

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**El tiempo como imaginario:
El movimiento político revolucionario en Venezuela.
Década del 60**

Trabajo final para optar al Título de Antropólogo

Autor: Gabriel Torrealba
Tutora: Dra. Daisy J. Barreto R.

Caracas, octubre de 2007

*A Antonio José Torrealba, mi padre;
y Alfa Josefa Alfonzo, mi madre*

Agradecimientos

En primer lugar debo agradecer a la profesora Daisy Barreto por el estímulo dado para la elaboración de esta investigación y por las largas horas dedicadas a la corrección de este trabajo. Doy las gracias también a todos los profesores y profesoras de la escuela de antropología que, en mayor o menor medida, contribuyeron con sugerencias, observaciones, lecturas y comentarios sobre el tema de mi tesis, a Silvana Caula, Rogelio Altez, Emmanuel Amodio, Teresa Ontiveros, Rodrigo Navarrete, Franz Scaramelli, Kay Tarble, Rafael Gassón y Luis Molina. A todos les reitero mi gratitud.

Quiero reconocer también toda la ayuda que recibí de las personas que laboran en la escuela, particularmente Daslyn Mannuit, quien conoce cada milímetro de la biblioteca de la escuela de antropología, a ella doy las gracias por todos los consejos dados. Mi gratitud también la dirijo hacia Carolina, Coromoto, Zaibi (ojala se escriba así) e Isabel, por toda la orientación prestada.

Con un especial énfasis quisiera expresar mi gratitud a Francisco Prada, quien me permitió acceder a su biblioteca personal en la ciudad de Trujillo, viaje que, en todos los sentidos, fue trascendental para el desarrollo de mi investigación. Igualmente a su esposa Laura y a su hijo Patricio por toda la solidaridad y el afecto que recibí al alojarme en su casa, por los paseos a Valera y a Escuque, que funcionaron como vía de escape después de largas lecturas. También quisiera darle las gracias a Douglas Bravo, por las horas de conversación que tuvimos y que resultaron ser de un valor incalculable; y a Ramón Morales, por ofrecerme la posibilidad de trabajar en su archivo personal en Barquismeto, aunque al final no lo haya utilizado. Finalmente, a Antonio Torrealba, mi padre, por los documentos encontrados en su propio archivo.

Debo agradecer también “la pequeña ayuda de mis amigos”, en especial la orientación metodológica de Hernando Villamizar y Daniel Alegrett, a Luis Briceño, Raúl Gonzáles, Daniel Rodríguez, Pablo Quintero, Eduardo Acuña y

José Romero. Gracias también a toda mi familia, quienes comparten todos mis pesares y alegrías. A Fefe (Antonio), Papelón (el titán) y Miguelito, mis hermanos del alma y de médula; a mi tío Lolo y a mi abuela Antonia, a quienes extraño cada día desde que dejé Acarigua, y al Señor Helmer. A Alfita y Toni, mis padres...no se que haría sin ellos.

Y a Ana María, por ser la belleza, el amor y la ternura que necesita quien les escribe...

A todos ¡Gracias totales!

Índice

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I.....	9
MARCO TEÓRICO	9
1. EL IMAGINARIO: POLÍTICA Y TIEMPO.	9
1.1 <i>Acerca del imaginario.</i>	9
1.2 <i>Imaginario y política.</i>	11
1.3 <i>El tiempo como imaginario.</i>	14
2. REPRESENTACIONES DEL TIEMPO.	17
2.1 <i>El tiempo cíclico.</i>	17
2.2 <i>El tiempo lineal en la tradición judaica y cristiana.</i>	19
2.3 <i>El tiempo histórico en la tradición judeo-cristiana.</i>	20
3. MODERNIDAD, PROGRESO Y REVOLUCIÓN: EL IMAGINARIO DEL FUTURO.	21
3.1 <i>La idea de progreso.</i>	24
3.2 <i>Los mitos de la modernidad.</i>	25
3.3 <i>La teoría del desarrollo.</i>	27
4. MARXISMO Y TIEMPO: LA IDEA DEL FUTURO EN EL SOCIALISMO/COMUNISMO	30
4.1 <i>La propuesta futurista del socialismo/comunismo.</i>	32
5. MILENARISMO REVOLUCIONARIO: ENCUENTRO ENTRE POLÍTICA Y TIEMPO.....	35
6. NACIONALISMO Y USOS DEL PASADO	38
CAPÍTULO II	42
MARCO METODOLÓGICO.....	42
1. EL MOVIMIENTO REVOLUCIONARIO VENEZOLANO DE LOS AÑOS 60 DEL SIGLO XX COMO OBJETO DE ESTUDIO ANTROPOLÓGICO.....	42
1.1 <i>Antropología y colonialismo. Cuestiones de objeto.</i>	43
2. ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. CUESTIONES DE MÉTODO.	47
2.1 <i>Las relaciones entre la antropología y la historia.</i>	48
3. MÉTODO ANTROPOLÓGICO Y FUENTES ESCRITAS.	52
3.1 <i>La doble mediación.</i>	52
3.2 <i>Los campos semánticos.</i>	54
CAPÍTULO III.....	58
LOS AÑOS 60: LA DÉCADA VIOLENTA.....	58
1. EL CONTEXTO INTERNACIONAL	58
2. EL CONTEXTO NACIONAL	61
2.1 <i>La situación económica: el neocolonialismo.</i>	61
2.2 <i>La situación social: profundización de las diferencias sociales.</i>	62
3. LA CONFRONTACIÓN POLÍTICA: LA SUBVERSIÓN DE IZQUIERDA.	64
3.1 <i>Inicios y trayectoria de las actividades comunistas/socialistas.</i>	64
3.2 <i>La lucha armada.</i>	66
CAPÍTULO IV	81
TIEMPO Y REVOLUCIÓN: LAS REPRESENTACIONES IMAGINARIAS DEL TIEMPO	81
1. LA CONCEPCIÓN DEL FUTURO EN LOS REVOLUCIONARIOS VENEZOLANOS.	81
1.1 <i>Linealidad: Las etapas de la revolución.</i>	81
1.2 <i>Progreso y revolución: las velocidades de la historia.</i>	84
1.3 <i>Profecías seculares: la inevitabilidad de la revolución.</i>	87
1.4 <i>Milenarismo secular revolucionario.</i>	91
1.5 <i>Paréntesis sobre el presente. Capitalismo y decadencia: la nación como cuerpo</i>	93
2. LA CONCEPCIÓN DEL PASADO EN LOS REVOLUCIONARIOS VENEZOLANOS	96
2.1 <i>Nacionalismo igualitario.</i>	96

2.2 Similitud y continuidad entre el pasado y el presente. Resignificación del pasado independentista.....	98
CONCLUSIONES.....	104
BIBLIOGRAFÍA.....	109
ANEXO DE FOTOGRAFÍAS.....	115

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE ETNOLOGÍA Y ATROPOLOGÍA SOCIAL

**El tiempo como imaginario:
El movimiento político revolucionario en Venezuela. Década del 60**

Trabajo final para optar al Título de Antropólogo

Autor: Gabriel Torrealba

Tutora: Dra. Daisy Barreto

Fecha: 10/2007

Resumen

Nuestro trabajo consiste una investigación antropológica e histórica dirigida a estudiar las concepciones del tiempo como imaginario en el movimiento revolucionario venezolano de la década del 60 del siglo veinte. Tratamos de esclarecer de qué manera se manifiestan, en los textos-discursos de dicho movimiento, las representaciones y significaciones acerca del pasado, presente y futuro. A través de la revisión de los documentos de esta época elaboramos el análisis de temas de gran relevancia como la idea de progreso, la propuesta socialista/comunista, y el milenarismo, como parte de las concepciones del futuro de los revolucionarios venezolanos. Asimismo, estudiamos la manera en que se expresa el nacionalismo asociado a los usos simbólicos del pasado histórico de Venezuela.

Palabras clave: Venezuela años 60, guerrilla, tiempo, nacionalismo, política, progreso, milenarismo, imaginario.

INTRODUCCIÓN

El Camarita le dice [al campesino] que es embuste, que no somos los cazadores, sino humildes y decentes guerrilleros que hemos venido anunciando las buenas nuevas de la redención de los harapientos y haciendo obedecer las tablas de la Ley del Hombre, ya que a las de la Ley de Dios, nadie les para bolas, ni mucho menos les hace caso [...]. Que nosotros somos pobres pero agradecidos, y nuestra lucha es tenaz repudio al poderoso como lo hicieron los Padres de la Patria y los Agüelos del Socialismo.

Alí Gómez García¹.

La investigación histórica y antropológica que presentamos a continuación, parte de una triple motivación. En primer lugar, nace del interés por estudiar la temática del tiempo, es decir, la manera en que las sociedades construyen su temporalidad o las significaciones de los grupos humanos en torno al devenir histórico. Dicho ámbito de la vida social lo hemos denominado *tiempo imaginario*, siguiendo los planteamientos de los autores Jacques Le Goff (1991), Cornelius Catsoriadis (1989) y Giacomo Marramao (1989). El imaginario del tiempo refiere al orden y al sentido con que una sociedad o grupo cualquiera piensa el devenir de los acontecimientos del pasado, el futuro y el presente. La segunda, surge de la atracción por el tema de la política, en especial del accionar y las representaciones de los grupos revolucionarios o rebeldes, al estilo de los estudios realizados por Eric Hobsbawn (1974). Por último, nos impulsó el deseo por desarrollar una investigación del proceso de la lucha armada que se desplegó en Venezuela en la conflictiva década del 60 del siglo pasado. Historia que, a pesar de la importancia y trascendencia que tuvo en su momento, se ha mantenido en silencio y requiere de la producción de nuevos aportes investigativos.

En un principio la investigación estuvo guiada por tratar de conocer, a partir de los textos del movimiento revolucionario venezolano, si existía un modelo de sociedad futura imaginada por las propuestas utópicas comunistas. Luego de la primera lectura de varios documentos producidos por los líderes políticos del

¹ Revolucionario venezolano procedente del barrio La Vega de Caracas, también conocido como el “comandante Vargas”. Se une a las guerrillas a finales de los años 60, luego, a finales de los 70, se traslada a Nicaragua a apoyar las fuerzas revolucionarias de ese país, donde muere en 1985.

movimiento en esos años, constatamos que la elaboración detallada de dicho modelo no se encontraba por ningún lado. A pesar de la existencia de planteamientos, propuestas y representaciones sobre una sociedad libre de explotación, de jerarquías sociales y de cualquier tipo de injusticia, propio de todo ideal revolucionario, de dicha sociedad, como tal, se dice muy poco y no hay imágenes ni descripciones extensas de la sociedad futura anhelada, al estilo, por ejemplo, de la *Utopía* de Tomas Moro, o los modelos de los socialistas utópicos como el conde de Saint-Simon, o Charles Fourier. Sin embargo, esta confirmación nos dejó ver otra vía para acceder al estudio del tiempo. Las representaciones acerca del tiempo y la historia eran notablemente importantes en la medida que la acción política armada se nutre y basa en la promesa de la sociedad futura que se alcanzaría por la vía del socialismo/comunismo. Advertimos, entonces, que en los discursos de los revolucionarios, los acontecimientos y el devenir histórico parecen tener una dinámica, un orden, un sentido, un ritmo y un significado que mantenía la esperanza en un futuro cuya llegada tiene una fuerza propia. En el imaginario de los revolucionarios, la llegada de ese mundo radicalmente nuevo frecuentemente se expresa con una gran convicción, acompañada de algunas imágenes relacionadas estrechamente con la construcción del tiempo. Fue así como me vi llevado a estudiar estos elementos sobre el imaginario y las ideas acerca del futuro.

No obstante, las referencias permanentes que encontramos acerca de ciertos acontecimientos y personajes de la historia venezolana, nos reveló la importancia que tiene el tema del pasado como parte de las recreaciones imaginarias del tiempo. Es así como, las figuras históricas de Simón Bolívar y Ezequiel Zamora y la Guerra de Independencia y la Federal adquieren en estos discursos un sentido y una valoración particular. Con la rememoración de éstos y otros hechos de la historia, se expresan los elementos identitarios en los que se respalda este movimiento. Este hecho está, a su vez, vinculado a las expresiones del nacionalismo, de allí nuestro interés teórico por el estudio de este otro elemento.

Para circunscribir la investigación al estudio de estos elementos, abordamos y consultamos una amplia bibliografía sobre el tema de los grupos subversivos, rebeldes o insurgentes, de la cual seleccionamos los autores que, desde perspectivas diferentes de las ciencias sociales, como la historia y la antropología, aportan ideas y modelos de interpretación que nos fueron muy útiles. Así, por ejemplo, los trabajos de Eric Hobsbawm (1974) nos permitieron esclarecer y hacer uso de una distinción conceptual clave de los fundamentos en los que históricamente se asienta la acción de este tipo de movimientos políticos, los cuales se han basado históricamente o en una ideología religiosa o bien en una ideología secularizada². El movimiento subversivo venezolano de los años 60 forma parte del segundo grupo, lo que no quiere decir que en la diversidad de su seno, no dejara ningún espacio a las creencias religiosas³.

Otra distinción importante para nosotros, es planteada por Claude Lévi-Strauss. Este autor hace una distinción de las sociedades de acuerdo a la manera como reaccionan frente a la historia, es decir, ante el suceder de los acontecimientos, en función del modo como piensan el pasado, su relación con el presente y su proyecto hacia el futuro. Así, distingue dos tipos ideales de sociedades: las que se esfuerzan en perseverar en su cultura y su presente, menos abierta a los cambios, y las que se inscriben en el devenir histórico, que extraen su energía de transformaciones y desigualdades internas, proyectándose hacia el futuro (Barreto, 1994: 12). Entre las primeras, denominadas “frías”, estarían las sociedades aborígenes latinoamericanas y de otras partes del mundo; las segundas, llamadas “calientes”, serían las sociedades occidentales. Siguiendo a Barreto, estas

² “Las revoluciones norteamericana y francesa del siglo XVIII fueron sin duda los primeros movimientos políticos de masa en la historia del mundo que manifestaron su ideología en términos de racionalismo y no de religión tradicional... El movimiento obrero moderno es producto de esta época de dos modos distintos. En primer lugar, porque su ideología dominante, el socialismo (o el anarquismo, o el comunismo, que pertenecen ambos a la misma familia), es el último y el más extremado de los descendientes del racionalismo y de la ilustración del siglo XVIII; luego, porque las mismas clases trabajadoras (...) estuvieron probablemente menos afectados por las religiones tradicionales que cualquier otro grupo social, salvo ciertas capas o minorías limitadas, como los intelectuales de la clase media. Eso no quiere decir que los trabajadores fueran o sean en su mayoría agnósticos o ateos” (Hobsbawm, 1974: 191).

³ Con esto queremos decir que la militancia en este movimiento de carácter marxista no planteaba una oposición rígida a las creencias y prácticas religiosas de cualquier tipo. Es así como muchos de los militantes, dirigentes, obreros, campesinos, estudiantes, etc., seguían participando de sus creencias cristianas o paganas, como la religión o culto de María Lionza.

diferencias se pueden observar a su vez a lo interno de las sociedades modernas, en las que existe la clásica distinción entre ideologías “conservadoras” y “progresistas”, tradicionalmente identificadas con los partidos políticos de derecha e izquierda respectivamente. A este respecto Barreto aclara:

Sea cual sea la significación y el valor de real de estas etiquetas, lo interesante es que ellas se definen siempre en relación con la historia pasada y con el provenir. Quiere decir que las categorías de “calor” y “frío” en relación a la conciencia histórica, no son patrimonio de las sociedades no modernas, y corresponden más a una tensión entre la aproximación al pasado y la aproximación al futuro, que puede ser interna a toda forma de sociedad (Barreto, 1994: 13).

En los discursos de los dirigentes de la subversión de los 60, esta relación con el pasado y el futuro se expresa tanto de forma imaginaria como conciencia histórica. Las consignas políticas centrales de este movimiento, *Liberación Nacional* y *Socialismo*, encierra estas dos esferas temporales o maneras de relacionarse y darle sentido al tiempo histórico. Ambas consignas son en sí mismas un anhelo proyectado al futuro, sin embargo, en el caso del socialismo, la relación es más estrecha con el futuro, en tanto que éste aparece sobredeterminado por la esperanza de una nueva sociedad, liberada de las injusticias existentes en el presente. Por otro lado la lucha por la liberación nacional establece una relación más cercana con las representaciones del pasado, debido a que la acción revolucionaria anticolonialista se nutre de valores identitarios nacionalistas como, por ejemplo, la tradición histórica de luchas y de guerras que se sucedieron en el pasado y dieron origen a la nación venezolana. Por ello, veremos como las luchas independentistas, en especial la figura heroica de Simón Bolívar, junto a otras de la historia nacional, son símbolos que adquieren una significación importante para el movimiento como referente de identidad.

Nos interesamos, entonces, por el estudio y análisis de estas representaciones imaginarias del tiempo, en las que hemos podido distinguir, por un lado, la concepción sobre el pasado, que va de la mano de las significaciones particulares del nacionalismo; y por otro, una concepción del futuro enmarcada por las propuestas utópicas del marxismo, cuyo horizonte se resume en el logro de una sociedad libre de las desigualdades sociales. Creemos que ambas representaciones

se complementan y fusionan en la consigna “Por la Liberación Nacional y el Socialismo”, que pudiéramos decir, reúne en una sola significación a Bolívar y Marx o a los Padres de la Patria y a los “abuelos” del socialismo, la lucha anticolonial y la lucha anticapitalista, y en otra perspectiva, un mito de origen y un mito futurista⁴.

Por estas razones, nuestra investigación de tipo histórico-antropológica se inscribe en campo del estudio de la historia de las ideas y de las mentalidades, que ha puesto de relieve la importancia de conocer, más allá de la reconstrucción de los acontecimientos y los hechos históricos, las representaciones o significaciones que de ellos hace una sociedad o grupo social, y de qué manera forman parte de la realidad como agentes activos de los procesos históricos. Es decir, las representaciones ideológicas se convierten en un factor histórico concreto, en la medida en que los grupos políticos dirigen sus acciones en función de la realización de sus anhelos⁵.

Siendo este el planteamiento central de la investigación, debemos decir que los trabajos que existen de la época de la lucha guerrillera en Venezuela, suelen ser de carácter biográfico, literario, periodístico o historiográfico. Los estudios desde una perspectiva sociológica, antropológica o de la historia de las ideas son muy escasos. En los años en que el movimiento de la subversión estuvo actuando, los trabajos desde un enfoque antropológico fueron prácticamente inexistentes⁶. Debemos decir que el tema de la lucha armada puede ser trabajado desde un sinnúmero de temáticas interesantes para la antropología y que nosotros no tocamos en esta exploración. Por ejemplo, sería de suma importancia realizar una investigación sobre las condiciones de vida de los militantes que no fueron

⁴ “Como se sabe, los analistas de la modernidad han propuesto en efecto dos tipos de mitos: los mitos de los orígenes, que sitúan en un pasado remoto la génesis de grupos humanos... y los mitos del futuro, los mitos escatológicos que corresponden al momento moderno y que hacen del futuro el principio del sentido” (Augé, 1998a: 99).

⁵ Cfr: Carrera Damas, 1969a.

⁶ El único trabajo antropológico que conocemos acerca del movimiento revolucionario venezolano, efectuado en esos mismo años, lo constituye el artículo de Martín Kowalewski titulado *Antropología de la Guerrilla. Hacia la Ciencia Social del Tercer Mundo* (1971), donde, a partir de una aproximación al caso de la guerrilla venezolana se propone posibles estudios para todo el mundo colonial.

líderes, es decir, aquellos campesinos, obreros, estudiantes o militares que pasaron desapercibidos en el movimiento. Más aún, tratar de ver cómo se manifestaban estas mismas representaciones imaginarias que estudiamos acá en los militantes que no poseían la envergadura de los líderes. Igualmente, otra manera de abordar el estudio de la lucha armada podría enfocarse en la imagen que del guerrillero se construye en la actualidad, sobre todo entre las personas que habitaban en las zonas guerrilleras durante estos años.

El contenido del trabajo lo hemos organizado en cuatro capítulos. En el primero, se desarrollan los aspectos teóricos centrales de nuestra investigación que comprenden: la definición del concepto de imaginario en relación a la política y el tiempo; la construcción de la noción del tiempo en Occidente, haciendo énfasis en el papel que juegan las ideas de progreso, revolución y desarrollo; las ideas fundamentales del marxismo, como una de las tradiciones políticas y filosóficas más importantes de la modernidad, destacando, en particular, su propuesta futurista; cerramos este capítulo con una presentación de los rasgos más relevantes de los fenómenos de milenarismo y nacionalismo, los cuales, veremos, están presentes en el pensamiento de los revolucionarios de la década del sesenta.

El segundo capítulo, corresponde al marco metodológico. Allí exponemos las consideraciones en torno a la definición de nuestro objeto empírico de estudio, la subversión venezolana de los 60, partiendo de la relación entre antropología y colonialismo para así destacar el interés de la disciplina en las realidades políticamente conflictivas de los países colonizados, como es el caso del movimiento guerrillero revolucionario de los 60 en Venezuela. Asimismo, se expone la perspectiva antropológica utilizada, en cuanto al método y los procedimientos aplicados en la investigación para el análisis de documentos, en donde se destaca la relación de complementariedad entre la antropología y la historia.

El tercero, trata de la contextualización histórica de nuestro objeto de estudio. Para ello se describe la situación internacional que rodea a Venezuela en los años

60, resaltando los conflictos geopolíticos y los sucesos de mayor relevancia en esta década, caracterizada por el nuevo orden instaurado por los países imperialistas luego de la Segunda Guerra Mundial y el auge de las guerras de liberación o los procesos de descolonización en los países llamados del Tercer Mundo. Asimismo, exponemos la situación política, económica y social venezolana derivada de las políticas del gobierno neocolonial de esos años. En la última parte de este capítulo, nos enfocamos en el análisis de los principales sucesos de la lucha armada venezolana y el rol del Partido Comunista, el Partido de la Revolución Venezolana y de otras organizaciones de izquierda a lo largo de esta década.

En el último capítulo, el cuarto, se analizan el conjunto de los textos-discursos escogidos como muestra del pensamiento revolucionario venezolano, de los cuales son autores sus líderes más representativos. Centramos la atención en los elementos relativos a las significaciones acerca del tiempo futuro, como las profecías sobre el porvenir, y el pasado, mediante la rememoración y utilización de las figuras históricas de los héroes independentistas. En este sentido, mostramos la relevancia que tiene la idea de progreso en las concepciones sobre el futuro, y en cuanto al pasado, se muestran las estrechas relaciones con el fenómeno del nacionalismo. Del lado del futuro, sobresalen varios aspectos, como la ordenación en etapas, el ritmo acelerado de la historia, cierta esencia milenarista, y la idea de un determinismo histórico. Luego cerramos haciendo un breve paréntesis en cuanto una lectura decadente del presente. El campo del pasado, viene antecedido por la explicación acerca del modo particular en que se expresa el nacionalismo en el movimiento revolucionario, luego se expone la asociación entre este nacionalismo y las figuras y sucesos heroicos del pasado, como, por ejemplo, la Guerra de Independencia, la cual se plantea en términos de una similitud y una continuidad con el presente del movimiento subversivo.

Nuestra investigación concluye con un balance de los resultados alcanzados en la investigación, y una reflexión con la que trataremos de dar explicación a la fusión entre el marxismo y el ideal bolivariano. Finalmente, mostramos algunos

elementos que permiten ver la relación estrecha que existe entre el movimiento revolucionario de los años 60-70 y el actual proceso encabezado por el presidente Hugo Chávez, de donde se destaca la idea de un “socialismo bolivariano”, y la utilización del pasado de luchas de los héroes independentistas, como símbolos de sus propuestas.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO

1. El imaginario: política y tiempo.

1.1 Acerca del imaginario.

Nuestra investigación busca establecer un objeto teórico de estudio que tiene como premisa la categoría *Imaginario*, entendida como una facultad esencial de las sociedades humanas, de la que forman parte las representaciones acerca del mundo pasado, presente y futuro. A nivel empírico, nos interesa conocer el sentido que tiene esta noción estrictamente en relación a la concepción del *tiempo* del movimiento revolucionario en Venezuela de la década del 60 del siglo XX. Sentido cuyas manifestaciones más tangibles se exponen en la praxis de los revolucionarios venezolanos de esos años y en sus visiones del pasado (marcado por un fuerte nacionalismo) y del futuro (signado por la idea de progreso). Para una mejor comprensión de esta realidad, consideramos necesario comenzar con el análisis de las ideas de algunos autores sobre el imaginario, lo cual nos permitirá esclarecer a la vez la definición que aquí asumimos desde nuestra perspectiva antropológica.

Las representaciones y los modos de significación colectivos constituyen uno de los ámbitos de interés más importantes en las ciencias sociales, en especial de la antropología. A través del imaginario, como instancia del pensamiento, se producen las representaciones y significados que cada sociedad o grupo social hace de la realidad natural y social. Por lo tanto el estudio de las representaciones puede revelarnos las claves para el entendimiento de los fenómenos simbólicos, y los procedimientos que están operando de manera efectiva en el comportamiento de una determinada sociedad o grupo.

Siguiendo a Luis Ricardo Dávila, el imaginario⁷ es una facultad humana que va mucho más allá de la evocación de imágenes que no se corresponden con la realidad. Razón por la cual lo imaginario no debe entenderse sólo como ficción, irrealidad, falsedad o en suma, lo no real. Si bien lo irreal forma parte del imaginario, el sentido con el que aquí se utiliza es el de la capacidad de otorgarle significados a la realidad a través de la función simbólica, “gracias a lo cual los hombres representan las cosas y procesos distantes, al igual que se articulan entre sí a distintas realidades. Se forman así creencias colectivas compartidas por los miembros de una comunidad sobre estas realidades” (Dávila, 1992:27).

Las creencias colectivas son una de las manifestaciones centrales del imaginario, cuya cualidad más sobresaliente es la manera como se propagan entre los miembros de una sociedad o grupo llegando a instituirse y naturalizarse. El imaginario abarca asimismo, las representaciones que las sociedades hacen de sí mismas o la manera en que construyen sus identidades. Como señala Cornelius Castoriadis, lo simbólico representa a la realidad o aquello que existe y es indispensable que sea pensado para actuar sobre ella, lo simbólico se torna imaginario cuando dichos símbolos sufren un desplazamiento de sentido y se encuentran cargados de otras significaciones ajenas a las “normales” (2003: 219-220). Por otro lado, como explica Dávila, “El símbolo y las representaciones simbólicas tienen un gran peso e influencia sobre la conformación de las mentalidades y comportamientos en la medida en que articulan ideas, ritos y mitos de acción” (1992:31).

Castoriadis profundiza en el análisis de las instituciones sociales y la relación de éstas con el concepto de imaginario⁸, aclarando que la importancia de las

⁷ El concepto de imaginario en las teorías modernas tuvo su aplicación en el estudio del individuo por la corriente psicoanalítica de Jacques Lacan, quien establece una diferencia de tres órdenes fundamentales de la mente humana: lo real, lo simbólico y lo imaginario (Dávila, 1992: 27.).

⁸ El autor expone el concepto de *alienación* como una modalidad en que operan las instituciones sobre los miembros de las sociedades provocando la sumisión o dependencia de la vida de los individuos a las sanciones de las instituciones. En las sociedades de clase, las mismas clases dominantes se encuentran en situación de alineación debido a que no pueden mistificar al resto de la sociedad sin mistificarse a ellas mismas. En este sentido, las instituciones cobran vida propia actuando de manera efectiva sobre la totalidad de la sociedad, produciéndose así la “autonomización” de las instituciones. Define la institución como una “red simbólica, socialmente

significaciones imaginarias reside en que todas las sociedades, con el propósito de darle sentido a su existencia, han intentado darle respuesta a ciertas preguntas fundamentales de orden identitario, tales como: ¿quiénes somos? y ¿de dónde venimos? Preguntas que llevan a definir la identidad de la sociedad consigo misma y su relación con el mundo. De acuerdo con Castoriadis, sin las respuestas a estas preguntas no habría habido posibilidad alguna de existencia del mundo humano, de la sociedad y la cultura (Ibíd.: 253).

La construcción de sentido y las significaciones del imaginario se hacen manifiestas en los diversos órdenes de la vida social —económico, político, religioso, histórico—, y en sus dimensiones esenciales, como el tiempo y el espacio, el poder y la política. Siendo estas últimas por las que aquí nos interesamos.

1.2 Imaginario y política.

Dávila, en el trabajo antes citado, desarrolla el concepto de imaginario político, el cual explica se manifiesta en “Su orientación hacia la producción de representaciones globales del poder” (Dávila, 1992: 27). Destaca, además, que el imaginario político también designa la articulación del imaginario individual o grupal, a fenómenos de tipo colectivo. Por medio de este concepto,

Se trata de precisar un aspecto de la vida política y social, de entender en su plenitud la actividad de los agentes sociales, en relación a las finalidades y sentidos que definen sus líderes a través de un vasto sistema simbólico vehiculado por un discurso que permite que la sociedad encuentre una identidad y una representación de sí misma (Ibíd. 28-29).

En este sentido, el imaginario político comprende el conjunto de representaciones y simbolizaciones que emergen de las actividades asociadas al poder en una determinada sociedad, es decir, a las acciones y decisiones que les afectan, que

sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario” (2003: 228) La alineación implica la autonomización y el predominio del aspecto imaginario en la institución, la cual se independiza de los individuos y pasa a tener predominio sobre la sociedad.

son además propagadas por los líderes a través del discurso político⁹. Es necesario hacer otra precisión: los imaginarios políticos y los discursos con los cuales se vehiculan, constituyen un mismo sistema de representaciones compartido por los grupos políticos que tratan de ejercer *algún efecto sobre la realidad social*, ya sea con el propósito de transformarla o de conservar el orden de cosas.

Lo que venimos explicando como imaginario político posee cierta similitud con el concepto de *Ideología*, definida como:

Conjunto de ideas por las que los hombres proponen, explican y justifican fines y significados de una acción social organizada y específicamente una acción política, al margen de si tal situación se propone preservar, enmendar, desplazar o construir un orden social dado (Slieger en Eagleton, 1997: 26).

Lo que entendemos por imaginario político, también guarda una estrecha relación con la noción “mentalidad utópica” de Karl Mannheim. Para este autor, un espíritu es utópico cuando se presenta desproporcionado a la realidad en que vive, es decir, “se orienta hacia objetos que no existen en la situación real” (1966: 260), distingue y opone dos estados del espíritu que sobrepasan la realidad: la ideología y la utopía. Mientras que las orientaciones ideológicas buscan mantener el orden existente de las cosas, de forma contraria, las orientaciones utópicas tienden “a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominantes en aquel momento” (Ibíd.: 260-261). La utopía, agrega, siempre ejerce una función revolucionaria y abarca lo que parece ser irrealizable desde el punto de vista de un orden social particular (Ibíd.: 266).

En cuanto a la acción política, en tanto busca tener algún efecto sobre la realidad, sea su alteración o conservación, no puede ser analizada sin considerar el contexto y las creencias en las que se sustenta. A este respecto, Martín señala:

⁹ Gustavo Martín resalta este aspecto de lo imaginario vivido como orden natural en las instituciones políticas de una sociedad, respecto a lo cual dice: “En el caso de las creencias políticas (...) es particularmente cierto. Al objetivarse éstas en acciones, prácticas o instituciones cobran mucha fuerza e inciden sobre las condiciones materiales de la vida en sociedad. La política, más que ninguna otra actividad social, cumple este papel de objetivador de lo subjetivo” (1984:16).

La fuerza de este imaginario vivido como real está relacionada con lo que Lévi-Strauss denomina 'la eficacia simbólica', [...] Dicho en otras palabras, la creencia política objetivada, apoyada en el mito político socialmente compartido, genera prácticas que son capaces de transformar desde el funcionamiento orgánico de los individuos hasta la totalidad de la sociedad. La creencia política objetivada legitima y refuerza el mito. Por su parte, la práctica, al ser eficaz refuerza los mecanismos y la lógica de la objetivación y termina también legitimando al mito (Martín, 1984: 31).

Es por esto que, una de las claves para entender el imaginario político consiste en descubrir las creencias en las que se sustenta la acción política, en las cuales se fundan además los mitos y las idealizaciones de la sociedad. La fuerza del imaginario que impulsa las acciones puede tener efectos contundentes la vida de la comunidad. Como veremos en el capítulo tres, este es uno de los aspectos más notable del movimiento político revolucionario de los 60. El ideal de una sociedad nueva los lleva a tomar el camino de la lucha armada, lo cual tuvo un gran efecto en amplios sectores de la sociedad venezolana.

