

Retóricas de la censura: La campaña #AquínosehablamaldeChávez y la sacralización de la política

CARMEN GERALDINE ARTEAGA MORA*

pp. 63-100

Resumen

Se piensa al Socialismo del siglo XXI como una religión política, que aplica la censura mediante la sacralización de la política y, desde esa perspectiva, se analiza la campaña «#AquínosehablamaldeChávez», iniciada en 2017. Metodológicamente, se recurrió a las teorías de la Valoración (Appraisal Theory) y de los actos de habla. Bajo esta perspectiva, se entiende el discurso como un evento comunicativo, según lo define T. van Dijk. Se concluye que el discurso de Cabello contribuye con la sacralización de la política, con una retórica que legitima la censura, consolidando así un escenario de dominación, que apunta a la supresión de las libertades de pensamiento y expresión, y a penetrar los espacios de la personalidad de los individuos.

Palabras clave

Narrativas políticas / Religiones políticas / Socialismo del siglo XXI / Sistema político venezolano / Censura

Abstract

Here, the Socialism of the 21st century is approached as a political religion, which enforces censorship through the sacralization of politics. It addresses the speech of deputy Diosdado Cabello announcing the campaign «#AquínosehablamaldeChavez», in 2017. Methodologically, we applied the Appraisal Theory and speech acts Theory. Under this perspective, discourse is defined as a communicative event, according to Teun van Dijk. The conclusion is that Cabello's speech contributes to the sacralization of politics, with a rhetoric that legitimizes censorship, thus consolidating a scenario of political domination, which aims to suppress freedom of thought and expression, and to penetrate the spaces of individual personality.

Key words

Political Narratives / Political Religions / Socialism of the 21st Century / Venezuelan Political System / Censorship

* Doctora y Magíster Scientiarum en Ciencia Política por la Universidad Simón Bolívar; Licenciada en Sociología, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Profesora Asociada del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar. Profesora Asociada a tiempo convencional, Escuela de Comunicación Social de la UCAB.

Correo-e: carteaga@usb.ve / carmenarteaga2008@gmail.com

Introducción

Origen de la campaña #AquínosehablademaldeChávez

La campaña #AquínosehablademaldeChávez, fue iniciada por el diputado del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), Diosdado Cabello, en enero de 2017 (Entorno 58ODH, 2017). La idea era censurar críticas a la revolución bolivariana, ya que, según él, habría una suerte de conspiración, cuyo objetivo era el descrédito del legado de Hugo Chávez.

Esta campaña tuvo como contexto un proceso más amplio y continuado de profundización de la revolución (Arteaga, 2020; Aveledo, 2019; Martínez y Vaisberg, 2015). Efectivamente, en meses previos, el gobernante Nicolás Maduro había postergado procesos electorales previstos para realizarse en 2016 y logró, muy especialmente, la prohibición de un referéndum revocatorio que, según las encuestas, le hubiera sido muy desfavorable (Venebarómetro, julio 2016).

Maduro pudo soslayar la contravención constitucional de la suspensión del referéndum revocatorio negociando con la clase política agrupada alrededor de la Mesa de Unidad Democrática (MUD), con mediación diplomática internacional –incluidos representantes del Vaticano y ex gobernantes españoles–, lo cual fue un factor clave para su estabilización en el poder. No obstante, los acuerdos entre élites no reflejaban las tendencias mayoritarias de la opinión pública, contrarios a la continuidad de Maduro en el poder (Venebarómetro, diciembre 2016).

Complementariamente, la figura de Hugo Chávez, como recurso legitimador, parecía perder efectividad. Un estudio (Venebarómetro, abril 2016) mostró que el 56,3 por ciento de los entrevistados estaba de acuerdo con que «el socialismo propuesto por Chávez y Maduro es el responsable de la actual situación del país». Más aún, al ser cuestionados sobre el «legado de Chávez», el porcentaje de quienes opinaron que «aquél lo hizo muy mal y su doctrina debe ser descartada» (52 por ciento), superaba ampliamente a quienes opinaron que «lo hizo bien y su doctrina debe ser mantenida» (42 por ciento).

Se plantea entonces la hipótesis de que la campaña #AquínosehablademaldeChávez pretendió censurar el clima de opinión desfavorable para el chavismo, recurriendo para esto a la sacralización de la política. La consecuencia sería la clausura del espacio público, en concordancia con una deriva totalitaria, que aspira a imponer la verdad oficial, que privilegia lo ideológico por encima de lo real.

Sobre tiranía y totalitarismo

La reflexión sobre las tiranías políticas invita a mencionar algunos autores clásicos, como Víctor Alfieri (2006) y Étienne de la Boétie (2015), quienes coinciden en que el miedo, la violencia y el engaño son la columna vertebral de toda tiranía, entendida como la facultad de violar, interpretar, ejecutar o anular las leyes del Estado, y atropellar a los individuos en los fundamentos básicos de convivencia, tanto formales, como informales.

Benjamín Constant, defensor de las libertades individuales, advertía, en el siglo XIX, que la moderna soberanía popular puede derivar en tiranía (1995; 1998), y advierte que la obra de los legisladores debe incluir, con respecto a los ciudadanos, el «garantizarles un derecho de vigilancia por medio de la manifestación de sus opiniones» (1998:10).

En el siglo XX, Arendt (2008), Aron (1968), Friedrich y Brzezinski (1956), Hayek (2009) y Linz (2010), entre otros, abordaron el totalitarismo como una forma de tiranía, nacida al cobijo de la moderna sociedad de masas, donde la distinción entre los espacios públicos y privados deja de tener sentido, unificando el escenario para la vigilancia policial del Estado. Hayek (2009) postuló que los sistemas totalitarios ejecutan el aniquilamiento del legado fundamental civilizatorio occidental europeo, que es «el respeto por el hombre individual, *qua* hombre, es decir, el reconocimiento de sus propias opiniones y gustos como supremos en su propia esfera...» (Hayek, 2009:43) y se embarca en un proceso dirigido hacia «la parálisis del pensamiento y la decadencia de la razón» (Hayek, 2009:206).

C. Friedrich y Z. Brzezinski (1956), en su obra clásica sobre totalitarismo, resaltaron su talante redentorista y ofrecieron una serie de características definitorias, como la existencia de una ideología oficial, integral y excluyente, enarbolada por un partido único, dirigido usualmente por un hombre, a cuya personalidad se le rinde culto; asimismo, se impone un sistema de terror desde el Estado, el cual además logra el monopolio de los medios de lucha armada, y los de comunicación, e impone la censura; finalmente, también maneja centralizadamente la economía.

Aunque la expresión «totalitarismo» fue acuñada en 1923 por Giovanni Amendola, para referirse al régimen encabezado por Benito Mussolini, el escritor Tzvetan Todorov (2003) sostuvo que el primer sistema totalitario fue impuesto antes, por Lenin, en 1917. Karl Popper (1945) atribuye a Platón el antecedente filosófico del totalitarismo, por su idealización de un Estado que se adueñara de la vida de los individuos, para teóricamente alcanzar la

perfección humana y salvar a las sociedades de la decadencia y corrupción. Asimismo, en *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), Jacob Talmon introduce el término «democracias totalitarias», para distinguir estos sistemas de las democracias liberales, y ubica sus fundamentos en la degeneración de la noción de voluntad general y soberanía democrática desarrollada en el siglo XVIII por D'Holbach, Helvétius y Rousseau, que por reivindicar los derechos del pueblo soberano termina suprimiendo la libertad individual

Religión política y totalitarismo

A los fines del presente análisis, se recurre a una línea de pensamiento que enfoca al totalitarismo como religión política y que se puede trazar desde principios del siglo XX. Al respecto, pueden establecerse dos momentos fundamentales en el devenir del concepto, donde el primero se sitúa en la primera mitad del siglo XX, cuando se producen sólidos desarrollos teóricos que dan cuenta de la identidad entre ambos conceptos. En la segunda mitad del siglo XX, se produce una suerte de hibernación en la reflexión sobre el fenómeno y un despertar a finales del siglo, con la caída de la URSS y de los demás sistemas marxistas del este de Europa, así como la llegada de una nueva generación de autores que recuperan los conceptos, no sólo para evaluar los sistemas surgidos a principios del siglo XX, sino como potentes herramientas analíticas de sistemas y narrativas del presente.

De acuerdo con Souroujon (2019), este renacer ocurrió desde el campo de los historiadores predominantemente, no desde la ciencia política «enceguecida en esos años por el behaviorismo», y privilegiando el análisis de los sistemas jurídicos, económicos y políticos. En cambio, desde la historiografía se habrían registrado trabajos que giraban en torno al manejo de los imaginarios, los simbolismos en el discurso y la proyección hacia las masas, donde los conceptos de religión política y totalitarismo revelaban su idoneidad analítica.

La relación entre totalitarismo y religión política fue objeto de interés con la entronización del socialismo soviético, el nacionalsocialismo alemán y el fascismo italiano. Raymond Aron (1968; 1990), Emilio Gentile (2007), Jacob Talmon (1952), Wladimir Tismaneanu (2012) y Eric Voegelin (2014), entre otros, analizaron la simbiosis entre ambos fenómenos, que coinciden en ofrecer utopías trascendentes, y en su afán de incidir en los espacios más íntimos de la personalidad.

En lo que respecta al socialismo, tempranamente evidenció su esencia religiosa, como lo interpretaban desde la psicología de las multitudes

pensadores como Le Bon o Pareto, por el discurso redentorista que proyectaba, por la escatología de su promesa hacia las masas y la adhesión refractaria al debate que generaba en sus seguidores. Sin embargo, el desarrollo teórico disciplinado del fenómeno, se inició a partir de Eric Voegelin y Raymond Aron, quienes se dedicaron a estudiar los regímenes de Italia, Alemania y la URSS. Voegelin (2014) los explica desde la perspectiva de religiones políticas insertas en una modernidad en la cual la secularización habría cuajado totalmente. Para este autor, el proceso de secularización de Occidente, iniciado siglos atrás, se decantaba en un desplazamiento hacia la política del sentido de trascendencia espiritual del hombre. La razón de esta transferencia es que los seres humanos innatamente necesitaban experimentar la trascendencia existencial.

Dado que la secularización habría convertido lo religioso tradicional en un cascarón vacío, los hombres buscaban satisfacer su necesidad de espiritualidad en las ideologías abarcales, como el socialismo. Voegelin fue un fuerte crítico del gnosticismo y antropocentrismo propios de la modernidad, y concluyó que ésta indefectiblemente conduciría a la cristalización de los totalitarismos, afirmando que «el totalitarismo, definido como el dominio existencial de los activistas gnósticos, es la forma final de la civilización progresista» (2006). Bajo estos sistemas, se les atribuiría carácter sagrado a elementos inmanentes, tales como dirigencia, planteamientos ideológicos y objetivos programáticos.

Por su parte, Raymond Aron (1990) consideraba que los sistemas totalitarios cumplían la función que antes de la modernidad era prerrogativa de las religiones tradicionales. En su análisis del nacionalsocialismo, establece el sustrato religioso de vinculación con sus seguidores, caracterizado por un acercamiento fuertemente sentimental e irracional, una utopía escatológica, un enemigo ontológico, un líder mesiánico y una serie de principios, proyectados en términos muy simples a las masas. De acuerdo con este autor, los totalitarismos eran resultado de la instauración de una lógica burocratizada en las sociedades modernas secularizadas, al punto de producir una pérdida de sentido existencial en el hombre contemporáneo. La compensación ocurre mediante la proyección de la afectividad hacia un líder visionario y un proyecto que responda a las aspiraciones más profundas e irracionales del ser humano en su circunstancia específica, y que brinde un sentido de comunidad, arraigo y hermandad a los seguidores del proyecto.

