estratégicos, como telecomunicaciones y electricidad, entre otras (Gratius, 2007: 10). La medida provocó la oposición de sectores de la oligarquía y la burguesía venezolana que terminaron aliándose en contra del gobierno de Venezuela, emprendiendo un sostenido proceso de desestabilización económica y política que ha tenido entre sus episodios más destacados el intento de golpe de Estado de 2002 y el paro petrolero de 2002-2003, y que aún continúa hoy, en la presidencia de Nicolás Maduro.

#### 4.2.1. La polarización de la sociedad venezolana

El estilo político del presidente Hugo Chávez fue construido en oposición a la clase política y las instituciones “democráticas” de la vieja partidocracia, generando una relación directa y personalizada con el pueblo, sin intermediarios. Chávez supo explotar la lucha entre las clases sociales venezolanas, generando una enorme polarización, como guerra entablada entre la oligarquía y el pueblo, guerra de tonalidades de piel, una guerra contra aquellos que “siempre visten bien y de rostros blancos” (Chávez en Asnarez, Elizalde y Báez, 2004: 29).



La imagen que tanto le costó construir a las élites es vinculada por Chávez con el “mal”, de tal manera que los valores de la burguesía se transforman en los símbolos del rechazo desde los sectores populares. La distinción de las clases altas, fruto de siglos de “blanqueamiento”, es utilizada contra ellos mismos; los valores de la élite son rechazados, por una ciudadanía que se siente excluida. Estos elementos son fácilmente identificables con la caracterización realizada por Carlos de la Torre al afirmar que “el populismo politiza las humillaciones cotidianas a las que son sometidas las poblaciones transformando los estigmas, que son nombrados para ser administrados por las agencias estatales, como fuentes de dignidad” (De la Torre, 2008: 40). El populismo sería la expresión de las inconformidades de sectores excluidos y al mismo tiempo la radical politización de las exclusiones (Rivas, 2012: 10).

Hugo Chávez, entre otras estrategias, utilizó el discurso de la diferencia racial. Venezuela pasó a encontrarse dividida en dos mitades: una con su imaginario occidental y criollo; y, otra llena, de ancestros mestizos y mulatos. Al igual que en la mayoría de países de América Latina, las estrategias de distinción de las élites (Bourdieu, 2002: 97-113), han llevado estas tácticas de blanqueamiento hasta el límite, fortaleciendo la división de clase y los privilegios, así como la exclusión. Chávez aprovechó los sentimientos sociales, el racismo y los prejuicios identitarios, enfatizando las diferencias y las experiencias de rechazo (Freidenberg, 2007:187), fortaleciendo aún más el estrecho lazo con su pueblo. Se trata de una lucha por el significado o, en palabras de Javier Fernández Sebastián, pelear por el “derecho a definir” (2008: 231).

De las desigualdades económicas nace el conflicto político, la lucha de las clases sociales y la necesidad de un orden que cobije e interpele. El populismo intenta que el conflicto, la diversidad, la contradicción, que es lo esencial en la política, se evite actuando como válvula de escape de las contradicciones sociales, y evitando que estas se conviertan en la mayoría de los casos en subversión de las estructuras de desigualdad económica y de poder. El populismo actúa entonces como una suerte de amortiguador de las diferencias que, en otras condiciones, podrían convertirse en enormes luchas intestinas: la supuesta y progresiva indiferenciación entre sociedad y Estado; la idea de República Bolivariana como orden que lucha por erradicar las diferencias (sociales, económicas o ideológicas).



El populismo y el discurso ideológico chavista ha construido una red de valores políticos articulados en términos de su relación con la idea de unión y de comunidad, evitando de manera indirecta que las contradicciones estructura. Como mostró Castro Leiva (1991), la unión no es sólo una aspiración bolivariana; es también una obsesión nacional. Una necesidad de regreso a una comunidad con un sentido y con una dirección. Desde esta perspectiva, el sentido de esta vertebración ideológica en la que se halla empeñado el gobierno es la unidad, la homogeneidad, pero también la coherencia con el mundo exterior (Capriles, 2006: 74).

La manera en que se propaga a través del discurso valores como los de la igualdad permiten construir esperanza entre los sectores populares. Es en este núcleo que se incorporan elementos como el socialismo y el nacionalismo que conforman al chavismo. Sin embargo, no hay en este ámbito un plan premeditado: después de múltiples experiencias, la ideología del chavismo se fue decantando poco a poco fruto de la misma experiencia cotidiana y de los complejos tejidos de la realidad que le ha tocado vivir (Capriles, 2006: 73).

Uno de los rasgos más característicos del gobierno de Chávez fue -y lo sigue siendo hoy, con el presidente Maduro- el intento de eliminación de la distinción entre las distintas esferas de la vida pública y con ello la disolución también entre lo público y lo privado, o entre lo institucional y lo personal, mediante la creación de una serie casi infinita de espacios de enunciación.

Chávez se ha vinculado con la ciudadanía a través de los medios de comunicación masivos. La revolución es esencialmente “mediática” y espectacular (Capriles, 2006: 73), sustentado en su carisma mesiánico, su habilidad discursiva, y las apelaciones emotivas y religiosas (Freidenberg, 2007: 182):

Hay un desespero en las oligarquías de nuestros países, hay un desespero en los cachorros del imperio. Vicente Fox habla de populismo, Alejandro Toledo de la chequera gorda de Chávez. Más allá de todas esas expresiones, aquí hay una gran confrontación ideológica, entre los que quieren seguir defendiendo el Consenso de Washington, el proyecto neoliberal que ha arrasado a nuestros pueblos, y los que proponemos la construcción de un nuevo socialismo (Chávez, 2006).

El carácter *antiestablishment*, antinorteamericano y anti elitista de sus mensajes ha exaltado las virtudes de ese “pueblo-víctima” contra una infame oligarquía política, social y económica, y ha idealizado un pasado donde el pueblo es único, homogéneo,



indivisible y garante de todas las virtudes. “No nos quieren. La oligarquía nos desprecia. Siempre se ha burlado de nosotros” (Chávez, 2006).

Este discurso es el resultado de la ideología, no como enmascaramiento de la realidad, sino como la afirmación de una lógica sobre la historia, una historia que se va construyendo a medida que se va contando. También como posibilidad de inventar y reinventar la tradición en un intento de incorporación del socialismo a la Revolución Bolivariana. El populismo, incluso, se ha permitido reinterpretar la historia, de tal modo la Revolución Bolivariana adquiere un origen socialista, y el mismo Bolívar llega a poseer ese adjetivo (Capriles, 2006: 85).

El chavismo nace en la rebelión de las calles, en las insurrecciones de los cuarteles y no desde la decisión racional de una vanguardia o bloque político de izquierda que empuja un proceso revolucionario hacia su victoria (Denis, 2006: 2). Este proceso se irá decantando conforme las condiciones estratégicas y de lucha contra los poderes hegemónicos e, incluso, el pensamiento político de Chávez fue transformándose conforme adquiría experiencia de izquierda doctrinaria<sup>61</sup>.

#### 4.2.2. El intento de golpe de Estado

Hugo Chávez logró construir su propio mito y poco a poco enlazarlo con las creencias religiosas de los sectores populares. Las presiones y los intentos de desestabilización contra su gobierno no hicieron más que fortalecer los elementos de construcción heroica y mítica de su liderazgo. El 11 de abril del 2002 se produce el intento de golpe de Estado, impulsado por la derecha venezolana –con la participación de algunos medios de comunicación privados (Villegas, 2012)- y con ayuda de Estados Unidos, quien inmediatamente reconoce al gobierno de facto de Pedro Carmona, presidente de la patronal Fedecámaras, como legítimo.

El aludido presidente venezolano relata este acontecimiento cargando su discurso con representaciones religiosas que calan profundamente en el imaginario de sus ciudadanos:

---

<sup>61</sup> La biografía más documentada de Hugo Chávez, realizada por Alberto Barrera y Cristina Marcano (2004) indaga sobre la juventud de Chávez a través de testimonios de quienes le rodearon, y no detecta pruebas de una formación ideológica sistemática.



Me querían matar, me querían matar en la noche del 11 de abril. Estaba ya decretada mi muerte. Dios me salvó y por eso aquí cargo el Cristo. Cristo mío, mi Comandante, contigo voy, contigo vamos, Tú decides, nosotros seguimos tu rastro que es el rastro del amor, que es el rastro de la dignidad, Tú que naciste hace ya 2002 años, viniendo al mundo a traernos ese mensaje hermoso y sublime de ¡Amaos los unos a los otros! de querernos en el alma, de mirarnos como hermanos, ¡cuando estén juntos como hermanos, estaré con ustedes!, dijo Cristo. Pues llamó a los venezolanos para que Dios esté siempre con nosotros, para que derrotemos las fuerzas del mal desatadas como serpientes, de egoísmo, de odio y de violencia. No hay nada mejor que la fuerza de Dios (Chávez, 2002: 10).

La población de los cerros de Caracas se movilizó hacia el Palacio de Miraflores y, con ayuda de militares leales, logra rescatar y devolver al poder a Hugo Chávez. El 13 de abril del 2002, una multitud de pobladores pobres, rodeó el palacio presidencial y las bases militares en Caracas y otras ciudades para exigir su liberación (Gellner, 2004: 25).

Esta movilización pacifista, en medio del silencio de los medios de comunicación articulados con los intereses de la oposición, dio cuenta del apoyo activo de las clases populares y su capacidad de auto-organización y movilización (Gellner, 2004: 25), lo que contradice aquellas posiciones tradicionales sobre el populismo que consideran a las masas como desorganizadas. Todo lo contrario, la población venezolana más vulnerable y con plena conciencia de lo que se jugaba en su futuro fue al rescate de Chávez haciendo caso omiso del peligro y de la represión que se podría desatar. Como diría el presidente, frente a la amenaza, el pueblo de Venezuela “no dudó en aceptar el desafío y bajó, desde las casas de cartón de los cerros, desde la sabana y el llano, desde el corazón de la tierra campesina” (Chávez, 2003: 292).

El discurso de Chávez es épico, magnifica los hechos, llenándolos de heroísmo popular, al mismo tiempo que dota al líder y a su pueblo de un aura heroica, como se puede apreciar en el siguiente relato del entonces presidente:

Ríos humanos inundan las calles y las autopistas. Decenas de miles de hombres, mujeres, niños y ancianos caminan salpicando el entorno de boinas y binchas bolivarianas, levantando miles de pancartas y banderas venezolanas, enarbolando consignas que van desde reivindicaciones puramente locales hasta las que exigen mano dura con los golpistas y sus aliados de Washington, Miami o Madrid. A la vanguardia de la marea humana desfila la infantería motorizada. Un enjambre ruidoso de motos de todas las cilindradas, y hasta algunas bicicletas. Cuando ellos llegan, con sus banderas al viento, el gentío que espera en las esquinas se agita como nunca; se siente más fuerte la tropa de cabecera, que anuncia que atrás viene el resto: centenares de miles de manifestantes. Mucha gente, para que nadie dude que se ganará la batalla (Chávez, 2003: 293).



Ya de nuevo en el poder, el comandante Chávez encamina su discurso con un lenguaje sencillo, improvisando el diálogo con el pueblo que ya lleva casi quince horas bajo un sol implacable. En esto Chávez recuerda más el impulso discursivo de Fidel Castro y su capacidad de convocar y mantener atentos a su público que con una gran capacidad interpela a sus seguidores. Les habla a diario con palabras que ellos entienden, con el lenguaje vivaz y con frecuencia bíblico de un predicador evangélico. Dios y Satanás, el bien y el mal, el dolor y el amor son las contraposiciones que suele utilizar, lo que hace que la gran masa del pueblo este con Chávez, como en otros países de Latinoamérica y en otros tiempos estuvo con Perón, con Velasco Alvarado, con Torrijos, con Allende y con Fidel, Velasco Ibarra o Rómulo Betancourt (Gott, 2006: 15).

Así mismo, en la superación de esta crisis tuvo un papel fundamental la presión de los países latinoamericanos y el fuerte rechazo popular al grito de “vuelven los de siempre” (Freidenberg, 2007: 196). Esta victoria frente a los golpistas afianzó el mito del Chávez invencible, de su regreso y su renacimiento.

#### 4.3. La instrumentalización de la participación

El chavismo generó una estrategia de control y unificación de los procesos de “empoderamiento” de la sociedad civil unificando o desplazando algunas de las formas de organización popular y sus expresiones para dar paso a una adhesión orgánica y vertical. Ricardo Sucre (2005: 2), por ejemplo, considera que en el populismo de Chávez no existe un empoderamiento del pueblo, sino más bien su instrumentalización para legitimar un determinado orden, al mismo tiempo que existe un simulacro de participación en el cual el pueblo es movilizad desde arriba, pero sin que tenga incidencia en las decisiones de gobierno.

Por otra parte, Ernesto Laclau (2006) sostiene de manera crítica que, en el caso del populismo chavista, existe una fuerte tensión entre la movilización popular y la naturaleza de su liderazgo. Laclau considera que no existía posibilidad de cambio en Venezuela sin una ruptura populista junto a elementos como la movilización de masas; la interpelación popular y símbolos ideológicos que representen esa identidad colectiva (el bolivianismo, la religiosidad popular); y, finalmente el protagonismo del líder como factor aglutinante.



En este sentido, lo que más se cuestiona Laclau en el caso venezolano, es si el liderazgo populista le resta demasiado protagonismo al pueblo al cual dice representar. Laclau responde que, en realidad, a lo que asistimos es a una movilización y auto organización de sectores previamente excluidos que han ampliado considerablemente las dimensiones de la esfera pública (Laclau, 2006: 61).

Para Freidenberg, una de las debilidades de este tipo de liderazgos se encuentra en “La ausencia de mediaciones organizativas sociales entre el líder y los sectores populares”, una debilidad en la estructura orgánica de estos movimientos se debe al uso de los medios de comunicación de masas (Freidenberg, 2007:185).

Con todo, la respuesta popular del chavismo a los intentos de golpe de Estado contra el entonces comandante y, hoy, contra Nicolás Maduro, demuestran que, muy por el contrario, en el caso del chavismo -y, también en el caso boliviano y, en alguna medida, en el ecuatoriano- la sociedad civil es capaz de reaccionar orgánicamente frente a la amenaza. Sin embargo, es importante tomar en cuenta el desgaste a lo largo del tiempo de esta capacidad movilizadora, que desemboca con marcadas diferencias en la burocratización de la movilización, que contrasta con las primeras movilizaciones en defensa de sus intereses y de la memoria de sus anteriores luchas.

#### 4.4. La retórica del Socialismo del Siglo XXI

Como complemento al discurso bolivariano se ha posicionado también la retórica discursiva del “Socialismo del Siglo XXI” que tiene fuerte presencia en otros países de América Latina, como Bolivia y Ecuador. Se trata de una retórica que combina el uso de representaciones religiosas incorporando elementos mesiánicos y cristológicos para conmovir de manera eficiente a los ciudadanos:

El Estado nuestro tiene que ser social: rumbo al socialismo, para beneficiar ¿a quién? A los más pobres, bienaventurados los pobres, dijo el señor, que de ellos será el Reino de los Cielos, pero aquí en la Tierra. Ahora, este socialismo que nosotros estamos pregonando y lanzando, no niega la propiedad privada, no la niega, ni siquiera Carlos Marx negó de plano toda la propiedad privada. Eso es mentira. No, que Chávez le va a quitar, al que tenga dos casas le va a quitar una, le va a quitar el segundo carro, el que tenga dos mujeres le va a quitar la segunda. Mentira. Que vamos a tener una sola muda de ropa. Embuste. El socialismo bolivariano acepta la propiedad privada, eso sí, siempre subordinada al interés colectivo, y que no viole las leyes nacionales” (Chávez, 2006: 93-94).



El chavismo construye una fuerte polarización que traza una línea entre el bien y el mal, llamando al primero socialismo y, al segundo, capitalismo. La frontera es sumamente rígida, a tal punto que Chávez rechaza explícitamente la idea de un capitalismo de Estado, se trata de ser anticapitalista, antiimperialista y anti neoliberal (Capriles, 2006: 78):

Esto es socialismo. Los que siguen preguntando por ahí: ¿y qué es eso del socialismo, que Chávez anda por allí con una idea? Esto es socialismo y el otro, el de los intermediarios que se ganan una buena tajada, es el capitalismo, el otro es el capitalismo de Estado, el Estado explotando a los ciudadanos, en este caso no, tampoco, estamos creando un capitalismo de Estado, el Estado es para la transformación social, para darle la mayor felicidad a nuestro pueblo (Chávez, 2006: 70).

El socialismo en este discurso no es solamente un sistema económico ni solo una opción para guiar la sociedad, sino que exhibe componentes religiosos. Es un esclarecedor del sentido de lo humano que opera incluso más allá del tiempo y la historia (Capriles, 2006: 78).

#### 4.5. El *Árbol de las tres raíces*

El paradigma ideológico que construyó Chávez se encuentra en la fórmula conocida como el *Árbol de las tres raíces* que se nutre de los ejemplos y el pensamiento de Simón Rodríguez, Simón Bolívar y Ezequiel Zamora. Del primero, tomó el ejemplo de las virtudes creadoras y pedagógicas, el sabio aventurero cuya frontera era el conocimiento, resumidas en la expresión que más le gustaba usar a Chávez: “O inventamos o erramos”, aplicada por Simón Rodríguez en su larga vida de visionario (Guerrero, 2013: 30). De Simón Bolívar toma el ejemplo del guerrero y del estratega de la unidad americana o, como lo definió Francisco Pídival (2006: 68), “el pensamiento precursor del antiimperialismo latinoamericano”; mientras que de Ezequiel Zamora rescata el programa de la revolución campesina y la democratización de la vida política. Tres raíces, no las únicas, de un solo proceso histórico nacional que siempre continuó, a pesar de los cortes y derrotas: el ideólogo, el creador de la Gran Colombia y el redentor del campesino pobre, tres mitos de la condición heroica (Guerrero, 2013: 30).



#### 4.5.1. El culto a Bolívar

Sin duda alguna, Hugo Chávez se mostró al interior y al exterior de Venezuela como hombre providencial y profeta. Él lo comprendió muy bien cuando, al apoyarse en un profeta del pasado, Simón Bolívar, se erigió en su representante:

Simón Bolívar, el Libertador de Sudamérica y líder inspirador de la revolución (...), un día soñó, en su delirio por la justicia, haber subido a la cumbre del Chimborazo. Y allá, sobre las nieves perpetuas del espinazo de los Andes, recibió un mandato del señor tiempo, anciano sabio y de larga barba: “Anda y di la verdad a los hombres”. Hoy he venido aquí, como porta estandarte de aquel sueño bolivariano, para clamar junto a ustedes: ¡Digamos la verdad a los hombres! (Chávez, 2006: 65).

Como afirma Carrera Damas (2005), el culto a Bolívar y las abundantes citas de sus textos, no presentan un hilo conductor ideológico reconocible y puede ser incorporado a múltiples estrategias discursivas. Este culto es ideológico en la medida en que no está en cuestión la doctrina bolivariana, sino su uso al servicio del proyecto político populista. De esta manera, Carrera identifica la versión chavista del bolivarianismo como estrategia de legitimación del proyecto político (Carrera- Damas, 2005: 30-31). Además, la versión “socialista” de Bolívar tiene antecedentes en el empleo que la Revolución Cubana ha realizado con respecto a la figura de José Martí (Carrera-Damas, 2005: 45-46).

La utilización de la figura de Bolívar como capital simbólico ha permitido que el tejido doctrinario sobre el que se asienta el socialismo se afirme en una figura más reconocible para las clases populares que no logran una inmediata conexión con el *panteón* del marxismo-leninismo. Los santos-héroes del chavismo son re significaciones que calan directamente en el imaginario simbólico popular y, especialmente, en la identificación religiosa, repletos de heroísmos y sacrificios:

Luego, a los pocos años estaba cayendo Sucre en Berruecos. “¡Ay, balazo!” y Bolívar en Santa Marta: “He arado en el mar.” Pero no importa, hicieron algo grande. Cumplieron la primera etapa de la jornada. Luego vino el frío, se congeló todo, y luego la resurrección y aquí estamos nosotros, pero en la misma larga batalla (aplausos)... (Chávez, 2002: 124).

La Revolución Bolivariana en materia ideológica, tal como la planteó Chávez, es un salto adelante, no hacia atrás. No hay presidente o candidato venezolano del siglo XX que no haya reivindicado a Bolívar (Bilbao, 2002: 14). Chávez logró imbricar el culto por los héroes libertadores con el misticismo religioso católico. Hecho que no es



nuevo ni particular al chavismo, y cuyas raíces se encuentran en el texto *Delirio en el Chimborazo* de Simón Bolívar<sup>62</sup>.

Como afirma Ana María Torres (2012:3), los venezolanos son los hijos e hijas de Bolívar que quedan unidos en un doble vínculo sagrado: la unión a través de Cristo y a través de Bolívar. De este modo, la identidad del pueblo es definida a través de la identidad del líder, que los interpela y los conduce: “Chávez no soy yo, Chávez son ustedes, somos todos. Ya no soy yo” (Chávez, 2012).

Una de mis principales tareas queridos amigos y así lo asumo, es decir las verdades en las que creo, porque la verdad, la verdad verdadera, sabemos nosotros los católicos que la tiene Dios. Pero las verdades de las que uno está convencido, yo las voy a decir de diversas maneras. Estaba recordando ahora mismo aquel “Delirio sobre el Chimborazo”, cuando Bolívar se consignó con el tiempo, con el Eterno y nunca olvidó una de las cosas que el Eterno le dijo a Bolívar en el Chimborazo... Bolívar deliró y subió y tocó al Eterno y el Eterno le dijo: “Tú, pequeño mortal, ¿Qué te crees? Anda allá y di la verdad a los hombres. (Discurso de investidura, Chávez, 1999: 3).

Para el discurso chavista fue fundamental impulsar la pasión nacionalista de la población venezolana con una retórica revolucionaria que durante mucho tiempo parecía haber quedado olvidada, tanto en Latinoamérica como en el resto del mundo. Combatió la aceptación acrítica del neoliberalismo y la globalización, resucitando el nacionalismo radical. Para lograr su objetivo se sirvió de Simón Bolívar, lo que le permitió fortalecer su discurso frente a la dominación ejercida por los países hegemónicos y, en especial, Estados Unidos (Gott, 2006: 21).

Al igual que en los procesos de Ecuador y Bolivia, una vez asumido el poder, el presidente Chávez impulsa un proceso de reformas estructurales en la Constitución. Estas reformas obedecieron, en principio, a una demanda generalizada de la población por acabar con las relaciones de dominación de las clases dirigentes, además de dotar al Estado de herramientas para la modernización y el desarrollo. Esta suerte de refundación admitió la vinculación entre la patria, la constitución y Dios: “Juro delante de Dios, juro delante de la Patria, juro delante de mi pueblo y ante esta Moribunda Constitución cumplir las transformaciones democráticas necesarias para que la

---

<sup>62</sup> El 13 de octubre de 1822, el libertador Simón Bolívar escribe *Mi delirio sobre el Chimborazo*: “Llego como impulsado por el genio que me animaba, y desfallezco al tocar con mi cabeza la copa del firmamento: y con mis pies los umbrales del abismo. Un delirio febril embarga toda mi mente: me siento como encendido de un fuego extraño y superior. Era el Dios de Colombia que me poseía” (Fragmento).



República tenga una nueva Constitución adecuada a los nuevos tiempo... lo juro” (Chávez,1999: 2).

Es la instauración de una suerte de iglesia-patria, en la que los fieles conviven unidos por los lazos que los vinculan al padre-líder y a Cristo-Bolívar, por la gracia a todos y a cada uno de ellos por igual, es la *Ekleisia*, que forma y construye una comunidad con un sentido propio, con excepción, por supuesto, de aquellos “infieles” que no forman parte de esa comunidad, y por ello son “antipatriotas” (Torres, 2012: 5). Todos los fieles forman parte de esa gran comunidad, que es la patria, la patria como símbolo sagrado y como lugar sagrado que cobija a la nación. Esta a su vez es el cuerpo de Chávez, que es el cuerpo de Bolívar (literalmente expuesto) y, “Cristo, mi señor”, carne y sangre de la cristiandad, única representación por encima del líder y al cual se encomienda para que pueda cumplir la misión que le ha sido encomendada en la tierra (Torres, 2012: 5).

Para Hugo Chávez, como para muchos líderes populistas, el enemigo interior es “la oligarquía”, pero también hay un *enemigo exterior* que suele presentarse como una entidad con el fin de provocar temor (Charaudeau, 2009: 265). Esto sin duda ofrece el terreno propicio para generar una unidad nacional frente a un presente-ausente enemigo. De forma paralela, Chávez exalta una identidad y una comunidad sudamericana: no nacional, sino nacional-suramericana (Narvaja, 2006: 52). En su análisis sobre el discurso de Chávez, Narvaja de Arnoux (2008: 47) considera que éste sataniza la figura del imperio de los Estados Unidos, transformando al enemigo exterior en enemigo interior.

#### 4.6. El mesianismo carismático

No es posible comprender la relación construida entre el pueblo venezolano y su líder sin tomar en cuenta el uso de la religiosidad popular. Se puede afirmar que las representaciones religiosas en el chavismo han sido fruto de la constante reiteración discursiva, pero también del innegable aporte de los ciudadanos. La capacidad de Chávez para construir esta relación con el pueblo se demostró incluso en sus primeras apariciones públicas, cuando fue tomado preso después del intento de golpe de Estado. El pueblo venezolano acuñó esta oración para fortalecer el mito de Chávez, como parte



de un todo que se funde en el héroe mítico. En este contexto utilizó los símbolos religiosos de la religión católica como una ventana a la trascendencia.

Chávez nuestro que estás en la cárcel,  
santificado sea tu golpe,  
venga (vengar) a nosotros, tu pueblo,  
hágase tu voluntad,  
la de Venezuela,  
la de tu ejército,  
danos hoy la confianza ya perdida,  
y no perdones a los traidores,  
así como tampoco perdonaremos  
a los que te aprehendieron.  
Sálvanos de tanta corrupción  
y líbranos de Carlos Andrés Pérez. Amén.<sup>63</sup>

El presidente Chávez logró como ningún otro líder latinoamericano la construcción de una figura redentora, que incluso se expresa a través de imágenes y productos de comunicación popular. Fruto de ese constante bombardeo discursivo y mediático, el ciudadano se ha convencido de la capacidad redentora de su líder. Incluso ahora, después de fallecido, Chávez se ha convertido en un santo capaz de obrar con milagros. El ciudadano lo ha visto como un mediador a través del cual se accede a lo que Bourdieu (2006) llamó insistentemente los medios de salvación. La interpelación al pueblo por parte de Chávez es fundamental para legitimar el discurso de redención. El pueblo vuelve a ser sujeto de su propio destino, sujeto histórico.

Los pobres de los pobres han dicho “ya basta” y claman por un nuevo modelo en América Latina (...). El neoliberalismo prometió riqueza y ha multiplicado la pobreza, ha convertido a América Latina en la región más inequitativa del mundo en términos de distribución del ingreso (Chávez, 2004: 16).

La afirmación de que existen fuerzas oscuras y malignas en el horizonte que impiden la redención del pueblo, ha permitido configurar en la estructura retórica del chavismo una fuerte polarización. En respuesta a las inequidades históricas, Chávez hace un llamado al pueblo para entrar en una batalla divina contra el enemigo de la

---

<sup>63</sup> La oración a Chávez fue tomada de la presentación del libro *Chávez Nuestro*, de Elizalde Rosa Miriam y Báez Luís, escrita por un visitante a la cárcel de Yare en los días después del golpe del 2 de febrero de 1992. Este texto que trata de emular al Padre Nuestro de los Evangelios, única oración que transmitió Jesús al grupo de seguidores.



salvación: “La nueva batalla profunda está comenzando, el enemigo está intacto, más allá de lo visible” (Chávez, 2004: 17).



**ORACIÓN AL NAZARENO DE SAN PABLO**

¡Dulcísimo Jesús Nazareno, fuente de amor,  
Padre de misericordia y Dios de toda consolación,  
que tanto amor tienes

Cuantas veces abra mis labios; cuantas mueva  
mis pies y manos; cuantas latidos mi corazón,  
quisiera decirte en verdad que te amo. Y deseara  
repetir este deseo de amar más veces que estrellas  
hay en el cielo, más que hojas tienen los árboles,  
más que gotas contiene el océano, más que arenas  
se encuentren en las playas y más que hierbas  
cubren los campos.

¡Oh Jesús Nazareno, Divino Redentor nuestro!  
En memoria de tu Pasión sacro santa te pido la  
concesión de (pídale la gracia que se desea  
alcanzar), si conviene a tu mayor honra y gloria  
y bien de mi alma. Amén.

**CREO EN CHÁVEZ**

Creo en Chávez,  
Padre creador de futuro,  
Hijo del pueblo de Bolívar,  
de Manuela y de Zamora.  
Defensor y hacedor de la Patria Socialista.  
Espíritu justiciero y libertario.  
Creo en Chávez como el Cristo de los pobres,  
el guerrero del amor.  
Prócer de la nueva independencia,  
ángel que bajó a estas tierras,  
a estos mares, a estos vientos.  
Creo en Chávez en comunión  
con todas las religiones.  
Creo en Chávez en comunión  
con todos los pueblos de Dios.  
Creo en su mano milagrosa, amiga y socialista,  
en su verbo santo que cura los  
males de los más pobres.  
Creo en Chávez y el milagro  
de nuestra Patria Grande.  
Por su sacrificio, hoy es viento sabanero  
y nuestro protector eterno.  
Somos con él. Todos somos Chávez.  
Creo en Chávez como hermano.  
Él es mi Comandante.  
Y yo también soy Chávez.  
Y tengo el poder del amor por la Patria,  
por el prójimo.  
Creo en Chávez, creo en el pueblo,  
creo en Dios Todopoderoso.

Anverso de las estampas

Los medios masivos de comunicación de la Revolución Bolivariana cumplieron con la tarea de construcción mitológica como ningún gobierno anterior<sup>64</sup>. En el caso venezolano se combinaron perfectamente la religión y los medios masivos para lograr fortalecer la imagen del líder redentor y mesiánico. Chávez tuvo la capacidad de interpelar a su población a través de estos símbolos. Esto responde a la tendencia al

<sup>64</sup> Desde el el año 2002 al 2006 se habilitaron en Venezuela 193 nuevos medios radioeléctricos, de los cuales 108 recibieron cerca de cuatro mil millones de bolívares para la adquisición de equipos y la capacitación y adecuación de infraestructura (Urribarri,2007: 3). El fortalecimiento de esta política generó la creación de más de 300 medios de comunicación pro gubernamentales entre radio, prensa y televisión. Toda una red de medios de comunicación estatales como: VIVE, la nueva VTV, TVES, Ávila TV, y como hijos del proyecto del ALBA: Telesur y Radio Sur (Mújica,2015:59)



mito instalada en la estructura psíquica humana desde que comenzó reproducir su vida económica y social.

El fundamento social del mito del salvador se localiza en los elementos constitutivos de la “sociedad civil”. Este mito figura, implícita o explícitamente, en la generalidad de las doctrinas políticas, desde las burguesas hasta el populismo: para Maquiavelo ([1532] 2011), es el “Príncipe”; para Hobbes el “Soberano Absoluto”; para Voltaire, el déspota “ilustrado” para Rousseau, el “Legislador”; para Carlyle (1966), el “Héroe”; los puritanos ingleses del siglo XVIII creen haberlo encontrado en el “*Lord Protector*”(Cronwell); los jacobinos, en el “Incorruptible”; los bonapartistas, en el “Emperador”. Resumiendo, en toda la estructura de la mitología del “Salvador”: el Verbo se hizo Carne, las fuerzas incontrolables de la historia se encarnan en un Ser personificado. Este mesianismo, cuenta Lowy (2003:17), tuvo expresiones en el socialismo del siglo XIX y en el movimiento obrero moderno.

Durante el siglo XX, ese mismo mesianismo milenario se reconfiguró de varias maneras y adoptó nombres diversos (Guerrero, 2013: 52). Yves Charles Zarka toma dos nociones maquiavélicas clave para ingresar en el enigma: la *libido dominandi* (deseo de dominar) y la *libido sciendi* (deseo de conocer) (Zarka, 2004: 17). De la relación contradictoria entre ellas surgen el poder y los héroes del poder, “el héroe político dotado de una *virtú* excepcional que le permite ganarle la partida a la fortuna” (Zarka, 2004: 19).