Otro elemento clave, cosustancial a las creencias políticas, lo constituye las representaciones del tiempo, el imaginario que se construyen acerca del futuro es determinante y fundamental en las acciones políticas, especialmente en las sociedades modernas en las que las percepciones y significaciones acerca del devenir van acompañadas de acciones que buscan construir una sociedad acorde con lo que los pueblos imaginan como la sociedad ideal. De allí que, en palabras de Salvador Giner:

Cada época revela una íntima conexión entre el poder y autoridad que la preside y la forma, ritmo y dirección del tiempo que la llena. Pensemos en la dimensión política del tiempo escatológico mesiánico, la del tiempo revolucionario, la de quienes esperan el advenimiento del comunismo, la del tiempo tribal que parece negar la historia tal como la entendemos las gentes de hoy, la de los inversores capitalistas, la del campesinado en el mundo preindustrial (...). El hombre entiende el poder según su concepción y vivencia de la temporalidad (en Marramao, 1989:5).

De esta manera se pone de manifiesto la estrecha relación que existe entre las formas de concebir el tiempo, el poder y las prácticas políticas. En el caso particular de los movimientos revolucionarios, hay un vínculo entre las acciones políticas y las concepciones del futuro. Pero en general, sea cual sea la tendencia política, el nexo fundamental de la relación política/tiempo reside en los mitos o las representaciones que se tienen tanto de épocas pasadas como del futuro

imaginado, que sirven de sustento e impulsan las prácticas y discursos de los grupos políticos en la consecución del poder. Así, todas las sociedades han pensado el devenir de los acontecimientos de diferentes maneras: edades míticas, tanto en el pasado como en el futuro; tiempos trascendentales felices o caóticos al límite de sus vidas; y tiempos de decadencia o de progreso. Estas formas de concebir el devenir del tiempo, como dijimos, no se quedan enclaustradas en las mentes de los seres humanos, pues la fuerza y eficacia de estos imaginarios se mide precisamente en el impacto social que puedan tener de cualquier manera en la sociedad.

1.3 El tiempo como imaginario.

Bien dice Jacques Le Goff que las sociedades humanas han imaginado la existencia de épocas, tanto en el pasado como en el futuro, o bien llenas de una gran felicidad o especialmente catastróficas. Algunas veces a dichas épocas o edades les ha sido otorgado un cierto orden, que siempre ha estado determinado en función de poder dominar el tiempo y la historia para “satisfacer las propias aspiraciones a la felicidad y a la justicia o los temores frente al engañoso e inquietante concatenarse de los acontecimientos” (Le Goff, 1991a:11). Estas construcciones simbólicas de las sociedades humanas en torno al pasado y al futuro, es lo que aquí entenderemos como tiempo imaginario¹⁰.

En esta misma línea de ideas, Cornelius Castoriadis (1989) plantea que la institución del mundo por una sociedad comprende, dentro del conjunto de sus representaciones más importantes, la institución del tiempo¹¹. Distingue, a su vez,

¹⁰ “Las creencias que se basan en los deseos, en lugar de los hechos, han figurado siempre en los asuntos humanos. Cuando la imaginación no encuentra ninguna satisfacción en la realidad existente, aspira encontrar un refugio en los lugares y épocas elaboradas por el deseo. Los mitos, los cuentos de hadas, las promesas religiosas de otro mundo, las fantasías humanistas (...), han sido siempre la expresión cambiante de lo que no se hallaba en la vida real (...) la satisfacción de esas aspiraciones tiene lugar por medio de su proyección en el tiempo, mientras que, en otras, tiene lugar por su proyección en el espacio” (Mannheim, 1966: 275-276).

¹¹ C. R. Hallpike advierte que el concepto del tiempo es especialmente difícil, y no puede ser entendido sin tomar en cuenta otras nociones físicas, como la de espacio. Al respecto, dice: “El tiempo es parte de la estructura del universo, que comprende cuatro grandes categorías: el objeto, el espacio, la causalidad y el tiempo. No hay objeto sin espacio y viceversa; la interacción de los

dos nociones artificiales del tiempo representado socialmente: el tiempo identitario y el tiempo imaginario. Los cuales define, en sus propias palabras, así:

El tiempo instituido como identitario es el tiempo como tiempo de referencia o tiempo-referencia y tiempo de las referencias¹². El tiempo instituido como imaginario (socialmente imaginario, se entiende) es el tiempo de la significación, o tiempo significativo (Castoriadis, 1989:78).

En el deslinde de lo que se define como tiempo imaginario, queda claro que éste es un componente fundamental del orden del mundo que cada sociedad construye, y que “Lo que en él ocurre no es mero acontecimiento repetido”. (Ibíd. 78). Por lo tanto, el tiempo imaginario influye en la manera en que las sociedades agrupan los acontecimientos que se repiten en la naturaleza y en las actividades fundamentales sociales tales como el trabajo, las relaciones sociales en un sentido amplio, los rituales y la política. Pero, además, el tiempo imaginario siempre ha estado representado a través de significaciones de tipo religioso o mítico (Ibíd.: 78-79).

El tiempo imaginario posee otra cualidad de suma importancia. Según Castoriadis, es éste el tiempo donde se colocan, por un lado, los límites del tiempo, y por otro, las separaciones o *períodos* en los que se divide el tiempo. Estas demarcaciones atienden a la necesidad de la institución imaginaria del tiempo en cada sociedad.

Sobre este respecto aclara:

Tanto la idea de un origen y de un fin del tiempo, como la idea de la ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido ni ningún sentido natural, lógico, científico ni tampoco filosófico. Uno y otro deben ser necesariamente postulados en la institución social del mundo; este tiempo, “en” el cual la sociedad vive, o bien *debe* estar suspendido entre un comienzo y un fin, o bien debe ser “infinito”. Tanto en un caso como en otro, la posición es necesaria y puramente imaginaria, desprovista de todo apoyo natural o lógico (Ibíd. 79; resaltados del autor).

objetos define la causalidad y el tiempo es la coordinación de esas interacciones o movimientos” (Hallpike, 1986:321).

¹² Tiempo de referencia es aquel que se refiere a la medida y cuantificación del tiempo: la imposición de unidades de medida, que implica una segmentación en partes idénticas de modo ideal, como el del calendario, que conlleva una división numérica. Este tiempo se apoya generalmente en los fenómenos naturales repetitivos como los días, las estaciones, los meses lunares, etc., cuantificado mediante operaciones lógico-científicas y referido siempre a fenómenos espaciales (Castoriadis, 1989:78).

Por consiguiente, las periodizaciones del tiempo son producto de las significaciones imaginarias de una sociedad en particular. Ejemplos de esto son las eras cristianas y musulmanas; o bien las edades míticas de oro, plata, bronce, y hierro en la Grecia antigua; los ciclos mayas; los mitos de origen o de creación de los pueblos aborígenes de Latinoamérica; igualmente las etapas del socialismo/comunismo de la tradición marxista.

Por otra parte, Castoriadis define lo que llama la *cualidad* del tiempo, que viene a ser lo que el tiempo incuba o prepara para el futuro, por ejemplo, el tiempo del progreso para los occidentales. Esta cualidad constituye la carga afectiva que tiene el tiempo en una sociedad determinada, por ello el tiempo instituido nunca puede ser reducido a su aspecto puramente cuantificable o mensurable¹³ (Ídem.).

Otro aporte importante del análisis de Castoriadis, está en señalar que la institución del tiempo imaginario puede tener como función el ocultamiento o encubrimiento de la temporalidad. Si los pueblos producen sus propios cambios y su propia dinámica, y unos están más propensos al cambio que otros, esta autoalteración productora de situaciones nuevas puede ser, para Castoriadis, negada y encubierta (Ibíd., 83-84). Planteamiento que se asemeja al de Lèvi-Strauss, el cual ya vimos, propone la distinción de las sociedades en “frías” y “calientes” de acuerdo a la actitud que éstas mantienen ante la historia o la sucesión de los acontecimientos. Las primeras,

buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las otras interiorizan resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo... (Lèvi-Strauss, 1972: 339)¹⁴.

¹³“Los acontecimientos que, a primera vista, se presentan como una mera acumulación cronológica cobran, desde este punto de vista, un carácter de destino. Los simples hechos se sitúan dentro de una perspectiva y se subraya distintamente su significado (...) Es únicamente en esta ordenación significativa de acontecimientos, que supera a la mera ordenación cronológica, donde se debe descubrir el principio estructural del tiempo histórico” (Mannheim, 1966: 280-281).

¹⁴ Es necesario aclarar que la resistencia de las sociedades “frías” hacia los cambios bruscos o los quiebres de las regularidades en su vida social, no quiere decir que éstas no posean historia. “La distinción propuesta por Lèvi-Strauss no tiene el significado de oponer las sociedades sin historia a las sociedades históricas-ya que el devenir histórico es una condición de existencia común-, sino de oponer las sociedades que intentan resistir a la historia y las sociedades que se ponen de su parte” (Remotti, 1972:228).

Esperamos que los planteamientos que venimos de hacer en torno a la definición de los conceptos imaginario, imaginario político y tiempo imaginario, y las maneras como se conciben e instituyen en las sociedades, haber mostrado su importancia en relación con el tema que aquí nos ocupa. De ahora en adelante siempre que hablemos del tiempo nos referiremos al tiempo imaginario, entendido como el tiempo significado y simbolizado, en particular, respecto al pasado y al porvenir. En las páginas que siguen abordaremos el análisis de las representaciones imaginarias del tiempo cíclico, lineal, y del futuro en la sociedad occidental moderna, especialmente dentro de la teoría marxista. La reflexión sobre estos aspectos la ahondaremos, a través del estudio particular del discurso del movimiento revolucionario de los años sesenta en Venezuela, en el último capítulo.

2. Representaciones del tiempo.

2.1 El tiempo cíclico.

Las distintas maneras en que ha sido representado el tiempo por las diversas sociedades son, como expone Le Goff, intentos de domesticar la Historia. Este autor establece tres formas específicas que dan cuerpo a las significaciones del tiempo y la Historia, tanto en las sociedades del Occidente moderno, como en otras del presente y pasadas, éstas son: las edades míticas, la escatología y la decadencia¹⁵. Aquí nos interesamos por sus planteamientos acerca de la concepción del tiempo lineal en la sociedad occidental moderna, dentro de la cual surge la idea de progreso. Sin embargo, para poder mostrar mejor las singularidades del tiempo lineal, expondremos algunos ejemplos de representaciones temporales en sociedades no occidentales, en las que prevalece la idea del tiempo circular, reversible, o del “eterno retorno”, o bien la “edad de

¹⁵ El concepto de decadencia, entendido como cambio histórico en deterioro, plantea una lectura vertical de la historia que va de lo alto hacia lo bajo, a diferencia del progreso cuya lectura es horizontal orientada hacia adelante (Le Goff, 1991a: 89). Como se verá en el último capítulo, en algunos casos, existe una cierta lectura decadente de la historia en los textos de la insurgencia venezolana de los 60. Esta lectura se concentra en la crítica moral del presente y viene casi siempre expresada bajo metáforas de tipo corporal.

oro”. Esta última, en algunas sociedades, como los Aranda de Australia o los Pumé de los llanos de Venezuela, se imagina en los mitos como un lugar paradisíaco anhelado, que se sitúa en el cielo o en el límite entre el cielo y la tierra, en donde no existe el sufrimiento, ni las dificultades del trabajo, ni la muerte (Le Goff, 1991a; Orobit, 1999; Barreto, 1994).

El mito de la edad de oro “implica casi siempre contemporáneamente una localización del tiempo y el espacio” (1991a: 13), en el que los hombres viven en condiciones paradisíacas, idea, por lo demás, muy próxima a la de ciertas utopías. En efecto, Le Goff y el historiador de las religiones Mircea Eliade, al constatar la existencia de estos imaginarios, hablan de un “síndrome paradisíaco de la edad de oro” (Eliade en Le Goff, 1991a. 13). Así, por ejemplo, entre los Guaraníes de Suramérica, la edad de oro se encuentra expresada en la existencia de la “tierra sin mal”, espacialmente representada en una isla lejana donde se consigue la inmortalidad; esta “isla de la felicidad”, vendría a ser el inicio de los tiempos. De la misma forma, en muchos pueblos africanos, como los Ashantes y los Lubas, la edad de oro, de la felicidad, estaba asociada al ocio (Le Goff, 1991a:14).

Al igual que en las sociedades amerindias, africanas y australianas referidas, en algunas sociedades orientales, junto a las creencias y mitos que tienen que ver con el nacimiento del mundo, existe igualmente “un mito primitivo de la edad de oro ligado a un paraíso y una doctrina de las edades del mundo, más frecuentemente ligada a una concepción reversible del tiempo o del eterno retorno” (Ibíd., 15). Como en el antiguo Egipto en donde las creencias de algunos pueblos relatan la existencia de unos primeros tiempos de abundancia, sin restricciones, sin la existencia del mal, y en los que, bajo una concepción cíclica del tiempo, al final de cada ciclo se retorna al caos y a la creación, lo cual sucede una y otra vez cada día, cada estación, cada año (Ibíd. 15-16).

En el caso del hinduismo, la representación de las edades míticas se inscriben igualmente en una concepción del eterno retorno, esta vez segmentadas en unidades; entre cada unidad la tierra es destruida y renace trayendo felicidad y

fortaleza. Por otro lado, en la antigüedad grecorromana, destaca el interés por los orígenes y la creencia en una edad de oro primigenia a la que se ansía volver (Ibíd., 28).

Finalmente, es importante resaltar que las concepciones acerca del eterno retorno constituyen para los historiadores uno de los polos que conforman las maneras de pensar el tiempo y la historia, en cuyo extremo opuesto están las concepciones del tiempo lineal que veremos a continuación.

2.2 El tiempo lineal en la tradición judaica y cristiana.

La tradición judeo-cristiana se inscribe en una representación del tiempo de tipo lineal. No existe la idea de un retorno a la edad de oro del tiempo inicial, y es el *futuro* el que ocupa un lugar central, cuya representación da origen a la idea moderna de progreso. Como afirma Oscar Cullman:

Es necesario que partamos de esta constatación fundamental, y es que para el cristianismo primitivo, como para el judaísmo bíblico y para la religión iraní, la expresión simbólica del tiempo es la *línea*, mientras que para el helenismo es el *círculo* (Cullman en Le Goff, 1991a: 59).

La concepción en la tradición cristiana —en todas sus variantes—, de una única vía y un único destino que lleva implícita el tiempo lineal, remite a la idea de los fines últimos o del futuro imaginario, más conocido como la doctrina de la escatología. Concepto que, por otra parte, va hermanado con la idea de salvación (Le Goff, 1991a: 59). Le Goff distingue entre las escatologías del eterno retorno y las escatologías teleológicas. Las primeras, predominan en Oriente y el extremo Oriente, entre las cuales sobresalen la religión china, el hinduismo y el budismo. Las segundas, que Le Goff denomina “religiones del futuro”, incluyen el judaísmo, el cristianismo y las religiones reveladas (el zoroastrismo y el islamismo), “Tales religiones consideran la historia como una revelación en el curso del cual Dios, por medio de sus profetas, anuncia y guía la realización de su reino: La historia es parangonable con un drama que corre hacia su fin inevitable” (Bleeker en Le Goff, 1991a: 60).

Claramente la concepción del tiempo cristiano es lineal, en tanto que la humanidad marcha hacia un destino del que no hay retorno. Sin embargo, la idea mítica del Milenio que sobrevendrá, está marcada por el retorno de Cristo, que no se concibe como un retorno al pasado, sino como una re-creación o un re-nacer en el tiempo futuro. De allí que la concepción cristiana del tiempo presenta una escatología de tipo apocalíptica, cuyas dos características fundamentales son: por un lado, que el Milenio está precedido por el reino del Anticristo, caracterizado como un período de calamidades y de opresión; por otro, el paraíso al que se accede al final de los tiempos, no es aquel de la creación, sino una ciudad de los últimos tiempos (Sión)¹⁶.

La originalidad judeo-cristiana, en cuanto a su escatología, reside en que ésta le confiere no sólo un origen sino un fin a la historia, es decir, le otorga una carga teleológica al devenir humano; en el caso del cristianismo, éste se escinde en dos, es decir, en un antes y un después de la encarnación de Cristo (Ibíd. 84).

2.3 El tiempo histórico en la tradición judeo-cristiana.

Según el pensamiento hebraico, en el principio “el tiempo se puso en movimiento y entonces la historia avanzó de forma irreversible” (Neher, 1979:172). El día de la creación es un día histórico porque no se repite, es la puesta en marcha de nuevos acontecimientos hacia un fin. En contraste con las otras religiones, el judaísmo le otorga un sentido al tiempo y a la historia, que es conducida por Dios hacia un fin (Galot en Le Goff, 1991a: 62). Por esto la religión judaica es la religión de la espera y la esperanza, atributos esenciales de la escatología, y en la que “Continuidad y progreso son las características del tiempo histórico” (Neher, 1979: 175-176)¹⁷. Como vemos, no existe la idea del tiempo circular, por el

¹⁶ “Al ideal naturalista, ecológico, primitivo de la edad de oro tradicional, estas religiones le oponen una visión urbana de la edad de oro futura” (Le Goff, 1991: 33).

¹⁷ La escatología neotestamentaria habla de la llegada de Jesús y de su significado, “el nuevo testamento expresa la certeza de que Cristo es, a la vez, el término y la intención de la historia” (Páttaro, 1979: 206). Su muerte marcará el inicio del reino de Dios, y el reino de Dios siempre está próximo. El nuevo testamento profesa que cuando el evangelio haya sido predicado en toda la

contrario, el tiempo es una sucesión continua de acontecimientos dirigidos hacia un fin que se asimila a la eternidad, que para los cristianos significa un tiempo infinito, contrario al tiempo humano, el cual se presenta como una fracción finita limitada por Dios.

Como bien se sabe, las concepciones judeo-cristianas se hicieron dominantes luego de que el imperio romano sucumbiera, y estas se propagaron por toda Europa, hasta consolidarse en el período conocido como la edad media. No será sino muy posteriormente, con la llegada de la modernidad, que se produce el complejo proceso de secularización de la cosmovisión cristiana, el cual da lugar al surgimiento de la idea de progreso o la forma laica del tiempo lineal. Del tiempo lineal de las concepciones judeo-cristianas devienen asimismo la noción de historia como tiempo irrepetible y del acontecimiento como único. Como veremos a continuación, la linealidad del tiempo va a ser uno de los ejes constantes que va a operar en la modernidad, esencialmente la idea futurista del progreso, tanto en la vertiente del capitalismo y liberalismo, como en el comunismo y socialismo.

3. Modernidad, progreso y revolución: el imaginario del futuro.

Salvador Giner, en el prólogo al libro de Giacomo Marramao *Poder y Secularización* (1989), explica que la autopercepción de la cultura occidental tuvo que plantearse en términos de constante secularización, en vista de la mutación del tiempo medieval cristiano en tiempo de progreso, es decir, en un porvenir exclusivamente humano que puede ser trascendental pero nunca sobrenatural. Al respecto, dice:

Es la secularización la que nos ha alejado de vivir el tiempo agustinianamente: la Ciudad de Dios ha sido sustituida por la del hombre. Y en el seno de las escatologías revolucionarias (cuando predomina en ciertos momentos o en el marco de algunos movimientos sociales e ideológicos) la sustitución fue no sólo la Ciudad el Hombre, sino por la del “hombre nuevo” (Giner en Marramao, 1989:9).

tierra llegará el fin. En este momento del fin se espera la segunda llegada de Cristo (La parusía), en la cual todos los creyentes deben esperar en confianza (Le Goff, 1991a: 64).

A partir, entonces, de este cambio, el tiempo en la modernidad se caracteriza por la creencia en el progreso y el advenimiento de épocas nuevas para la humanidad, que conlleva transformaciones también esenciales en las relaciones que se van a establecer entre la sociedad, el tiempo y la política. En este sentido, Marramao señala:

Toda civilización —toda *Kultur*— se da siempre junto con una experiencia del tiempo determinada, todo cambio de civilización, por tanto, implica necesariamente una mutación que condiciona determinantemente el cuadro de valores y por consiguiente el de la política (1989: 17).

La concepción de linealidad del tiempo judeo-cristiana, modificada por un largo proceso histórico de secularización, tiene como resultado la “transposición de la escatología en historia progresiva... [cuya] mecánica o lógica interna de esta transformación está encerrada en la nueva filosofía de la historia centrada en el concepto de *progreso*” (Ibíd., 76 y 80). Noción que vino acompañada de la idea de *revolución*¹⁸. La asimilación del par progreso/revolución coloca a dichas categorías como ideas opuestas y complementarias a la vez, en tanto que en ambas está presente el sentido de mutación o cambio de las formas políticas y la idea de un futuro programable de la humanidad (Ibíd. 84). Estos aspectos, como veremos en el capítulo cuatro, están presentes en el discurso de los revolucionarios de los años 60, donde se habla de la revolución como el apresuramiento de los logros del progreso.

Para Marramao existen además otros factores comunes en los conceptos de progreso y revolución:

Apuntar hacia un ideal de ‘metahumanidad’, hacia un orden nuevo basado en la armonía y en la transparencia, no es una prerrogativa exclusiva del concepto de revolución, sino que (...) es el elemento que lo hermana con el concepto de progreso (y con su traducción modernizada, el concepto de crecimiento) como secularización moderna de una escatología específicamente occidental (Ídem.).

¹⁸ A partir del siglo XVI, la palabra revolución pasa a “designar la mutación de las formas políticas”; en el siglo XVIII, implica la “aceleración” de los acontecimientos; y hacia la mitad de este siglo, la idea de la aceleración cambia la perspectiva apocalíptica por el “concepto histórico de esperanza” (...) “La aceleración, que además de ser tarea histórica del revolucionario, se convierte en presagio del progresista...” (Marramao, 1989:57 y 87).

Otro de los planteamientos de este autor, en nuestro criterio quizás uno de los más importantes, es la idea de que el tiempo moderno estaría determinado por una ruptura en vez de una continuidad, lo cual identifica asimismo la noción de revolución, que significa un cambio radical y un comienzo absoluto (Le Goff, 1991b: 213). Esta ruptura constituye la secularización del mensaje de redención y salvación judeo-cristiano, mediante la cual “el futuro sustituye al más allá” (Ibíd. 30). Aníbal Quijano esclarece este aspecto al afirmar:

Este es, sin duda, el elemento fundante de la nueva subjetividad: *la percepción del cambio histórico*. Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La percepción del cambio lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio temporal abierto. El tiempo puede ser nuevo, pues no es solamente la extensión del pasado. Y, de esa manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido (2000a: 23).

Esta nueva percepción y visión del futuro siempre ha formado parte del pensamiento revolucionario, inscrito en la concepción del tiempo lineal secularizado de la modernidad, de allí su carácter “proyectante-constructivo” y el fuerte peso que en él tiene el futuro. Por otra parte, en el pensamiento revolucionario la idea de redención judeo-cristiana en el momento de la muerte, es sustituida por la de un futuro mejor en la tierra. Además, en los conceptos progreso, revolución, redención y liberación, está implícita la idea de un *proceso resolutorio* del sufrimiento en la vida, tanto individual como colectivo. Dentro de esta visión, la noción de futuro está determinada por la idea de *perfectibilidad* del progreso; razón por la cual la historia se concibe como la sucesión de etapas moralmente mejorables.

[El progreso] en tanto que temporalización de la historia, presupone un proceso indefinido caracterizado por el paso constante a estados cada vez mejores; en tanto que proyección del futuro, se entrelaza íntimamente con la idea de planificación (Marramao, 1989:79-80).

Esta concepción del progreso, como variante secular de la visión del tiempo lineal judeocristiano, se consolida como imaginario en Europa, desde donde se extiende

a los pueblos sometidos a través de la colonización europea. Por la importancia que tiene en el tema que aquí nos ocupa, analizaremos un poco más la conformación de la narrativa del progreso como imaginario futurista.

3.1 La idea de progreso.

Le Goff sostiene que la idea de progreso en Occidente, aunque tiene formas diferentes de manifestarse, se construye a partir de dos dimensiones: por un lado, implica siempre una meta o una dirección, que corresponde a la representación lineal antes expuesta; por otro, en ella está implicado un juicio de valor, de donde surge la distinción entre un progreso material científico técnico y un progreso moral (1991b:196). Además, la distinción fundamental entre un progreso “real” y la idea o representación que se tiene de éste, está estrechamente vinculada a la aceleración del progreso científico y técnico que, por un lado, impulsa la ideología del progreso y, por otro, bien puede causar rechazo o miedo a éste, situación que según el autor es característica del siglo XX (Ibíd.: 200).

Luego de analizar exhaustivamente cómo a partir del siglo XVI se desarrolla ésta idea, destacando las contribuciones de autores de la importancia de René Descartes, Francis Bacon, y los pensadores del socialismo François Guizot, Robert Owen y Saint-Simon, Le Goff concluye que con Augusto Comte esta idea encuentra su expresión más acabada¹⁹. A partir del siglo XIX, dice:

La idea de progreso funda la representación del tiempo, la sucesión de los siglos, cuyo punto de llegada es el futuro... La historia ya no está pautada por etapas de progreso sino por el progreso mismo, por un movimiento global e irresistible cuya finalidad se basa en la actualización de los grandes valores que orientan al perfeccionamiento del espíritu humano (Baczko en Le Goff, 1991b: 211).

¹⁹ Para este autor el gran siglo de la idea de progreso es el siglo XIX, donde se afianzan los logros científicos, los éxitos de la revolución industrial y el mejoramiento y confort de las elites occidentales. Dentro de esta efervescencia hubo una búsqueda desde las nacientes ciencias sociales de las llamadas leyes del progreso humano. Para ahondar la historia del par progreso/reacción ver: Le Goff, 1991b.

Otro componente esencial de esta concepción del progreso, es el patrón de movimiento o ritmo determinado que se le adjudica al cambio de las sociedades humanas.

Además es una interpretación de la historia según la cual los hombres avanzan a mayor o menor velocidad, pero más bien lentamente, en una dirección determinada y deseable (que implica la felicidad como objetivo) y supone que ese progreso continuará indefinidamente (Ibíd.: 223).

De esta visión emana una importante consecuencia: la negación del fin del mundo humano o de la historia, y, por consiguiente, la idea de que el ser humano tenga mucho tiempo ante sí. El problema está en que esta idea de progreso como representación unilineal de la historia, con pretensiones de hacerse universal, tuvo y sigue teniendo hoy profundas consecuencias políticas en el resto de los pueblos ajenos a la Europa moderna. Pensar la historia y el progreso humano desde esta visión universalizante como un proceso lineal, tiene todo un trasfondo y un imaginario fundante: la idea de modernidad, y la serie de mitos de los que se sirve para naturalizar esta cosmovisión que es particular de Europa.

3.2 Los mitos de la modernidad

La idea de *modernidad* constituye el eje articulador de la cosmovisión hegemónica europea de la historia, a partir del momento que comienza su etapa de expansión sobre la totalidad de la tierra, la cual comienza con la conquista del continente americano²⁰. Según Edgardo Lander una de las dimensiones básicas de la noción de modernidad, es “la visión universal de la historia asociada a la idea de progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas” (Lander, 2000:29)²¹. La noción futurista de progreso se funda, entonces, en la forma hegemónica en

²⁰ “... nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del ‘Sistema Mundo’) (...) Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el ‘lugar’ de ‘una sola’ Historia Mundial (...). Esta *Europa Moderna*, desde 1492, ‘centro’ de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su ‘periferia’” (Dussel, 2000: 66-67).

²¹ Para una revisión más amplia de las dimensiones básicas de la modernidad recomendamos revisar esta obra del autor.

que Occidente se reconoce a sí mismo y concibe a la modernidad. Existen dos mitos centrales que operan en dicha cosmovisión:

El primero, es el mito de acuerdo al cual la modernidad europea (y en términos más amplios occidental), es la expresión máxima de desarrollo histórico ascendente de la humanidad. Es en este sentido, un proyecto *universal*. No sólo universal porque se plantee la posibilidad o necesidad de su universalización. Es universal porque corresponde a la máxima expresión de las potencialidades humanas, la realización plena de la virtualidad de lo humano como especie y punto de llegada histórico de la humanidad. Esto define a la experiencia histórica europea como esencialmente, ontológicamente, superior a toda otra experiencia cultural (Lander, 1997:11).

Este primer mito, profundamente eurocéntrico, se corresponde con la división jerárquica que se hace de los pueblos no occidentales, naturalizando la concepción según la cual Europa constituye el modelo a seguir por todas las otras sociedades y culturas, por considerarse la mayor expresión de las cualidades de la especie humana. Siguiendo a Lander,

El segundo, es el mito de acuerdo al cual este proceso universal es un *producto interno* del desarrollo europeo. La civilización, la modernidad, el progreso, el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas, del individuo, la libertad y la democracia son, en sentido estricto, productos de las dinámicas y procesos internos del desarrollo de las sociedades occidentales. En las relaciones de Europa con otros pueblos y culturas, el aporte cultural civilizatorio se da siempre en una dirección, como contribución de la cultura superior (europea u occidental) a las otras culturas que son, y han sido siempre inferiores (Ídem.).

Este segundo mito se encarga de ocultar la participación e influencia directa de las sociedades colonizadas en la conformación de la modernidad europea, ocultamiento, sobre todo, del papel que jugaron las materias primas y la mano de obra explotada de las sociedades colonizadas en la consolidación del capitalismo.

Ambos mitos han servido para justificar la misión “civilizatoria” que se eroga Europa, y expandir la modernidad al resto del planeta. Asimismo, a lo largo de los últimos siglos, este par de mitos ha acompañado y determinado las relaciones de dominación de los países de la Europa occidental y Norteamérica con los otros continentes. Sobre este punto, Lander señala:

No se trata de mitos viejos, de interés para una genealogía del pensamiento moderno. Son mitos presentes, actuantes, productivos y eficaces en la construcción discursiva

del mundo contemporáneo y piso de las formas que adquiere hoy el discurso colonial: modernización, progreso, desarrollo, globalización (...) Son parte de una potente construcción discursiva del mundo que ha organizado a pueblos, culturas y territorios en un orden jerárquico de *primitivo* a *civilizado*, que ha servido para legitimar el dominio colonial (Ibíd.:12).

En esta línea de ideas, pasaremos a examinar el cambio que se produce a mediados del siglo pasado en la construcción discursiva de la modernidad con la aparición de la idea del desarrollo²², la cual produce nuevas clasificaciones del mundo colonizado, agrupado a partir de ese momento bajo la categoría etnocéntrica de “Tercer Mundo”.

3.3 La teoría del desarrollo.

Al examinar la noción del desarrollo como parte del conjunto de representaciones de la modernidad, nos proponemos determinar los elementos de carácter imaginario de esta teoría, es decir, ir más allá su la dimensión esencialmente técnica²³. Para ello, nos basaremos fundamentalmente en los trabajos del antropólogo colombiano Arturo Escobar (1998), quien propone que el desarrollo debe entenderse como un régimen de representación, es decir, como un orden de ideas que se vuelven dominantes hasta el punto de ser incuestionables, adquiriendo una firmeza perdurable en el tiempo. Asimismo, en los aportes del estudioso Aníbal Quijano (2000b).

La invención del desarrollo tiene un momento histórico preciso, es el resultado de las circunstancias de la segunda posguerra, entre mediados de la década del 40 y comienzos de los 50²⁴, que dieron lugar a una nueva era en el manejo de los

²² Una de las transformaciones más importantes de la noción de progreso ocurre a mediados del siglo XX con la idea del “desarrollo”. Según Le Goff, a pesar de las desilusiones del progreso ante la crisis de la Segunda Guerra Mundial, la idea de progreso se mantiene con ciertas transformaciones. Entre 1945 y 1975, dicha ideología se enfoca en el progreso económico, utilizando ahora los términos “crecimiento” y “desarrollo”, los cuales están asociados al crecimiento industrial. (Le Goff, 1991b: 229).

²³ El desarrollo suele leerse como un discurso que va dirigido a la modernización de la industria económica de una nación, o sea, los aspectos más técnicos de la producción; no obstante esta noción, como la de progreso, es una categoría que lleva implícita un sentido moral, en la medida en que le atribuye un valor positivo a este tipo de transformaciones de las economías, situándolas como parte de un proyecto civilizatorio.