Debe decirse que, si bien para los dos autores mencionados los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX eran religiones políticas, fuera

de toda duda, no quiere decir esto que las religiones políticas fueran un fenómeno inédito. La religión política es previa a la cristalización de los sistemas totalitarios. Se vincula inicialmente a las revoluciones americana y francesa, pero también puede mencionarse al *resorgimiento* italiano (Gentile, 2007) y, en el caso de Venezuela, a la construcción de una religión cívica bolivariana desde la creación de la república en 1830 (Carrera-Damas, 2003; Pino, 2010). Existe un universo semántico para aludir el fenómeno, de modo que se le designa generalmente como religión política, religión civil, religión secular, religión laica o teología civil, categorías que apuntan a identificar el proceso por el cual a la dinámica política se le enviste de una dimensión sacra, guiada por un líder trocado en profeta.

El proyecto ideológico adquiere carácter de dogma de fe. Complementariamente, desde el Estado se sacraliza la política (Gentile, 2007) y se instauran tradiciones, rituales y simbolismos análogos a los de las religiones constituidas. En este marco, la crítica se convierte en apostasía o blasfemia. Voegelin (2014), en su obra *Las religiones políticas*, explica el desarrollo de éstas y propone que su expresión más acabada es justamente los totalitarismos modernos.

Kraemer (1938), a finales de los años 1930, destaca la paradoja de que los totalitarismos se habían abierto camino con el relativismo moderno, pero generaban narrativas absolutas. Para Voegelin (2014), el Estado se había convertido en la nueva Iglesia y las masas se fusionaban con la personalidad del líder mesiánico. La propaganda convertía la política en una experiencia religiosa para los ciudadanos de a pie.

Jules Monnerot (1968), en su obra *Sociología del comunismo* centrada en el análisis sobre la URSS, entiende la religión política como una religión secularizada, donde se rinde culto al Estado o a una ideología política en lugar de a un ser supremo o deidad. Condición necesaria para que ésta pueda tomar cuerpo, es la proyección en el imaginario de la sociedad de la idea de existencia de un principio absoluto, una utopía, que se convierte en el objeto de devoción y adoración por parte de los seguidores.

Las religiones políticas, según Monnerot, brindan un sistema de creencias y valores, así como un espíritu de comunidad a los creyentes, que pasan a compartir una identidad común y un propósito colectivo. Serían intrínsecamente totalitarias por su visión excluyente del mundo y la intolerancia radical a la disidencia.

Raymond Aron (1968) acuñó la categoría «religión secular» en su análisis de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX, enfatizando el carácter religioso que alcanza la política bajo tales regímenes, así como el dogmatismo de sus propuestas ideológicas, la dicotomización del espacio público en una lógica amigo-enemigo y la construcción discursiva del enemigo como la encarnación del mal absoluto.

En la segunda mitad del siglo XX, el segundo aire del concepto de religión política da un primer paso con el trabajo de George Mosse, «La nacionalización de las masas» (2007), publicado en 1975, y en el cual plantea que el nacionalismo alemán había adoptado las formas de religión secular mucho antes de la llegada del nacionalsocialismo. La propaganda de Hitler generó un imaginario en el cual el nazismo se apropiaba de los mitos, tradiciones y rituales germánicos, y se autorrepresentó como la encarnación del pueblo alemán, generando toda una liturgia religiosa basada en dichos elementos y vinculando a la sociedad a través de las asociaciones nazis. En las décadas posteriores, se despliegan autores como Emilio Gentile (2007) y Jean Pierre Sironneau (1982), quienes avanzan sobre el sesgo religioso de los totalitarismos. Específicamente, Sironneau trabajó sobre las formas místicas de la política y la distinción entre las llamadas religiones políticas y las religiones en el sentido tradicional. Asimismo, Gentile abordó la sacralización de la política, que entiende como la asignación de valor religioso a la política y la atribución de un rol educador al Estado para adoctrinar a las nuevas generaciones en el fervor hacia el proyecto utópico (Gentile, 2007:19).

El historiador Michael Burleigh publicó «Las causas sagradas» (2013) donde hace un recorrido por los totalitarismos desde la primera mitad del siglo XX, los cuales entiende también como religiones seculares, describiendo cómo éstos imitan los rituales y el despliegue visual propio de religiones tradicionales, y cómo también aspiran la unificación entre religión y política, mediante el recurso de convertir a sus líderes en deidades. El trabajo de Burleigh incuye tópicos contemporáneos, como los fundamentalismos islámicos de inicios del siglo XXI y los comunismos asiáticos. Coincide con los autores que explican el surgimiento de los totalitarismos como un colofón del proceso de racionalización de la modernidad, el cual terminó provocando el retroceso de la espiritualidad religiosa y su invasión por parte de la política.

El historiador Stanley Payne (2005) sostiene que el concepto de religión política es útil como dispositivo para analizar movimientos y regímenes seculares revolucionarios o ultranacionalistas modernos que desarrollan

ideologías y rituales públicos elaborados. Hace énfasis en que se refiere a una definición durkheimiana de la religión. Concluye que las formas litúrgicas de las más recientes fuerzas radicales expresan la vigencia del concepto como herramienta de análisis. Asimismo, plantea que, en narrativas contemporáneas dominantes como la corrección política multicultural, se encuentran formas de religión política incipientes y en proceso de codificación.

El desarrollo teórico brevemente reseñado establece la existencia de la dimensión religiosa de los totalitarismos, esencial para legitimar simbólicamente su maquinaria liberticida. El escenario de aparente decadencia del orden liberal occidental y el surgimiento de proyectos revolucionarios que desafían los principios y libertades democráticas, justifican la pertinencia de incorporar estas nociones al análisis de los sistemas políticos contemporáneos, como es el caso en el presente artículo. Se considera pertinente, además, ya que la revolución bolivariana, gobernante en Venezuela desde 1999, ha mostrado su aspiración de permanecer indefinidamente en el poder, para lo cual ha asegurado también articulaciones internacionales.

Debe decirse que el término «totalitarismo» ha sido controversial, especialmente después del fin de la Guerra Fría. Sufrió los rigores del uso, al punto que se le atribuyó demasiada polisemia (Sartori, 2007) y, además, el surgimiento de otros conceptos parecieron desplazarlo como categoría de análisis. Ejemplo sería el de «democracias defectivas» (Croissant y Merkel, 2004); «autoritarismo competitivo», desarrollado por Lewitsky y Way (2004); o «regímenes híbridos», de O'Donell y Schmitter, (1991) y el de «democracias iliberales», de Fareed Zakaria (1997), entre otros, los cuales aportaron visiones novedosas sobre escenarios políticos post-Guerra Fría.

No obstante, la potencia analítica del término «totalitarismo» permite considerarlo vigente (Blanco, 2016; 2018a; 2018b; Martínez, 2011), en especial en lo que se refiere al carácter religioso que asume la política y la intervención en el espacio público por parte del Estado para la creación de una metarrealidad, es decir, la sustitución de la realidad por una ficción ideológica y por el manejo a discreción del imaginario colectivo y el fervor incondicional y de raigambre afectiva que exige a las masas. Asimismo, su incorporación al léxico diplomático para calificar la revolución bolivariana en Venezuela (Informe Organización de Estados Americanos, 2017a; 2017b) demuestra su actualidad como herramienta explicativa.

Igualmente, la consideración de religión política y totalitarismo como conceptos semejantes tampoco está exenta de debate. Autores paradigmáticos

como Hannah Arendt y Hans Kelsen refutan el planteamiento de que un totalitarismo puede ser considerado una religión, coincidiendo ambos en que es problemática la idea de religión sin un Dios trascendente.

Hannah Arendt, muy crítica del funcionalismo que atribuía a la sociología, adicionalmente, consideraba los totalitarismos como un fenómeno inédito, producto de una ruptura con el devenir civilizatorio en lo que se refiere a secularización y, por tanto, incompatible con la noción de transferencia de función que gravita en los planteamientos de Aron, Voegelin y otros autores que sí postulaban la identidad de ambos conceptos. Por otra parte, quizás desde un *pathos* conmovedor y no exento de justificación, a partir de experiencias vividas en carne propia, Arendt era reticente a la idea, porque consideraba que esta línea de análisis otorgaba a los totalitarismos una estatura moral inmerecida. Esta postura la expresa en *Ideology and Terror: A Novel Form of Government*, publicado en el año 1953 en la revista *Review of Politics*, como una respuesta a los planteamientos de Monnerot.

Por su parte, Kelsen (2006) planteaba que enfocar los totalitarismos desde una perspectiva fenomenológica –como específicamente hacía Voegelin– significaba retroceder en la separación entre ciencia y religión, que era el gran logro de la modernidad. Igualmente, sostuvo que dicha perspectiva caía en falacias, debido a que dejaban de lado variables de análisis como la naturaleza de la emocionalidad que despertaba cada fenómeno (político y religioso). Por otra parte, este autor cuestionó que el gnosticismo derivara indefectiblemente en totalitarismo y atribuyó lo que consideraba un error analítico a una confusión teórica y metodológica por parte de quienes así lo proponían, quienes habrían equivocadamente fusionado la idea de la moral con la idea religiosa. El hecho de que los totalitarismos se erigieran sobre valores supremos y absolutos, no necesariamente los convertía en religiones seculares, ya que no sólo los valores religiosos se ajustaban a premisas supremas.

Tanto Kelsen como Arendt echaban de menos en el análisis de quienes proponían los totalitarismos como religiones políticas, el registro de las experiencias subjetivas de quienes vivieron tales sistemas, así como un estudio más profundo del discurso público. En lugar de ello, los autores de la época se habrían enfocado en una elaboración de categorías *ad hoc* que tenían el riesgo de ser auto condescendientes e ignorar elementos de la realidad, que no fueran recogidos en sus reflexiones.

En ese sentido, el desarrollo que décadas más tarde han tenido los Estudios del Discurso (ECD), permite articular trabajos como el que aquí se presenta, que, al examinar el discurso de un testigo y dirigente de primer orden de la revolución bolivariana, cubre parte de las falencias atribuidas a autores de mediados del siglo XX.

¿Es la revolución bolivariana un sistema totalitario?

Ciertos autores (Caballero, 2010; Calcaño y Arenas, 2013; Guerra, 2007; Linz, 2010; Martínez, 2012; Pino, 2010), proponen que la revolución bolivariana en Venezuela transitó siempre hacia el totalitarismo, sostenida por el liderazgo carismático de Chávez. Manejaba un discurso marxista, mezclado con populismo, cristianismo, anticolonialismo y especialmente el bolivarianismo propio de la cultura política venezolana (Arenas, 2009; Arteaga, 2019, 2020; Aveledo Coll, 2019; Gómez y Arenas, 2013; Laclau, 2005; Paramio, 2006; Zannata, 2014), y designó a su proyecto como Socialismo del siglo XXI –término que en este trabajo se considera equivalente al más informal «chavismo»–, cuyo objetivo central sería la justicia social.

Al proclamar dicho objetivo como el impulso de su accionar político, se insertó en la tradición narrativa del populismo hispanoamericano, en el cual se propone la existencia de un líder redentor de los oprimidos, que se convierte en la encarnación del pueblo (por eso, no extraña el eslogan «Chávez es el pueblo»); asimismo, se plantea la dicotomización de la sociedad entre pobres contra ricos, buenos contra malos, patriotas contra pitiyanquis y así sucesivamente (Gómez y Arenas, 2013, Zannata, 2014; Aveledo Coll, 2019). No obstante, en lo que tiene que ver con el eje analítico del presente trabajo, que quiere abordar la dimensión religiosa del chavismo, se destaca que la misma ha sido relevante en su propaganda desde comienzos del movimiento. Dentro de su esquema populista, el chavismo no sólo ha apelado al cristianismo, sino también a la religión cívica bolivariana imperante en la cultura política venezolana desde el siglo XIX. Al respecto, Calcaño y Arenas (2013) indican lo siguiente:

Pero Chávez no sólo es pueblo y patria en su autorreferencia, sino también Bolívar y Cristo. Tomando en cuenta que para los venezolanos el Libertador representa un nuevo Cristo, cuya vida inaugura una «nueva cristología política» (Castro Leiva, 1987:105), con Chávez estamos frente a ambos grandes personajes a un mismo tiempo. Una propaganda con fines elec-

torales de la Misión Vivienda lo indica bien. El agradecido propietario de un inmueble adjudicado por el gobierno le dice a su hijo, frente a una foto del presidente colgada en el recibo de su nueva casa, que el beneficio no fue posible «[si no] hasta que llegó el Bolívar éste», para terminar señalando que él tiene un «dicho»: «Primero Dios, segundo mi comandante». La conexión del populismo chavista con el cristianismo queda de manifiesto en las palabras de la Ministra del Poder Popular para la Juventud, Maripili Hernández (2012), al indicar que Chávez busca liberar la condición de pobreza del pueblo venezolano, tal como lo planteó Jesucristo.