El gran hombre lo es, no porque sus particularidades individuales imprimen una fisonomía individual a los grandes acontecimientos históricos, sino porque está dotado de particularidades que le hacen capaz de servir a las grandes necesidades de su época (...). Es un héroe: no en el sentido de que puede detener o modificar el curso de las cosas, sino en el sentido de que su actividad constituye una expresión consciente y libre de este curso necesario e inconsciente. En esto reside toda su importancia y toda su fuerza colosal (Plejanov, 1969: 82).

Chávez, como héroe del pueblo, se constituyó, como afirma Sigmund Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* [1920] (1975), en una manifestación de la libido que vincula entre sí a los integrantes de la masa. Siguiendo a Freud, Chávez estableció una relación entre la “muchedumbre” y el “individuo”. Algunos pensarían que esto es fruto de la nostalgia del “coronel necesario” que tanto impactó en la historia del nacionalismo latinoamericano (Guerrero, 2013: 52). Freud tiene una respuesta a este



cuestionamiento en Tótem y Tabú cuando afirma que “el caudillo es aún el temido padre primitivo” (Freud, 1912-1913: 136).

Freud explica que nadie podía ni debía alcanzar ya nunca la omnipotencia del padre, objeto de los deseos de todos. De este modo, la hostilidad contra el padre que impulsó a su asesinato fue extinguiéndose en el transcurso de un largo período de tiempo para ceder su puesto al amor y dar nacimiento a un ideal cuyo contenido era la omnipotencia y falta de limitación del padre primitivo combatido, y la disposición a someterse a él. La primitiva igualdad democrática de todos los miembros de la tribu no pudo ser mantenida a la larga, a causa de los profundos cambios surgidos en el estado de civilización, y entonces surgió una tendencia a resucitar el antiguo ideal del padre, elevando a la categoría de dioses a hombres que se habían demostrado superiores a los demás. Actualmente, nos resulta inconcebible que un hombre pueda llegar a ser dios y que un dios pueda morir, pero la antigüedad clásica admitía sin esfuerzo alguno estas representaciones. La elevación a la categoría de dios del padre antiguamente asesinado, al que la tribu hacía remontar su origen, constituía una comprobación de expiación mucho más seria de lo que antes lo fue el contrato con el tótem.

Chávez logró conectar con las emociones del pueblo venezolano gracias al manejo y el apoyo de símbolos religiosos provenientes de la cultura y el imaginario popular. Se convirtió en el padre protector, santo y hombre del cual nos habla Freud, un mesianismo con capacidad de interpelar a los sectores populares reconociendo sus creencias e incorporándolas a su discurso.

#### 4.6.1. Chávez, *el santo-héroe y redentor*

Los mitos son narraciones, imágenes simbólicas y palabras. Pero lo propio del mito es ser relato que explora simbólicamente las relaciones de la persona con el mundo, con los otros y con la divinidad. Los mitos son figuras que superan lo meramente lógico-racional y que son experimentadas por la comunidad como revelaciones divinas, transformándose al mismo tiempo en ejemplos para la acción y el sentido de la vida (Meslin, 1988: 96-97).

Son, además, relatos fundantes de carácter colectivo, que en el ámbito mediático se enfocan en imágenes poderosas y atrayentes. Tratan sobre cuestiones fundamentales



como el amor, la vida, la muerte, el mal, el éxito, los orígenes, el futuro, los dioses. Son expresiones de los sueños individuales, y profundos de la existencia (García-Molina, 2008: 23). Fueron varios elementos los que se combinaron para construir el mito de Chávez. Primero, el origen humilde y a la vez providencial con que emerge el héroe del interior del país, Estado Barinas, para llegar hasta Miraflores a dirigir a Venezuela; segundo, el culto a su figura que se observa en los espacios públicos y en las oficinas estatales; y, tercero, hasta después de su muerte el mito del santo que hace milagros.

Los personajes divinos están antropomorfizados o son verdaderos mortales: seres celestiales, o encarnaciones. En todo caso, el Héroe es tal en un cuerpo real o imaginario. Éste es capaz de cargar con la debilidad del pueblo desdichado para llevarlo a mejores vidas. Con frecuencia se dibuja un héroe de proezas fantásticas, y los relatos míticos contados por él o por otros, sobre las cualidades divinas que lo ornamentan desde la niñez, son de libreto: le fascinaban los cuentos de la abuela Rosa Inés sobre el sitio de Barinas en abril de 1859. Eran cuentos que ella había escuchado de su abuelo, un llanero bien plantado que había marchado a la guerra bajo las órdenes del General Cara de Cuchillo en tierras de La Marqueseña (Elizalde y Báez, 2005: 13).

El pueblo venezolano sigue desbordado por el agresivo culto a la personalidad del héroe que adquiere dotes divinizantes; política lanzada desde los laboratorios de medios de comunicación oficialistas. Sus comparaciones con Jesús y el Bolívar del culto cívico. En un espacio en el cual las estructuras míticas siguen teniendo vigencia colectiva y mantienen su carácter ambiguo (Campos, 2004: 3).

Chávez fue visto por quienes lo recuerdan como una figura heroica, como un individuo que adquirió distinción en medio de una acción colectiva. En un país que muchos consideraron adormecido por la *petro-democracia* que, desde el siglo XIX, no conocía héroes nacionales, Chávez se alza como una figura heroica capaz de atender las necesidades y los anhelos de las clases populares venezolanas.

La construcción del mito de Chávez-héroe nace también a partir de un cuidadoso relato, varios días después de su detención, cuando lo visitó el capellán de la cárcel en los sótanos de la Dirección de Inteligencia Militar: “«Levántate -me dijo el cura-, que en la calle eres un héroe», con un tono bíblico parecido al que usó Jesús de Nazaret cuando, según dice, le dijo a Lázaro ¡levántate y anda!» (Chávez, 2002: 2). A los



dieciséis días la gente lo siguió en romería. Algo semejante no se veía en el siglo XX desde las décadas de los treinta y los cuarenta (Guerrero, 2013: 41).

La socióloga Irina Molina opina que entre Chávez y el pueblo se desarrolló un vínculo de amor, pero a escala social: “Siento que entre el líder, el héroe, el hombre, el padre, el comandante y el pueblo existe, desde el primer momento del encuentro, un vínculo amoroso” (Molina, 2013: 43). No se puede olvidar que este vínculo fue propiciado, además, por las políticas sociales de Chávez. Para Cassirer, la figura de Chávez apareció como la de un caudillo-mago que poseía poderes absolutos y tenía capacidad para resolver todos los problemas sociales (Cassirer, 1997: 341), una suerte de conductor necesario para salir de la crisis y superar los problemas. Su liderazgo sirvió como un espacio catalizador y constructor de identidades frente a una sociedad que se encontraba sin referentes (Gómez y Arenas, 2002:57).

Su concepción religiosa le condujo a replicar las estrategias de asistencia de la Iglesia católica bajo el nombre de las *Misiones*. La parte social de la Revolución Bolivariana (educación, vivienda y alimentos) se viabilizaron a través de las quince Misiones creadas por el presidente, dependientes directamente de su conducción, y que tuvieron un profundo impacto en la organización y el imaginario de los sectores populares. Las Misiones constituyeron, como afirma Susan Gratus (2007: 10), un ejemplo para “políticas asistenciales dirigidas exclusivamente por la Presidencia y paralelas a las instituciones constitucionales formales”. La respuesta popular a estas políticas no se hizo esperar, consolidando el respaldo popular a las políticas redistributivas de Chávez y repercutiendo directamente en las urnas.

Las Misiones activaron, como afirmaba el mismo Chávez, un disparador en el cual el pueblo se aglutinó en torno a un proyecto ya no solo militar, sino más importante aún, un movimiento popular, que tomó un camino y fue trazado a través de una revolución política, democrática y pacífica (Chávez, 2006: 5). En esto coincide la narradora Ana Teresa Torres (2012: 4), al considerar que Chávez manejó el cristianismo, el bolivarianismo y el socialismo -e incluso, los programas sociales-, desde una visión religiosa, ajustándolas al mismo tiempo a lo cristiano y a lo militar. No se ofrece, por ejemplo, desde la política pública e institucional un programa de atención médica a mujeres embarazadas o a adolescentes en situación de riesgo. En lugar de ello, se creó la Misión Hijos de Venezuela. O, en vez de “programas de



atención integral para las personas de tercera edad de los sectores de bajos recursos” aparece la Misión en Amor Mayor (Torres, 2012: 5). En definitiva, las Misiones se constituyeron como expresión del amor del líder por su pueblo<sup>65</sup>, sin que mediara institución alguna.

El presidente bolivariano se mostró como un líder redentor y salvador definiendo su misión como la de un apóstol. Se autodefine, como nos explica Flavia Freidenberg, como la “Voz del Pueblo”, como el resucitador, equiparándose discursivamente a Cristo e, incluso, habla del momento de su elección como de una “verdadera resurrección” (Freidenberg, 2007: 184). Logró construir un discurso para enfrentar a la vieja oligarquía venezolana y lo hizo no solo desde la crítica a un sistema de dominación estructurado desde la acumulación del capital, sino que, utilizando la metáfora religiosa, supo conmover y movilizar a su pueblo:

Cuando Dios creó al mundo dio a Venezuela aluminio, petróleo, gas, oro, minerales, tierras fértiles, de todo. Pero se dio cuenta de que era mucho. No les voy a dar todo a los venezolanos, dijo Dios ¡Y nos mandó a los políticos! Ahora Dios parece haberse compadecido... (Chávez, 1999).

Supo articular elementos simbólicos para construir su discurso. Santo-profeta, redentor que nombra a Dios para enseñar el bien frente a un mal representado por los líderes corruptos del pasado. La efectividad de esta retórica está determinada por un contexto, en el que una sociedad desarticulada, desorientada y hastiada del liderazgo tradicional aceptó la “promesa del Edén” que el regreso del líder brindaba (Gómez y Arenas, 2002: 56).

Y una de las características fundamentales de un líder, sobre todo un líder revolucionario -porque pudiera haber un líder de una banda de asaltantes, o un líder empresarial, el que tiene más dinero, el que es más hábil en los negocios- es que siga el sendero de Cristo. Yo sé que aquí hay compañeros y compatriotas que no creen en Dios, eso es válido. Yo a veces entro en conflicto tremendo con Dios y creo mucho más en Cristo, el ser humano, Cristo el hombre, pues. Más que cristiano hay que ser crítico. Un verdadero líder debe ser crítico, es decir, alguien que diga: “¿Hace falta mi cabeza?, aquí está.” “¿Hace falta mi sangre? incluso, aquí está”, ¿Hace falta mi guerrera, hace falta mi tranquilidad?, ¡tómennla!” “¿Hace falta mi paz?, ¡tómennla!” “¿Hace falta sacrificar mis amores?, ¡tómennlos!” “¿Hace falta mi reloj?, ¡tómennlo!” “¿Hace falta todo?, ¡tómennlo! (Chávez, 2004: 17).

---

<sup>65</sup> El Sistema Nacional de Misiones, también denominado como Misiones Bolivarianas, son una serie de programas sociales desarrollados en Venezuela durante el gobierno de Hugo Chávez desde el año 2003 y que continúan vigentes en el actual gobierno de Nicolás Maduro.



La explicación que académicos como Ernesto Guerrero (2013: 44) le dan a esta proyección cuasi religiosa del liderazgo de Hugo Chávez se encuentra en la debilidad de una organización revolucionaria que tuviera una sólida vanguardia politizada y educada en la democracia. Estas condiciones hubieran permitido, según Guerrero, que el mito -con toda su fuerza propulsora- funcionara como un instrumento del poder social y la organización.

En lugar de un mito regulado por una fuerte estructura de cuadros políticos y organismos sociales probados en la lucha y las ideas, la historia venezolana tomó el camino del individuo sobreestimado en el escenario. Este elemento fue advertido por los intelectuales chavistas en el año 2009, a partir del concepto de “híper liderazgo” (Guerrero, 2013: 44).

El presidente militar era un líder que, según la concepción dada por Norberto Bobbio, detentaba un poder determinante, aquel que se ejerce activamente y que encuentra una legitimación en las expectativas del grupo (Bobbio, 1998: 949). Este poder adquirió características mesiánicas y de exaltación del líder, al cual se le ve como un héroe o salvador providencial, capaz de desarticular el pasado político y articular un “nuevo comienzo” (Ramos-Jiménez, 2002: 16).

El triunfo del presidente bolivariano fue el resultado de la frustración de sectores sociales que se habían sentido víctimas de las políticas de austeridad fiscal y privatizaciones masivas del periodo neoliberal (Ramírez-Roa, 2003: 153) y que vieron en él un protector, un liderazgo salvador, “frente a la imagen de los líderes tradicionales que sólo se dedicaron a robar” (Paramio, 2006: 58).

La pretensión de Chávez de traer algo nuevo hizo recordar la connotación redentora del populismo y, también, suplir la sensación de abandono que grandes sectores de la población sentían al perder las referencias del Estado y los partidos como guías sociales (Freidenberg, 2007: 186), al mismo tiempo que reconstruyó la identidad de la clase popular dándole otra vez un lugar en la historia. Prometió el restablecimiento de la *soberanía popular* por una acción directa e inmediata, la ilusión de una promesa: es hacer creer que “todo es posible enseguida”, que el milagro del cambio es realizable.

El populista dice: “Yo soy el verdadero pueblo”. Y llama al pueblo a manifestarse en un impulso colectivo, a superarse a sí mismo y fundirse en un “alma colectiva”, colocando su deseo de salvación sobre un personaje “fuera de serie”. Para ello, deben existir condiciones de admiración y fascinación por el líder, ya que el vínculo entre



ambos debe ser de orden afectivo más que ideológico (Charadeau, 2009: 268). “Porque Chávez no es Chávez. Chávez es el pueblo venezolano. Vuelvo a recordar al gran Gaitán cuando dijo (...): Yo no soy yo, yo soy un pueblo” (Chávez, 2006: 46).

#### 4.7. Chávez, ¿el demonio o el anti-demonio?

La oligarquía venezolana se esforzó denodadamente en desacreditar el liderazgo de Chávez demonizándolo, mientras que algunos contendores más recalcitrantes sostenían que Chávez era un presidente incapacitado para ejercer sus funciones, endilgándole supuestas patologías psiquiátricas. La fantasía opositora y el odio de clase y étnico, la peor combinación de los odios, le dieron formas más comprensibles. Dijeron que la verruga en la frente del líder venezolano y la elocuencia del presidente constituían “las pruebas irrefutables de sus enfermedades mentales y su relación con el diablo” (Guerrero, 2007: 2).

Desde esta perspectiva maniquea, el juego por quién es el poseedor de la “virtud y de la bondad” se transfiguró en una incesante búsqueda de los elementos más negativos de los actores en el campo político venezolano. La mirada maniquea no es solo condición del populismo del siglo XXI, es, sobre todo, una constante de los populismos del siglo XIX y XX e incluso de los populismos de derecha insertos por doquier.

Pero Chávez fue más hábil e inteligente que sus contendores, al usar los símbolos católicos para legitimar su discurso e identificarse con el pueblo, tanto dentro como fuera de Venezuela. Ejemplo de ello fue el histórico discurso en la ONU en un momento en el cual las condiciones de la guerra de Estados Unidos en Irak y Afganistán preocupaban a todo el planeta:

El diablo está en casa (Estados Unidos), el mismo diablo está en casa, ayer vino el diablo aquí... ayer estuvo el diablo aquí (se santigua) en este mismo lugar huele a azufre todavía. Esta mesa donde me ha tocado hablar. Desde esta misma mesa el Señor presidente de los Estados Unidos al que yo llamo el diablo. Vino aquí hablando como dueño del mundo, un psiquiatra no estaría demás. Para analizar el discurso de ayer del presidente de los Estados Unidos (...) como vocero del imperialismo vino a dar sus recetas. Para tratar de mantener su esquema de dominación. De saqueo. Eso estaría bien para una película de Alfred Hitchcock (Chávez, 2006: 1).

Las expresiones religiosas no solamente emanaban desde Chávez o su aparataje de propagación mediática, eran -y son, aún después de fallecido- construcciones que vienen de lo popular en una singular mezcla de expresiones religiosas y revolucionarias.





Discurso en la ONU (septiembre de 2006)

En los barrios populares de Caracas, en el famoso barrio La Piedrita, simpatizantes del presidente Chávez pintaron a Cristo y a la Virgen María con fusiles de asalto Kalashnikov. La reacción de la jerarquía de la Iglesia católica fue inmediata manifestando su “más firme rechazo” y pidieron al gobierno del presidente Chávez que se pronuncie “para que la gente afecta al gobierno nunca promueva la violencia en imágenes sagradas” (Uroza, 2010: 1). Los detractores de la re significación de estas representaciones religiosas en el imaginario popular afirmaron que esta “es la primera imagen bélica que aparece en el mundo de los símbolos cristianos” (Uroza, 2010: 1).

El cardenal Jorge Urosa, Obispo de Caracas, uno de los contradictores más acérrimos del presidente Chávez, en declaraciones a la emisora caraqueña Unión Radio en julio del 2010 dijo en aquel momento que: “esto no es expresión del arte. El arte es para elevar y promover el gusto por la belleza y no la violencia y la muerte”.





Una persona camina frente a un mural con la imagen de Jesucristo sosteniendo un fusil pintado por el colectivo La Piedrita, en el barrio 23 de Enero, en Caracas, 16 de septiembre de 2010.



Imagen de la Virgen María con Kalashnikov.  
Barrio La Piedrita, Caracas, Venezuela. Enero de 2013.



#### 4.8. La re significación de la simbología católica venezolana

En el marco de la Revolución Bolivariana se ha producido, sin lugar a dudas, un verdadero aprovechamiento de la significación del catolicismo cristiano en Venezuela para conseguir los mejores beneficios políticos. Después de una década de construcción de hegemonía mediática por parte del gobierno y ocupación de casi todos los espacios por lo simbólico, la religión bolivariana se ha constituido como una fuerza dominante en el imaginario popular (Petkoff, 2004: 125).

El chavismo religioso ha adquirido mucha fuerza entre los sectores populares urbanos, suburbanos y, sobre todo, en los sectores rurales. En zonas pobres de Caracas, como La Vega, Petare, 23 de Enero y Propatria, se encuentran múltiples composiciones pictóricas en las paredes de las casas y grafitis lanzando vivas a Jesucristo, Bolívar y Chávez (Armenta, 2006: 84).



Chávez, Bolívar y Jesucristo

Es importante comprender que los símbolos en el discurso chavista provienen de una larga tradición que tiene raíces en las representaciones religiosas coloniales, las figuras cristológicas y marianológicas que lo acompañan son parte de una cultura popular que se encuentra presente durante casi quinientos años de hegemonía simbólica



católica. Es en el Barroco (siglo XVII), precisamente, cuando se extienden las primeras misiones evangelizadoras de los españoles, que impregnan las formas de religión y religiosidad popular hasta la actualidad.

El populismo venezolano utiliza una serie de estrategias heredadas de estas tradiciones coloniales, como el Barroco y el carnaval, permeadas por el sincretismo y la religiosidad popular, pero también provenientes de una hábil construcción simbólica como la boina roja y el escapulario de Maisanta que glorifica las hazañas históricas (Bisbal, 2000: 23). Se trata de elementos simbólicos y míticos que han funcionado como ejes vitales para la recreación del espíritu religioso bolivariano (Elizalde y Báez, 2002: 66-73).

Esta mezcla ha propiciado espacios de encuentro de la comunidad con la nueva liturgia, compitiendo con las misas católicas, bajo la modalidad de culto dominical con el cual se posicionó el programa *Aló Presidente* y en sus interminables discursos televisados con la siempre presente figura de Bolívar, el crucifijo, la constitución y, en algunos casos, la estampa de Cristo.



El presidente Hugo Chávez en una rueda de prensa (2010)

La cruz, como parte de la simbolización cristiana, es uno de los elementos catalizadores que permiten la identificación de un sector importante de la sociedad venezolana. Desde esta perspectiva, como afirma Mircea Eliade (1974: 9), el simbolismo añade un nuevo valor a la comunidad y a la persona que lo porta, sin transgredir sus valores propios e inmediatos.

Hasta 1998, lo típico era que el acto de bendecir e impartir bendiciones públicas fuese un acto sacramental, casi distintivo, de obispos y sacerdotes. La nueva cultura política venezolana se despertó con el giro personalizador del presidente (exclusivo para sus seguidores y excluyente de quien disiente) dándole al acto sacramental de bendecir: ¡Dios te bendiga! una dimensión eminentemente popular y emotiva. Por ejemplo, solamente en un programa *Aló Presidente*, en febrero del 2004, la expresión ¡Dios te bendiga! la dijo 46 veces. Además, ha logrado cargar de sentido las palabras pronunciando la bendición, y acompañando con el gesto de trazar el signo de la cruz sobre las personas (Molina, 2008: 22-23).

A comienzos del siglo XXI, la sociedad venezolana asistió a un reencantamiento por el uso de los símbolos religiosos, en los momentos más álgidos de las campañas electorales y en las marchas del partido de Chávez, un encantamiento que adquirió mayor peso en las alocuciones presidenciales por radio y televisión. A través de estos medios, Chávez fue presentando como el mediador sagrado entre el pueblo y la divinidad. A partir de entonces comenzaron a aparecer por toda Venezuela afiches y murales con Jesucristo y Chávez: Jesucristo bendiciendo a Chávez y concediéndole todo el poder para luchar contra el imperialismo norteamericano; Simón Bolívar y el Che, altares de santos; salones de escuelas bolivarianas con Chávez, Jesucristo y Simón Bolívar, por citar algunos temas, como todo un andamiaje visual de culto a la Revolución Bolivariana.



Chávez y Jesucristo, campaña de reelección para presidente (2012)



Estas representaciones religiosas han logrado permear el sentir colectivo y se han expresado en momentos cruciales, como en el intento de golpe de Estado contra Chávez, en abril de 2002, o durante la enfermedad del presidente que terminó causando su fallecimiento. Desde una perspectiva que puede parecer paradójica, el mismo presidente Chávez también se confesaba gran admirador de Mao Tse-Tung y de las imágenes revolucionarias más representativas, como las de Fidel Castro y Ernesto Guevara, lo que no impidió que invocara con fuerza e insistencia a Jesucristo como líder revolucionario y en calidad de “el primer revolucionario”. También se presentó ante Venezuela con el crucifijo en la mano pidiendo perdón por los errores cometidos, impresionando con aquel elevado grado de arrepentimiento con que le habló a la nación:

Yo soy cristiano en lo social, en lo político y en la fe/ Pido perdón si es que con las cosas que a veces digo ofendo a la iglesia/ Esta vida desde hace años no ha sido fácil/ No pude evitar unas lágrimas cuando sentí a mi lado una mano de mi madre y al otro lado la de mi padre/ Hace cuánto no sentía la mano de mi madre y la de mi padre juntas, abrazándome/ Dame tu cruz Cristo que yo la llevo, pero no me lleves todavía. Dame vida Jesús, todavía me queda vida/ No me lleves todavía, dame tu cruz, dame tu sangre Cristo que yo la llevo (Chávez, 2012)<sup>66</sup>

La imagen de un crucifijo y su mediatización impacta en el trasfondo emocional de las clases populares y envuelve en un mundo de connotaciones (fuerza, perdón, vitalidad, humildad, poder, sufrimiento, muerte, victoria, amor, trascendencia, eternidad...), que no es reductible al lenguaje unidireccional, porque expresa las creencias más profundas de las personas (Molina, 2008: 19).



Presidente Chávez rezando frente a la figura de la Virgen de Coromoto

<sup>66</sup> Discurso del Presidente Hugo Chávez (2012) “Chávez: Cristo dame tu cruz que yo la llevo pero dame vida que hay cosas por hacer”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=X0OQV2SdfPY>



(Forum Libertas, 2012: 2)

La utilización y la exhibición del simbolismo religioso, especialmente del crucifijo, del nombre de Dios y de Jesucristo en los medios de comunicación social tuvieron una respuesta inmediata por parte de los sectores conservadores de la Iglesia católica venezolana. Los obispos en la Conferencia Episcopal de Venezuela -CEV- se mostraron contrarios a la utilización política de las representaciones religiosas criticando directamente a Chávez:

Con frecuencia utiliza usted el lenguaje religioso y citas bíblicas para avalar su proyecto, su programa e incluso sus medidas políticas. Dice Usted, y con razón, que la Biblia es patrimonio de todos los cristianos, quienes, por lo mismo, pueden hacer uso de ella. Pero, lo que no es válido es interpretarla de cualquier modo. Menos aún, lo es querer encontrar en textos de la Sagrada Escritura pruebas fehacientes de que Dios está con mi causa, para concluir que el que no está conmigo está contra Dios. Las Cruzadas se hicieron poniendo por delante que Dios estaba con sus promotores. Con los otros, con los enemigos a vencer, estaba el demonio. Dicha argumentación fue y es una barbaridad. Ello llevó entonces a una purificación del lenguaje y del manejo de lo religioso. Y el Santo Padre Juan Pablo II ha renovado solemnemente, hace poco, la solicitud de perdón, por cuestiones semejantes (Fragmento de la Carta del Episcopado venezolano al presidente (Conferencia Episcopal de Venezuela, 2000: 1).

Durante el mandato de Chávez existieron frecuentes conflictos con la Iglesia católica venezolana. En el año 2012, por ejemplo, y a propósito de la conmemoración de las festividades en honor a la Virgen del Valle y de la aparición de la Virgen de Coromoto, la patrona de Venezuela, el presidente Chávez causó la polémica al enviar un saludo a los devotos de la Virgen María y pedir a la madre de Jesús bendiciones para el país diciendo:

Aprendamos de esa joven mujer de Nazaret, pidámosle a Dios que nos ayude a parecernos a ella en su humildad, su entrega, su compromiso y, sobre todo, en su amor. Como jefe del Estado y, sobre todo, como devoto de la Virgen María, saludo a todos los pueblos venezolanos que hoy celebran estas fiestas para venerarla y le pido a la madre de Jesús, a nuestra Madre, que derrame sus bendiciones sobre Venezuela y sobre todos los hijos de la patria (Chávez, 2012).

Sectores de la Iglesia católica se manifestaron abiertamente en contra de lo que vieron como una utilización de las imágenes religiosas para legitimar al gobierno del comandante. Posteriormente, en una cadena de acusaciones, estos sectores propagaron la noticia de que Chávez quería sustituir una imagen de la Virgen de Coromoto por un busto de Ernesto Guevara en un hospital público. Militantes de los sectores más institucionales y conservadores de la Iglesia católica se dirigieron a los creyentes



venezolanos para denunciar que Chávez: “ha vuelto a desafiar a la opinión pública venezolana, a su sensibilidad democrática y religiosa, al pretender sustituir una imagen de la Virgen de Coromoto, venerada por el pueblo, por el busto del Che Guevara” (Forum Libertas, 2012: 2).

La Virgen de Coromoto ha sido una de las representaciones más disputadas entre la Iglesia católica y el gobierno chavista, por su profunda raigambre en el imaginario popular. Incluso algunos parlamentarios de la oposición utilizaron el incidente para contender contra el gobierno del presidente Chávez. En una ocasión, el diputado Juan Carlos Velasco, del parlamento zuliano por el partido opositor Acción Democrática (AD), declaró públicamente: “No vamos a permitir que coloquen un busto del Che Guevara luego de haber sacado la imagen de la Virgen de Coromoto de este centro de salud” (Forum Libertas, 2012: 2).



Hugo Chávez besando la cruz en un acto público en Caracas

Con todo, la Conferencia Episcopal de Venezuela también se ha venido pronunciando en otras cuestiones de actualidad, más allá de lo estrictamente concerniente al tema religioso, como lo hizo en el caso del cierre gubernamental de la cadena privada Radio Caracas Televisión (RCTV), en el año 2007, o contra el proyecto



de reelección del presidente Chávez. Por todo ello, el presidente contestaba a los obispos opositores que cuestionaban vehementemente al socialismo del siglo XXI:

Les recomiendo a los obispos. Vayan a buscar los libros de Carlos Marx. Los libros de Vladimir Lenin, vayan a buscar la Biblia para que ustedes sepan lo que es socialismo en sus líneas, en el viejo y nuevo testamento, en el sermón de la montaña. Cristo es uno de los más grandes revolucionarios que hayan nacido en esta tierra. Cristo, el verdadero Cristo. No el que algunos sectores de la Iglesia católica manipulan. Fue un verdadero revolucionario, socialista (...). Bienaventurados los pobres porque de ellos será el Reino de los Cielos... Más fácil será que un camello entre por el ojo de una aguja... que un rico entre al Reino de los Cielos... (Chávez, 2007: 8).

Chávez también retoma la concepción de la Teología de la Liberación por la cual se presenta a Cristo como liberador y revolucionario. Estos símbolos se decantan y se utilizan para legitimar su propio liderazgo carismático para legitimarse en el poder, lo que, a su vez, fue aprovechado por sus seguidores para legitimar su poder e interpelar al pueblo. Este fenómeno ha sido visto como una creciente manipulación política del fervor religioso, junto con una mayor disputa entre la Iglesia y el Estado en relación a la apropiación de los bienes de salvación. Un enfrentamiento ideológico y también político entre dos fuerzas que se disputan al pueblo y su sentido religioso.



Imagen del presidente Chávez en su última campaña a la reelección en 2013, ya enfermo, y rodeado de símbolos religiosos



Representantes de la Iglesia católica, como el padre Arturo Pedraza, provincial de la Compañía de Jesús en Venezuela, están de acuerdo en que el manejo de las representaciones religiosas fue un elemento decisivo en algunas de las victorias que el comandante obtuvo<sup>67</sup>. En relación a ello, el padre Pedraza comenta:

Chávez no puede verse como un líder religioso, pero combina la religiosidad natural con elementos propios de la Teología de la Liberación; Jesús lucha por la justicia social y la liberación. En un sincretismo que le es propio, Chávez logra apropiarse el discurso religioso dentro del campo marxista, utilizando elementos de justicia en términos de que él es el rey mesiánico (Herrero, 2016: 2).

Hugo Chávez habló en muchas ocasiones de la religión y, de manera regular, se refería de manera concreta a la figura de Jesús, lo que se interpretó como una manipulación de la religión por parte del poder político (Houtart, 2014: 2), sin que fuera tomado en cuenta que muchos de los significados que quiso transmitir Chávez, como la solidaridad, la bondad y la relación enemigo y amigo, solo podían ser explicados al pueblo a través de la simbología religiosa y popular. Logró construir una identificación fuerte con la causa de los pobres a través de la representación de Jesucristo y condenó todos los poderes que estaban en el origen de su explotación, ya fueran económicos, políticos e incluso religiosos. Su relato de los valores del Reino de Dios, la justicia y el amor al prójimo, daban una dimensión religiosa a la búsqueda del bien colectivo.

El presidente venezolano construye su retórica tomando los elementos cristianos que hacían referencia al Templo de Jerusalén, una crítica denodada a los ricos, al poder de Herodes y al colonizador romano, reforzando las similitudes con la oligarquía venezolana y el imperialismo norteamericano. Esta conexión refuerza uno de los mensajes centrales del discurso chavista: si Jesús fue ejecutado por una contradictoria alianza de todos los poderes de su época, es porque su mensaje fue subversivo al orden existente (Houtart, 2014: 2).

Durante su mandato, el presidente Chávez no cesó de referenciar su adhesión al cristianismo. Es suficiente recordar que siempre portaba un pequeño crucifijo en su bolsillo y que regularmente lo sacaba diciendo que, para él, Jesús era una referencia

---

<sup>67</sup>En el seminario titulado “La política venezolana y la construcción de mayorías: Más allá de lo electoral”, organizado por la Universidad Católica Andrés Bello (2012), Pedraza resaltó el carácter mesiánico del discurso chavista, evidenciado en el quinto objetivo del Segundo Plan Socialista: “Contribuir con la preservación de la vida en el planeta y la salvación de la especie humana” (Torres, 2012: 3).



porque había sido uno de los primeros socialistas. En el lanzamiento de la Operación Milagro<sup>68</sup> en el teatro Carlos Marx de La Habana y ante miles de personas, Chávez recordó las palabras de Jesús anunciando que los ciegos verían. Se regresó hacia Fidel y le dijo: “Te lo regalo”. Fidel, desconcertado por un momento, le respondió: “Eh, bien, lo acepto”. La asamblea entera se levantó y aplaudió durante un largo rato (Houtart, 2014: 2).