²⁴ En palabras de Escobar: “El término desarrollo existió por lo menos desde el Acta Británica de desarrollo colonial de 1929, aunque como insiste Arndt, su uso en la etapa inicial fue muy

asuntos mundiales. Esta idea penetró profundamente en todas las dimensiones de la realidad social, imponiéndose a los países que desde esa época comienzan a ser llamados subdesarrollados o del Tercer Mundo. En la práctica significaba transplantar a estos países el modelo de las sociedades occidentales, a saber: “altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos” (Escobar, 1998: 20). La voluntad de las elites del poder mundial de transformar a las dos terceras partes del mundo, a las naciones “incapaces de seguir el ritmo del progreso” (Ídem), constituyó el eje temático de las discusiones sobre los problemas de Asia, África y Latinoamérica hasta finales de los años 70, cuando los ensayos de implantación de este modelo empezaban a mostrar las contradicciones flagrantes, y el sueño del futuro mejor prometido por el desarrollo se desvanecía ante la constatación del empobrecimiento de las grandes mayorías de estos países, mientras que los países capitalistas habían fortalecido sus economías y desarrollando su patrón de poder (Cfr. Quijano, 2000b: 74)²⁵.

A pesar de esto, la ideología del desarrollo ya se había afianzado solidamente en el imaginario social y sentido común de la gran mayoría de la población del planeta. Como prueba de ello, Escobar nos advierte oportunamente:

Aún quienes se oponían a las estrategias capitalistas del momento se veían obligados a expresar sus críticas en términos de la necesidad del desarrollo, a través de conceptos como “otro desarrollo”, “desarrollo participativo”, “desarrollo socialista”, y otros por el estilo. En resumen, podía criticarse un determinado enfoque, y proponer modificaciones o mejoras en concordancia con él, pero el hecho mismo del desarrollo y su necesidad, no podían ponerse en duda. El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social (1998: 22).

diferente de lo que llegaría a significar en los años cuarenta. La expresión ‘países o áreas subdesarrolladas’ nació a mediados de los cuarenta (...). Finalmente, el término ‘Tercer Mundo’ sólo surgió a comienzos de los cincuenta. Según Platsch, fue acuñado por Alfred Sauvy, demógrafo francés, para referirse, haciendo una analogía con el ‘Tercer Estado’ de Francia, a las áreas pobres y populosas del mundo” (1998: 70).

²⁵ Como ha señalado Immanuel Wallerstein, “Es absolutamente imposible que la América Latina se desarrolle, no importa cuales sean las políticas gubernamentales, porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía-mundo capitalista y esta economía-mundo es de naturaleza polarizadora” (1996: 11)

En efecto, esta idea penetra hasta los grupos opositores del capitalismo más radicales, como los movimientos, partidos y grupos de izquierda subversivos, como podremos ver más adelante al analizar los textos del movimiento revolucionario venezolano de los años 60, en los que está presente un discurso desarrollista socialista. La eficacia de este imaginario del desarrollo reside en que funcionó y operó como colonizador de los modos de imaginar la realidad y de la interacción con esta (Ibíd.: 23). Escobar señala la manera como se construye esta representación del progreso, y su proyección al Tercer Mundo:

Dentro de este tipo de mentalidad el mundo se convierte, a veces, en una amplia superficie cargada de problemas por resolver, un horizonte desorganizado que debe ser colocado “en el camino de la libertad ordenada” de una vez por todas, “con o sin el consentimiento” de quienes serán reformados (Ibíd.: 63).

Como señalamos, a la noción de desarrollo se suma la de crecimiento, cuya representación corresponde a la idea de que los países pobres debían transitar el mismo camino de los países ricos. Este supuesto plantea el desarrollo como una relación de temporalidad entre países desarrollados y subdesarrollados. En otras palabras, esto se traduce en lo señalado por Coronil: el futuro de los pobres ya ha sucedido en las regiones industriales (Coronil, 2002: 258). Sobre lo cual leemos en Escobar:

El crecimiento económico presupone la existencia de un *continuum* entre países pobres y ricos que permitiría la reproducción de las condiciones en los países pobres de las condiciones que caracterizaban a los países capitalistas avanzados (...). El desarrollo era concebido como el proceso de transición de una situación a otra (Escobar, 1998: 83).

Aún y a pesar de los cuestionamientos, esta fe en el desarrollo pertenece no sólo a los líderes y gobernantes de los países capitalistas, sino también a aquellos que propusieron y proponen vías alternativas, como los socialistas y los sectores progresistas, más o menos radicales, como los que se hicieron sentir con fuerza en los años sesenta en varios países de América Latina, o los que en la actualidad gobiernan algunos de ellos. Con el propósito de conocer mejor las posturas del movimiento revolucionario venezolano de esos años, es necesario adentrarnos

ahora al análisis del marxismo, como parte de la tradición política y filosófica de la modernidad, desde el punto de vista de su visión del futuro.

4. Marxismo y tiempo: la idea del futuro en el socialismo/comunismo

Sobre las ideas futuristas en la concepción marxista de la historia, destacaremos los elementos relacionados con la idea de progreso y sus intrínsecas significaciones religiosas y míticas. Como sabemos, las ideas acerca del socialismo, el comunismo y la revolución, no son de la exclusividad del marxismo ni tienen su origen en dicha tradición, pero no es sino a partir de la obra de Carlos Marx y del materialismo histórico²⁶ que estas ideas logran constituir un sistema teórico y una práctica política con una fecundidad que se hace manifiesta en su extraordinaria expansión por todo el mundo, sobre todo en los países colonizados durante el siglo XX.

El campo teórico-político del marxismo incluye la obra de Marx, y la de sus principales continuadores como Engels, Lenin, Stalin, Lukacs y Mao Tse Tung. Uno de los aspectos más interesantes e importantes de esta corriente es que es una teoría que se asume a sí misma como *la verdad*²⁷ (Ibíd.: 49). Pero además, entre sectores muy amplios de seguidores del marxismo en el mundo, se puede decir que cumple el mismo papel que tienen las creencias religiosas, ya que se siguen sus principios y propuestas como un acto de fe. En cuanto a este aspecto, Le Goff destaca que el marxismo debe ser entendido como parte de la tradición judeo-cristiana. A este respecto, dice:

²⁶ “Ese es el nombre de la corriente intelectual producida al final del siglo XIX por Engels y los teóricos principales de la socialdemocracia alemana, Bernstein y Kautsky sobre todo, que se caracteriza por la hibridación de algunas de las propuestas de la herencia teórica de Marx en el marco del positivismo spenceriano. A pesar de muchas diferencias políticas puntuales entre sus variantes, el conjunto de la socialdemocracia europea, incluida la rusa, asumió esa doctrina. Desde 1924, a la muerte de Lenin, esta corriente se hizo aún más profundamente marxo-positivista y fue codificada bajo Stalin con el nombre de marxismo-leninismo. Con tales nombre y características, tuvo hegemonía mundial en el movimiento llamado de izquierda” (Quijano, 2000b: 79).

²⁷ “Marx, lejos de asumir que su postura es una mera proposición política, una toma de partido, considera que su concepción de la historia y de la dinámica del capitalismo (...) constituyen una verdad objetiva demostrada científicamente” (Lander, 1990: 27).

En tales concepciones revolucionarias se debe, sin duda, subrayar un vuelco de perspectivas: la edad de oro que la humanidad consideraba ya transcurrida está, de ahora en más, delante de nosotros. Sin embargo, a pesar de la importancia de las ideas milenaristas que conciben el Milenio como un retorno del paraíso original, la definición de una sociedad “nueva” en sentido escatológico, situada en un futuro también nuevo (y no renaciente) es (...) un hecho antiguo. Por éste y otros aspectos, el marxismo se coloca en el interior de la tradición judeo-cristiana de un tiempo lineal, de un progreso irreversible de la historia (Le Goff, 1991a:81).

No obstante, Alvin Gouldner sostiene que antes que entender el marxismo como parte de la tradición judeo-cristiana, este cuerpo de ideas suple más bien el papel que antes desempeñaba la religión.

La angustia existencial entre el deterioro de los valores tradicionales, y el resquebrajamiento de la fe religiosa requiere nuevos sentidos de pertenencia, nuevas seguridades. Estas seguridades las encuentran amplios sectores de trabajadores en la *identificación de clase* que ofrece la teoría marxista, y en la garantía de un futuro mejor en la tierra. De esta manera (...) el marxismo, en su polémica en contra de la religión tradicional, termina por desempeñar algunas *funciones* que han sido identificadas como funciones religiosas (Gouldner en Lander, 1990:23; resaltados del autor).

El hecho de que el marxismo haya asumido, y lo siga haciendo, algunos roles que antes ocupaba la religión, en ningún momento es contrario a su pretensión de cientificidad, es sólo una forma de asumir dicha cientificidad, pues el marxismo, como la ciencia, se adhería a las circunstancias contemporáneas del siglo XIX y por eso incorporaba algún residuo de religión. Lo más importante aquí no son las similitudes entre marxismo y religión, sino que desempeñan funciones equivalentes²⁸.

Estos elementos de orden religioso e ideológicos del marxismo corresponden a su dimensión imaginaria, entre la cual se encuentran las representaciones simbólicas o imágenes relacionadas con la proyección del tiempo futuro, la sociedad y el mundo nuevo. Aquí nos interesa ahondar en esa la propuesta futurista de un

²⁸ “El punto no es que la religión sea la ‘esencia’ secreta del marxismo, sino que éste, especialmente el marxismo científico, fue una respuesta a algunas de las mismas fuerzas que entonces constituían el basamento de la religión (...). Su ‘esencia escondida’ no es la religión en sí misma, sino algunas de las *funciones* que la religión desempeñaba, su provisión de una certeza que aliviaba ansiedades (...) la misma certeza que el ‘positivismo’ de Comte proveía con su propia ‘religión de la humanidad’... El determinismo y el materialismo del marxismo científico sirvieron como substitutos funcionales para la protección y seguridad una vez ofrecidas a las personas de la religión tradicional...” (Gouldner en Lander, 1990:24).

mundo nuevo del marxismo, y su identificación con el milenarismo cristiano y el sufrimiento de las clases oprimidas.

4.1 La propuesta futurista del socialismo/comunismo.

De acuerdo con Edgardo Lander, los pilares fundamentales en los que se sustenta la estructura teórica del marxismo, son las ideas más importantes del siglo XIX: “Progreso; ciencia; desarrollo progresivo de las fuerzas productivas; industrialismo; verdad; libertad y felicidad a través de la abundancia” (Ibíd.:18). Por otra parte, la eficacia simbólica del marxismo, radica en gran parte en que Marx logró sintetizar en un solo sistema corrientes de pensamiento que están profundamente arraigadas en la cultura occidental de estos últimos siglos. “La teoría marxista del proletariado es una sorprendente condensación sincrética de las tres corrientes dominantes del pensamiento occidental de la época de la burguesía heroica: el cristianismo, el hegelianismo y el cientificismo” (Gorz en Lander, 1990:19).

Ahora bien, la concepción del tiempo y la historia en la tradición marxista se puede ver reflejada en dos aspectos básicos: La utopía y la filosofía de la historia. El perfil utópico del marxismo se emparenta con el *mesianismo cristiano*, en tanto recoge los anhelos de justicia y de igualdad social más fuertes de esta tradición. Abarca el terreno del *deber ser* y la moral, de la imaginación de un orden diferente: “Aquí encontramos toda la herencia cultural del cristianismo, del socialismo utópico, de las ofertas de un futuro mejor como algo que los hombres pueden alcanzar mediante su acción” (Ibíd.: 20). Por otro lado, el conocimiento en el que se funda la obra de Marx, es decir, su propuesta de explicación teórica se constituye a través de su filosofía de la historia. Se trata del significado que tiene el devenir histórico como fuerza autónoma o independiente de la voluntad de los individuos. En la idea de que el entendimiento humano es capaz de desentrañar el sentido y la naturaleza de la historia se inserta la noción de la “inevitabilidad histórica del comunismo”, es decir, la llegada de la sociedad sin clases, y del papel del proletariado en la caída del capitalismo. Como se podrá ver en el último

capítulo, esta concepción de la historia con un propósito autónomo se encuentra presente en los discursos de los revolucionarios venezolanos de los 60, planteada en términos de una tensión entre la autonomía de la historia y la voluntad humana como agentes productores del cambio.

Para Marx el comunismo es el punto de llegada del plan preparado por la historia, es además

la sociedad que *queremos* (...), el *fin*, y el *sentido de la historia*, es la dirección hacia la cual ha venido caminando la humanidad desde siempre, es lo que le da sentido a todo acontecer anterior, es aquello de lo cual los hombres son portadores (lo sepan o no). Por último, para Marx el comunismo es algo que está inscrito en la dinámica de las contradicciones de la sociedad capitalista (Lander, 1990: 22).

En términos generales, según Mannheim, el socialismo/comunismo se propone radicalizar la utopía liberal del progreso y superarla por completo. En este sentido dice:

El socialismo está de acuerdo con la utopía liberal en el sentido de que ambos creen que el reino de la libertad y la igualdad existirá solo en un futuro remoto. Pero el socialismo sitúa de un modo característico este futuro en un punto del tiempo mucho más determinado específicamente: en la época del derrumbamiento de la cultura capitalista (Mannheim, 1966: 313-314).

Por lo tanto, la diferencia está en como se plantea en el pensamiento y en la acción esta temporalidad histórica. Por un lado, está la representación de una fase final del movimiento histórico, en la que se llegará a una sociedad que habrán resuelto las contradicciones, lo cual constituye el núcleo mítico del comunismo (Castoriadis, 2003:191). Por otro, este proceso está signado por una sucesión de etapas que marcan la concepción de la temporalidad del comunismo. Como señala Castoriadis:

La revolución proletaria debía desembocar, tras una fase de transición, en la “fase superior del comunismo”, y este paso marcaría “el fin de la prehistoria de la humanidad y la entrada en su verdadera historia”, “el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad” (Ibíd.:189, comillas del autor).

Como podemos apreciar aquí, esta es una visión teleológica o finalista de la historia, en cuanto se plantea el destino ineluctable del surgimiento de una nueva

sociedad. Esta consiste en una unidireccionalidad marcada, además, por una línea moral ascendente en la que, tras haberse dado la revolución proletaria, se producirá el progreso y la liberación de los seres humanos. Lo cual es otro elemento análogo a las profecías futuristas de las religiones monoteístas cristianas, en las que está presente esa especie de fe en el futuro en el que se vivirá la “verdadera” historia. Al referirse al papel de estas representaciones del imaginario marxista, Castoriadis señala:

Es, además, muy difícil apreciar el papel efectivo que han desempeñado entre los obreros o incluso los militantes. Es cierto que unos y otros siempre estuvieron más preocupados por los problemas que le planteaba su condición y su lucha que por la necesidad de definir un objetivo “final”; pero también es cierto que algo así como la imagen de una tierra prometida, de una redención radical, estuvo siempre presente para ellos, con la significación ambigua de un Milenio escatológico, de un Reino de Dios sin Dios y del deseo de una sociedad en la que el hombre ya no fuese el principal enemigo del hombre (Ibíd.189).

De estas líneas destaquemos la idea de un “Reino de Dios sin Dios”. Entendemos claramente que, al igual que la noción de progreso, ahora la responsabilidad de la realización de esa nueva sociedad es exclusivamente humana, sin embargo, en el marxismo, no desaparece la idealización del destino de felicidad total en prolongación infinita, que creemos es otra manera de profetizar el fin o de representar la eternidad²⁹. De allí que,

La lucha revolucionaria y la propia revolución era sólo un medio para llegar al comunismo. Esa lectura de la realidad nos ponía, más allá de nuestra voluntad y conciencia, en una situación “mesiánica” de espera. Es en tal sentido que tomo en préstamo la expresión “mesiánica”. No en el sentido peyorativo como lo usan nuestros neodemócratas, sino en el sentido de la espera permanente del Mesías: éste era la revolución anunciada” (Mantini, 2000: 11).

Lo interesante es que en el socialismo/comunismo estos rasgos no parecieran oponerse a la concepción del tiempo como una serie de puntos estratégicos que en la praxis hacen de la experiencia histórica un verdadero plan. Lo cual constatamos en el análisis de los textos de la subversión venezolana, donde la planificación por etapas y los cambios transitorios o radicales en cada una de ellas, es uno de los

²⁹ “Es únicamente al fin del proceso donde la idea permanece proféticamente indeterminada e indefinida, pero el camino que lleva desde las cosas tal como son a la realización de la idea está ya claramente jalonado histórica y socialmente” (Mannheim, 1966: 320).

aspectos más importantes. Recordemos además la legitimación científica que el marxismo, en todas sus variantes, hace del comunismo. Cuando el comunismo es planteado como “científico”, se resguarda en el soporte de un conocimiento plenamente objetivo, verdadero y por lo tanto de validez universal. En esta medida, las contradicciones de clase, las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, la constitución del proletariado como clase revolucionaria y la transición del capitalismo al comunismo son sucesos demostrables científicamente. De ahí su fuerte eficacia simbólica (Lander, 1990: 23).

Los planteamientos y el análisis de las ideas de los autores que venimos de exponer, sobre los rasgos míticos y utópicos en el imaginario del marxismo, específicamente en torno al tiempo futuro, nos sirven de marco de referencia para adentrarnos a examinar seguidamente dos fenómenos sobre los cuales nos interesa ver sus conexiones: el milenarismo y el nacionalismo. Con ellos cerraremos este primer capítulo, pero volveremos a tratar estos elementos en el capítulo cuarto, en el que mostraremos su presencia en las representaciones del movimiento revolucionario en los 60.

5. Milenarismo revolucionario: encuentro entre política y tiempo

El milenarismo, es decir, la creencia en la idea del Milenio como período del futuro que anticipa la llegada del fin de los tiempos, es un componente fundamental del relato escatológico cristiano³⁰. Las ideas mesiánicas, como las milenaristas, están estrechamente ligadas a lo político, en la medida que funcionan como detonantes para la acción de grupos que profesan la llegada del mundo o sociedad nueva (el Milenio) y luchan por su realización. En palabras de Le Goff:

(...) el milenarismo está concentrado sobre aquella parte del “fin de los tiempos” que precede al fin verdadero y propio, y el programa de los movimientos milenarísticos

³⁰ Según el Apocalipsis, antes del fin definitivo debe existir una instauración del cielo sobre la tierra que debe durar mil años, de ahí el surgimiento del milenarismo y de las creencias que han surgido en torno la idea del Milenio, que además se encuentra asociada con la llegada de un salvador o Mesías (Le Goff, 1991a: 49).

es, por consiguiente, casi fatalmente, político y religioso al mismo tiempo; a menudo su característica es incluso la de confundir lo político con lo religioso (Le Goff, 1991a: 49-50).

Para Karl Mannheim la afinidad entre religión y política, o bien entre escatología y utopía, se acrecienta en el siglo XVI en Alemania, de la mano de Thomas Münzer³¹ y el movimiento anabaptista, quienes fusionaron las ideas milenaristas cristianas con la eliminación de las desigualdades sociales; estos últimos conforman “la primera forma de la mentalidad utópica” (Ídem). Este tipo de “milenarismo igualitario”, es considerado por Le Goff como el germen de las ideas protocomunistas en Europa³². En efecto, la escatología cristiana en los siglos XV y XVI tomó un matiz profundamente igualitario, desembocando en la exigencia de unas mejores condiciones para las clases más bajas de la sociedad, deseo que con el tiempo representaría lo que en la modernidad se conoce como lo *revolucionario*.³³

El marxismo representa, para Le Goff, la continuidad de las prédicas de estos milenarismos de la igualdad social, en el marco de un “materialismo histórico ateo”, que se legitima con bases de científicidad. Representa, asimismo, una forma de teoría escatológica, por su propuesta de revolución total, de inevitable llegada a una sociedad sin clases, y un grupo, o vanguardia, portador de la “potencialidad escatológica”, que es la clase obrera (Ibíd.: 81).

Por otro lado, como aclara Eric Hobsbawn, la esencia del milenarismo es la esperanza en un cambio absoluto y radical que ocurrirá con la llegada del milenio,

³¹ “Thomas Münzer, sacerdote católico convertido a la Reforma, se separó bien pronto de Lutero, en quien vio la bestia del *Apocalipsis*, y se convirtió en uno de los líderes de la gran sublevación de los campesinos alemanes en 1525, mezclando la prédica del ‘reino de Dios’ con las reivindicaciones agrarias. Fue abatido por una coalición de la nobleza católica y protestante, y muerto” (Le Goff, 1991a:75).

³² Entre otros ejemplos de la fusión de ideas religiosas y reivindicaciones sociales, Le Goff menciona a los *Levellers* ingleses, quienes en la revolución inglesa del siglo XVII “identificaban la revolución social con el advenimiento del reino de Dios sobre la tierra” (Le Goff, 1991a: 77).

³³ “Un momento decisivo en la historia moderna fue, para nuestro argumento, aquel en el que el Quiliaismo [milenarismo] unió sus propias fuerzas con las exigencias de los estratos oprimidos de la sociedad. La idea misma del nacimiento de un reino milenario sobre la tierra siempre había contenido una tendencia revolucionaria... [...] en Thomas Münzer y en los anabaptistas estas ideas se transformaron en movimientos activos de determinados estratos sociales”. (Mannheim en Le Goff, 1991a: 75).

en donde surgirá “un mundo limpio de todas sus deficiencias presentes” (1974:93). Dicha esencia no queda confinada a lo estrictamente religioso, ni al “primitivismo”, es decir, los movimientos políticos primigenios que no tenían una estructura de organización como las modernas.

Para Hobsbawn resulta imposible entender la historia revolucionaria moderna si no se comprenden las diferencias entre los movimientos revolucionarios “primitivos” y los modernos, a pesar de que ambos comparten el ideal de un mundo totalmente nuevo (Ibíd.: 93-94). En la actitud milenarista “primitiva” encontramos un rechazo tajante y profundo al mundo presente lleno de injusticias, y el intenso anhelo de otro mejor, lo cual constituye el germen del espíritu revolucionario³⁴. El rasgo común en los movimientos milenarios es la inconsistencia en cuanto a la forma en que se conseguirá la nueva sociedad, situación que los diferencia del “revolucionarismo secular moderno” que generalmente cuenta con un programa de acción³⁵. A este respecto Hobsbawn señala:

Los movimientos revolucionarios modernos tienen —de modo implícito o explícito— unas cuantas ideas bastantes definidas acerca de cómo ha de sustituirse la vieja sociedad por la nueva, y de estas ideas la más crucial es la que se refiere a lo que podemos llamar el “traspaso del Poder”. Los viejos dirigentes deben ser arrancados de sus posiciones. El “pueblo” (o la clase o grupo revolucionario) debe apoderarse de él, y entonces llevar a cabo una serie de medidas —la redistribución de la tierra, la nacionalización de los medios de producción, o lo que sea—. En todo esto el esfuerzo organizado de los revolucionarios tiene carácter decisivo, y las doctrinas de la organización, la estrategia y la táctica, etc. revisten a veces un carácter complejísimo (Ibíd.: 95).

Hobsbawn señala que existen dos extremos del milenarismo: por un lado, un milenarismo “puro”, y por el otro, un milenarismo revolucionario político; entre estos extremos son posibles todo tipo de posiciones. Cuando un movimiento

³⁴ “... parece que los movimientos milenarios clásicos solamente acontecen, o casi, en países afectados por la propaganda judeo-cristiana (...) Lo que los hace milenarios es la idea de que el mundo, tal cual es, puede —y de hecho lo hará— acabar un día, para resurgir luego profundamente cambiado, concepción ésta ajena a religiones como el hinduismo y el budismo” (Hobsbawn, 1974:94).

³⁵ La insurgencia venezolana de los años 60 pertenece definitivamente al grupo de los movimientos seculares modernos, puesto que poseía una estructura, una organización y un plan bien definido. No obstante, veremos cómo se expresa esta esperanza de un cambio radical del mundo de la que habla Hobsbawn (Véase Cáp. IV).

milenario se transforma en movimiento revolucionario, o es asimilado por uno ya existente, todavía mantiene su desprecio al orden presente, y generalmente se desecha la ideología religiosa por una teoría moderna secular, entonces, dice: “será nacionalista, socialista, comunista, anarquista o de alguna otra clase [...], y finalmente asume una estructura y una organización revolucionaria moderna para reforzar su espíritu rebelde” (Ibíd. 96-97).

Son esto rasgos esenciales del milenarismo —la transformación total de la sociedad y la idea del surgimiento de un nuevo mundo, bajo la forma de una promesa futura—, los que, de manera notable o difusa, se pueden observar en cualquier movimiento revolucionario. El movimiento subversivo venezolano de los años 60 es un ejemplo de esto, y es nuestro propósito mostrar, a través del análisis de sus discursos, cómo estos rasgos están presentes, en particular la existencia de la idea de un “remedio social radical”, entre de los revolucionarios venezolanos (Ibíd.: 122).

6. Nacionalismo y usos del pasado

No se pueden comprender los movimientos revolucionarios de las décadas del 60 y 70 en los países del mundo colonial, sin en el estudio de los nacionalismos. Debido a que los conflictos armados que se produjeron en estos años fueron concebidos, primordialmente, como luchas de liberación nacional anticoloniales o antiimperialistas, y en casi todas las regiones colonizadas o dependientes, estas se sustentaron, además, en la ideología marxista. Como señala Benedict Anderson:

(...) desde la segunda Guerra Mundial, toda revolución triunfante se ha definido en términos *nacionales*: La República Popular de China, la República Socialista de Vietnam, etc. Y al hacerlo así se ha arraigado firmemente a un espacio territorial y social heredado del pasado prerrevolucionario (Anderson, 2005:18).

Ciertamente, Anderson explica que los movimientos y Estados marxistas del siglo XX han tendido a volverse nacionalistas, propensión que no parece declinar en el futuro. Los anhelos nacionalistas se encuentran también en los países fuera del

mundo socialista, por lo que se puede afirmar que “la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo” (Ibíd.: 19).

Sin embargo, términos como nación, nacionalidad y nacionalismo, son conceptos cuya dilucidación y análisis ha resultado difícil en las ciencias sociales contemporáneas. Siguiendo a Anderson, la nacionalidad, entendida como la “calidad de nación”, y el nacionalismo, como el arraigo y la reafirmación de la nacionalidad, son artefactos culturales utilizados de acuerdo a los intereses y fines de una clase específica en un país determinado. El nacimiento de estos artefactos puede ubicarse a fines del siglo XVIII, los cuales han tenido la capacidad de mezclarse con cualquier cantidad de posiciones políticas e ideológicas (Ibíd.: 21). Por esta razón, compartimos con Anderson, la propuesta de dejar a un lado las equivalencias del concepto nacionalismo con el de las ideologías³⁶, y en lugar de tratarlo en el mismo renglón que el liberalismo o el fascismo, colocar al nacionalismo en el mismo nivel que las categorías de parentesco y la religión. De esta forma tendríamos, entonces, que partir de la definición de lo que se entiende como nación. Leemos:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana [...] Es *imaginada* porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (Ibíd.:23; resaltado del autor).

Esta enunciación de la nación como comunidad imaginada posee tres atributos esenciales: 1) Siempre se imagina *limitada* porque aún las naciones más grandes y de mayor población tienen una restricción definida, pues si bien las fronteras pueden ser flexibles (los límites pueden expandirse), ninguna nación se imagina del tamaño de la humanidad ni anhela llegar a serlo algún día; 2) la nación se imagina *soberana*, porque el momento en que nace (en Europa), con los nuevos valores de la Revolución y la Ilustración, cada comunidad comienza a buscar su libertad a través de la figura del Estado soberano, como forma de acceder

³⁶ “Lo que estoy proponiendo es que el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron [la comunidad religiosa y el reino dinástico] de donde surgió por oposición” (Ibíd.: 30).

directamente al reino de Dios; y 3) la nación se imagina como una *comunidad*, porque a pesar de las jerarquías y las desigualdades existentes, lleva a que sea pensada como una gran fraternidad. (Ibíd.: 25). No obstante, hay que tener presente el señalamiento de Aníbal Quijano, quien advierte:

(...) si un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que puede ser imaginado como una comunidad. Los miembros precisan tener en común algo real, no sólo imaginado, algo que compartir. Y eso, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder. Esta es la manera específica de homogenización de la gente en un Estado-nación moderno” (2000a: 320).

Hay otro aspecto del nacionalismo, que constituye una de sus dimensiones fundamentales, y es el sentido y el uso, en los estados nacionales modernos, del pasado histórico, pilar fundamental de la identidad nacional. Las naciones, “...presuponen siempre de un pasado inmemorial, y miran un futuro ilimitado, lo que es aún más importante.” (Anderson, 2005: 29), y la identidad nacional “se produce a través de ‘relatos’ históricos que dan sentido al presente del grupo productor” (Amodio, 2005: 142). En este orden de ideas, cobra importancia el concepto de “invención de la tradición”, en los términos de Hobsbawn³⁷:

Por “tradición inventada” se entiende un conjunto de prácticas, generalmente reguladas por normas abiertas o tácitamente aceptadas, y dotadas de una naturaleza ritual o simbólica, que se proponen inculcar determinados valores o normas de comportamiento repetitivas en las cuales es automáticamente implícita la continuidad con el pasado histórico oportunamente seleccionado (Hobsbawn y Ranger en Amodio, 2005: 142-143).

Hay que agregar que en esta selección que se hace del pasado, no sólo se resaltan y enfatizan ciertos eventos o personalidades, sino que se pueden, y en efecto se omiten o marginan, otros eventos, de manera intencional o no, en función de la versión oficial o insurgente que de la historia interese a las élites dominantes o subalternas (Cfr: Navarrete, 2005: 128). De allí que el pasado histórico de una nación o comunidad, siempre será apropiado por los diferentes grupos sociales en

³⁷ El proceso de invención de una tradición histórica se basa en un triple movimiento: a) Recorte acontecimental, en el que se seleccionan algunos elementos y se apartan otros o se simbolizan hechos conocidos con una versión diferente a la tradicional; b) Interpretación ideológica, en el que se reconstruye una red histórica que tiene sentido a través de la conexión de unos hechos con otros según lo determine la dinámica política del grupo que lo produce; y c) Enlace interpretativo entre pasado y presente, en el que se relaciona el pasado, dividido en una multiplicidad de eventos, con el presente de los productores sociales del relato (Amodio, 2005:143).

función de poder afirmar así una continuidad con el presente, de lo cual forma parte tanto lo que se recuerda del pasado como lo que se olvida. Por tanto, el pasado es siempre susceptible de ser usado con fines políticos, y en este sentido la interpretación que del pasado se haga es también una manera de intervenir en el presente. A este respecto, Navarrete aclara:

(...) si entendemos la política como el sistema y las prácticas de relaciones e interacción social y de toma de decisiones individuales y colectivas, podremos entender que las visiones del pasado conforman un sustrato político de referentes conceptuales y simbólicos necesarios para la legitimación, continuidad —o, por el contrario, trasgresión y transformación— de las condiciones socioculturales existentes. El pasado constituye, frecuentemente, el soporte sobre el cual se construyen los proyectos políticos en el presente (Navarrete, 2005: 127-128).

En las sociedades modernas co-existen, en un momento determinado de la historia, distintas visiones del pasado que compiten de manera desigual para lograr posicionarse como la más aceptada colectivamente, tendiendo a darse una hegemonía de una de éstas, designada en los estudios contemporáneos como la Historia Oficial; mientras que, las que se oponen o presentan como visiones más críticas, se consideran historias subalternas. Las versiones subalternas de la historia no desaparecen, siguen interactuando con las visiones hegemónicas y transformándose de acuerdo a las circunstancias políticas (Navarrete, 2005: 129).

Estas reflexiones sobre el nacionalismo y el uso del pasado nos serán muy útiles en el análisis de las representaciones del pasado de la insurgencia venezolana en los años 60, en especial, la continuidad que exponen con el pasado independentista. También veremos el sentido del nacionalismo para este movimiento y cómo éste alimenta y sustenta la visión particular que elaboran del pasado histórico de nuestra nación. Por su condición de ser una versión de la historia venezolana rechazada por las élites oficiales, se puede calificar con propiedad como una historia subalterna, y, podríamos decir también, una historia subversiva.

CAPÍTULO II

MARCO METODOLÓGICO

1. El movimiento revolucionario venezolano de los años 60 del siglo XX como objeto de estudio antropológico.

En este capítulo exponemos los aspectos en relación con la metodología y los procedimientos utilizados para alcanzar los objetivos propuestos. Como en la generalidad de las investigaciones histórico-antropológicas, una de las fuentes principales la constituyen los documentos mediante los cuales accedemos y analizamos hechos del pasado. Para la antropología, como se ha dicho, los documentos en cierta medida equivalen a los informantes en el trabajo de campo (Acosta Saignes, 1967; Amodio, 1998). En este sentido, constituyen un objeto *empírico* de estudio, cuyo cotejo y confrontación —como los muchos informantes con los que se trabaja— es lo que valida su valor y representatividad a las concepciones colectivas compartidas por los grupos sociales, una sociedad o nación. Nuestra investigación se fundamenta en la documentación escrita por alguno de los líderes más representativos del movimiento revolucionario venezolano de los años 60, a partir de cuyo análisis nos propusimos conocer e ir develando lo que consideramos es nuestro objeto *intelectual*: el tiempo como imaginario.