A principios de siglo, Ottaway (2003) calificó la revolución bolivariana como un semiautoritarismo, es decir, un sistema que realiza procesos electorales no libres ni transparentes, pero en los que participa una pluralidad de partidos. Merkel lo consideró una democracia defectiva (en Bogaards, 2009), entendiéndola como aquel sistema carente de alguna o varias de las condiciones de las democracias libres, como elecciones transparentes, libre participación, imperio de la ley o gobierno efectivo.

La revolución bolivariana también ha sido definida como un autoritarismo competitivo, en los términos definidos por Levitsky y Way (2004), por Aponte y Gómez (2009); Arias (2012); Corrales e Hidalgo (2013); Corrales y Penfold (2011); Gómez y Arenas (2013); Mainwaring (2012), y Puyosa y Chaguaceda (2017). Por su parte, Martínez y Vairbeg (2015), lo categorizan como un régimen iliberal.

Otros autores consideran la revolución bolivariana como un proyecto expresamente totalitario, como Arteaga (2019, 2020); Blanco (2016, 2018a, 2018b); Blanco Carrero (2017); Caldera Ynfante (2017); Kohn y Rico (2009); López Maya (2016); Mendoza Ángulo (2009); Osorio (2019a; 2019b); Pérez (2011); Tudoroiu (2016); y Wilpert (2010).

En este trabajo se suscribe esta última perspectiva, la cual se habría acentuado luego de que Maduro asumió la presidencia. Este dirigente logró superar obstáculos como: los cuestionamientos a su triunfo electoral de 2013; las protestas conocidas como «La Salida» en 2014; la derrota en las elecciones parlamentarias de 2015; la campaña en favor del referéndum revocatorio de 2016; las protestas de 2017; las elecciones adelantadas en 2018, consideradas fraudulentas y en las cuales fue reelecto, así como su declaratoria como usurpador en 2019 y el nombramiento de Juan Guaidó como presidente interino. En el plano internacional, logró conservar su legitimidad y sobrevivir al experimento de presidencia interina, con la marcha de Guaidó al exilio

en 2023. Esto es más notable tomando en cuenta que en el año 2020 el Departamento de Justicia de EE.UU. levantó cargos en su contra y fijó una recompensa millonaria por su captura. Su firmeza en el poder le permitió controlar la agenda política y encaminarse a las elecciones presidenciales de 2024, donde, a través del recurso de inhabilitaciones judiciales a determinados dirigentes, prácticamente quedó en posición de elegir a su contendor electoral. Sin embargo, esto no se tradujo en arraigo popular y habría optado por apoyarse en intensas medidas de control social, así como en las fuerzas de seguridad del Estado, amén de una poderosa y bien financiada estrategia diplomática de cara al exterior. La campaña «#AquínosehablamaldeChávez», formaría parte de un entramado de control social, proyectando a un Hugo Chávez divinizado, lo cual contribuye a su propia legitimidad por haber sido designado por éste como su sucesor (Partido PSUV, 2012).

El debate sobre la pertinencia de atribuir a un sistema el carácter de totalitario suele girar, por una parte, en torno a lo que Blanco (2018a), denomina los «mínimos totalitarios», es decir, el criterio de calificar un determinado régimen como tal, según posea o no alguno de los rasgos típicos de los totalitarismos clásicos. La tensión estaría ubicada en las especificidades vs. las generalidades del fenómeno (por ejemplo, si se implantaron o no campos de concentración).

Otra fuente de tensión en el debate versa sobre la evaluación del logro de control absoluto de la sociedad y las personas. Al respecto, podría responderse que dicho grado de dominio siempre será una aspiración y que la absorción de la personalidad por parte de la maquinaria de poder –meta última del totalitarismo– o la clausura completa de la sociedad chocará con resistencias, expresas o sutiles. La experiencia histórica sólo podría, excepcionalmente, referir un caso así, potencialmente, en la Camboya de Pol Pot o, tal vez, la Corea del Norte de la dinastía Kim. Si vamos a los totalitarismos clásicos de la primera mitad del siglo XX, está documentado que hubo oposición y resistencia a lo largo de toda la existencia de los mismos.

En contraste, se propone fundar la premisa sobre las dinámicas funcionales, entendiendo el totalitarismo, según Blanco (2018a), como un corolario de las «tendencias inflacionarias de los medios de comunicación del poder...», cuando, en su lógica discursiva, un proyecto político ofrece confianza sin base de sustentación y se hace responsable «a sí mismo por la totalidad de la sociedad» (Blanco, 2018a). Desde esta perspectiva, vale citar la definición de Martínez (2011) de totalitarismo, según la cual éste conforma:

... un conjunto de prácticas y modos de pensar que moldean a los hombres, y sus relaciones sociales a partir de ciertas ideas-fuerza, de determinadas formas de vida en sociedad y de las particularidades que implica el desarrollo industrial. El totalitarismo es también, por consiguiente, una forma de generación de poder, caracterizada por una irrefrenable tendencia a la irracionalidad y por cierta «vocación de suicidio social», por así llamarla (Martínez, 2011:46).

Indispensable agregar a la definición anterior, la ofrecida por Claude Lefort (1981), en referencia al régimen soviético, bajo la cual entiende que un Estado totalitario «es un Estado que por principio niega el derecho, niega el libre ejercicio del pensamiento». Sobre el esfuerzo de fundir el espacio público con el privado, con el uso de estrategias de sacralización de la política, Lefort (1988) indica:

...no (es) una resurrección de un sistema político que vendría a abatirse sobre la sociedad industrial, *sino la tentativa* de encerrar el espacio social en él mismo... El déspota y su burocracia reinan sobre la sociedad, pero *su poder es una señal de un poder trascendente, señal ajena al hombre* (cursivas nuestras)

Lo anterior explicita dos premisas que sostienen el presente trabajo: primero, que la variable definitoria es la tentativa de cierre del espacio público, para lo cual puede mobilizarse toda la arquitectura del poder y, segundo, que el elemento trascendental, religioso, es esencial para justificar esta movilización. Los sesgos místicos del chavismo han sido analizados por –entre otros– Michelle Ascensio (2013), quien postuló que Chávez desde su primer mandato creaba las condiciones para una religión política. Peraza (2013) sostiene que Chávez se proyectaba como un «mesías davídico», y Ana Teresa Torres (2013), analizó lo que llamó el «redentorismo-cristiano-socialista» del discurso chavista (Torres, 2013:143).

Si bien el tópico analizado es la alocución que introdujo el eslogan #AquinosehablamaldeChávez, hay que puntualizar que esta campaña no aconteció aisladamente, sino que se insertó dentro de una operación propagandística que incluyó proyectar a Chávez como una entidad trascendente e inmortal (el «Comandante Eterno»), la difusión de versiones del Padre Nuestro, reconfigurado como el «Chávez Nuestro», un discurso orientado a representar a Chávez y a la revolución bolivariana como la encarnación del amor, y, no menos importante, la creación del Cuartel de la Montaña,

un panteón exclusivo y paralelo al de Bolívar, para el reposo de los restos de Chávez. Elementos que contextualizan la sacralización de la política ejecutada desde el Estado.

Igualmente, medidas legislativas y judiciales, como, por ejemplo, la aprobación de la Ley contra el odio, por parte de la Asamblea Nacional Constituyente de noviembre de 2017, así como el registro de la ciudadanía a través de instrumentos de control social, como la Plataforma Patria y el carnet de la Patria, han facilitado el disciplinamiento de la sociedad en función de la disminución de expresiones disidentes en el espacio público.

Seguidamente, se analiza específicamente el discurso de partida de la campaña, ofrecido por Diosdado Cabello, para demostrar el talante religioso que revistió, favoreciendo la transfiguración de la crítica en blasfemia.

Análisis del corpus

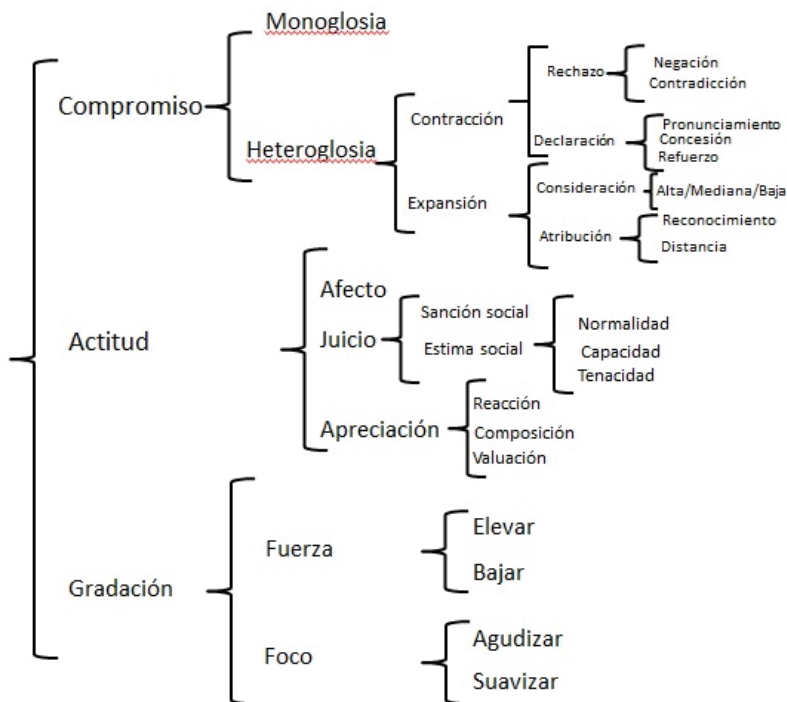
En este artículo, se comparte la definición de discurso que ofrece T. van Dijk (2003), quien lo entiende como un acontecimiento comunicativo, y también la ofrecida por J. Link (1983), quien apunta que el discurso es un «un concepto de habla que se encontrará institucionalmente consolidado en la medida en que determine y consolide la acción y, de este modo, sirva para ejercer el poder».

El *corpus* analizado es la alocución pública realizada por el diputado Diosdado Cabello en la edición n° 142 del programa televisivo *Con el mazo dando* (Entorno 58ODH, 2017). Se realiza un análisis desde la Teoría de la Valoración (*Appraisal Theory*), desarrollada en el marco de la Lingüística Sistemática Funcional (LSF) por J. R. Martin (1997; 2003; 2004), P. White (2000; 2003) y por Martin y White (2005). La Teoría de la Valoración aborda la subjetividad de los hablantes y los recursos semánticos a los que recurren como mecanismos de legitimación, de control y de demostración de autoridad y poder. La utilidad del modelo es que permite registrar el posicionamiento del autor y las dimensiones afectivas y valorativas de sus expresiones.

En el modelo existen tres grandes dominios semánticos que corresponden al Compromiso, la Actitud y la Gradación, que se esquematiza a continuación, a partir de Hood y Martin (2005) y Martin y White (2005):

Cuadro 1

Teoría de la Valoración



Fuente: Hood y Martin (2005), y Martin y White (2005)

La dimensión del Compromiso se operacionaliza en la dicotomía Monoglosia-Heteroglosia, que parte de la premisa de la existencia de diversidad de discursos en la sociedad y el posicionamiento ideológico del emisor frente a este hecho. Desde la Monoglosia, el emisor propone una homogeneidad de posiciones sociales y de concepciones del mundo. Por el contrario, la Heteroglosia sería reflejo de un reconocimiento de la existencia de discursos diferentes y posiblemente contradictorios en la forma de evaluar un evento o fenómeno social.