Pero, si bien los temas religiosos no estaban ausentes en el discurso de Chávez, sí se puede afirmar que la política de la Revolución Bolivariana era realmente laica. El asunto era crear el Socialismo del siglo XXI sobre la unión de estas dos nociones aparentemente contradictorias. En este sentido, las tensiones entre Chávez y la Iglesia católica se manifestaron como la lucha entre la religiosidad que emana del carisma del líder y la institucionalidad de la Iglesia católica. El cardenal de Caracas, Ignacio Velasco, quien apoyó el golpe de Estado contra Chávez y brindó por su salida del palacio presidencial; fue uno de los principales personajes de la lucha contra Chávez, llegándolo a comparar con Hitler y Mussolini en la Conferencia de Obispos Latinoamericanos celebrada en la ciudad brasileña de Aparecida, en presencia del papa Benedicto XVI (Houtart, 2014: 4).

Como candidatos, Hugo Chávez y Henrique Capriles utilizaron en la campaña del 2012 elementos religiosos: el presidente hizo referencias a Jesucristo, mientras que el ex candidato de la Mesa de Unidad Democrática (MUD) se apoyó en Dios y en la Virgen. Esto evidencia que, en la contienda política venezolana, el uso de las representaciones religiosas fue, y sigue siendo, un elemento que se articula para interpelar a la población, sin distinción de los posicionamientos ideológicos.

---

<sup>68</sup> La Misión Milagro u Operación Milagro, es un proyecto humanitario que dio inicio el 8 de julio de 2004 liderado por los gobiernos de Cuba y Venezuela. Tiene el propósito de ayudar a aquellas personas con bajos recursos para que puedan ser operadas de distintos problemas oculares. Es un plan sanitario llevado a cabo en forma conjunta por los gobiernos de Cuba y Venezuela y que intenta dar solución a determinadas patologías oculares de la población. Es parte del plan de integración de América Latina, y se integra dentro de los programas para lograr la unidad entre los pueblos Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA).





Capriles le reza a la Virgen del Valle ubicada en la Basílica del Valle, Nueva Esparta, en las elecciones presidenciales (2012) en Venezuela.  
Fotografías: Fundación Publividas (2012)

#### 4.9. El discurso barroco de Hugo Chávez

El discurso del presidente bolivariano Hugo Chávez Chávez, como plantea Ana Torres (2012: 2), presenta dos vértices básicos: por un lado, se articuló como un “discurso histórico-nacionalista-bolivariano”; y, por el otro, como un discurso “redentorista-cristiano-socialista”, construido con apropiaciones y reapropiaciones de grandes narrativas, pero creando un nuevo producto (Torres, 2012: 2).

El discurso chavista ha reconstruido la historia de Venezuela. Es la historia, tal como el líder la entiende y como la recibe el pueblo. Tiene efecto simbólico en tanto es un gran relato nacional cuyo protagonista es el pueblo oprimido y engañado por las elites durante cinco siglos, que finalmente encuentra su liberación y a su redentor. A través de la reinención de la historia se reconstruye a un nuevo Bolívar, pero esta vez, cristiano y socialista. De este modo, este símbolo opera como la bisagra que une los dos



vértices, la histórico-nacionalista y la redentorista en un sistema simbólico con una fuerte carga emotiva (Torres, 2012: 3).

La cultura barroca latinoamericana y, en especial, venezolana, ha permitido construir una amalgama no exenta de tensiones entre la religión institucional de la Iglesia católica y la religiosidad popular. Michaelle Ascencio (2012: 23) ha estudiado cómo el “catolicismo popular” no corresponde por completo a la religión católica de los dogmas y prácticas religiosas, al punto que incluye fácilmente creencias y prácticas mágicas.

El discurso de Chávez estructura su retórica utilizando componentes de esta religiosidad popular para interpelar a su pueblo: “Estoy seguro de que lo vamos a lograr. Hemos sido bañados por el agua bendita del cordonazo de San Francisco. Hoy es día de San Francisco, aquel que era rico y entregó toda su riqueza a los pobres y se volvió santo” (Chávez, 2012). Estas declaraciones, dichas en el cierre de una de sus campañas electorales, unen la tradición caraqueña del culto a San Francisco con el milagro y la redención a los pobres. Durante la segunda mitad de su mandato, Chávez integró el discurso socialista en el discurso popular, una unión que va creando una construcción ideológica barroca en la cual disímiles discursos universales confluyen para generar una retórica culturalmente nueva y que, no solo funciona en Venezuela, sino también en Ecuador y en Bolivia.

El discurso histórico es también redentorista en tanto la historia se ha planteado como el relato de la dominación de unas clases sobre otras (lo que tiene una reminiscencia marxista), centrada sobre todo en la lucha de clases y en la necesidad de construcción de un sujeto histórico. Sin embargo, la redención no es solamente material, que fue propia del marxismo, sino cristiana. Cristo es por antonomasia el redentor y, de acuerdo con el líder, el redentor de los pobres porque fue socialista. Cristo es una fuerza espiritual y también guerrera (Torres, 2012: 3).

Al final de su mandato, cuando la enfermedad de Chávez comienza a amenazar su vida, las representaciones cristológicas cobran aún más relevancia:

Dame tu corona, Cristo, dámela, que yo sangro, dame tu cruz, cien cruces, pero dame vida, porque todavía me quedan cosas por hacer por este pueblo y por esta patria, no me lleves todavía, dame tu cruz, dame tus espigas, dame tu sable que yo estoy dispuesto a llevarlas, pero con vida, Cristo, mi señor” (Chávez, 2012).



El líder se presenta en identificación con el Cristo sufriente, el Cristo redentor que asumió el sacrificio y tormento para salvar a los pobres<sup>69</sup>. El Cristo al que invoca el chavismo, guerrero, liberador y socialista es un Cristo que se acerca plenamente al de la Teología de la Liberación. Desde esta perspectiva, el líder propone a Cristo como su modelo de identificación, y al mismo tiempo se propone a sí mismo como modelo para sus seguidores. Esa identificación, además, no es estática, genera interpelaciones apoyado en el imaginario religioso popular.

Se convierte en pueblo, una manera de ver y percibir el mundo desde lo sagrado y lo profano, es decir, el *chavismo* se articula como una corriente con sentidos múltiples, mezcla de significados religiosos y estrategias ideológico-políticas. Chávez logra en base a la persistencia y la repetición de su discurso la seguridad que el oyente necesita, la certeza de que su líder no cambia y es fiel a sus principios. La palabra repetida se convierte en palabra ritual cuando media entre ella y el espectador las estrategias heredadas de los ritos y plegarias religiosos.

La relación entre el discurso político y el discurso religioso pretenden construir una correspondencia mística entre el líder y su pueblo, una suerte de “lazo de amor” y una fuerte empatía e identificación fortalecida a través de un conjunto de valores e ideales comunes que dan sentido a un todo, a una manera de ver y sentir el mundo. Se trata este de un efecto barroco que enlaza la retórica cargada de significados con el efectismo de las representaciones de santos y rituales. En este escenario, la gente se comporta como inmersa en un ritual religioso, amparados y acogidos por una retórica que construye comunidad, formando parte de un cuerpo en el que el líder es parte fundamental del sentimiento “Chávez, corazón de la patria” (Torres, 2012: 3).

El triunfo del Barroco se halla en su capacidad para parecer un conjunto indefinido de formas y representaciones, pero esta indefinición le permite ser interpretado de muchas formas y comprenderlo desde su propia subjetividad. Se trata de un triunfo del Barroco y de las formas populistas en un dinamismo de contenidos que permite mezclarlo todo: la acción significativa del público, del espectador y del pueblo.

---

<sup>69</sup> Chávez repitió por años en sus múltiples discursos el lema “Patria, socialismo o muerte”, que al final de sus días fue cambiado por un piadoso “Viviremos y venceremos”.



#### 4.9.1. La religiosidad barroca-popular y los altares al comandante

José Gregorio Hernández, o el “Hermano Gregorio”, como se le conoce en algunos países de Sudamérica, se convirtió por obra de la religiosidad popular en el santo patrono de los venezolanos. Gregorio fue un médico católico que fundó la cátedra de bacteriología de la Universidad Central de Venezuela en 1899 y a quien el Vaticano se ha negado a canonizar (Martínez, 2011: 2). Sin embargo, su pueblo tiene al doctor por muy milagroso y éste ha logrado *colarse* en altares que los antropólogos llaman sincréticos, donde desde hace años se codea con deidades del panteón yorubas como Changó u Obatalá; con el Simón Bolívar afrodescendiente; con María Lionza; con el “ánima de Taguapire”, alma en pena; con el llamado “Negro Felipe”; con el mismísimo Carlos Gardel; con la Virgen de Coromoto, patrona oficial del país y, últimamente, con los santos sicarios de la llamada “corte malandra” que preside “San Ismaelito”, un violento atracador caraqueño abatido por la policía, junto a su novia, hace pocos años. A esos altares se acercaron miles de venezolanos para hacer un llamado a la recuperación de su líder (Íbid: 2).



Fotografía de los Altares: “Chávez el Mesías de los Pobres”  
Foto: Reuters Caracas (2012)





Foto: Reuters / Carlos García Rawlins (2012)

El vendaval de religiosidad que desató el presidente venezolano durante su enfermedad desató manifestaciones de solidaridad y simpatía con manifestaciones de todo tipo que dejaron ver el enorme espectro de cultos erigidos en Venezuela, desde las Iglesias pentecostalistas que se propagan por los barrios populares y los cerros, hasta las múltiples variedades de cultos afroamericanos, sin olvidar los ritos shamánicos de las etnias indígenas. No en balde, la efigie de Chávez hace tiempo, casi veinte años, que fue elevada a los altares sincréticos.

En el curso de estos años la mayoría de nosotros hemos visto a Chávez santiguarse ante las cámaras inmediatamente antes de citar, por ejemplo, un descreído aforismo de Nietzsche o reclamar la mediación de los obispos católicos durante el golpe que lo derrocó por veinticuatro horas en abril de 2002. Chávez llegó a decir que gracias a esa mediación salvó la vida, sin que ello le haya impedido luego, una vez restituido en el cargo, escarnecer a esos mismos obispos diciendo que son el diablo “pitiyanquis”, pedófilos y pro imperialistas en sotana (Martínez, 2011: 1).

Sin embargo, por debajo de esa ambigüedad que durante mucho tiempo mantuvo a la Conferencia Episcopal venezolana, dividida entre obispos y partidarios que se enfrentaron en expresiones antagónicas por el líder, y que determinaron un debate al interior de la Iglesia católica Venezolana sobre el uso de las representaciones religiosas, puede decirse que Chávez fue muy consistente en su anticlericalismo (Martínez, 2011: 2), incluso a pesar de todos aquellos que sugieren que en su discurso y en el tratamiento mediático se asimile al llamado “tele evangelismo”.





Altar a Hugo Chávez. Caracas, 5 de abril del 2013 (Agencia EFE)

Desde su posición como candidato a la reelección, Chávez hizo bien en transformar el lema “Patria, socialismo o muerte” por el más piadoso de “Viviremos y venceremos”: los efectos en las encuestas fueron inmediatos, logrando la victoria en las elecciones (Martínez, 2011: 3). Posteriormente, la enfermedad del comandante propició un nuevo capítulo en el uso de las representaciones religiosas. La religiosidad popular del pueblo venezolano y su culto a la figura del líder se expresaron en una serie de expresiones, imágenes, altares y oraciones.



Simpatizantes de Chávez durante la campaña electoral. Agencia EFE.

Después de su trágico fallecimiento como consecuencia de un cáncer no superado, se desató en toda Venezuela un verdadero culto sagrado a su figura, propagado y



fortalecido por instrumentos de comunicación popular en radio, prensa escrita y hasta en una serie de dibujos animados denominada: *Chávez nuestro que estás en los cielos*, creada por una televisora comunitaria venezolana. En ella aparece el presidente Chávez conversando con diferentes líderes latinoamericanos fallecidos entre los que destacan Che Guevara, Simón Bolívar, Manuela Sáenz, José Martí, Salvador Allende y Emiliano Zapata, como uno de los santos del panteón de la Revolución Bolivariana.



Fotograma de la serie *Chávez nuestro que estás en los cielos*.



Fotograma de la serie *Chávez nuestro que estás en los cielos*<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Tomado de <http://www.youtube.com/watch?v=8s1zivi1pyu>



#### 4.10. El sincretismo religioso y la religiosidad popular en Hugo Chávez

Es fundamental tomar en cuenta que las representaciones religiosas aglutinadas por el populismo chavista están impresas de una suerte de sincretismo religioso. No trata exclusivamente del catolicismo, sino también una fuerte presencia de las representaciones religiosas afro venezolanas lo que ha permitido al discurso chavista consolidar su relación con las clases populares. Uno de los artículos más interesantes en relación a esta idea es “Hugo Chávez y la religión palo mayombe”, escrito por Maibort Petit (2010) y publicado en el medio digital *Analítica*. Este artículo recoge algunas reacciones y críticas a la apertura de la tumba de Simón Bolívar por parte de Chávez y permite entender la compleja relación con el sincretismo religioso y la religiosidad popular de las prácticas del populismo religioso venezolano. Cuando el presidente Chávez decidió exhumar los huesos de Simón Bolívar, se afirma que este fue un ritual inscrito en las tradiciones sincréticas de la religión Palo Mayombe o Paleros<sup>71</sup> y cuyo objetivo era “coronar” a Chávez en el poder y evitar el triunfo de las fuerzas opositoras en las elecciones legislativas, que tuvieron lugar el 26 de septiembre de 2010 (Petit, 2010: 1).

La realidad que imperó, e impera, de alguna forma en la Venezuela de Hugo Chávez, hace que el país se haya transformado en la expresión del realismo mágico latinoamericano. El tema de Chávez y el supuesto ritual televisado dejó estupefactos a muchos venezolanos que se negaban a creer que el Jefe de la Revolución dedicara tiempo y recursos del erario público para estas acciones. Carlos Ospina, sacerdote palero, asegura que el acto público de profanación de la tumba del Libertador es uno de los más elevados rituales de invocación de espíritus fuertes, que tiene como único propósito apoderarse de la fuerza y brillo de ese espíritu (en este caso, el de Bolívar) para elevarse como poderoso, haciéndose de la voluntad del pueblo y venciendo las fuerzas del enemigo opositor.

Muchos de los seguidores del presidente Chávez creían que el comandante practicaba la santería y la religión Palo Mayombe, y que sus frecuentes viajes a Cuba,

---

<sup>71</sup> Es una religión conocida también como Palo y, al igual que la santería, mezcla aspectos religiosos del chamanismo africano y el catolicismo. El Palo Mayombe viene de la creencia africana muy antigua, según la cual el mundo es habitado por espíritus, con los cuales puede haber comunicación. Para poder establecer contacto con esos espíritus y recibir de ellos favores, los creyentes acuden a los llamados sacerdotes iniciados o paleros, quienes a través de una consulta, preguntan a los espíritus lo que el consultante desea saber.



además de representar una oportunidad para establecer alianzas y acuerdos con Fidel Castro, eran utilizados para hacerse ver por babalawos<sup>72</sup>, quienes “hipotéticamente” lo mantendrían “seguro” en su cargo e intacto de las garras de sus enemigos (Petit, 2010: 2).

Más allá de si ellos también fueron creyentes de los poderes del finado presidente, lo más importante y que toca directamente al tema de esta investigación, es la capacidad de Hugo Chávez de crear y recrear un mito junto a un abanico de significados religiosos en torno a su figura. Si partimos de la definición de que las masas seguían a Hugo Chávez porque les dio apoyo directo a sus necesidades básicas, también podemos argumentar que satisfizo las creencias de un sector popular atravesado por una religiosidad popular sincrética, logrando interpelarlas también de manera simbólica.

#### 4.11. Chávez y su camino hacia la santidad

*Dame tu corona, Jesús. Dame tu cruz, tus espinas, para que pueda sangrar.  
Pero dame vida, porque tengo más que hacer por este país y esta gente. No me  
tomes aún...*  
Hugo Chávez, 2012.

En el año 2012, el presidente Hugo Chávez comunicó a la población venezolana que sufría de un cáncer agresivo. Durante su convalecencia, el presidente afirmó haber hecho un pacto con Jesucristo que lo sanaría de su condición (Zaymov, 2012: 1) y mostró su confianza en Jesús para gozar de protección durante el proceso:

...es como un pacto con Cristo, quien no murió, se levantó de nuevo. Sin duda va a intervenir para hacer de este tratamiento que estoy siguiendo rigurosamente un éxito supremo... y así puedo seguir redoblando mis esfuerzos mirando hacia el futuro” “Para aquellos que alimentan los rumores y tienen malas intenciones hacia mí, yo los perdono, pero tengo mucha fe en este duro trabajo que estamos haciendo frente a la enfermedad que me tendió una emboscada el año pasado y tengo una gran fe en Cristo... para seguir viviendo más y más cada día... (Chávez, 2012:4).

Un año antes de su muerte, y días antes de la Pascua, el presidente venezolano compartió con la población un mensaje en el que expresaba: “la vida ha sido un

---

<sup>72</sup> Los Babalao son sacerdotes de la religión Yoruba que están adiestrados en el arte de la adivinación y a los cuales creyentes y no creyentes se acercan para consultar y pedirles ayuda con sus problemas.



huracán”, pero “hoy tengo más fe que ayer”. En una emotiva petición en la que lloró delante de las cámaras de televisión estatal, Chávez oró y le pidió a Jesús que lo dejara vivir: “dame tu corona, Jesús. Dame tu cruz, tus espinas, para que pueda sangrar. Pero dame vida, porque tengo más que hacer por este país y esta gente” (Chávez, 2012: 4).

Y le digo a Dios, si lo que uno vivió y ha vivido no ha sido suficiente, sino que me faltaba esto, bienvenido, pero dame vida, aunque sea vida llameante, vida dolorosa, no me importa (...) Yo ahora no pude evitar unas lágrimas cuando sentí la mano amorosa de mi madre y al mismo tiempo la mano de mi padre, las dos manos, una me sobaba por aquí y otra por aquí, y dije Dios, hace cuánto que no sentía estas dos manos al mismo tiempo (Chávez, 2012: 1).

Durante sus múltiples terapias de radiología y de regreso a Caracas desde La Habana, nuevamente invocó a la religiosidad afirmando: “Aferrado a la vida estoy y le pido a Dios, a Cristo, mi Señor, que nos siga dando vida y a mí de manera particular así para seguir dándole esta vida a quien hay que darla, a la patria”.

La trágica enfermedad del presidente Chávez no logró que arreciaran las críticas de una parte de la Iglesia católica. Incluso, al final de su vida, los sectores conservadores de la clerecía venezolana criticaron duramente a Chávez. En una carta del obispo jubilado Eduardo Herrera, este manifestó duramente: “además, hay otro mal, señor Presidente, que usted ha traído sobre el país: su predicación inexplicable de odio y de violencia que ha traído a todas las ciudades de nuestro país como un río doloroso de la sangre que fluye a diario por nuestras calles”.

#### 4.12. Recapitulación

En este capítulo fue importante destacar los elementos religiosos ligados al populismo en Venezuela:

- La relación mística entre el pueblo y el líder carismático.
- El sincretismo religioso católico y la religiosidad popular como elementos aglutinados en las representaciones del populismo chavista.
- El rescate de elementos sagrados como la nación y la patria.
- La utilización de los símbolos históricos como el de Simón Bolívar para la identificación entre el discurso Socialista del Siglo XXI y la historia independentista venezolana.



- La creación de una imagen carismática que trasciende a la muerte del comandante, convirtiéndolo en santo y guía dentro del imaginario popular.
- La necesidad de establecer una relación directa, no mediada entre el líder y el pueblo.
- La utilización de la simbología popular y religiosa para el llamamiento e identificación popular.
- La permanente construcción de un discurso que otorga al pueblo valores de virtud frente a los “otros” que evitan su redención.



## CAPÍTULO V

### **EVO MORALES: PODER POPULAR, RELIGIOSIDAD POPULAR Y POPULISMO EN BOLIVIA**

#### 5.1. Introducción

El Movimiento al Socialismo (MAS), y el advenimiento al poder de Evo Morales significó para América Latina el punto álgido de un proceso denominado Socialismo del Siglo XXI. Evo Morales se constituyó para muchos como el personaje clave para reconciliar el populismo con un proceso de autoafirmación étnica, cuyos componentes incluyen elementos de la religiosidad popular, aunque desde diferentes perspectivas a las vistas en los casos de Rafael Correa y Hugo Chávez.

Es pertinente recordar que Evo Morales procede del movimiento sindical indígena, un origen que diferencia su liderazgo tanto de Rafael Correa y Hugo Chávez, como de los populismos de la primera y segunda etapa vistos para el caso de Bolivia. El origen indígena-aymara de Morales, primer mandatario en la historia que pertenece a esa gran mayoría excluida del país andino, va a determinar e impregnar el discurso y la representación de la religiosidad, donde están presentes evocaciones y prácticas de la espiritualidad y cosmovisión pertenecientes a los pueblos y nacionalidades indígenas. En este caso, la Pacha Mama –madre tierra- representa el antagonismo respecto al capitalismo salvaje, mientras que lo que denominamos como religiosidad popular se presenta a través de objetos y símbolos procedentes de la naturaleza –flores/tierra; agua, fuego...- que son incluidos en rituales celebrados en actos oficiales, generalmente, al aire libre, ganando protagonismo frente a aquellas imágenes católicas presentes en los populismos de otros líderes.

#### 5.2. Antecedentes históricos y políticos del Movimiento al Socialismo (MAS)

El Movimiento al Socialismo se transformó, a partir de un largo proceso de lucha, en el catalizador de una enorme acumulación de fuerzas de los sectores desposeídos y como el aparato institucional que propició un rediseño del marco jurídico a favor de las clases populares. Este movimiento nació en principio como el instrumento político de las seis federaciones sindicales cocaleras del trópico cochabambino en tanto federación



de movimientos sociales (Do Alto y Stefanoni, 2006: 59). Su planteamiento inicial se centró en la defensa del cultivo de hoja de coca, reivindicando al mismo tiempo la dignidad nacional frente a las injerencias del neoliberalismo transnacional e imperialista de Estados Unidos; la soberanía popular y el derecho al control público de los recursos naturales (Tapia, 2006: 254).

El Movimiento al Socialismo se puede comprender como la articulación, no exenta de contradicciones, de todos los sectores *subalternizados* por el Estado colonial, dirigido por una emergencia del indígena como sujeto político (Viaña, 2006: 203). Este resurgir del movimiento indígena tiene difícil despliegue político en el marco del Estado boliviano que, fruto de la construcción criolla, margina, por ello mismo, a la población indígena, tal y como ocurre en la región andina. Con la emergencia de este movimiento se produce, ante todo, un cuestionamiento a las élites, que se mostraron durante demasiado tiempo como “anti-nacionales”.

El movimiento tiene la habilidad de articular la identidad de «clase», la identidad «popular» y la identidad «indígena», y armar desde estos tres lugares una narrativa de soberanía plurinacional y de justicia social, de un sujeto múltiple que se postula como el único capaz de -y legitimado para- reconstruir la nación frente a los explotadores -identidad clasista-, a los procesos imperiales de subordinación de Bolivia -identidad nacional-popular- y a la exclusión y el universalismo de una matriz cultural y de civilización importada-identidad étnica (Viaña, 2006: 203).

El MAS construye un relato populista que interpela al pueblo como el sujeto político del cambio, pero enlazado con el líder, salvo que, a diferencia de otros populismos, la mediación también la ejercen los movimientos sociales. La observación de Stefanoni y Do Alto es aquí altamente ilustrativa: en cada ampliado del MAS puede observarse la escenificación física de la supremacía sindical: normalmente, en la cabeza se ubican los dirigentes de las organizaciones que componen el instrumento político - como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Colonizadores o la Federación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa-, mientras que los parlamentarios se colocan en el salón y, deben rendir cuenta de su actividad ante las organizaciones sindicales (Do Alto y Stefanoni, 2006: 64). Este escenario se convierte en un ejemplo del poder de los sindicatos en la



conformación del gobierno del presidente Morales y la articulación política que mantiene el gobierno con su base política.

Los históricos resultados electorales que el Movimiento Al Socialismo obtuvo en la jornada del 18 de diciembre de 2005 llevaron a Evo Morales, un dirigente aymara y cocalero del Chapare, al Palacio Quemado. En un contexto de deterioro, la clase dominante boliviana, que privilegiaba a los capitales extranjeros, renuncia a la lucha por el poder y cede la iniciativa política a las organizaciones aglutinadas por el MAS. Este agotamiento permite el ascenso de un nuevo bloque social hegemónico que García Linera (2004) denomina de indígena-popular.

Durante la década de los noventa, el Estado-nación boliviano se encontraba fragmentado en una crisis política y económica neoliberal incapaz de resolver las demandas sociales y de clase (García Linera, 2005: 28). En este contexto de crisis, Evo Morales aparece como la única solución de gobernabilidad para el país y el ariete institucional de los movimientos sociales. El MAS se constituye como el límite del proceso insurreccional y, al mismo tiempo, como la salida digna de una potencia social que comenzaba a sufrir de agotamiento y poca capacidad de despliegue a escala nacional. Jorge Viaña afirma que la victoria de Evo y del MAS es el reflejo de la fuerza de auto-organización de las múltiples colectividades movilizadas en los últimos años en Bolivia y la consecuencia de la estrategia de este movimiento al mostrarse como salida intermedia entre una insurrección que no llegaba y una restauración que parecía impotente (Viaña, 2006: 234-236).

El MAS gana las elecciones empujado por la percepción generalizada de que ninguno de los partidos tradicionales podría impulsar un proyecto, y lo hace con una agenda que incluye la nacionalización de los hidrocarburos, la reforma agraria y la descolonización de las estructuras políticas, además de la convocatoria a Asamblea Constituyente con el propósito de “Refundar Bolivia” (Viaña, 2006: 237), y desmontar el Estado neoliberal y colonial.

En un escenario en el cual se mezclan prácticas electorales auto-organizativas y en el que conviven propuestas anti-estatales y propuestas políticas *kataristas*, interclasistas y pluriétnicas, el proyecto del MAS recoge la principal demanda de la sociedad



boliviana: la lucha por la soberanía popular y la denuncia de los mecanismos neoliberales y coloniales de desposesión (Errejón, 2007: 143).

### 5.3. El triunfo de Evo Morales

El triunfo de Evo Morales y del Movimiento al Socialismo se produce en el contexto de una democracia burguesa que durante décadas fue una promesa incumplida para la gran mayoría de la población. Hacia el año 2003, la “democracia pactada” llega a ser, junto a los partidos políticos bolivianos, la expresión de la debilidad endémica del Estado. La falta de visión y responsabilidad de la clase política permitió que la crisis de representatividad de los partidos llegara a niveles extremos (Zuazo, 2009: 22), viviéndose su punto más álgido entre los años 1997 y 2003, con una mega coalición de gobierno conformada por Acción Democrática Nacionalista (ADN), Movimiento de Izquierda Revolucionaria MIR, Unión Cívica Solidaridad (UCS), Nueva Fuerza Republicana (NFR) y Conciencia de Patria (CONDEPA), y que se instala en 2002.

Esta crisis de representatividad se traduce en una mirada de la ciudadanía hacia la política como un espacio de la corrupción y el clientelismo (Mayorga, 2005: 149-179). Efectivamente, el pacto entre los tres partidos principales -Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y Acción Democrática Nacionalista (ADN)-, lejos de conformarse como un acuerdo para garantizar la estabilidad política, terminó convirtiéndose en un consenso de élites con gran concentración de poder y escasa base social y política.

Finalmente, la tradicional élite del país enfrentó una creciente oposición por parte de una sociedad civil altamente movilizada, cuyas protestas condujeron a la dimisión de los dos presidentes anteriores, Gonzalo Sánchez de Lozada (2003) y Carlos Mesa (2005). Poco a poco, esta crisis de partidos se convirtió en una crisis de la democracia. Para Siles Zuazo (2009), la emergencia del MAS es producto de la confluencia de cuatro factores históricos, políticos y sociales que terminan confluyendo para desencadenar la formación de este movimiento. Los cuatro factores que define este autor son:

- 1) La emergencia politizada de la ruptura campo-ciudad.
- 2) La crisis del modelo económico neoliberal con la deuda social.



- 3) La crisis de representatividad de los partidos tradicionales.
- 4) El proceso de municipalización iniciado en 1994 en el marco de la democracia (Zuazo, 2009: 27).

El liderazgo de Evo Morales surge asimismo como una respuesta a la criminalización de los campesinos cocaleros y el enfrentamiento contra el Estado-neoliberal (Zuazo, 2009: 39). Frente a ello, las organizaciones construyen un instrumento político con un único color: el de la coca (Stefanoni 2002: 44). Estos factores dieron paso a un proceso de corte populista, apoyado por el clamor popular y un cambio en la estructura política boliviana.

En este escenario, el liderazgo político de los campesinos va a ser disputado en un principio por tres fuerzas: Evo Morales como líder de los cocaleros de las seis federaciones del trópico; Alejo Véliz Lazo, un quechua de trayectoria sindical campesina del Valle; y Felipe Quispe Huanca<sup>73</sup>, originario de la zona aymara de La Paz.

De forma paralela a la lucha por el liderazgo campesino, el gobierno de Paz Zamora fortaleció los cambios estructurales en Bolivia con un drástico programa de ajuste siguiendo el modelo neoliberal, medidas tales como el levantamiento de los controles sobre los precios y el cambio de moneda y la regulación de los mismos por el mercado; el levantamiento de la suspensión del pago de la deuda y la recuperación del diálogo con el FMI. En respuesta a estos ajustes, 25.000 trabajadores de la minería fueron despedidos. Paz Zamora esperaba que estos desempleados fueran recuperados para la economía productiva y por las nuevas industrias creadas a partir de las inversiones extranjeras, pero lo cierto es que la mayoría engrosaron la economía sumergida y el resto regresó a sus cultivos tradicionales, como los de la planta de coca.

En esta situación de profunda crisis económica y social, Evo Morales obtiene la victoria en las elecciones de diciembre del 2005 en una Bolivia considerada como el país más pobre de Suramérica -un 62% de los bolivianos vivían en condiciones de pobreza y un 34% en extrema pobreza-, y el único con una mayoría indígena excluida del poder. El gobierno de Morales, considerado como populista, contiene elementos

---

<sup>73</sup> Felipe Quispe aparecerá en la escena política oficial de lucha por el liderazgo de la CSUTCB dos años más tarde, ya que en 1996 se encontraba aún en la cárcel cumpliendo una pena por actividades guerrilleras armadas del grupo indigenista Ejército Guerrillero Túpac Katari.



similares a los de la Revolución Nacional de 1952 de Paz Estenssoro, fundador del partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), casi una revolución de tipo étnica (Gregor, 2007: 45).

Para Fernando Molina (2005: 4), Evo Morales reproduce el esquema de la Revolución de 1952, con fuertes componentes populistas. Los elementos similares que el autor identifica se refieren a la nacionalización de los hidrocarburos y el aseguramiento para el Estado del excedente petrolero con el objetivo de industrializar el país; a la vez que se propone acabar con las estructuras coloniales y racistas de dominación (García Linera, 2007).

Las propuestas de Evo Morales son similares a las de los populismos clásicos de los años cincuenta y sesenta, construyen su discurso desde una plataforma anti elitista y fortaleciendo los principios del nacionalismo. Sin embargo, lo que distingue al populismo de Morales es su procedencia vinculada al movimiento de protesta indígena y, su carisma de presidente (Gratius, 2006: 15).

El éxito de Morales radica también en el hecho de que, en Bolivia, no se puede hacer política sin tener en cuenta los intereses de los indígenas. Las luchas campesinas de cuya estructura organizativa proviene el actual presidente le permitieron tomar decisiones políticas importantes, como la legalización de la hoja de coca, promoviendo, además, su uso productivo. Como afirma Susan Gratius (2007: 16), la coca y su comercialización es el medio de supervivencia de la mayoría de los campesinos indígenas bolivianos. Con su lema “Coca sí, cocaína no”, Morales construyó una sólida base política y popular, al mismo tiempo que se posiciona de manera enfrentada al gobierno de Estados Unidos y a su política de erradicación de cultivos.

