

**PODER Y CATÁSTROFE**  
VENEZUELA BAJO LA TRAGEDIA DE 1999



---

PAULA VÁSQUEZ LEZAMA

PODER Y CATÁSTROFE  
VENEZUELA BAJO LA TRAGEDIA DE 1999

TAURUS

---

PENSAMIENTO

© De esta edición: Poder y catástrofe. Venezuela bajo la tragedia de 1999  
2009, Editorial Santillana, S.A.

Avenida Rómulo Gallegos, Edif. Zulia, piso 1  
Sector Montecristo, Boleíta, Caracas, 1071, Venezuela

Tel.: 58212 235 30 33

Fax: 58212 239 79 52

[www.santillana.com.ve](http://www.santillana.com.ve)

Una editorial del Grupo Santillana que edita en:

Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, España, EE UU, México, Perú  
Portugal, Puerto Rico, Santo Domingo, Uruguay, Venezuela

ISBN:

Depósito legal:

Diseño de tripa y cubierta: Myrian Luque

Imagen de cubierta: José Manuel da Silva, Patrulla de soldados en Carmen de Uria (diciembre  
de 1999)

Edición a cargo de Lourdes Morales Balza

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni  
en parte, ni registrada o transmitida por un sistema de recuperación de información, en  
ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia,  
o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

*A Myrna-Paula y Ernesto*



---

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	11
Introducción .....	13
Los dignificados: un sujeto político .....	19
Polarización e investigación .....	23
PARTE I. EMERGENCIA.....	29
CAPÍTULO 1. LA CATÁSTROFE Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN.....	31
Violencia y estado de excepción .....	38
El quebranto de la autoridad civil .....	43
Dinámica del saqueo.....	56
Conflictos morales .....	72
Lógica de la impunidad.....	84
CAPÍTULO 2. PURO TEATRO. DE «ÁNGELES BOLIVARIANOS» A «CHIVOS EXPIATORIOS» .....	95
De la maldición a la absolución .....	99
La justificación política de la militarización.....	105

CAPÍTULO 3. MILITARISMO COMPASIVO.....	113
Drama y consenso .....	114
¿Fraternidad del dolor? .....	126
Militares ineludibles.....	139
Vivir en el cuartel.....	148
Mediar para comer .....	161
PARTE II. CONFINAMIENTO.....	175
CAPÍTULO 4. POLÍTICAS DE LA DIGNIDAD.....	177
Genealogía de la dignificación. Un análisis reflexivo .....	180
Sacrificio y bolivarianismo.....	195
El primer tropiezo de la dignificación.....	213
CAPÍTULO 5. SUFRIR PAR SER DIGNOS.....	227
Fisuras morales en la representación del damnificado .....	229
¿Sufrimiento psíquico o trauma social? ....	235
Petróleo, cultura y alienación .....	249
«Nosotros los dignificados...» .....	270
La ciudad, espacio de esperanza.....	276
CAPÍTULO 6. DINÁMICA DE LA SUJECIÓN.....	289
El confinamiento encarnado .....	292
De la tragedia colectiva a la culpa individual.....	308
La dignificación fallida .....	313
Vulnerable, víctima y culpable .....	327
Negociar la esperanza.....	333
Más que suplicar .....	342



Epílogo.....	349
Notas.....	359
Bibliografía.....	385



---

## AGRADECIMIENTOS

Quiero mostrar mi gratitud a los hombres, mujeres y niños, damnificados de la Tragedia, que me recibieron en los refugios, que me brindaron su tiempo para contarme sus vidas de manera generosa y franca. Sin su buena disposición, la realización de este trabajo no habría sido posible. Vayan también mis agradecimientos sinceros a los funcionarios de las instituciones Fondo Único Social (FUS), Fundación Escuela de Gerencia Social (FEGS), Ministerio de Salud y Desarrollo Social y Dirección de Desarrollo Social de la gobernación del estado Vargas, así como también a los oficiales del Ejército que respondieron a mis preguntas en el Fuerte Tiuna, en Caracas, y en el Fuerte Guaicaipuro, en Charallave, estado Miranda.

Los miembros de la organización no gubernamental Cofavic y del Grupo de Rescate Humboldt compartieron conmigo sus recuerdos de aquellos momentos críticos vividos en Venezuela en diciembre de 1999 y enero de 2000. Agradezco también la generosidad del diputado Pedro Castillo, quien

me hizo compartir su compromiso sincero con los damnificados del estado Vargas. La generosidad y el profesionalismo de Freddy Estévez y Enrique Martín Cuervo fueron muy valiosos para el análisis de lo que está en juego en una emergencia.

En el «mundo académico», donde se gestó este trabajo, mi gratitud se dirige en primer lugar a Didier Fassin, mi tutor, quien me brindó su confianza y compartió conmigo sin reparos su reflexión intelectual y espíritu crítico. Los comentarios de Mariella Pandolfi y de Claudio Lomnitz enriquecieron de manera sustancial el análisis. Lorena Poblete, Carolina Kobelinski y Karine Vanthuyne me brindaron valiosos comentarios en lecturas previas de este trabajo.

Tengo una gran deuda intelectual con mis amigos venezolanos Alejandro Reig, Antonio López Ortega y Rafael Sánchez. Todas las fallas que presente este análisis son, por supuesto, mi completa responsabilidad.

A mi hermana Desirée le agradezco su inmenso apoyo. Y a mis padres, Eduardo y Myrna, por ser siempre incondicionales.

---

## INTRODUCCIÓN

El 15 de diciembre de 1999 el presidente venezolano Hugo Chávez se preparaba para celebrar el triunfo de la aprobación de la nueva Constitución, que él mismo bautizó con el nombre de «bolivariana», por la vía de un referéndum constitucional. La Asamblea Nacional Constituyente (ANC) estaba conformada en su mayoría (121 de 131) por miembros de la coalición llamada «polo patriótico», que reunía a los partidos simpatizantes del Presidente elegido en diciembre de 1997. La ANC había sesionado durante nueve meses para redactar la carta magna que reflejaba el proyecto político y social «bolivariano», indisociable de la personalidad del comandante Hugo Chávez. Dicho proyecto de nación proclamaba la distribución justa de la renta petrolera, la ampliación de los derechos humanos, sociales y políticos, la participación activa de las Fuerzas Armadas en las instituciones, la creación de un nuevo poder público llamado «poder moral», la modificación de la denominación de las instituciones del Estado y de la República, ahora «Bolivariana de Venezuela».

Sin embargo, el festejo de la refundación nacional fue postergado. En su lugar, la radio y la televisión difundían imágenes de dolor y desesperación de los afectados por la catástrofe natural que afectaba al litoral central y otras zonas del norte del país: inundaciones y *deslaves* –deslizamientos masivos de los terrenos montañosos– causados por las fuertes lluvias que caían desde el 11 de diciembre. En la noche del 15 al 16 de diciembre veintidós ríos y treinta riachuelos de El Ávila (2.500 m), normalmente estrechos y de poco caudal, crecieron simultáneamente y algunos alcanzaron 900 m de ancho y 10 de profundidad. Derrumbes y torrentes de barro, rocas gigantescas y vegetación boscosa arrasaban con zonas urbanas enteras, ocasionando cientos de muertos y miles de desaparecidos en zonas residenciales de todos los estratos sociales en los estados Vargas, Miranda y buena parte de la zona metropolitana de Caracas. Los torrentes de lodo se deslizaron cuesta abajo a una velocidad de hasta 100 km por hora. *La Tragedia*, como se le llamó a la catástrofe, ocasionó alrededor de 1.000 muertos y 200 mil desplazados.

Fueron momentos de emoción desbordada, de drama, de solidaridad y de compasión; de desaparición aparente de las fisuras sociales y políticas que marcaban el acontecer nacional en los inicios de la Revolución bolivariana. La coincidencia perfecta entre la conmoción producida por los deslaves y las elecciones para aprobar el nuevo texto constitucional fue el marco extraordinario en el que se desarrolló la gestión de las consecuencias sociales

del desastre y constituye la puerta de entrada al análisis de las políticas de la catástrofe, tema central de este libro.

Los poderes públicos encargados del salvamento colapsaron rápidamente frente a la magnitud de la devastación. Entre el 16 y el 18 de diciembre, helicópteros de empresarios y algunos grupos de rescate privados transportaban a los sobrevivientes. Pero la evacuación de las víctimas resultaba demasiado lenta por el tamaño reducido de los aparatos y la insuficiencia de personal. Las fuerzas humanitarias militares internacionales enviadas por las células de crisis del exterior –Estados Unidos y Francia, entre otros– llegaron a la zona de desastre junto con los medios de comunicación internacionales e instalaron los primeros puestos de socorro en las adyacencias del aeropuerto de Maiquetía.