Siguiendo las enseñanzas de la antropología histórica (Acosta Saignes, 1967; Amodio, 1998; Augé, 1996; Barreto, 1994; Le Goff, 1991a) el valor de la documentación del pasado, cuando se trata de alcanzar la estructura del pensamiento o las ideas, está en poder determinar mediante el análisis aquellos elementos que más se repiten, que permanece o menos cambian. Guiados por esta premisa, intentamos extraer de los discursos-textos de los actores más representativos del movimiento, la ideas en torno a los temas y tópicos que venimos de exponer en el capítulo precedente. Sin embargo, debemos primero remitirnos a resaltar la definición del movimiento revolucionario venezolano de los años 60 como objeto de estudio para la antropología.

1.1 Antropología y colonialismo. Cuestiones de objeto.

La antropología social o etnología, tradicionalmente ha sido la disciplina encargada del estudio de unos Otros culturalmente distintos, los cuales desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, fueron, casi exclusivamente las sociedades no occidentales, del mundo colonial. Pero a partir de las nuevas realidades surgidas en estas sociedades, determinadas por los procesos de descolonización y las luchas antiimperialistas que van a surgir después de la Segunda Guerra Mundial, se produjo una transformación en las bases teóricas de la disciplina (Cfr: Leclerc, 1973; Rodríguez, 1991). Lo más importante aquí es que las sociedades no occidentales han sido históricamente, en su mayoría, sociedades colonizadas, llamadas sucesivamente “salvajes”, “primitivas”, “arcaicas” o “tradicionales”. En este nuevo escenario, como ya vimos, van a ser englobadas bajo la categoría de Tercer Mundo”. La antropología, entonces, estudiaba ese otro lejano que antes se definía como colonial y desde el fin de la Segunda Guerra Mundial como subdesarrollado. Como señala Escobar, “Si el fenómeno colonial determinó la estructura del poder dentro de la cual se constituyó la antropología, el fenómeno del desarrollo ha proporcionado a su vez el marco general para la formación de la antropología contemporánea” (Escobar, 1999: 99-100).

Es así como, ante estas nuevas realidades y situaciones de descolonización, la antropología se hace más crítica y asume en estos años como objetos de estudios los procesos históricos de luchas políticas y tomas de conciencia en las diversas sociedades del mundo colonial, donde se producen los movimientos independentistas y de liberación nacional que darían origen a nuevos sujetos. (Rodríguez, 1991: 133). De allí que desde los años 50 las ciencias sociales, y en especial para la antropología, temas como el desarrollo del sistema capitalista, la explotación y dominación colonial, los sistemas de dependencia, el racismo, la aculturación y transculturación, entre otros, se convierten en objetos de conocimiento nucleares para el entendimiento de estas nuevas situaciones. Junto a las teorías que intentan explicar el hecho colonial y la descolonización, surgen los

reclamos y críticas ante la destrucción de modos de vida e identidades de los pueblos colonizados³⁸. Como señalaba, a comienzos de los años 70, Leclerc:

De lo que se dudaba un poco, y la antropología contemporánea parece descubrir, a la luz de un mundo que se descoloniza, es que el africano (y más generalmente el hombre del tercer mundo) también sea, quizá ante todo, un campesino, un ganadero o un obrero, un ser social e histórico; en una palabra, simplemente un hombre antes que un ser exótico, un “indígena” o un “primitivo” razonador y constructor de sistemas prelógicos (Leclerc, 1973:228-229).

La inserción de las sociedades no occidentales en la dinámica del capitalismo imperialista significó la proletarización de las mayorías. Se comienza entonces a hablar de una síntesis salvaje/proletario como condición del colonizado (Rodríguez, 1991: 153-134). Esta situación, no obstante, genera también formas particulares de resistencia en la negación y el rechazo al sufrimiento de la dominación. Así como se modernidad se había incrustado en los pueblos colonizados en toda su extensión opresora, también traslada todo el conjunto de teorías, discursos y prácticas que conforman la manera particular en que Occidente construye el mundo, incluidas las ideas políticas. Generalmente son las élites criollas con mayor acceso a la educación colonial las que se impregnan de estos discursos. El subalterno del mundo colonial sufre todo un proceso de conversión al imponérsele los discursos fundamentales del occidente moderno: se vuelve cristiano, comienza a asumir el discurso del progreso y la civilización, las ideas de nación y democracia, o en suma, el capitalismo.

Asimismo, se pueden hacer manifiestas las posiciones anticolonialistas, con sus ambigüedades, que provienen de los sectores de la derecha o conservadores y de izquierda o revolucionarias. Como plantea Leclerc,

³⁸ Entre los intelectuales que mantuvieron una postura directamente militante tenemos a Frantz Fanon (Martinica-Argelia), Albert Memmi (Túnez-Francia) y Jacques Berque (Francia). Los antropólogos que sobresalen por sus aportes en cuanto a nuevos enfoques, destacan Maurice Godelier, Jean Duvigneaud y Georges Balandier, quien se especializó en los procesos de descolonización del continente africano y a las nuevas realidades que se producen en el pasaje del “orden tribal” al “orden nacional”, las relaciones entre la cuestión nacional y el marxismo (Balandier, 1973); entre sus obras más importantes están: *Sociología actual del Africa negra* (1955); *Africa ambigua*, (1957); y *Antropología política*, (1967). Para una revisión analítica de la obra de estos y otros autores véase, Rodríguez, 1991.

“la ambigüedad viene de que el anticolonialismo, como impugnación de la dominación colonial, puede ser defendido por los elementos conservadores de las nuevas naciones del tercer mundo y una cierta persistencia de la ideología de la ‘civilización’ puede ser sostenida por los elementos revolucionarios de esas mismas naciones” (Leclerc, 1973: 162).

En efecto, los que se rebelan contra el orden colonial pueden apropiarse igualmente de cierta información que, aunque clandestina, se infiltra al interior de estas sociedades, como por ejemplo, las idas del marxismo. Gracias a esto el subalterno puede hacerse socialista, comunista, o anarquista, y, en definitiva, puede llegar a desnaturalizar su propia situación colonial. A la par, cuando se decide revertir el orden hegemónico, se asumen las formas de organización modernas como método para la lucha para acceder al poder: agrupaciones, sindicatos, movimientos de protesta, partidos, y, en el caso más extremo, entra en contacto con la tecnología moderna a través del manejo del equipo militar y, utilizando los instrumentos modernos del poder físico, emprende la lucha guerrillera. Los indígenas y campesinos descubren la “posibilidad de transformar la naturaleza, y apoderarse de los secretos de la muerte...” (Kowalewski, 1971: 49-50). Como explica, para el caso africano, Frantz Fanon,

Después de años de irrealismo, después de haberse revolcado entre los fantasmas más increíbles, el colonizado, empuñando la ametralladora, se enfrenta por fin a las únicas fuerzas que negaban su ser: las del colonialismo (...) El colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación (Fanon en Kowalewski, 1971:51-52).

Históricamente el marxismo ha sido el discurso de redención secular en el que gran parte del mundo colonizado se ha apoyado, y a partir del cual se han interpretado y reinterpretado sus realidades nacionales. Cabe señalar que las adaptaciones nacionales del marxismo han significado el origen de muchas contradicciones no resueltas en las posturas revolucionarias de estos países, pues “el marxismo es un elemento de occidentalización del mundo y durante mucho tiempo ha sido la base de un europocentrismo muy arraigado” (Leclerc, 1973:162-163)³⁹.

³⁹ “Recordemos las posiciones del marxismo de la II internacional [1889] sobre el problema colonial, posiciones que reafirmaban la necesidad de aportar la ‘civilización’ a los primitivos y de proseguir la dominación el tiempo necesario, hasta que dieran pruebas de sus capacidades” (Leclerc, 1973:162-163).

A diferencia de las regiones de Africa y Asia en el siglo XX, en Latinoamérica los procesos de ruptura con la colonización al estilo clásico suceden en las primeras décadas del siglo XIX, con el insurgimiento de las burguesías criollas y las guerras independentistas, que darán lugar al nacimiento de los nuevos Estados nacionales. Entre finales de la década del 50 y los años 60 y 70 del siglo XX, surgen en algunos países —como Cuba, Venezuela y Colombia, entre otros— los movimientos de insurgencia contra el imperialismo norteamericano. En los años 60 se configuran y operan en un gran número de países del mundo colonizado las luchas más intensas de los movimientos de liberación nacional⁴⁰. En estos mismos años se desarrolla en Venezuela la insurgencia armada de los grupos de izquierda contra los gobiernos liberales-burgueses venezolanos, lo cual trataremos en el capítulo siguiente.

Enmarcado en este contexto, queremos finalmente caracterizar lo que consideramos un *movimiento político revolucionario*, el cual posee dos elementos fundamentales, y que además definen el caso de la insurgencia venezolana: 1) su carácter *subversivo*, definido “como aquella condición o situación que refleja las incongruencias internas de un orden social descubiertas por miembros de éste en un período histórico determinado, a la luz de nuevas metas (“utopía”). (Fals Borda, 1978:15); y 2) que no se trata de un grupo étnico o regional sino de un movimiento nacional cuyos miembros provenían de cualquier sector de la población. Como explica Orlando Fals Borda, el movimiento subversivo nacional puede incluir:

(...) grupos claves o estratégicos de diferentes orígenes sociales como, como los intelectuales, los estudiantes y profesores universitarios, los líderes religiosos, militares y laborales, y los políticos que en un momento dado puedan conformar la oposición a un régimen, aunque no pertenezcan a las clases altas o aristocráticas (Ibíd.:36).

Al haber definido al movimiento revolucionario de los 60 en Venezuela como un fenómeno que formó parte las dinámicas políticas del mundo colonizado y como

⁴⁰ Algunos procesos de independencia se hacen efectivos en algunas regiones de Asia (la guerra antiimperialista en Vietnam, Laos y Camboya contra los EE.UU.) y, asimismo, en el continente africano (independencia de Argelia, Túnez y Libia). En el caso de América, tenemos el triunfo del movimiento revolucionario en Cuba (Rodríguez, 1991: 190).

un grupo caracterizado por su calidad subversiva, es necesario ahora dejar claro cómo, desde la perspectiva de la antropología, abordamos el estudio de las representaciones imaginarias del tiempo. En las páginas que siguen exponemos el método utilizado para dicho estudio.

2. Antropología e historia. Cuestiones de método.

En el capítulo uno expusimos la perspectiva teórica a partir de la cual abordamos la dimensión imaginaria de la construcción del tiempo, así como la relación que se establece entre política y tiempo imaginario. Si bien existe una estrecha relación entre las significaciones del tiempo y las luchas políticas revolucionarias por la toma de poder, el sello distintivo es la imagen particular que se construye y proyecta acerca de la sociedad del futuro. Mediante el estudio de estas representaciones se develan más claramente la conexión entre la concepción que del tiempo se tiene y la práctica política. Entonces, nos preguntamos: ¿cómo podemos aprehender, y más allá, determinar estos contenidos? Una de las maneras es a través de los discursos escritos, en los cuales estas simbolizaciones se encuentran de forma implícita o explícita. Generalmente, en los escritos de los militantes del movimiento revolucionario que analizamos, encontramos de forma reiterada ideas y dictámenes acerca del futuro como del pasado: del futuro, bajo la forma de promesas sobre una nueva sociedad, que son las que mayormente le otorgan un sentido a la práctica política; y del pasado, exaltando la historia independentista, con lo cual se legitima la lucha como parte de una herencia heroica.

Los discursos políticos producidos en la época por los representantes más notables del movimiento revolucionario, constituyen el cuerpo de testimonios a partir de cual hemos podido extraer y analizar los elementos esenciales del imaginario, los cuales emergen, como venimos de decir, de la estrecha relación entre política y tiempo. Por consiguiente, como los textos que se analizan constituyen creaciones y testimonios del pasado, esta investigación es, en este sentido, un estudio de tipo histórico; y en tanto nos interesamos por el sentido de las representaciones y simbolizaciones, es antropológico. Esta propiedad de nuestro estudio, requiere que

expliquemos los aspectos fundamentales de carácter teórico como metodológico de las relaciones entre la antropología y la historia, lo cual, por otra parte, ha sido un tema que ha venido siendo discutido en nuestra disciplina desde ya varias décadas por autores como Marc Bloch, Marc Augé, Jacques Le Goff, Carlo Ginzburg, y Marshal Sahlins, entre otros.

2.1 Las relaciones entre la antropología y la historia.

Como bien sabemos, el método clásico por excelencia de la antropología ha sido la *etnografía*, es decir, la observación directa participante en las sociedades del *presente*, cuya constitución tiene su origen en los trabajos de campo de las primeras décadas del siglo XX, llevados a cabo por los antropólogos y antropólogas como B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, Franz Boas, Ruth Benedict, y Margaret Mead, entre otros. No obstante, como señala Lévi-Strauss en su clásica obra *Antropología Estructural*, el problema del pasado en la etnología ha estado siempre presente en los estudios de los antropólogos que se han interesado por la dimensión histórica o diacrónica en las sociedades no occidentales. Sin embargo, para los etnólogos, a diferencia de los historiadores, resultaba mucho más problemático abordar el pasado de las sociedades llamadas “primitivas”, debido a la ausencia en la gran mayoría de éstas de documentos escritos, que constituyen la fuente por excelencia de la historiografía⁴¹. Pero en donde realmente radica la diferencia para Lévi-Strauss, está en que el historiador concentra su esfuerzo en el estudio del acontecimiento y en la reflexión consciente; mientras que el etnólogo dirige su atención a la estructura universal (formal), o a los elementos más inconscientes de la vida social. En otras palabras, la antropología privilegia el estudio de lo que permanece sobre lo que cambia, y viceversa, la historia se interesa por los cambios y el acontecer, teniendo en común ambas disciplinas como objeto de estudio la vida social (Ibíd.: 71-72).

⁴¹ Lévi-Strauss aclara que la división entre la historia como la disciplina que estudia los pueblos con escritura, y la etnología, como el estudio de las sociedades ágrafas, no es tan rígida, ya que también “La etnología se interesa por poblaciones que conocen la escritura: el antiguo México, el mundo árabe, el Extremo Oriente; por otra parte, ha podido elaborarse la historia de pueblos que han ignorado siempre la escritura como, por ejemplo, los zulúes” (Lévi-Strauss, 1987: 71-72).

Una interpretación más contemporánea de las relaciones entre la antropología y la historia y su mutua influencia nos la da Marc Augé. Según este autor, tanto el historiador como el etnólogo deben preocuparse por la representatividad cualitativa de su objeto de estudio; el primero trabaja con los indicios del pasado, con sus huellas; mientras que el segundo, siempre puede volver al grupo o comunidad, e ir un poco más allá. Pero si bien, esta “Es la ventaja de trabajar sobre el presente... [es una] modesta compensación de la ventaja esencial que tienen los historiadores: ellos saben cómo sigue” (Augé, 1998b:21). A pesar de esta diferencia señala que ambas disciplinas guardan una estrecha proximidad que reside en la naturaleza de su objeto:

(...) si el espacio es la materia prima de la antropología, se trata aquí de un espacio histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, se trata de un tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico. El espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado (1996: 15).

Augé destaca otra importante diferencia en relación a la naturaleza de los testimonios, y lo imprescindible que es para los oficiantes de estas disciplinas consultar diversas fuentes cuando se trata de conocer el pasado.

El historiador no tiene la posibilidad, como el antropólogo, de ir al terreno de estudio para verificar la validez y el alcance de sus hipótesis, de modo que puede intentar establecer dicha validez partiendo de una serie de indicios, como en una pesquisa policial (...). Pero la distancia entre historia y antropología disminuye aun más cuando investigaciones relativas a fenómenos de comienzos del siglo [XX] (...), implican que el historiador recurra tanto al estudio de los archivos, como a los testimonios orales sobre el pasado familiar (Augé, 1996: 23)⁴².

Por otro lado, la renovación de la disciplina histórica tuvo su impulso fundamental con la escuela de los *Anales* en Francia, así como con los estudios sobre la microhistoria desarrollados en Italia, que dieron lugar a la elaboración de muchos trabajos orientados al estudio de las mentalidades y las representaciones de los grupos del pasado. De este esfuerzo se logra constituir lo que se denominará más

⁴² “En este sentido, los antropólogos se han preguntado por las características de la tradición y de la transmisión oral, por la posibilidad de confrontar los diversos testimonios orales y cruzar las informaciones obtenidas de la tradición oral con las fuentes escritas, así como por los medios de registro, de ‘fijación’ de la memoria de que disponen las sociedades que estudian” (Barreto, 1994:16).

tarde “historia de las mentalidades”, según la concepción de Marc Bloch en la que se requería el estudio de los aspectos inconscientes de las sociedades. Dicho modelo va a ser el pionero de la antropología histórica actual, la cual traspone las exigencias de los antropólogos hacia el pasado (Barreto, 1994: 17-18).

En el caso de la antropología histórica, el investigador trabaja los testimonios escritos y en el caso de ser un pasado reciente, también se cuenta con el testimonio oral: “se trata de elaborar la situación de ‘observación participante’ a partir de los documentos descriptivos de la vida cotidiana de la sociedad pretérita” (Amodio, 1998 7-8). El antropólogo e historiador Miguel Acosta Saignes, en su estudio sobre la *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1967), hace un aporte muy importante en relación con los testimonios escritos. Él plantea para el análisis de los documentos la técnica que denomina *ex-post-facto*. En sus propias palabras leemos:

Como se trata de un tema de antropología social e histórica, utilizamos métodos de esas ciencias para la exposición de los materiales (...) se trata de presentar simplemente la vida de los esclavos en todas sus actitudes, tal como la hubiese visto un antropólogo visitante del país durante la época colonial. Hubiesen desfilado ante su vista las pesquerías, las minas, las haciendas, las ciudades. En todos esos lugares habría tomado notas de cuanto viese. Como son tan numerosos los materiales acerca de los esclavos, el antropólogo social puede aplicar una especie de técnica **ex-post-facto** y reconstruir el mundo colonial, particularmente en lo relativo a la esclavitud (Acosta Saignes, 1967: 11; resaltado del autor).

En esta línea de ideas, es necesario tener en cuenta que los documentos de los que nos servimos para acceder al pasado, generalmente ofrecen una visión parcial y fragmentaria de la realidad⁴³, básicamente porque que no es posible registrar los acontecimientos de manera exhaustiva y extensiva. Además, los archivos de documentos presentan también ciertas limitaciones, algunos son accesibles, como los públicos, otros de difícil acceso, como los privados; a lo que hay que agregar las alteraciones y mutilaciones que muchas veces sufren. En nuestra investigación fue fundamental el acceso a los archivos privados de dos miembros del movimiento subversivo: Francisco Prada (excomandante guerrillero de la región

⁴³ Las alteraciones pueden ser de orden político, es decir, contienen lo que sus creadores consideran que debería incluirse, y suele pasar que los grupos dominantes deciden qué aparece y qué no aparece registrado.

de los Llanos) y Antonio Torrealba (exmiembro del Partido de la Revolución Venezolana).

Debemos subrayar que nuestro objeto de estudio se centra no en la reconstrucción histórica del movimiento revolucionario de los 60 sino en las ideas y representaciones que lo caracterizan. En este sentido, aunque requerimos conocer su historia, sobre lo cual en el siguiente capítulo presentamos los aspectos fundamentales, son las representaciones imaginarias del tiempo y sus significaciones las que constituyen el tema central de nuestro estudio. Por lo tanto, los testimonios escritos, que hemos utilizado, nos han sido útiles no para esclarecer los acontecimientos reales, sino para conocer las ideas y valores que acerca de nuestro tema exponen los protagonistas de este movimiento subversivo como *creadores* (Cfr. Carrera Damas, 1969: 28)⁴⁴.

El estudio del movimiento revolucionario venezolano en los años sesenta tiene la ventaja de que muchos de sus protagonistas se mantienen vivos, dejando abierta la posibilidad de confrontar las fuentes orales y escritas, trabajo que han realizado algunos historiadores de la lucha armada en Venezuela como Elena Plaza (1978) y Alberto Garrido (2003). No obstante, el estudio documental del proceso de la lucha armada trae consigo una serie de dificultades que cualquier investigador interesado en el tema debe enfrentar. En el caso de los documentos producidos por los miembros de la insurgencia se puede constatar frecuentemente la omisión de cierta información por motivos de seguridad⁴⁵. Los documentos —folletos, manifiestos cartas, libros, entrevistas— como generalmente son elaborados desde la clandestinidad, no pueden contener información que al caer en manos enemigas comprometan la seguridad y la vida de los miembros del movimiento, posibilidad muy factible en la medida en que habitualmente los organismos de seguridad del

⁴⁴ Para una revisión de documentos mucho más cercana al orden de las ideas en el movimiento revolucionario venezolano consúltese la compilación de Alexander Moreno llamada *Antología del pensamiento revolucionario venezolano*, del año 1983. En ella se encuentran extractos de documentos producidos por la izquierda venezolana en varias épocas.

⁴⁵ En muchos de los documentos consultados, especialmente cartas, se dice que cierta información que no aparecía en el escrito sería transmitida por el mensajero portador del documento por motivos de seguridad. También se aludía a personajes a través de sus pseudónimos o iniciales, así como también muchas veces los nombres de lugares podían estar alterados. Véase, Vera Gómez (2005).

gobierno venezolano lograban confiscar textos que formaban parte de la red de información de la subversión⁴⁶. Estos documentos relatan una historia llena de seudónimos y alteraciones condicionadas por la presencia del espionaje contrainsurgente que obligaba a la extrema cautela y a reducir al máximo el riesgo de que fuesen desmantelados los planes y caer en manos del gobierno. Por lo tanto, el estudioso interesado en la reconstrucción de la lucha armada en estos años debe, casi que obligatoriamente, consultar las fuentes orales, es decir, los testigos y protagonistas, para así poder decodificar, constatar, contraponer y ampliar, en la medida de lo posible, mucha de la información que se encuentra en la documentación escrita producida en el transcurso de la guerra⁴⁷.

3. Método antropológico y fuentes escritas.

3.1 La doble mediación.

Las consideraciones metodológicas para el análisis de las fuentes escritas propuestas por la antropóloga Daisy Barreto (1998), en las que nos basamos, parten de la distinción de dos niveles metodológicos: a) La doble mediación, y b) los campos semánticos. En lo que respecta a la doble mediación, a propósito de la prensa como fuente, dice:

Para el antropólogo, cuyo objeto de estudio generalmente se sitúa en el presente y los datos que obtiene son resultado de la observación directa, la información de la prensa, tanto de una época pasada como en el presente, es una manera doblemente indirecta de acercarse a conocer la realidad: porque es una fuente escrita y porque es escrita por personas vinculadas a la cultura dominante (1998: 315-316).

⁴⁶ A manera de ejemplo, durante el gobierno de Raúl Leoni (1964-1969) el Ministro de Interior Luis Vera Gómez fue el encargado de la revista "Confidencial", la cual consistía en la publicación de los documentos confiscados a la insurgencia armada por los organismos de seguridad, con el propósito de empañar la imagen del movimiento revolucionario ante la población. Para una revisión de muchos de estos textos ver la compilación de Luis Vera Gómez *La subversión armada 1964-1967 en sus documentos* (2005). La compilación contiene en total 111 documentos provenientes de la revista antes mencionada.

⁴⁷ Habría que incluir, además, la revisión de la información que transmitían los medios de comunicación impresos, televisivos y radiales, los cuales funcionaban como una eficaz arma antisubversiva en los que se construían matrices de opinión que denigraban del accionar revolucionario. Muchas de las informaciones de estos años servían para reforzar la imagen del fantasma del comunismo en Venezuela.

Esta situación se corresponde, en parte, con la que afrontamos en nuestro estudio. Si seguimos la lógica de esta doble mediación, la primera son las fuentes documentales en las que nos basamos —libros, artículos, entrevistas, y cartas—, que por ser escritas constituyen una manera indirecta de conocer esta realidad; la segunda, son los textos-discursos mismos, cuyos autores en este caso son los líderes más relevantes del movimiento revolucionario, lo cual hace de ellos testimonios directos, y, además, que sean considerados como representativos del mismo.

Siguiendo a Barreto, esta doble mediación metodológica se puede representar de la siguiente manera:

Antropólogo → Documentos → Textos-discursos de los líderes → Objeto del antropólogo: las representaciones imaginarias del tiempo.

Los cuatro autores seleccionados, son quizás los líderes más destacados del movimiento revolucionario de los 60, no solo como dirigentes, sino también en cuanto a la producción de ideas se refiere, ellos son: Fabricio Ojeda, Douglas Bravo, Pompeyo Márquez y José Rafael Núñez Tenorio. Los dos primeros, fueron comandantes guerrilleros en los frentes del occidente del país; Márquez, tenía una posición importante como secretario general del Partido Comunista; y Núñez Tenorio, además de militante del Partido Comunista, se destacó como intelectual, y desde su condición de profesor de la Universidad Central de Venezuela, aglutinó a sectores de izquierda en este medio.

Los textos escogidos de cada uno de ellos son los siguientes: 1) Fabricio Ojeda, su libro *La Guerra del Pueblo*, escrito en 1966 pocos meses antes de su asesinato— aquí usamos una publicación del año 2006— y el artículo “La Guerra de Liberación: camino de justicia y libertad”, de agosto de 1964; 2) Douglas Bravo, la carta dirigida a los miembros del movimiento de fecha 20 de octubre de 1965, y una entrevista de octubre de 1966, realizada en las montañas de Falcón por periodista mexicano Mario Menendez, director de la revista *Sucesos*; 3) Pompeyo

Márquez, los libros *Las vías del desarrollo* y *Hacia una Patria Libre*, ambos escritos en 1966 y publicados en 1967; y 4) J. R. Núñez Tenorio, la conferencia dictada en Caracas en 1968 titulada “El carácter de la Revolución venezolana”, publicada en 1976⁴⁸.

En el análisis de estos textos, procedimos, primero, identificando las ideas fundamentales acerca del tiempo futuro y pasado, que buscan siempre otorgarle un sentido y legitimar las acciones políticas de la lucha armada. Luego, seleccionamos de entre éstas, aquellas ideas y planteamientos que expresaran con mayor claridad, intensidad y certeza representaciones acerca de la historia pasada como del futuro, la sociedad, el hombre y el mundo nuevo, a manera de unidades del discurso, en las que exponen la significación acerca del tiempo como imaginario. Por ello, de los documentos revisados, seleccionamos los consideramos reunían, en conjunto, elementos significativos para el estudio, los cuales son precisamente los de corte más teórico e ideológicos, dejando de lado los textos de orden táctico y estratégico, por lo demás, abundantes que tratan sobre aspectos afines. Por último, siguiendo el modelo propuesto por Barreto, definimos, partiendo de los textos como una totalidad, los campos semánticos, que a continuación exponemos.

3.2 Los campos semánticos.

Los campos semánticos funcionan como modalidad básica de clasificación de los datos provenientes de las fuentes escritas⁴⁹. Como sabemos, existe siempre un cierto grado de arbitrariedad en toda clasificación, lo cual tiene que ver con el

⁴⁸ Los lugares en los que pudimos localizar estos documentos son los siguientes: los textos de Márquez y Núñez Tenorio reposan en el archivo de la Biblioteca Central de la Universidad Central de Venezuela en Caracas, los de Bravo se encuentran en el archivo personal de Antonio Torrealba, en Acarigua estado Portuguesa, y los de Ojeda pertenecen a la biblioteca privada de Francisco Prada en la ciudad de Trujillo.

⁴⁹ En la lingüística, los campos semánticos o campos léxicos constituyen unidades de análisis: se trata de un conjunto de palabras que abarcan una “zona de significado”, una agrupación léxica que mantiene una relación con otras al formar parte de una misma esfera conceptual. El campo semántico es un sistema de conceptos que guardan una relación común (Berruto, 1979: 103-107). De la misma manera, podemos crear campos semánticos de mayor amplitud en los que ya no se agrupen palabras sino fragmentos completos de un texto (ya sea un libro, una carta o una entrevista) que mantengan una relación establecida por un concepto teórico mucho más amplio.

carácter interpretativo, por lo tanto hermenéutico, que el investigador le asigna a los datos. Luego de la lectura y re-lectura de los textos antes referidos, identificamos las categorías o conceptos básicos a partir de los cuales se realizó el análisis del tiempo como imaginario en el movimiento revolucionario. Una de ellas, es *progreso social*, reconfigurada después de la Segunda Guerra Mundial a través de la teoría del desarrollo, y asociada a los conceptos de revolución/socialismo/comunismo; la otra, es *nacionalismo*, que se opone a colonialismo, y aparece vinculada al *uso particular del pasado* de este grupo político. Cada una contiene subcategorías que denotan la especificidad del significado en el discurso. Con base a ellas definimos dos campos semánticos: El campo del futuro y del pasado, haciendo un breve paréntesis acerca del presente.

1) Campo del futuro.

a) Linealidad-Etapas: el progreso es concebido como linealidad histórica, en la que están predeterminadas las etapas para alcanzar el socialismo/comunismo.

b) Velocidad histórica: noción asociada al ritmo de tiempo y a la aceleración de la historia, que implica el concepto revolución, en oposición a las nociones de reformismo y evolución como lentitud del paso de la historia.

c) Profecía secular revolucionaria: entendida como la certeza en la inevitabilidad de la llegada de la revolución o el socialismo.

d) Milenarismo secular: en esta categoría se incluyen las ideas que reflejan los deseos de un cambio total y radical de la sociedad, proyectados en la convicción del nacimiento, en un futuro inmediato, de una sociedad completamente nueva.

e) El presente: cuyo sentido es igualar al capitalismo como atraso y decadencia, destacándose su dimensión colonialista e imperialista. También es representado como la cara opuesta del progreso “verdadero”, y en otros casos, como un progreso no deseado. Además, es interesante que estos sentidos en su mayoría

sean expuestos mediante metáforas corporales, es decir, se piensa a la sociedad capitalista como cuerpo social que se pudre, deforma o muere.

2) Campo del nacionalismo y el pasado.

a) Nacionalismo igualitario: esta categoría encierra las posturas acerca de la lucha de liberación nacional, enlazada a la idea del socialismo como la realización de una sociedad sin clases. Esta categoría atraviesa tanto las concepciones acerca del futuro como del pasado, aunque se acerca mucho más a las representaciones sobre este último.

b) Similitud entre el pasado y el presente: refiere las constantes comparaciones y paralelismos entre la guerra de Independencia (1810-1830) y la situación presente de la lucha revolucionaria en los años 60.

c) Continuidad pasado-presente: entre los procesos del pasado republicano, como la Independencia y la Guerra Federal, y el movimiento revolucionario venezolano, se establecen lazos de continuidad histórica.

Para comprender mejor cómo se organiza este conjunto de ideas y categorías en los campos semánticos, hemos elaborado el siguiente esquema:

El tiempo como imaginario	
Futuro (Noción de Progreso)	Pasado (nacionalismo)
a) Linealidad-etapas b) Velocidad histórica c) Profecía secular revolucionaria d) Milenarismo secular	<div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center;"> <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; margin-right: 10px;">e) El presente</div> <div style="text-align: left;"> <p>a) Nacionalismo igualitario</p> <p>b) Similitud pasado/presente</p> <p>c) Continuidad pasado/presente</p> </div> </div>

Estos campos semánticos funcionan como las unidades con las que agrupamos y dividimos la secuencia del análisis de los documentos, de esta manera, el último capítulo va a estar segmentado en apartados que van a girar en torno a cada uno de los temas de los campos. El conjunto de las representaciones extraídas de los documentos, van a ser analizados de acuerdo a las nociones y conceptos que hemos definido en nuestro marco teórico, ilustrando cada una de la esferas de análisis con los datos de nuestra clasificación temática.

CAPITULO III

LOS AÑOS 60: LA DÉCADA VIOLENTA

La década del sesenta es quizás la época de mayor convulsión política y social del siglo XX. En este capítulo expondremos a grandes rasgos los hechos históricos más importantes a nivel nacional e internacional y de esta manera contextualizar el movimiento de la lucha armada en Venezuela.

1. El contexto internacional

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, se conforma un nuevo orden en el mundo cuya hegemonía se divide en dos grandes bloques de poder: el comunista, encabezado por la Unión Soviética; y el democrático-liberal, con los Estados Unidos como máxima potencia. La rivalidad entre estos países se va a dar en todos los terrenos: político, económico, militar, industrial y científico. A su vez, este nuevo orden mundial significó una era diferente de relaciones con el mundo colonial: el llamado Tercer Mundo⁵⁰ (Wallerstein, 1996:12). En este escenario, América Latina va a ser la región de preferencia para los intereses económicos de los Estados Unidos, y como vimos en el capítulo uno, la teoría del desarrollo como sustento ideológico va a dominar las políticas económicas de estos años.