A diferencia de su adversario Felipe Quishpe, Evo Morales y el MAS representan un “indigenismo inclusivo” (Madrid, 2006) que apela y convoca a diversas etnias, parte de la clase media, sindicatos y un gran número de organizaciones de la sociedad civil. Su ascenso al poder reflejar una etapa en la larga lucha distributiva entre blancos e indígenas sobre el acceso a tierras y recursos naturales; si bien, para autores como Fernando Mayorga, el presidente representaría más bien un “fundamentalismo étnico populista” (2005: 178).



En su Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010, el gobierno exhibe un modelo basado en la cultura comunitaria y sus valores (solidaridad, fraternidad, respeto por la naturaleza) en contraposición al “malformado Estado oligárquico, centralista, patrimonialista y corrupto, atrincherado en una democracia representativa” (Morales-Ayma, 2006). De esta manera, Morales emprende un proyecto nacionalista y de recuperación de los bienes del Estado que, al igual que le ocurriría a Chávez en el caso venezolano, le generó la oposición de las transnacionales. El decreto sobre hidrocarburos del 1 de mayo de 2006 estableció un mayor control y beneficio de los recursos energéticos del país por parte del Estado que se llega a quedar con el 82 por ciento de las ganancias, causando un conflicto con los prefectos de Oriente (Santa Cruz y Tarija) donde se ubican las mayores reservas de gas. De forma paralela, Morales transformó las relaciones exteriores de su país, privilegiando las relaciones con otros países de Sudamérica y, en particular, construyendo una estrecha alianza con el fallecido Hugo Chávez con la integración a la iniciativa venezolana ALBA<sup>74</sup>, junto a otros países latinoamericanos (Gratius, 2006: 17).



Evo Morales en un acto público con collar de hojas de coca  
Autor: Telesur

---

<sup>74</sup> Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio de los Pueblos-TPC es una propuesta de integración de los países de América Latina ideada por el presidente Hugo Chávez y como alternativa al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA).



#### 5.4. La Asamblea Constituyente

La convocatoria de la Asamblea Constituyente es la figura institucional más importante en los inicios del gobierno de Evo Morales, en tanto fue concebida como un espacio de consensos sociales anti estatales y autónomos producidos en los años de las movilizaciones (García-Yapur, 2006: 35). Morales convocó elecciones para una nueva constituyente en la que el partido MAS ganó la mayoría de la representación, con un 50,7 por ciento, aunque sin llegar a obtener los dos tercios necesarios para imponer su proyecto (Gratius, 2006: 16).

Inaugurada en agosto de 2006, la Asamblea Constituyente Boliviana significó la respuesta del nuevo gobierno de Evo Morales a las demandas indígenas que parecían haber encontrado una expresión política y representatividad sobre la base de un discurso que expresaba el fin del colonialismo interno, así como el comienzo de visiones multiculturales del Estado Boliviano (Gamboa, 2007: 3).

La etnicidad militante surgió como un triunfo sobre el fracaso general del “Estado Colonial”, sobre todo en la visión de las organizaciones y corrientes próximas al ámbito rural indígena. Es probable que esta etnicidad militante configurase una ideología identificadora de los *líderes* y de las *élites* políticas de las etnias indígenas, y que fuera mucho más débil en las masas de los campesinos y de los habitantes urbanos de origen quechua y aymara. En cambio, entre los políticos, los ideólogos y los intelectuales indigenistas e indianistas, se puede detectar un etnocentrismo acendrado y hasta un racismo excluyente, alimentados por el designio de revitalizar las antiguas religiones, lenguas y costumbres (Mansilla, 2012: 1).

La Asamblea Constituyente Boliviana (2006-2008) fue también el campo de batalla por espacios de poder político entre grupos de representantes indígenas aliados al gobierno frente a otros, reflejando en cierta medida estrategias y formas autoritarias (Ayo y Bonifaz, 2008: 5), procesos y conflictos cuya aparición, después de largos siglos de amarga humillación y explotación, pudieran ser comprensibles (Rivera, 1993).

La larga era colonial española y, luego, la republicana, continuaron reproduciendo elementos de la explotación y subordinación de los indígenas. Esto generó entre los grupos subalternizados y desposeídos una conciencia de nación dominada, de injusticia



y plagada de humillaciones materiales y simbólicas, aún presentes en la memoria popular (Mansilla, 2009: 178). Estos elementos produjeron un imaginario colectivo altamente emocional que, pese a su indudable razón de ser, a menudo se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual (Cocarico, 2006: 140).

En relación al liderazgo de Evo Morales, existen, de acuerdo a Freidenberg (2007:23), más diferencias que semejanzas respecto a Hugo Chávez y Rafael Correa, por ejemplo, en el modo en que se ha relacionado con los sectores sociales. El líder cocalero ha aprovechado su trayectoria sindical para movilizar a la clase obrera organizada y a los líderes gremiales urbanos, a los campesinos rurales en general y, fundamentalmente, a los que rechazaban las políticas de erradicación de la coca. En este sentido, afirma Freidenberg:

Evo Morales es un líder que se ha construido desde abajo, desde la organización popular y la acumulación de fuerzas de los campesinos de la mano de esas organizaciones sociales, asentándose en la fuerte cohesión social e identitaria de las comunidades rurales y de los migrantes que, aunque viven en ciudades, mantienen arraigado el vínculo social rural identitario (Freidenberg, 2007: 258).

De manera distinta a lo habitual en los liderazgos populistas, Morales no cuenta con plena autonomía respecto a los sectores sociales que representa. La base de la lealtad de esos grupos no ha residido en la creencia de las cualidades extraordinarias del líder, sino que se ha basado en una cuestión más instrumental vinculada a las políticas públicas que Morales pueda implementar en beneficio de los ciudadanos.

Evo Morales, como señala Freidenberg, no creó una organización política como una extensión de su persona, sino que se apoyó en estas organizaciones campesinas e indígenas para canalizar sus demandas, articular sus intereses y contar con capacidad de movilización de los sectores sociales, respetando la capacidad de las organizaciones sindicales y campesinas, rurales y urbanas, y de sus procesos de decisión y de su movilización. Por tanto, no es considerado como un “salvador de la patria” o un “profeta del cambio”, a diferencia de los populistas clásicos de los años treinta, cuarenta y cincuenta, o de las mismas figuras de Chávez y Correa. En consecuencia, la lealtad de los dirigentes y los sectores sociales queda condicionada a que Morales entienda y pueda satisfacer sus demandas y exigencias, además de la negociación constante y la exigencia de rendición de cuentas por parte de los líderes y las organizaciones (Freidenberg, 2007: 260).



La dependencia de Morales respecto a los liderazgos sociales indígenas y campesinos es evidente, lo que impide hablar de un liderazgo carismático en los sentidos tradicional y weberiano, sino que más bien termina por parecerse a un tipo de carisma de situación que emerge condicionado por las circunstancias coyunturales.

#### 5.5. Evo Morales, un liderazgo nacido de la subalternidad

El triunfo de Evo Morales marcó un hito histórico en un continente que por primera vez veía como un candidato perteneciente a la población indígena, la gran mayoría excluida, se convertía en presidente. El liderazgo de Evo Morales fue amasado en una larga trayectoria como dirigente campesino, lo que le valió el apoyo y confianza popular de un país que, en ese momento, encabezaba los indicadores más altos de exclusión y pobreza del continente.

Nacido en 1956 en el seno de una familia campesina aymara del departamento de Oruro, Morales se inició en las faenas agrícolas en su infancia para luego, ya en la juventud, dedicarse al deporte, campo en el que demostró por primera vez sus aptitudes como líder, al ser director técnico de un equipo de fútbol. En 1985 inició formalmente su carrera política como secretario general de la Central Campesina 2 de Agosto, para posteriormente, en 1993, ser elegido como presidente del Consejo Andino de Productores de Coca. En 1994 fue líder de la Confederación de Productores de Coca del trópico cochabambino y, en 1997, participó en las elecciones parlamentarias como candidato de Izquierda Unida (IU), siendo elegido como diputado nacional. Poco después, en 1999, decide abandonar Izquierda Unida y formar parte del Movimiento al Socialismo (MAS), que aprobará por unanimidad su candidatura presidencial en agosto de 2005. Morales salió victorioso en las elecciones del 18 de diciembre del mismo año, por mayoría absoluta, al obtener el 54% de los votos. Concluido su primer periodo, el presidente revalida su victoria electoral en 2009 aumentando la base de apoyo hasta el 64%. Sin acuciar el desgaste esperado tras dos legislaturas, Morales vuelve a ganar las elecciones presidenciales en 2014 con el 60% de los votos, adelantando al segundo candidato en casi cuarenta puntos.

El triunfo presidencial de Evo Morales se logra en medio de un país convulsionado por la Guerra del Gas que tuvo lugar en los meses de septiembre y octubre de 2003. La victoria electoral de Morales es el fruto de procesos de repensar la



nación boliviana en un contexto de lucha por la descolonización y la necesidad de construir el Estado de manera diferente a la marcada por las condiciones hegemónicas, proceso indispensable para una nación plurinacional e intercultural. Se trata de un proceso que requiere ser analizado de manera crítica para romper con lo que Aníbal Quijano<sup>75</sup> ha denominado colonialidad del poder para referirse a las estructuras moderno-coloniales que prevalecen y han trascendido a las independencias políticas en América Latina.

En el discurso de Morales se identifica una retórica anticapitalista en tanto sistema expoliador y salvaje que se ha sostenido sobre la subordinación de las grandes mayorías sociales incluida, por supuesto, la población indígena. La ruptura que el presidente realiza en el ámbito discursivo se acompaña de otro quiebre en lo simbólico a partir de la vestimenta con la que se presenta públicamente, rompiendo incluso con las estructuras visuales de representación del poder, tal y como hicieron Chávez y Fidel Castro –con la utilización de uniformes militares–, pero también Rafael Correa con la utilización de símbolos andinos.

Evo construye y reconstruye la representación al fortalecer su imagen de identidad como indígena, bolivariano, en suma, como hombre del pueblo. La identificación de Evo Morales con las grandes mayorías –y viceversa– se hace presente en la utilización de una vestimenta popular, de ponchos o jerseys de colores andinos, que prestigian y dan notoriedad a uno de los elementos más identificables y característicos de los pueblos y nacionalidades indígenas bolivianos.

El discurso de Evo Morales alude de manera permanente a su identidad como boliviano, como indígena y como sindicalista, es decir, no solo actúa en nombre propio, sino como miembro y representante de uno o varios grupos sociales. En esta referencia a su papel en el marco de una lucha de liberación colectiva, Morales realiza habituales menciones a aquellos líderes de los que se siente heredero. Por ejemplo, en un discurso ante el Congreso, el presidente invita a guardar un minuto de silencio por aquellos que se involucraron en el “proyecto de liberación” y se constituyeron a partir de ello como

---

<sup>75</sup> En el texto *Colonialidad del poder y clasificación social* (1999), Quijano introduce la siguiente definición de colonialidad: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América”.



“mártires”: Manco Inca, Túpac Katari, Túpac Amaru, Bartolina Sisa, Zárata Villca, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibáñez, Che Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, y en general, por sus “hermanos caídos”. Se trata de santos y héroes del panteón revolucionario de Evo.

## 5.6. El discurso de Evo Morales

Para Flavia Freidenberg (2007), los discursos del presidente Morales y de su vicepresidente Álvaro García Linera dan muestra de la complementariedad entre la argumentación pragmática y la confrontación política, y por otro lado, de la negociación y búsqueda de consensos. Los elementos que atraviesan estas posiciones, a decir de Freidenberg (2007: 214) son:

- Los sectores movilizados manifiestan la defensa de la patria.
- Resistencia frente a las presiones externas.
- Rechazo al control de los recursos naturales por empresas multinacionales.
- Cuestionamiento la actuación de los partidos tradicionales.
- Generación de espacios de encuentro entre el movimiento campesino indígena y los sectores urbanos, articulados por las movilizaciones y la organización.
- Construcción de un programa para la sociedad, que supera el discurso identitario-étnico y lo amplían a todos los sectores.
- Manifiestan una fuerte crítica al modelo neoliberal.
- Articulación una propuesta ética de la actividad política.

Estos elementos discursivos guardan similitudes con los populismos venezolano y ecuatoriano. Sin embargo, lo que distingue a Evo Morales es el realce de su identidad étnica en un contexto político propicio para ello, movilizándolo la identificación de los sectores sindicales cocaleros, además del movimiento indígena boliviano. El discurso de Evo Morales es una acertada construcción simbólica, de representaciones y de lenguaje en la que han participado intelectuales mestizos, blancos e indígenas, dentro del engranaje de un movimiento social amplio, donde las bases han aprendido el lenguaje de la movilización tras el vacío institucional y la crisis económica en la que ha vivido Bolivia.



Morales propone una vuelta del Estado, como eje integrador de la vida política, económica y social, un Estado regulador de la economía y el llamado al pueblo frente a la oligarquía, “las oligarquías vende patrias, abanderadas por los sectores empresariales, con claras intenciones separatistas, aupados por los poderes regionales” (Freidenberg, 2007: 2104). Además, su propuesta política impulsa el renacimiento y la puesta en valor de las tradiciones indigenistas, sobre todo, entre las etnias aborígenes del país, discurso que apoyan los sectores urbanos de estratos medios y bajos, y la población de las provincias y regiones olvidadas de los gobiernos anteriores (Mansilla, 2009: 14).

La cultura política boliviana está determinada por la existencia de los llamados códigos paralelos, esto es, la existencia simultánea de los sistemas “legales” de orientación y los códigos informales. Se trata, por un lado, de los códigos formales, transmitidos como estatutos escritos, que determinaron una suerte de reglamentación estricta de la vida por la propagación del capitalismo, y, por otro, de los códigos informales de naturaleza oral, imputados a la herencia cultural indígena y andina que se resistió al proceso colonial y que mantuvo la oralidad frente a la palabra escrita que representaba las leyes bajo las que estaban sometidos (Mansilla, 2009: 14).

En Bolivia, es decir, en el mundo andino, imperan los sistemas de códigos informales que se aprenden en la vivencia y el intercambio cotidiano, en el día a día de un intercambio que simula, disimula y combate a través del lenguaje y las representaciones. Estos lenguajes no requieren, como afirma Mansilla (2009), de teorías, y su validez está por encima, o más allá, de los ejercicios de la lógica discursiva. Los códigos informales son seguidos por una gran parte de la población con acatamiento y hasta con obediencia afectuosa, mientras que los códigos formales son respetados sólo de cara al gran público (Íbid: 24-25). Todo ello nos remite a un simulacro *Barroco*, en el cual se acata pero no se cumple, y a un comportamiento de resistencia que ha moldeado también la manera en que la cultura política andina se expresa.

En Bolivia, el renacimiento de la etnicidad indígena puede ser visto como el propósito de construir un dique protector contra la invasión de normas foráneas y contra la opresión de parte del “Estado colonial” (Rivera,1990: 51), ya que, en general, los portavoces indígenas consideran que sus comunidades no han experimentado una modernización que merezca ese nombre, sino un modelo perverso donde un desarrollo



parcial ha intensificado los fenómenos de descomposición social, explotación y empobrecimiento (Albó, 1987: 55). Un proceso nuevo y genuino de desarrollo integral, como el que propone el MAS, conlleva a la consolidación de la identidad indígena, preservando sus rasgos ancestrales.

La identidad colectiva boliviana contiene tensiones entre las diferentes maneras de percibir y vivir su propia realidad, sobre todo cuando la modernidad-capitalista ha sido más perjudicial que benéfica para las clases populares (Mansilla, 2009: 32). Este rechazo se expresa en un anti elitismo urbano y en una constante lucha de los sectores populares contra la exclusión.

Bolivia también ha vivido la pugna entre regiones geográficas que son asumidas en el imaginario popular, como formas de vida distinta, en un escenario de tensión entre oligarquías locales que a través de una retórica separatista han intentado movilizar a los pobladores y quebrar la unidad popular. Santa Cruz, que históricamente se ha caracterizado por su tradición separatista y vinculación a discursos de derecha, promueve un modelo de autonomías con el apoyo de Beni (noroeste); Pando (norte), y Tarija en el Sur (Zibechi, 2009:138). A inicio de la década de los cincuenta el territorio estuvo vinculado a la Falange Socialista, y durante la Revolución de 1952 llegaron a reclamar regalías al 11%, lo que llevó al Gobierno de La Paz a recuperar el control sobre el departamento mediante las Fuerzas Armadas (Peña, 2003).

El gran reto de Evo Morales y de la sociedad boliviana ha sido la reconciliación en esta etapa del siglo XXI de la identidad construida y reconstruida entre el mundo indígena y una modernidad agresiva y aplastante. Esta corriente fomenta de manera efectiva actitudes, valores y normas que denotan un marcado carácter tradicional, una propensión a lo liberal y anti pluralista y un talante anti cosmopolita y nacionalista (Mansilla, 2009: 26), en el marco de estrategias de comunicación política masivas, que difunden mensajes nacionalistas y valores colectivistas. Se trata, en fin, de idearios que han sido tradicionalmente rescatados por la izquierda boliviana y, en muchos casos, por la Teología de la Liberación.



## 5.7 Alianza policlasista desde el indigenismo

El presidente Evo Morales realiza continuas referencias en forma de denuncia a las formas de exclusión presentes en el Estado boliviano desde el sistema colonial. En el discurso de toma de posesión del 2006 expresa:

Esta mañana, con mucha alegría he visto a algunos hermanos y hermanas cantando en la plaza histórica de Murillo, la Plaza Murillo como también la Plaza San Francisco, cuando hace cuarenta, cincuenta años, no teníamos derecho a entrar a la Plaza San Francisco (...) Llegó la hora de cambiar esa mala historia de saqueo de nuestros recursos naturales, de discriminación, humillación, de odio, de desprecio.

Morales denuncia las condiciones de sometimiento y exclusión histórica de su pueblo, el relegamiento que generó la pobreza estructural, recordando que “los primeros aymaras, quechuas que aprendieron a leer y escribir, les sacaron los ojos, les cortaron las manos para que nunca más aprendan a leer, escribir”.

Desde otra perspectiva, es fundamental la articulación del discurso del presidente Morales en contra de las estructuras de dominación y en contra del saqueo histórico al que se han expuesto las clases populares bolivianas, para lo que propone defender “el derecho de vivir mejor, pero sin explotar, sin robar, sin humillar, sin someter a la esclavitud. Eso debe cambiar, hermanas y hermanos”.

En su estrategia política de alianza poli clasista, la llegada de Morales al poder está marcada por una modulación del discurso que persigue la estrategia de evitar la agudización de las contradicciones y las disputas con la clase media boliviana. El presidente aymara dirige sus ataques a una *élite* que basa su *superioridad* y privilegio en el maltrato a los que sigue considerando como inferiores. Se trata, además, de una élite blanca -o que trata de blanquearse- sometiendo y estigmatizando a sus compatriotas, y cuya mirada se encuentra fuera de Bolivia y obedece a otras lógicas ajenas al comunitarismo.

En este sentido, lo que se configura con el gobierno de Morales es la construcción de una nueva élite indígena aymara y quechua que, a través de la auto-representación y toma de conciencia de su capacidad política y movilizadora lucha contra la discriminación.



## 5.8. Religión y religiosidad popular en Bolivia

La nueva Constitución Política boliviana, promulgada en enero de 2009 por Evo Morales, declara que Bolivia es un Estado independiente de la religión, modificando en este sentido a la anterior Constitución en la que se reconocía de manera oficial a la religión católica (Velarde, 2011: 129).

La pérdida del reconocimiento constitucional y, por tanto, de los privilegios detentados por la Iglesia de manera histórica, crearon un punto de quiebre y de conflicto entre ésta y el gobierno de Morales. El presidente, que acusó a la Iglesia de ser una institución monolítica, recibió una fuerte crítica de la Iglesia Católica Boliviana en la voz del cardenal y arzobispo de la opositora ciudad de Santa Cruz, monseñor Julio Terrazas, lo que provocó la queja abierta de Evo Morales ante el Papa Francisco.

El cardenal Terrazas y, posteriormente, el monseñor Solari, arzobispo de Cochabamba, posicionaron públicamente el discurso del problema del narcotráfico, llegando a mostrar su preocupación por la utilización de niños y jóvenes para la comercialización de sustancias. Las declaraciones de la Iglesia fueron interpretadas por algunos sectores como un juego político y seguidismo al discurso –y, por tanto, a los intereses- de Estados Unidos en el país, en relación a una estrategia intervencionista a través de la lucha contra el narcotráfico, como ocurrió en México y Colombia. Consecuencia de ello, los movimientos sociales del trópico cochabambino exigieron la expulsión del país de Solari, de origen italiano (Velarde, 2011: 131).

La respuesta de Morales a los dirigentes de la Iglesia también ha sido percibida como uno de los rasgos de la nueva etapa que vive Bolivia en la que se aspira a la soberanía y a la superación de injerencias por parte de instituciones que nunca fueron elegidas democráticamente. El presidente, por ejemplo, ha arremetido en diversas ocasiones contra aquellos miembros de la Iglesia que interfieren en la política interna del país a través de los pulpitos y tratan de extender la matriz de opinión sobre el supuesto carácter dictatorial del gobierno de Bolivia.

Coincidiendo con Rafael Correa, Morales también supo apropiarse de alguna manera de las palabras del Papa Francisco como argumento contra sus adversarios, al recordar que el cabeza de la Iglesia católica había pedido perdón al movimiento



indígena por las actuaciones de algunos sacerdotes en el pasado, además de hacer referencia a la amistad y apoyo del Papa Francisco en algunas cuestiones de política nacional, como fue la reclamación de acceso al mar por parte de Bolivia.

En el presidente Evo Morales se identifica un discurso espiritual y religioso que de manera inequívoca remite a la cosmovisión andina en relación al respeto a la naturaleza. En algunas ocasiones, Morales ha lanzado proclamas del tipo “O muere el capitalismo, o muere la Madre Tierra”. El aspecto religioso de este tipo de declaraciones no debe ser asociado a un discurso apocalíptico-bíblico, sino más bien al respeto a la naturaleza y a los seres que habitan en ella, en coherencia con el tipo de espiritualidad de los pueblos y nacionalidades indígenas. No en vano, el presidente recuerda frecuente su papel como primer gobernante indígena y es habitual que se refiera a los oyentes con expresiones como “el hermano Evo”, “el compañero Evo”, que gobierna “obedeciendo al pueblo ayer, hoy y siempre”, en los que se percibe un claro matiz religioso.

La emergencia del sujeto indígena y el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado boliviano han repercutido en una revaloración de lo indígena que es interpretada desde diferentes aristas. Autores como Héctor Mansilla (2011: 11) sostienen que, en este contexto, se ha producido un abandono del humanismo socialista racional a favor de un indigenismo prerracional y el resurgimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social, como la justicia comunitaria. El renacimiento de las tradiciones prehispánicas también ha conllevado el florecimiento de antiguas formas de religiosidad popular, como las religiones animistas del área andina; un renacimiento que tiene un claro matiz político (Mansilla, 2013: 116), y que se expresa un vínculo entre la religiosidad y el populismo político en Bolivia. Este relacionamiento es consecuencia de la articulación entre múltiples identidades siempre cambiantes. Se trata de una mezcla de sincretismos, aparentemente incomprensibles, si no se observan desde una perspectiva más amplia.

Este sería también el caso del catolicismo en Bolivia, que desde el siglo XVI muestra sus manifestaciones diversas: algunas veces inquisitorial, otras tolerante; extirpador de idolatrías, por un lado, y favorecedor de mezclas rituales y doctrinarias, por otro; cercano a las élites e inclinado a los desposeídos; promotor de la civilización europea y cercano a las culturas indígenas al mismo tiempo (Mansilla, 2013: 109).



Históricamente ha sido un catolicismo integrista y militante, pero, al mismo tiempo, ha presentado una fe religiosa anti-intelectual, rica en la generación de artes plásticas y música; un sistema abundante en fiestas, procesiones, santos, milagros, experiencias místicas, y escaso en bienes intelectuales (Íbid, 2013: 109). Este catolicismo ha servido como un elemento de reacción a una modernidad que para muchos significó caída social, pérdida de la solidaridad inmediata y disolución de los signos claros de sentido (Mansilla 2011: 8). Por ello, el populismo y el catolicismo se combinan de manera tan profunda puesto que, como afirma Margaret Canovan (1999: 2-16) una de las caras del populismo es su componente redentor.

Por otra parte, es importante destacar la posesión de Evo Morales en el año 2006 como un reflejo de pervivencia del Barroco: en la ceremonia oficial para el inicio de su mandato, se pudo escuchar el sonido de música del barroco colonial y su mixtura con cantos quechuas. La utilización de símbolos de la religiosidad andina se hace presente a través de la imagen del cóndor, figura sagrada de la religiosidad aymara y representación del poder de los animales andinos.

En la tomas de posesión llevadas a cabo en Tiwanaku en 2006, 2009 y 2015, Morales utiliza como vestimenta simbólica el *unku*, traje aymara sagrado utilizado en los ritos ceremoniales. El manto en el centro tiene una pechera con la imagen de una anaconda y un cóndor, figuras que se constituyen como íconos de la cosmovisión andina, expuestas en el manto<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup>El color rojo ha sido identificado históricamente con el ala izquierda de la política o con ideologías de índole comunista/socialista.





Posesión oficial y ceremonial de 2010  
Fuente: Telesur.

Adicionalmente, el ritual adquiere nuevos simbolismo al tratarse de un reflejo de la cosmovisión del mundo aymara que valora los cuatro puntos cardinales como espacios sagrados y representantes de las cuatro regiones de Bolivia (Encinas, 2010).

En esta dinámica de las representaciones del poder, Evo Morales fortalece su identidad como líder carismático y conductor mesiánico, aprovechando la religiosidad y la cosmovisión andina. El líder se vale de la puesta en escena de rituales ancestrales para propagar su discurso. De manera similar al Barroco, las representaciones mestizas y populares sobrecargan el espacio intentando generar emociones en el espectador.

#### 5.8.1. La Pacha Mama en la disputa de sentidos

La llegada de Evo Morales a la presidencia de Bolivia supuso una profunda ruptura y disputa también en el terreno de lo simbólico. El hecho de que un indígena asumiera por primera vez en la historia el cargo público más importante del país significó la visualización de una población, pero también del pensamiento, idioma, prácticas, religiosidad, en definitiva, la cosmovisión, de una gran mayoría discriminada y excluida desde hacía quinientos años.



En la figura de Morales se unieron dos componentes, el de raza y el de clase, que nunca se habían dado, y menos, convergido, en dirigentes políticos que como requisito de ascenso al poder debían recurrir al blanqueamiento para conseguir aceptación en una sociedad fuertemente jerarquizada en base a la diferencia racial. En el triunfo de Morales, decimos, no participaron campañas de marketing occidental o estrategias discursivas identificables en otros populismos, si no que se trató de una victoria sostenida en las alianzas y pertenencia al movimiento sindical indígena.

A diferencia de otros líderes, Morales llegó como dirigente cocalero aymara a la presidencia del Gobierno. En el plano de lo simbólico, su imagen aglutinaba todos aquellos significados abyectos de la sociedad y la vida pública bolivianas, incluida la religiosidad/espiritual perteneciente a la cosmovisión andina. La Constitución de 2009 eliminó, al menos en lo formal, el privilegio y la hegemonía de la Iglesia católica en los espacios públicos. En su lugar, las referencias a los símbolos sagrados para las nacionalidades colmaron los actos oficiales, dotando de prestigio y reconocimiento a prácticas subalternizadas. Se trató de un proceso que el mismo Morales se encargó de anunciar en su investidura haciendo referencia a un concepto presente en la cosmovisión indígena: “(el país) ya vive el tiempo del Pachakuti, que significa el retorno del nuevo amanecer con esperanza de igualdad y progreso para todos”. Además, denominó aquel día como un día “histórico de reafirmación de nuestra identidad, de nuestra revolución democrática y cultural, por eso vivimos el tiempo del Pachakuti” y se refirió a la ciudadanía boliviana como “hijos de la Pachamama”<sup>77</sup>.

Las referencias en los discursos de Morales a símbolos de la naturaleza y la petición de permiso antes de hablar al “padre sol”, “madre luna” o a la “sagrada hoja de coca” se convierten en una disputa de sentidos en relación a la hegemonía de la Iglesia católica y de los símbolos sagrados en el ámbito del espacio público-oficial, en definitiva, en el espacio de poder. Esta utilización de los símbolos sagrados por parte de Morales debe ser interpretada como una reivindicación identitaria que trasciende lo religioso *per se*. En el caso de Hugo Chávez, por ejemplo, se observaba una disputa por el sentido de las imágenes religiosas: existe una tensión en la apropiación de la imagen y del *significado* de la virgen en el momento que está sosteniendo un *kalashnikov* y, no sin motivo, esta representación despertó la indignación y el enojo de una Iglesia oficial

---

<sup>77</sup> Discurso de investidura, 22 de enero de 2006.



que se erige como la única autoridad con legitimidad y potestad para dotar de significado a unas imágenes que sienten como propias. Morales, en cambio, no trata de disputar a la autoridad eclesial el sentido de *sus* imágenes religiosas para darle un carácter popular. Su disputa se dirige a posicionar en el espacio público –el que da legitimidad, prestigio y reconocimiento en la sociedad occidental- aquellas prácticas inferiorizadas y subalternizadas que lo fueron como consecuencia del desprestigio de sus creyentes, es decir, de los pueblos indígenas.



Celebración de ritual indígena con la participación de Evo Morales y Álvaro García Linera.  
Fuente: Telesur

El discurso redentor de Evo Morales denuncia el maltrato a la madre tierra y la ambición del capitalismo y el despojo de los territorios pertenecientes a los pueblos ancestrales. En contraste a la defensa de la tierra como madre y vida, el presidente manifiesta que el desarrollo impuesto por Occidente a las comunidades y al pueblo boliviano está ligada a la muerte y al despojo, y, en consecuencia, al aniquilamiento espiritual, físico y cultural de su pueblo. El proceso que Morales afirma liderar, conduce al pueblo boliviano a una suerte de redención y de salvación frente a este mal, apelando a la defensa de la tierra, que es madre, y brinda sustento y cobijo.



La retórica proteccionista podría entrar en contradicción con las políticas desarrollistas y extractivas del gobierno boliviano, sin embargo, Morales resuelve esta cuestión promulgando la necesidad de un aprovechamiento responsable y nacionalista de los recursos al servicio de su pueblo.

De hecho, es a través del aprovechamiento y gestión de estos recursos que Morales ha sido, quizá, el presidente de los tres casos analizados que mejor balance económico presente después de varios mandatos. La explotación energética ha permitido alcanzar autonomía económica al que era el segundo país más pobre de América Latina, y romper con la dominación de los organismos de crédito internacional. Su visión de Estado implica el desarrollo de esos recursos desde una política energética soberana, en permanente modernización y optimización (Evo Morales, 2010), sin dejar de lado, recordemos, la defensa del carácter sagrado e inviolable de la Pacha Mama.



Posesión ceremonial de Evo Morales (2010)  
Fuente: Cubadebate.cu



## 5.9. El catolicismo barroco en Bolivia

No es de extrañar que pensadores de muy diferentes orientaciones ideológicas, como el católico conservador chileno Pedro Morandé y el marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría, hayan dedicado sus esfuerzos a fundamentar el llamado *ethos barroco* como una creación socio-histórica acreditada. Hasta hoy se puede hablar en Bolivia de un catolicismo barroco, que no se opuso explícitamente a la tradición democrático-liberal occidental, pero que contribuyó marcadamente a dificultar su divulgación en suelo boliviano.

No es casual tampoco que varios autores, también en Bolivia, se hayan consagrado a examinar el carácter popular-comunitario, a menudo místico-sensual, a veces revolucionario (hasta subversivo), y siempre opuesto al liberalismo egoísta que caracteriza el *ethos barroco* (Mansilla, 2011: 3). En tanto que el *ethos barroco* contribuyó a que la gente sencilla sintiera bienestar dentro de su comunidad -en concordancia con el universo, tanto cósmico como social- y que la vida política fuera percibida como más humana y más solidaria (Mansilla, 2011: 3-4), este catolicismo barroco fomentó una atmósfera de solidaridad en los fieles, no mediada por instituciones democráticas.