Mientras tanto, el Consejo Nacional Electoral (CNE) difundía los resultados de la elección que validaría la nueva Constitución bolivariana: el *Sí* ganó con un 71% de los votos contra un 30% de *No*, y la abstención tuvo un índice récord de 54%. Sin embargo, la ANC debió postergar la celebración porque preparaba la declaración de un «estado de alarma». Así, el viernes 17 de diciembre de 1999 se emite un decreto de emergencia que otorgaba poderes especiales al Ejecutivo, pero sin suspender las garantías constitucionales.

La célula de crisis del Ministerio del Interior, apoyada por Protección Civil y grupos de rescate voluntarios, coordinó el salvamento hasta que se emitió dicho decreto. Las instituciones civiles no

contaban con medios suficientes para dar respuesta a una catástrofe de tal amplitud y la confusión fue incontrolable. El presidente Hugo Chávez transfirió el comando de operaciones a las Fuerzas Armadas. El Comando Unificado de las Fuerzas Armadas (Cufan) asumió el mando único para intervenir en la zona afectada, y pasó a tener bajo sus órdenes las acciones de los Ministerios de Infraestructura, de Salud, del Ambiente, de Protección Civil, del Fondo Único Social (FUS), del Ejército y de la Marina de Guerra. Las fragatas de la Marina estibarón cerca de las playas y los botes salvavidas comenzaron a embarcar a los damnificados que esperaban auxilio en la costa, aislados por la destrucción de las carreteras y avenidas que atraviesan la estrecha franja costera del estado Vargas, de este a oeste.

Después del deslave vinieron los saqueos. Batallones del Ejército y comandos especiales de la Disip (policía política y servicios de inteligencia) tomaron la zona devastada para reprimir los pillajes que asolaban comercios, casas y edificios desde la noche del 16 de diciembre. En las precarias transmisiones radiales, los damnificados pedían la intervención del Ejército y de la policía para frenar a los saqueadores. A partir de ese momento, soldados y efectivos de la Disip reprimieron los saqueos eliminando o desapareciendo en numerosos casos a los detenidos. Aun cuando el estado de excepción no fue declarado formalmente –es decir, no se suspendieron las garantías constitucionales–, no hubo límites para la acción arbitraria de las fuerzas del orden venezolanas desplegadas en



la zona devastada. La excepción fue de hecho, no de derecho.

Aviones, helicópteros y camiones militares trasladaban a los damnificados hacinados en el aeropuerto de Maiquetía a diferentes campamentos improvisados: salas de espectáculos (El Poliedro de Caracas), instalaciones deportivas (Estadio Universitario y Parque Naciones Unidas) y a fuertes militares ubicados en diferentes ciudades del país. Los cuarteles y las bases aéreas de Maracay, Barquisimeto, Charallave, Lecherías y Maracaibo, entre otros, comenzaron a recibir familias desde el 19 de diciembre. Fue en ese momento cuando se produjo la separación social de los damnificados. Las familias con más recursos encontraron alojamiento provisional en casa de familiares y amigos de Caracas o del interior. Las familias más pobres ocuparon durante más de un año los cuarteles de los fuertes militares que el alto mando militar dispuso para ellos.

El presidente Chávez prometió el realojamiento de todos los damnificados antes de que se cumpliera el primer aniversario de la Tragedia, en diciembre de 2000. La tarea se reveló más que difícil para el recién instalado gobierno bolivariano, inexperto en materia de gestión de programas sociales. Las nuevas viviendas destinadas a realojar a la población damnificada, además de resultar insuficientes, se encontraban principalmente en el interior del país, lejos de Caracas y de las grandes ciudades centro-costeras, por lo cual muchos de los beneficiarios se resistían a abandonar su lugar

de origen. Los consejeros presidenciales, seguidores de la teoría desarrollista del «desequilibrio» de la ocupación territorial del país y de la tesis de que éste sería uno de los orígenes del «subdesarrollo», preconizaron la necesidad de imponer un «reequilibrio territorial» de la nación como solución a largo plazo al problema de la «marginalidad». Así, el realojamiento de las víctimas de la Tragedia se inscribió en un proyecto oficial de desalojo y de reorganización espacial de los habitantes de los barrios populares situados en las faldas de las montañas que rodean Caracas.

Sin embargo, una gran parte de las familias trasladadas al interior no logró quedarse en los «nuevos urbanismos», nombre que la jerga gubernamental les dio a los conjuntos de casas construidos en las afueras de las ciudades del interior, y regresó, ya fuera a sus barrios de origen o a los «refugios» del área metropolitana de Caracas. La existencia de estas instalaciones de alojamiento precario se prolongó indefinidamente. El retorno masivo a la ciudad, desorganizado y no previsto por los responsables de la política de atención a las víctimas ocurrió entre 2001 y 2003, y engendró la permanencia en el tiempo de los refugios, convertidos en espacios de hacinamiento y confinamiento. Vivir en un refugio de Caracas se ha convertido en una situación tan emblemática como banal en el panorama de la pobreza urbana del país, al punto de que estos lugares ya son considerados como un «lugar de residencia» en las encuestas del censo nacional del Instituto Nacional de Estadística (INE).

## LOS DIGNIFICADOS: UN SUJETO POLÍTICO

Para la sociedad venezolana, la Tragedia es un acontecimiento que se erige como un gran «drama social», en el sentido que le otorga al término Víctor Turner (1972, 1974): la sociedad le confirió a la catástrofe el valor de una crisis de carácter público, un momento de ruptura y, por lo tanto, de revelación de conflictos. Además, el drama social que significó la Tragedia hizo aparecer nuevos rituales y formas ritualizadas sustentadas en sistemas de comunicación y de intercambio simbólico que reordenaron el mundo político y social. Rituales y formas ritualizadas que fueron creadas y promovidas desde el Estado: condecoraciones para quienes habían participado en el salvamento, actos de conmemoración, inauguraciones de nuevos urbanismos, entregas de llaves de nuevas viviendas, etcétera. Sólo por poner un ejemplo, que será detallado posteriormente, el salvamento de los damnificados fue motivo de representaciones oficiales en el año 2000. En el desfile militar del 5 de julio, día de fiesta nacional en el que se conmemora la firma del acta de la Independencia en 1811, hubo carrozas alegóricas al deslave y actores simulaban ser damnificados mientras que los militares reproducían el rescate ante el público. Así, la Tragedia abrió espacios para que se estableciera una nueva relación entre las instituciones estatales y los ciudadanos, damnificados en este caso, relación que será, como se mostrará a lo largo de estas páginas, emblemática del régimen político que gobierna en Venezuela hasta hoy.

La Tragedia provocó una apropiación burocrática de la desgracia, como lo señalara la antropóloga india Veena Das (1995) a propósito del tratamiento social y político de las víctimas de la terrible catástrofe industrial de Bhopal<sup>1</sup>. Se engendra en estos casos una relación particular, sustentada en el sufrimiento de las víctimas, con los cuadros administrativos. La burocracia, la ley, la medicina y la religión constituyen los cuadros institucionales que determinan, en gran parte, el sentido de la experiencia humana del dolor físico, de la pérdida personal e incluso de la agonía en las sociedades sometidas a situaciones extremas. Es decir, para entender una catástrofe es tan importante el estudio de los «riesgos», de la «vulnerabilidad», del «síndrome de estrés postraumático», como el de los patrones de formulación y ejecución de políticas sociales, pero también de los esquemas valorativos y morales que guían a las instituciones en lo concerniente a la rehabilitación y la indemnización de las víctimas. Así, lo que he llamado la «gestión de los damnificados» es, en efecto, necesariamente política. Muchos piensan ilusoriamente aprehender el sufrimiento cuando los sujetos cuentan la historia de su vida o de su experiencia. No se dan cuenta de que al contar esas historias, los sujetos aportan una versión relacional de las cosas en la que denuncian, manifiestan su descontento, reclaman un derecho y una forma particular de existir. Por lo tanto, durante mis entrevistas a los damnificados de la Tragedia, la subjetivación a la cual quise tener acceso fue la política.

En el caso de la Tragedia, los damnificados se volvieron sujetos políticos porque el presidente Hugo Chávez hizo suyo su sufrimiento a través de una astuta identificación retórica de las víctimas de la Tragedia con los males que afectan a todos los pobres del país. Esta apropiación política del sufrimiento ocasionado por una catástrofe no es original ni única del Presidente venezolano, sino que constituye más bien una constante del mundo contemporáneo en el que la compasión es un motor fundamental de la acción política. La originalidad del presidente Chávez es que su apropiación política del sufrimiento de las víctimas de la Tragedia se inscribió también en el antes y el después de su llegada al poder y de la puesta en marcha de su proyecto de transformación. Al decir públicamente «damnificados somos todos», Hugo Chávez construyó la Tragedia como un signo revelador de la negligencia de los poderes públicos de los gobiernos anteriores, la llamada Cuarta República. A partir de esta identificación entre la catástrofe y el régimen anterior, la gestión de la población damnificada produjo nuevas figuras del sujeto político, siendo la más significativa la de los «dignificados». El presidente Chávez propuso, en su emisión radial *Aló, Presidente*, llamar *dignificados* a las víctimas de la Tragedia que fueran asistidas por el Estado. Al crear ese término perseguía la restitución de la dignidad perdida, inherente a la etimología de la palabra «damnificado», del latín *damnun* y de donde también se deriva condenar. El Presidente señaló en su programa radiofónico que damnificado es una «palabra muy fea»,

y propuso un neologismo basado en la dignidad. Ese acto de creatividad léxica tuvo una traducción práctica inmediata que marcó la puesta en marcha, la ejecución y la vivencia misma de las políticas de asistencia. La nueva calificación de las víctimas de la catástrofe es, antes que nada, la formulación de una promesa: la de la dignidad materializada en un nuevo trato, en una nueva consideración, que a su vez inaugura los mejores tiempos que anuncia la Revolución bolivariana.