Lo que predicaba los Estados Unidos en América Latina era la tradicional canción neoclásica: abrir las fronteras económicas, permitir la inversión extranjera, crear la infraestructura necesaria para crear el desarrollo, concentrarse en las actividades para las cuales tienen estos países una “ventaja comparativa” (Ídem).

⁵⁰ “El ‘Tercer Mundo’ como categoría emergió del proceso de descolonización conectado con la Segunda Guerra Mundial, como resultado de lo cual el Tercer Mundo se convirtió en el campo de batalla militar e ideológico entre el Primer Mundo capitalista y el Segundo Mundo socialista” (Coronil, 2000: 131).

Es así como en 1948, se crea la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), organismo internacional integrado por sectores de intelectuales latinoamericanos, cuyo objetivo principal consistió en promover la política de sustitución de importaciones y la protección de las industrias nacientes en la región, recomendaciones que seguirían muchos gobiernos en los años 50 y 60.

La reacción en países de Africa, Asia y América Latina, ante el empuje del imperialismo norteamericano deriva en la organización y constante actividad de grupos anticolonialistas conservadores o progresistas, y en particular, marxistas. Se puede afirmar que la década del sesenta representó el momento de mayor agitación política de la izquierda mundial, fue “la época del Che y el foquismo, de la revolución mundial de 1968, de la victoria de los vietnamitas, de un maoísmo furioso que se expandía a prisa a través del mundo” (Wallerstein, 1996:13). Numerosos movimientos de liberación nacional se convirtieron en aliados fundamentales del régimen soviético, y a la par, “las revoluciones proletarias las sustituían efectivamente las revoluciones antiimperialistas”⁵¹.

Asimismo en estos años emergen, en casi todos los países de América Latina, experiencias de guerra de guerrillas, inspiradas principalmente en el triunfo de la revolución cubana en 1959, que parecía brindar a los marxistas latinoamericanos un ejemplo a seguir para la toma de poder estatal (Plaza, 1978: 9). Durante la administración de J. F. Kennedy (1961-1963) Estados Unidos jugó un papel determinante apoyando los regímenes democráticos reformistas que combinaban la acción antiguerrillera con la doctrina de la “Alianza para el Progreso”. Política que surge para enfrentar la fuerte influencia de la revolución cubana en los países del hemisferio, y que prometía la ayuda norteamericana en torno a planes de educación, vivienda, salud, y reforma agraria. (Plaza, 1978: 29).

⁵¹ “ (...) entre 1945 y 1970, en la gran mayoría de países del mundo, los movimientos herederos de los temas de la Vieja Izquierda del siglo XIX llegaron al poder, utilizando varias etiquetas: comunista, alrededor de la Unión Soviética; movimientos de liberación nacional, en Africa y Asia; socialdemócrata, en Europa Occidental; populista, en América Latina” (Wallerstein, 1996:18-19).

La segunda pos-guerra da comienzo a la llamada Guerra Fría, que “Para el Tercer Mundo (...) fue realmente una guerra caliente, formada por 149 guerras localizadas que produjeron 23 millones de muertes” (Coronil, 2000: 131). Para 1968 se había llegado a la cima de los esfuerzos en contra del modelo desarrollista liberal: se destacan los procesos de la guerra de Vietnam, la revolución Cubana, el comunismo Checoslovaco, el movimiento del poder negro en los Estado Unidos, el inicio de la revolución cultural China, y el Mayo Francés, protagonizado por estudiantes y obreros, y las más diversas corrientes artísticas, entre las que figura el auge de la cultura pop y la música *rock and roll*.

En términos políticos y de tendencias ideológicas, en los años sesenta y setenta en América Latina se planteaban dos vías: la reforma de las instituciones del Estado, y el cambio radical de la sociedad a través de una revolución (Morón, 1975:146). El reformismo, lo representaban los partidos políticos socialdemócratas y socialcristianos que tenían el control del Estado y de las Fuerzas Armadas, bajo el modelo de la democracia representativa y del desarrollismo. La tendencia opuesta, enfrentada a ésta, la encarnan los partidos comunistas y socialistas que propugnan la revolución, los instrumentos de lucha como los aparatos subversivos, los Ejércitos de Liberación Nacional, y la penetración en universidades y liceos. Esto sin olvidar, claro está, algunos ensayos en el poder como el ya mencionado caso de Cuba, primer experimento del socialismo en América Latina.

Por otra parte, en materia social y poblacional, la mayoría de los países de América Latina experimentan en estos años un proceso de concentración urbana que se venía dando en las décadas pasadas, como resultado del desplazamiento forzado de la población rural hacia las capitales. Las ciudades pasan a ser el lugar donde tienen expresión los grandes conflictos políticos y sociales, ya que allí se concentran los organismos del Estado donde se toman las decisiones políticas y concentran la mayor parte de los recursos económicos. El signo social más característico de las capitales latinoamericanas es la extrema pobreza de las grandes mayorías, acompañada de la concentración de la riqueza en manos de una pequeña elite aristocrática. El papel de grandes proveedores de materias primas

para las industrias de los países desarrollados, especialmente los Estados Unidos define en estos años el carácter dependiente de las economías latinoamericanas, solo posible por la tendencia abiertamente entreguista de sus gobernantes. Veamos ahora, dentro de este contexto internacional y regional, cual era la situación de Venezuela.

2. El contexto nacional

2.1 La situación económica: el neocolonialismo

Durante la década del 60 Venezuela estuvo gobernada por los partidos de tendencia socialdemócrata (Acción Democrática y URD) y demócrata cristiana (Copei), cuyos presidentes sucesivos fueron Rómulo Betancourt (1959-1964), Raúl Leoni (1964-1969), y Rafael Caldera (1969-1974). Estos gobernantes facilitaron el predominio del capital estadounidense sobre los medios básicos de la riqueza nacional, fortaleciendo así el proceso de neocolonización caracterizado no por una simple dependencia económica, sino por el dominio de los monopolios norteamericanos sobre todos los niveles de la vida social en Venezuela (Brito Figueroa, 1996: 719).

Las empresas norteamericanas controlan los sectores de la explotación y exportación del hierro y el petróleo, la industria manufacturera y el comercio. En términos de cifras, en 1960 los monopolios extranjeros dominan el 66% de la producción de bienes, el 40% del Producto Total Bruto, y el 96% del comercio de exportación de Venezuela (Ibíd.:788). Las inversiones norteamericanas corresponden a un 68% y llegan a un 71% en 1968⁵², siendo Venezuela el país que concentra las mayores inversiones de capitales de los Estados Unidos en Latinoamérica, las cuales llegan a un de 25% del total (Ibíd.: 730-736).

⁵² “En 1968, los monopolios de tres países imperialistas—Estados Unidos, Inglaterra y Holanda—controlan, en conjunto, el 94% de las inversiones directas brutas en Venezuela” (Brito Figueroa, 1996:730).

En cuanto al negocio petrolero, aspecto medular de la economía venezolana, para los años 60 la producción era dominada por las empresas: Creole, perteneciente al Grupo Rockefeller; Mene Grande, integrada por diversos grupos norteamericanos; y la Shell, consorcio angloholandés. Veamos algunas cifras para estos años:

Las utilidades obtenidas por el capital petrolero en Venezuela, (...) no pueden ser calificadas sino de fabulosas. En efecto, en 1960 esas utilidades, libres de impuestos, ascienden a 1.289 millones de bolívares, cifra equivalente al 14% de la inversión neta acumulada, en tanto que en el año 1964 esas mismas utilidades ya ascienden al 34%, (...) totalizan 2.950 millones de bolívares, representando el 46% de la inversión neta acumulada (Ibíd.:736).

Los excesivos beneficios de los grandes capitales en el país en la década del 60, constituyen lo que Brito Figueroa denomina *descapitalización*, que e tradujo en un total de 7.674 millones de dólares que emigraron del país para ser invertidos por los monopolios en otras áreas del mundo (Ibíd. 740). Por otra parte, entre 1960 y 1970, desde el Estado venezolano es impulsada la política de sustitución de importaciones, cuyo propósito consistía en comenzar a elaborar en el país bienes de consumo que antes ingresaban del exterior. En realidad, en el marco de un profundo estado de dependencia, la política de sustitución de importaciones contribuyó a fortalecer el proceso de colonización, puesto que Venezuela sólo desempeña la función de productor en las últimas etapas del proceso manufacturero. Las empresas “nacionales” se convierten, en realidad, en una prolongación de las empresas norteamericanas. Como si no fuera suficiente, los monopolios obtienen además ingresos extras en términos de patentes por el uso de su tecnología (Ibíd.: 745 y 773).

2.2 La situación social: profundización de las diferencias sociales.

Como consecuencia de la dependencia económica, Venezuela experimenta en estos años profundos cambios en la composición socio-económica de sus habitantes: “migraciones internas, los fenómenos de *urbanización*, la depauperación de los grupos sociales productores, la expansión de las zonas de miseria en las ciudades y hasta el aumento general de la población” (Ibíd.: 789; cursivas del autor).

En Venezuela, el crecimiento de la población urbana en el año 1961 representa el 67% de la población total, y en 1968 había ascendido a 74%, lo cual está estrechamente relacionado con el antiguo problema del latifundio, o la concentración de las mejores tierras cultivables en las manos de la elite empresarial, en detrimento de las poblaciones rurales (Ibíd.: 813-816). Como señala Brito Figueroa:

El campesinado es uno de los agrupamientos sociales más afectados por el proceso de cambios, en su estructura y en su morfología. Estos cambios (determinados por el desarrollo del capitalismo en el sector agropecuario, por la especulación financiera de la tierra, la crisis de la economía tradicional y las repercusiones de los fenómenos de *urbanización*) reducen la significación cualitativa del campesinado en la estructura social de Venezuela (Brito Figueroa, 1996: 829).

Como en otros países latinoamericanos, la población que se ve forzada a emigrar del campo a las ciudades se inscribe en la dinámica del capitalismo como mano de obra explotada, pasando a vivir en condiciones de extrema pobreza las zonas marginadas de Caracas, Valencia, Maracay, Maracaibo, y otras ciudades del país. La capital, en particular, experimenta una fuerte expansión espacial y demográfica de los llamados barrios o zonas de miseria.

Por consiguiente se profundizan en estos años la desigualdades y las brechas entre las clases sociales: latifundistas, campesinado, alta y pequeña burguesía, clases medias, y proletariado. Lo más notable es el crecimiento de la clase obrera venezolana, tanto en los centros urbanos como en los campos petroleros y zonas industriales, quienes, junto a los campesinos, son las clases más explotadas: el proletariado industrial y el petrolero, en 1968 constituye el 52% del total de toda la clase obrera. Por su parte, en los 60 la burguesía venezolana se fortalece en todos sus estratos —industrial, agraria, comercial, importadora rentista, bancaria financiera y prestamista—, en asociación con el capital internacional, especialmente estadounidense (Ibíd.: 856 y 867). Constituida por no más de cien familias, tiene como instrumento de poder a los partidos políticos Acción Democrática y Copei, cuyos líderes mantienen estrechas relaciones con empresas extranjeras, como la Creole, además de vínculos económicos con el empresariado

nacional. Durante el período de gobierno de Rómulo Betancourt, se consolida la alianza entre el capital transnacional y la burguesía nacional⁵³.

Resulta primordial conocer, aunque de forma somera, esta situación neocolonial de Venezuela en esos años, pues aquí se encuentran las causas que llevan al desarrollo de la lucha armada por parte del movimiento revolucionario. Como veremos en el próximo capítulo, los líderes del movimiento tenían plena conciencia de esta situación neocolonial.

3. La confrontación política: la subversión de izquierda.

3.1 Inicios y trayectoria de las actividades comunistas/socialistas.

Antes de exponer la historia de la subversión armada en los años 60, es necesario hacer una breve reseña histórica del desarrollo de las actividades socialistas/comunistas en Venezuela⁵⁴. En las primeras décadas del siglo XX aparecen las primeras manifestaciones en Venezuela de las tendencias políticas de corte socialista/comunista. En 1921 fue clausurado en Caracas el periódico *El Obrero*, el cual tenía una orientación clasista inspirada en las ideas de Marx y el triunfo de la Revolución Rusa de octubre de 1917 (Fuenmayor, 1975:327)⁵⁵. Los primeros grupos comunistas venezolanos nacieron en estos años constituidos por individuos exiliados durante el Gobierno de Juan Vicente Gómez. De esta manera, en 1926 se funda en México el Partido Revolucionario de Venezuela, integrado por Salvador de la Plaza, Gustavo Machado, Ricardo Martínez, Julio Martínez, J. A. Silva Márquez y Pedro Brito. Este partido fue el núcleo inicial que

⁵³ Para una revisión de las políticas petroleras de los gobiernos adecos ver el documento titulado: *El imperialismo petrolero y la revolución venezolana* (1977), de la Comisión ideológica de Ruptura, en el que se analizan los gobiernos de Betancourt y Leoni, la creación de la OPEP y el papel de Juan Pablo Pérez Alfonzo, la creación de la Corporación Venezolana de Petróleo, la política de “no más concesiones”, los contratos de servicio, y el cartel del petróleo internacional, entre otros aspectos.

⁵⁴ Sobre los orígenes del socialismo en Venezuela se puede ver la publicación de Germán Carrera Damas *Temas de historia social y de las ideas* (1969). Trabajo en el que se remontan sus fuentes al año de 1855, con la obra de Ramón Ramírez *El cristianismo y la libertad*.

⁵⁵ Según Manuel Vicente Magallanes, el precursor de las ideas marxistas en Venezuela fue el tocuyano Pío Tamayo, quien tuvo una influencia muy importante en varios de los jóvenes que integraron la llamada generación del 28. Tamayo tiene la misión de crear las primeras células del Partido Comunista, tarea encomendada por el Buró del Caribe, al cual contactó en sus viajes por el continente (Mujica, s/f: 8).

posteriormente, en suelo venezolano, funda el Partido Comunista de Venezuela en marzo de 1931, siendo así primer partido político de tipo moderno creado en Venezuela. Entre sus miembros destacaban Raúl Osorio, Juan Bautista Fuenmayor, Rodolfo Quintero, Víctor García Maldonado, y los hermanos Mariano y Aurelio Fortuol, quienes hacen circular su primer manifiesto el 1 de mayo de 1931. El PCV se mantuvo en la clandestinidad mientras vivió Juan Vicente Gómez. No podía celebrar ninguna reunión pública y sus líderes eran constantemente arrestados (Alexander, 1971: 29; Magallanes, 1977: 224).

Con la muerte de Juan Vicente Gómez en 1935, su sucesor, el general Eleazar López Contreras (1935-1941), permite el regreso de los exiliados comunistas y su organización legal en sindicatos y partidos políticos. Entre los nuevos grupos que ahora nacen legalmente se encuentran: el Partido Republicano Progresista, fundado por Salvador de la Plaza y Gustavo Machado; la Organización Revolucionaria Venezolana (ORVE), liderada por Rómulo Betancourt; la Unión Nacional Republicana; y el Bloque Nacional Democrático. Posteriormente, estas organizaciones se unen bajo el nombre de Partido Democrático Nacional, creado en 1936 con la intención de agrupar en una sola masa a toda la izquierda venezolana y ejercer oposición a López Contreras. No obstante, la legalidad prometida al PDN nunca sería reconocida oficialmente por el gobierno al alegar que estaba controlado por comunistas (Alexander, 1971:31).

Durante la presidencia del general Isaías Medina Angarita (1941-1945), este, al contrario de López Contreras muestra signos de apertura democrática y aprueba la organización legal de partidos de todas las tendencias. El PDN cambia su nombre a Acción Democrática en 1941, y los comunistas que se separaron del PDN fundaron un partido bajo el nombre de Unión Popular Venezolana. Las divergencias en cuanto al apoyo que debía dársele al gobierno provocaron la ruptura de la Unión Popular, dando origen a una nueva fundación del Partido Comunista en 1945 de la mano de Juan Bautista Fuenmayor. Posteriormente la Unión Popular cambiaría su nombre al de Partido Comunista Unitario, para diferenciarse del primero (Ibíd., 37).

Con la salida de Medina Angarita del gobierno, tras el golpe de estado de octubre de 1945, Acción Democrática gobierna el país durante tres años (1945-1948). Las divisiones entre los dos partidos comunistas persistieron durante este trienio adeco. Sin embargo existe un nuevo esfuerzo por consolidar la unidad del PCV a través de la realización de un congreso en 1946. De ahora en adelante existe un solo Partido Comunista integrado por los individuos dispuestos a unificarse, pero los disidentes se agruparían bajo otras organizaciones: Partido Revolucionario Proletario, dirigido por Luis Miquilena y Rodolfo Quintero, y el Grupo No donde se encontraban Miguel Otero Silva y Pedro Ortega Díaz (Alexander, 1971: 38; Magallanes, 1977:422).

El 24 de noviembre de 1948, el gobierno de Rómulo Gallegos es derrocado por un golpe militar. Este período que va desde 1948 a 1958, marca la llegada y la consolidación de las fuerzas armadas como clase de gobierno. La junta militar de gobierno que había llegado al poder es sustituida por el mando único de Marcos Pérez Jiménez el 2 de diciembre de 1952, luego de manipular los resultados electorales (Rincón, 1982: 30). Pérez Jiménez decide volver a ilegalizar los partidos comunistas por ser un factor de subversión social, y durante toda la dictadura se intensifican las acciones represivas y persecuciones contra los miembros del PCV, muchos de ellos torturados y asesinados. Hacia fines de 1957, la dictadura militar entra en una profunda crisis causada por una fuerte depresión económica, un creciente rechazo de la sociedad hacia el gobierno, y una profunda división en las Fuerzas Armadas (Coronil, 2002: 227-231). La realización del plebiscito el 15 de diciembre de 1957, cuyos resultados manipularía el dictador para mantenerse en el poder, desata el máximo descontento en todos los sectores: civil, religioso, político y militar, lo que provocaría la caída de la dictadura el 23 de enero de 1958.

3.2 La lucha armada.

La década del sesenta en Venezuela estuvo atravesada por el enfrentamiento armado entre la clase política gobernante de los partidos AD y COPEI, de tendencias socialdemócrata y demócrata-cristiana respectivamente, y la izquierda marxista, especialmente el Partido Comunista⁵⁶. En nuestra exposición sobre la lucha armada seguiremos el esquema propuesto por la historiadora Elena Plaza, que divide esta historia en cinco etapas, y que comienzan en la crisis del gobierno de Pérez Jiménez en 1957.

Primera etapa

Desde febrero de 1957 el XIII Pleno del Comité Central del Partido Comunista, aprueba conformar como táctica política un bloque con todas las fuerzas políticas que se oponían a la dictadura de Pérez Jiménez, para construir un régimen democrático de amplias libertades (PRV, 1980:2). Estos planteamientos unitarios del PCV impulsaron la organización de una Junta Patriótica en la clandestinidad en junio de 1957, fundada y presidida por Fabricio Ojeda en representación del partido Unión Republicana Democrática (URD), y Guillermo García Ponce por el PCV. La junta nace como grupo multipartidario enfocado en el establecimiento de un régimen democrático. Estuvo constituida además por miembros de Acción Democrática (AD), y el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI). Al parecer “el PCV era la fuerza política más cohesionada y organizada de ese bloque” (PRV, 1980:2; Coronil, 2002: 232). Junto a la organización de la junta, el PCV articula igualmente un bloque armado preparado para la confrontación violenta (Plaza, 1978: 7). Acción Democrática y el Partido Comunista fueron los partidos más activos políticamente en la clandestinidad, jugando este último un papel clave en la resistencia civil en los últimos momentos del régimen militar.

⁵⁶ “...el partido venezolano es uno de los tres partidos comunistas de la América Latina que en los últimos años ha recurrido al empleo de la fuerza como el camino que lleva al poder (los otros dos son los partidos comunistas de Colombia y Guatemala) y uno de los más totalmente entregados a esa estrategia” (Alexander, 1971:23).

Junto a la labor de los partidos, el sector privado también fue un factor fundamental en el derrocamiento de Pérez Jiménez. En diciembre de 1957 sectores de la empresa privada de los Estados Unidos y de la burguesía nacional, se reúnen en Nueva York con Rómulo Betancourt (AD), Jóvito Villalba (URD) y Rafael Caldera (COPEI) para diseñar la coalición política que gobernaría a Venezuela en los próximos años.

El levantamiento cívico-militar que derroca a Pérez Jiménez el 23 de enero de 1958, tiene al contralmirante Wolfgang Larrazábal como uno de los líderes principales, quien presidirá la junta militar instalada ese mismo día, integrada además por los coroneles Roberto Casanova, Abel Romero Villate, Pedro Numa Quevedo y Carlos Luis Araque⁵⁷ (Coronil, 2002: 242). Esta junta toma el mando de la nación hasta la realización de las elecciones en diciembre de ese mismo año.

Cumplido el derrocamiento de la dictadura, Rómulo Betancourt, líder de AD, muestra sus aspiraciones presidenciales. Con una actitud abiertamente anticomunista, se propuso ganar la confianza de la Secretaría de Estado norteamericana, la burguesía venezolana, la iglesia y el Ejército (Plaza, 1978: 4). Asimismo, comienzan ahora las luchas por el poder entre los grupos del movimiento que derrocaron la dictadura. Dos proyectos políticos opuestos emergieron del levantamiento popular del 23 de enero: la democracia representativa y la revolución socialista/comunista. Los partidos de la primera tendencia transforman la “unidad del 23 de enero” en el pacto de Punto Fijo, acuerdo firmado el 31 de octubre de 1958 por AD, COPEI y URD para gobernar a Venezuela y del que se excluyó al PCV (Plaza, 1978: 5).

⁵⁷ “Desde el primer gabinete, instalado el 24 de enero, los líderes del sector privado ocuparon posiciones clave en el nuevo gobierno. Arturo Sosa, muy cercano a los Vollmer, fue nombrado ministro de Hacienda; Oscar Machado Zuloaga ministro de Comunicaciones; el teniente coronel Rafael Alfonso Ravard, presidente de la Corporación Venezolana de Desarrollo. Tras el reemplazo de los dos oficiales perezjiménistas [Roberto Casanova y Abel Romero Villate] por dos acaudalados líderes del mundo de negocios, Eugenio Mendoza y Blas Lamberti, representantes de una burguesía en expansión, la junta se tornó la expresión del matrimonio entre el derecho a gobernar y el derecho a hacer dinero que Pérez Jiménez había disuelto al concentrar en sí ambas funciones” (Coronil, 2002:254-255).

(...) por la insistencia de Betancourt, el PC fue excluido de la naciente alianza (...). La exclusión se justificó con el argumento de que era un partido cuyo fin consistía en la implantación de una dictadura (la del proletariado), lo que no se avenía con la construcción de la democracia [...]. La exclusión del PC de los pactos resultó emblemática de este entendido fundamental, ya que no significaba meramente la exclusión de un grupo político específico que había desempeñado un papel clave en la resistencia contra Pérez Jiménez, sino la de una tendencia de izquierda que gozaba de amplio prestigio en las filas de los propios partidos reformistas, en especial AD y URD. Esta tendencia pronto se radicalizó debido a la influencia de la Revolución cubana, en particular luego de su adscripción al socialismo en 1961 (Coronil, 2002:244 y 257).

El pacto de Punto Fijo buscaba, además, sellar el acuerdo obrero-patronal entre los sindicatos y las empresas para dejar intactos los contratos hechos durante el gobierno de Pérez Jiménez⁵⁸. El PCV, en beneficio de la unidad de las fuerzas que se opusieron a la dictadura militar, cede sus objetivos particulares (como la reivindicación de los derechos de los trabajadores), y subordina su exclusión para conservar esa unidad (Coronil, 2002:244), lo cual significaba defender el estatus político alcanzado mediante la consolidación de la democracia (Plaza, 1978: 7).

Las elecciones presidenciales se realizaron el 7 de diciembre de 1958. A los comicios asistieron como candidatos los líderes de los partidos del Pacto de Punto Fijo: Rómulo Betancourt, AD, Rafael Caldera, Copei, mientras que URD y el PCV apoyaron la candidatura del contralmirante Larrazábal. Las votaciones le dan la victoria a Rómulo Betancourt, quien va a enfrentar desde el inicio de su gobierno a la extrema derecha militar, y a la izquierda del PCV. Betancourt inicia su mandato con la conocida frase: “aislar y segregar a los comunistas” (PRV, 1980:5). Además de la situación de inestabilidad política, enfrentará una grave situación económica debido a la baja de los precios del petróleo en 1959, causada por la política restrictiva de los Estados Unidos, la cancelación de la deuda acumulada por la dictadura y un enorme déficit fiscal. Igualmente emergen conflictos en la industria de la construcción, aunada a la crisis de desempleo heredada del gobierno de Pérez Jiménez. (Plaza, 1978: 9).

⁵⁸ “El espíritu del 23 de Enero adoptó forma tangible en varios pactos y acuerdos. El 24 de abril de 1958 todos los partidos políticos (incluido el PC) firmaron el Avenimiento Obrero Patronal. Este acuerdo subordinaba las demandas de los trabajadores a la necesidad de crear el clima de estabilidad considerado necesario para la consolidación de la democracia” (Coronil, 2002:245).

La crisis económica mantiene a la población en constantes protestas. En agosto del 59 una manifestación de desempleados es reprimida violentamente con un saldo de cuatro muertos, varios heridos y centenares de presos (PRV, 1980:6). “Entre el 58 y 59, los campesinos han efectuado 200 tomas de tierra. Las huelgas obreras, estudiantiles, de pequeños productores se desarrollan ampliamente. La crisis militar conmueve a los cuarteles. En fin, la crisis política se agiganta” (PRV, 1980:7).

La victoria de los revolucionarios cubanos en el 59, lleva al PCV a reconsiderar el rol de la lucha armada, y su aparato militar es aprobado por la dirigencia del partido. El llamado “aparato armado”, que fuera constituido antes de la caída de Pérez Jiménez provocaba frecuentemente polémicas en la dirección del Partido en torno a su validez (PRV, 1980:4-6). Entre los que se oponían estaban Jesús Farías y Pedro Ortega Díaz; en una posición ambigua, Gustavo Machado; y a favor, Guillermo García Ponce, Pompeyo Márquez (Secretario del PCV), Alberto Lovera, Eduardo Machado, Teodoro Petkoff, Douglas Bravo, y la mayoría de la Juventud Comunista (Plaza, 1978: 15).

Fidel Castro, líder de la revolución cubana, visita Caracas el 23 de enero de 1959, y su discurso pronunciado ante una inmensa concentración en la urbanización El Silencio, influenció “profundamente las conciencias de gruesos sectores de la población, y en especial, las orientaciones estratégicas de los partidos de oposición (PCV y posteriormente MIR) frente a la política de gobierno de Betancourt” (Ibíd.: 9). La militancia del PCV experimenta un crecimiento considerable, derivado del trabajo en los sectores populares y estudiantiles. El año 1960 se inicia con numerosas manifestaciones callejeras y un agitado clima de violencia política. Los sectores de izquierda más radicalizados se distancian cada vez más de la gestión de gobierno; las barriadas en varias ciudades del país, las universidades, liceos, grupos de intelectuales, profesionales, militares, y en especial, el campesinado, se rebelan ⁵⁹. El 20 de abril se alza la conspiración

⁵⁹ “En ese momento se produjo una gran agitación rural. Fueron tomadas más de 300 haciendas por los ‘Frentes de Derecho al Pan’, con enfrentamientos y muertos en Aragua y Carabobo. Ya en el poder, Rómulo Betancourt, el jefe adeco, decidió acabar con la situación insurreccional reinante

derechista comandada por el general perezjimenista José María Castro León; y el 24 de junio de 1960, Betancourt sufre un atentado en Caracas atribuido a los grupos de extrema derecha. Por otra parte, a lo interno del partido AD sectores radicalizados y parte de la juventud, manifiestan su oposición al gobierno, separándose en julio de ese mismo año, y constituyendo un nuevo partido, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)⁶⁰, el cual acompañó al PCV en el desarrollo de la lucha armada a lo largo de la década.

Asimismo, se acentúa el distanciamiento entre el gobierno venezolano y Cuba. URD sale de la coalición del gobierno, el 7 de septiembre de 1960, al oponerse a las sanciones contra Cuba impuestas por la Organización de Estados Americanos en agosto de ese mismo año, que apoyaría AD en detrimento de la isla. Queda así AD aliada con COPEI al mando del gobierno, cuyos cuerpos policiales reprimen violenta y sistemáticamente las manifestaciones populares. Esta intensa represión llevó a la creación de grupos armados que enfrentan la represión gubernamental, tanto en los barrios populares como en los sectores estudiantiles. Los últimos meses de 1960 fueron particularmente conflictivos, hubo numerosas manifestaciones encabezadas por los estudiantes con epicentro en la Universidad Central de Venezuela, huelgas de trabajadores, y constantes censuras a los periódicos de izquierda que plantean la necesidad de una “insurrección popular”. El 19 de octubre las manifestaciones se convierten en enfrentamientos armados, en noviembre las garantías son suspendidas por tiempo indefinido y los barrios más conflictivos son cercados por los organismos policiales (Plaza, 1978: 13-14).

Para finales de 1960 ya existen núcleos guerrilleros en Apure y Falcón. Luben Petkoff, por su parte, encabezaba otro en Yaracuy, mientras que Argimiro

y dividió a Caracas en ocho zonas de seguridad. Pero cinco de los jefes militares de esas zonas estaban vinculados a la conjura. Víctor Hugo Morales, Elías Manuitt Camero, Fajardo Lobato, el Macho Prado y el Macho Vargas, todos con mando de tropas, querían marchar sobre Miraflores, apoyados por las Brigadas y acompañados por gente del pueblo. Curiosamente, fueron los militares los que insistían en esa tesis. Pero la insurgencia civil seguía su propio rumbo, casi autista y desaprovechó esa efervescencia” (Garrido, 2003:12). Como se puede ver, el movimiento revolucionario tuvo posibilidades reales en ese momento de tomar el poder, oportunidad que no se presentaría de nuevo.

⁶⁰ Entre los miembros del MIR exmilitantes de AD están los que tienen mayor afinidad con las ideas socialistas, como Américo Martín, Antonio Delgado Lozano, Domingo Alberto Rangel y Simón Sáez Mérida (Magallanes, 1977:474).

Gabaldón, estaba cargo del frente Simón Bolívar ubicado en Lara. Luego se instalarían frentes guerrilleros en Trujillo y Portuguesa, así como el frente de los Llanos Ezequiel Zamora bajo la dirección de Francisco Prada. Al mismo tiempo, se crea la guerrilla urbana como complemento de la campesina (Garrido, 2003: 11-12). La formación de estos grupos armados se dio de manera un tanto espontánea puesto que no había sido ratificada todavía por la dirección del PCV (Plaza, 1978: 16).

Las protestas populares, la fuerte agitación política y los núcleos guerrilleros que estaban ya actuando, influyeron de manera determinante a que el PCV asumiera la vía violenta como la única salida a la crisis que se vivía. Es así como, en el III congreso del Partido Comunista celebrado a comienzos de 1961 se elabora el basamento teórico que sustentará el esfuerzo armado revolucionario. Como ya dijimos, hubo sectores que desde el principio se opusieron a la lucha armada, por lo que ésta se convertiría en centro de polémicas en el PCV desde ese momento en adelante. Tampoco existía un pleno acuerdo en torno a la manera como llevar a cabo la vía armada (guerra de guerrillas, insurrección popular, golpe de estado), ni en cuanto a los terrenos de la lucha (conspiración militar, comandos urbanos o guerrillas rurales). La guerrilla rural y los comandos urbanos fue la estrategia que se adoptó para alcanzar el levantamiento cívico-militar. De esta manera, los comandos urbanos se conectaban con los primeros focos guerrilleros que se constituyeron en varios estados de Venezuela, como Mérida, Carabobo, Falcón, Portuguesa, Yaracuy y Apure, los cuales en su mayoría fueron rápidamente destruidos por la Guardia Nacional (Ibíd.: 16).