La dimensión Actitud se registra en la tríada Afecto-Juicio-Apreciación, que abarca la evaluación de actores y procesos sociales desde la emocionalidad (Afecto), la normatividad (Juicio), o criterios estéticos o de valoración social (Apreciación). En ésta última, se consideró pertinente agregar las categorías de Poder, Conflictividad, Impacto e Integridad, en la forma como las trabajaron Oteiza y Pinuer (2019).

El Afecto examina los recursos lingüísticos recurridos para responder emocionalmente ante otros actores, hechos o fenómenos. El Juicio refleja criterios morales para evaluar actuaciones de terceros, ya sea de carácter legal (sanciones) o informal (estima social). La estima se subdivide en normalidad, capacidad y tenacidad (White, 2001:13).

Por su parte, la Apreciación tiene que ver con evaluaciones estéticas respecto a actores, procesos o eventos.

Por último, la Gradación abarca la representación de los acontecimientos, la interpretación que se realiza de los mismos, con dos escalas, donde la primera expresa cómo se incrementa o disminuye la intensidad de la valoración (Fuerza) y la segunda se refiere a cómo se agudiza o suaviza la intensidad de dicha valoración (Foco).

Se aplica, complementariamente, el paradigma de los actos de habla, desarrollado por Austin (1982) y Searle (1986). Los actos de habla predominantes en el discurso se engloban en cinco categorías: expresivos, declarativos, directivos, representativos y comisivos. En el presente caso, la alocución de Cabello se entiende como un macroacto de habla que contiene varias, sino todas las categorías indicadas.

Se establece la existencia de tópicos diversos en la alocución de Cabello, los cuales recorren el texto por medio de hilos discursivos (van Dijk, 2006) y son susceptibles de determinarse mediante el análisis de los enunciados explícitos y las implicaturas, los recursos retóricos, las formas sintácticas, las elecciones lexicales, las referencias contextuales e intertextuales presentes, así como la representación discursiva de los actores sociales involucrados.

La alocución de Cabello conforma el *corpus* y fue dividida arbitrariamente en quince segmentos discursivos:

- (1) «... (Chávez) es nuestra, nuestro faro, de esta revolución.
- (2) Sin embargo, sin embargo, bueno, es como todo pues, una campaña, una campaña...Chávez, por culpa de Chávez tal cosa, por culpa de Chávez tal cosa...no, porque Chávez no hizo tal cosa...no, porque Chávez, tal cosa.
- (3) Eso hay que pararlo, porque ellos en el fondo, en el fondo saben que Chávez está en combate ahorita.
- (4) Es la figura, el genio, el pensamiento, la obra de Hugo Chávez que está en combate ¿ve? Y ellos quieren terminar de destruirlo, y por eso siguen diciendo, pues... 'este desastre, el sistema, es lo que hay que cambiar'.
- (5) Aquí no vamos a cambiar ningún sistema, aquí dentro de dos mil años habrá socialismo para todos los venezolanos y las venezolanas.

(6) Pero eso hay que pararlo, y yo quiero hoy, perdónenme, pero quiero arrancar una campaña, desde aquí desde este programa, desde este programa, con toda la humildad, pero además con toda la firmeza, y le pido a los que me quieran acompañar, bienvenidos.

(7) Una campaña, que nos vayamos por todas partes diciendo 'aquí no se habla mal de Chávez', 'aquí no se habla mal de Chávez' ¿Qué diría yo? Y ese, ésa es la etiqueta de hoy: numeral, aquí no se habla mal de Chávez.

(8) Porque yo, yo contesto, que fuimos – Marleny ¿te acuerdas cuando fuimos por allá por Caripe, subiendo? En una carreterita, yo lo dije la semana pasada, en una carreterita angostita, un señor al frente de su casa tenía un anuncio que decía, 'en mi casa no se...' en un anuncio en la acera, lo tenía: 'En mi casa no se habla mal de Chávez'. Y yo creo que así debe ser, debemos ser todos nosotros... debemos ser...

(9)...algunos dirán 'no, pero aquí no se habla mal de Chávez', no, pero está bien, si no se habla, que no se hable, ni hoy ni mañana ni nunca. Ni nunca ¿ve? Entonces la etiqueta es #AquínosehablamaldeChávez.

(10) Porque tenemos muchas cosas buenas por decir del comandante Chávez, vale. Chávez le devolvió la autoestima al venezolano. Chávez le dio voz al pueblo que no tenía pueblo (sic) nunca; Chávez reconoció a los movimientos indígenas; Chávez reconoció a la mujer; Chávez reconoció a los afrodescendientes; Chávez construyó viviendas; Chávez entregó pensiones; Chávez puso a Venezuela allá, en lo alto del firmamento de los países del mundo, Chávez generó una esperanza para el mundo. Generó una esperanza para el mundo.

(11) Por ejemplo, por ejemplo: yo soy trabajador de un ministerio: y yo lo que tengo es un huequito pequeñito ahí en... donde yo trabajo en una oficina. Yo pongo, hecho a mano: #AquínosehablamaldeChávez. Yo soy... yo soy taxista, de esos que me entregaron el taxi aquí en la revolución: yo pongo en mi taxi: #AquínosehablamaldeChávez.

(12) Yo soy en este programa: 'En este programa no se habla mal de Chávez'.

(13) Porque eso hay que pararlo. Porque la derecha sabe lo que hace, tiene sus asesores.

(14) Nosotros no, porque nosotros somos puro corazón ¿ve? Nosotros nos equivocamos y recogemos la carga y pa'lante. Ellos no. Ellos no... Paso que dan, es paso con asesores. Todo. Diga la frase de tal manera, sonríale a la cámara de este lado. Nosotros somos como somos, pero además, somos. Somos lo que somos, pero somos.

(15) Entonces, no permitamos que siga ocurriendo eso. Y entonces si Ud. trabaja en un ministerio y Ud. es funcionario... secretaria, pues, en el Ministerio. Y Ud. puso allí en su escritorio: #AquínosehablamaldeChávez,

en esta oficina. Todos los jefes pa'riba tienen que ponerlo también. Todos los jefes p'arriba tienen que ponerlo también... hasta llegar: 'En esta Dirección no se habla mal de Chávez'; 'En este viceministerio no se habla mal de Chávez', y hasta ver en una gran pancarta 'En este ministerio no se habla mal de Chávez'».

El texto se considera un macroacto de habla, definido como «un acto de habla que resulta de la realización de una secuencia de actos de habla linealmente conectados» (van Dijk, 1996:72). Registra una serie de cadenas argumentativas, entendidas como hilos discursivos, y que funcionan coherentemente para apuntalar la postura de Cabello.

Se diseñaron cuatro macrotópicos con la representación: de la figura de Hugo Chávez; del endogrupo –los chavistas fieles–; y del exogrupo, es decir, el blasfemo –el antichavista–; y la representación del espacio público y de la ciudadanía (el pueblo), donde recae el llamado de Diosdado Cabello.

La deidad: representación de Hugo Chávez

Como se ha indicado arriba, autores como Raymond Aron (1968; 1990), Gentile (2007), Monnerot (1968) y Voegelin (2014), por mencionar algunos, manifiestan que uno de los pilares centrales de una religión política es un liderazgo mesiánico, que reúna el fervor de los seguidores. Sin embargo, este fervor está continuamente desafiado por el hecho de que los ejes de estos movimientos son inmanentes y no trascendentes, como en las religiones tradicionales. Por ello, sus promesas utópicas suelen dejar ver sus costuras relativamente pronto, al contrastarse con la realidad, y esto constituye, de acuerdo con Aron (1990), una de las fuertes debilidades de estos proyectos.

Un recurso ante dicho escenario, dentro de la lógica de la metarrealidad que construye el proyecto, es la clausura del espacio público, aniquilando la posibilidad de visibilización del descontento o la denuncia. Esta operación se justifica, en clave sacralizadora, como una defensa de la infalibilidad del líder y, por extensión, del movimiento en sí mismo.

De esta forma, la operación liberticida que se realiza desde el poder del Estado se matiza, se reconfigura y, en lugar de interpretarse como un acto de fuerza arbitraria, se reviste en un gesto espiritual de fe hacia el líder. Como en este caso Hugo Chávez desapareció físicamente un lustro atrás, el representarlo como una figura trascendente permite darle vida, traerlo al presente y perfilar la censura como la resistencia ante supuestos ataques heréticos contra su imagen.

Los segmentos discursivos (SD) que aluden a Hugo Chávez, perlocutivamente, favorecen el culto a su personalidad. Seguidamente, se analizan, de acuerdo con los dominios semánticos ya descritos en la sección metodológica:

- (1) ... (Chávez) es nuestra, nuestro faro, de esta revolución.
- (3) Eso hay que pararlo, porque ellos en el fondo, en el fondo saben que Chávez está en combate ahorita.
Dominio semántico de actitud: Jucio Explícito + Estima Social + Capacidad + Tenacidad +
Dominio semántico de compromiso: Monoglosia.
- (4) Es la figura, el genio, el pensamiento, la obra de Hugo Chávez que está en combate ¿ve? Y ellos quieren terminar de destruirlo, y por eso siguen diciendo, pues... 'este desastre, el sistema, es lo que hay que cambiar'.
Dominio semántico de actitud: Juicio + Estima Social + Capacidad + Tenacidad + Juicio - Sanción - Integridad -
Dominio semántico de compromiso: Heteroglosia - Rechazo - Negación.
- (10) Porque tenemos muchas cosas buenas por decir del comandante Chávez, vale. Chávez le devolvió la autoestima al venezolano. Chávez le dio voz al pueblo que no tenía pueblo (sic) nunca; Chávez reconoció a los movimientos indígenas; Chávez reconoció a la mujer; Chávez reconoció a los afrodescendientes; Chávez construyó viviendas; Chávez entregó pensiones; Chávez puso a Venezuela allá, en lo alto del firmamento de los países del mundo, Chávez generó una esperanza para el mundo. Generó una esperanza para el mundo.
Dominio semántico de actitud: Afecto + Juicio + Estima Social + Capacidad + Tenacidad +
Dominio semántico de compromiso: Monoglosia.
Dominio semántico de gradación: Fuerza + («...tenemos muchas cosas buenas por decir del comandante...»)

Predomina la Monoglosia, con la excepción del SD 4, donde se admite la existencia de otros discursos. No obstante, son ponderados negativamente, lo cual deriva hacia las dimensiones Rechazo y Negación dentro de esa categoría.

El dominio semántico de actitud se ubica en las categorías de Afecto y Juicio explícito positivo, así como Estima Social, por Capacidad y Tenacidad. En el SD 1, se recurre a un acto de habla representativo que se vale de la metáfora tecnológica (Chávez=Faro) para atribuirle cualidades extraordinarias, mientras que el SD 3 lo representa como una trascendencia inmanente (Souroujon, 2017), al proponer literalmente que sigue con vida («...ellos en el fondo, en

el fondo saben que Chávez está en combate ahorita...»), a través de una metonimia dirigida a establecer la identidad entre la revolución bolivariana y Hugo Chávez.

Igualmente, con una metáfora bélica en el SD 4 («...está en combate ahorita», «el comandante»), se polariza el espacio público, y la disensión se asume como un acto de guerra. Considerando la sacralización de la política, el crítico pasa a ser un hereje.

Particularmente, el SD 10 proyecta a Chávez como líder mesiánico. Se trata de una enumeración que cumple la función de demostrar y complementar el juicio realizado («...tenemos muchas cosas buenas por decir del comandante Chávez...el pueblo, los indígenas, las mujeres, los afrodescendientes»). El texto induce a concluir que es la voluntad de Chávez la que los redime («...le dio voz al pueblo...»). En este sentido, se establece un paralelismo con mitologías divinas, por las cuales el aliento de la deidad creadora es la que da origen a la vida, y al nacimiento de la Humanidad.