El sentido de la «dignificación» se inserta entonces en un proyecto político de recuperación social que busca redefinir la identidad nacional, y que le atribuye un nuevo rol a las familias socialmente desfavorecidas que recibirán asistencia. La serie de actos de lenguaje y de disposiciones políticas que acompañaron a la dignificación le imprimió una forma particular a la experiencia de los asistidos y beneficiarios del llamado «plan de dignificación de la familia venezolana». La promesa de dignificación de los damnificados constituye un ejemplo paradigmático de lo que desde la antropología de las políticas sociales podría calificarse de una apropiación burocrática y política del sufrimiento, proceso que en el caso venezolano se realizó en diferentes ámbitos del Estado, desde donde se erigía la dignidad como un valor a ser restablecido por vía de la acción política y militar.

La catástrofe es el prisma que descompone la reconfiguración del cuerpo político venezolano ocurrida en el momento histórico bolivariano. Entender lo que significó la dignificación apunta a

dos concepciones del sujeto: la subjetivación –ser consciente de sí mismo– y la sujeción a la voluntad del soberano. La idea que organiza este ensayo es que el momento de refundación nacional –el que anuncia el comienzo de una nueva etapa de la historia y de un nuevo tratamiento social que favorecerá a los excluidos– invita a una doble reflexión sobre la relación del Estado con los ciudadanos, cuando éstos se convierten en sujetos, en el doble sentido del término. Por una parte, la «dignificación» introduce una relación de subjetivación política dada la singularización de las víctimas de la Tragedia como beneficiarios especiales y particulares, ya que pasaron a definirse como sujetos a partir de la demanda particular de indemnización que le formulan a la autoridad soberana. Por otra, al solicitar la consideración de su situación particular, los damnificados están sujetos –y a la vez sometidos– a la buena voluntad del soberano.

#### POLARIZACIÓN E INVESTIGACIÓN

Venezuela es un país políticamente fracturado. En ese contexto, la práctica del investigador que trabaja sobre un presente tan crispado está permanentemente sometida al peso de las emociones en la recolección de los datos, la elaboración del análisis y su posterior recepción en la sociedad. Los resultados son constantemente interpretados por el público en función de las adhesiones políticas; el entendimiento del producto de la investigación

queda peligrosamente atrapado en la búsqueda de argumentos para mostrar ya sea el éxito, ya sea el fracaso del gobierno, según el bando en que se sitúe el auditorio del expositor. La discusión se reduce –y a la vez se alimenta– de las inclinaciones políticas de los interlocutores. Hacer de la gestión de los damnificados un tema de estudio, obligatoriamente crítico, fue en ocasiones etiquetado de «oposición» porque se suponía que se buscaba veladamente cuestionar los logros sociales del régimen. Sin embargo, el hecho de que los resultados hicieran aparecer los matices de una gestión compleja y que las conclusiones no apuntaran a la demostración del fracaso rotundo del régimen bolivariano, era sentido, velada o explícitamente, como «chavista» por el otro bando de auditores.

Hacer investigación en un campo políticamente minado ofrece, sin embargo, una oportunidad reflexiva que me permitió acudir de nuevo a ciertas nociones clásicas de las ciencias humanas, como por ejemplo el «compromiso y la distancia» (Eliás, 1993). La cuestión es cómo ser «científicamente prudentes» en un país donde lo cotidiano nos solicita sin cesar como ciudadanos comprometidos. Tal pregunta concierne no sólo a la difusión y recepción de los resultados, sino también el proceso mismo de construcción del objeto de estudio. La polarización demanda y exige toma de posición. El silencio, o una inalcanzable «neutralidad», es una postura tan peligrosa como otras más radicales, a causa de las susceptibilidades que despierta. Mi apuesta fue por la comprensión de las lógicas



subyacentes a las prácticas del gobierno de Hugo Chávez, por el respeto de los sujetos en el terreno y por el abordaje crítico de prácticas autoritarias profundamente enraizadas en una nación marcada por la economía rentista petrolera y el militarismo. Tal postura siempre estará sometida a la tensión entre objetivación y subjetivación, a la imposibilidad de un total distanciamiento. Dicha tensión fue transversal al trabajo de campo etnográfico, realizado en los grupos de rescate, en los refugios, en los fuertes militares y en las instituciones públicas encargadas de distribuir la ayuda, durante prolongadas sesiones de observación participante entre 2000 y 2005.

Las condiciones en que fueron realizadas las entrevistas fueron siempre movedizas e hipersensibles; cualquier expresión torpe o fuera de lugar podía despertar sospecha y, por lo tanto, el cierre del terreno. Me permito aclarar brevemente mi propia condición. Soy caraqueña, venezolana, es decir, pertenezco a la sociedad que estudio y su cultura no me es ajena. Cuando pensamos en la concepción, digamos clásica, de la antropología como ciencia de alteridad, y de la consiguiente distancia que debe haber entre el terreno y su propia casa, pertenecer a la sociedad que se estudia causa necesariamente problemas. La diferenciación clásica entre «el terreno» del investigador y «su propia casa» está intrínsecamente ligada a una distancia espacial que es el núcleo de la construcción de la alteridad en la disciplina antropológica (Gupta y Ferguson, 1997). Cuando se está «en casa», no se está «en el

terreno» y viceversa. Por supuesto: yo no vivo ni en un refugio ni un barrio, pero en todo caso, es innegable que el antropólogo que trabaja *at home* siempre está expuesto al cuestionamiento sobre su postura política, mientras que aquellos que parten lejos, a otros mundos, a «sociedades exóticas», están dispensados de él. Exponerse a trabajar «en casa», es decir, sobre su propia sociedad y su propio país en tiempo presente, implica poner al descubierto la relación etnográfica a los ojos del mundo académico, político y familiar del antropólogo<sup>2</sup>.

Es por ello que, cuando presentaba los primeros resultados, algunos auditores me hicieron preguntas que no eran inocentes durante la efervescencia política venezolana de los años 2002 y 2003. Recuerdo una en particular: «¿Por qué estudiar a los damnificados si hay otros que sufren más que ellos y que viven en condiciones más precarias, como los indígenas amazónicos?». Sin saberlo, mi postura desafiaba la búsqueda a toda costa de la particularidad étnica, del rasgo identitario esencial, del pueblo venezolano. Tomé por ello la decisión de evitar la creación de categorías encasilladas, fácilmente manejables, como hubiera sido el caso, por poner un ejemplo, de la «familia damnificada de origen afrovenezolano» a diferencia de la «familia damnificada blanco-criolla». Pienso que tales categorías, lejos de mejorar la comprensión de la experiencia, más bien conducen a una nueva reificación de los sujetos. Mi rechazo a considerar al «damnificado» como parte de un grupo social particular, perteneciente a un universo etnológico por

su «condición de víctima», y mi reticencia a apropiarme categorías elaboradas por las instituciones oficiales, inevitablemente «cosificadoras», fue mi manera de comprometerme con la comprensión de las consecuencias de la catástrofe.

La idea de hacer de los damnificados un «otro», como se ha hecho, por ejemplo, con los «marginales» o de tratarlos como una «minoría» portadora de una particularidad, de una identidad colectiva, de una diferencia, me ha parecido siempre peligrosa y reproductora del afán de encontrar la esencia última de la identidad nacional que domina la esfera pública venezolana. Entiendo por «esencialismo» la idea de que una «comunidad», una «raza» e incluso una «clase social», serían portadoras de una esencia pura, independientemente de los contextos sociales, políticos y económicos, y sin tomar en cuenta la historia. Dicho afán es efecto peligroso en estos tiempos bolivarianos, caracterizados por un voluntarismo exacerbado de reconstrucción totalizadora de categorías constitutivas de la identidad nacional (Vásquez, 2006).



---

PARTE I

EMERGENCIA



---

## CAPÍTULO 1

### LA CATÁSTROFE Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Analizar una emergencia supone detener el tiempo, congelar una imagen. Bloquear el tiempo permite discernir los elementos que componen las decisiones y la toma de medidas para enfrentar una crisis. Para comprender la envergadura y el carácter de dichas medidas es preciso primero describir al fenómeno natural que ocasionó la Tragedia.