En las Fuerzas Armadas los sectores progresistas y de izquierda ejercieron también una enérgica oposición al gobierno de Betancourt, militares de posiciones revolucionarias que estaban en permanente contacto con miembros del PCV⁶¹. Al

⁶¹ “En 1957 el brazo armado del Partido Comunista de Venezuela, integrado por Douglas Bravo, Teodoro Petkoff, Eloy Torres y el Coronel Arráez Morales llegó a la conclusión de que en Venezuela era posible impulsar una revolución cívico-militar. La determinación del PC se fundamentó en la caracterización de que las FAN estaban integradas por venezolanos provenientes de las clases medias y bajas” (Garrido, 2003:10). Los alzamientos de Carúpano y Puerto Cabello en 1962 serán consecuencias de esta tesis, que en la práctica se manifestaría en el “Frente Militar

mismo tiempo, los militares identificados con AD pasarían a crear los cuerpos anti-guerrilleros y de cazadores, formados con los métodos de luchas anti-subversivas diseñados por el gobierno estadounidense.

En 1962 se agudiza la crisis política cuando se desata una huelga general de transporte. En el desarrollo de esta huelga, la conspiración militar de izquierda decide enviar la ofensiva, produciéndose el levantamiento de la base naval de Carúpano, el 4 de mayo, y en Puerto Cabello, el 2 de junio⁶². Aunque hubo una importante participación civil en estos dos alzamientos, constituyeron una ofensiva fundamentalmente militar que no cumplió con sus objetivos debido a la falta de un plan estratégico coherente y la ausencia de la presencia masiva del pueblo (Garrido, 2003:12-13; Plaza, 1978: 18). Betancourt decide erradicar a los sectores de izquierda en la Fuerza Armada con la expulsión de los militares subversivos, y arrecia la represión popular y persecución a los izquierdistas. A partir de finales de este año se inicia una paulatina marginación y pérdida de influencia del movimiento revolucionario en la población, lo cual, siguiendo a Plaza, será el comienzo de la segunda etapa del proceso de la lucha armada.

Segunda etapa.

Luego de las derrotas de Carúpano y Puerto Cabello, se produce la ilegalización del PCV y el MIR. A partir de este momento el PCV decide crear el Frente de Liberación Nacional (FLN) y las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN), siguiendo los lineamientos del III Congreso de continuar la vía armada. La movilización de las masas se sustituye por las acciones de los dos instrumentos políticos revolucionarios: el Partido y el Ejército (PRV, 1980: 48). Los cuerpos armados del PCV y del MIR se unifican bajo el mando de la Dirección Político-Militar del FLN-FALN, que conformaron un Cuartel General de unos veinte miembros donde destacaban civiles: Pompeyo Márquez (PCV), Domingo Alberto

de Carrera”, organismo activado en 1958 en el seno de las Fuerzas Armadas para integrar militares a la conspiración (Garrido, 2003: 5).

⁶² Entre los militares alzados de Carúpano estaban el Mayor Vegas Castejón y Héctor Fleming Mendoza; mientras que en Puerto Cabello se encontraba Manuel Ponte Rodríguez, Héctor Medina Silva y Víctor Hugo Morales, junto a ellos pelearon guerrilleros y gente de los sectores populares.

Rangel (MIR), Fabricio Ojeda (Vanguardia Revolucionaria), y militares como Elías Manuit Camero⁶³. “El FALN era la Fuerza Armada y el FLN el Frente Político” (Garrido, 2003: 13).

El desarrollo de los enfrentamientos armados se hizo en varios lugares estratégicos del territorio venezolano: Caracas- Miranda, el Centro-Occidente, Falcón y el Oriente. En Caracas actuaban las Unidades Tácticas de Combate (UTC), junto a los núcleos guerrilleros del MIR que se encontraban en la zona de Barlovento. Entre 1962 y 1963 los comandos urbanos de Caracas, llevaron a cabo diversas acciones de propaganda política dirigida a acentuar la crisis político-militar del país⁶⁴.

A fines de 1963 y principios de 1964 son arrestados y encarcelados en el cuartel San Carlos, la máxima dirigencia del PCV y del MIR. Lo cual significó un duro golpe para la acción política, militar y moral del movimiento revolucionario. En prisión, los líderes conforman el “Buró del San Carlos”, y desde allí seguían tomando decisiones sobre el desarrollo del movimiento (PRV, 1980). En 1963 se realizaron las siguientes elecciones presidenciales, y, aunque el PCV y el MIR llamaron a la “abstención militante”, Raúl Leoni candidato del partido AD gana las votaciones con la consigna de crear un gobierno de “Ancha Base” (Plaza, 1978: 22).

Tercera etapa

⁶³ En esta etapa, la comandancia general de las FLN estaba conformada de la siguiente manera: “el Comandante General, Capitán de Navío Manuel Ponte Rodríguez (sustituído más tarde, a su muerte en el Cuartel San Carlos, por el Tte. Coronel Moncada Vidal, y a la prisión de éste por el Capitán Pedro Medina Silva); el Secretario Militar del PCV, Alberto “cojo” Lovera (más tarde torturado y asesinado por la Dirección General de Policía DIGEPOL); el secretario militar del MIR; el representante de los frentes guerrilleros, Douglas Bravo (miembro -como Lovera- del Comité Central del PCV, y más tarde de su Buró Político); y el representante de las guerrillas urbanas, Guillermo García Ponce (miembro del Buró Político y del Comité Central del PCV). De esta Comandancia, a su vez, dependía el Estado Mayor Guerrillero, formado por los jefes de Distritos Militares y/o Frentes Guerrilleros” (Plaza, 1978: 20).

⁶⁴ Entre dichas acciones están: “el rapto del futbolista Distéfano, el sabotaje de la embajada de los Estados Unidos, la toma y quema de la Misión Militar de los Estados Unidos, la quema de los almacenes de la SEARS y de la Adam’s, el rapto de cuadros de la exposición de pintura francesa, las tomas de los pueblos de El Hatillo y San Diego, el rapto del Cnel. Chenault del Ejército de los EE.UU., la toma de los Tribunales Militares, diversas tomas de barrios con repartición de comida (camiones de automercados CADA) y los combates subsiguientes con la policía” (Plaza, 1978: 21).

En 1964 se produce el reordenamiento de la dirigencia del movimiento revolucionario, a consecuencia de la desarticulación de los comandos urbanos en Caracas, y la reclusión de casi todos sus líderes en el Cuartel San Carlos⁶⁵. Como respuesta al debilitamiento de las fuerzas urbanas, se profundiza el desarrollo organizativo de las guerrillas rurales, y el Comité Central del PCV decide proclamar la tesis de la guerra prolongada de guerrillas, al estilo del proceso vietnamita. Se profundizan las tensiones internas en el PCV que llevan al año siguiente a su ruptura, perdiendo el movimiento la misma vinculación con las masas que había ganado en los primeros años de la década. Sin embargo los frentes guerrilleros de Lara, Falcón y Oriente siguen desarrollando sólidas actividades, especialmente en Lara donde se realiza la toma de varios pueblos. El gobierno por su parte, logra darle contundentes golpes al movimiento, a través del uso de tácticas anti-subversivas implementadas mediante los “Teatros de Operaciones” (T. O.)⁶⁶, los organismos policiales militares (SIFA), civiles (DIGEPOL), y de los comandos antiguerrilleros llamados Cazadores (Plaza, 1978:24).

Entre mayo y junio de 1964 se realiza la V Conferencia Político-Militar del Frente Guerrillero “José Leonardo Chirinos”, ubicado en el Estado Falcón. Como resultado de esta reunión, se aprueba la tesis de la “insurrección combinada” (civil y militar), y se ratifica el carácter “liberador y socialista” de la revolución, con lo que expresan su desacuerdo muchos miembros del PCV calificando esta decisión de fraccionalista (PRV, 1980:13). En 1965 comienzan las discusiones del Comité Central del PCV en el marco del VII Pleno. Según Douglas Bravo, en una entrevista de los años 70, se debatieron tres temas fundamentales: 1) Continuar la

⁶⁵ En enero de este año cae preso Pompeyo Márquez; Pedro Ortega Díaz, Domingo Alberto Rangel y Jesús Farías condenan enérgicamente la lucha armada, y se agudizan las diferencias entre los que apoyaban darle continuidad a la lucha y si ésta debía concentrarse en el campo o en las ciudades (Bravo, 1978:106); no obstante, las peticiones de abandonar la lucha no son aceptadas por el Comité Central del Partido Comunista (PRV, 1980:11).

⁶⁶ Los T.O. actuaron como centros de detención, tortura y ejecución de los miembros de la subversión en Venezuela, así como en otros países del continente. Eran la aplicación de las prácticas antiguerrilleras norteamericanas, aprendidas en la escuela de Panamá, donde se adiestraba a grupos de oficiales de la región para combatir a los movimientos revolucionarios en Latinoamérica.

lucha armada; 2) Continuar la lucha armada sólo en las ciudades, y 3) Deponer la lucha y volver a la legalidad (Bravo, 1978:117-118). Los frentes regionales de todo el país deciden continuar la lucha armada, y Douglas Bravo, José Rafael Núñez Tenorio y Andrés Pasquier son acusados de fraccionalistas por el Buró Político del PCV. Núñez Tenorio cae preso en diciembre de ese año, mientras que Pompeyo Márquez y Teodoro Petkoff, dos de las figuras de mayor peso en el movimiento, exponen sus posiciones sobre la conveniencia de abandonar la lucha armada.

Cuarta etapa

Los golpes que sufre el movimiento marcan el viraje del PCV, el cual asume su derrota y da inicio al proceso de la llamada “Paz Democrática”. Los frentes armados ya estaban prácticamente desarticulados y las disidencias entre los militantes del PCV y el MIR se agudizan. En 1965 Pompeyo Márquez, Teodoro Petkoff y Freddy Muñoz, estando detenidos en el cuartel San Carlos, abogan por el repliegue de las fuerzas combatientes, lo cual rechazan sectores de la dirigencia guerrillera, produciéndose la ruptura del FLN y de las FALN del PCV⁶⁷, se termina de materializar con la expulsión de Douglas Bravo por el buró político.

La decisión de Bravo de continuar la lucha armada fue respaldada por el MIR y la gran mayoría de los cuadros dirigentes de las FALN, comandados por Fabricio Ojeda, Lunar Márquez, Luben Petkoff, Diego Salazar, Ramón París, y Francisco Prada, entre otros. Esta ruptura dio origen a la creación del Partido de la Revolución Venezolana (PRV) —nombre otorgado por Fabricio Ojeda—, el 23 de abril de 1966, al cual se unieron viejos comunistas fundadores del PCV, como

⁶⁷ En ese momento los Distritos Militares del FLN funcionaban en varias regiones: en la central, Caracas, estaban activas las Unidades Tácticas de Combate y el MIR, cuyas acciones se extendían a Barlovento; en occidente, el frente “José Leonardo Chirinos” en Falcón y con operaciones en el Zulia, dirigido por Douglas Bravo; en el centro-occidente, el denominado Distrito Militar n° 3, al mando de Argimiro Gabaldón, el frente guerrillero “Simón Bolívar” en Lara y parte de Portuguesa, además, el frente guerrillero “José Antonio Páez”, en Trujillo y parte de Portuguesa; la guerrilla “Ezequiel Zamora” en los llanos de Barinas, dirigida por Francisco Prada; junto a estos frentes, las brigadas urbanas y sub-urbanas en Lara, Trujillo y Portuguesa. Finalmente, en oriente, el frente guerrillero “Antonio José de Sucre”, en los estados Monagas, Anzoátegui y Sucre, dirigido por Alfredo Maneiro (Plaza, 1978: 20-21).

Salvador de la Plaza y Ángel J. Márquez. En 1966 se celebra la primera conferencia del FLN-FALN bajo el mando del PRV⁶⁸ (Bravo, 1978: 119-120; PRV, 1980:1), en la cual se trata el tema de la continuidad de la lucha armada bajo la línea marxista-leninista.

De esta militancia —PRV-FALN— surge lo que Alberto Garrido llama la “nacionalización del pensamiento guerrillero”, que consiste en la búsqueda de una vía revolucionaria propiamente venezolana y, como estrategia, sumar militares a la lucha revolucionaria. El centro de esta nacionalización consistía en resaltar la figura de Simón Bolívar como símbolo de la identidad y la liberación nacional, aspecto atrajo a los militares con arraigado sentimiento nacionalista. A partir de 1966 se definen como un movimiento *marxista leninista bolivariano*, en el que se incluye ahora otra importante figura de las luchas del pasado, como es Ezequiel Zamora⁶⁹, lo cual constituye un rompimiento con la ortodoxia marxista-leninista.

La nacionalización del pensamiento político de la guerrilla surgió de discusiones entre Douglas Bravo, Fabricio Ojeda, Argimiro Gabaldón, Luben Petkoff y Lunar Márquez, entre otros dirigentes rebeldes. Se debatía cómo hacer una revolución latinoamericana y caribeña. Ahí es cuando nace el concepto de marxismo-leninismo-bolivariano. Eso se planteó de manera fragmentaria hasta que, en 1964, apareció el primer informe dónde se mencionaba el punto de manera estratégica. Se trata de una carta elaborada por Douglas Bravo y Elías Manuitt Camero, la cual fue presentada para su discusión en la V Conferencia del Frente Guerrillero José Leonardo Chirinos. El documento fue seguido por la Carta de Octubre, presentada ante el Buró Político del PCV en 1965. Los testimonios fueron conocidos como los *Documentos de la Montaña* (Garrido, 2003: 14).

Esta carta de Bravo y Manuitt Camero que refiere Garrido es el primer testimonio escrito que se ha encontrado en el que se expone la fusión entre la guerrilla y las fuerzas armadas. Asimismo, en los *Documentos de la Montaña* se plantean por

⁶⁸ Se eligió un Comité Central en el que estaban Elías Manuitt Camero, Freddy Carquez, Nicolás Hurtado y Lino Martínez, y un Buró Político, integrado por Douglas Bravo (Secretario General), Fabricio Ojeda, Andrés Pasquier, Felipe Malaver, Lunar Márquez, Luben Petkoff y Francisco Prada. El PRV aprueba la reorganización del FLN-FALN, quedando constituido de la siguiente manera: en el FLN, Fabricio Ojeda como presidente, Elías Manuitt, primer vicepresidente, y Felipe Malaver, secretario General; en las FALN, como Comandante en Jefe, Douglas Bravo, y Segundo Comandante, Luben Petkoff (PRV, 1980:34).

⁶⁹ Ezequiel Zamora (1817-1860), combatiente de la Guerra Federal (1859-1863) con un ejército formado esencialmente por campesinos. Fue el líder popular más importante de siglo XIX, que llama a hacer la guerra contra los “godos” (la oligarquía) en beneficio de las clases pobres con las consignas: “Tierra y hombres libres” y “Respeto al campesino”.

primera vez una serie de propuestas como la exaltación de la Guerra Federal como un conflicto de carácter igualitario y “se reclama la continuidad histórica de la insurgencia armada de izquierda con el ejército de Bolívar” (Ibíd.: 15). Ya a fines de los 60, la figura de Simón Rodríguez es también incorporada como símbolo del pasado: “Cuando apareció Ruptura, brazo legal del Partido de la Revolución Venezolana -PRV-, el sector guerrillero de Bravo, se distribuyó un afiche de la organización con el rostro del maestro de Bolívar” (Ibíd.: 16). Aunado a esto,

[en] sus tesis políticas [incluyen] puntos como la defensa del indigenismo, el ecologismo, el nacionalismo cultural, científico y tecnológico, el revisionismo histórico, y la creación de una religión popular sincrética que incorporaba el culto a Bolívar. Por eso la revolución se definía como cívico-militar-religiosa. En lo internacional se reivindicaba una “Tercera Posición” (Ídem).

En 1966 la política de “Ancha Base” de Leoni agudiza la represión al movimiento revolucionario. El Buró Político del PCV acusa a Fabrico Ojeda, Américo Martín y Douglas Bravo de traidores al movimiento revolucionario, y en mayo de ese año Fabrico Ojeda es detenido y asesinado por el Servicio de Inteligencia de la Fuerza Armada (SIFA) el 21 de junio, al igual que otros militantes del PRV⁷⁰. El enfrentamiento no estaba planteado ahora entre democracia y dictadura, pues el movimiento revolucionario aseguraba que la confrontación encaraba a la clase obrera contra la violencia de la burguesía y el imperialismo (PRV, 1980:32). En febrero de 1967 Pompeyo Márquez, Teodoro Petkoff y Guillermo García Ponce se fugan del cuartel San Carlos, y asumen de nuevo la dirección del PCV en la clandestinidad. En abril de ese mismo año el VIII Pleno del Comité Central del PCV decreta el repliegue militar, que en la práctica ya se había dado, lo cual es más bien una ratificación de la decisión de no darle seguimiento a la actividad política armada.

En julio de ese año se celebra la primera conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad —OLAS—, que busca unificar internacionalmente las fuerzas revolucionarias en el continente. En esta reunión de

⁷⁰ “En la primera quincena de octubre de ese mismo año fueron detenidos dos miembros del Buró Político del PRV: Andrés Pasquier y Felipe Malaver. Ambos fueron conducidos al TO3 del El Tocuyo, y posteriormente al TO5 de Yumare, donde fueron asesinados, después de innumerables torturas por un teniente del ejército” (PRV, 1980:38).

revolucionarios latinoamericanos, se propuso el “foquismo” como vía para la liberación de continente, lo cual desata fuertes discusiones en el movimiento armado venezolano⁷¹. Entre 1967 y 1968 se producen dentro del PRV conflictos similares a los que había transitado el PCV: en 1967 Lunar Márquez abandona el PRV fundando una organización llamada “Movimiento de Salvación Nacional” (MOSAN), y en marzo de 1968 Luben Petkoff reuniría su propio grupo (PRV, 1980:41).

Quinta etapa.

El PCV, siguiendo su deseo de establecer una acción política no armada, consigue cierta legalidad, y decide participar en las elecciones de 1968 con una agrupación llamada “Unión Para Avanzar” (UPA). En agosto de 1969, ante la pérdida de su fuerza, el PRV aprueba la línea del “viraje táctico” o modificación de la estrategia política, militar, organizativa y de masas (PRV, 1980:47). Con estas acciones, siguiendo a Plaza, la lucha revolucionaria entra en la última etapa, que corresponde con la victoria electoral de Rafael Caldera y el partido COPEI, en 1969. Período caracterizado por la política de pacificación decretada por el presidente, que no es aceptada por un sector del MIR, lo cual lleva a su división en dos grupos denominados: Organización Revolucionaria y Bandera Roja; junto a ambos, continúa en la lucha el PRV-FALN dirigido por Douglas Bravo. Sin embargo, para 1970 las guerrillas se encuentran reducidas a su mínima expresión: en ese año el PRV realiza el “Congreso Cultural de Cabimas”, evento en el que exponen sus replanteamientos sobre la lucha (PRV, 1980:51-54). En 1971, el PCV pasa por otra gran crisis divisionista que da origen a un nuevo partido: el Movimiento al Socialismo (MAS) (Magallanes, 1977:529). Si bien el proceso histórico que se desarrolla en los 70 no forma parte de esta investigación, es importante decir que a lo largo de esta década, y aún hasta comienzos de los 80, se mantuvieron actuando algunos grupos de guerrilleros en zonas rurales de país,

⁷¹ La tesis de foquismo fue expuesta por el filósofo francés Régis Debray en su libro *Revolución en la Revolución* de 1967, en el cual se destaca la acción guerrillera rural como centro de la lucha revolucionaria. Los “focos” armados rurales serían la clave para la toma del poder (Plaza, 1978: 26).

aunque casi sin ningún impacto político significativo. No obstante, muchos siguieron llevando a cabo un intenso trabajo político en los sectores obreros y campesinos, particularmente el grupo del PRV-Ruptura.

Por último, consideramos necesario señalar en relación con la derrota del movimiento revolucionario venezolano, mencionar algunos de los factores más importantes. En primer lugar, el proceso gradual de marginamiento de las masas populares, parece ser una de las razones más evidentes de dicha derrota. Segundo, la ausencia de planes estratégicos sólidos y de claridad política en el seno del movimiento revolucionario. Tercero, el despliegue eficaz de las acciones antisubversivas de los gobiernos puntofijistas, que apoyados por los EE.UU., llevaron a cabo la represión política más violenta del siglo XX venezolano; lo cual se acompañó de una intensa campaña ideológica, a través de los medios de comunicación, contra el “fantasma” del comunismo. Y cuarto, los profundos conflictos internos del movimiento, las permanentes divergencias entre sus líderes, la falta de unidad en la lucha y los consecutivos fraccionamientos, entre otros factores, fueron debilitando paulatinamente la contundencia política de la lucha revolucionaria hasta su desaparición.

CAPÍTULO IV

TIEMPO Y REVOLUCIÓN: LAS REPRESENTACIONES IMAGINARIAS DEL TIEMPO

“La hora de la revolución ha sonado en todos los relojes”

Fabricio Ojeda⁷²

“Y dirigiéndose a su prole, [María Lionza] les enseña una arepa grandota de maíz pelao con ceniza de los huesos de Guaicaipuro:

—Venezolanos. Tomad y comed que este es mi cuerpo. Coman arepa en memoria mía. Maten invasores sin que se les agüe el ojo. Sólo así podréis aspirar al reino del Dorado, que viene siendo el Comunismo, y no un país con casas de oro como creen los españoles”

Alí Gómez García⁷³

1. La concepción del futuro en los revolucionarios venezolanos.

1.1. Linealidad: Las etapas de la revolución

Nos adentramos al capítulo final de este trabajo, en el que analizaremos los textos producidos en los años sesenta por los revolucionarios venezolanos Fabricio Ojeda, Douglas Bravo, Pompeyo Márquez y José Núñez Tenorio. Uno de los elementos más común y notable, es el modelo propuesto de cambio de la sociedad a través de una sucesión lineal de *etapas*⁷⁴. Esta construcción etapista de la historia, como vimos en el capítulo uno, sigue la concepción que acerca del progreso plantea el marxismo clásico, según la cual luego de superado el capitalismo sobrevendría la sociedad comunista como fin último. Vimos, también, que en las guerras de liberación antiimperialistas desplegadas en los países colonizados del Tercer Mundo durante las décadas 50, 60 y 70, la liberación nacional constituía el punto de partida y el imperativo para el logro de una nueva

⁷² ([1966]2006).

⁷³ (1985).

⁷⁴ “Aunque se autodefinía como leninista, el PC [venezolano] no seguía los principios enunciados por Lenin en las tesis de abril de 1917, cuando plantea que la lucha por el socialismo no tiene que esperar por la consolidación del poder burgués. El PC venezolano, muy influido por el browderismo (cuyo origen era el PC de EEUU), aceptaba una concepción etapista según la cual el socialismo en los países atrasados sólo sobrevendría después de la consolidación del capitalismo, idea más cercana a los mencheviques que a Lenin” (Coronil, 2002:244).

sociedad. Por ello, la descolonización o la independencia nacional es asumida en el mundo colonizado como una etapa histórica previa de la transición del capitalismo al socialismo.

En los países europeos, la construcción del socialismo se plantea de manera diferente, pues siguen el ejemplo de Rusia, en donde éste emerge luego de la derrota del régimen aristocrático, y la consolidación de una economía industrial capitalista. Este modelo se consideraba como una única vía posible de la sociedad comunista moderna, no obstante, los revolucionarios en Venezuela están conscientes de las diferencias geopolíticas y socioeconómicas que los separan de este modelo. Fabricio Ojeda explica bien esta diferencia:

En los países independientes y desarrollados del sistema capitalista, el cuadro de las contradicciones es diferente y plantea una correlación de fuerzas también diferente. Lo principal de la lucha se concreta entre el proletariado y la burguesía; o lo que es lo mismo entre el socialismo y el capitalismo, donde la clase obrera se proyecta como tal a la conquista del Poder Político y el ejercicio de la dictadura del proletariado, como transición hacia el régimen comunista (...). No sucede lo mismo en países coloniales y dependientes. En éstos, la lucha principal tiene otro carácter: el de una revolución de liberación nacional, que amplía sensiblemente el teatro de alianzas, la tipificación del Estado y la composición social del gobierno revolucionario (Ojeda, [1966]2006:27-28).

Pompeyo Márquez, por su parte, expone estas diferencias en los siguientes términos:

La revolución socialista, basada en la alianza de los obreros y campesinos, propia de los países desarrollados (...) tiene planteada (...) como única forma de poner fin al régimen capitalista, abrir campo al desarrollo de las fuerzas productivas e instaurar una nueva sociedad, sin explotadores ni explotados. [...] La revolución de los países coloniales, semi-coloniales y dependientes basada en un amplio frente patriótico que va desde la clase obrera y el campesinado hasta la burguesía nacional, pasando por la llamada clase media, la cual tiene capas radicalizadas que son firmes aliadas de la clase obrera. Esta revolución cubriría una etapa previa al tránsito hacia el socialismo mediante la realización de las tareas anti-imperialistas y anti-feudales, es decir, las tareas nacional democráticas” (Márquez, 1967b:17).

En cuanto al devenir de la historia, es necesario recordar lo dicho en relación a la mentalidad futurista de carácter lineal que emerge de la idea de progreso y de la escatología igualitaria marxista, pues esta es la matriz de la que se nutre el modelo etapista del cambio social que encontramos plasmado en el discurso de los

revolucionarios venezolanos. Un claro ejemplo de esta linealidad histórica, es formulado por Núñez Tenorio:

(...) podríamos hablar entonces de tres etapas de la revolución venezolana, perfectamente integradas y según su carácter histórico concreto: la primera, que aún vivimos y que es necesario consumir, es la *democrático-nacional*; la segunda, que corresponde al proceso de transición, le hemos buscado un vocablo y me ha parecido más justo el siguiente: etapa *patriótico socialista*; y, en fin, la tercera es *la etapa socialista*, propiamente dicha. Estamos pues por completar la etapa democrático-nacional de nuestra revolución. Si logramos que el proletariado conquiste la hegemonía en el presente, cuando esta revolución triunfe o bien se consuma esta etapa, entraremos en la fase patriótico-socialista de nuestra revolución. Estos son, entonces, los escalones que necesitamos atravesar para que la revolución tenga un contenido y un objetivo continuo de carácter socialista (Núñez, [1968]1976:104). (Cursivas del autor).

La imagen de una escalinata se aviene muy bien con la representación de la linealidad histórica. La sociedad socialista del futuro está predeterminada por este movimiento irreversible ascendente, cuyo motor es la idea del progreso moralmente perfectible, que vimos se consolida en el siglo XIX. Pero, además la creencia del progreso como un ascenso por etapas que conduce a la sociedad socialista, le otorga una valoración adicional a la ruptura colonial, pues esta se convierte en el inicio del futuro anhelado. De allí que la lucha armada por la liberación nacional, etapa en la que se encuentran los revolucionarios, adquiere un significado mucho más rico por la trama simbólica con la que se entreteje la acción política y porque la vivencia misma de este momento histórico se asume como un destino prescrito por la historia. Por otro lado, la convicción en esta visión del futuro dividido en etapas, es una de las cualidades particulares del tiempo como imaginario que, como vimos en el primer capítulo, se refiere de las separaciones, periodos y límites con que se ordena la temporalidad.

Veamos lo que plantea Pompeyo Márquez sobre este aspecto, lo cual nos permite mostrar lo arraigado que estaba este modelo en el pensamiento de estos revolucionarios, y la convicción de que el momento histórico que se estaba viviendo en los 60 en Venezuela, como en otras partes del mundo, correspondía a una crisis del sistema capitalista que derivaría en su derrumbe y en el ascenso del socialismo. Refiriéndose al caso de la revolución cubana, dice:

Cuba ratifica, y demuestra convincentemente, que no hay una “muralla” entre la revolución nacional liberadora y el tránsito hacia el socialismo, y que ésta, si quiere evolucionar y no estancarse y hundirse, tiene que pasar a la vía de desarrollo socialista. Esto es tanto más evidente si partimos de la conclusión científica, ya referida anteriormente, de que vivimos una época que se caracteriza por el tránsito del capitalismo hacia el socialismo (Márquez, 1967b:33-34; comillas del autor).

El ejemplo cubano funciona aquí como demostración empírica de la justificación de la lucha armada y de la plausibilidad de la entrada a la etapa socialista, luego de la emancipación del neocolonialismo, que vemos se concibe además como un movimiento histórico, natural y científico, de validez universal. De allí que podemos entender que la lucha armada sea asumida y vivida por los revolucionarios como un hecho histórico ineluctable. Razón por la cual advertía Márquez: “No *saltar* esta etapa nacional revolucionaria o nacional liberadora significa comprender que el socialismo pasará en Venezuela por este camino” (Ibíd.: 59).

1.2 Progreso y revolución: las velocidades de la historia

Las nociones modernas de progreso y revolución, como vimos en el capítulo uno, tienen en común visiones análogas en cuanto al futuro de la humanidad proyectado en un nuevo orden social armónico e igualitario. Si bien la idea futurista del progreso se propone la perfectibilidad moral de la sociedad, la idea de revolución, por su parte, implica la aceleración de todo este proceso. En este sentido, podemos referirnos a la lentitud o la rapidez del tiempo, como conceptos/velocidades claves en el discurso revolucionario. La representación del cambio social en términos de una aceleración histórica funciona, entonces, como un condicionante de la acción política revolucionaria, de tal manera que los grupos subversivos, o aquellos que se proponen la transformación del mundo, suelen ser seducidos e impulsados por la proximidad de vivir en ese futuro sin opresión que no tendría por qué hacerse esperar.

No está demás recordar aquí que en el pensamiento marxista la noción revolución toma una fuerza sin precedentes históricos. Para Marx la revolución social es el mecanismo de transformación de una sociedad por otra, mediante el cual se

produce la destrucción de las relaciones de explotación para ser sustituidas por otras que están determinadas por el principio de igualdad, reciprocidad y justicia social. La idea de aceleración del tiempo histórico evoca a su vez esta inevitable sensación de violencia destructiva, como la de un objeto cuando se desplaza a alta velocidad, despertando imágenes llenas de fuerza, energía y potencia. Sin embargo en el pensamiento revolucionario, esta aceleración no significa una fuerza destructiva sino, por el contrario, regeneradora, más aún, constructora y propulsora del progreso social, idea que podemos ver reflejada en el discurso de Núñez Tenorio cuando nos dice:

Para Marx las revoluciones son las locomotoras de la historia. En su apariencia exterior se manifiestan como destructoras, violentas, negativas... pero esa apariencia esconde la verdadera esencia. En verdad su auténtico contenido es progresivo, constructivo, positivo y hace dar saltos extraordinarios al progreso humano. Por eso, hace falta rescatar hoy la prístina idea marxista sobre la categoría científica de *revolución social*, frente a las concepciones burguesas y reformistas (Núñez Tenorio, 1976: 85). (Cursivas del autor).

En esta cita vemos, también, lo arraigada que está en el pensamiento marxista la idea del progreso social. Si bien la revolución es representada como una especie de mecanismo temporal que conduce con celeridad a ese futuro preescrito por el relato del progreso, las concepciones burguesas y reformistas a las que alude Núñez Tenorio, constituyen la otra cara, es decir, otro ritmo del cambio histórico al que se oponen los revolucionarios. El Reformismo significa la concepción conservadora dentro del marxismo que no representa cambios reales. Por ello, en este contexto, es un término despectivo con el que se calificaba a los revolucionarios cuya postura privilegiaba los cambios lentos y pausados mediante una lucha pacífica⁷⁵. Pero más allá de esto, lo que nos interesa destacar de estas concepciones es que siempre hacen referencia al ritmo en que opera el devenir histórico, por lo tanto, a la construcción del tiempo como imaginario, en

⁷⁵ El concepto que se complementaba al de revolución era el de evolución social. Como aclara Núñez Tenorio: "Reformismo significa tomar en cuenta sólo la evolución subestimando la revolución. Apremiar exclusivamente los cambios cuantitativos, las reformas parciales, y no colocar esos cambios cuantitativos y esas reformas al servicio de un salto cualitativo posterior, esto es, en función de la revolución. Y aventurerismo, por el contrario, quiere decir, despreciar la evolución previa, la necesidad de los preparativos inevitables de toda revolución, no tomar en cuenta al proceso evolutivo real y tangible y hablar, escribir y gritar 'Revolución' se va a realizar verdaderamente el proceso revolucionario" (Núñez, [1968]1976:85).

particular, del futuro, que como vimos incluye significados asociados tanto al sentido y dirección de los acontecimientos como al ritmo o velocidad con que éstos deben ocurrir.