El *ethos barroco* está concebido como amalgama mestiza, pero también como *ethos* subversivo, pues asienta sobre sí mismo la trama discursiva del nacionalismo revolucionario y el mestizaje, favoreciendo además el actual nacionalismo étnico, mientras de forma paralela da un profundo realce a las culturas pre coloniales (De La Torre, 2009: 99).

El análisis de la religiosidad popular boliviana, de sus prácticas cotidianas y del llamado *ethos barroco*, nos muestra que la religión es uno de los fundamentos centrales del imaginario popular y, por ello, esencial para la conformación de pautas normativas en el terreno político (Mansilla, 2011: 4). Con todo, estas relaciones no están exentas de disputas y conflictos en el terreno de lo político, lo que, al igual que en otros países de la región, ha provocado una serie de enfrentamientos entre el gobierno de Evo Morales y la Iglesia católica boliviana.



### 5.9.1. Evo Morales, un católico militante

La Iglesia católica boliviana desencadenó una fuerte campaña contra Evo Morales por la incorporación de la educación laica en el anteproyecto de Ley Avelino Siñani<sup>78</sup>. Frente a la propuesta del gobierno del MAS de implantación de la educación laica, la Iglesia respondió con la movilización de miles de personas a las calles, incluyendo padres de familia, maestros de escuelas privadas, adolescentes y hasta niños, para condenar al “gobierno ateo” que trataba de atentar contra el derecho a la “libertad religiosa del pueblo” (Manani, 2006: 2).

El rechazo a la propuesta educativa del gobierno fue una demostración del poder político y económico de la Iglesia boliviana, defensora de sus intereses y de su tradicional control de la conciencia de la sociedad, en tanto monopolizadora de la difusión de la fe, la moral y la ética y, por tanto, del control de la visión y del sentido del mundo de amplios sectores de la población.

Frente a esta disputa no faltaron las contradicciones al interior del gobierno del MAS. Cuando el ministro boliviano Patzi cedió a la presión de la Iglesia anunciando que la materia de religión sería opcional, aparece en el escenario el presidente Evo Morales y hace el anuncio de que él es un cristiano militante y respetuoso de la religión de las culturas originarias y que, como presidente católico, no va permitir la exclusión de la enseñanza religiosa de las escuelas del país.

De esta manera, el “presidente indígena” intervino para contradecir de manera clara lo que sus teóricos consideraban como una parte fundamental de su reforma educativa, esto es, la “descolonización”. La reacción del presidente Morales se puede interpretar como el fruto de una política pragmática en una Bolivia mayoritariamente católica<sup>79</sup>. Por ello, Morales decreta la vigencia privilegiada de la religión en la enseñanza (comprometido a incrementar los ítems para religión), en claro rechazo a la

---

<sup>78</sup> Desde el 2006, el actual gobierno ha propuesto al país la denominada “revolución educativa” mediante la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez (LAS-EP) en: Gaceta Oficial, [www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo](http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo)

<sup>79</sup> Se debe recordar que en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2012 no se incluyeron preguntas sobre la religión, el acullico (masticado de la hoja de coca) y el mestizaje. Los únicos datos con los que se cuenta son del Instituto Nacional de Estadística (INE) y de su Encuesta Continua de Hogares, realizada en noviembre de 2001, en la cual se preguntó a la población sobre su opción religiosa. El 77,63% de la población declaró pertenecer a la religión católica; el 16,64% a la protestante evangélica; el 3,26% aseguró ser de otra religión o de profesar el cristianismo; el 2,36% declaró que no seguía ninguna religión, y el 0,11% señaló que practicaba los ritos de otro culto.



demanda de sus intelectuales que ven en la religión católica el vehículo de la colonización de las culturas nativas y la negación de las religiones autóctonas de las nacionalidades originarias. No en vano, uno de los fines de la propuesta de Ley para la Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez era la contribución a la formación de las futuras generaciones bolivianas a la convivencia armónica y equilibrada con la Tierra, recuperando las diversas cosmovisiones y culturas. La acción de Morales en contra del proyecto de parte de su gobierno demostró el pragmatismo ideológico del populismo boliviano y de su discurso.

### 5.9.2. La cruz y el martillo

La visita del Papa Francisco a Bolivia, en el marco de su gira latinoamericana realizada en de julio de 2015, se convirtió en el escenario en que el presidente Evo Morales desató una gran polémica con motivo del obsequio ofrecido al Pontífice. En este encuentro, el presidente boliviano entregó al Papa latinoamericano un cristo crucificado con la hoz y el martillo, símbolo del compromiso de la Teología de la Liberación en Bolivia con los desposeídos. Este obsequio motivó la reacción de los sectores conservadores y religiosos bolivianos, que se evidenció a través de las palabras de uno de sus líderes, monseñor Eugenio Coter, Vicario Apostólico del departamento amazónico de Pando, quien afirmó: “Estamos acostumbrados a la originalidad creativa del presidente Morales”. A este escenario de confrontación se sumó la voz del obispo Castrense Gonzalo del Castillo que comentó que el regalo del presidente Morales era “una provocación, una travesura”.

Para Evo Morales, el regalo era un homenaje a uno de los sacerdotes más comprometidos que tuvo Bolivia, el sacerdote jesuita, poeta y cineasta Luis Espinal, asesinado en 1980 por paramilitares de derecha, antes del golpe militar de Luis García Meza. Este obsequio fue interpretado como un intento de relanzar la Teología de la Liberación en Bolivia, más aún, cuando, para el presidente boliviano, al igual que para el fallecido Hugo Chávez, Jesucristo fue el primer socialista y “todo cristiano debe ser un revolucionario” (Morales, 2013). En Brasil, al cierre de la Jornada Mundial de la Juventud, Morales complementó este discurso diciendo: “Si la Iglesia Católica es para relanzar la Teología de la Liberación, estamos acá para acompañar ese principio religioso de liberación de los pueblos”, añadiendo: “Escuché la semana pasada ¿qué dijo



el Papa? El cristiano debe ser un revolucionario en este tiempo, sino, no es un cristiano”<sup>80</sup>.



El presidente de Bolivia, Evo Morales, obsequiando al Papa Francisco una talla en madera del sacerdote católico Luis Espinal (2015).

Bolivia es un país esencialmente cristiano en el que no todos están satisfechos con la sola participación en el culto. Muchos se comprometen con el cambio social y hacen posibles los cambios históricos (Contreras, et ál, 2004). Es por este motivo que el populismo boliviano ha podido ser tan potente en este país y es coincidente con los otros populismos en el uso de representaciones religiosas, salvo que en este caso el carácter simbólico y sincrético contiene la mixtura de las religiones andinas.

#### 5.10. Evo Morales: santo, héroe y redentor

Al igual que Correa y Chávez, Morales construye un discurso maniqueo que localiza y distingue a los *buenos* de los *malos*, siendo estos últimos quienes impiden conducir al pueblo hacia el *Vivir Bien* –Suma Qamaña en la cosmovisión andina- y ser autogobernados. Por ello, es fundamental entender las representaciones religiosas que hacen que Morales se convierta en un referente del liderazgo carismático desde una

---

<sup>80</sup> Papa Francisco, Congreso Eclesial de la Diócesis de Roma, 17 de junio de 2013



religiosidad andina popular. Incluso su capacidad de usar estas representaciones disputan con los componentes *formales* del discurso político hegemónico: al ser indígenas y ritualistas, disputan con la racionalidad del discurso político blanco – *blanqueado*- y sus representaciones de poder, por tanto, se produce una tensión y confrontación con estas élites por el control de las representaciones políticas y religiosas.

Desde esa indianidad también se reproduce un discurso moralizador o ético, también identificable en el liderazgo de Correa. La repetición de consignas como *ama sua*, *ama llulla* y *ama quella*, -no robar, no mentir, no ser ocioso-, son un llamado a la moral, pero, también, una interpelación a los anhelos de los pueblos asolados por siglos de saqueo, y que, de manera bidireccional, se transforma en un compromiso y exigencia para el mandatario.

Morales también se auto-representa como un héroe, como un caudillo, un hermano, y como una figura que, siendo redentora, se auto identifica con la historia y con los líderes del pasado. Es por ello que en su discurso se hace presente de manera permanente Túpac Katari, empoderándose de esta imagen como si él fuera una reencarnación del mismo líder de la resistencia. En 2006, luego de una huelga de hambre en el Congreso boliviano, Morales hizo suya la mítica frase de Túpac Katari, afirmando: “Yo volveré con veinte, treinta, cuarenta hasta cincuenta diputados o congresistas (...) Yo moriré pero volveré y seré millones”. Años después, en el acto de posesión del año 2015, en Tiwanaku, se dispuso la imagen de Túpac Katari, reforzando la idea del regreso del espíritu de lucha y resistencia de este líder histórico y el consiguiente relacionamiento del espíritu del héroe-mártir presente también, como se mencionó, en el espíritu religioso del socialismo y del comunismo: sacrificio, hombre nuevo y paraíso en la tierra juntos, encarnados en el líder redentor, reforzando la imagen del líder mesiánico elegido para conducir los destinos del pueblo boliviano.





Posesión ceremonial 2015/ Mural. Tomado de: video obtenido en trabajo de campo Bolivia (2015), Registro Canal 7, TV

### 5.11. Recapitulación

- En este capítulo se presentó la construcción del poder popular en Bolivia como un producto de la lucha de las organizaciones sociales el ascenso al poder y disputa de la histórica hegemonía criolla y mestiza.
- El presidente Evo Morales es populista, en la medida en que interpela a su pueblo generando una relación que va más allá de las instituciones formales y canalizando sus demandas a través del fortalecimiento del poder personalista aupado desde las decisiones de los grupos indígenas y campesinos.
- Para sostenerse y perpetuarse en el poder hace uso de alianzas policlasistas.
- El presidente Evo Morales hace uso de las representaciones religiosas autóctonas del mundo andino para legitimarse en el poder, logrando un fuerte lazo y empatía con los ciudadanos, generando un lazo afectivo.
- El proceso de lucha generó la necesidad de procesos de auto identificación que requieren retomar posiciones populares y la religiosidad popular andina dentro de este contexto.
- Se observa cómo el populismo de Evo Morales y del MAS convive en tensión con una larga tradición de religiosidad popular y de institucionalidad católica,



tensión que se traslada al ámbito institucional, obligando a la negociación entre actores.

- Se identifican disputas entre la Iglesia católica boliviana y las expresiones asociadas a la Teología de la Liberación y el gobierno de Evo Morales.
- Se aprecia una fuerte ambigüedad entre los intentos de profundizar el laicismo y las decisiones políticas de Morales, fruto del cálculo político.
- Existe una profunda polarización de la sociedad boliviana entre los sectores populares y los sectores oligárquicos.
- La construcción del discurso maniqueo –buenos vs malos- está presente en la retórica del presidente Morales.
- Se observa la reivindicación de los valores políticos comunitarios y las formas de gobierno popular, en contraste con las prácticas anteriores al gobierno del MAS.
- Se identifica la utilización de la simbología andina y la religiosidad popular para generar identificación entre el líder carismático y su pueblo.
- Se aprecia la utilización de la ritualidad sobrecargada y su puesta en escena como estrategias barrocas para la estimulación de afectos e identidades.
- Morales recurre a la ritualidad y cosmovisión andina en los actos oficiales, dando visibilidad y prestigio a prácticas subalternizadas y excluidas de los espacios de poder.
- La defensa de la Pacha Mama y la crítica al capitalismo salvaje parecen no entrar en contradicción en el discurso del presidente boliviano, quien legitima la explotación de los recursos naturales si es en beneficio del pueblo.
- El líder populista boliviano construye una identidad negociada que articula lo heroico con representaciones religiosas en busca de legitimidad. Intenta reconstruir la identidad indígena boliviana en una lucha por la posesión de las representaciones frente a lo blanco y lo mestizo



## **CAPÍTULO VI**

### **COMPARANDO EL POPULISMO-RELIGIOSO Y SOCIALISTA DEL SIGLO XXI**

#### 6.1. Introducción

Los presidentes Rafael Correa, Hugo Chávez<sup>81</sup> y Evo Morales han sido los líderes más destacados y representativos de América Latina en este siglo XXI. Aún con diferencias, comparten la utilización de formas de representación religiosa y símbolos colectivos, como los de nación, patria y una autor representación mesiánica con el objetivo fortalecer su liderazgo (Arenas, 2007: 46). Una vez examinados y analizados los tres casos de populismos desde la perspectiva religiosa, se hace pertinente realizar una comparación entre los tres liderazgos con el objetivo de establecer una caracterización de los populismos del siglo XXI que permita establecer nexos de conexión, similitudes y diferencias. Para ello, recordaremos cuáles son los elementos que subyacen tras la emergencia de los tres procesos a partir de un contexto de crisis y descrédito partidista, para luego identificar los aspectos más destacados en relación a la representación de la religiosidad.

Correa, Chávez y Morales son las figuras representativas del populismo del siglo XXI en América Latina, coincidiendo como vectores e impulsores de un proceso criticado por muchos, pero reconocido por amplias mayorías de votantes. Los tres presidentes fueron considerados populistas en tanto que interpelaron -e interpela, en el caso de Morales-, al pueblo como objeto de su legitimidad política, utilizando símbolos que tocan el sentir de los ciudadanos, a la vez que se mostraron como redentores de su pueblo. Estos populismos proponen el retorno del papel del Estado como agente del bienestar colectivo, intentado restituir los servicios públicos, la seguridad y los sectores estratégicos a su rectoría, en contraposición al “Estado mínimo” del periodo neoliberal (Gratius, 2006: 22). Paradójicamente, pero en coherencia con una de las características del populismo, el intento de fortalecer el Estado se contrapone a la ruptura institucional

---

<sup>81</sup> En esta investigación se podría haber tomado el caso de Nicolás Maduro como continuador de la ideología de Hugo Chávez, pero esta tesis se ha permitido tomar en cuenta el momento más álgido del populismo socialista.



como consecuencia de la fuerte presencia del líder carismático en relación con su pueblo. Es decir, por una parte, existe un intento de refundación y fortalecimiento de un Estado asfixiado por las políticas neoliberales de décadas anteriores, pero, por otra, el papel intervencionista del Estado entra en disputa con los modelos refundacionales que se aspiran consolidar en los tres países, por ejemplo, con el reconocimiento del carácter plurinacional –en sus constituciones respectivas-; el intento de transición hacia el Estado comunal en Venezuela; hacia el Estado comunitario en Bolivia; y hacia el Buen Vivir en el caso ecuatoriano. Con todo, se identifican en los tres líderes un intento de subvertir la institucionalidad que dicen defender, a partir de la toma de decisiones de manera personal, sin que sean debatidas en los órganos de decisión.

Otra de las características del populismo identificables en estas experiencias es el escenario de crisis que antecede a su surgimiento. La victoria de estos tres líderes, como populistas del siglo XXI, debe ser analizada como resultado del rechazo de la mayor parte de las sociedades latinoamericanas -en especial, del sur del continente- a la etapa neoliberal, a las difíciles condiciones económicas, al libre mercado y a las imposiciones del Consenso de Washington. La falta de voluntad para superar las desigualdades y las recurrentes crisis como las de Ecuador (1999); Argentina (1998/2002); Uruguay (1999/2002); Venezuela (2002/2003); y Bolivia (1990), propiciaron la búsqueda de alternativas por parte de la ciudadanía a los partidos tradicionales, votando muchos por primera vez por candidatos que eran considerados de izquierda (Freidenberg, 2007: 77).

El desgaste de los partidos políticos y de las instituciones del Estado subyació tras la enorme crisis de representación política acontecida en los tres países analizados. Los acuerdos de alternabilidad pactada en el poder entre los partidos tradicionales de Venezuela y Bolivia, así como la corrupción en Ecuador, impulsaron el deseo de cambio por parte de sociedades enteras y, en correspondencia, la búsqueda de nuevos liderazgos redentores.

Con solo algunos datos es posible dimensionar las duras dificultades económicas del periodo en el que surgieron los liderazgos de Chávez, Correa y Morales: de media, el 10 por ciento más rico de la población latinoamericana percibía el 40 por ciento de la renta, mientras que el 10 por ciento más pobre debía conformarse con el 1,5 por ciento (Hernández San Juan, 2003: 45), a lo que se añadía la crisis laboral generalizada y la baja inversión de estos gobiernos en materias de salud y educación, como producto de



los ajustes estructurales y los recortes realizados al Estado a partir de las imposiciones exógenas. Según los indicadores propuestos por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la región experimentó en 2006 un crecimiento económico por encima del 5 por ciento. Sin embargo, la pobreza siguió afectando a más del 40 por ciento de los ciudadanos y la desigualdad social apenas se redujo (CEPAL, 2006: 56). La concentración de ingresos, tierras y bienes públicos, así como el bajo nivel educativo se convierten en el caldo de cultivo por el que se explica el (re)surgimiento de populismos *redistributivos* (ver Cuadro 2), que emergen con la promesa de la inclusión de los marginados.

Ya en el poder, los nuevos populismos de izquierda en Venezuela, Ecuador y Bolivia se beneficiaron en sus primeros años de una considerable bonanza económica, posibilitada por el aumento del valor en el mercado internacional de los *comodities* del petróleo y el gas. Estas rentas fueron destinadas a programas sociales y, en consecuencia, al mejoramiento de las condiciones de vida de la ciudadanía. Sin embargo, la caída de los precios del petróleo a partir del año 2015 desveló los errores en la administración del gasto público y la necesidad de periodos más largos de tiempo para realizar cambios estructurales.

Por otra parte, los populismos del siglo XXI, siguiendo los pasos de la mayoría de los populismos históricos en Argentina, Bolivia, Ecuador y Venezuela, representan un retorno al periodo del nacionalismo y a la intervención del Estado en la economía, por ejemplo, con la suspensión de los procesos de privatización de empresas estatales, la promoción de la producción nacional y el rechazo a los acuerdos bilaterales o multilaterales de libre comercio, principalmente, con Estados Unidos (Gratius, 2006: 23). Recordemos que el fallecido Hugo Chávez fue el principal impulsor de los organismos integracionistas de los países del sur como contrapeso a los tratados de libre comercio impulsados por Estados Unidos, entre ellos, aquellos que posibilitaron los procesos de integración regionales, como la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TPC); la Unión de



Naciones Suramericanas (UNASUR); Mercado Común del Sur (MERCOSUR) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC)<sup>82</sup>.

A diferencia de los gobiernos populistas de la década de los noventa del pasado siglo XX (neo populistas), los líderes populistas del siglo XXI repudian las políticas de libre mercado como rechazo al *empobrecimiento* que estas medidas habían provocado en amplios sectores de la población. Los nuevos gobiernos se articularon como una reacción de la sociedad a un momento traumático vivido en las crisis de los años noventa, logrando el reemplazo de Carlos Menem, Abdalá Bucaram, Carlos Andrés Pérez, Paz Estensoro y Paz Zamora, lo que, a su vez, motivó que, en un primer momento, se pudiera pensar que la ruptura con los populistas neoliberales les acercaba más a los populistas clásicos en materia económica y política.

Las demandas de los sectores sociales, entre ellos, los sindicatos y movimientos independientes, pusieron de manifiesto la lentitud de los cambios y la permanencia de una desigual estructura social y económica. En este sentido, el populismo aquí estudiado intentó actuar como válvula de escape de las contradicciones sociales y económicas que afectan a las grandes mayorías de la población con la presentación de estos líderes *outsiders* como sujetos capaces de ofrecer soluciones radicales e inmediatas. Son todavía, y fueron, desde luego, un foco de esperanzas mesiánicas, impulsores de un modelo de redistribución que, a su vez, exalta a los sectores populares con un discurso anti-sistema (Freidenberg, 2007: 77).

Venezuela, Ecuador y Bolivia cuentan con una larga tradición populista, a tal punto que autores como Worsley identifican el populismo como parte de la cultura política (1969: 22). Esta tradición ha quedado demostrada en capítulos anteriores evidenciando que el *fantasma* del populismo está presente a lo largo de la historia de estos tres países y se reconfirma con la victoria de estos tres líderes: Hugo Chávez en 1998; Evo Morales en 2005; y Rafael Correa en 2007.

En relación a sus liderazgos, se puede afirmar que, en primera instancia, Rafael Correa parecía seguir el camino del presidente venezolano Hugo Chávez. Sin embargo,

---

<sup>82</sup> Aunque en el caso ecuatoriano, sí se produjo la firma de un acuerdo comercial con la Unión Europea en 11 de noviembre del 2016 este acuerdo provocó el rechazo de importantes movimientos sociales, como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Diario *El Comercio* 11 de noviembre del 2016).



existen diferencias entre ellos que se centran, principalmente, en el *contrapoder* del movimiento indígena, cada vez más debilitado en Ecuador; la ausencia del factor militar y el enfoque más tecnocrático del gobierno de Correa, que lo diferencian claramente del proyecto *venezolano* construido sobre la denominada *alianza cívico-militar* y sobre el poder popular; y del proyecto boliviano, étnico y movimientista, y de enorme fuerza campesina e indígena. Este escenario coincide con el análisis que caracteriza al populismo como un fenómeno que resurge tanto desde arriba, por líderes carismáticos, como desde abajo, por movimientos populares (Gratius, 2007:12). En el caso de Ecuador y de Venezuela, el carisma de sus líderes se observa como un componente fundamental, mientras que, en el caso boliviano, es el movimiento popular, soportado desde sindicatos cocaleros y campesinos, el que construye, fortalece y legitima el liderazgo de Morales.

Por otro lado, con el paso del tiempo y la consolidación de la hegemonía de estos populismos, se propició desde el ámbito gubernamental el advenimiento de una nueva élite compuesta fundamentalmente por clases medias que ven, en esos momentos, la oportunidad de manejar ciertos hilos del Estado (Gratius, 2006: 23). El Estado como agente *redentorista* de la pobreza y de los pobres, requiere de nuevas clases al interior de su estructura de poder, lo que hace que estos nuevos populismos no logren desprenderse de algunas características de sus versiones clásicas. La tecnocracia ecuatoriana es un ejemplo claro de este fenómeno. A través de las instituciones que domina, la tecnocracia como clase se ha constituido no sólo en una élite emergente, sino en parte del cuerpo “militante” de la autodenominada *Revolución Ciudadana*. Con poca conciencia de clase y temerosa de perder sus privilegios, esta *masa* es fundamental para la movilización partidaria en la capital quiteña, al menos, durante el periodo de Rafael Correa. En esta misma línea también se puede identificar el caso de un sector de la militancia y de los militares venezolanos arraigados en el poder, eso sí, frente a una derecha venezolana torpe, oligárquica y dividida.

Con todo, los elementos que conectan a los viejos y a los nuevos populismos se centran en el elemento político: la manera de apelar al pueblo, el tipo de vínculo cercano y afectivo que establecían con sus seguidores, la forma de incorporar a los sectores que movilizaban y la personalización del liderazgo carismático, capaces de construir un sistema de relaciones simbólicas, afectivas y religiosas. Son, en definitiva, elementos



comunes entre los viejos y los nuevos populismos, neoliberales o socialistas (Freidenberg, 2007: 178).

Por el contrario, los elementos diferenciadores remiten al contexto en el que emergen estos fenómenos: mientras que las versiones del populismo clásico surgieron en plena crisis de dominación oligárquica, los más recientes populismos de Ecuador, Venezuela y Bolivia se produjeron en un momento de total deslegitimación de los partidos hegemónicos y de debilitamiento de sus pactos políticos para perpetuarse en el poder, en un contexto de crisis del capitalismo y de las políticas del Consenso de Washington.

En Venezuela, al igual que en Ecuador y Bolivia, la crisis de partidos políticos se tradujo en crisis de representación política y credibilidad de la ciudadanía hacia las instituciones<sup>83</sup>. Venezuela había pasado un fuerte periodo neoliberal (la denominada *Agenda Venezuela*) que había generado una extrema desigualdad y la sumisión de los gobiernos a los dictámenes del Fondo Monetario Internacional, con la complicidad del *puntofijismo*<sup>84</sup>.

En los tres países hubo problemas de gobernabilidad mucho antes de la llegada de los populismos del siglo XXI, a lo que se añadía la fragmentación de las organizaciones populares y la profundización de la pobreza. La crisis generada por el periodo neoliberal fue el motor que propició la aparición de líderes populista y la posibilidad de que la ciudadanía viera cumplidos sus anhelos y creencias (Freidenberg, 2007: 245).

El comportamiento de los líderes de estos tres países se convierte en un elemento de análisis clave para establecer paralelismos entre viejos y nuevos populismos. En este sentido, nos referimos a un comportamiento mesiánico y redentorista que interpela a los sectores populares enfatizando sus diferencias con otros grupos, como la oligarquía y la burguesía empresarial, pero también con organizaciones sociales no cooptadas o

---

<sup>83</sup> Fernando Calderón (2008: 126): La consigna “¡Que se vayan todos!” que se escuchó en Argentina, la crisis de octubre del 2003 en Bolivia, y las demandas de la llamada Rebelión de los Forajidos en Ecuador son ejemplos del desencanto generalizado con la política y los partidos políticos en la región. En el Informe Latinobarómetro de 2006, un 58% de los latinoamericanos consideraba que no podía haber democracia sin partidos políticos, pero solo el 22% confiaba en ellos (Latinobarómetro: 2006).

<sup>84</sup> El Pacto de Punto Fijo en Venezuela se instauró a partir de 1958, y se caracterizó como un pacto entre las élites venezolanas de los partidos Acción Democrática (AD), Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), y Unión Republicana Democrática (URD). A partir de los años 80 este pacto se debilita y entra en crisis debilitado por la caída de la economía venezolana, las extremas desigualdades sociales y el debilitamiento de la representatividad política de estas mismas élites.



críticas, demostrando que estos populismos no reconocen agentes de intermediación. Éste ha sido la actitud de Correa, Chávez y Morales, pero también fue el estilo, con sus particularidades, de otros presidentes populistas, como Cárdenas, Perón, Vargas, Ibáñez, Arias o Velasco Ibarra, al igual que Menem, Bucaram, Fujimori, Collor de Mello, Paz Zamora y Carlos Andrés Pérez. Se trata, en definitiva, de un estilo de movilización festiva y, en algunos, casos mística, que fomentó una comunión con las masas y el rechazo a aquellos “Otros” indeseables, generando una relación de continuo enfrentamiento de “amigos” versus “enemigos”, de opresores contra oprimidos, donde el pueblo es víctima, a la vez que aglutina todas la virtudes que encarnan el bien.

Los nuevos líderes populistas aprovecharon el debilitamiento de las organizaciones populares como consecuencia del desgaste producido tras décadas de lucha contra el sistema neoliberal. Además, heredaron el debilitamiento de los sectores organizados de la sociedad civil: trabajadores, sindicatos y campesinos habían quedado desarticulados como consecuencia de la reducción del Estado y la represión, provocando un vacío que dio lugar a una sociedad anhelante de redención y de liderazgo. Con todo, hay que aclarar que el caso boliviano fue distinto, ya que las estructuras participativas del movimiento campesino y cocalero fortalecieron el proyecto del MAS y el liderazgo de Evo Morales.

El populismo tuvo la capacidad de absorber a algunas organizaciones populares que el neoliberalismo no pudo aniquilar, cooptándolas, instrumentalizándolas o, en otros casos, simplemente ayudando a fragmentarlas, como fue en el caso ecuatoriano. Este proceso desencadenó la fractura de un sector importante de la izquierda y, adicionalmente, permitió el paso al *arribismo* de cierto tipo de dirigencia anhelante de protagonismo político.

## 6.2. Populismo socialista y religioso del siglo XXI

El populismo del siglo XXI ha tenido la capacidad de adaptarse, recomponerse y proyectar un nuevo populismo que se ha constituido en la esperanza de redención de amplios sectores de la población, cansados del brutal sistema capitalista que los condenó al olvido. Los nuevos populismos se permitieron emplear los recursos discursivos místicos y mesiánicos de los populismos clásicos y muchas de sus estrategias simbólicas y rituales, incluidas las formas de movilización religiosa del



carnaval y el Barroco, el sincretismo religioso presente en estos y el rescate de tradiciones culturales indígenas y caribeñas, interiorizadas en el imaginario popular durante quinientos años de mixtura y colonización.

Al igual que los populistas clásicos, los populistas del siglo XXI recurren a la invocación de los símbolos sagrados, insuflando en los corazones de los ciudadanos el amor por los símbolos patrios y la lealtad al líder mesiánico. De la misma manera, su discurso de reivindicación de los contenidos de la izquierda campesina, sindical y revolucionaria convive, de manera paradójica, con políticas conservadoras como las de rechazo al aborto, como aconteció en el gobierno de Rafael Correa. Se trata de procesos políticos ideológicamente ambiguos, con distintos tipos de organización y formas de participación popular que, a pesar de su pluralismo, coinciden en poseer elementos identitarios compartidos, muchas veces contradictorios.

Tanto Chávez como Correa y Morales, emplean la retórica *antiestablishment*, el llamado al pueblo como categoría de referencia, la confrontación discursiva centrada en un enemigo externo (Estados Unidos, el imperialismo); la oligarquía (los partidos *puntofijistas* en Venezuela, la partidocracia ecuatoriana o los separatistas del Alto boliviano). Las líneas divisorias que separan al pueblo son trasladadas a la diferencia entre amigos y enemigos, los “Otros”, son demonizados, incluso si en un principio llegaron a ser parte del proyecto político (Freidenberg, 2007: 255).

La identificación con los líderes mesiánicos ha generado una creciente polarización de las sociedades venezolana, ecuatoriana y boliviana lo que, a largo plazo, según autores como Carlos de la Torre y Flavia Freidenberg, está provocando efectos sobre la calidad de la democracia (Freidenberg, 2007: 258). Sin embargo, para pensadores como Ernesto Laclau, al nombrar al pueblo y sus valores, el populismo tiene la capacidad de darle la esperanza de inclusión, e incluso, de redención.

Como se planteó en epígrafes anteriores, los populismos del Siglo XXI abrieron una nueva etapa en sus países con la propuesta inmediata del desmantelamiento del modelo institucional anterior, con claras intenciones de “refundar la República” a través de la creación de asambleas para la construcción de nuevas constituciones. La necesidad de refundar la nación se justificaba en la promesa de llevarla hacia el paraíso perdido, el regreso al edén o la tierra prometida.



De manera coincidente, los símbolos populares, de la religión católica o de la religiosidad popular con sus sincretismos, formaron parte de las campañas electorales y de los programas de políticas públicas en estos tres países. En efecto, no provocaba extrañeza la aparición de Chávez junto a una imagen de Jesucristo; a Correa mostrándose en la celebración de una misa católica; o a Morales en los rituales religiosos andinos.

El uso de los símbolos de la religiosidad popular para identificar la revolución socialista viene acompañado de un profundo sentido de lo heroico. Recordemos que muchos de los adeptos a estas propuestas han sido supervivientes de las insurrecciones guerrilleras de los países de la región que mantienen en su interior las lógicas redentoristas cristianas y revolucionarias de los años ochenta y noventa. De acuerdo a Robert Gott, Chávez cuenta entre sus seguidores a antiguos guerrilleros (2006: 24); Rafael Correa recurrió a las alianzas con ex dirigentes guerrilleros y de izquierda ecuatorianos aglutinados en el Movimiento Alfaro Vive Carajo (AVC)<sup>85</sup>; mientras que el presidente Evo Morales cuenta con el apoyo de los sectores más radicales del sindicalismo y de los sectores organizados campesinos y mineros. Sin ir más lejos, su vicepresidente, Álvaro García Linera, es un ex guerrillero de izquierda y uno de los intelectuales más reconocidos de América Latina<sup>86</sup>.

La emergencia de estos tipos de liderazgos demuestra la capacidad y posibilidad de reconciliar el espíritu religioso popular con la política. Evo Morales, por ejemplo, es capaz de utilizar el sincretismo religioso andino, sus rituales y representaciones para llevar su discurso nacionalista y revolucionario a todos los rincones de Bolivia. El Evo cocalero se presenta en las alturas bolivianas, entronizado en el poder por los rituales *shamánicos* quechuas, instrumentalizando a su manera la religiosidad popular andina combinada a través de siglos de feroz lucha y negociación, junto a los símbolos y las imágenes sagradas de la religión católica. Lo que Serguei Gruzinski considera como una

---

<sup>85</sup> Alfaro Vive Carajo fue un movimiento guerrillero ecuatoriano cuyas acciones más relevantes se dieron en el periodo de la presidencia del ultraderechista León Febres Cordero en los años 80, en una época de fuerte represión al movimiento estudiantil, campesino, indígena y sindical.