En cuanto a su gestión ejecutiva, el discurso enfatiza las políticas de corte asistencialista como criterio de evaluación («...construyó viviendas...entregó pensiones...»), en clave populista.

En el SD 10, la sacralización se realiza con hipérboles y metonimias («Chávez puso a Venezuela allá, en lo alto del firmamento de los países del mundo, Chávez generó una esperanza para el mundo. Generó una esperanza para el mundo»), por las cuales se le atribuyen dádivas que abarcan a la humanidad, identificada metonímicamente como «el mundo». El don prometido es la esperanza, oferta típica de las utopías que se constituyen como religiones políticas.

El hilo discursivo impulsa la sacralización de la política y el culto a la personalidad de Chávez. Simultáneamente, favorece la deslegitimación de actores alternos al chavismo, inconcebibles en un universo que gira en torno al acto de fe.

Los anteriores hallazgos reflejan la configuración de una representación de la política consistente con formas religiosas que se legitiman, procedimientos autocráticos desde el poder del Estado, el cual se abroga no solamente la interpretación de la legalidad, sino, más aún, el pasar por encima de ella, ejecutando consecuentemente una dinámica de intimidación y violencia contra la sociedad, como señalarían Alfieri (2006) y de la Boetie (2015).

Bajo un marco de análisis moderno, Voegelin (2014) y Aron (1990), entre otros autores, evidencian el sentido religioso de los totalitarismos. Se

explica este fenómeno en virtud del énfasis de estos sistemas en conquistar el imaginario de las masas, apuntalando, primeramente, una utopía que se ofrece como promesa trascendente.

En el caso del Socialismo del siglo XXI en Venezuela, los SD abordados líneas arriba dan cuenta de la mistificación de Hugo Chávez, su transfiguración en un redentor que ofrece sus dones y esperanza a sus fieles. Igualmente, se verifica la supresión de la distinción entre el espacio público y privado propia de las dinámicas totalitarias, operacionalizada en la clausura de la libertad de expresión. Esta clausura se ejecuta típicamente bajo los parámetros de una moral revolucionaria en clave religiosa, como se muestra, sólo por mencionar un ejemplo, la afirmación de que Hugo Chávez habría generado «una esperanza para el mundo».

El predominio de la Monoglosia –y más aún, la aparición de la Heteroglosia sólo en su dimensión negativa, para deslegitimar otros discursos– revela que se trata de un discurso hermético al cuestionamiento racional, y abarcante en su planteamiento. La mistificación de Chávez es el pilar a partir del cual la política se estetiza en términos litúrgicos. En este caso, la censura constituiría uno de sus ritos naturales.

En la siguiente sección se analiza justamente la representación del exogrupo, es decir, el blasfemo.

El blasfemo: la «derecha»

Una de las características de las experiencias totalitarias es la simplificación de los parámetros de interpretación de las dinámicas sociales. Así, amén de las complejidades de sus planteamientos ideológicos, el mensaje que dirigen al público suele ser directo, sencillo, de baja exigencia analítica. En ese sentido, los mensajes son enfáticos en promover una afectividad y adhesiones basadas en el carisma del líder, pero también en la definición del antagonista del movimiento (Arendt, 2008; Sironneau, 1982; Voegelin, 2014).

Las narrativas totalitarias suelen construir un enemigo ontológico, que es aquel individuo o colectividad que no se pliega al relato oficial, al líder mesiánico o a su proyecto. En este contexto, la consolidación del culto a la personalidad de Hugo Chávez necesita la contrapartida del impío, que se opone a la palabra del mesías y que funciona para que la revolución despliegue su poder ostensible sobre la sociedad, y, en el caso concreto de la campaña #AquinosehablamaldeChávez, posibilite que se establezca la censura.

Para Raymond Aron (1990), el factor religioso permite a los totalitarismos operacionalizar la más radical intolerancia en el campo de la política; su

maquinaria de poder puede subvertir los derechos democráticos, sin suprimir el principio de soberanía popular. Esta lógica exige, como indispensable, figurar un enemigo, el exogrupo, que justifique el despliegue represivo en la sociedad. En el caso que ocupa el presente trabajo, en el anuncio del inicio de la campaña #AquínosehablamaldeChávez, el diputado Diosdado Cabello marca los tópicos fundamentales de la caracterización del exogrupo, y que se muestran seguidamente:

(2) Sin embargo, sin embargo, bueno, es como todo pues, una campaña, una campaña...Chávez, por culpa de Chávez tal cosa, por culpa de Chávez tal cosa...no, porque Chávez no hizo tal cosa...no, porque Chávez, tal cosa.

Dominio semántico de actitud: Apreciación - Conflictividad +

Dominio semántico de compromiso: Heteroglosia – Rechazo – Negación -

Dominio semántico de gradación: Fuerza +

(3) Eso hay que pararlo, porque ellos en el fondo, en el fondo saben que Chávez está en combate ahorita.

Dominio semántico de actitud: Apreciación - Poder + Integridad -

Dominio semántico de compromiso: Monoglosia.

Dominio semántico de gradación: Fuerza + (ahorita).

(4) Es la figura, el genio, el pensamiento, la obra de Hugo Chávez que está en combate ¿ve? Y ellos quieren terminar de destruirlo, y por eso siguen diciendo, pues... 'este desastre, el sistema, es lo que hay que cambiar'.

Dominio semántico de actitud: Juicio - Sanción Social - Integridad -

Dominio semántico de compromiso: Heteroglosia Rechazo + Negación +

Dominio semántico de gradación: Fuerza + (reiteración).

(13) Porque eso hay que pararlo. Porque la derecha sabe lo que hace, tiene sus asesores.

Dominio semántico de actitud: Juicio - Sanción Social - Integridad -

Dominio semántico de compromiso: Monoglosia.

(14) Nosotros no, porque nosotros somos puro corazón ¿ve? Nosotros nos equivocamos, y recogemos la carga y pa'lante. Ellos no. Ellos no... Paso que dan, es paso con asesores. Todo. Diga la frase de tal manera, sonríale a la cámara de este lado. Nosotros somos como somos, pero además, somos. Somos lo que somos, pero somos.

Dominio semántico de actitud: Juicio - Sanción Social - Integridad - Veracidad -

Dominio semántico de compromiso: Heteroglosia Contracción Dialogica - Rechazo - Negación -

Dominio semántico de gradación: Fuerza + («Todo»).

Se observa, en el dominio semántico de compromiso, mayor recurrencia a la Heteroglosia de signo negativo, es decir, se reconoce la existencia de opiniones diversas, pero para expresar rechazo y, consecuentemente, negación de la validez de las mismas.

El dominio semántico de compromiso indica el talante del discurso, porque explora la disposición del emisor a reconocer o rechazar voces distintas a la propia. En este caso, permite a Diosdado Cabello manifestar fidelidad a la figura enaltecida de Hugo Chávez, y constituirse en censor de manifestaciones potencialmente disidentes.

Los SD 3 y 13 expresan Monoglosia, a través de un acto de habla directivo que apunta a la censura («Eso hay que pararlo»), y deslegitima el pluralismo y se abroga la exclusividad de moldear el espacio público.

Los SD 2, 3 y 4 reflejan el posicionamiento en el dominio semántico de actitud en términos de apreciación negativa hacia eventos o procesos adversos a Chávez («...es... una campaña...por culpa de Chávez tal cosa, por culpa de Chávez...»), donde se da por sentado el carácter falaz de los críticos («...ellos en el fondo saben que Chávez está en combate ahorita»). El posicionamiento discursivo conduce a interpretar que las críticas derivan en incremento de la Conflictividad, y en disminución de la integridad moral de los autores de las mismas. Estos segmentos reflejan una conciencia del agotamiento de las promesas redentoras hechas por el chavismo, evidenciado en el reconocimiento a la existencia de críticas. Por ello, el mensaje se orienta a suprimir la crítica e invisibilizar el carácter limitado de la oferta inmanente.

El antagonista del movimiento es definido con mayor nitidez en los SD 4, 13 y 14. Ideológicamente, se le identifica como «la derecha», atributo que en este caso posee connotación peyorativa y del cual se omiten las pistas que justifiquen calificarlo como tal. El hilo discursivo conduce a inferir que, no alinearse con la pauta sacralizadora de Hugo Chávez, sería prueba suficiente de la identidad ideológica del emisor.

El SD 4 es importante porque refleja que el objeto de sanción es la libre expresión del pensamiento. Efectivamente, a través de un acto de habla representativo, se asevera la existencia de una intención hostil evidenciada en el acto de opinar («... ellos quieren terminar de destruirlo, y por eso siguen diciendo pues, 'este desastre, el sistema, es lo que hay que cambiar' »).

Al criminalizar las críticas al chavismo, esta alocución se inserta como un engranaje del mecanismo de sacralización de la política, que perfila al antagonista como blasfemo y, por ende, facilita a la revolución asumir las

formas propias de una religión política. Se evidencia la tentativa de cierre del espacio público de la maquinaria de poder.

La caracterización del blasfemo, designado genéricamente como la «derecha», se verifica en el dominio semántico de actitud, con juicios explícitos desfavorables –SD 4, 13 y 14–, en los cuales se recurre a actos de habla representativos para atribuirles intenciones siniestras («ellos quieren terminar de destruirlo») y un carácter artero («la derecha sabe lo que hace» / «paso que dan, es paso con asesores. Todo. Diga la frase de tal manera, sonríale a la cámara de este lado»). Funciona estratégicamente para deslegitimar el pluralismo en general, y en particular, propuestas alternas al chavismo y, por contrapartida, legitimar la instauración del imperativo moral revolucionario.

Un elemento particularmente trabajado por Raymond Aron (1968), en su análisis de las religiones políticas, es la profunda dicotomización de la sociedad, donde los adeptos al movimiento son la encarnación de la bondad y los antagonistas se representan como el epítome de la vileza. Por supuesto, esta separación aniquila la posibilidad de debate al imponer el dogma ideológico. De acuerdo con el diputado Cabello, el fiel chavista es «puro corazón», mientras que la «derecha» actuaría con intenciones arteras.

El sentido de comunidad elegida, la *Ekklesia*, se verifica en el SD 14: «Nosotros no, porque nosotros somos puro corazón ¿ve? Nosotros nos equivocamos, y recogemos la carga y pa'lante... Nosotros somos como somos, pero, además, somos. Somos lo que somos, pero somos». Aquí se revela, casi en forma paradigmática como el sentido existencial del chavismo se justifica dentro de sí mismo. La autorreferencia, que no se acompaña de ninguna descripción, sino sólo la declaración de su propia existencia como valor supremo, se considera suficiente para reclamar la cualidad moral de imperar sobre la sociedad. El discurso construye así, complementariamente, el modelo del fiel, es decir, el chavista comprometido, que se analiza a continuación.

El chavista fiel: representación del endogrupo

En 1944, Raymon Aron definió las religiones seculares como «... doctrinas que ocupan en el alma de nuestros contemporáneos el lugar de la fe desvanecida y sitúan en ese mundo, en el horizonte del porvenir, con la forma de un orden social a crear, la salvación de la humanidad» (Aron, 1990). El concepto implica, en términos pragmáticos, una relación sociedad-líder carismático basada en la pura afectividad, pero también en una fe resistente al debate o al choque

con la realidad. Por ello, la dimensión escatológica siempre está presente en las manifestaciones del movimiento. En el caso del chavismo, como se verá en las líneas subsiguientes de esta sección, se propone la adhesión en términos de apostolado, por una parte, y se propone una duración milenaria del movimiento, es decir, hasta los últimos tiempos. Estos planteamientos, totalmente inconsistentes con un sistema democrático representativo, cobra sentido bajo el imperio de una religión política.

Considerando la alocución de Cabello, la representación del chavista fiel previsiblemente destaca notablemente la Monoglosia, reafirmando el planteamiento cuyo eje central es la reverencia pública a Hugo Chávez, y por extensión, a la revolución bolivariana. Se produce entonces una reseman-tización de actos de habla tendientes a censurar, que pasan a ser expresiones del carácter sagrado que se le asigna tanto al líder carismático como al proyecto político.