Las lluvias torrenciales de tres días consecutivos, del 11 al 14 de diciembre, fueron tres veces superiores a la media anual. Los deslizamientos masivos de terreno del 15 de diciembre fueron calculados en 15 millones de metros cúbicos. Los movimientos de la masa geológica generaron una erosión intempestiva del suelo rocoso y de la vegetación en muchas áreas de la Cordillera de la Costa, denominada en el área de Caracas y del estado Vargas, El Ávila. Los aluviones corrían violentamente por los flancos de la montaña hacia el mar, del lado norte, donde se ubica el estado Vargas, y hacia el valle de la ciudad de Caracas y de la quebrada de Tacagua en el lado sur. Los expertos subrayaron el carácter fuera de

lo común del fenómeno de deslizamientos masivos de terreno, denominado *deslave*. El deslave de 1999 se inscribe en una larga historia de deslizamientos masivos. Dicha historia estaba débilmente presente en la memoria colectiva. La primera reseña de crecidas masivas en El Ávila fue elaborada por el Barón de Humboldt en su crónica de viaje en 1798. También tuvieron lugar deslaves reseñados como «crecidas» en los años 1948, 1951 y 1961, con consecuencias devastadoras, aunque menos importantes a causa de la menor densidad poblacional.

Las faldas escarpadas de la Cordillera de la Costa, tanto en su vertiente norte-costera como en la sur, que da sobre la ciudad de Caracas, tiene una predisposición natural a los deslizamientos. Dicha fragilidad resultó agravada por la intervención arbitraria y acelerada del relieve para urbanizarla a lo largo de los últimos treinta años. La literatura científica muestra que la magnitud de la destrucción ocasionada por fenómenos recurrentes, como por ejemplo la oscilación de El Niño en el océano Pacífico, depende, en gran medida, del modelo social y económico de ocupación del espacio geográfico (Davis, 1998; Hoffman y Oliver-Smith, 2002). El geógrafo Mike Davis (1998) sostiene que el nivel de destrucción alcanzado por las catástrofes está estrechamente vinculado con la profundización de las desigualdades sociales, en particular en lo que concierne a la ocupación del espacio. Su estudio sobre Los Ángeles demuestra que las metrópolis contemporáneas están constantemente expuestas a los riesgos y son afectadas por



desastres cada vez más frecuentes, ocasionados por fenómenos aleatorios que se multiplican a causa de las relaciones sociales de producción y de los procesos que acompañan la ocupación territorial del capitalismo tardío: disminución del espacio público, privatización del agua y de la energía, déficit de viviendas, etcétera. Las catástrofes son, desde esta perspectiva, una manifestación más de los efectos perversos de la globalización, de la pobreza urbana y del divorcio entre las ciudades y el paisaje natural. Para Mike Davis (1998: 61), la ciudad de Los Ángeles viene a ser el caso emblemático de este proceso: una megaurbe del siglo XXI sometida a condiciones de fragilidad extrema en caso de contingencia y constantemente asediada por incendios, crecidas, escasez de agua, etcétera. Así, aunque los fenómenos aleatorios sean naturales, los desastres no lo son. También identificado con la corriente de la geografía humana crítica, el canadiense Kenneth Hewitt (1998) ahonda en la demostración del peso de las relaciones sociales de producción en la aparición de los desastres, definidos como el producto de la interacción entre la economía política y el ambiente físico.

Las ciudades venezolanas crecieron a partir de los años setenta de manera desordenada. Caracas, La Guaira, Los Teques, sus barrios y urbanizaciones son presa fácil de los riesgos físicos al multiplicarse la vulnerabilidad de manera vertiginosa en los últimos años, sobre todo en las zonas que ocupa la población en condiciones sociales más precarias. En el caso del estado Vargas y de la zona metropolitana

de Caracas, el desarrollo urbano de las montañas fragilizó los suelos a causa de la modificación arbitraria de los cursos de agua (Genatios, 2003; PNUD, 2000), magnificando la vulnerabilidad ante el riesgo de los deslizamientos de terreno, lo cual hizo que la Tragedia fuera devastadora.

Resulta casi obvio decir que la vulnerabilidad frente al *deslave*, entendida como la exposición a los factores de riesgo, fue exponencial para aquellos habitantes que vivían cerca de cursos de agua arbitrariamente modificados y para aquellos cuyas viviendas estaban situadas en pendientes pronunciadas<sup>3</sup>. En el área metropolitana de Caracas y en el estado Vargas, la gran mayoría de la población habita en zonas catalogadas «de riesgo». A comienzos de los años noventa, los barrios caraqueños, conformados por construcciones precarias, constituían el 40 por ciento de la población de la ciudad. En otras ciudades del país, este porcentaje alcanza un 64 por ciento (Baldó, 1993) y hay suficientes indicios para pensar que esta proporción ha aumentado significativamente (Bolívar, 1998).

Las características geofísicas de los suelos y las carencias de servicios básicos han hecho de los barrios caraqueños un hábitat urbano vulnerable a los desastres. Sin embargo, el debate público y político sobre este tema se ha desarrollado fundamentalmente de manera tecnocrática, centrándose sobre todo en los aspectos técnicos de la gestión de riesgos, es decir, en la producción de la vulnerabilidad física cuando se conjugan riesgos naturales y desarrollo urbano no planificado, pensando que

la modelización de los factores sería la «solución» para la prevención y evacuación de las poblaciones vulnerables. Los grupos de expertos restringen el problema al sugerir que se trata de una cuestión técnica, vinculada con una gestión ideal de la ocupación del espacio y con el desarrollo de sistemas de alerta temprana, para lograr eficazmente, en un momento dado de amenaza, la evacuación eficaz de la población vulnerable. Ciertamente, el desarrollo de ese tipo de sistemas es fundamental. Pero el problema es que, bajo esta perspectiva, la vulnerabilidad es concebida como la exposición a los factores de riesgo, en este caso un hábitat geológicamente inestable. Parafraseando a Ulrich Beck (2001), la Tragedia se debió en gran parte a la conjunción de un fenómeno aleatorio –las lluvias– que, junto a un desarrollo urbano irrespetuoso de las características geológicas, se volvió aún más destructor. Pero, ¿qué ocurre después de la manifestación del fenómeno con los afectados? ¿Quién decide su destino? Y antes de la manifestación del fenómeno, ¿quién decide quién es vulnerable y quién no lo es? Me atrevo a pensar que las respuestas a las catástrofes centradas en un programa de «buena gestión de riesgos» y con dispositivos adaptados para responder a cada tipo de fenómenos aleatorios (terremotos, inundaciones, etcétera) reduciría sustancialmente la discusión que es preciso dar en torno a este problema. Propongo por mi parte ir más allá y examinar el sentido político que adquieren las medidas destinadas a gerenciar la vulnerabilidad y el riesgo en espacios geográficos en donde la crisis es crónica<sup>4</sup>.

En los Estados modernos contemporáneos, las instituciones de Defensa Civil están subordinadas a las Fuerzas Armadas y al Ministerio del Interior y estrechamente vinculadas a la gestión de las comunicaciones y la vigilancia de la infraestructura. Los sistemas de operaciones de las agencias y de las instituciones que manejan las emergencias tienen una lógica muy similar al de los manuales militares de gestión de crisis. La sociología política ha mostrado que cuando los Estados contemporáneos están confrontados a catástrofes naturales, las divergencias entre instituciones como Defensa Civil, el Estado Mayor de las Fuerzas Armadas y el gobierno federal aparecen en el momento mismo en el que hay que declarar la situación de desastre (Kroll-Smith y Gunter, 1998). Esta tensión muestra que la definición social y política de la catástrofe se relaciona estrechamente con la exigencia moral de las sociedades contemporáneas de disponer de medios suficientes para hacer frente a los diferentes tipos de riesgo. Así, la «ineficacia» de las células de crisis es sistemáticamente señalada como la responsable directa de las pérdidas que ocasiona una catástrofe. El concepto mismo de «medidas de emergencia» está emparentado con el paradigma de la guerra que refleja el compromiso de los Estados modernos con la seguridad (Hewitt, 1998: 75-91).

El editorial del primer artículo de la revista *Disasters* es un buen ejemplo de cómo se traduce moralmente ese imperativo político: «nuestra convicción es que la gente muere durante las catástrofes principalmente porque se invirtieron pocos recursos para

salvar sus vidas» (Benthall, 1993: 25). Por ejemplo, los analistas de la crisis generada en los Estados Unidos por el paso del huracán Katrina, que arrasó al estado de Louisiana en agosto de 2005, esgrimían los mismos argumentos para explicar la letalidad del fenómeno: «ausencia en la coordinación de las acciones, la utilización ineficaz de los recursos, la lentitud de la reacción institucional». Sin embargo, los manuales y protocolos especializados en gestión de desastres registran poco, por no decir nada, el papel que juegan los intereses políticos y los problemas del ejercicio del poder en el momento mismo de una crisis<sup>5</sup>.