<sup>86</sup> Álvaro García Linera formó parte de la fundación del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), cuyo objetivo era apoyar la insurgencia indígena. El núcleo central de esta organización son las comunidades aymaras del altiplano paceño. “El EGTK fue la estructura política militar más grande de cuadros políticos indígenas en los últimos 40 años en Bolivia. Hasta 1992, se dedicó casi exclusivamente a la organización y aporte ideológico al EGTK, en la permanente tarea de conciliar la teoría indianista con el marxismo, generando una praxis revolucionaria-comunitaria”. Vicepresidencia del Gobierno Plurinacional de Bolivia, [https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/biografia\\_alvaro\\_garcia\\_linera-3.pdf](https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/biografia_alvaro_garcia_linera-3.pdf)



lucha por la posesión y el sentido de las imágenes (Gruzinski, 1994: 46) también es una lucha por la posesión de los símbolos andinos, articulados ahora en favor del Socialismo del Siglo XXI. Así, las demandas de los movimientos sociales en Bolivia están enmarcadas en procesos de formación de identidad y de re significación de su sentido y su contenido (Freidenberg, 2007: 262).

### 6.3. La propagación de la fe, los telepresidentes y el populismo mediático

Rafael Correa, Evo Morales y Hugo Chávez contaron con un enorme despliegue mediático a través de los canales estatales. En el caso venezolano, el programa televisivo *Aló Presidente*, también emitido en Radio Nacional, podía llegar a durar hasta seis horas continuas. En Ecuador, el *Enlace Ciudadano* se presentó como una especie de *misa* en la cual el presidente, como principal oficiante de un culto religioso, contaba al pueblo las actividades personales e institucionales de la semana. En la misma línea, el presidente Evo Morales intervenía personalmente en el programa semanal *El pueblo es noticia*, transmitido a través de múltiples radios.

Estos espacios sirvieron como tribuna para denunciar a los enemigos de la revolución, para nombrar o destituir funcionarios, anunciar decisiones políticas y ejercer una especie de legitimidad virtual, haciendo uso de la *videopolítica*, del *telepopulismo* o del *populismo mediático* para llegar a la ciudadanía (Sartori, 1998; Rincón, 2008). Así mismo, se convirtieron en una suerte de dramaturgia que actúa sobre todo tipo de audiencia y donde el político populista se deja ver más que hacerse entender (Taguieff, 2002: 78).

Los medios de comunicación les han servido para propagar y difundir su propuesta política y su sentido ideológico. Su capacidad de comunicación les permitió contrarrestar a una prensa y unos medios de comunicación opositores deslegitimados por estar tradicionalmente manejados por los grandes intereses privados y la agenda de las clases hegemónicas. Los medios de comunicación utilizados desde el oficialismo sirvieron también para construir una suerte de ritualidad dramática, en algunos casos, y festiva, en otros, utilizando las nuevas técnicas de comunicación y la construcción de una dramaturgia para conmover a los televidentes. Son, sin lugar a duda, expresiones similares a las de las misas –barrocas o no -, donde el oficiante viste su discurso para atraer al creyente.



Sin embargo, la victoria sobre los medios de comunicación hegemónicos no fue permanente. En el actual escenario, luego de la muerte del presidente Chávez, los medios arremeten fortalecidos contra Nicolás Maduro poniendo día a día en entredicho su gobierno. Lo mismo sucede en el caso de Ecuador, donde la salida del poder de Rafael Correa y la nueva alianza de los medios con el cada vez más derechista Lenín Moreno, ponen en cuestionamiento el debilitamiento de los medios de comunicación hegemónicos.

#### 6.4. El pueblo y lo sagrado en los populismos de Correa, Morales y Chávez

Los populismos de Correa, Chávez y Morales han sabido impulsar la voluntad del pueblo. Nada puede contener el desbordamiento de esta fuerza popular: ser “pueblo” significa saberse invencible. “El pueblo es puro, el pueblo es sufriente, el pueblo es fuerte” dirá Álvarez Junco (1990: 409) en su análisis sobre el populismo de Lerroux. En cierto modo, dados los valores cristianos, las dos primeras cualidades se funden, en tanto que el sufrimiento garantiza la bondad de la propia causa; y, si se cree en la justicia providencial, el justo sufriente se verá recompensado.

Loris Zanatta afirma que los populistas reconducen la comunidad formada por el pueblo construyendo similitudes con el orden divino. Como fenómeno político, el populismo está atado a la esfera de lo sacro, al punto de construir sentidos mediante el imaginario religioso tradicional, dejando a un lado el sentido moderno de la política. Actúa como una especie de “religión secular”, con su “verbo” y su “profeta”, sus cultos y sus liturgias: todo en nombre del “pueblo” (Zanatta, 2008: 12).

Los cultos y las formas rituales para construir esta comunidad pueden adaptarse a los intereses de los líderes, incluso mimetizándose con formas de religiosidad popular. Ejemplo de ello fue la toma de posesión como presidente de Rafael Correa en la localidad andina de Zumbahua, junto a Chávez y Morales, frente a miles de campesinos, mestizos e indígenas, y agradeciendo la bondad de la Pacha Mama.





Los presidentes Hugo Chávez, Rafael Correa y Evo Morales en la toma de posesión de Correa.

Después de lo analizado, se puede resumir que los populismos del siglo XXI, a pesar de tener un marcado carácter socialista, toman elementos de los populismos de la primera y segunda etapa en América Latina. Utilizan un discurso que mezcla varias corrientes, desde el socialismo y comunismo, Teología de la Liberación, con formas de religiosidad popular y, en algunos casos, ideologías que llevan a comportamientos conservadores. Todos comparten la necesidad de producir mezclas entre la religión oficial y la religiosidad popular que lleva, por una parte, a la disputa y apropiación de sentidos de las imágenes de la Iglesia católica oficial, o a la visibilización de expresiones, ritos e imágenes de cosmovisiones subalternizadas. En todos los casos, el liderazgo carismático se superpone a las instituciones del Estado, fortaleciendo la idea del líder como redentor y salvador que precisa eliminar la intermediación con su pueblo.

A continuación, se exponen de manera comparativa las características más destacables de cada proceso populista del Siglo XXI.



**Cuadro 9**

**CARACTERÍSTICAS DE LOS POPULISMOS RELIGIOSOS  
COMPARATIVO DE LOS POPULISMOS DE CORREA,  
CHÁVEZ Y MORALES**

	<b>Rafael Correa</b>	<b>Hugo Chávez</b>	<b>Evo Morales</b>
Tipo de populismo	Populismo radical (anti-liberal), barroco y carnavalesco	Populismo radical (anti-liberal), barroco y carnavalesco	Populismo radical (anti-liberal), barroco y carnavalesco
Contexto previo	Crisis económica, inestabilidad política, ingobernabilidad, levantamientos (Rebelión de los Forajidos).	Crisis económica, levantamientos (Caracazo), represión violenta, intentos de golpe de Estado.	Crisis económica, levantamiento de sectores indígenas (Guerra del Gas/ del Agua)
Procedencia del líder	<i>Outsider</i>	Ejército	Movimiento sindical cocalero
Interpelación popular	Concepto de ciudadano	Pueblo	Hermano/a
Relación con aliados	Clientelar	Participativo/clientelar	Participativo
Relación con enemigos	Antagónico-Maniqueo	Antagónico-Maniqueo	Maniqueo
Alianzas	Clase media urbana mestiza y tecnocrática	Alianza cívico-militar	Movimiento sindical e indígena
Concepto de partido	Movimientista	Partido unificado	Combinación de partido y movimiento
Antagonismos	Medios de comunicación, oligarquía, “izquierda infantil”/ “ecologismo infantil”	Medios de comunicación, imperialismo, oposición “escuálida”	Medios de comunicación, oligarquía, Iglesia católica
Tensión institucional/refundación	Tecnocracia	Estado comunal	Estado comunitario
Autodefinición religiosa	Católico de izquierda	Católico bolivariano	Católico militante
Utilización de imágenes religiosas	Apropiación del sentido de imágenes del catolicismo: Teología de la Liberación, pero discurso conservador. Utilización de simbología andina.	Disputa del sentido de imágenes del catolicismo. Utilización del sincretismo religioso del Caribe.	Utilización de símbolos de la religiosidad/cosmovisión andina.
Relación con la Iglesia católica oficial	Tensión con los sectores conservadores de la Iglesia Católica	Tensión con los sectores conservadores de la Iglesia Católica	Tensión con los sectores conservadores de la Iglesia Católica

**Fuente:** Elaboración propia



## 6.5. Recapitulación

A partir de lo visto en este capítulo se puede llegar a algunas ideas clave:

- Los tres populismos comparten elementos de populismos anteriores, fundamentalmente, en relación a las alianzas poli clasistas, combinación de sentidos y la apropiación de referentes ideológicos diversos, que, incluso, pueden llegar a ser aparentemente contradictorios.
- En los tres casos, a la emergencia del líder populista y el respaldo electoral de las masas le antecede un contexto de crisis económica, política y social que también coincide con los populismos de la primera y segunda etapa.
- Los tres líderes construyen y legitiman su poder a través de la fiesta, el ritual o la apropiación de formas, imágenes y sentidos populares.
- Los líderes se presentan como redentores, santos, héroes capaces de atender las demandas de su pueblo, para lo que tratan de subvertir los elementos institucionales que obstaculicen su relación con las masas.
- La principal diferencia entre los tres populismo se localiza en el origen y procedencia de cada uno de ellos: *outsider*, ejército y movimiento sindical indígena, para los casos de Correa, Chávez y Morales, respectivamente.
- Se identifican diferencias en relación al ámbito de las disputas por la representaciones: la disputa de Correa entre la Iglesia oficial y la Teología de la Liberación; la disputa de Chávez se dirige a la apropiación de sentidos populares sobre las imágenes de la Iglesia católica; mientras que Morales prescinde de una disputa por las imágenes oficiales y dirige su lucha por la recuperación de la identidad y cosmovisión andina a través de la ritualidad en el espacio público y en actos oficiales.



## CAPÍTULO VII

### CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se ha tratado de comprender y analizar los populismos latinoamericanos del siglo XXI desde la perspectiva de las representaciones religiosas que, según la hipótesis de esta investigación, son utilizadas como instrumento para construir y legitimar el poder a través de su apropiación. Para ello, se realizó una revisión del concepto *populismo* desde diferentes enfoques y perspectivas, además de examinar las etapas históricas de los populismos en América Latina y, de manera específica, en Ecuador, Venezuela y Bolivia, para demostrar que el surgimiento del populismo está más asociado a una serie de circunstancias, en la que destacan la crisis económica e inestabilidad política, que a un determinado territorio o época concreta.

Como objetivo fundamental de la presente investigación, se planteó comprender y analizar las representaciones religiosas en los populismos de Ecuador, Venezuela y Bolivia como estrategia de ascenso y legitimación en el poder de los líderes carismáticos a partir de la apropiación e instrumentalización de las representaciones religiosas populares. A lo largo de diferentes capítulos, se han analizado los casos de los liderazgos de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales para llegar a diferentes conclusiones.

En el caso del presidente Rafael Correa, se concluye que se trata de un ejemplo de liderazgo carismático, de un *outsider* que emerge como representante tras un periodo de inestabilidad política y crisis económica y de representatividad, como consecuencia del impacto de las medidas neoliberales y el debilitamiento del Estado. Correa apuesta por las alianzas policlasistas desde un movimiento amplio y una apuesta refundacional del Estado, con la aprobación de una de las constituciones más progresistas del mundo, a partir de la inclusión de las demandas de los movimientos y organizaciones sociales que apoyaron su victoria.

Correa presentan características propias de los populismos en relación a la ambigüedad ideológica, en la que participan un discurso de justicia y equidad social que nace más de su auto identificación cristiana, que con ideologías socialistas o comunistas, de las que incluso reniega. Aunque el presidente se identifica con la Iglesia



de los pobres y la Teología de la Liberación -las vertientes más progresistas de la Iglesia-, lo cierto es que también presenta un marcado conservadurismo que trasciende la fe en el ámbito personal para impregnar las políticas públicas, especialmente, en los casos de salud y educación.

El ex presidente ecuatoriano construyó durante su mandato un discurso religioso que diferencia *amigos* y *enemigos*, al mismo tiempo que realza su protagonismo como redentor y salvador, presentándose como intérprete de las virtudes del pueblo a través de un discurso moral y moralizante. Este discurso, que radicaliza las diferencias entre lo bueno y lo malo, entre el bien y el mal, se presenta como una estrategia barroca en tanto que supone un contraste entre las virtudes del pueblo y los vicios de la oligarquía. En este drama barroco, el presidente Correa se presenta como el mártir y el héroe capaz de cualquier sacrificio para salvar a su pueblo.

Para lograr una identificación eficaz entre su liderazgo y sus seguidores, Correa construye una puesta en escena litúrgica en la que cada sábado de su mandato se presentó ante el pueblo para rendir cuentas, en una especie de misa televisada por los canales oficiales. Como estrategia movilizadora, Correa recurre a la fiesta carnavalesca para generar una identificación popular que, además, simula la participación de su pueblo, especialmente, de los aliados naturales.

Correa combina las estrategias religiosas del carnaval y el Barroco presentes en los liderazgos de Velasco Ibarra y Abdalá Bucaram, constituyéndose como un líder carismático, moralizador, a la vez que festivo: una suerte de padre autoritario, al mismo tiempo que facilitador de la fiesta.

El análisis del populismo de Hugo Chávez permite concluir que el fallecido presidente responde a un tipo de liderazgo carismático, fuertemente religioso en el sentido de combinar símbolos católicos con un discurso popular que ensalza las virtudes del pueblo y de la Revolución Bolivariana. También su liderazgo surge de una deslegitimación del sistema de partidos venezolano en un contexto de crisis económica provocada por las medidas neoliberales que, a su vez, causaron levantamientos ciudadanos aplastados con violencia por parte del gobierno de turno.



El carácter redentor de Chávez ya se percibe en su aparición en la vida pública, al protagonizar un intento de golpe de Estado para *salvar* al pueblo de la difícil situación en la que se hallaba. Desde ese momento, la religiosidad popular se expresa a través de multitud de representaciones y discursos, como el emblemático caso de la oración *Chávez Nuestro* que recibe en la cárcel. En su mandato, el entonces presidente utiliza símbolos católicos, como la Biblia, el crucifijo o las imágenes de la Virgen y Jesucristo, no exentas de polémica, para lograr una identificación con sus seguidores. En el caso Chávez, el sincretismo religioso se muestra de manera más evidente a través de las expresiones religiosas populares propias del Caribe.

En sus múltiples apariciones públicas, Chávez exalta la fiesta popular como mecanismo de movilización y persuasión, uniendo el drama barroco con la ironía y la burla. Estos discursos y prácticas producen en el espectador la movilización de sentimientos que llegan, incluso, a considerar a Chávez como parte de los santos y héroes que la cultura popular. Cabe señalar, que el fallecimiento del presidente en circunstancias complejas, ha dado a su imagen un halo mayor de santidad y heroísmo, en tanto que sus seguidores lo consideran como mártir de la causa que defendió durante su vida.

Evo Morales es el ejemplo de liderazgo carismático aupado por el impulso y respaldo de la comunidad, en tanto que su trayectoria política está vinculada desde muy temprano al movimiento sindical campesino e indígena. Su popularidad también es consecuencia de la crisis económica, de la inestabilidad política y, en este caso, de la emergencia indígena que se posiciona como sujeto político colectivo. Morales es un líder que se construye desde el rescate de la identidad del mundo andino, de los símbolos y valores religiosos del mundo aymara, y de un discurso religioso popular que ensalza los valores y la cosmovisión andina, históricamente desprestigiada, oculta y relegada.

El presidente Morales utiliza las representaciones religiosas autóctonas para fortalecer los lazos con su comunidad y propiciar empatía con los sectores indígenas y campesinos de Bolivia. Lo hace con pleno conocimiento del manejo de estos símbolos para causar en el espectador una reacción de exaltación del sentir religioso y nacional, que provoca en el espectador la revalorización de un pasado heroico en la figura de



Túpac Katary y en el culto a la Pacha Mama. De esta manera, se concluye que la utilización de estos símbolos trasciende lo religioso en sí, para convertirse en un instrumento de disputa contra las representaciones hegemónicas en tanto demostración de poder blanco-occidental.

El presidente boliviano, aún en funciones, utiliza las expresiones, ritualidad y religiosidad popular para generar identificaciones con sus seguidores. Es barroco en cuanto se permite mezclar imágenes y discursos andinos con imágenes de la religión católica; y carnavalesco respecto a la exaltación de la fiesta como expresión de la pertenencia a una comunidad.

En relación a la identificación de similitudes entre los tres populismos latinoamericanos del siglo XXI, se concluye que el carácter autodenominado socialista de estos tres procesos, no impide la articulación de representaciones religiosas y la utilización de elementos populares para la conquista y sostenimiento de su poder, tal y como se puede identificar en populismos anteriores que, en mayor o menos medida, utilizaron estas mismas estrategias. El surgimiento de estos líderes tras un contexto de crisis económica, social y política; la ambigüedad ideológica; el clientelismo; la construcción de enemigos internos y externos; la sacralización de la nación y de los valores populares; y el intento de subvertir la institucionalidad son los principales elementos identificados en los tres casos.

Como elementos diferenciadores se encontró, fundamentalmente, la procedencia del liderazgo (*outsider*, ejército, movimiento campesino indígena); la canalización del apoyo popular, que presenta tres maneras diversas: a través del movimiento ciudadano, para el caso de Ecuador; el partido unificado para el de Venezuela; y la combinación de partido y movimiento, para el de Bolivia. En relación a las diferencias encontradas en el ámbito de lo religioso, se identifican tres elementos clave: 1) el presidente Correa lleva a cabo una disputa con la Iglesia católica respecto al liderazgo, lo que le conduce a confrontar espacios de poder con esta institución, sin cuestionar las imágenes oficiales; 2) Chávez realiza una disputa de las representaciones y de las imágenes religiosas populares para utilizarlas como instrumentos de movilización política popular, en lo que se puede denominar como una apropiación de los bienes de salvación; 3) En el caso de Morales, las representaciones religiosas son utilizadas para fortalecer la legitimidad de



su mandato indígena frente a aquellas imágenes religiosas que representan a la blanquitud hegemónica, entre la que se encuentra la Iglesia católica.

Después de presentar el análisis sobre los tres populismos del siglo XXI en América Latina, se propone una caracterización de estos procesos, sin olvidar que *populismo* es un concepto en construcción que se nutre de las experiencias pasadas y venideras. Con todo, a partir de los resultados y conclusiones obtenidas en esta investigación se presenta a modo de caracterización los siguientes elementos: el populismo latinoamericano del siglo XXI presenta rasgos coincidentes con los populismo de la primera y segunda etapa en el continente, tales como la emergencia en contexto de crisis; el culto al líder carismático; la ambigüedad ideológica; la patria y sus símbolos como elementos sagrados; la exaltación de los valores populares como únicos elementos de virtud; el discurso maniqueo que polariza a la sociedades y construye amigos y enemigos; y, en el ámbito religioso, la fiesta y el carnaval como simulacro de participación popular, y el drama barroco que posiciona al líder como héroe, profeta, mártir y santo.

Como características propias, identificables de manera específica en los populismos latinoamericanos del siglo XX, se encuentra el discurso de la equidad y la justicia social; la refundación del Estado con la inclusión de las demandas étnicas, como el reconocimiento del carácter plurinacional e intercultural; el uso estratégico de medios de comunicación públicos y la confrontación y disputa permanente con los medios privados-opositores; y, en el ámbito religioso, la utilización del sincretismo religioso-popular como instrumento de identificación entre el líder y el pueblo, subvirtiendo la institucionalidad religiosa que sí defendieron otros líderes populistas en el pasado.

A partir de lo expuesto, se confirma la hipótesis de que los populismos contemporáneos en Ecuador, Venezuela y Bolivia, contruidos sobre el liderazgo carismático de Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales, han edificado, legitimado y mantenido su poder a partir de representaciones religiosas en un proceso de apropiación e instrumentalización de los imaginarios populares.

Esta investigación abre las puertas a futuros análisis dirigidos a la instrumentalización de lo religioso en los gobiernos populistas en América Latina, donde ha quedado demostrada la cualidad interpeladora del uso de las representaciones



religiosas y la instrumentalización del Barroco y la fiesta del carnaval como estrategia para persuadir y convencer a la sociedad, más aún, en un contexto de emergencia de populismos conservadores.



*Representaciones y religiosidad en el populismo latinoamericano:  
los casos de Rafael Correa, Hugo Chávez  
y Evo Morales*





## **BIBLIOGRAFÍA:**

- ACOSTA, Alberto (1996): *El Bucaranismo en el poder*. Quito, Ecuador: Nueva Sociedad 146: 6-16.
- \_\_\_ (2013): “El Correísmo: Un nuevo modelo de dominación burguesa, *Sin Permiso*: [www. sin permiso.info](http://www.sinpermiso.info) <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/acos.pdf>
- ADORNO, Theodor (1966): *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus/Cuadernos para el Diálogo.
- \_\_\_ (1983): *Teoría estética*. Madrid. Ediciones Orbis.
- \_\_\_ (1991): “Idea de historia natural”. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- ANGEONT, Marc (2006) : *Les Ideologies du ressentiment*. Montreal : XYZ.
- AGUIRRE, Jesús María y Berta Brito (1983): “El mito de Bolívar y su función política”, *Comunicación*: 41/42: 6-20.
- AGUIRRE Mariano, Isabel Moreno (2007): “La refundación del Estado en Bolivia”, *FRIDE Documento de trabajo 31*. Madrid: Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior: <http://www.fride.org/publicacion/170/la>
- AGNEW, Jhon (2005): *Geopolítica una re-visión de la política mundial*. Madrid: Trama.
- ALGRANTI, Joaquín (2005): “Rey de Reyes: Hacia una problematización del poder”. *Sociedad y Religión 17*. Buenos Aires: FLACSO: 19–37.
- \_\_\_ (2010): *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Circus.
- ALMOND, Gabriel et ál.,eds (2002): *Strong Religion, the rice of fundamentalism around the world*. Chicago: Chicago Press.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (1987): “Magia y ética en la Retórica Política”, José Álvarez Junco, ed., *Populismo, Caudillaje y Discurso Demagógico*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI: 219-271.
- \_\_\_ (1990): *El emperador del paralelo: Lerroux y la demagogia populista*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_ y Ricardo González Leandri (Comps.) (1994b): “Movimientos populistas, caudillaje y reforzamiento del Estado”, *El Populismo Como Problema en España y América*, Madrid: Catriel.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, et ál. (Coords.) (2003): *La religiosidad Popular, vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.



- ALBÓ, Xavier (2007): “Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad”, *Bolivia en movimiento: Acción colectiva y poder político*. Jesús Espasandín López y Pablo Iglesias Turrión (Coords.). Barcelona: El Viejo Topo: 67-100.
- \_\_\_ (2002): *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA-Plural Editores.
- \_\_\_ (Comp.) (1990): *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial / Unesco.
- \_\_\_ Y William Carter (1990): “La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto”. ALBO (Comp.), *Raíces de América. El mundo Aymara*. Madrid: Alianza/Unesco: 451-494.
- ANDERSON, Benedict (1983): *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARENAS, Nelly (2009): *Poder reconcentrado: El Populismo autoritario de Hugo Chávez*. Caracas: Politeia.
- \_\_\_ (2005): “El gobierno de Hugo Chávez: populismo de otrora y de ahora”. Caracas: *Nueva Sociedad* 200:38-50.
- \_\_\_ y Marcos Avillio Trejo (2006): “El militarismo, autoritarismo y populismo en Venezuela”, *Provincia*. Mérida: Universidad de los Andes: 313 -339.
- ARENDETT, Hannah (1981): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_ (1983): *Crisis de la República*. Madrid: Santillana.
- ARDITI, Benjamín (2004): “El Populismo como espectro de la democracia: una respuesta a Canovan”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas* VOL XLVII 191:86 – 99.
- ARGIRAKIS, Helena (2007): “Identidad, política y poder en Santa Cruz”, *Opiniones y Análisis* 86: 59-84.
- ARCHONDO, Rafael (2006): “¿Qué le espera a Bolivia con Evo Morales?”. La Paz: *Nueva Sociedad* 202: 4.-12
- \_\_\_ (2007): “La ruta de Evo Morales”, *Nueva Sociedad* 209: 82-99.
- ARRIGHI, Gabriel (2005): “Hegemony Unravelling-1”. *New Left Review*: 23-80.
- ARMENTA, Amira (2006): “En el patio de atrás: antiamericanismo y nueva izquierda en América Latina”: Lulu.com: 84
- ASCENCIO, Michaelle (2012): *De que vuelan, vuelan*. Caracas: Alfa.
- AGUIRRE, Jesús María y Berta Brito, (1983): “El mito de Bolívar y su función política”. *Comunicación*: 41-42.



- \_\_\_ (1981): “Monseñor Romero: mito y realidad”. *SIC*, Año 44, 438: 343-23.
- ARRIARÁN, Samuel (2010): *La teoría del Neobarroco de Severo Sarduy*, Georgetown: Georgetown University.
- ASSIES, Willem (2006): “La Media Luna sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social”, *América Latina Hoy* 43: 87-105.
- AYALA MORA, Enrique (1996): *José María Velasco Ibarra Pensamiento Político*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- AYO, Diego y Gustavo Bonifaz Moreno (2008): *Asamblea Constituyente: hegemonía indígena o interculturalidad*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert.
- BAJTÍN, Mikhaíl (1999): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento en el contexto de François Rebeláis*. Madrid: Alianza.
- BAJOIT, Guy (1992): *Pour une Sociologie relationnelle*. Paris: Presses Universitaires de France en Bajoit.
- BALANDIER, Georges (1969): “Anthropologie politique“ : *Le Sociologue Vol 6*. Paris: PUF : 194-196.
- \_\_\_ (1985): *Le Dé tour: pouvoir et modernité*, Paris: Fayard.
- \_\_\_ (1988): *Le desordre: Eloge du mouvement*, Paris: Fayard.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse et ál (1987): *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL.
- BECKER, Howard (1985): *Outsiders. Étude de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié. 43-82.
- BENJAMIN, Walter (2008): *La Obra de Arte en la época de la reproductibilidad múltiple*. London England: Harvard University Press.
- \_\_\_ (2005): *Libro de los pasajes*. (Ed.), Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.
- \_\_\_ (1990): *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus.
- \_\_\_ (1995): *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile: Arcis.
- BERLIN, Isaiah (1992): “Rusia y 1848”, *Pensadores rusos*. FCE: México.
- BETANCOURT, Rómulo (1962): *Tres años de gobierno democrático*. Caracas: Imprenta Nacional.
- BILBAO, Luis (2002): “Chávez y la Revolución Bolivariana”, *Le Monde Diplomatique* Buenos Aires: Cono Sur.
- BISBAL, Marcelino et al., eds. (2000): *Antropología de unas elecciones*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.



- BOBIO, Norberto (1977): "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", AA VV, *Gramsci y las ciencias sociales*. México: Ediciones de Pasado y Presente: 65-93.
- \_\_\_ (2000): *El futuro de la democracia*. Santa Fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1971): "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie XII*. Paris : 295-334.
- \_\_\_ (2002): *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus: 97- 113
- \_\_\_ (1991): *el sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- \_\_\_ (1984): "Social space and the genesis of 'classes'", *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press: 229-251.
- \_\_\_ (1983): *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires: Folios.
- \_\_\_ (1986): "Fieldwork in Philosophy", *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press: 3-33.
- \_\_\_ (1990) *Sociología y cultura*. México: Grijalbo/Conaculta.
- \_\_\_ (1989) "Corporatism of the universal: The role of intellectuals in the modern world", *Telos* 81: 99-110
- \_\_\_ (1985): *¿Qué significa hablar?*. Madrid: Akal.
- \_\_\_ (1992): *Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford: Stanford University Press
- \_\_\_ (1987): *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_ (1990): *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-Conaculta.
- \_\_\_ (1997): *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_ (1993): "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works", *Bourdieu: Critical Perspectives*, Craig Calhoun, Edward Lipuma y Moishe Postone (Eds.). Chicago: The University of Chicago Press: 274-280.
- \_\_\_ (2000): "Sobre el poder simbólico", *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/Eudeba: 7-65.
- \_\_\_ (1997) *Pascalian Meditations*. Standford: Standford University Press.
- BOURDIEU, Pierre y Luc Boltanski (2009): *La producción de la ideología dominante*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_ (2006): *Génesis y estructura del campo religioso*: Relaciones XXVII.
- BOUYASSE – CASAGNE, Thérèse et al. (1987): *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL.



- BUCI-GLUCKSMANN, Christine (1984): *La Raison Baroque. De Baudelaire à Benjamin*. París: Galilée.
- BURBANO DE LARA, Felipe (2007): *Correa a un año... de las promesas a la realidad*. Quito: La Caracola- Edimprés.
- \_\_\_ (2003): *Democracia Gobernabilidad y Cultura Política*. Quito: FLACSO.
- BURLEIGH, Michael (2005): *Poder Terrenal: Religión y política en Europa de la revolución Francesa a la primera Guerra mundial*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_ (2006): *Causas sagradas: religión y política en Europa de la primera guerra mundial al terrorismo Islamista*. Madrid: Santillana.
- BURAWOY, Michael (2014): “La dominación cultural, un encuentro entre Gramsci y Bourdieu”, *Gaceta de Antropología 14*. Berkeley: University of California.
- CABEZAS, Marta (2007): “Con una mano en el Parlamento y otra debajo del poncho: caracterización del "ciclo rebelde" 2000-2005”. Jesús Espasandín y Pablo Iglesias Turrión (Coord.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. Barcelona: El Viejo Topo: 67-100.
- CANOVAN, Margaret (1984): “People, Politicians and Populism”, *Government and Opposition 19* (3): 312-327.
- \_\_\_ (1999): “Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy”, *Political Studies 47*: 2-16.
- CALABRESE, Omar (1994): *La era neobarroca*. Madrid: Cátedra.
- CALDERON, Fernando (2008): “Una inflexión histórica. Cambio político y situación socio institucional en América Latina”, *Revista de la CEPAL*: 121-138.
- CALLINICOS, Alex (2010): “¿Leninismo en el siglo XXI? Lenin, Weber y la política de la responsabilidad”. *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*. Madrid: Akal.
- CASTELLS, Manuel (1998): “El poder de la identidad”, *La era de la información: economía, sociedad y cultura Vol. II*. Madrid: Alianza Editorial.
- CARRERA DAMAS, Germán (2003): *El culto a Bolívar: esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Caracas: Alfa: 20-35.
- \_\_\_ (2005): *El bolivarianismo-militarismo: una ideología de reemplazo*. Caracas: Ala de Cuervo.
- CAPRILES, Colette (2006): “La enciclopedia del chavismo o hacia una Teología del Populismo”, *Revista venezolana de ciencia política 29 enero-junio*. Caracas: 739-92.