Excepcionalmente, el SD 14 registra Heteroglosia, ya que el diputado Cabello admite la existencia de otros planteamientos, pero configurando una estrategia discursiva para reafirmar la legitimidad propia y la ilegitimidad de proposiciones de actores diferentes al chavismo, a quienes por implicatura se les atribuye un déficit moral («Ellos no... Paso que dan, es paso con asesores...»).

Diosdado Cabello asume la agentividad de la campaña, constituyéndose como el arquetipo del chavista ideal, el apóstol por excelencia. Adicionalmente, recurre al uso del nosotros inclusivo, arrogándose la vocería de la colectividad chavista. Este recurso funciona estratégicamente para proyectar la imagen de existencia de acuerdo unánime con la posición manifestada.

Cabello explicita su posicionamiento socialista –SD 5–, y apego a la revolución bolivariana –SD 5, 7, 8 y 12–. Por extensión, el chavista fiel es un socialista comprometido con los términos de la revolución bolivariana.

La filiación con el socialismo se proyecta en términos abarcales y permanentes para los venezolanos, como se deriva de la aseveración «...Aquí no vamos a cambiar ningún sistema...», que revela la pretensión de conservarlo indefinidamente. El SD 5 también muestra el uso de la hipérbole («...aquí dentro de dos mil años habrá socialismo...») para acentuar la representación de dominio sobre la situación política y, como recurso retórico, el talante utópico de la propuesta chavista. Se explicita aquí la escatología del chavismo y la articulación de una promesa en formato de trascendencia inmanente:

(5) Aquí no vamos a cambiar ningún sistema, aquí dentro de dos mil años habrá socialismo para todos los venezolanos y las venezolanas.

(6) Pero eso hay que pararlo, y yo quiero hoy, perdónenme, pero quiero arrancar una campaña, desde aquí desde este programa, desde este programa, con toda la humildad, pero además con toda la firmeza, y le pido a los que me quieran acompañar, bienvenidos.

(7) Una campaña, que nos vayamos por todas partes diciendo «aquí no se habla mal de Chávez», «aquí no se habla mal de Chávez» ¿Qué diría yo? Y ese, ésa es la etiqueta de hoy: numeral, aquí no se habla mal de Chávez.

Dominio semántico de actitud: Apreciación + Poder + Integridad +

Dominio semántico de compromiso: Monoglosia

Dominio semántico de gradación: Fuerza + ...no vamos a cambiar ningún sistema.../ ...con toda la humildad, pero además con toda la firmeza.../ ...yo creo que así debe ser, debemos ser todos...

(8) Porque yo, yo contesto, que fuimos –Marleny ¿te acuerdas cuando fuimos por allá por Caripe, subiendo?– En una carreterita, yo lo dije la semana pasada, en una carreterita angostita, un señor al frente de su casa tenía un anuncio que decía, «en mi casa no se...» en un anuncio en la acera, lo tenía: «En mi casa no se habla mal de Chávez». Y yo creo que así debe ser, debemos ser todos nosotros... debemos ser...

Dominio semántico de actitud: Apreciación + Reacción +

Dominio semántico de compromiso: Monoglosia.

Dominio semántico de gradación: Fuerza +

(12) Yo soy en este programa: «En este programa no se habla mal de Chávez».

Dominio semántico de actitud: Juicio + Estima +

Dominio semántico de compromiso: Monoglosia.

Dominio semántico de gradación: Fuerza +

(14) Nosotros no, porque nosotros somos puro corazón ¿ve? Nosotros nos equivocamos, y recogemos la carga y pa'lante. Ellos no. Ellos no... Paso que dan, es paso con asesores. Todo. Diga la frase de tal manera, sonríale a la cámara de este lado. Nosotros somos como somos, pero además, somos. Somos lo que somos, pero somos.

Dominio semántico de actitud: Juicio + Estima + (hacia «endogrupo»).

Dominio semántico de compromiso: Heteroglosia – Rechazo - Negación.

Dominio semántico de gradación: Fuerza + (somos puro corazón).

El dominio semántico de gradación muestra el incremento de la Fuerza del mensaje a través de adjetivos totalizantes (ningún, todos, todas, puro). Por su parte, el dominio semántico de actitud ofrece una apreciación positiva a los procesos y eventos favorables a la ostentación del poder del proyecto

de la revolución bolivariana y la atribuida integridad ética de su propuesta, específicamente en los SD 5, 6 y 7, en los cuales se enuncia la intención de consolidar el socialismo como sistema político e implantar la censura.

En los SD 6 y 7, el diputado Cabello asume expresamente la agentividad («yo quiero arrancar una campaña»), lo cual tiene el efecto pragmático de mostrar al público que el mandato proviene de la más alta jerarquía. Cabello emite actos de habla directivos, que involucran la prohibición de expresiones críticas («...eso hay que pararlo, y yo quiero hoy, perdónenme, pero quiero arrancar una campaña, desde aquí, desde este programa» / «¿Qué diría yo? Y ese, ésa es la etiqueta de hoy: numeral, aquí no se habla mal de Chávez»). Las religiones políticas manejan, junto con otros simbolismos sacralizados, a semejanza de las religiones tradicionales, el tópico de la jerarquía, frecuentemente ordenada en función de la cercanía con el líder carismático y que legitima, por encima de las formalidades, el dominio de unos hombres sobre el resto del movimiento. En el contexto sociopolítico, estas expresiones adquieren un carácter paralegal y constituyen actos de habla directivos que prescriben obligatoriedad en su cumplimiento, por el ascendente de Diosdado Cabello en cuanto a dirigente de la revolución bolivariana.

Además de ser diputado por el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), para el año 2017, era el vicepresidente de dicha organización; participó en la intentona golpista del 4 de febrero de 1992 y, asimismo, durante dos décadas del chavismo en el poder ejerció roles relevantes en el aparato político. En el primer período presidencial de Hugo Chávez fue diputado constituyente para la elaboración de la Constitución de 1999 y, posteriormente fue presidente de la Asamblea Nacional, gobernador y ministro. A mediados de 2017, pasó a presidir la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) convocada por Nicolás Maduro. Una vez concretadas las elecciones parlamentarias en diciembre de 2020 y habiendo logrado el PSUV una mayoría abrumadora, se disolvió la ANC y Cabello pasó a ser el líder de la mayoría parlamentaria de la AN. Se evidencia así su ascendencia en la dinámica política y las implicaciones de una instrucción emanada de él.

En el SD 6, Cabello modaliza el mandato a través de actos de habla expresivos («...perdónenme... con toda la humildad...») como una estrategia discursiva de atenuación de la obligatoriedad del llamado. No obstante, seguidamente procede a dejar claro que se trata de un mero recurso de cortesía, al agregar «...pero además con toda la firmeza...», acto de habla

representativo que explicita la intención de asegurar el cumplimiento de la orden impartida.

Otra de las características definitorias de las religiones políticas es el sentido de *Ekklesia*, es decir, un sentido de pertenencia basado en la comunidad espiritual, dotado de una misión trascendente que se justifica autorreferencialmente. Cabello, en el SD 7 insta a «...que nos vayamos por todas partes diciendo «aquí no se habla mal de Chávez», con lo cual convierte a la comunidad chavista figuradamente en el ejército defensor de su líder mistificado. Serían los nuevos cruzados, en representación mistificada por el discurso. En la práctica, instaura la censura y el estado de vigilancia mutua que propende al cierre de la sociedad.

En el mismo segmento (6) se sientan las bases para dicha vigilancia, mediante un acto de habla directivo donde conmina al público a actuar como censor, petición que también modaliza, mostrándola como si se tratase de un acto voluntario («...le pido a los que me quieran acompañar, bienvenidos»). En clave religiosa, este acto se conforma como un llamado a convertirse en apóstoles de la causa chavista, sublimando nuevamente en términos sacros una práctica que conlleva las características de control social totalitario.

El SD 7 transmite la idea principal de la alocución, que consiste en la liquidación factual de la libertad de expresión. Esta acción se realiza por medio de una estrategia discursiva de coerción, que recurre a actos de habla directivos que denotan, en primer lugar, el objetivo de alcanzar la totalidad del espacio público y clausurarlo («...que nos vayamos por todas partes...» / «Qué diría yo? Y ese, ésa es la etiqueta de hoy: #AquínosehablamaldeChávez»).

En el SD 8, se observa una apreciación y reacción positiva frente a la supuesta iniciativa de un militante anónimo, que enaltecería la imagen de Hugo Chávez. Esta acción se reviste de una connotación mística, que proporciona la base ética y espiritual para llevar adelante la campaña de censura.

Efectivamente, la campaña #AquínosehablamaldeChávez es ajena a las formalidades del sistema jurídico venezolano; por tanto, necesitaba dotarse de un sesgo trascendental, que la eximiera de restricciones legales, y le otorgara legitimidad de orden carismático (Weber, 2014). Esto se lograría a través del relato en el SD 8, que se propone como una revelación.

Así, se asevera que Diosdado Cabello y su esposa habrían atestiguado casualmente la revelación surgida de un humilde individuo. En este relato se identifican simbolismos que contribuyen a construir una sacralización de la política y a Hugo Chávez como un héroe.

Por ejemplo, el escenario del evento se describe como una localidad remota («por allá por Caripe...en una carreterita angostita...»). Se trataría de un espacio bucólico, al final de una suerte de peregrinación («...Marleny ¿te acuerdas cuando fuimos por allá por Caripe?...»). Un profeta desconocido («...un señor al frente de su casa...»), les revela el mandamiento («...tenía un anuncio que decía...En mi casa no se habla mal de Chávez»), que guiará la conducta del fiel («Y yo creo que así debe ser, debemos ser todos nosotros... debemos ser...»).

Como se ve, se trata de una historia que contiene los tópicos asociados a las revelaciones religiosas: un lugar recóndito; un profeta o mensajero misterioso; una peregrinación; un mensaje transmitido a testigos de excepción, quienes se convierten en divulgadores (apóstoles) del mensaje (Campbell, 1982).

En el SD 12, se observa que, a través de un acto de habla representativo, Diosdado Cabello asume el rol de apóstol y ejemplo a seguir, instaurando el mandato de censura en su propio espacio televisivo. En el dominio semántico de actitud, tanto este segmento como el SD 14, expresan juicios explícitos de estima social positiva al endogrupo (los chavistas), que se evocan característicamente como fieles a la imagen de Chávez e intrínsecamente bondadosos («somos puro corazón»). El uso de la metáfora «puro corazón» para definirse, remite simbólicamente a dimensiones afectivas y espirituales, propicias para reforzar el abordaje de la política desde una visión sacralizada.

En la siguiente sección, se analiza la representación del espacio público y de la persona común sobre la cual recae la campaña #AquinosehablamaldeChávez y que completa el universo de sentido en el cual se realiza la sacralización de la política.

Ciudadanía y espacio público

El espacio público es justamente el lugar a conquistar en la lógica totalitaria. Los diversos autores que se han referido hasta ahora, concuerdan en que la fuerza del régimen se verifica en la supresión de manifestaciones cuestionadoras. Como también se orienta a difuminar la separación entre los espacios públicos y privados, la censura no establece tal distinción.

De acuerdo con la alocución de Cabello, el espacio público es donde se ejecuta la deificación de la imagen de Chávez. Bajo este escenario se justifica la censura, no sólo en el ámbito de las comunicaciones públicas, es decir, las transmitidas por los medios de difusión clásicos, sino también se extendería a las relaciones interpersonales cotidianas, con un mandato contundente,

pero difuso, que expresa implícitamente que la censura alcanzaría todos los ámbitos de la sociedad, como se observa en los siguientes SD:

(9) ...algunos dirán «no, pero aquí no se habla mal de Chávez», no, pero está bien, si no se habla, que no se hable, ni hoy ni mañana ni nunca. Ni nunca ¿ve? Entonces la etiqueta es #AquínosehablamaldeChávez.