Pude constatar que los socorristas que participaron en las operaciones de la Tragedia evocaban que los problemas de coordinación engendraron situaciones tan nefastas o incluso peores para los sobrevivientes que la catástrofe provocada por la naturaleza. Los expertos en salvamento afirmaban con énfasis que «la gestión del desastre fue un desastre». La opinión pública venezolana fue una voz dividida, atravesada por dilemas inconciliables a la hora de juzgar la actuación de los poderes públicos durante el salvamento, en particular la de los militares. Los expertos en salvamento demostraban la negligencia con argumentos técnicos, mientras que algunas víctimas y el gobierno hacían referencia al heroísmo y a la valentía de los grupos de rescate, voluntarios y soldados. Así, ya sea por exceso –«uso desmesurado de la autoridad y de la fuerza pública»–, ya sea por omisión –«el salvamento llegó tarde», «los saqueadores hicieron de las suyas

sin que nadie los reprimiera»— la sensación general después de la Tragedia fue que «las cosas se hubieran podido hacer mejor». Y que lo que se hizo bien fue gracias a acciones individuales, dispersas y no por la actuación conjunta de las instituciones que participaban en el rescate. Lo que quiero subrayar es que durante una crisis de esa magnitud, lo que está en juego no es tanto el despliegue técnico a la hora del rescate, de por sí deficiente en Venezuela, sino el ejercicio del poder y de la autoridad durante de la crisis.

La perspectiva de análisis que propongo se configura a la luz del acontecimiento, de la manifestación del fenómeno, y no del riesgo ni de la vulnerabilidad. Una catástrofe marca las maneras de pensar y de actuar de los que son afectados por ella y de los que tienen que intervenir y desarrollar acciones durante y después de su ocurrencia. En este sentido, la Tragedia constituye un ejemplo de la ruptura simbólica del «antes» y el «después», sea cual sea la continuidad: a partir de ella se inauguró una manera política de hacer y comprender la desgracia ocasionada por un desastre, se abrieron las compuertas a una serie de sucesos inéditos en la historia del país.

#### VIOLENCIA Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

¿Qué ocurre cuando los que llegan como salvadores se convierten en verdugos? ¿Qué pasa con la mística del poder del que viene investido con la misión de

proteger, de salvar, de socorrer y se ve sometido a hacerle frente a una realidad anómica? Las catástrofes ponen de relieve los límites del estado de derecho y vuelven visible la estrechez de sus márgenes: podría decirse que, como se trata de acontecimientos excepcionales, la realidad política que crean concierne justamente al estado de excepción (Fassin y Vásquez, 2005). Hagamos una breve genealogía de tal noción.

Pocas semanas antes de su suicidio a principios de 1940, Walter Benjamin acuñó una frase que se volvió una realidad histórica de la época: «el estado de excepción en que vivimos es la regla». Hannah Arendt (1968) recuerda en el homenaje necrológico que le hace a Benjamin que éste se encontraba profundamente afectado por la brutalidad de la guerra. El filósofo erraba en un Viejo Continente apático frente al auge de los fascismos y vivía acontecimientos dramáticos que lo llevaron al desenlace fatal: su internamiento en un campo francés después de la declaración de guerra con Alemania, su huida a París junto con la llegada del Ejército del Reich, la confiscación de su apartamento y de su biblioteca por la Gestapo. La idea de Walter Benjamin se refiere a la irremediable pérdida de un mundo del que fue a la vez testigo y víctima. La historia después de la Segunda Guerra Mundial puede resumirse en la tentativa global de terminar con la posibilidad misma del estado de excepción. El fin de las dictaduras militares en América Latina y la constitución del Tribunal Penal Internacional y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos son ejemplos de ello.

Sin embargo, desde hace algunos años, el camino hacia la democracia como «ley de la historia» se encuentra cuestionado. Quizás la época actual sea aquella que describía Benjamin cuando hablaba de la «excepción hecha regla». Las consecuencias globales de los atentados del 11 de septiembre de 2001 y de las condiciones judiciales de la llamada «lucha contra el terrorismo» o guerra contra el «eje del mal», desarrolladas por la administración de George W. Bush, constituyen para muchos observadores una ruptura histórica que abre la puerta a un estado de emergencia permanente. Es en estas condiciones que ocurre el retorno y la gracia concedida a la obra de Carl Schmitt<sup>6</sup>. El filósofo italiano Giorgio Agamben, cuyos trabajos son referencia obligada en la materia, señala entonces que: «la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aun si no es técnicamente declarado) se ha convertido en una de las prácticas esenciales de los estados contemporáneos, incluidos aquellos que llamamos democráticos» (2003: 11-12). En resumidas cuentas, para estos analistas del conmocionado presente planetario, el estado de excepción tiende cada vez más a consolidarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea.

Ahora bien, la postura de las ciencias sociales no puede dar por sentada la discusión sobre el estado de excepción planteada sólo en términos filosóficos, sino que tiene más bien que dar cuenta de sus traducciones prácticas, empíricas. Es necesario «problematizar» la discusión sobre la excep-



ción, retomando el término empleado por Michel Foucault (1994: 670)<sup>7</sup>: «problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación en un discurso de un objeto que no existe; es el todo de las prácticas discursivas y no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento». Problematizar la cuestión de la excepción en las sociedades contemporáneas conlleva a interrogarse tanto por la supuesta «normalización» del estado de excepción como sobre la generalización del discurso sobre la excepción. Las dos cuestiones van unidas y los hechos son indisolubles de las palabras que dan cuenta de ellos. Así, y más allá de la generalización contemporánea de la situación de excepción, ¿a qué corresponde concretamente hoy en día el estado de emergencia? ¿Cuáles son las realidades observables a las que corresponde hoy en día la concepción «decisionista» del derecho? ¿Cómo captar la complejidad de los significados de la soberanía y sus consecuencias? Estas preguntas son las pertinentes para revisar la manera en que el Estado venezolano manejó la emergencia ocasionada por la Tragedia de diciembre de 1999.

Pero vayamos por partes. Para Carl Schmitt (2008 [1922]: 15), «Soberano es quien decide sobre el estado de emergencia». La «excepción» es entonces lo que define la «soberanía» y procede de la «decisión»: los tres términos están relacionados<sup>8</sup>. Esta indeterminación subraya que lo que está en juego no es su delimitación por el derecho, ya que

el estado de excepción constituye el paradigma de su negación, sino, más bien, la «situación que actualiza la cuestión del sujeto de la soberanía», es decir, «del que decide tanto de la existencia del caso de necesidad extrema como de las medidas necesarias para darlo por terminado». En su forma más manifiesta, el estado de excepción se caracteriza, dada la presencia de un peligro para el orden público nacional y particularmente la amenaza de guerra, por la suspensión de las garantías constitucionales y la entrega de los plenos poderes a un soberano, frecuentemente, un militar.

Si retomamos la teoría constitucional moderna, democrática y liberal del estado de derecho de Manuel García Pelayo (1991: 360), una situación excepcional requiere de medidas excepcionales para ser gobernada porque la ley en sí misma se vuelve inaplicable. En relación con este esquema tradicional, el estado de emergencia contemporáneo representa pues una doble variante. La primera aparece cuando no supone necesariamente una verdadera guerra, sino la presencia de lo que Ulrich Beck (2001) califica de «amenaza» o «riesgo». El 11 de septiembre de 2001 puede constituir el hecho paradigmático de esta primera variante. La segunda es cuando no implica una abolición del estado de derecho, sino el cuestionamiento de ciertas libertades, como las que señala Judith Butler a propósito de los «campos de detención indefinida» de la base militar de los Estados Unidos en Guantánamo. Dicho de otra manera, es preciso pensar el estado de excepción como una condición

modulada y eufemística, tanto en sus causas como en sus efectos.

Es en este cuadro de renovación de las modalidades prácticas del estado de sitio tradicional que cobra todo su sentido la respuesta particular del gobierno del presidente Hugo Chávez a la Tragedia de diciembre 1999. Pero antes de sumergirnos en los avatares que supone la anomia, y las reacciones políticas extremas que ella suscita, abordaremos el *colapso* –y su representación social– de las instituciones civiles, en principio encargadas de hacer frente a la emergencia.

#### EL QUEBRANTO DE LA AUTORIDAD CIVIL

Desde el 5 de diciembre de 1999 los noticieros de televisión advertían la situación difícil que se vivía en Vargas y Caracas a causa de las lluvias. El gobernador de Vargas, Alfredo Laya, declaró la «emergencia administrativa» en su estado para tener más recursos para enfrentar la situación, que ya se vislumbraba crítica a comienzos del mes de diciembre. En estos elementos se apoyaron posteriormente voceros de la oposición al presidente Chávez, que cuestionaron el desempeño de Defensa Civil y del gobierno, declarando que una evacuación preventiva habría evitado un número importante de muertos y heridos. Los deslaves masivos tuvieron lugar en la noche del 15 al 16 de diciembre. Esa madrugada, los grupos de rescate funcionaron sin cruzar información ni coordinar acciones de manera sistemática entre

ellos. Durante la emergencia, Defensa Civil y grupos de rescate trabajaron sin descanso, sin recursos y sin personal suficientes para responder adecuadamente a las circunstancias catastróficas que afectaban a miles de personas.