- CAILLOIS, Roger (1950): *L'homme et le sacre*. París: Gallimard.
- CÁRDENAS, Félix (1990): “Utopía andina. El proyecto comunero andino”, *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*. La Paz: Serie 500: 20 – 63.
- CARPENTIER, Alejo (2010): *Lo barroco y lo real maravilloso*, conferencia círculo de poesía.
- CASSIRER, Ernest (1992): *La filosofías del Iluminismo*. Campinas: Unicamp.
- \_\_\_ (1997): *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTRO LEIVA, Luis (1991): *De la patria boba a la teología bolivariana*. Caracas: Monteávila.
- CEPAL (2007): *Cohesión Social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
- \_\_\_ (2006): *Panorama Social de América Latina 2006*, Santiago de Chile:
- \_\_\_ (2006): *Balance Preliminar de las Economías de América Latina y el Caribe 2006*. Santiago de Chile: CEPAL.
- CHARAUDEAU, Patrick (2009): “Reflexiones para el análisis del discurso populista”, *Discurso & Sociedad* 3(2). París: Centro de Análisis del discurso: 253-279.
- CHOMSKY, Noam y Heinz Dieterich (1995): “Democracia y mercados en el nuevo orden mundial”, *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*, ed. Joaquín Mortiz. México: 49 -185.
- CHÁVEZ, Hugo (2004): “Líneas estratégicas de actuación para los próximos años”, *Rebelión 12 de noviembre*.
- \_\_\_ (2006): “Discurso de inauguración”. Caracas 10 de enero.
- \_\_\_ (1999): “Declaraciones al momento de tomar posesión del cargo de presidente de la República en febrero de 1999” en: <http://www.democraciasur.com/documentos/VenezuelaChavezTomaPresidencia99.htm>
- \_\_\_ (2012): Intervención en una misa de acción de gracias por su salud, en Barinas 5 de abril del 2012 en: <http://www.noticias24.com/venezuela/noticia/100842/la-peticion-del-presidente-en-barinas-cristo-dame-vida-no-me-lleves-todavia/>.
- \_\_\_ (1999): “Declaraciones realizadas en su viaje a París, un mes antes de asumir la Presidencia de la República”, en *Hugo Chávez discursos fundamentales ideología y acción política*, Rafael Vargas Molina edición. Caracas: Foro Bolivariano de nuestra América 2003, en:



- [https://issuu.com/luisaeleonasilva/docs/\\_2003\\_hugo\\_ch\\_vez\\_fr\\_as\\_discursos\\_fundamentales](https://issuu.com/luisaeleonasilva/docs/_2003_hugo_ch_vez_fr_as_discursos_fundamentales).
- \_\_\_ (2012): “La Radio del Sur”. <https://laradiodelsur.com.ve/tag/hugo-chavez/>
- \_\_\_(2006):“Programa Aló Presidente 251”, Programa de radio en [http://www.alopresidente.gob.ve/galeria/23/18\\_146](http://www.alopresidente.gob.ve/galeria/23/18_146).
- \_\_\_ (2006): “Declaraciones en respuesta a los comentarios del presidente mexicano Vicente Fox, sobre el efecto del populismo en la Cumbre de la UE en Viena. Madrid, EL País
- \_\_\_ (1999): “Declaraciones realizadas en su viaje a París, un mes antes de asumir la Presidencia de la República”
- \_\_\_ Y Enrique Mendoza (2004): “Discurso”, en Revista Latinoamericana de Estudios del vol.4 (2). Caracas: Latina 200.
- \_\_\_ (2006): “Declaraciones en el programa Aló Presidente”, Cadena Nacional, del 4 de febrero. Caracas: Poliedro.
- \_\_\_ (2006): Declaraciones a la prensa de Hugo Chávez en respuesta a los comentarios del presidente mexicano, Vicente Fox, sobre el efecto negativo del populismo en la Cumbre de la UE- Latinoamérica en Viena, en Mayo de, Publicado en El País, Madrid 13 de mayo.
- \_\_\_ (2007): Discurso de recogido por Bermúdez y Martínez 2000:63, en Flavia Freidenberg, 2007:187
- \_\_\_ (2002): Discurso de en Cadena Nacional el 5 de diciembre de 2002.
- \_\_\_ Discurso de inauguración, Caracas, 10 de enero de 2007.
- \_\_\_ (2012) “Declaraciones ya enfermo, en una misa en su pueblo de Barinas el 6 de abril”, Rosa Elizalde y Luis Báez, *Chávez Nuestro*. La Habana: Abril.
- \_\_\_ (2006): “Programa Aló, Presidente 251”, Aló Presidente. Caracas: Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela: [www.alopresidente.gob.ve](http://www.alopresidente.gob.ve): 36 – 56.
- \_\_\_ (2007): contestación a la carta de los Obispos Opositores 8 de Enero. Caracas: Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela.
- \_\_\_ (2007): “Discurso, Toma de posesión, 10 de enero de 2007. Buenos Aires: Instituto Argentino para el Desarrollo Económico (IADE).
- \_\_\_ (2006): *Discurso ante la ONU*. Caracas: Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela.



- \_\_\_ (2004): *Discurso de apertura en la Cumbre de los 15*. Caracas: Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela.
- \_\_\_ (1999) Declaraciones al momento de tomar posesión del cargo de presidente de la República en febrero de 1999. Caracas: Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela.
- \_\_\_ (2004) “10 puntos del Mapa Estratégico de la nueva etapa de la revolución Bolivariana”, Taller de Alto Nivel, Presidencia de la República. Caracas: Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela.
- \_\_\_ (2012): “Palabras pronunciadas en una misa de acción de gracias en Barinas”: <https://www.youtube.com/watch?v=dRz4jtpJhrQ>
- \_\_\_ Y Marta Harnecker (2004): *Nuevo Mapa Estratégico: intervenciones del presidente de la república Hugo Chávez Frías*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información, Gobierno Bolivariano.
- \_\_\_ Y Harnecker, Marta (2002): *Hugo Chávez, un hombre, un pueblo*.
- CHARAUDEAU, Patrick (2008): *Entre populisme et peopolisme*. Paris: Vuibert.
- \_\_\_ (2005): *Le discours politique: Les masques du pouvoir*. Paris, Vuibert.
- \_\_\_ (2009): "Reflexiones para el análisis del discurso populista", *Revue Discurso y Sociedad* URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/Reflexiones-para-el-analisis-del.html>, consultado el 22 septiembre del 2015.
- CHUMACEIRO, Irma (2006): “Las metáforas políticas en el discurso de dos líderes venezolanos: Hugo Chávez y Enrique Mendoza”, *Revista latinoamericana de Estudios del Discurso* 4 (2): 9-113.
- CIESPAL (2010): *El Gobierno y los medios ¿Rafael Correa Vs Guadalupe Mantilla?*. Quito: Ciespal
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (2005): *El lenguaje al revés: aproximación antropológica y etnopsiquiátrica*. Caracas: Dábanata.
- COCCO, Giuseppe y Antonio Negri (2005): *biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Buenos Aires: Paidós.
- COCARICO, Edwing (2006): “El etnocentrismo político jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia”. Salamanca: *América Latina hoy* 43: 131-140.
- CORNAGO, Óscar (2011): “Barroco y Modernidad: hacia una ética materialista de la representación (de uno mismo)”, *Aisthesis* 50. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.



- \_\_\_ (2004): “Nuevos enfoques sobre el Barroco y la (Pos) Modernidad (a propósito de dos estudios de Fernando R. de la Flor”, *Cuadernos de Filología Hispánica*. Madrid: Dicenda 22: 27-51.
- \_\_\_ (2005): *Resistir en la era de los medios. Estrategias preformativas en literatura, teatro, cine y televisión*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- CONTRERAS, Alonso, et al. (2004): “La Teologia della Liberazione in Bolivia”, *Pacelink, Temática para la pace 2004*: <http://www.peacelink.it/latina/a/6679.html> 2 de febrero del 2016.
- CORREA, Rafael (2009): “Experiencia como un cristiano de Izquierda en un mundo Secular Oxford Union Societ”, *Cuadernos de la Nueva Política 2*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política: 2- 26.
- \_\_\_ (2010): “Por una Izquierda Programática, intervención del Presidente Rafael Correa en la U. de Illinois”, *Cuadernos de la Nueva Política 4*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política 4: 2-30.
- \_\_\_ (2015): “Reacciones por comentarios del Presidente Rafael Correa en Semana Santa” *Diario el Universo*, Guayaquil.
- CORPORACIÓN, Latinobarómetro (2006): Informe Latinobarómetro 2006, Santiago de Chile. Disponible en: [http://www.latinobarometro.org/uploads/media/2006\\_01.pdf](http://www.latinobarometro.org/uploads/media/2006_01.pdf)
- CORPORACIÓN Latinobarómetro (2014): Las religiones en los tiempos del Papa Francisco, Santiago de Chile: Corporación Latinobarómetro [https://www.liportal.de/fileadmin/user\\_upload/oeffentlich/Honduras/40\\_gesellschaft/Las\\_religionen\\_en\\_tiempos\\_del\\_papa\\_francisco.pdf](https://www.liportal.de/fileadmin/user_upload/oeffentlich/Honduras/40_gesellschaft/Las_religionen_en_tiempos_del_papa_francisco.pdf)
- CRESPO, Walter (2007): “De ciudadanos del Reino a ciudadanos de la República”, Misio DEI, en <https://groups.google.com/forum/#!topic/misio-dei-latinoamerica/JIla8N3Bv3s>
- CUVI, Pablo (1977): *Velasco Ibarra el último caudillo de la oligarquía*. Quito: Instituto de Investigaciones Económicas.
- CUEVA, Agustín (1972:142): El proceso de dominación política en el Ecuador. Quito: Critica.
- \_\_\_ (1998): *El proceso de Dominación Política en el Ecuador*. Quito: Planeta.



- CUVI, Juan (2014): “Restauración Conservadora”, *Diario El comercio* jueves 25 de septiembre 2014: <http://www.elcomercio.com/opinion/restauracion-conservadora-opinion.html>.
- \_\_\_ (2013): “Refundación y Religiosidad: guías para entender al correísmo”, *El correísmo al desnudo*: Montecristi Vive: 22-26.
- CUDA, Emilce (2013): “Populismo, misticismo y psicoanálisis”, *Religión e incidencia pública*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Universidad de Belgrano: 61–86.
- CUSICANQUI, Silvia (1990): Democracia liberal y democracia de ayllu, Carlos Toranzo Roca (Comp.), *El difícil camino hacia la democracia*. La Paz: ILDIS: 9 -51.
- DAWSON, Christopher (1935): *Religión y Estado Moderno*. London: Sheed & Ward.
- DÁVILA, Luis (2001): “Populismo e identidades sociales en Venezuela”, *La “tercera ola” populista de América Latina*. Caracas: Acta Científica Venezolana 52: 126 – 137.
- DE LA TORRE, Carlos (2000): *La seducción Velasquista*: Ohio University center for International studies.
- \_\_\_ (2008): *El retorno del Pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Quito: FLACSO.
- \_\_\_ (2008): “¿Por qué los populismos latinoamericanos se niegan a desaparecer?”, *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 19: 7 - 28.
- \_\_\_ (2008a): “Populismo Ciudadanía y Estado de derecho”, *el retorno del Pueblo: Populismos y nuevas democracias en América Latina*. Quito, FLACSO: 23-54
- \_\_\_ (2008b): *Rafael Correa un populista del Siglo XXI*, Quito.
- \_\_\_ (2009): “Populismo radical y democracia en los Andes”, *Journal of Democracy* en Español. Santiago de Chile: 24-3.
- \_\_\_ (1996): “Política de Masas, Populismo y Ciudadanía”, José Álvarez Junco y Ricardo González Leandri (eds.): *El populismo en España y América*, Madrid: Catriel: 61-71
- \_\_\_ (1996): *Un Solo Toque: Populismo y Cultura Política en el Ecuador*. Quito: CAAP.
- \_\_\_ (1994): “Los significados Ambiguos del Populismo”, en Álvarez Junco y Ricardo Leandri (Comp.), *El Populismo en España y América*. Madrid: CATRIE: 39-60.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2003): “La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social”, *Colección en Clave de Sur*. Bogotá: ILSA.



- \_\_\_ (2008): *Pensar desde el Sur : para una política emancipadora*. La Paz: Plural/CLACSO
- \_\_\_ (2005): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Editorial Trotta/ILSA.
- \_\_\_ (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- DE HEUSCH, LUC (1962): “Le Pouvoir et le Sacré”, *L'Homme Année 1962: Annales*, du Centre d'étude des religions Volume 2 Numéro 1: 116-118
- DESROCHE, Henri (1965): *Socialismes et sociologie religieuse*. París: Cujas.
- DELFOUR, Cristine (2009) : “Les discours de Evo Morales: entre radicalisme discursif et pratiques réformistes”, colloquiaux. *Les discours politiques en Amérique Latine: filiations, polyphonies, théâtralités*. París : Université de Paris.
- DE LA FLOR, Fernando (1999): *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DELEUZE, Gilles (1989): *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- DELSOL, Chantal (1994) : *L'Autorité*. Paris: Presses universitaires de France.
- DENIS, Roland (2006): “La revolución desde la izquierda”, en [www.aporrea.org](http://www.aporrea.org), consultado el 05.05.2006.
- DÍAZ CABALLERO, Jesús (1998): “Herencia colonial y secularización, cultos marianos en el nacimiento de las repúblicas hispanoamericanas”, Mabel Moraña (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio: Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburg: Biblioteca de América: 105-117.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael (1991): *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_ (1988): *El capital simbólico: Estructura social, política y religión en España*. Madrid: HOAC.
- \_\_\_ (2001): *Nuevo Socialismo y cristianos de Izquierda*. Madrid: HOAC.
- DO ALTO, Herbe y Pablo Stefanoni (2006): *Evo Morales, de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*. La Paz: Malatesta.
- DORNA, Alexandre (2006): *Médiatiques 38*. Louvain-la-Neuve: Bulletin d'information de l'Observatoire du récit médiatique.
- DORT, Bernard (1988): *La représentation émancipée*. Arles: Actes Sud.
- DI TELLA, Torcuato (1965): “Populism and reform in Latin American”, Claudio Véliz (Comp.), *Obstacle to Change in Latin América*. Londres: Oxford Univ.
- D'ORS, Eugenio (1993): *Lo barroco*. Madrid: Tecnos.



- DUSSEL, Enrique (1984): *Historia general de la Iglesia en América Latina*. México: Paulinas.
- \_\_\_ (2012): “El retorno del populismo en América Latina y el Caribe”, *Cinco tesis sobre el populismo*. Bogotá: 159-180.
- \_\_\_ (1988): “Hipótesis fundamentales sobre religiosidad popular”, Karl Kohut y Albert Meyers (Comp.), *Religiosidad Popular en América Latina*. Frankfurt: Vervuert Verlag: 13-72
- \_\_\_ (2007): *Cinco Tesis sobre el “populismo”*. México: UAM-Iztapalapa: 7 – 28.
- \_\_\_ (1986): “Religiosidad Popular latinoamericana”, *cristianismo y sociedad* 88. México: 103-112.
- DURKHEIM, Emile (1993): *Las Formas Elementales de la vida Religiosa*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_ (1998): *El Suicidio*. Buenos Aires.
- \_\_\_ (1998), *La División del Trabajo Social*. Ciudad de México, Editorial Colofón,
- ECO, Umberto (1992): *Obra abierta*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- \_\_\_ (1984): *Apocalípticos e Integrados*. Madrid: Lumen.
- \_\_\_ (1993): *De Superman au surhomme*. Paris: Grasset.
- ECO, Umberto et al, (1984): *Carnival!* Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers.
- ENCICLOPEDIA, Universalis (1989): *Tomo 11*. París.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1998): *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- \_\_\_ (2004) “¿Un socialismo barroco?” *Diánoia vol. XLIX* 53. México DF. : Universidad Nacional Autónoma de México: 125-127.
- \_\_\_ (1994): *El ethos Barroco Modernidad mestizaje y cultura*. México: El equilibrista.
- \_\_\_ (1998): *La Modernidad de lo Barroco*. México: Era.
- \_\_\_ (2007): “Meditaciones sobre el Barroquismo”, Diego Lizarazo et.ál, *Sociedades icónicas. Historia, Ideología y cultura en la imagen*. México DF: 350- 356.
- \_\_\_ (2001): *Las Ilusiones de la modernidad*. Quito: Trama social.
- \_\_\_ (1994): *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México: UNAM / El equilibrista.
- ELIADE, Mircea (2001): *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_ (1997): “Crisis y renovación de la historia de las religiones”. *El vuelo mágico*. Madrid: Ciruela: 171-193



- \_\_\_ (1974): *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madrid: Taurus.
- ERREJÓN, Iñigo (2006): *La diferencia colonial en cada invisibilidad: hacia una descolonización de la izquierda radical europea*. Ponencia inédita, presentada en el XII Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Santander, 21-23 de Septiembre de 2006.
- \_\_\_ (2007): “El regreso de Túpac Katari, Bolivia y los procesos de transformación global del capitalismo”, *Tabula Rasa* No.7. Bogotá: 111-148.
- ERREJÓN, Iñigo et ál (2007): “Volvieron y fueron millones. Apuntes sobre el proceso constituyente boliviano desde una mirada global”, Ponencia presentada al VIII Congreso de la AECPA, GT 22, *Los determinantes del giro a la izquierda en América Latina*.
- ESPASANDÍN, Jesús (2007): “El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras históricas de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia”, Jesús Espasandín López y Pablo Iglesias (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. Barcelona: Viejo Topo: 285-328.
- ESPASANDÍN, Jesús et ál. (2007): “Introducción: La globalización y los movimientos sociales bolivianos”, *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*, J. López y P. Iglesias Turrión (Coords.). Barcelona: El Viejo Topo: 29-66.
- ESPINOSA APOLO, Manuel (2005), *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Taller de estudios andinos.
- ELORZA, Antonio (1995): *La Religión política: El nacionalismo Sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. San Sebastián: Haranburu.
- \_\_\_ (2001), *Las religiones seculares. El caso del comunismo*: Centro de Investigación y Docencia Económicas: <http://aleph.academica.mx/jspui/handle/56789/8145>.
- ELIZALDE, Rosa y Luís Báez (2002): *Chávez Nuestro*. La Habana: Casa Abril: 66-73.
- EXENI, José Luis (2017): *Democracia (Im) pactada: Condiciones Políticas en Bolivia*. La Paz: CLACSO
- FERNÁNDEZ, Sebastián (2008), Javier y Juan Francisco Fuentes (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*. Madrid: Alianza editorial.
- FREIDENBERG, Flavia (2003): *Jama Caleta y Camello: Las estrategias de Abdalá y el PRE para ganar las elecciones*. Quito: Corporación editora nacional.
- \_\_\_ (1988): *Soy el grito de Agonía del Populismo*. Madrid: El País.



- \_\_\_ (2008): "El Flautista de Hammelin: Liderazgo y populismo en la democracia Ecuatoriana", Carlos de la Torre (Comp.), *El retorno del pueblo Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito: FLACSO
- \_\_\_ (2007): *La Tentación Populista. Una vía al poder en América Latina*. Barcelona: Síntesis.
- FIERRO, Alfredo (1979): *Sobre la Religión. Descripción y teoría*. Madrid: Taurus.
- FREUD, Sigmund (1973): *Introducción al Narcisismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- \_\_\_ (1912-1913): Tótem y tabú algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos: Biblioteca Universal.
- \_\_\_ (1975): "Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)", *Obras completas de Sigmund Freud Volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FRIGERIO, Alejandro (2007): "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", María Julia Carozzi y César Ceriani (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM: 87-118
- FORNET, Betancourt (2007): *Interculturalidad y religión: Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya Yala,
- FAVERÓN, Gustavo (2006): *Rebeldes. Sublevaciones indígenas y naciones emergentes en Hispanoamérica en el siglo XVIII*. Madrid: Tecnos.
- FABRE, Daniel (1998) : "L'atelier des héros", P. Centlivres, D. Fabre y F. Zonabendt (coord.) *La fabrique des héros*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme: 233-318.
- FOUCAULT, Michel (1968): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_ (1983-1984): *¿Qué es la Ilustración?.* Madrid: Las Ediciones de la Piqueta/Endymión.
- FLINT, Colin y Peter Taylor (2000): *Political Geography: World-Economy, Nation-State and Loyalty*. Harlow: Pearson Education Limited.
- FIDELI, Roberto (1998) : *La comparazione*. Milán: Agneli.
- GAMBOA, Franco (2007): *La Asamblea Constituyente en Bolivia: Una evaluación de su dinámica:*  
[http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S131562682009000300007](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131562682009000300007)



- GACETA, Oficial LEY AVELINO SIÑANI Y ELIZARDO PÉREZ (LAS-EP) en:  
Gaceta Oficial, [www.gacetaoficialdebolivia.gob.b](http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.b)
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2001): *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- GARCÍA, Hamilton (1998): *El autoritarismo hispanoamericano y la improductividad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2005): “La lucha por el poder en Bolivia”, *Horizontes y límites del estado y el poder*. La Paz: Muela del Diablo.
- \_\_\_ (2003): “Movimientos sociales y democratización política”, *Democracias en riesgo en América Latina*. México DF: Comisión Estatal para el acceso a la Información Pública del Estado de Sinaloa/Insumisos Latinoamericanos
- \_\_\_ (2001a): *La condición obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana (1950-1999)*. La Paz: Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Mayor de San Andrés.
- \_\_\_ (2001b): “La estructura de los movimientos sociales en Bolivia”, *OSAL 5*. Buenos Aires: CLACSO.
- \_\_\_ (2000): “Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia 1825-2000”, *Umbrales 7*. La Paz: CIDES-UMSA.
- \_\_\_ et ál. (2006): “No somos juguete de nadie”, *Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, Estado y descentralización*. La Paz: Swiss National Centre of Competence in Research North-South-AGRUCO-COSUDE- Plural Editores.
- \_\_\_ et ál (2004): *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Diakonia Acción Ecuménica Sueca -OXFAM.
- GARCÍA ALONSO, Marta (2005): *Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada*. Madrid: UNAM- ISEGORIA 32: 235-244.
- GARCÍA Molina, Honegger (2008): “Re simbolizar el chavismo religioso”, *Revista Comunicación: estudios venezolanos de comunicación* 141. Caracas, Centro Gumilla 18-24: en [http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/COM2008141\\_18-24.pdf](http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/COM2008141_18-24.pdf).
- GARCÍA, Yapur (2006): “Los consensos normativos del nuevo campo político en Bolivia”. En: Mario Yapur (compilador), *Modernidad y Pensamiento Descolonizador*.



- Memoria Seminario Internacional. La Paz: Universidad Para la Inversión Estratégica en Bolivia: 17-35.
- GARCÍA BEAUDOUX, Virginia, Orlando D'Adamo y Gabriel Slavinsky (2005): *Comunicación política y campañas electorales. Estrategias en elecciones presidenciales*. Barcelona: Gedisa.
- GARRIDO, Alberto (2000): *La Historia secreta de la revolución bolivariana*. Merida:editorial venezolana
- GENTILE, Emilio (1993): *Il culto del littorio La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari: Laterza.
- GÓMEZ CALCAÑO, Luis (2004): *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*. La Paz: Preguntas Urgentes.
- \_\_\_ y Nelly Arenas (2002): “¿Modernización autoritaria o actualización del populismo?”, Rollón Ramos, (ed.), *Rupturas y continuidades del sistema político 1999-2001 en Venezuela*. Salamanca: Universidad de Salamanca: 37-68.
- \_\_\_ (1999): *Venezuela: entre la esperanza popular y la crisis económica*. Caracas: Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES)- Universidad Central de Venezuela.
- GÓMEZ, Calcaño y Luis Thanalí Patruyo (1999): *Venezuela: entre la esperanza popular y la crisis económica*. Caracas: CENDES - Centro de Estudios del Desarrollo.
- GOTT, Richard (2006): *Hugo Chávez y la revolución Bolivariana*. Madrid; Foca.
- GERMANI, Gino (1968): *Política y Sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- GUERRERO, Patricio (2004): *Usurpación simbólica identidad y poder*. Quito: Abya – Yala.
- GUERRERO, Modesto Emilio (2013): *Chávez el hombre que desafió a la historia*. Buenos Aires: Continente.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1999): *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme.
- GERTH, Hans y Charles Wright Mills (1972): *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Martínez Roca.
- GRAMSCI, Antonio (1973): *La alternativa pedagógica*. Barcelona: Nova Terra.
- \_\_\_ (1971): *El Moderno Príncipe*. Roma: Riuniti.
- \_\_\_ (1975): *Cuadernos de la Cárcel tomo 4*. México DF: Era.
- GRABNER-HAIDER, Antón (1976): *Semiótica y teología: el lenguaje religioso en la filosofía analítica y hermenéutica*. Navarra: Verbo Divino.



- GRATIUS, Susanne (2007): “La tercera ola populista de América Latina”, *Working Paper/Documento de trabajo 45*: FRIDE.
- \_\_\_ (2006): *La “revolución” de Hugo Chávez ¿proyecto de izquierdas o populismo histórico?*: FRIDE: 1-9
- HARDT, Michael y Antonio Negri (2003): *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_ (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate.
- HERNÁNDEZ SAN JUAN, Bernardo (2003): “Las reformas económicas en Latinoamérica: entre la madurez y el populismo”, *Boletín económico de ICE N° 2779 del 22 al 28 de septiembre de 2003*. México: ICE.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1996): “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, Gilberto Giménez (ed.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM: 31–32.
- HYLTON, Forrest. (2005): *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo.
- HURTADO, Osvaldo (1994): “Cultura política”, *Léxico político Ecuatoriano*. Quito: ILDIS.
- IANNI, Octavio (1975): *La Formación del Estado Populista en América Latina*. México: Series Popular Era.
- IANNACONE, Laurence y Daniel Lurker (2006): *Religion, Science, and Rationality: An Empirical Approach*. Association for the study of religion, economics, and Culture Working Paper
- Association for the Study of Religion, Economics, and Culture Working Paper.
- IGLESIAS, Pablo (2005): “Un nuevo poder en las calles. Repertorios de acción colectiva del Movimiento global en Europa”. *Política y Sociedad 42/2*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid: 63-93.
- IGLESIAS, Pablo et ál. (2006): “Volvieron y fueron millones, apuntes sobre el proceso Constituyente Boliviano desde una mirada global”, *Ponencia presentada al VIII Congreso de la AECPA*, 22:[http://aecpa.es/congreso\\_08/archivos/area7/GT-22/ERREJON-INIGO.pdf](http://aecpa.es/congreso_08/archivos/area7/GT-22/ERREJON-INIGO.pdf)
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2007): “Reformas en Bolivia: Riesgo de nuevos conflictos”, *Boletín Informativo de Latinoamérica 13*. Bogotá /Bruselas: Crisis Group.



- IZARRA, William (2006): *Hacia el socialismo del siglo XXI*. Venezuela: Folletos del Proceso.
- JULLIARD, Jacques (1997): *La faute aux élites*. Paris: Gallimard.
- KAUFMAN, Robert y Barbara Stallings (1991): “The Political Economy of Latin American Populism”, Rudiger Dornbusch y Sebastian Edwards (Comp.), *the Macroeconomics of Populism in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press: 15-34.
- KENNEDY, Alexandra (1996): “La fiesta Barroca en Quito”, *Anales del Museo de América* 4. Cuenca: 137-152
- Y Carmen Fernández Salvador (2007): *El ciudadano virtuoso y patriota: Notas sobre la visualidad del Siglo XIX*. Madrid: SEAX.
- KINGMAN, Eduardo (2009): *Cultura popular, vida cotidiana y modernidad periférica*. Quito : FLACSO.
- KLAIBER, Jeffrey (1988): *La Iglesia en el Perú*. Lima: .PUCP
- MAC RAE, Daniel (1970): “El populismo como ideología”, Ionnescu y Gellner (Comp.), *El Populismo sus significados y características nacionales*. Madrid: Amorrortu.
- MADRID, Raúl (2006): “The Rise of Ethno-Populism in Latin America, the Bolivian Case”. Ponencia presentada ante la American Political Science Association, Philadelphia.
- MADURO, Otto (1980): *Religión y Conflicto Social*. México, D.F.: Editora Integrada Latinoamericana: 125-126.
- MADUEÑO, Luis (2002): “El populismo quiliástico en Venezuela. La satisfacción de los deseos y la mentalidad orgiástica”, Alfredo Ramos Jiménez (Comp.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*. Mérida: Universidad de los Andes / Centro de investigaciones de política Comparada: 47 – 76.
- MACHADO, Decio (2013): “Estado Autoritario, disciplinamiento ciudadano y control social”, *El Correísmo al Desnudo*: Quito: Montecristi Vive: 91-100.
- MARAVALL, José Antonio (1990): *Kitsch y cultura de masas en la poética de la narrativa neobarroco latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- MARX, Karl (1982): *1818-1883 En torno a la filosofía del derecho de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX. Karl (1976): “El dieciocho Brumario de Louis Bonaparte”, Karl Marx y F. Engels, *Obras Escogidas Tomo I*. Moscú: Progreso.



- MARTÍN, Eloísa (2007): “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”, María Julia Carozzi y César Cernadas (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos: 61–86.
- MARTÍN, Raúl (1987): “El liderazgo carismático en el contexto del Estudio de liderazgo”, Álvarez Junco (Comp.), *Populismo Caudillaje y discurso demagógico*. Madrid: Centro de Investigaciones sociológicas.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Biblos.
- MARTÍNEZ, Rosa María (2000): “Entrevista realizada vía internet con Michel Meslin, profesor emérito de historia de las religiones y de antropología religiosa”. París: Universidad de la Sorbona: 207-220
- MARTÍNEZ, Ibsen (2011): “Hugo Chávez y el año del Pensamiento Mágico”, *Vendaval religioso en el campo chavista especial para El Espectador*. Caracas: El Mundo.
- MARTUCCELLI, Danilo (1995): *Décalages*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MALRAUX, André (1947): *La Condition Humain*. París: Gallimard
- MALLIMACI, Fortunato (1997): “Ponencia: Los diversos catolicismos en el origen de la experiencia peronista”, *Congreso de americanistas 49*. Quito: Abya Yala.
- \_\_\_ (1993): “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”, Alejandro Frigerio (Comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias*: Centro Editor de América Latina: 105-131.
- \_\_\_ et ál (2006): “Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX”. *Estudios Sociológicos* 24, 71: 423–449.
- MALLOY, James y Eduardo Gamarra (1985): “la transición de la democracia en Bolivia”, *Apuntes*: 87-108
- MALMUD, Carlos (2006): “Perón y su vigencia en los populismos latinoamericanos”, Madrid. *Revista de Occidente* 305: 43 – 55.
- MANSILLA, Héctor (2012): “the influence of religious elements on the Latin American political culture. The case of the binary excluding geopositions”, *Religión y religiosidad popular y anti liberalismo el origen de la comunión entre populismo y religión en América Latina*: Fragmentos de filosofía 10: 91-115
- \_\_\_ (2009a): “La cultura política en Bolivia la posibilidad del populismo autoritario”, *Persona y Sociedad*: Universidad Alberto Hurtado Vol. XXIII 3: 9-28.



- \_\_\_ (2009b): “Entre el populismo autoritario y la preservación de valores Ancestrales: La identidad boliviana como conciencia de una crisis histórica”. Quito: *Debate* 76: 193 – 214.
- \_\_\_ (2012): “La influencia de elementos religiosos sobre la cultura política en América Latina. El caso de las oposiciones binarias excluyentes”, *Religión y religiosidad popular y anti liberalismo el origen de la comunión entre populismo y religión en América Latina: Fragmentos de filosofía* 10: 91-115.
- \_\_\_ (2011): “Los valores culturales y las ideas políticas en la Bolivia actual y su origen histórico”, *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas Especial: América Latina: Nómadas*: 21-55.
- \_\_\_ (2013): “Religiosidad popular y cultura política en América Latina 28”. Enero – Abril, *Estudios Políticos*: 105-129: <http://www.elsevier.es> el 23-01-2017.
- \_\_\_ (2010): “Aspectos centrales del populismo actual y de la cultura política en América Latina Apuntes sobre un fenómeno recurrente pese a la modernidad”, *Bolivia Sociedad y Discurso Número 18*. Aalborg: Universidad de Aalborg: 75-104.
- \_\_\_ (2012): “La identidad boliviana como conciencia de una crisis histórica: entre el populismo autoritario y la preservación de valores ancestrales: Libertador San Martín ene. /jul. 2012 [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669)
- MAMANI, Pablo (2004): *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia-Qullasuyu*. La Paz: Aruwiyiri-Yachaywasi.
- MAMANI, Siku (2006): Evo Morales católico militante respetuoso de la religiosidad andina, *Aymar Qhawiri el* 02/07/2006 [http://www.aymara.org/webarchives/www2007/index.php?subaction=showfull&id=1151842272&archive=1155082403&start\\_from=&ucat=13&](http://www.aymara.org/webarchives/www2007/index.php?subaction=showfull&id=1151842272&archive=1155082403&start_from=&ucat=13&)
- MACHIAVELLI, Niccolò (1939): *El Príncipe*. Buenos Aires: Espasa-Calpe
- MAYORGA, René (1997): “La democracia representativa en América Latina entre las demandas de participación y las tendencias anti políticas”, Agustín Martínez (coord.), *Cultura política. Partidos y transformaciones en América Latina*. Caracas: FACES-UCV-CLACSO.
- \_\_\_ (2005): “Bolivia’s Democracy at the Crossroads”, Frances Hagopian/Scott Mainwaring (eds.), *the third Wave of democratization in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame: 149-179.