(11) Por ejemplo, por ejemplo: yo soy trabajador de un ministerio: y yo lo que tengo es un huequito pequeñito ahí en... donde yo trabajo en una oficina. Yo pongo, hecho a mano: #AquínosehablamaldeChávez. Yo soy... yo soy taxista, de esos que me entregaron el taxi aquí en la revolución: yo pongo en mi taxi: #AquínosehablamaldeChávez.

Dominio semántico de actitud: Apreciación + Conflictividad + Poder +

Dominio semántico de compromiso: Monoglosia +

Dominio semántico de gradación: Fuerza + (ni hoy, ni mañana ni nunca).

(15) Entonces, no permitamos que siga ocurriendo eso. Y entonces si Ud. trabaja en un ministerio, y Ud. es funcionario... secretaria, pues, en el Ministerio. Y Ud. puso allí en su escritorio: #AquínosehablamaldeChávez, en esta oficina. Todos los jefes pa'riba tienen que ponerlo también. Todos los jefes p'arriba tienen que ponerlo también... hasta llegar: «En esta Dirección no se habla mal de Chávez»; «En este viceministerio no se habla mal de Chávez», y hasta ver en una gran pancarta «En este ministerio no se habla mal de Chávez».

Dominio semántico de actitud: Apreciación + Poder + Conflictividad +

Dominio semántico de compromiso: Monoglosia +

Dominio semántico de gradación: Fuerza + (Todos los jefes p'arriba tienen que ponerlo también)

En los tres segmentos reseñados (9, 11 y 15), el dominio semántico de compromiso se decanta claramente por la Monoglosia, a través de la reiteración del lema #AquínosehablamaldeChávez, que funciona como acto de habla directivo. En el dominio semántico de actitud, se manifiesta una apreciación positiva al proceso censor, el cual, además, se enmarca en una perspectiva que propende al incremento del poder y en la disposición a la conflictividad en la sociedad, desde el momento en que desde el Estado se aspira a suprimir libertades individuales y regular las actuaciones de personas e instituciones en función de una propuesta ideológica totalizante.

Estas disposiciones se enfatizan, desde el dominio semántico de gradación, mediante recursos retóricos como las metáforas de «todos los jefes p'arriba» denotando el alcance del mandato en todos los niveles jerárquicos

de la burocracia. Asimismo, la metáfora de tiempo «ni hoy ni mañana ni nunca» incrementa la apreciación del carácter permanente de la medida, así como su carácter abarcante de todos los espacios de actividad humana. De esta forma, se concreta la eliminación de la dicotomía espacio público / privado y cristaliza la privatización de lo público por parte del movimiento revolucionario.

En el SD 9 el discurso asienta la idea del ejercicio del poder irrestricto por parte de la revolución bolivariana a través de actos de habla representativos y directivos que sugieren la imposición de la disciplina doctrinaria.

Desde esta perspectiva, inclusive la decisión de acatar la sacralización de la imagen de Chávez, se propone como un acto de obediencia y no como el resultado de la voluntad de la persona. Efectivamente, en el SD 9, el diputado Cabello explicita que pudieran existir quienes respalden la postura oficial («algunos dirán: no, pero aquí no se habla mal de Chávez»), sin embargo, inmediatamente descarta el ejercicio del propio criterio de los ciudadanos, evidenciando que el posicionamiento respecto a este tema no debe asumirse como una decisión personal, sino como una muestra del imperio del poder revolucionario («no pero está bien, si no se habla, que no se hable, ni hoy ni mañana ni nunca. Ni nunca ¿ve? Entonces la etiqueta es #AquínosehablamaldeChávez»).

El discurso no explicita el campo de competencia del mandato, pero denota que la orden es extensiva a los ámbitos públicos y privados, introduciendo además un ambiente de mutua vigilancia. Lo anterior se registra en los planteamientos de los SD 11 y 15, en los cuales a través de actos de habla representativos se deja claro que los espacios laborales, particularmente los de la administración pública, son campo de censura y vigilancia («por ejemplo: yo soy trabajador de un ministerio/ si Ud. trabaja en un ministerio, y Ud. es funcionario... secretaria, pues, en el ministerio...Y Ud. puso allí en su escritorio: #AquínosehablamaldeChávez, en esta oficina... Todos los jefes p'arriba tienen que ponerlo también»).

Los espacios privados también estarían sujetos al mandato, justificado en las dádivas recibidas de manos de la revolución bolivariana («yo soy taxista, de esos que me entregaron el taxi aquí en la revolución: yo pongo en mi taxi #AquínosehablamaldeChávez»).

En este punto, la religión política asume sus formas definitivas, que seguramente se complementa con un despliegue de actuaciones rituales e instauración de tradiciones (marchas, desfiles, concentraciones) y estetización

del entorno (Monumentos, panteones, lugares de memoria). Por otra parte, todos los elementos mencionados se unen en un discurso coherente dirigido a reforzar un imaginario que le dé sentido a la propuesta ante los ojos de las masas.

En la siguiente sección se plasman aproximaciones conclusivas sobre la naturaleza de la campaña #AquínosehablamaldeChávez como herramienta de consolidación de un sistema totalitario.

Reflexiones conclusivas

La campaña #AquínosehablamaldeChávez

¿Una pieza en la maquinaria totalitaria?

La perspectiva ECD aquí utilizada proporciona bases para entender la sinonimia entre religión política y dinámica totalitaria. La alocución realizada por Diosdado Cabello, para anunciar el inicio de una política de censura en la sociedad, posee los elementos clásicos que permiten inferir el apuntalamiento del chavismo como religión política. En primer lugar, tenemos la construcción de una trascendencia inmanente en la figura del líder carismático, Hugo Chávez en este caso, que se representa como el eje moral del movimiento. En segundo lugar, una propuesta ideológica, el socialismo, que, tal como el siglo pasado, ofrece una esperanza escatológica a los seguidores. La salvación del mundo, de la Humanidad entera, se promete, con la condición de doblegarse a su doctrina.

Completan el esquema la intolerancia manifiesta del movimiento, hostil a todo cuestionamiento, junto con la representación tanto del fiel como del hereje. Se dibujan entonces los rasgos de una religión política, que aspira a clausurar el espacio público y donde la campaña #AquínosehablamaldeChávez sería uno de sus dispositivos. Es interesante que la censura que se pretende abatir sobre la sociedad se reviste de un aura mística, como expresión de una revelación, con un relato que se ajusta las fases del monomito universal propuesto por Campbell (1982).

Esta mistificación actúa también para matizar el carácter arbitrario y paralegal del mandato emanado desde la voz del diputado Cabello. Al ser transmitido en clave religiosa, atenúa la crudeza de la maquinaria totalitaria.

Por otra parte, la misma naturaleza del tono de la alocución, la convierte en un llamado trascendente para la comunidad de fieles y por tanto facilita la unificación de los espacios públicos y privados para la vigilancia y persecución de los infieles.

Entonces, la campaña #AquínosehablamaldeChávez es compatible con un proceso de sacralización de la política, que asume formas religiosas por las cuales el discurso desde el Estado tiene carácter de dogma de fe.

El discurso en que se enmarcó el anuncio de esta campaña construye una imagen divinizada de Hugo Chávez, como guía visionario de una gesta de impacto trascendental. Complementariamente, desarrolla la figura del blasfemo, es decir, el crítico de la revolución, quien se identifica como un actor de «la derecha». Lo difuso de la definición funciona para que cualquier manifestación de descontento sea calificable como una falta al compromiso ideológico o, en clave religiosa, como una blasfemia.

Por contrapartida, el militante fiel –que bajo el ideal chavista debería ser cada ciudadano venezolano– es aquel que se acopla incondicionalmente a la narrativa del Socialismo del siglo XXI y para quien la experiencia política se vive como una verdad revelada.

Estas representaciones acontecen en un espacio público sacralizado, donde sólo serían admisibles actos de fe. El pluralismo y las libertades de opinión y expresión, clásicamente consagradas en sistemas democráticos representativos, no se engranan con el universo de sentido de la campaña #AquínosehablamaldeChávez. Con respecto a las contradicciones con la formalidad del sistema legal que pudieran ocurrir, vale citar la explicación de Lefort (2004):

En los estados socialistas no son violados derechos individuales cuando se condena a los hombres por delito de opinión. Y no serían errores, ni faltas, ni ataques accidentales a la legalidad, lo que resultaría de un ejercicio defectuoso del poder. Estos acontecimientos dan testimonio de un modo de constitución de la sociedad, de la especificidad de su sistema político. La vocación del poder totalitario consiste efectivamente en atraer hacia su ámbito al pensamiento y a la palabra públicos; en clausurar el espacio público... para convertirlo en su espacio privado (Lefort, 2004:195).

Puede entonces aproximarse la conclusión que el chavismo produce dinámicas que lo equiparan a una religión política. Así, al igual que en los totalitarismos del siglo XX, se legitima en pilares trascendentes el establecimiento de un estado de mutua vigilancia y censura. El espacio público se desintegra como escenario de debate y se apunta a consolidar una intimidación sistemática sobre los individuos. Sin embargo, al respecto, Blanco (2018a) sostiene lo siguiente:

A pesar de lo que la semántica de la totalidad pueda sugerir, el poder totalitario no lleva a la sumisión absoluta de la lógica de la diferenciación social por parte del Estado. De hecho, la diferenciación funcional de la sociedad está asegurada al nivel de la sociedad-mundo. El Estado totalitario, a lo sumo, puede crear agujeros negros de exclusión, sacando de la comunicación a un segmento de la población. Pero incluso eso no lo puede lograr ni totalmente, ni por mucho tiempo.

La idea de representatividad o rendición de cuentas por parte del gobierno de la revolución bolivariana se tornaría irrelevante, en función de cristalizar un sistema de dominio. Esta proposición se sustenta en el supuesto de unas relaciones de poder entre el Estado y la sociedad marcadamente asimétricas, que serían precondition para adelantar una actuación como la campaña #AquínosehablamaldeChávez. En el mismo sentido, la ideación misma de ésta evidencia la aspiración de control sobre aspectos de la personalidad, como la expresión espontánea del pensamiento y la afectividad, que es típica de los proyectos totalitarios.

Finalmente, se rescata la noción de identidad de totalitarismo y religión política, y su vigencia para explicar, en el presente, el funcionamiento de autoritarismos que parecieran ser capaces de mantenerse en el tiempo y cuyo ejercicio del poder involucra un objetivo de control y penetración en los espacios íntimos de la personalidad individual, y la imposición de una metarrealidad como verdad oficial. Se alinea este trabajo con la corriente que a finales del siglo pasado y lo que va del actual considera relevante el concepto de religión política, para profundizar en el análisis de la manipulación de los imaginarios sociales y los simbolismos en la comunicación hacia las masas dentro de estos sistemas contemporáneamente.

Referencias bibliográficas

- Alfieri, Vittorio** (2006). *De la tiranía*. Caracas: Fundación Manuel García Pelayo.
- Aponte, Carlos y Luis Gómez** (2009). *El régimen político en la Venezuela actual*. Caracas: Ildis-Convite.
- Arenas, Nelly** (2009). «El populismo de Hugo Chávez: ¿revirtiendo la democracia venezolana? (2004-2007)», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n° 22, pp. 152-185.
- Arendt, Hannah** (1953). «Ideology and Terror: A Novel Form of Government», en *The Review of Politics*, vol. 15, n° 3, pp. 303-327.
- Arendt, Hannah** (2008). *Los orígenes del totalitarismo*. Bogotá: Taurus.
- Aron, Raymond** (1968). *Democracia y Totalitarismo*. Barcelona: Seix Barral.