Antes de la fatídica noche del 15 al 16, «el problema de las lluvias» era reseñado por la prensa como una contingencia que entorpecía el desarrollo de los comicios:

El Consejo Nacional Electoral (CNE) y la Protección Civil de manera conjunta van a desplegar un «operativo especial» el día del referéndum en las zonas donde la circulación ha sido restringida (*a causa de las lluvias*) para poder transportar a las personas a las mesas electorales.

Para el Ejecutivo, la prioridad era vencer las condiciones adversas al buen desarrollo de los comicios referendarios<sup>9</sup>.

Los informes de la Fuerza Aérea venezolana anunciaban que las condiciones meteorológicas empeorarían las veinticuatro horas siguientes, por lo que el Ejecutivo decidió desplegar todos los medios extraordinarios para garantizar la realización del referéndum constitucional, a pesar de las condiciones climáticas. Para ello, se desplegó, con mayor antelación que la acostumbrada, el llamado Plan República, que consiste en enviar tropas del Ejército a los centros de votación, vigilar el material para el escrutinio y, el día de las elecciones, garantizar la «seguridad y el orden»<sup>10</sup>.

El 14 de diciembre el entonces ministro de la defensa, general Raúl Salazar, declaraba en la televisión que:

(...) aunque ya se habían instalado 30 mesas electorales en el estado Vargas, se intentará instalar aquellas que estaban en los sitios más afectados por las lluvias utilizando helicópteros (sic)<sup>11</sup>.

Mientras el Ministerio de la Defensa, encargado de ejecutar el Plan República, declaraba su intención de instalar mesas electorales por helicóptero, si fuera necesario, Defensa Civil perdía progresivamente el control de la tarea de organizar el salvamento masivo que se avecinaba<sup>12</sup>. En la mañana del 16 de diciembre de 1999, los grupos de rescate de Caracas comenzaron a intercambiar mensajes sobre lo que había ocurrido y a buscar medios de transporte para «bajar al litoral». Todos habían recibido llamadas desesperadas de auxilio efectuadas por teléfonos celulares cuyas baterías desfallecían. Algunos de ellos estaban en alerta por las lluvias, los derrumbes y deslizamientos de terreno ocurridos los días anteriores y que ya habían dejado alrededor de 10 mil damnificados en los estados Miranda, Yaracuy, Anzoátegui, Falcón y Zulia.

Para realizar esta parte del estudio, tomé como referencia un grupo de rescate, la Organización de Rescate Humboldt (ORH), que estuviera vinculado con el Ministerio del Interior y con Protección Civil, para así reconstruir el funcionamiento de las

instituciones de salvamento durante la crisis. Su director, Enrique Martín Cuervo, experto en desastres, operaciones de búsqueda, salvamento e investigación de accidentes, llevó una bitácora en la que relata la vivencia de la crisis de los socorristas desprovistos de medios para acceder eficazmente a la zona. Las primeras operaciones de rescate se desarrollaron del 16 al 18 de diciembre. Los helicópteros de la ORH, junto con los de Protección Civil y de otras grandes empresas que prestaron su colaboración, como las Empresas Polar, llevaban a los rescatados al aeropuerto internacional de Maiquetía, situado también en el estado Vargas, y a la base aérea de La Carlota, en Caracas. Pero los helicópteros no podían posarse fácilmente a recoger la enorme cantidad de personas que esperaban ser rescatadas en los techos de las casas, las azoteas de los edificios e incluso en las copas de árboles. Los sobrevivientes que lograban llegar caminando a los campos de golf del Club de Caraballeda eran rescatados rápidamente porque los helicópteros accedían fácilmente a esa área, plana y despejada. Sin embargo, durante esa etapa el rescate fue extremadamente lento en relación con la magnitud del desastre y la cantidad de damnificados que esperaban ayuda. Los helicópteros de las organizaciones privadas eran muy pequeños y la tarea era desmesuradamente grande para este tipo de aparatos; la hora era de las Fuerzas Armadas nacionales e internacionales. El 18 de diciembre un avión militar proveniente de la base francesa de Martinica instaló un hospital militar de campaña y carpas

para albergar a las víctimas y en las horas siguientes llegaron helicópteros de los Estados Unidos.

La tensión entre los oficiales de las Fuerzas Armadas Nacionales, los miembros de los grupos de rescate y los funcionarios del gobierno generó desacuerdos sobre la manera en que debía efectuarse el salvamento. Entre el 16 y el 18 de diciembre, las peleas y los insultos en la sede de la célula de crisis del Ministerio del Interior en el aeropuerto de Maiquetía generaron un ambiente de discordia que hizo inmanejable las operaciones. Las disputas concernían a las jerarquías institucionales de los diferentes cuerpos involucrados: Defensa Civil, Ministerio del Interior y Fuerzas Armadas. Los expertos denunciaron que fueron relegados y desplazados por los oficiales de las Fuerzas Armadas que imponían autoritariamente sus puntos de vista y sus maneras de hacer. «Cualquiera llega a las oficinas de Defensa Civil y da órdenes y contraórdenes», decía un informante haciendo una referencia velada a los uniformados.

En el contexto de la emergencia, el control de los vuelos en helicóptero se había convertido en una fuente de poder para funcionarios, periodistas y curiosos porque permitía tener acceso a la información visual a través de videos y fotos. Para entender las trifulcas entre funcionarios por montarse en los helicópteros es preciso tener en cuenta un elemento de la cultura pública institucional venezolana: controlar y disponer de medios de transporte –carros, camionetas, jeeps y eventualmente helicópteros y aviones– son unos de los

mecanismos fundamentales del ejercicio del poder de los funcionarios. El poder de un gobernador o de un alcalde será siempre proporcional al tipo de vehículo y al tamaño de la flota de la que pueda disponer y que pueda movilizar. Así, las numerosas disputas que me fueron referidas entre miembros del gobierno, rescatistas y militares ilustra algo más que una controversia por puntos de vista divergentes sobre la gestión de la crisis. Al analizar estas escenas, queda en evidencia que manejar una crisis no es tanto una cuestión de eficacia sino de ejercicio del poder. Y ello por la razón siguiente: porque la crisis es un momento de consolidación de liderazgo de los funcionarios y reposicionamiento en las jerarquías. El poder se ejerce siguiendo líneas de acción personales que se inscriben en una lógica política. Podría decir incluso que la crisis –y evidentemente este fenómeno es más visible en las situaciones de guerra que en el manejo de los desastres– es un momento que marca de manera decisiva el futuro de las carreras políticas de los actores involucrados.

La gestión de la crisis puede, a su vez, generar otras catástrofes, otras desgracias, como lo muestra esta escena, que supera en dramatismo a las disputas ya comentadas. Los accidentes de dos helicópteros durante las operaciones de rescate alargaron trágicamente la lista de víctimas fatales de la catástrofe. En uno de ellos, el piloto tenía más de 24 horas sin dormir y no vio los cables que atraviesan las faldas de la Cordillera de la Costa. En efecto, los pilotos que frecuentan las montañas de El Ávila



deben familiarizarse con una maniobra especial y delicada para controlar el aparato si éste llegara a enredarse en los cables. Pero el piloto estaba agotado y no tuvo los reflejos necesarios para realizar la maniobra. En lugar de irse a descansar después de haber efectuado un determinado número de horas de vuelo, como lo preconizan los protocolos de seguridad, el piloto aceptó una oferta privada de una familia adinerada que quería evaluar el estado de una propiedad en la costa. Todos perecieron en el accidente.

Entre el 17 y el 30 de diciembre, helicópteros de voluntarios civiles y naves militares evacuaban simultáneamente a las víctimas que se concentraban en grupos en los claros de la zona devastada. Sin embargo, los aparatos no operaban bajo la misma coordinación ni los radares funcionaban bajo la misma frecuencia. Sobre las pistas del aeropuerto de Maiquetía, los aparatos civiles y militares se cruzaban peligrosamente en el aire y en las pistas de aterrizaje. El personal de salvamento me explicaba que los militares se negaban a poner bajo la misma frecuencia sus aparatos con los de la aviación civil «por razones de seguridad», y los controladores aéreos estaban perdidos en un sinfín de órdenes y contraórdenes. Un entrevistado me contó la discusión acalorada que había tenido con un militar de alto rango cuando le exigió la sincronización de las frecuencias de radio. La respuesta fue una amenaza de meterlo preso. «Lo que el tipo no sabía es que yo tengo un compadre que tiene más adornitos dorados que él en las hombreras», me decía

entre risas mi informante, satisfecho de poner en su sitio al poderoso que había menospreciado su conocimiento técnico.