- MASSOLO, María (1994): “El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: Perspectivas recientes”, Alejandro Frigerio y Maria Julia Carozzi (eds.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL: 101–119.
- MATHIEZ, Albert (1904): *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- MEDINA, Pablo (1999): *Rebeliones*. Caracas: Autor
- MEZA, Antonio (1998): “Cuestionario Proust a Chávez”, *Revista Estampa*. Caracas: Diario El Universal, 9 de agosto.
- MENÉNDEZ-CARRIÓN, Amparo (1986): *La Conquista del voto de Velasco a Roldós*, Quito, Corporación Editora Nacional.
- MEDINA, Medófilo (2009): “Las referencias ideológicas en la construcción del discurso del presidente Chávez”, en ocasión del coloquio *Les discours politiques en Amérique Latine: filiations, polyphonies, théâtralités* 13 février 2009: Universidad de Paris-Est.
- MEDINA, Javier (1993): “¿Por una Bolivia diferente?”, Mario Miranda Pacheco (Comp), *Bolivia en la hora de su modernización*. México: UNAM: 303 -308.
- METZ, Johann Baptist (2002): “Excurso: sobre el “principio católico de representación”. *Dios y Tiempo Nueva teología política*. Madrid: Ed Trotta.
- \_\_\_ (1997): “Dios y su tiempo. Nueva teología política”, *Recherches de Science Religieuse* 58: 321-350.
- MESLIN, Michel (1988): *L'expérience humaine du divin: fondements d'une anthropologie religieuse*. París: du Cerne.
- MONSIVÁIS, Carlos (1994): “Neobarroco y Cultura Popular”, Bolívar Echeverría (Comp.), *Modernidad Mestizaje Cultural y Ethos Barroco*. México: UNAM: 299-309.
- MOREANO, Alejandro (2009): *El discurso del (neo) barroco latinoamericano: ensayo de interpretación*. Quito: UASB: <<http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/363/File/el%20neobarroco%20alejandro%20moreano.pdf>>.
- \_\_\_ (1992): “Las diversas lecturas del populismo y su función política”, Juan Paz y Miño, *Populismo*. Quito: ILDIS.
- MORRIS Desmond (1970) : *El zoo humano*. Barcelona : Plaz y James



- MOSSE, George (1980): "Toward a General Theory of Fascism", *George Mosse, Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*. New York: Howard Ferting: 159-196.
- MOSCOVICI, Serge (1983a): *Social Representation*. Cambridge: Cambridge Press.
- \_\_\_ (1983b): *L'age des foules*. Paris: Librairie Fayard.
- MOUFFE, Chantal (1980) "Hegemonía e Ideología en Gramsci": *Teoría* 5:128-129
- MOLINA, Fernando (2003): *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*. La Paz: Eureka: 9 - 36.
- MOLINA, Irina (2013): "La Revolución culposa de la oposición", *Aporrea revista digital*: <http://www.aporrea.org/oposicion/a157364.html>.
- MOLTMANN, Jürgen (1975): *El Dios Crucificado*. Salamanca: Sígueme
- MORALES, Evo (2006): "Entrevista de spiegel". Berlín: Spiegel Online.
- \_\_\_ (2006): Discurso de toma de posesión del Presidente Constitucional de la República Evo Morales, 22 de enero 2006
- MORALES, Juan Antonio (2008): "Bolivia: La Experiencia Populista de los Años Ochenta", *Documento de Trabajo*: SEC Instituto de investigaciones Socio-Económicas.
- \_\_\_ (2009): "La experiencia populista de los años ochenta", *Revista Latinoamericana de Desarrollo Económico* 12, 31-60. Recuperado en 26 de diciembre de 2016, de [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S207447062009000200003&lng=es&tlng=e](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S207447062009000200003&lng=es&tlng=e)
- \_\_\_ (2008): "La economía política del populismo boliviano del siglo XXI", *Coyuntura Análisis Económico y Social de Actualidad* AÑO 4, 18.
- \_\_\_ (1992): "Cambios y consejos neoliberales en Bolivia", *Nueva Sociedad* 121: 134-143.
- MORANDÉ, Pedro (1984): *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile: PUC.
- NARVAJA DE ARNOUX, Elvira (2008): *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez*. Buenos Aires: Biblos Ciencias del lenguaje.
- NORRIS, Robert (2004): *El gran Ausente*. Quito: Libri Mundi.
- NORRIS, Peter y Ronald Inglehart (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LACLAU, Ernesto (1978): *Política e ideología en la teoría marxista: Capitalismo, fascismo y populismo*. Madrid: Siglo XXI.



- \_\_\_ (2005): *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- \_\_\_ Y Chantal Mouffe (1987): *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_ y Chantal Mouffe (2004): *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.
- \_\_\_ (1996): *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel-Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_ (2000): *Misticismo, retórica y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_ (2008): *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_ (2006): *Hegemonía política y Movilización Popular en Venezuela*. Caracas: Alcaldía del Distrito Metropolitano de Caracas.
- LARSON, Brooke (2002): *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Fondo editorial - Instituto de Estudios peruanos.
- LE BON, Gustave (2004): *Psicología de las masas*, estudio sobre la psicología de las multitudes, Buenos Aires: Morata.
- LESSMANN, Robert (2005): “La autonomía clandestina: raíces, rasgos y marco político del proceso autonómico en el trópico de Cochabamba”, Leo Gabriel y Gilberto López y Rivas (Coords.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. México D.F: Plaza y Valdés-Ludwig Boltzmann Institut-Universidad Metropolitana de Itzapalapa.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1950): (1968): *Mitológicas (I): lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- LEVINE, Danièle (2006): “Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XVIII. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales: 7-29.
- \_\_\_ (2005): “Pluralidad pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos”, *América Latina Hoy* 41. Salamanca: Universidad de Salamanca: 17-34.
- LEON, Jorge (2012): “Dinámica de concentración del poder y modernización conservadora en Rafael Correa”: *Balance de la Revolución Ciudadana*, Sebastián Mantilla y Santiago Mejía (Comp). Quito: Planeta: 373- 400.



- \_\_\_(2014): “La restauración conservadora”: *la línea de fuego*:  
<http://lalineadefuego.info/2014/06/11/la-restauracion-conservadora-por-jorge-leon-t/>
- LOMBANO, Gilberto (2002): El relato completo: “De cómo llegó a Hugo Chávez el escapulario de Maisanta”, *Chávez Nuestro*, Rosa Miriam Elizalde y Luís Báez. La Habana: Abril: 66-73.
- LÓPEZ MAYA, Margarita. (2008). Venezuela: Hugo Chávez y el bolivarianismo. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 14(3), 55-82. Recuperado en 07 de mayo de 2018, de [http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1315-64112008000300005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-64112008000300005&lng=es&tlng=es)
- LÖWY, Michael (2003): *The Theory of Revolution in the Young Marx*. Brill-Netherlands: Academic Publishers.
- LOWENTHAL, Richard (1962): “The points of the compass”, John Kautsky, ed., *Political Change in undeveloped Countries: nationalism and communism*. Nueva York: John Wiley: 335-347.
- LORA, Guillermo (1979): “Historia del Movimiento Obrero Boliviano”, *Tomo V (1952-1979)*. La Paz: Masas.
- LOZADA PEREIRA, Blithz (2004): “Cinco siglos de conflicto social en América Latina De Bartolomé de las Casas a las repúblicas latinoamericanas”, *Historia de la ética social de la Iglesia*. San Andrés: Universidad Mayor de San Andrés.
- LYOTARD, Jean François (1994): *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_ (1981): *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Editorial fundamentos
- LUCAS, Ana (1992): *El trasfondo barroco de lo moderno (Estética y crisis de la Modernidad en la filosofía de Walter Benjamin)*. Madrid: UNED.
- OAKESHOTT, Michael (1998): *La política de la fe y la política del escepticismo*. México: FCE.
- OLIART, Patricia (1996): “A President Like you”, *Fujimori’s Popular Appeal*: NACLA Vol XXX.
- OPPENHEIMER, Andrés (2006): “Populismo religioso en América Latina”, *El Periódico Opinión*.
- OZOUF, Mona (1976): *La Fete révolutionnaire 1789-1799*, París, Gallimard.
- PARAMIO, Ludolfo (2005): “Giro a la izquierda y regreso del populismo”. *Caracas: Nueva Sociedad* 205: 62-73.



- PANOTTO, Nicolás (2013): “Religión, política y espacio público: nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación”, *Religión e incidencia pública: GEMRIP 1*: 27–59 en: [www.gemrip.com.ar](http://www.gemrip.com.ar).
- \_\_\_ (2012): *Sendas nómades: encuentros, experiencias, fe y teología*. Valparaíso: Concordia.
- \_\_\_ (2014): “Religión e incidencia pública, creencias, prácticas y discursos en las microfísicas cotidianas”, *Religión e incidencia pública: GEMRIP 29*.
- PABLO VI (1967): *Carta Encíclica Populorum Progressio a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo. Y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*. Roma: AA.VV. 26.
- PLAN, V (2015): “las cuatro cosas que debe saber sobre el ministerio de la moral”, *Plan.V*. Quito: <http://www.planv.com.ec/investigacion/investigacion/cuatro-cosas-que-debe-saber-sobre-el-ministerio-la-moral>.
- PANNIZZA, Francisco (2003): “Fisuras entre populismo y democracia en América Latina”, Carlos de la Torre, ed., *El Retorno del pueblo: Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Quito: FLACSO: 77-96.
- PACHECO, Diego (1992): *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol/Musef.
- PATZI, Félix (2006): “Prácticas excluyentes de la democracia boliviana”, Yapu, M. (Comp.), *Modernidad y Pensamiento Descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: Universidad Para la Inversión estratégica en Bolivia: 53-55.
- PAZ, Octavio (1981): *El Laberinto de la Soledad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PAZ ESTENSSORO (1985): “Mensaje del 29 de agosto de 1985”, Marcos Álvarez García (Comp.), *Líderes políticos de América Latina*. Santiago: LOM.
- PEÑARANDA, Raúl et ál (2012): “30 años de democracia en Bolivia: repaso multidisciplinario a un proceso apasionante (1982-2012)”. La Paz: Página 7.
- PEÑA, Paula (2003). *La permanente construcción de lo cruceño: un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: Programa de Investig.
- PÉREZ, Pilar (2008): *Religión y política en la sociedad actual*. Quito: FLACSO.
- \_\_\_ (2010): “El Presidente Rafael Correa y su política de redención”, *Diario la Hora*: [http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101025649/1/El\\_Presidente\\_Rafael\\_Correa\\_y\\_su\\_pol%C3%ADtica\\_de\\_redenci%C3%B3n.html#.WJdjFVPhDIU](http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101025649/1/El_Presidente_Rafael_Correa_y_su_pol%C3%ADtica_de_redenci%C3%B3n.html#.WJdjFVPhDIU)



- PERUZOTTI, Enrique (2003): “Populismo y representación democrática”, Carlos de la Torre, ed, *El Retorno del pueblo: Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Quito: FLACSO: 97- 124.
- PETKOFF, Teodoro (2004): *Dos izquierdas*. Caracas: Alfadil.
- PIETTE, Albert (1993) : *Les religiosités séculières*. Paris : PUF.
- PIDIVAL, Francisco (2006) : *Bolívar pensamiento precursor del antiimperialismo*. Caracas : Presidencia de la República.
- MAIBORT, Petit (2010) : “Hugo Chávez y la religión palo mayombe”, *Analytica*: maibortpetit.com/2010/08/hugo-chavez-y-la-religion-palo-mayomb.html .
- MUJICA, Pedro (2015) : “Historia de la televisión comunitaria en Venezuela”. Caracas : *Quorum Académico Vol. 2,1* : 45-59.
- PETERSON, Erik (1999): *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- PLEJANOV, Jorge (1969): *El papel del individuo en la historia*. México D.F.: Grijalbo.
- PORRAS, Baltazar Arzobispo et.ál (2000): “Carta Abierta de la Iglesia al presidente Chávez”, *Analitica*. Caracas: <http://www.analitica.com/opinion/opinion-nacional/carta-abierta-de-la-iglesia-al-presidente-chavez/>
- RÁMOS JIMÉNEZ, Alfredo (2002): “Los límites del liderazgo plebiscitario. El fenómeno Chávez en perspectiva comparada”, *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*. Mérida: Centro de investigaciones de Política Comparada, Universidad de los Andes: 15 – 46.
- RECABADO, Franco (2007): “Dilemas y laberintos en la Asamblea Constituyente. Cinco tesis políticas para explicar por qué no hubo Constitución”, *La Razón*. La Paz.
- RICHARD, Pablo (1980): “Religión del pueblo y política”, *Apuntes para una teología nicaragüense*. Managua: Centro Antonio Valdivieso e Instituto Histórico Centroamericano: 177 - 82.
- ROBERTS, Kenneth (2008): “El resurgimiento del populismo Latinoamericano”, *El Retorno del pueblo: Populismos y nuevas democracias en América Latina*. Quito: FLACSO: 55-76.
- RIVERA, Silvia (2003): *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Aruwiyiri -Ediciones Yachaywasi.
- \_\_\_ (1990): “Democracia liberal y democracia de ayllu”, Carlos Toranzo (Comp.), *El difícil camino hacia la democracia*. La Paz: ILDIS: 9 -51.
- \_\_\_ (1993): “La Raíz: colonizadores y colonizados”, Xavier Albo y Raúl Barrios Morón (Comps.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA-ARUWIYIRI.



- RIVAS, José (2012): *La experiencia populista y militarista en la Venezuela contemporánea*. Mérida Venezuela: Universidad de los Andes 307: Institut de Ciències i Socials Barcelona.
- RIVAS, Ricardo (1999): “Populismo y neopopulismo en Venezuela”, *Fuentes Memoria*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: Centro de Investigaciones Socio Históricas (6). Disponible en: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2816/pr.2816.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2816/pr.2816.pdf)
- ROMERO RÍOS, Rodrigo (2004): *Movimientos sociales y clausura de las crisis estatales en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- ROJAS, Carlos (2014): “Opinión”. Quito: *Diario el Comercio* 8 de agosto de 2014.
- RODRÍGUEZ ROJAS, Pedro (1998): *Venezuela: economía y petróleo, 1973-1997*, Venezuela: Upel.
- RINCÓN, Carlos (1996): *Mapas y pliegues: ensayos de cartografía cultural y de lectura del Neo-barroco*. Santafé de Bogotá: Colcultura.
- SÁNCHEZ, Rolando (2007): “Identidades étnico –culturales y políticas en el Altiplano”. La Paz: *Opiniones y análisis* 86: 11-58.
- SALAZAR DE LA TORRE, Cecilia (2009): “¿Ethos barroco o herencia clásica?”, *Entorno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos en Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO - Muela del Diablo Editores.
- SARDUY, Severo (1972): “Barroco y neo barroco”, César Fernández Moreno, ed., *América Latina en su literatura*. México: Siglo XXI: 167-184.
- SARTORI, Giovanni (1998): *Homo Videns: la sociedad teledirigida*. Buenos Aires: Taurus.
- (1984): *La política, lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCANNONE, Juan Carlos (1987): “Religiosidad Popular, sabiduría del pueblo y teología”, *La religiosidad Popular* 9: Communnio.
- SCHMITT, Carl (2009): *Teología política: Cuatro ensayos sobre la soberanía*, en C. Schmitt, Teología política. Traducción de Francisco Javier Conde. Notas de edición de José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Trotta: 9-58.
- (1996): “La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica”, Rolando García Pastor trad., *Daimon, Revista de Filosofía* 13: 11 -18.
- (2013): *Ensayos Sobre la Dictadura 1916-1932*: Tecnos.



- \_\_\_ (1999): "Tierra y mar", *Carl Schmitt Teólogo de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_ (1985): *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre (1982): *Secularización et religions politiques*. París/La Haye : Mouton.
- SITUACIONES, Colectivo (2001): "Contrapoder", Anthony Negri, John Holloway , Miguel Benasayag eds. Buenos Aires: De Mano en Mano.
- SONNTAG, Heinz (2007): "Populismo como herramienta", *Comentario, en Foro Europa América Latina*. Madrid: FRIDE: <http://www.eurolatrin.fride.org>.
- SOBRINO, Jhon (2009): *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae.
- STRAUSS, Leo (1970): *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Guadarrama.
- SUÁREZ, Hugo (2001): *Ser cristiano ¿es ser de izquierda? Sociología de las transformaciones simbólicas de los cristianos en los años 60 en Bolivia*. Tesis doctoral en sociología: Universidad Católica de Lovaina.
- \_\_\_ (2003) "El Héroe cristiano y revolucionario de los años 1970": *Gaceta de Antropología*: 1-8.
- SUCRE, Ricardo (2005): *La concepción de la política en Hugo Chávez: un análisis de contenido 2001-2004*. Caracas: manuscrito en prensa.
- TAGUIEFF, Pierre - André (2002): "l'illusion populiste", *La "carte rouge" de l'amérique latine*. Paris: Croquan.
- TAPIA, Luis (2006): "La composición política, o la nueva composición política en Bolivia", *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*. La Paz, VVAA: 245-265.
- \_\_\_ y García Linera (2004): "Izquierdas y movimiento social en Bolivia", *Memorias de octubre*. La Paz: Muela del Diablo Editores: 139-179.
- TAIPE CAMPOS, Néstor (2004): "Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos", *Gazeta de antropología 2004* 20, en <http://hdl.net/10481/7267>.
- TERÁN, Rosemarie (2001): "Humanismo barroco y religiosidad colonial", en María Elena Porrás y Pedro Calvo-Sotelo coords., *Ecuador-España historia y perspectiva: Embajada de España en el Ecuador - Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador*.



- TISMANEAU, Vladimir (1989): “Religión y Política: Cristo como Guerrillero”, *revista Occidental Año 6, 1*: 17-37.
- TEJEIRO, José (2007): *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnica –cultural aymara en Bolivia*. La Paz: Plural/PIEB.
- THÉNON, Jorge (1958): *Robespierre y la psicopatología del héroe*. Buenos Aires: Meridión.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2004): *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid: Alianza editorial.
- TORANZO, Carlos (2006): *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*. La Paz, Plural editores, Fundación Friedrich Elbert, ILDIS.
- TORRES, Ana Teresa (2012): ¿El liderazgo religioso de Hugo Chávez?, Conferencia dictada en el Seminario: *Política venezolana y la construcción de mayorías*: Universidad Católica Andrés Bello el 13 de noviembre 2012. Caracas: Prodavinci revista digital <http://prodavinci.com/2012/11/15/actualidad/%C2%BFel-liderazgo-religioso-de-hugo-chavez-por-ana-teresa-torres/>.
- TORRES BALLESTEROS, Sagrario (1987): “El populismo. Un concepto escurridizo”, en Álvarez Junco (Comp), *Populismo caudillaje y discurso demagógico*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: 159-180.
- TOULMIN, Stephen (1990): *Comópolis The Hidden Agend of Modernity*. Chicago:
- TRINKUNAS, Harold (2002): “The crisis in Venezuela Civil-Military Relations; from Punto fijo the fith Republic”, *Latin American Research review* 37, 1: 41- 76, en <http://hdl.handle.net/10945/38795>
- UNDA, Mario (2013): “Modernización del capitalismo y reforma del Estado”, *El correísmo al desnudo: Montecristi vive*: 33-37.
- URBINATI, Nadia (1990): *Licite in Reverse: Mono-Religious Democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere*. Venezia: Marsilio.
- URRIBARRÍ, Raisa (2007): “Medios comunitarios: el reto de formar (se) para la inclusión”, *Revista Comunicación* 137: Centro Gumilla.
- VATIMO, Geany (2000): *La fiesta en la edad media en el contexto de la obra de François Rebeláis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VATTER, Miguel (2011): “Pensar la política desde la Teología Política”, entrevistado por Ely Orrego, *Revista Pléyade* 8: Universidad Diego Portales: 185-198.
- VARGAS LLOSA, Mario (1993): *El Pez en el Agua*. Barcelona: Seix Barral.
- \_\_\_\_ (2007): *La guerra del fin del mundo*. Madrid: Punto de Lectura.



- VARNOYUX GARAY, Marcelo (1997): “Identidades culturales y democracia en Bolivia. Apuntes para una reflexión crítica”, *Análisis Político año I 1*. La Paz: 28 - 35.
- VAN DIJK, Theo (1999): “El análisis crítico del discurso”. Barcelona: *Anthropos*: 23-36.
- VEGA – CENTENO, Imelda (1985): *Aprismo popular: mito, cultura e historia*. Lima: Tarea.
- \_\_\_ (1986): *Ideología y cultura en el Aprismo Popular*. Lima: Tarea - F. F. Ebert.
- \_\_\_ (1994): *Simbología y política: Perú 1978 – 1993*. Lima: F.F. Ebert.
- \_\_\_ (1995): “Sistemas de creencia en la sociedad moderna: desencuentro entre oferta y demanda simbólicas”, *Sociedad y religión* 13. Buenos Aires: Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones en el Cono Sur.
- \_\_\_ (1996): “El partido (Conservador) Católico... ¿Qué el Perú necesitaba?”, *Ponencia presentada en el 6º Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad*. Santa Fe de Bogotá.
- \_\_\_ (1997): “Religión y política: una relación de mutua implicación”, *49 congreso internacional de americanistas simposio pol-11* coordinadoras: Imelda vega-centeno y Ana maría bodegón ponencia: Quito Ecuador 7-11 julio 1997 en <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Centeno.htm>
- VELASCO IBARRA, José María (1944): “Volumen XII”, *Obras Completas*. Quito: CCE.
- VEGA CAMACHO, Oscar (2006): “¿Qué es la democracia? La metamorfosis de la política en Bolivia”, *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*. La Paz: Tercera Piel: 185-197.
- VIAÑA, Jorge (2006): “Autodeterminación de las masas y democracia representativa. Crisis estatal y democracia en Bolivia 2000 – 2006”, *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*. La Paz: Tercera Piel: 199-244.
- VILLEGAS, Ernesto (2012). *Abril, golpe adentro*. Caracas: Fundación para la Cultura y las Artes.
- VILLACAÑAS, José Luis (2017): *Retórica Populista y retórica republicana*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.



- VISO, Ángel (1982): *Venezuela: identidad y ruptura, la historia como estado de conciencia, el pasado como introspección y vivencia colectiva*. Caracas: Alfadil: 66-70
- VOEGELING, Eric (1953): "The Origins of Totalitarianism", *the Review of politics*: 68-76.
- \_\_\_\_ [1938] (2014): *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- WERZ, Nikolaus (1985): "Iglesia, Religiosidad Popular y Revolución en Nicaragua", *Religiosidad popular en América Latina*, Kouht, Karl/ Albert Meyers, eds., Eischtatt: Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la universidad Católica de Eischtatt.
- WEBER, Max (1969): *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva I y II*. México: FCE.
- \_\_\_\_ (1999): *Sociología de la religión: ALEPH*.
- \_\_\_\_ (1978): "El origen del capitalismo moderno", *Historia económica general (1923-1924)*. México: F.C.E.
- \_\_\_\_ (2012): *Sociología del Poder y tipos de dominación*. Madrid: Alianza.
- WIARDA, Howard (1982): *Politics and Social Change in Latin America. The Distinct Tradition*. Amherst: Massachusetts.
- \_\_\_\_ (2001): *Latin American Politics and Development*. Massachusetts: University of Massachusetts and the center for Strategic and International Studies (CSIS).
- WORSLEY, Ernest (1969): "El populismo un síndrome no una doctrina", Ionescu y Gellner, Comps., *Algunas tesis elementales sobre el populismo*: 203 -220.
- WOLFFLIN, Heinrich (1986): "Renacimiento y Barroco". México: Paidós.
- WORSLEY, Peter (1980): *Al son de la trompeta final*. Siglo XXI: Madrid.
- WILLAIME, Jean Paul (1996): "Dinámica religiosa y modernidad" en: GIMÉNEZ, G. (Org.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM: 47-65.
- WILLES, Peter (1970) "Un síndrome, no una doctrina: algunas tesis elementales sobre el populismo" en Ionescu y Gellner, Comps., *Algunas tesis elementales sobre el populismo*. Buenos Aires: Amorortu: 233 -250.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974): "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Comparative Studies", *Society & History XVI, 4*: Tabularasa: 387-415.
- WALZER, Michel (1986) : *De l'Exode à la liberté*. Paris : Calam-Levy.



- ZANATTA, Loris (2008): *El populismo entre la religión y la política: Sobre las raíces históricas del Anti Liberalismo en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva: 316-321.
- \_\_\_ (2014): “El Populismo”, *Revista de Historia Americana y Argentina* Vol. 49, Nº 2. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyopp: 227-233.
- ZARKA, Yves Charles (2004): *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France- Biblioteca Nueva.
- ZAIMOV, Stoyan (2012): “Hugo Chávez dice 'Pacto con Jesús' sanará su cáncer”, *The Christian Post, Thursday, April 26, 2012*: Revista digital Mundo Cristiano visitado el 22 de nov <http://www.cbn.com/mundocristiano/Latinoamerica/2012/April/Hugo-Chavez-dice-Pacto-con-Jesus-sanara-su-cancer/>.
- ZENPLÉNI, András (1991): *L'amie et l'étranger: hommes et femmes en société matrilinéaire*, *Autrement*: 57-75
- ZUAZO, Moira (2009): *¿Cómo nació el MAS?: La ruralización de la política en Bolivia*. La Paz: Fundación Ebert.
- ZUBIRI, Xavier (1985): *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZIBECHI, Raúl (2006): *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anti estatales*. La Paz: Preguntas Urgentes.
- \_\_\_ (2009). Los territorios como sustento del conflicto social. En F. Lozano y J. Ferro, J. (Eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (317-333). Bogotá. Editorial Javeriana.

## PERIÓDICOS Y REVISTAS:

- EL PUEBLO, 21 de enero de 1946 p.1 “La izquierda beata de América Latina” (EL PAÍS)[http://internacional.elpais.com/internacional/2013/10/26/actualidad/1382753986\\_992167.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2013/10/26/actualidad/1382753986_992167.html) (26 de octubre del 2013).
- EL PAÍS, Diario Madrid, 18/12/2005.
- El Universo, Diario, Lunes, 30 de marzo, 2015 - 15h51 Reacciones por comentarios del Presidente Correa sobre Semana Santa Quito.
- ENCINAS, P. M. (22 de enero de 2010). “Los Tiempos”. Obtenido de Ritos andinos ungen el segundo periodo de Evo: <http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20100122/ritos-andinosungen-el-seg>.



CUBA, Debate (2005): *Obtenido de Aprueba Congreso boliviano proyecto de ley que permite reelección de Evo*: <http://www.cubadebate.cu/noticias/2015/09/26/aprueba-congresoboliviano-proyecto-de-ley-que-permite-reeleccion-de-evo/#.VrK6A7LhCU>

LA NACIÓN (2013): Evo Morales La paz, 27 -09 2013 periódico “todo cristiano debe ser un revolucionario” [www.lostiemposdigital.net/hemeroteca-ediciones-antteriores.php](http://www.lostiemposdigital.net/hemeroteca-ediciones-antteriores.php)

INFOBAE América (2015): Declaraciones de Eugenio Coter. Monseñor Eugenio Coter, vicario apostólico del departamento amazónico de pando, en: <http://www.infobae.com/2015/07/10/1740778-evo-morales-defendio-el-crucifijo-que-le-regalo-al-papa-no-lo-invente-yo/>

Diario el telégrafo (2017): Hugo Chávez y la religión, jueves 12 de enero del 2017 <http://www.letelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/hugo-chavez-y-la-religion>.

HOUTART, François (2014): “Hugo Chávez y la religión”, La Jornada.

Hugo Chávez EL SUR TAMBIEN EXISTE CUMBRE DEL G15 28 de febrero del 2004, Rebelión <http://www.rebellion.org/hemeroteca/internacional/040228hc.htm>

## **PÁGINAS WEB:**

CONFERENCIA EPISCOPAL DE VENEZUELA (2014): La Conferencia Episcopal Venezolana rechaza oración “Chávez Nuestro”, *Correo del Orinoco*: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información: <http://www.correodelorinoco.gob.ve/politica/conferencia-episcopal-venezolana-rechaza-oracion-%E2%80%9Cchavez-nuestro%E2%80%9D-comunicado/print/>

Política Chávez quiere sustituir una imagen de la Virgen de Coromoto por un busto del Che Guevara guerrillero, icono chavista y castrista <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=8602> visitado el 21 de noviembre del 2012. El País, Madrid, 18/12/2005.

<http://www.almendron.com/tribuna/populismo-religioso-en-america-latina/Revista> visitado el 22 de noviembre del 2012.



## FOTOGRAFÍAS:

El País, Madrid, 3 de abril de 2007, en base a encuestas de equipos Mori Fotogramas del programa Chávez nuestro que estás en los cielos Tomado de <http://www.youtube.com/watch?v=8s1ZivI1PyU>.

LA RADIO DEL SUR <http://laradiodelsur.com/?p=113043> 21 de noviembre del 2012.

[http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id\\_noticia=8749](http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=8749)

Forum libertas diario digital visitado el 20 de nov del 2012 18/07/2007 – Política.

FORO DEL SUR <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=8602> visitado el 21 de noviembre del 2012 Forum Libertas.com

Fotografía tomada de:

[http://www.elheraldo.hn/Media/Fotogalerias/Mundo/Default/Manifestacion2/Idolatria a rincipal](http://www.elheraldo.hn/Media/Fotogalerias/Mundo/Default/Manifestacion2/Idolatria%20a%20rincipal) » Sangre Rebelde (Bolivia) <http://www.marxismo.org/?q=node/347> .

Revista, Hugo Chávez dice que Jesús lo sanará del cáncer en:

<http://www.cbn.com/mundocristiano/Latinoamerica/2012/April/Hugo-Chavez-dice-Pacto-con-Jesus-sanara-su-cancer/?mobile=false>

Chávez saluda a los devotos de la Virgen María y pidió su bendición para Venezuela

Sábado, septiembre 8th, 2012 | Filed under El Sur | Posted by rosuna (Archivo) La

Radio del Sur/AVN. <http://laradiodelsur.com/?p=113043> 21 de noviembre del 2012

[http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id\\_noticia=8749](http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=8749)

Forum libertas diario digital visitado el 20 de nov del 2012 18/07/2007 – Política

François Houtart Hugo Chávez y la religión

<http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnistas/item/hugo-chavez-y-la-religion.html> 01 JUN 2014.

## VIDEOS:

Hugo Chávez, Discurso en la ONU (Septiembre del 2006). En you tube

<https://www.youtube.com/watch?v=P6rx7Z1SQYw>

MAS, I. (2 de noviembre de 2012). Evo Morales Posesión oficial 2006. Obtenido de

YouTube:

[https://www.youtube.com/watch?v=NGrClirBCI&list=PLz26HZTY2vDVbG5UV\\_oud\\_Y86Ym9S1D Kx&index=1,](https://www.youtube.com/watch?v=NGrClirBCI&list=PLz26HZTY2vDVbG5UV_oud_Y86Ym9S1D Kx&index=1)



**FOTORREPORTAJES:**

Herrero Ana Vanessa, Foto reportaje N24: Chávez atrae a sus “fieles” en el 23 de ENERO, un espacio que no deja olvidar su herencia Departamento de Investigación / Noticias 24  
Con información de El Nacional y EFE en <http://www.noticias24.com/fotos/noticia/9827/fotorreportaje-n24-hugo-chavez-atrae-a-fieles-en-el-23-de-enero-un-espacio-que-no-deja-olvidar-su-herencia/>

Jorge Urosa, noticias 24 2010La controversial imagen de “El Niño Jesús armado” en el 23 de enero En <http://www.noticias24.com/actualidad/noticia/153899/la-controversial-imagen-de-el-nino-jesus-armado-en-el-23-de-enero/>.

Arieu, Pablo (1999): “Explosivo crecimiento de los cristianos evangélicos en el Ecuador” en: La revista Latin and Christian Woman, <https://mujercristianaylatina.wordpress.com/2009/01/01/explosivo-crecimiento-de-los-cristianos-evangelicos-en-ecuador/>.