- Aron, Raymond** (1990). «L'Avenir des Religions Séculières», en *Chroniques de Guerre*. Paris: Gallimard.
- Arteaga, Carmen** (2019). «Amor y chavismo: Propaganda y espacio público en el Socialismo del siglo XXI», en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 64, n° 237, pp. 211-243.
- Arteaga, Carmen** (2020). «Perfilando al hereje: legislación y sacralización de la política en el Socialismo del siglo XXI», en *Cuadernos del Cendes*, vol. 37, n°105, pp. 29-63.
- Ascencio, Michelle** (2013). «El presidente no es un líder religioso», en Marcelino Bisbal (ed.), *La política y sus tramas. Miradas desde la Venezuela del presente*. Caracas: Ediciones de la UCAB, pp. 147- 150.
- Austin, John** (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Aveledo Coll, Guillermo** (2019). *Los fundamentos ideológicos del sistema chavista*. Disponible en: <https://www.academia.edu/31725052/>.
- Blanco, José Javier** (2016). «El poder totalitario: El caso de la revolución bolivariana», en *Revista MAD*, n° 3, pp. 65-105.
- Blanco, José Javier** (2018a). *Repensando la teoría política del totalitarismo*. Caracas: Equinoccio.
- Blanco, José Javier** (2018b). «Historia conceptual y social del totalitarismo. Una propuesta teórico-metodológica», en *Convergencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, vol. 25, n° 76, p. 99-118.
- Blanco Carrero, Edgar** (2017). *La tiranía en Venezuela y el mal radical. Análisis político desde la perspectiva de Hannah Arendt*. Disponible en: <http://hdl.handle.net/123456789/16286>.
- Bogaards, Matthijs** (2009). «How to classify hybrid regimes? Defective democracy and electoral authoritarianism», en *Democratization*, vol. 16, n° 2, pp. 399-423.
- Burleigh, Michael** (2013). *Causas Sagradas*. Madrid: Taurus.
- Caballero, Manuel** (2010). *Por qué no soy bolivariano*. Caracas: Alfadil.
- Caldera, Jesús** (2017). «Totalitarismo del siglo XXI en Venezuela: La relación entre chavismo, nazismo y fascismo a partir de la aplicación de la distinción amigo-enemigo y el concepto de dictadura soberana o plebiscitaria de Carl Schmitt», en *Revista Democracia Actual*, n° 2, pp. 150-205.
- Campbell, Joseph** (1982). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carrera-Damas Germán** (2003). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de las ideas en Venezuela*. Caracas: Alfa Grupo Editorial.
- Constant, Benjamin** (1998). *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos.
- Constant, Benjamin** (1995). «Discurso de la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Revista de Estudios Políticos*, n° 59, pp. 1-20.
- Corrales, Javier y Manuel Hidalgo** (2013). «El régimen híbrido de Hugo Chávez en transición (2009-2013)», en *Desafíos*, vol. 25, n° 1, pp. 47-86.
- Corrales, Javier y Michael Penfold** (2011). *Dragon in the Tropics: Hugo Chávez and the Political Economy of Revolution in Venezuela*. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.7864/j.ctt127w6g>.
- Croissant, Aurel y Wolfgang Merkel** (2004). «Consolidated & Defective Democracy? Problems of Regime Change», en *Democratization*, n° 11, pp. 5- 38.

- De la Boetie, Etienne** (2015). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Caracas: Cedice.
- Entorno 580DH** (2017). *Diosdado Cabello impulsa la campaña #Aquí no se habla mal de Chávez*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=RMg9NfqyprM>.
- Friedrich, Carl y Zbigniew Brzezinski** (1956). *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gentile, Emilio** (2007). *El culto del Littorio*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gómez, Luis y Nelly Arenas** (2013). «El populismo chavista: autoritarismo electoral para amigos y enemigos», en *Cuadernos del Cendes*, n° 82, pp. 17-34.
- Guerra, José** (2007). *Refutación del Socialismo del siglo XXI*. Caracas: El Nacional.
- Hayek, Friedrich** (2009). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hood, Susan y James R. Martín** (2005). «Invocación de actitudes. El juego de la gradación de la valoración en el discurso», en *Revista Signos*, vol. 38, n° 58, pp. 195-220.
- Kelsen, Hans** (2006). *¿Una Nueva Ciencia de la Política?* Buenos Aires: Katz.
- Kohn, Carlos y Ricardo Rico** (comp.). (2009). *El Totalitarismo del Siglo XXI. Una aproximación desde Hannah Arendt*. Caracas: Vicerrectorado Académico-UCV.
- Kraemer, Hendryk** (1938). *The Christian Message in a Non-Christian World*. Londres: Harper & Brothers.
- Laclau, Ernesto** (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude** (1981). *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. París: Fayard.
- Lefort, Claude** (1988). *Las formas de la Historia: ensayos de antropología política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levitsky, Steven y Lucan Way** (2004). «Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo», en *Estudios Políticos*, n° 24, pp.159-176.
- Link, Jurgen** (1983). «Was ist und was bringt Diskurstaktik?», en *KultuRRRevolution*, n° 2, pp. 60-66.
- Linz, Juan** (2010). *Regímenes Totalitarios y Autoritarios*. Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/redelectoral/docs/red_diccionario/autoritarismo.htm.
- López, Margarita** (2016). *Avance del Estado Totalitario en Venezuela*. Disponible en: <https://politikaucab.net/2016/12/16/avance-del-estado-totalitario-en-venezuela/>
- Mainwaring, Scott** (2012). «From Representative Democracy to Participatory Competitive Authoritarianism: Hugo Chávez and Venezuelan Politics», en *Perspectives on Politics*, vol. 10, n° 4, pp. 955 – 967.
- Martin, James R.** (1997). «Analysing Genre: Functional Parameters», en Frances Christie y James R. Martin (eds.), *Genre and Institutions: Social Processes in the Work Place and School*. Londres: Continuum, pp. 134-178.
- Martin, James R.** (2003). «Introduction», en *Text*, vol. 23, n° 2, pp. 171-181.
- Martin, James R.** (2004). «Sense and Sensibility: Texturing Evaluation», en Joseph Foley (ed.) *Language, Education and Discourse. Functional Approaches*. Londres: Continuum, pp. 270-304.
- Martin, James R. y Peter R. R. White** (2005). *The Language of Evaluation. Appraisal in English*. New York: Palgrave Macmillan.

- Martínez, Miguel** (2011). «Totalitarismo: ¿un concepto vigente?», en *EPISTEME*, vol. 31, n° 2, pp. 45-78.
- Martínez, Miguel** (2012). *Apaciguamiento. El Referéndum Revocatorio y la Consolidación de la Revolución Bolivariana*. Caracas: Alfa.
- Martínez, Miguel y Rebeca Vaisberg** (2015). «La narrativa revolucionaria del chavismo», en *PostData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, vol. 19, n° 2, pp. 463-506.
- Mendoza, José** (2009). *Chávez, el «supremo»*. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/28527/>.
- Monnerot, Jules** (1968). *Sociología del comunismo*. Madrid: Guadarrama.
- Mosse, George** (2007). *La Nacionalización de las Masas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- O'Donell, Guillermo y Philippe Schmitter** (1991). *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Buenos Aires: Paidós.
- Organización de Estados Americanos** (2017a). *Tercer Informe del Secretario General sobre Venezuela*. Disponible en: <http://revistasic.gumilla.org/wp-content/uploads/2017/07/TERCER-INFORME-VENEZUELA-SPANISH-Final-signed.pdf>.
- Organización de Estados Americanos** (2017b). *Cuarto Informe del Secretario General sobre Venezuela*. Disponible en: https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=D-030/17.
- Orwell, George** (2013). *1984*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Osorio, Leonardo** (2019a). «El socialismo totalitario en Venezuela: pobreza y control social», en *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, vol. 14, n° 28, pp. 126-158.
- Osorio, Leonardo** (2019b). «Las máscaras del totalitarismo en Venezuela: La ideología socialista en el chavismo», en *Revista Tiempo y Espacio*, vol. 37, n° 72, pp. 143-165.
- Oteiza, Teresa y Claudio Pinuer** (2019). «El sistema de valoración como herramienta teórico-metodológica para el estudio social e ideológico del discurso», en *Logos*, vol. 29, n° 2, pp. 207-229.
- Ottaway, Marina** (2003). *Democracy challenged: The rise of semi-authoritarianism*. Washington: DC, Carnegie Endowment for International Peace.
- Paramio, Ludolfo** (2006). «Giro a la izquierda y regreso del populismo», en *Nueva Sociedad*, n° 20, pp. 62-74.
- Partido PSUV** (2012). *Mensaje del presidente Hugo Chávez al pueblo venezolano, 08 de diciembre de 2012*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BKmlHhJMGP0>.
- Peraza, Arturo** (2013). «El discurso del Mesías davídico en Chávez», en Marcelino Bisbal (ed.), *La política y sus tramas. Miradas desde la Venezuela del presente*. Caracas: Ediciones de la UCAB, pp. 163- 166.
- Pérez, Hugo Antonio** (2011). «Vuelta a la noción de totalitarismo en Venezuela. Uso y abuso de un concepto», en *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, n° 49, pp. 1-17.
- Pino, Elías** (2010). *El divino Bolívar*. Caracas: Alfa.
- Popper, Karl** (1945). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Editor digital: Titivillus.
- Puyosa, Irya y Armando Chaguaceda** (2017). «Cinco regímenes políticos en Latinoamérica, libertad de internet y mecanismos de control», en *Retos, Revista de Ciencias de la Administración y Economía*, vol. 8, n° 14, pp. 11-37.

- Sartori, Giovanni** (2007). *¿Qué es la democracia?* Bogotá: Taurus.
- Searle, John** (1986). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.
- Sironneau, Jean-Pierre** (1982). *Sécularisation et religions politiques*. Mouton: Le Haye.
- Souroujon, Gastón** (2017). «Religión, política y muerte. La articulación de trascendencias inmanentes en torno a Néstor Kirchner y Hugo Chávez Frías», en *POSTData*, vol. 22, n° 1, pp. 169-201.
- Talmon, Jacob** (1952). *The Origins of Totalitarian Democracy*. Nueva York: Frederick A. Praeger Publishers.
- Tismaneanu, Vladimir** (2012). *The devil in History. Communism, Fascism, and Some Lessons of the Twentieth Century*. Los Angeles: University of California Press.
- Tudoroiu, Theodor** (2016). *The Revolutionary Totalitarian Personality*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Todorov, Tzvetan** (2003). *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Torres, Ana Teresa** (2013). «Chávez y su poder simbólico», en Marcelino Bisbal, ed., *La política y sus tramas. Miradas desde la Venezuela del presente*. Caracas: Ediciones de la UCAB, pp. 142- 146.
- Van Dijk, Teun** (1996). *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México: Siglo XXI.
- Van Dijk, Teun** (2003). «La multidisciplinarietà del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad», en Teun van Dijk (ed.) *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa, pp 143-178.
- Van Dijk, Teun** (2006). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Venebarómetro** (2016). *Encuesta mes de abril*. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/325335310/Venebarometro-Abril-2016>.
- Venebarómetro** (2016). *Encuesta mes de julio*. Disponible en: <https://www.slideshare.net/anmon12/reporte-especial-venebarometro-julio-2016>.
- Venebarómetro** (2016). *Encuesta mes de diciembre*. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/333956594/Venebarometro-Diciembre-2016>.
- Voegelin, Eric** (2006). *La Nueva Ciencia Política*. Buenos Aires: Katz.
- Voegelin, Eric** (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- Weber, Max** (2014). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- White, Peter R. R.** (2000). *The appraisal website* Disponible en: <http://www.Gramatics.com/appraisal>.
- White, Peter R. R.** (2001). *Appraisal: an overview*. Disponible en: <http://www.grammatics.com/Appraisal/>.
- White, Peter R. R.** (2003). «Beyond modality and hedging: A dialogic view of the language of intersubjective stance», en *Text*, vol. 23, n° 2, pp. 259-284.
- Wilpert, Gregory** (2010). «A New Opportunity for Venezuela's Socialists», en *Venezuelanalysis.com*. Disponible en: <http://venezuelanalysis.com/print/5683> E.
- Zakaria, Fareed** (1997). «The Rise of Illiberal Democracy», en *Foreign Affairs*, vol. 76, n° 6, pp. 22-43.
- Zanatta, Loris** (2014). *El populismo*. Buenos Aires: Katz.