Todas estas anécdotas muestran que la gestión de la crisis, aun comandada por militares, estuvo lejos de haber sido, como se señala en los informes oficiales, una «colaboración interinstitucional armoniosa» y que tuvo incluso un efecto catalizador en las tensiones entre el presidente Chávez y el ministro de la Defensa, general Raúl Salazar. A finales de diciembre, cuando el alto mando militar había asumido el control de la situación, el general Salazar solicitó personalmente al presidente Bill Clinton el envío de cuatro helicópteros Chinok, de ocho Black Hawk y de dos Galaxy para finalizar la evacuación total de las zonas afectadas. Además, Salazar aceptó, en un principio, la sugerencia del gobierno estadounidense, a través del cuerpo de ingenieros militares, de participar directamente en la reconstrucción de los puentes del estado Vargas destruidos por el deslave. El presidente Chávez rechazó tal acuerdo, insinuando que los intereses de los Estados Unidos en reconstruir la zona no eran humanitarios sino políticos o, más bien, conspirativos. Sin embargo, ese aspecto nunca apareció en la narración de mis informantes. Al principio, el rechazo de la ayuda de Clinton fue interpretado como un error diplomático. Más tarde se entendería mejor que tal actitud correspondía a la postura general antinorteamericana en la política exterior del régimen bolivariano. El incidente generó la salida del gabinete, y posteriormente el dis-

tanciamiento definitivo del régimen, del ministro Raúl Salazar, quien tenía una relación con Hugo Chávez de larga data porque había sido el Comandante de la tercera división del Ejército entre 1992 y 1994, cuando el futuro presidente estaba preso en la cárcel de Yare por los golpes de Estado fallidos de 1992 (Barrera Tyszka y Marcano, 2004).

Las situaciones del salvamento son evocadas por los entrevistados como «el colmo del *despelote* venezolano». Expresión que denota el desorden, la desorganización, la anarquía, la desobediencia, la ausencia de respeto a las consignas que caracterizarían la gestión gubernamental de las situaciones excepcionales en Venezuela. Un «despelote» además difundido por los medios y dicha difusión se convertiría en parte del desastre. Los canales de televisión transmitían sin editar las imágenes captadas en directo de la zozobra, el dolor y la angustia de los que estaban en la zona de la catástrofe. Víctimas y periodistas lloraban juntos ante las cámaras y los micrófonos de radio. Además, RCTV y Venevisión ponían en el aire diferentes listas de rescatados, obtenidas por diferentes censos, sin concordancia alguna. Un socorrista que había participado en las labores de rescate me decía:

¡Para poder escuchar todos los nombres de las personas rescatadas había que tener varios televisores encendidos al mismo tiempo en diferentes habitaciones! Ninguna de las listas que se transmitían por los medios coincidían.

Durante la crisis, el desempeño de los medios de comunicación venezolanos estuvo muy lejos de lo que recomiendan los manuales internacionales durante las catástrofes: la emisión con serenidad de mensajes claros y concisos para orientar eficazmente a los afectados. Fue la gran paradoja nacional de la entrada al siglo XXI: en la víspera del año 2000, las fallas que afectaban a los medios de comunicación venezolanos no eran ocasionadas por los desperfectos tecnológicos del temido «efecto YK2000», sino por las emociones desbordadas.

El extravío de niños damnificados durante y después del salvamento fue también consecuencia de la falta de coordinación de las actividades entre los diferentes cuerpos que llevaron a cabo las operaciones de rescate. Numerosos niños fueron reportados como desaparecidos una vez que fueron alojados, sin sus representantes, en diferentes lugares de la capital. Niños que habían sido identificados por testigos nunca aparecieron ni en los registros ni en los censos de las instituciones que se hicieron cargo de ellos. Las desapariciones de los menores de edad remiten en efecto al profundo desorden que reinó en la evacuación y el salvamento, principalmente por aire, que llevaron a cabo los militares después del 17 de diciembre. Los testigos declaraban en las entrevistas que durante la evacuación de las zonas afectadas los oficiales del Ejército tomaron la errada decisión de separar a las familias al momento de embarcarlas en los helicópteros: mujeres y niños por un lado y hombres por el otro, antes de hacerlos abordar

los helicópteros de guerra. Un socorrista decía al respecto:

¡Yo creo que los tipos (*los oficiales*) habían visto la película *Titanic* y dijeron, «mujeres y niños primero!» (*Risas*). Bueno, en serio, es que los militares no entienden que a las familias no hay que separarlas, que deben permanecer unidas en todo momento durante el salvamento. Obligaban a la gente a separarse de sus mascotas, cuando éstas son esenciales para la recuperación de las víctimas. Los militares no tienen ninguna preparación para hacerle frente a un desastre de ese tipo. (Socorrista. Grupo de Rescate. 5 de agosto de 2003).

Las familias tuvieron que arreglárselas después para reencontrarse y muchas no lo lograron sino meses después. Incluso algunas nunca lo lograron, o sintieron no haberlo logrado porque quizás los familiares declarados vivos en censos mal elaborados estaban en realidad desaparecidos. En principio, los protocolos de salvamento recomiendan hacer un censo de sobrevivientes al momento mismo de la evacuación, porque las víctimas frecuentemente han perdido sus papeles de identidad<sup>13</sup>. Pero no hubo censos en el momento mismo del salvamento de la Tragedia, sino al menos una semana después. Todavía hoy están desaparecidos niños a los que testigos afirman haber visto vivos y que incluso fueron reconocidos en las pantallas de televisión por familiares o amigos. No sólo los militares no realizaban censos de los rescatados que trasladaban

al aeropuerto de Maiquetía, sino que, además, no respetaban los que ya habían sido hechos por los socorristas civiles. Sin consultar a las familias, las trasladaban posteriormente en aviones militares a distintos fuertes en el interior del país sin notificarles a los que se quedaban el destino final de sus parientes, sin que pudieran avisar a sus familiares. La madre y los hijos podían encontrarse en Valencia mientras que el padre en Barquisimeto, sin que nadie les pudiera informar del paradero de los unos a los otros. Las instituciones que manejaban los albergues –FUS, Plan Bolívar 2000– poco, por no decir nada, se ocuparon de la reunificación de las familias separadas por el salvamento, por lo cual muchas de ellas tardaron meses en reencontrarse. Nunca se ejecutó un plan de reunificación familiar porque la separación arbitraria no fue considerada por la institución militar como un problema.

Resumamos entonces los tres elementos de la representación colectiva del desorden durante la emergencia de la Tragedia. El primero es el sentimiento de abandono de los damnificados cuando alegaban en las entrevistas que ninguna de las instituciones gubernamentales había asumido claramente la responsabilidad de organizar el salvamento. Es preciso aclarar que con este análisis no quiero minimizar el esfuerzo de las organizaciones que participaron en el rescate, en particular Defensa Civil. En efecto, estas líneas no persiguen elaborar una evaluación del desempeño de los rescatistas. De lo que se trata es de explorar el sentido que se le dio a la vivencia de la emergencia y de vincularlo con

situaciones que ponen en juego el ejercicio del poder y la autoridad en Venezuela. Así, el sentimiento de los damnificados, afectados e incluso de los propios rescatistas es que hicieron frente a la situación «solos»; el Estado «brilló por su ausencia».

El segundo es la percepción generalizada del «mal funcionamiento de las instituciones» y la aplicación de medidas arbitrarias por parte de los poderosos, en particular los militares. Uno de los rescatistas decía que aun cuando en el aeropuerto de Maiquetía se debía aplicar el Plan Operativo Vigente (POV), que comprendía el cierre del aeropuerto al público para que éste pudiera servir de base para manejar eficazmente la emergencia, no se pudo hacer porque las fuerzas del orden no se entendieron entre ellas. Lo que ocurrió fue que la Guardia Nacional decidió hacer del aeropuerto un gran refugio, lo que eliminó cualquier posibilidad de hacer de este sitio un centro de operaciones y de coordinación de la logística del rescate. Un informante me decía, de la manera más coloquial: «lo que hicieron fue dejar que el barrio se metiera en el aeropuerto». Se perdió así la oportunidad de establecer una cadena de mando y de supervisión de tareas entre civiles y militares.

El tercero es la superposición de competencias institucionales, como lo muestra la escena de funcionarios que se disputaban por volar en un helicóptero. La escena, quizás ridiculizada en el relato de mis informantes, es emblemática de la representación de la «actitud siempre oportunista» de aquellos que detienen el poder, que desean

perpetuarse en él o escalar la jerarquía, en detrimento del «bien común».

Estos tres elementos componen una representación común de una gestión pública deficiente y caótica. Esta representación dominante sirvió, paradójicamente, para favorecer y legitimar la presencia incondicional de las Fuerzas Armadas para imponer el orden, o al menos un cierto tipo de orden. Las condiciones para que la presencia militar fuera solicitada, tanto por la opinión pública como por el gobierno, para que actuara sin reparos, como si la militarización fuera la única salida posible y deseable, fueron producto de la percepción de una situación ciertamente extrema pero completamente dominada por las emociones. El hecho de que prevaleciera ese estado de emoción desbordada, sin que el gobierno designara claramente un grupo que asumiera el manejo de la crisis con serenidad —y cuando lo hizo a través de la nominación del ingeniero Carlos Genatios como «autoridad única del estado Vargas», no le dio suficiente poder o más bien, lo supeditó en la práctica a los militares— explica en gran parte por qué la vida de los afectados por la Tragedia se transformó, a la larga, en una experiencia marcada por la arbitrariedad estatal a todos los niveles.