Para ahondar sobre este punto, veamos lo que nos dice Fabricio Ojeda, quien comienza su libro *La Guerra del Pueblo*, refiriéndose a ello:

Para este amigo, como para todos los que como él piensan, Venezuela y los países latinoamericanos no pueden modificar sus estructuras sino en forma *pausada, lenta*; sin violentar el estado actual de cosas; sin chocar de frente contra las fuerzas opresoras. Su opinión es que debe desarrollarse una lucha que a través de la evolución del estado actual pueda transformar progresivamente el régimen de las instituciones políticas, económicas y sociales (...) Estas ideas fatalistas no están presentes sólo en la mente de un amigo. Ellas pueblan el pensamiento político de nutridos grupos, de importantes sectores del mundo colonizado. En Venezuela, incluso, arrojan a una densa porción de la clase obrera, hoy bajo la influencia directa o indirecta de dirigentes desclasados, al servicio de la reacción (Ojeda, [1966]2006:16). (Cursivas nuestras).

Ojeda también critica la lentitud del reformismo, a propósito de la “Alianza para el Progreso”, propuesta que se llevó a cabo durante el gobierno de John F. Kennedy para los países del hemisferio, el cual califica de “reformismo pro-imperialista”.

Este tipo de “revolución” o cualquier otro de distinto matiz, por el cual se cuenta de antemano con la anuencia del imperialismo y las clases intermediarias, es posible realizarlo sin apelar a otras formas de lucha diferentes a las democrático-tradicionales; en forma pausada, lenta, sin violentar el estado actual de cosas; sin chocar de frente contra las fuerzas opresoras, ni provocar su soberbia (Ojeda, [1966]2006:31-32). (Comillas del autor).

Se puede ver aquí que los cambios deseados solo son posibles a través de la revolución/aceleración del tiempo impulsado por la guerra como la única vía. Se funcionan así la violencia física y simbólica en la guerra revolucionaria, es, por así decirlo, traer el futuro a la fuerza, en lo inmediato, lo cual solo es posible empuñando las armas. Este anhelo de los revolucionarios se vincula con la actitud e ideas milenaristas del cambio radical del mundo, ya que la revolución no sólo representa la aceleración de los cambios sino que debe destruir el viejo orden para dar nacimiento a uno nuevo.

1.3 Profecías seculares: la inevitabilidad de la revolución.

En el discurso de los revolucionarios venezolanos de los años 60 existen abundantes elementos futuristas que bien podemos considerar profecías seculares que, como vimos en la primera parte de este trabajo, son esenciales en la tradición marxista. La promesa que quizás cobró mayor fuerza y más ha perdurado en el tiempo, es la del reino de la libertad en el futuro y la ineluctable desaparición de la explotación y liberación de las masas oprimidas que habrá de sobrevenir luego de la victoria de las luchas del proletariado. A lo cual se le asigna un carácter ineludible e indetenible con su legitimación como un hecho científico.

Los vaticinios de los revolucionarios venezolanos sobre la liberación de Venezuela se proyectan a otros países del continente. A este respecto Douglas Bravo dice:

La revolución venezolana, cuando estalle, cuando esté a punto de ser victoriosa iniciará una cadena de liberación del resto de los pueblos de América Latina. Y esto es así no porque seamos chovinistas o patrioterros, sino porque está fundado en las relaciones de América Latina en su conjunto con el poderoso del Norte, con los norteamericanos, con el imperialismo norteamericano (...) Esta es, pues, la razón de que la revolución venezolana, que forma parte de una revolución continental que harán los pueblos de América, es esencial, es vital para que se desencadene un gigantesco movimiento de liberación de mayores fuerzas y mayores impulsos en las otras repúblicas hermanas (Bravo, [1966]1978:70-72).

Asimismo los procesos vividos en los países socialistas se vaticinan para Venezuela, lo cual hace que la promesa del socialismo, por ende, del progreso y el desarrollo en los revolucionarios, estuvo cargada de un ferviente optimismo respecto a la descolonización y liberación del dominio antiimperialista o un designio indetenible de la historia. Márquez manifiesta con claridad la intensidad de esta convicción:

(...) no entra en nuestros cálculos ocultar que los comunistas vemos en los pueblos que construyen el socialismo y el comunismo el futuro de Venezuela. Que en esa dirección inexorablemente habremos de marchar tarde o temprano. Que todo camino de desarrollo independiente —en el mundo de hoy— evoluciona inevitablemente hacia el camino socialista. De lo contrario, el proceso se estanca y retrocede (Márquez, 1967a:45).

Esta ferviente creencia y esperanza en el socialismo/comunismo muestra su similitud con la creencia y certeza que muestran las profecías de la religión cristiana, particularmente las milenaristas. La seguridad con la que se emiten y se cree en su inexorable realización en el futuro, es también una muestra de que no se trata aquí de una estrategia política discursiva, pues son convicciones-predicciones vividas como reales o posibles. Tan es así que no alcanzar la etapa socialista/comunista representa un retroceso o una parálisis de la historia. De allí que se considere, por un lado, que el momento presente es “un período que se caracteriza por el tránsito del capitalismo al socialismo”, por otro, que el futuro deviene o “actúa independientemente a nuestra voluntad” (Márquez, 1967b:28 y 51). En otras palabras, desencadenada la revolución socialista, ésta asume un carácter inexorable respecto a la historia misma y al deseo de los seres humanos.

La fuerza de estas profecías y convicciones se vincula con el papel que en este proceso juegan los revolucionarios, idea que encontramos expresada por Fabricio Ojeda al que citaremos extensamente:

La Revolución en Venezuela es inexorable. Nadie podrá impedir su victoria. Es una conclusión científica que no admite dudas de ninguna especie. Eso lo saben hasta los más reaccionarios y por ello luchan con todas sus fuerzas para *retardarla*. Pero es conciencia de cada revolucionario, deber diríamos mejor, *agotar todos los esfuerzos porque el triunfo sobrevenga en el menor tiempo*. Por ello su lucha denodada. Su decisión de desafiar el peligro, afrontar sacrificios para acelerar el proceso histórico y conquistar cuanto antes la liberación del país y el pueblo venezolano. (...) El triunfo de la revolución arribará seguro en manos de su pueblo que progresivamente toman en sus manos fusiles de justicia para impulsar con decisión los combates finales y los opresores correrán despavoridos. Y la sangre de nuestros mártires retoñará en los campos cultivados [...] El movimiento revolucionario liberador no se detendrá. En una u otra forma continuará su avance. Y en cada tramo del camino descargará más duros golpes sobre la cabeza de los opresores. Los pequeños núcleos de hoy tomarán cuerpo de gigante; la nueva democracia, revolucionaria y antiimperialista, se impondrá y con ella el pueblo será dueño de su propio destino y la patria recobrará su perfil soberano: su vida independiente (...) cual río embravecido, conquistarán la paz, la verdadera paz fundada en la igualdad social y la liberación de la patria (Ojeda, 2006:25-26 y 162). (Cursivas nuestras).

Están reunidas aquí la idea de la revolución como una fuerza autónoma y un hecho científico, junto al importante papel que juegan los militantes revolucionarios como aceleradores de la conciencia de pueblo y del proceso, quienes solo empuñando los “fusiles de justicia” harán posible que se cumpla la

profecía revolucionaria. De allí la razón del desafío de la guerra y la aceptación de la muerte de los mártires. En Venezuela, como en otras guerras revolucionarias, muchos hombres y mujeres murieron en esta lucha llevada por la convicción de un mundo futuro radicalmente nuevo. La guerra como vía de la aceleración del proceso significó el sacrificio de vidas que son purificadas en nombre de la liberación.

Existe otro aspecto vinculado a esta realidad que tiene que ver con los augurios negativos sobre el futuro, en el caso de no seguir este camino revolucionario. Así, por ejemplo, Ojeda señalaba:

Venezuela y sus problemas deben ser contemplados en conjunto. Y el movimiento revolucionario, con los trabajadores a la cabeza debe incidir efectivamente en las causas que conforman la nación. De otra forma, los males se multiplicarán, la enfermedad agravará y el colapso sobrevendrá (Ibíd.: 4).

Quizás la contradicción más notable que encontramos en estas promesas revolucionarias, reside en la ambivalencia existente en cuanto a los medios para llegar a construir el socialismo/comunismo en Venezuela, ambivalencia que vimos en el primer capítulo se encuentra en la tradición marxista, en la que son persistentes las afirmaciones acerca de un tránsito “natural” y “científico” del capitalismo al socialismo como un destino inevitable. Esta noción significa la atribución de una autonomía al tiempo histórico, sin embargo, a la vez, el cambio histórico está sometido a la acción de los revolucionarios. Es así como en ocasiones, el cambio histórico se traslada a la injerencia humana, es decir, la promesa del socialismo no se cumplirá por sí misma, y su efectiva realización está en poder de los pueblos⁷⁶. Al respecto Fabricio Ojeda señala:

⁷⁶ Esta tensión forma parte de la tradición marxista, y se hace manifiesta, como aclara Edgardo Lander, entre el marxismo científico y el marxismo crítico: “Mientras que en el marxismo científico predomina el análisis estructural, determinista, el hombre como producto de sus condiciones histórico-sociales, análisis en el cual las estructuras socio-económicas son los verdaderos agentes del cambio histórico, en el marxismo crítico la acción consciente, *voluntaria*, del hombre juega un papel central. Los hombres son los agentes del cambio histórico (...) El marxismo científico, en la medida en que confía en que la maduración de las condiciones objetivas llevará inevitablemente al derrumbe del capitalismo y al triunfo del socialismo, tiene una ‘estructura de sentimientos’ básicamente optimista. Tiene a la historia de su lado. Por el contrario, el marxismo crítico carece de esta seguridad, no confía en el inevitable desenlace positivo de los acontecimientos históricos; tiene por lo tanto una ‘estructura de sentimientos’ más proclive al pesimismo” (Lander, 1990: 30-31; cursivas del autor).

Es indudable que quienes disfrutan de la riqueza, los medios de producción y el privilegio de vivir holgadamente pueden esperar por tiempo indefinido y cada día buscar la forma de retrasar más y más la revolución. Ilusoriamente pretenden que esta no llegue jamás. Más esto mismo no pueden esperarlo las masas populares. El pueblo explotado, oprimido, miserable que ve agravarse sus problemas, ese no puede esperar. Ese no puede cruzarse de brazos para esperar que la felicidad y el bienestar le bajen del cielo, como “el maná” (Ojeda, [1964]2005:25).

Queda claro que la revolución, por ende, el socialismo, la sociedad de bienestar y la felicidad no es el “mana”, que descenderá a los hombres de manera natural, como un designio, sino que esta es una empresa de responsabilidad exclusivamente humana, cuya construcción y logro pasa además por la lucha violenta. He aquí la compleja paradoja, mientras que se presenta al socialismo como un hecho histórico inevitable, immanente, por encima de la historia y de la voluntad humana, a la vez su realización queda en manos de la intervención humana. Lo cual se debe, en parte, a que en el pensamiento marxista “Hay una tensión no resuelta entre *necesidad y libertad*, entre *determinismo y voluntarismo*. Esta no es una tensión particular de la obra de Marx, sino la expresión de una importante tradición de la cultura de Occidente, que se encuentra igualmente presente en la teología cristiana en la tensión entre ‘ley natural’ y ‘libre albedrío’” (Lander, 1990: 28; cursivas del autor).

Nosotros agregaríamos una posible vía para resolver esta contradicción mediante lo señalado por Fabricio Ojeda: la voluntad humana cumple la función de acelerar lo inevitable. Es decir, los pueblos son los responsables de luchar por su liberación de la colonización como la única etapa que podía ser consolidado exclusivamente por medio de la voluntad humana a través de la lucha armada⁷⁷.

⁷⁷ A este respecto Douglas Bravo señala: “la lucha de un revolucionario, la lucha de un patriota tiene varias fases: la fase inmediata, la fase que podemos decir que exige la utilización de las armas, que podemos decir que es la fase táctica, la fase en que vamos a crear las grandes condiciones para las transformaciones, y ella por sí misma genera la segunda fase, la fase de la paz, la fase de la tranquilidad. Pero debe quedar claro [...] que en las condiciones en que viven los pueblos semicoloniales y coloniales, los pueblos que son dominados por el imperialismo norteamericano, los pueblos que son dominados por las oligarquías poderosas, es materialmente imposible conquistar esas transformaciones por la vía pacífica, es materialmente imposible lanzarse a las calles en manifestaciones por el pan, por la tierra, por el techo, sin las armas en la mano. Esas manifestaciones pacíficas son el preámbulo de las grandes conmociones, de las grandes guerras revolucionarias” (Bravo, 1978:51-52).

La etapa de la liberación nacional tiene la función de preparar el terreno a la llegada del socialismo, predestinado e indetenible.

1.4 Milenarismo secular revolucionario

Siguiendo los planteamientos y observaciones de Eric Hobsbawn (1974) expuestos en el primer capítulo, podemos considerar que el movimiento insurreccional venezolano de la década del 60 fue un movimiento rebelde de tipo moderno, en la medida en que tenía un programa de acción, una organización y plan definido, especialmente el ideal de un mundo totalmente nuevo, rasgo esencial y característico de todo milenarismo⁷⁸. Vimos también de que manera el marxismo clásico representa una forma de milenarismo igualitario secularizado con su promesa de la revolución total de la sociedad, de la que emergerá un hombre nuevo. Nuestra intención consiste en ver ahora de que manera se expresa esta promesa y esperanza de un mundo nuevo en los revolucionarios de Venezuela.

Lo primero que hay que destacar es que en sus discursos abundan los planteamientos e imágenes, además de expectativas y deseos, sobre la construcción una nueva sociedad sin explotadores ni explotados, alimentados siempre por sentimientos nacionalistas, antiimperialistas y anticoloniales, una sociedad y mundo “donde la explotación del hombre por el hombre desaparezca para siempre, y, por supuesto, donde las relaciones entre países dejen a un lado la extorsión de un país por otro país” (Márquez, 1967b:50). En algunos fragmentos del libro antes citado de Fabricio Ojeda, *La Guerra del Pueblo*, se hacen manifiestos los rasgos milenaristas, entre ellos uno de los más característicos, es la destrucción de todas las deficiencias del mundo presente. Leemos:

⁷⁸ “Hallamos esa esperanza, casi por definición, en todos los movimientos revolucionarios de cualquier índole, y por lo tanto el que los estudie encontrará seguramente en cualquiera de ellos elementos ‘milenarios’ en la medida en que encierran ideales. Ello no quiere decir que por lo tanto *todos* los movimientos revolucionarios son milenarios en la acepción más estrecha de la palabra, ni menos aún significa que sean primitivos” (Hobsbawn, 1974:93).

Sabemos que de continuar la presente situación de crimen, angustia, terror y miseria, y de estrellarse los infinitos deseos de paz contra la soberbia actitud de las clases reaccionarias, la *Guerra del Pueblo será total* y como en jornadas históricas anteriores, *arrasará con todo lo injusto y lo podrido* (...) [las clases populares tienen que] abrirse paso a través de la lucha revolucionaria, para conquistar una vida mejor, libre de explotación y opresión, en un país cuyas grandes riquezas en sus manos abriría inmensas perspectivas de desarrollo y progreso [...] unidos todos, obreros y campesinos, estudiantes y profesores, industriales y criadores, guerrilleros, oficiales y soldados, cual río embravecido, conquistarán la paz, la verdadera paz fundada en la igualdad social y la liberación de la patria (Ojeda, [1966]2006:162 y 52; cursivas nuestras).

La lucha revolucionaria está planteada aquí en términos de cambios acelerados, no graduales ni en etapas. Las operaciones bélicas representan el “remedio social total” para demoler el presente donde reina la injusticia y poder así dar nacimiento a una sociedad totalmente nueva.

Otro ejemplo de este elemento milenarista secular, se hace manifestó en las ideas expresadas por Douglas Bravo, al calor de la lucha desde el lugar mismo en donde se encontraba su campamento guerrillero.

(...) el cambio que nosotros aspiramos será un cambio radical y profundo; un cambio que empiece, en primer lugar, por transformar la sociedad venezolana, colocando el poder en los sectores populares, a los sectores nacionalistas, a los sectores patrióticos que se encuentran en desventaja ante la oligarquía criolla y el imperialismo norteamericano (...). Y mientras no haya un poder, mientras los instrumentos del poder no estén en manos del pueblo, no podrá haber transformación social en nuestra sociedad [...] Cuando le digo que una de las características fundamentales de un revolucionario es empuñar las armas, no estoy afirmando con ello que los revolucionarios tienen necesariamente que tomar las armas en la mano para conquistar las reivindicaciones del pueblo, para hacer *las grandes transformaciones* que plantea la sociedad. No estoy diciendo con ello que los revolucionarios sean guerrilleros a ultranza; por el contrario—y esto es bueno que quede completamente claro para todo el mundo—, *los revolucionarios son los hombres que aspiran conquistar un mundo de felicidad, un mundo en el que no haya opresión, un mundo donde no haya oprimidos, un mundo donde se pueda abolir definitivamente la guerra* [...] Somos luchadores por la paz en el sentido más amplio, en el sentido filosófico, en el sentido más profundo. Pero precisamente por ser luchadores, los amantes de la paz, por aspirar a un mundo nuevo y diferente empuñamos las armas para conquistar ese mundo (Bravo, 1978:30-31 y 50-52; cursivas nuestras).

El anhelo radical de una nueva sociedad viene siempre acompañado de las razones fundamentales que explican las causas de la lucha armada. El vigor simbólico que tiene el ideal imaginario de un mundo nuevo, tuvo profundas consecuencias en las decisiones de unos hombres y mujeres que se entregaron a este ideal, algunos hasta dando sus vidas, militaron unidos motivados por la esperanza de lograr

hacer de Venezuela una nación libre y una sociedad igualitaria. Esta actitud milenarista, como vemos, se expresa en la fusión del tiempo y la política cuando la imagen que se tiene del futuro no se piensa en un momento remoto, sino que puede trasladarse al aquí y el ahora. El empeño y la certeza del logro del cambio se conectan en la praxis a través de la lucha armada, que significó el desafío a la muerte para alcanzar esta transformación, lo cual evidencia el peso que estas representaciones tuvieron y tienen en la vida política de nuestro país.

1.5 Paréntesis sobre el presente. Capitalismo y decadencia: la nación como cuerpo

Aunque nuestro tema de estudio se centra en las representaciones imaginarias del futuro y el pasado en los revolucionarios venezolanos, para su mejor comprensión es necesario conocer algunos aspectos relacionados con el tiempo presente, en vista de que también recibe un significado y un valor específico. No obstante, no haremos aquí una reconstrucción detallada de las condiciones políticas y socioeconómicas de Venezuela en los años 60, puesto que nuestro interés son las imágenes y metáforas particulares con las que en el pensamiento revolucionario se representa en esos años a la sociedad venezolana.

En los documentos de los revolucionarios venezolanos, así como en la tradición marxista en general, el capitalismo representa una etapa que debe ser superada, y su persistencia no es más que un síntoma de atraso de la historia. Sin embargo esta idea está sujeta a un cierto reconocimiento de las fuerzas del capitalismo como un factor del progreso social⁷⁹. Por otra parte, la práctica imperialista del capitalismo en las naciones del mundo colonizado se expresa en el discurso de los revolucionarios, bajo la imagen de una “enfermedad social” o “deformación

⁷⁹“El análisis de Marx en torno a las fuerzas productivas desarrolladas históricamente por el capitalismo está montado sobre una profunda ambivalencia. Encontramos en Marx una actitud de maravillado asombro ante las extraordinarias potencias desplegadas por la ciencia y la tecnología, por el desarrollo industrial de la sociedad burguesa. Las fuerzas productivas del capitalismo aparecen en esa perspectiva como históricamente progresistas, como revolucionarias, como creadoras de la base material sobre la cual será posible la construcción de la sociedad comunista. Y sin embargo, es precisamente el mundo del trabajo, mundo creado por el desarrollo de las fuerzas productivas, a lo que Marx dedica una parte fundamental de su energía intelectual como crítico social” (Lander, 1990: 193).

nacional”, que se traduce en una lectura decadente de la historia. Por esta razón se puede considerar el par capitalismo/decadencia como un núcleo importante de la construcción del tiempo histórico en la corriente marxista. Queremos resaltar el significado que toma este presente capitalista/colonial, y destacar las metáforas mediante las cuales que se expresa.

En el discurso de los líderes revolucionarios que venimos analizando, hay un agudo conocimiento de la realidad socio-económica del país en esos años, y sobre la condición neocolonial de Venezuela, similares a otras naciones en América Latina. Generalmente, se destaca “el contenido deformado y unilateral de ese desarrollo económico capitalista, *deformación* que es la responsable de que se mantenga el atraso económico en esferas productivas” (Márquez, 1967:40; cursivas nuestras).

Esta imagen del capitalismo como una deformación, es común y constante⁸⁰. Al hablar de la nación se dice que su forma natural y armónica ha sido desfigurada por el capitalismo colonial. Por ejemplo, el desarrollo industrial petrolero, aunque productivo, se califica como “putrefacto”⁸¹. Esta idea se refuerza con la imagen del país como un cuerpo que se desintegra, que está enfermo y moribundo. En estos textos encontramos metáforas corporales bien definidas en torno a la situación de Venezuela como un país enfermo. Sobre este aspecto Fabricio Ojeda dice:

Paradójicamente la guerra, factor de muerte y destrucción, es en nuestro caso, como en el caso de todas las guerras justas, fuente de creación, de economía de vidas, de paz y bienestar. El camino contrario, el de la espera pacífica, sólo servirá para prolongar la *incurable enfermedad de la nación*, para proyectar hacia un futuro incierto una situación donde miles de niños mueren cada día (...) donde centenares de miles de campesinos se arrastran como ratas en ranchos insalubres, olvidados de la civilización, postergados por la sociedad, donde millones de inteligencias se pierden para el progreso nacional: En síntesis, donde la patria toda *muere* lentamente en las garras de los explotadores extranjeros que la *asfixian* y liquidan (Ojeda, [1964]2005:25-26; subrayados nuestros).

⁸⁰ Como decía Núñez Tenorio: “En conclusión, somos un país explotado, dominado y con economía *deformada*” (Núñez, 1976:92; cursivas nuestras).

⁸¹ “La aparición de una alta técnica en la industria petrolera —expresión de la época imperialista y de la revolución técnica que colocó al imperialismo en esta fase superior, aún cuando *putrefacta*— provocó todo un conjunto de transformaciones, tanto en las zonas productoras como en sus alrededores” (Márquez, 1967a:123; cursivas nuestras).

El investigador Bryan Turner explica que las metáforas del cuerpo y la enfermedad siempre han sido fundamentales en la crítica y exámenes de la sociedad⁸², entendidas como perturbación, sufrimiento y mal funcionamiento, de manera que estas nociones siempre se extienden hacia la sociedad como una crítica moral (1989: 11-17). Sostenemos que dicha crítica moral va asociada a una construcción decadente del tiempo, entendida como cambio histórico en deterioro, lo cual se asimila adecuadamente a la idea de una nación enferma. No obstante, el supuesto más importante de esta representación es que la nación, al igual que un cuerpo enfermo, puede curarse. Así, la contraparte y complemento de esta visión de la caducidad de lo viejo, es la imagen de lo nuevo o regenerado. La primera se corresponde con lo que habrá de morir, y la segunda, con la vida, lo naciente. Son imágenes y analogías con las cuales se exponen asimismo las diferencias y pugnas entre el capitalismo y el socialismo. Citaremos de nuevo a Ojeda, que lo deja ver claramente, leemos:

Nuestro país y nuestro pueblo viven el momento de una crisis revolucionaria, donde los viejos esquemas políticos sufren el impacto desgarrante de la lucha entre lo caduco que se empeña en subsistir y lo nuevo que nace y crece con inusitado vigor. Esta lucha entre la vida y la muerte lo disloca todo (Ojeda, 2006:53).

Por otra parte, en el imaginario de los revolucionarios, los problemas del capitalismo y el neocolonialismo tienen una connotación simbólica muy particular ya que se inscriben dentro de una visión de la historia que está predeterminada por la profecía de la llegada inminente del socialismo. Por ello el presente, lleno de injusticias, se representa como un momento del tiempo a punto de desaparecer, puesto que la promesa de la sociedad futura esta próxima. La interpretación del presente bajo el esquema de la espera del socialismo/comunismo deriva en una lectura de los acontecimientos que detecta los signos que depara el futuro, un futuro que estaría naciendo en ese mismo presente al observar la caducidad del modelo capitalista.

⁸² "... en la tradición cristiana occidental el cuerpo siempre ha sido una metáfora persistente de las relaciones sociales (...). Más tarde, estas metáforas somáticas se desarrollaron para conceptualizar a la política en la idea del cuerpo político [...]. Debido a que el cuerpo es la más potente metáfora de la sociedad, no es sorprendente que la enfermedad sea la metáfora más prominente de la crisis estructural. Toda enfermedad es desorden: metafórica, literal, social y políticamente" (Turner, 1989: 9 y 149).

2. La concepción del pasado en los revolucionarios venezolanos

2.1 Nacionalismo igualitario

Las representaciones acerca del pasado es otro elemento fundamental de esta investigación. En el uso simbólico del pasado los revolucionarios encuentran el referente identitario nacionalista de la lucha de liberación. Por esto, antes de adentrarnos en el significado que adquiere el pasado, es necesario que digamos qué sentido tiene y de qué manera se expresa el nacionalismo dentro del movimiento subversivo.

Al igual que muchos movimientos antiimperialistas de otros países colonizados, en Venezuela la lucha de liberación contra el neocolonialismo es a la vez una lucha contra el capitalismo, es decir, la combinación entre el nacionalismo y los empeños igualitarios⁸³. De esta manera la idea de una revolución nacional tiene dos implicaciones básicas: 1) aunque la inspiración revolucionaria se inscribe en la idea de una revolución socialista mundial, “el énfasis en un Estado particular como el lugar desde el que surgirá el cambio social radical, implica darle prioridad a la parte del mundo que este Estado abarca por sobre sus otras partes” (Holloway, 2005: 34), esto significa restringir el accionar de la revolución a un territorio delimitado; y 2) la idea de nación se convierte en un proyecto mucho más completo y ambicioso al no conformarse con el anhelo de la soberanía, sino que su meta es la instauración de una sociedad sin clases. En otras palabras, la consolidación de la nación no se reduce a la expulsión del colonialismo, sino a la construcción del socialismo: la verdadera patria solo existirá en la igualdad social.

⁸³ Según John Holloway, en muchos países del mundo colonizado, luego de 1945, el nacionalismo se hermanaba —y aún lo hace— con el anticapitalismo porque la lucha contra el capitalismo significó, al mismo tiempo, una lucha contra la dominación extranjera imperialista. De ahí la frecuente combinación entre nacionalismo y revolución. Sin embargo, “el nacionalismo de los oprimidos (el nacionalismo antiimperialista), aunque puede apuntar a una transformación radical, es desviado con facilidad de sus objetivos más amplios al reemplazar simplemente *sus* capitalistas por *los nuestros*, como lo muestra con claridad la historia de los movimientos anticoloniales” (Holloway, 2005: 34 y 104).

Las luchas nacionalistas, aunque siempre parecen basarse en la fraternidad de toda una comunidad, no son necesariamente igualitarias o de tipo comunistas, como en el caso de las democracias en el capitalismo en donde las clases sociales se mantienen siempre y cuando el control de los recursos quede en manos de los grupos nacionales. En la lucha nacionalista de los revolucionarios venezolanos, la nación, por el contrario, es un proyecto en construcción, puesto que todavía necesita eliminar la dominación neocolonial para lograr una sociedad sin clases. Es este carácter igualitario el que le otorga una connotación particular al modo en que se expresa el nacionalismo. En este sentido, consideramos que, así como los movimientos rebeldes campesinos en Europa fueron denominados *milenarios igualitarios*, como vimos en el primer capítulo, por combinar la doctrina religiosa cristiana con las demandas de los grupos oprimidos, el movimiento de liberación nacional venezolano puede ser catalogado como *nacionalismo igualitario* en la medida que el nacionalismo que se expone y reclama se funda en la igualdad social, por lo tanto en el socialismo. En otras palabras, el desprecio por las desigualdades sociales se mantiene, pero en este caso el componente ideológico no es religioso sino secular/nacional.

Esta concepción particular del nacionalismo la encontramos expresada por todos los revolucionarios venezolanos en sus textos. Veamos, por ejemplo, lo que al respecto expone Bravo:

[las FALN] son la organización militar revolucionaria del pueblo venezolano, que tiene los siguientes objetivos: conquistar la independencia nacional, la libertad y la vida democrática para la nación, rescatar el patrimonio, la integridad y las riquezas nacionales; establecer un gobierno revolucionario, nacionalista y popular; velar por el cumplimiento de las leyes revolucionarias y apoyar a las autoridades constituidas por la Revolución; proteger los intereses del pueblo, sus propiedades e instituciones (...) conquistar un gobierno soberano, independiente que represente todos los sectores populares y progresistas del país y que desplace del poder a todos los instrumentos de la oligarquía criolla y del imperialismo norteamericano (Bravo, 1978: 39-40).

Esta exigente complementariedad entre nacionalismo y socialismo, de acuerdo con Hobsbawm, es una característica de los movimientos de liberación nacional, en particular, dice, “Los movimientos insurreccionales de mayor envergadura (...) son los que los que combinan elementos nacionales y sociales. Un pueblo que

desea pan y también independencia no puede contentarse tan solo con una distribución más generosa del pan” (1978: 239). Pasemos ahora a ver las significaciones del nacionalismo del movimiento revolucionario de los sesenta con en relación con la historia y los eventos del pasado venezolano.

2.2 Similitud y continuidad entre el pasado y el presente. Resignificación del pasado independentista.

El movimiento revolucionario venezolano de los sesenta participa de la exaltación patriótica del pasado independentista y del culto a Simón Bolívar, culto que sabemos se inicia con los relatos históricos fundacionales de Venezuela de mediados del siglo XIX⁸⁴. Sin embargo, esta elaboración adquiere un nuevo significado ya que la guerra de independencia y la figura de Bolívar se sitúan como el antecedente de la lucha revolucionaria, más aún, se plantea como una continuidad entre ese pasado lejano y el presente de la lucha guerrillera⁸⁵.

En síntesis, encontramos, por un lado, una relación de semejanza y paralelismo entre el pasado independentista, en el que sobresale Bolívar, y la realidad presente; por otro, una relación de continuidad o encadenamiento en la que la lucha revolucionaria se piensa como la extensión de este proceso. La exaltación de la gesta de Bolívar y su figura como héroe nacional, es recurrente. Así, Núñez Tenorio señala que la lucha de liberación que protagonizan los revolucionarios “Significa (...) reencarnar el espíritu de Bolívar” ([1968]1976:95). Por su parte,

⁸⁴ El historiador venezolano Germán Carrera Damas ha estudiado el culto a Bolívar como una forma ideológica fundamental en la vida histórica y política de Venezuela. Según este autor, por culto bolivariano se entiende “... la compleja formación histórico-ideológica que ha permitido proyectar los valores derivados de la figura del Héroe sobre todos los aspectos de la vida de un pueblo” (1969a: 21); distingue tres vertientes del culto bolivariano como necesidad histórica: “[a] al convertirlo en factor de unidad nacional, como reivindicación del principio del orden; [b] en factor de gobierno, como manadero de inspiración política; y [c] en factor de superación nacional, como religión de la perfección moral y cívica del pueblo” (Ibíd. 43).

⁸⁵ Marc Augé, a este respecto señala: “El discurso moderno se propone ciertamente ocupar el lugar de lo imaginario colectivo y reconstruir una memoria partiendo de un acontecimiento fundador (...) En el caso de los países de América del Sur, ese acontecimiento es la independencia nacional, a cuya imagen están asociadas figuras heroicas (Bolívar, el general San Martín)” (Augé, 1998a: 114).

en 1965, Douglas Bravo señalaba la analogía entre el rol del Partido Comunista de Venezuela y el movimiento independentista:

Nuestro Partido, con firmeza, con profunda visión histórica, con valentía y resolución, repitió las escenas del 19 de abril de 1810 y del 5 de julio de 1811, cuando un puñado de patriotas, encabezados por el más grande genio de América, Simón Bolívar, colocados ante la encrucijada terrible de seguir siendo esclavos, de seguir bajo el dominio de una potencia extranjera o de ser libres, no vacilaron en empuñar resueltamente las armas para conquistar la libertad (Bravo, [1965]1978: 39-40).

Estos paralelismos y similitudes son una forma de afirmar la necesidad y el sentido de hacer renacer las luchas anticolonialistas. Igualmente esta similitud es una manera de afirmar la esperanza de que se repita el triunfo de los independentistas del siglo XIX en la guerra de liberación del presente. En otras palabras, que la historia pasada se encuentre, por así decir, en la historia futura.

Otro elemento sobresaliente de este uso del pasado es la función que cumple como legitimación de la lucha armada. En relación a esto, cabe destacar lo señalado por de Hobsbawn: “Las ideas del pensamiento liberal no facilitan las cosas, ya que dan por supuesta una dicotomía totalmente irreal entre ‘violencia’ o ‘fuerza física’ (mala y retrógrada) y ‘no violencia’ o ‘fuerza moral’ (buena e hija del progreso)” (1978: 295). Argumento que ha sostenido siempre la burguesía y los partidos liberales que satanizan el uso de la fuerza cuando no proviene del Estado.

Por otra parte, esta rememoración de la historia de luchas y rebeliones del pasado contra la colonización española así como de los héroes independentistas, y el paralelismo que se establece con la guerra de liberación nacional que protagonizan los revolucionarios contra colonialismo estadounidense, tiene como objetivo práctico alimentar el apoyo del pueblo a la lucha armada, y también tiene el propósito de sustentar simbólicamente el sentido y el fin de la lucha revolucionaria. Un buen ejemplo de esto queda expresado por Douglas Bravo cuando dice:

En aquel entonces, históricamente le correspondió a la oligarquía criolla dirigir la lucha emancipadora. Aquellos hombres tomaron con apasionado patriotismo su tarea y se lanzaron a los campos de batalla que era el campo fundamental donde se decidiría la contienda. Fueron ejemplo para todos los venezolanos, para América y el mundo. Los mejores hijos de la Patria: intelectuales, profesionales, letrados, músicos, hombres de todas las categorías sociales y económicas se lanzaron con furia a los campos de batalla, inundaron con su sangre la tierra americana, pero conquistaron su libertad. Hoy, históricamente le toca a la clase obrera dirigir esa revolución, bajo la dirección de nuestro Partido como vanguardia organizada (Bravo, 1978: 40-41).

En el discurso del revolucionario Fabricio Ojeda, la figura de Bolívar es referida con esta misma significación:

Bolívar nos señala el camino y desde el Panteón de los Héroes parece gritar a nuestro pueblo: “Si queréis ser libres, formad el Ejército Revolucionario y tomad el camino de la guerra, ¡el mismo que yo trillé, para destrozad las cadenas que os oprimen! ¡Seréis libres hasta contra vuestra decidida voluntad, la mía lo quiere así!...” (Ojeda, 2005:21).

La guerra anticolonialista de Bolívar como símbolo adquiere una plena presencia en el presente: “Su lucha sin cuartel cobra vigencia total cuando nuevas cadenas imperiales oprimen a la nación venezolana” ([1966]2006:71-72). Si la razón histórica de ambas luchas armadas, es la misma — liberar la nación del dominio colonial imperial— se entiende que se asimilen. Veamos como Ojeda expone esta relación:

La misma polarización existió en los albores de nuestra historia republicana, en la Guerra de Liberación Nacional que se recrudeció después de la pérdida de la primera República. Entonces la guerra fue a muerte entre patriotas y colonialistas. (...) Las cadenas imperiales despedazadas por el genio de Bolívar y la heroica abnegación del pueblo venezolano, *se han atado nuevamente en la distancia y el tiempo*. La economía antes controlada por la Compañía Guipuzcoana —factor fundamental para la lucha de independencia— está hoy bajo el control de nuevos monopolios: Los monopolios Norteamericanos (Ojeda, 2005:19; cursivas nuestras).

El ideario como el imaginario de los revolucionarios no sólo nutre y revaloriza este período de nuestra historia pasada, que sabemos es el que tiene mayor peso en el imaginario colectivo de los venezolanos, sino también hace de él el fundamento y símbolo de la lucha revolucionaria. Por otra parte, con ello se potencian sus acciones de guerra libertaria, y Bolívar, como ejemplo a emular, envuelve de grandeza a la guerra revolucionaria actual, la cual se llena adquiere el peso de las guerras pasadas por ser en última instancia la continuación de la

misma guerra. La guerra de liberación del presente es representada, entonces, como una continuidad no sólo de las guerras de Independencia, sino también de la guerra Federal⁸⁶ y otras rebeliones⁸⁷. Douglas Bravo sintetiza bien esta visión de continuidad histórica con el pasado:

La primera conmoción fue justamente la que encabezara Bolívar con un puñado de patriotas (...) Lograron la primera parte de la lucha, que fue sacar a los españoles [...] Años después, otro movimiento popular conmueve al país de arriba abajo; (...) Es el Movimiento de la Federación, encabezado por Ezequiel Zamora, el más grande caudillo popular de la sociedad venezolana. Ese movimiento no pudo realizar todas las aspiraciones que el pueblo alimenta para lograr su felicidad; (...) fue traicionado el Movimiento; el propio Ezequiel Zamora murió antes de tomar el poder [...] La tercera gran conmoción de la sociedad venezolana es el Movimiento de Liberación Nacional que encabezan las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional y que actualmente están dirigiendo los patriotas. Esta tercera conmoción podemos ubicarla en forma precisa, en forma concreta, a partir del 23 de enero, cuando es derrotada la dictadura de Pérez Jiménez (Bravo, 1978:28-29).

Bajo el esquema de un nacionalismo igualitario que, como vimos, une el anhelo de la soberanía con las reivindicaciones de lo pobres, Bolívar y Zamora representan los orígenes nacionales de este doble deseo. Por un lado, la imagen de Bolívar encarna el máximo símbolo de la soberanía venezolana, y por otro, Zamora representa el primer movimiento político que lucha por la igualdad social. Por esto se explica que estos dos personajes sean los más importantes símbolos del pasado en la lucha revolucionaria de los sesenta. Bolívar y Zamora resumen la expresión pasada del nacionalismo igualitario que venimos explicando. En efecto, en la historia contemporánea se reconoce a los comunistas del PCV y el PRV como el grupo que valoriza y expone por primera vez la figura de Ezequiel Zamora como símbolo de las luchas del pueblo, más particularmente, campesino. No es sino hasta el surgimiento del movimiento político liderizado por el actual

⁸⁶ La Guerra Federal (1859-1863) fue la más larga e intensa contienda civil en Venezuela luego de la Guerra de Independencia. Esta confrontación sucede entre liberales y conservadores tiene como máximo líder del bando liberal a Ezequiel Zamora, asesinado en 1860 (Fundación Polar, 1997: v.2; 599-601).

⁸⁷ Uno de los personajes destacado por el movimiento revolucionario es José Leonardo Chirinos líder de la insurrección de negros y zambos en la serranía de Coro en 1795. Su programa revolucionario comprendía el establecimiento de la República, la eliminación de la esclavitud, la igualdad de las clases sociales y la derogación de los impuestos de alcabala. La insurrección fue derrotada y Chirinos condenado a muerte en la horca; su cabeza fue colocada en el camino hacia los valles de Aragua y sus dos manos cortadas se colocaron en Caujaru y Curimagua (Edo. Falcón). (Fundación Polar, 1997: v. 1; 800-801). El Frente Guerrillero del Estado Falcón llevó su nombre.

presidente Hugo Chávez, que Zamora reaparece ocupando un lugar central en la doctrina y simbología del gobierno.

En esta visión de la continuidad pasado-presente, compartida por los miembros del movimiento revolucionario venezolano, Fabricio Ojeda destaca otros sucesos de la historia contemporánea.

La Guerra Magna, con Bolívar a la cabeza. La Guerra Federal, con Zamora tragando llanuras y su espada descabezando oligarcas. Y de menor contenido pero con iguales ambiciones de heroísmo, las luchas antigomecistas y los sucesivos combates de la resistencia popular contra los que, de entonces para acá, han querido mantener la patria aherrojada: Pérez Jiménez y Rómulo Betancourt, alma y voluntad de cirineos doblados en celestinas descaradas (Ojeda, 2006:134-135).

Un último aspecto nos parece importante referir aquí en cuanto al carácter subalterno de esta interpretación del pasado que hacen los revolucionarios de los años 60. Es subalterno porque coexistiendo con la versión de la historia oficial y oponiéndose a ella, no logra romper con esta hegemonía e imponerse. Como aclara Carrera Damas, si desde el principio los grupos conservadores oficialistas han hecho uso de la figura del Libertador como símbolo del orden, la paz y el respeto a las instituciones (1969: 290), para los revolucionarios de los años sesentas, por el contrario, Bolívar representa la faceta del guerrero que no vacila en desencadenar la rebelión armada en contra del orden existente.

Una vez que hemos expuesto y analizado las representaciones del discurso revolucionario venezolano que forman parte de la construcción del tiempo como imaginario, queremos hacer un recuento de los aspectos más relevantes. En primer lugar, de las cualidades del tiempo que forman parte del campo del futuro, se destacan cuatro elementos: 1) La construcción del tránsito hacia la sociedad del futuro —el socialismo— como un recorrido dividido en etapas, lo cual atiende a las segmentaciones propias del tiempo imaginario; 2) la noción de aceleración del tiempo como característica central del concepto de revolución, asociada al sentido, ritmo y velocidad con la que puede ser percibido el tiempo de la significación; 3) la recreación de una fuerza autónoma asignada a la llegada del socialismo, expresada bajo una certeza similar a las profecías del cristianismo y

que deriva en una tensión que oscila entre el predominio de la sobredeterminación de la historia y el hecho que las sociedades humanas sean las ejecutoras del cambio social; y 4) la demanda de un cambio no gradual sino completamente radical de la sociedad, lo cual constituye el núcleo de la mentalidad milenarista.

Seguidamente, nos llamó profundamente la atención el significado que tomaba el presente en la construcción del tiempo de los revolucionarios venezolanos. En ella sobresale la existencia de una lectura decadente del tiempo, expresada bajo una de las metáforas más frecuentes en Occidente: la del cuerpo. Desde nuestro punto de vista, lo más relevante de este tópico se refleja en la imagen de la nación como cuerpo enfermo que podía ser curado a través de la revolución.

Por otra parte, destacamos el uso simbólico del pasado asociado a la expresión del nacionalismo como otro de los ejes del imaginario del tiempo. En primera instancia, intentamos crear una definición del nacionalismo de los revolucionarios durante la lucha armada, dando como resultado la noción de *nacionalismo igualitario*, que implica la combinación entre el anhelo de soberanía y los reclamos de los grupos oprimidos. La importancia del nacionalismo para nuestro estudio reside en su estrecha relación con las visiones del pasado histórico y la resignificación del proceso de la guerra de independencia. Lo más destacable de la construcción del pasado en el discurso revolucionario es la referencia, muy original en la historia venezolana, de personajes como Ezequiel Zamora y José Leonardo Chirinos. Asimismo, sobresale la exaltación de la figura de Bolívar como guerrero anticolonial, al contrario de las visiones de este personaje como símbolo del orden y respeto a las instituciones.

CONCLUSIONES

En esta investigación del tiempo como imaginario en el movimiento revolucionario venezolano de los años 60, hemos intentado develar el sentido y la función que éste asume en medio de la praxis y las acciones políticas en que son producidas las ideas. El resultado más relevante está en haber determinado que el imaginario del tiempo se expresa de manera dual: por un lado, el tiempo futuro proyectado en el ideal y la promesa del socialismo y el porvenir de una sociedad sin clases; por otro, el tiempo del pasado, planteado no como ruptura sino como continuidad con las guerras y rebeliones habidas contra la dominación desde los tiempos de la independencia de Venezuela y su constitución como nación.

Entre los aportes teóricos más importantes destacaremos cuatro: 1) La importancia de las representaciones imaginarias del tiempo como parte fundamental de la vida política de los grupos, los movimientos o corrientes revolucionarias que se proponen transformar la sociedad. Representaciones y concepciones que tienen un papel preponderante tanto a nivel del imaginario como en la praxis e igualmente en la realidad. 2) La constatación del peso que en occidente moderno tiene la construcción lineal del tiempo a través de la idea de progreso, noción que se caracteriza por la importancia que adquiere el futuro como sentido del tiempo. 3) El marxismo, como uno de los discursos de la modernidad que ha tenido una gran influencia y aceptación en el mundo colonial, puede ser analizado específicamente en cuanto a su concepción del futuro, caracterizado fundamentalmente por la profecía de una sociedad y un mundo radicalmente nuevos, cuya profunda vigencia histórica se ha mantenido y reavivado en algunos países e América Latina, incluyendo a Venezuela. 4) La relevancia del fenómeno del nacionalismo como vía para conocer y comprender las realidades sociales, económicas y políticas de los países neocolonizados, en especial, la revalorización de las ideas de nación en las corrientes y movimientos revolucionarios; para lo cual la resignificación del pasado y de sus símbolos se convierten en uno de los sustentos más valiosos de los proyectos políticos, más aún, al combinarse con los anhelos igualitarios.

Por tanto, una de las conclusiones que deriva de este estudio, es que las relaciones entre el tiempo imaginario y la práctica política son fundamentales para comprender el sentido de las acciones del movimiento subversivo venezolano de estos años, lo cual creemos se puede generalizar para cualquier otro movimiento de este tipo. El tiempo imaginario, que corresponde a las significaciones que asumen los hechos del pasado así como las que se elaboran sobre el futuro, actúa como impulsor de la acción política. No obstante, esto no quiere decir que las motivaciones de la confrontación política de los grupos revolucionarios se reduzcan al ámbito de lo imaginario. En el caso de la lucha armada venezolana, y nos atrevemos a decir que en otros similares, esto es parcialmente cierto, en tanto que existen las situaciones reales de opresión, y la subversión, precisamente, es la expresión quizás más extrema del rechazo a esta situación generadora de altos niveles de desigualdad y sufrimiento en que viven los pueblos en la gran mayoría de los países del llamado Tercer Mundo.

Por otra parte, consideramos que otro aporte de este estudio es la caracterización del movimiento revolucionario venezolano como un objeto de estudio antropológico, consistente en situar o contextualizar la insurgencia armada como parte de las dinámicas del mundo colonial y los fenómenos de descolonización y cambio cultural que se produjeron en estos años y tanto interesaron a la antropología luego de la Segunda Guerra Mundial. Asimismo situar la lucha revolucionaria en el contexto de la situación socio-histórica y político-económica de Venezuela, permitió precisar que en este caso, como tantos otros que en estos mismos años surgieron en otros lugares, en estos movimientos existió una combinación o fusión del marxismo y el nacionalismo.

La asimilación de las concepciones del marxismo, más o menos utópicas, provenientes de Europa, a los procesos históricos nacionales, nos permitió entender por qué, los movimientos subversivos luchan por la descolonización, y a la vez, contra el capitalismo, y por qué los anhelos de la liberación nacional se basan en la visión radicalizada de la sociedad igualitaria. Razón por la cual es

fundamental conocer qué tipo de proceso opera cuando la tradición occidental marxista se inserta y es asimilada a otras realidades socio-culturales, históricas y políticas diferentes, en este caso la venezolana. A este respecto, el antropólogo Marshal Sahlins (1988) plantea que así como las estructuras culturales están sujetas a los cambios históricos, igualmente la acción histórica tiene un sentido dado por los sistemas simbólicos. Como pudimos ver, en el discurso de los revolucionarios venezolanos las categorías del marxismo se enlazan a las manifestaciones del nacionalismo y reciben así una connotación particular ligada al contexto cultural de la sociedad venezolana. En nuestro país, esta connotación viene dada por la figura de Simón Bolívar como el referente simbólico más importante y de mayor amplitud a nivel colectivo nacional, por consiguiente, se entiende que la fracción del movimiento revolucionario que a mediados de los 60 funda el PRV comience a hablar de un “marxismo-leninismo-bolivariano”. Consideramos esta combinación política como un claro ejemplo de lo que Sahlins denomina “revaloración funcional de las categorías”, cuando la teoría marxista se readapta y fusiona con el ideario y la praxis bolivariana, igualando las aspiraciones socialistas con los empeños nacionalistas bolivarianos, situación por lo demás, muy novedosa en la historia política venezolana. Creemos que la manera en que las categorías del marxismo se apropian y resignifican en otros contextos culturales debe formar parte del estudio de los movimientos revolucionarios de otras regiones del mundo colonizado.

Entre las contribuciones prácticas de nuestra investigación queremos destacar el valor primordial que tuvieron los archivos privados o personales para el desarrollo de este trabajo. En vista de que este estudio partió exclusivamente del análisis de las fuentes escritas producidas en los años sesenta, resultó crucial el contacto con militantes de la lucha armada con el fin de poder acceder a documentos poco conocidos y, además, difíciles de encontrar. Por causa del silenciamiento que este período de la historia venezolana ha sufrido a lo largo del tiempo, los centros de documentación pública no poseen muchos materiales sobre el movimiento revolucionario de la década del sesenta, de allí la importancia de haber podido

revisar a una gran cantidad de fuentes que han conservado los protagonistas de la subversión, como el antropólogo Francisco Prada.

Finalmente, podemos señalar como otra contribución de este estudio la importante vigencia del ideal revolucionario de los sesenta en nuestra actualidad desde el arribo de Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela en 1998. La presencia actual en las calles de consignas y manifestaciones que refieren a la idea de un socialismo bolivariano nos deja claro que el componente simbólico de los años de lucha armada toma un excepcional vigor en estos últimos años. Por esto, el tema y los aspectos que aquí estudiamos constituyen el centro de los debates políticos más importantes de la actualidad.

Para cerrar estas conclusiones señalaremos, aunque, brevemente la conexión entre el ideario de la lucha guerrillera de los años sesenta y el actual gobierno. Las relaciones entre los militantes revolucionarios del PCV y su intento por captar miembros de las fuerzas armadas derivó en la influencia de las ideas bolivarianas en muchos militares, incluso después de finalizada la lucha armada. Hugo Chávez, como militar de carrera, recibe la influencia directa de estos contactos entre la izquierda y el sector castrense, lo cual se encuentra suficientemente documentado en otras investigaciones (Véase Garrido, 2003). El proyecto político bolivariano, de carácter fundamentalmente nacionalista, logró tener cabida dentro de algunos sectores militares, no obstante, los fundamentos del comunismo no fueron bien recibidos en vista de la renuencia de la clase militar a compartir las concepciones del marxismo. Es por esto que el movimiento encabezado por Hugo Chávez, desde el inicio de sus actividades conspirativas con el Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 y la campaña electoral a la presidencia de la república 1996-1998, estuvo siempre planteado en función del ideal bolivariano. No es sino después de la llegada al poder que la idea del socialismo vuelve a ser planteada por Chávez como modo de radicalización de su propuesta revolucionaria. Aunque la idea de un “marxismo-leninismo-bolivariano” es sustituida por la de “socialismo bolivariano” como forma de distanciamiento del dogmatismo marxista, la esencia del anhelo que combina las propuestas nacionalistas con la

igualdad social vuelve a surgir en la primera década del siglo XXI, ahora apoyado por muchos sectores populares.

Igualmente, como evidencia de la herencia de la lucha guerrillera en el actual proyecto bolivariano, hoy en día podemos apreciar los mismos símbolos del pasado que elaboraron los revolucionarios de los años 60 (Simón Bolívar, Ezequiel Zamora, Simón Rodríguez), en las representaciones del bolivarianismo. Un ideal que se creía muerto con la derrota de las acciones subversivas en las décadas del 60 y 70, se mantuvo vivo pasando desapercibido durante los siguientes veinte años, circulando entre pequeños grupos subalternos, hasta que su presencia se hace sentir en los alzamientos del 4 de febrero y 27 de noviembre de 1992, hechos que causan la promoción de la figura de Hugo Chávez a nivel nacional.

Por estas razones, queremos dejar abierta la posibilidad de desarrollar estudios enfocados en el aspecto del tiempo al proceso vivido en Venezuela a partir de la llegada de Hugo Chávez a la presidencia de la República. La importancia de un análisis enfocado en la relación entre política y tiempo cobra mayor interés desde que el bolivarianismo declara la propuesta del socialismo del siglo XXI, pues la carga simbólica del futuro en la propuesta de Hugo Chávez toma una mayor notoriedad, es por ello que enfatizamos la necesidad de desplazar nuestro modelo de análisis al proceso político actual.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1967) *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Casa de las Américas. Caracas.
- ALEXANDER, Robert (1971) *El Partido Comunista de Venezuela*. Editorial Diana. México.
- AMODIO, Emanuele (2005) “Extranjero en un país ajeno. Construcción del pasado y realidad histórica desde una perspectiva antropológica”. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**. 20005, vol. 11, n°2 (mayo-agosto), pp. 141-57.
- AMODIO, Emanuele (ed.) (1998) *La vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII*. Gobernación del Estado Zulia. Secretaría de Cultura. Maracaibo.
- ANDERSON, Benedict (2005) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- AUGÉ, Marc (1996) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona
- AUGÉ, Marc (1998a) *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Gedisa. Barcelona.
- AUGÉ, Marc (1998b) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona.
- BALANDIER, Georges (1973) *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Editorial tiempo contemporáneo. Buenos Aires.
- BARRETO, Daisy (1994) *La antropología a prueba de la historia*. Trabajo presentado para ascender a la categoría de Profesor Agregado. Escuela de antropología. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad central de Venezuela. Caracas.
- BARRETO, Daisy (1998) *María Lionza. Genealogía de un mito*. Trabajo presentado para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- BERRUTO, Gaetano (1979) *La semántica*. Editorial Nueva Imagen. México.
- BRAVO, Douglas (1978) *Conversaciones con Douglas Bravo*. Entrevista realizada por Alfredo Peña. Editorial Ateneo de Caracas. Caracas

- BRAVO, Douglas (1978). *Documentos de la polémica*. Ediciones Iracara. Venezuela junio de 1978.
- BRAVO, Douglas (1978) *Entrevista de la revista sucesos (1ª parte)*. Ediciones Iracara. Venezuela
- BRITO FIGUEROA, Federico (1996) *Historia Económica y Social de Venezuela*. Tomo III. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca. Caracas.
- CARRERA DAMAS, Germán (1969a) *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Instituto de antropología e historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- CARRERA DAMAS, Germán (1969b) *Temas de Historia Social y de las Ideas. Estudios y conferencias*. Ediciones de la Biblioteca. UCV. Caracas.
- CASTIORADIS, Cornelius (1989). *La Institución imaginaria de la sociedad 2*. Tusquets Editores. Barcelona.
- CASTIORADIS, Cornelius (2003). *La Institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores. Barcelona.
- COMISIÓN IDEOLÓGICA DE RUPTURA (1977) *El imperialismo petrolero y la revolución venezolana. Tomo 2: Las Ganancias extraordinarias y la Soberanía Nacional*. Editorial Ruptura. Caracas.
- CORONIL, Fernando (2002) *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Nueva Sociedad. Caracas.
- CORONIL, Fernando (2000) “Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo” En: LANDER, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ediciones Faces UCV UNESCO. Caracas.
- DÁVILA, Luis Ricardo (1992) *El Imaginario Político Venezolano. Ensayo sobre el trienio Octubrista 1945-1948*. Colección Trópicos. Alfadil Ediciones Publilandia. Caracas.
- DUSSEL, Enrique (2000) “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”. En: LANDER, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ediciones Faces UCV UNESCO. Caracas.
- EAGLETON, Terry. (1997) *Ideología. Una introducción*. Barcelona. Paidós Básica.

- ESCOBAR, Arturo (1999) *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Instituto colombiano de antropología. Cerec. Santa Fe de Bogotá.
- ESCOBAR, Arturo (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Grupo editorial Norma. Barcelona.
- FALS BORDA, Orlando (1978) *Las revoluciones inconclusas en América Latina 1809-1968*. Siglo veintiuno editores. México.
- FUENMAYOR, Juan Bautista (1975) *Historia de la Venezuela política contemporánea*. Sin editorial. Caracas
- FUNDACIÓN POLAR (1997) *Diccionario de Historia de Venezuela*. Segunda Edición. Fundación Polar. Caracas. V. 1,2 y 4.
- GARRIDO, Alberto (2003) *Guerrilla y Revolución Bolivariana. Documentos*. Ediciones del autor. Venezuela.
- GÓMEZ GARCÍA, Ali (1985) *Falsas, Maliciosas y escandalosas reflexiones de un ñangara*. Ediciones casa de las américas. Cuba
- HALLPIKE, C. R. (1986) *Los fundamentos del pensamiento primitivo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HOBSBAWN, Eric (1974) *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Editorial Ariel. Barcelona.
- HOBSBAWN, Eric (1978) *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*. Editorial Ariel. Barcelona.
- HOLLOWAY, John (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de a revolución hoy*. Vadell hermanos editores. Valencia-Venezuela.
- KOWALEWSKI, Martín y SOBRADO, Miguel (1971) *Antropología de la Guerrilla. Hacia la Ciencia Social del Tercer Mundo*. Editorial Nueva Izquierda. Fondo editorial Salvador de la Plaza. Caracas.
- LANDER, Edgardo (1990) *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad ciencia y tecnología*. Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Caracas.
- LANDER, Edgardo (1997) “*Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad*”. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. Vol. 3 N° 4 (oct-dic), pp. 11-28.

- LANDER, Edgardo (2000) “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: LANDER, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ediciones Faces UCV UNESCO. Caracas.
- LE GOFF, Jacques (1991a) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Ediciones Paidós. Barcelona.
- LE GOFF, Jacques (1991b) *Pensar la historia. Modernidad, presente y progreso*. Ediciones paidós. Barcelona.
- LECLERC, Gerard (1973) *Antropología y colonialismo*. Alberto editor. Madrid.
- LÉVI-STRAUSS (1987) *Antropología Estructural*. Paidós. Barcelona.
- LÈVI-STRAUSS, Claude (1972) *El pensamiento Salvaje*. Fondo de cultura Económica. México.
- MAGALLANES, Manuel Vicente (1977) *Los Partidos Políticos en la evolución histórica venezolana*. Editorial Arte. Caracas.
- MANNHEIM, Karl (1966) *Ideología y Utopía*. Aguilar. Madrid.
- MANTINI, Luis (2000) *La política como subversión*. Editorial de la Campana. Argentina.
- MÁRQUEZ, Pompeyo (1967a) *Hacia una Patria Libre*. Editorial La Muralla. Caracas.
- MÁRQUEZ, Pompeyo (1967b) *Las vías del desarrollo*. Fondo editorial venezolano. Caracas
- MARRAMAIO, Giacomo (1989). *Poder y secularización*. Ediciones península. Barcelona.
- MARTÍN, Gustavo (1984). *Ensayos de Antropología Política*. Fondo editorial Tropicós. Caracas.
- MORENO, Alexander (1983) *Antología del Pensamiento Revolucionario Venezolano*. Ediciones Centauro. Caracas.
- MORÓN, Guillermo (1975) *Historia Contemporánea de América Latina*. Equinoccio. Editorial de la Universidad Simón Bolívar. Caracas.
- MUJICA, Jesús (s/f) *Pío Tamayo. Floricultor de los días, la creación y el compromiso*. Papeles sueltos.
- NAVARRETE, Rodrigo (2005) “¡El pasado está en la calle!”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 2005, vol. 11, n°2 (mayo-agosto), pp. 127-140.

- NEHER, André (1979) “Concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía”. En: RICOEUR y otros. *Las culturas y el tiempo*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- NÚÑEZ TENORIO, José Rafael (1976). *Venezuela y la revolución socialista. Escritos Políticos, 1966-1973*. Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela
- OJEDA, Fabricio (2005 [junio de 1964]). *La Guerra de Liberación: camino de justicia y libertad*. Material suministrado por el servicio de publicaciones del frente Libertador Sierra Libertador. Suplemento del Pueblo y Revolución: agosto 1964. Órgano central de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional. Reproducción: Cuadernos Utopía2. Trujillo 2005.
- OJEDA, Fabricio (2006[1966]). *La guerra del pueblo*. Fondo Editorial “Fabricio Ojeda”. Instituto Municipal de Publicaciones. Alcaldía de Caracas.
- OROBIT, Gemma (1999) “Por qué soñar, por qué cantar...Memoria, olvido y experiencias de la historia entre los indígenas Pumé (Venezuela)”. En: *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Nº 45 (50).
- PÁTTARO, Germano (1979) “La concepción cristiana del tiempo”. En: RICOEUR y otros. *Las culturas y el tiempo*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- PLAZA, Elena (1978) *Historia de la lucha armada en Venezuela 1960-1969*.Curso de formación socio-política. Editorial Centro Gumilla. Caracas.
- PRV, 1er Congreso (1980). *Breve reseña histórica del Partido de la Revolución Venezolana*. Edita PRV-Ruptura. Caracas.
- QUIJANO, Aníbal (2000a) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: LANDER, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. UNESCO. Ediciones FACES/UCV. Caracas.
- QUIJANO, Aníbal (2000b) “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6 Nº 2 (mayo-agosto), pp. 73-90.
- REMOTTI, Francesco. (1972) *Estructura e Historia. La antropología de Lévi-Strauss*. A. Redondo, editor. Barcelona.

- RINCÓN, Freddy (1982) *El nuevo ideal nacional y los planes económicos-militares de Pérez Jiménez. 1952-1957*. Caracas. Centauro.
- RODRÍGUEZ, Omar (1991) *Etnias, imperios y antropología*. Ediciones FACES/UCV. Caracas.
- SAHLINS, Marshall (1988) *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona.
- TURNER, Bryan (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. Fondo de Cultura Económica. México.
- VERA GÓMEZ, Luis (2005) *La subversión armada 1964-1967 en sus documentos*. Fundación Rómulo Betancourt. Colección Tiempo Vigente. Caracas.
- WALLERSTEIN, Inmanuel (1996) “La estructura capitalista y el sistema mundo”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. N° 1 (ene-mar), p. 11-27.

ANEXO DE FOTOGRAFÍAS



Fabricio Ojeda en las montañas de Yaracuy. Fuente: Garrido, Alberto (2003) *Guerrilla y Revolución Bolivariana. Documentos*. Ediciones del autor. Venezuela.



Fabricio Ojeda. Fuente: Garrido, Alberto (2003) *Guerrilla y Revolución Bolivariana. Documentos*. Ediciones del autor. Venezuela.

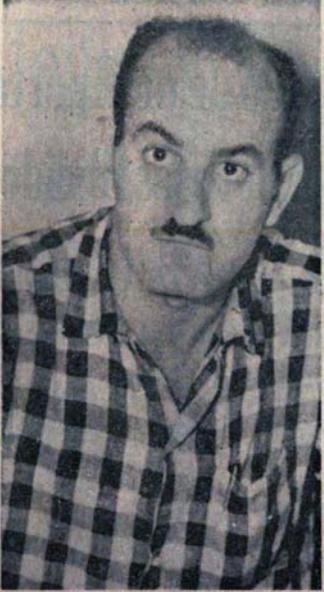


Pompeyo Márquez (al centro) junto a otros guerrilleros en Falcón. Fuente: Linarez, Pedro Pablo (2006) *La Lucha Armada en Venezuela*. Ediciones de la Universidad Bolivariana. Caracas.

**SE FUGARON
DEL CUARTEL
SAN CARLOS
Tres líderes del PCV**

Pompeyo Márquez, Guillermo García Ponce
y Teodoro Petkoff escaparon por un túnel
de 50 metros de largo

Un árabe les facilitó la fuga



Pompeyo Márquez. Estaba preso desde enero del año 1961.

Noticia sobre el escape de la cárcel de Pompeyo Márquez. Fuente: La República (1967, martes 7 de febrero).



Douglas Bravo. Fuente: Xurxo Martínez Crespo (2004) “Alejandro Tejero Cuenca: un bo e xeneroso torturado e asinado en 1967”. En <http://www.galizacig.com/index.html>Corona.



Douglas Bravo junto a Alí Rodríguez Araque y otros guerrilleros en las montañas de Falcón en 1968. Fuente: Garrido, Alberto (2003) *Guerrilla y Revolución Bolivariana. Documentos*. Ediciones del autor. Venezuela.



Douglas Bravo con Alí Gómez García. Fuente: Garrido, Alberto (2003) *Guerrilla y Revolución Bolivariana. Documentos*. Ediciones del autor. Venezuela.



José Rafael Núñez Tenorio, durante la lucha armada de la década del 60 y 70. 11-01-1966. Fuente: http://www.el-nacional.com/Banco_de_Imagenes/pic.asp?iCat=25&iPic=67&offset=4



Francisco Prada junto a otros guerrilleros. Fuente: Garrido, Alberto (2003) *Guerrilla y Revolución Bolivariana. Documentos*. Ediciones del autor. Venezuela.



Foto significativa de la situación de violencia política en Venezuela en los años 60. Imagen tomada de Brito Figueroa, Federico (1996) *Historia Económica y Social de Venezuela*. Tomo III. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca. Caracas.



El Pacto de Punto Fijo: Rafael Caldera, Jóvito Villalba y Rómulo Betancourt. Fuente: Fundación Polar (2000) *Diccionario de Historia de Venezuela [CD-ROM]*. Caracas.



Protesta de estudiantes y obreros contra el Gobierno de Rómulo Betancourt. Fuente: Linarez, Pedro Pablo (2006) *La Lucha Armada en Venezuela*. Ediciones de la Universidad Bolivariana. Caracas.