#### DINÁMICA DEL SAQUEO

Al igual que del 27 de febrero de 1989, de la «Tragedia de Vargas» se puede decir «nunca nada será



como antes» en la sociedad venezolana. Los dos acontecimientos extremos constituyen una «brecha» –para parafrasear el célebre título de la obra colectiva de Claude Lefort, Edgar Morin y Cornelius Castoriadis sobre el Mayo Francés de 1968– que marca corazones y espíritus, rompiendo el curso normal de la existencia. Para situarnos teóricamente, recordemos la relación problemática entre las ciencias sociales y el acontecimiento. Los antropólogos franceses Eric Fassin y Alban Bensa (2002) señalan con agudeza en un trabajo dedicado al acontecimiento, o más bien, a lo que hace al acontecimiento, que los grandes proyectos científicos sociales de la historia «crítica» siempre han combatido la «historia positivista», descalificada de antemano por ser una «sucesión» de acontecimientos y no entender los «procesos». Las ciencias sociales casi siempre han visto y estudiado el suceso singular buscando su repetición, es decir, en vez de verlo en su singularidad tratan de mostrar que su ocurrencia no es novedosa, que se inscribe en alguna serie, en una tradición cultural o en una lógica social (2002: 6). Desde una perspectiva clásica antropológica, lo «social», lo «humano» debería captarse en la trascendencia –estructuras de parentesco, invariantes, formas ritualizadas, etcétera– más allá de la contingencia que suponen los acontecimientos, eventos aislados y fuera de lo común, que de alguna manera «distraen» la atención del estudio de la vida «normal» de las comunidades o etnias estudiadas. Propongo entonces ir más allá de esta discusión y es por ello que el análisis

del acontecimiento, del suceso –en tanto que objeto–, de la manera en que emerge en la historia y se le otorga sentido, forma parte de las interrogantes de las ciencias sociales y humanas de hoy.

En el caso venezolano, Graciela Soriano de García Pelayo (1989) planteó, de manera precursora, un «regreso del acontecimiento» en su análisis dedicado al 27 de febrero de 1989. Decía que «los mencionados sucesos han producido una de las mayores sacudidas interpretativas de los siglos» (1989: 82). De allí en adelante, la historia venezolana se convertiría en una vertiginosa sucesión de acontecimientos: los golpes militares del 4 de febrero y del 27 de noviembre de 1992, son ejemplos de la «aceleración» del curso de la historia contemporánea, constatada por Marc Augé en los años noventa (1994). Aceleración que, junto con el encogimiento del planeta propio de la globalización, disminuyen nuestra capacidad para interpretar la historia. Al igual que el presente planetario, el panorama venezolano se ha vuelto incómodo porque la perplejidad que constantemente nos embarga impide que nos dé tiempo de interpretarlo (Vásquez, 2003). En medio del vértigo desatado a partir de febrero de 1989, nos preguntamos cómo analizar entonces el sentido de acontecimientos tan dramáticos como precipitados, tan extremos como repetidos en la historia reciente del país. Pienso particularmente en el caso del saqueo.

En Venezuela pudiera decirse que el saqueo es una práctica depredadora que marca la historia en el proceso mismo de constitución de la nación<sup>14</sup>.

Avancemos la hipótesis de que, en la historia moderna, el saqueo está históricamente enraizado en la representación colectiva que aprueba la repartición «justa» del ingreso petrolero –pensado entonces como botín– y que, aunque extrema, dicha práctica tendrá siempre algo de legitimidad. En la medida en que sea percibida como una reivindicación de justicia social, el saqueo será «bueno». Habría que añadir, sin embargo, que los saqueos de la Tragedia fueron a su vez excepcionales porque estuvieron precedidos y fueron desencadenados por una catástrofe y no por un motín social.

Aceptados al principio como respuesta válida ante las trágicas circunstancias de la emergencia y ferozmente condenados pocos días después, cuando «degeneraron» en moralmente inaceptables para luego ser motivo de polémicas y controversias por las denuncias de las asociaciones de derechos humanos, sostengo que los saqueos de la Tragedia movieron los límites de lo moralmente tolerable en Venezuela. Para mostrarlo, adoptaré aquí la redefinición propuesta por una cierta antropología (Fassin, 2005b) de la noción de «economía moral», entendiéndola como la dinámica de un conjunto de valores y de normas que definen el «bien», lo «justo», lo «malo» y lo «injusto». Se trata de una construcción de los valores y de su uso por parte de los actores sociales. Dicha articulación entre el valor y la manera en que éste es invocado, utilizado y justificado es un objeto en sí mismo que debe ser inscrito en una temporalidad, en la historia. Es decir, la economía moral

es necesariamente diacrónica, porque los valores se combinan de una manera particular en un momento dado. La «economía moral» es la manera en que nuestro mundo moral es definido, por lo que una economía moral del saqueo como la que propongo no puede sólo fijarse en el análisis de la anomia de una situación social extrema que la justificaría –la catástrofe, la escasez– sino en los momentos en que la sociedad acepta el saqueo por deferencia o condena a los saqueadores e incluso exige que sean eliminados. Se trata de descifrar el proceso que hace que aquellos que practican el saqueo pasen de ser «justicieros» a «criminales» en el discurso de los mismos actores sociales.

A Carlos Andrés le tocó el 27 de febrero (*fecha que hace referencia a los acontecimientos del Caracazo de 1989*) y a Chávez le tocó la Tragedia.

Así definían mis informantes caraqueños y guai-reños la magnitud del desafío que significó la catástrofe para el gobierno de Chávez. La comparación confirma que la revuelta del 27 de febrero de 1989 se inscribe en la memoria colectiva como un estado de anomia surgido de la escasez y de una profunda desesperanza, y que la catástrofe puso a prueba al gobierno del presidente Chávez dibujándole una coyuntura en los mismos términos. En todo caso, tanto el Caracazo<sup>15</sup> como la Tragedia hacen surgir una tensión problemática de lo tolerable y lo intolerable en situaciones extremas, es decir, entre la justificación del saqueo y de la represión.

Repensemos los sucesos que tuvieron lugar hace ya más de veinte años. Durante el Caracazo, la represión fue ejercida sin límites por las fuerzas del orden, en particular por la Guardia Nacional, por el Ejército y la Policía militar. Durante tres días, tropas inexpertas hicieron frente a una situación sin precedente en la historia del país: abrían fuego con armas de guerra en respuesta a los tiros aislados de armas cortas, tanto en los barrios populares de Caracas y en otras ciudades como Valencia y Barcelona. La producción académica venezolana sobre estos acontecimientos es extensa. Margarita López Maya (2003) inscribe las razones de esta revuelta en las debilidades de las instituciones democráticas, que adolecían de mediaciones sociales y de representatividad, mostrando la regularidad del acontecimiento del saqueo al compararlo con otros momentos de vacío y frustración sociopolítica, como la caída de la dictadura de Juan Vicente Gómez en el año 1936. Pienso, sin embargo, que su contribución adolece de entrevistas directas a los actores. Al no dar cuenta de manera empírica de las formas de subjetivación política –de las víctimas de los saqueos, de las fuerzas del orden, de los saqueadores mismos– su argumento central del 27 de febrero de 1989 como una manifestación de violencia de índole política se debilita.

El 27 de febrero de 1989 se trataría, más bien, como lo sostiene y demuestra Yolanda Salas (2001), de un episodio inaudito, un motín de escasez que engendró una violencia inusitada. Salas se apoya en una serie de entrevistas que dan cuenta de la

manera en que el acontecimiento se inscribió en la memoria colectiva de la nación: no se trata de una epopeya guerrera de rebelión sino de un momento de sufrimiento y represión que penetró, quizás por siempre, el espacio vital de los barrios populares urbanos del país. La semántica de la represión del 27 de febrero no fue tanto política sino social. Su «re-politización» vendría después, cuando los rebeldes bolivarianos elevaron el Caracazo como estandarte de justificación del golpe del 4 de febrero de 1992, como lo veremos detenidamente en la segunda parte de este libro, cuando analicemos la relación entre los grupos de izquierda que acompañaron al presidente Chávez durante su primer mandato y la ideología bolivariana.

Volvamos ahora a las condiciones de los saqueos durante la Tragedia. Al decretar el estado de emergencia el 17 de diciembre de 1999, la Asamblea Nacional Constituyente, que encarnaba en ese momento trágico la soberanía popular, no le otorgó plenos poderes al Presidente, como hubiera sido el caso al suspender las garantías constitucionales, sino que le permitió actuar con una latitud absoluta para definir lo que tenía que decidirse en nombre del bien común. Es decir, el estado de excepción fue de hecho y no de derecho. En aquellas situaciones que más justifican la intervención militar en nombre del argumento humanitario, la violencia está en el corazón de la excepción. La violencia se esconde siempre detrás de la razón de Estado y sale a la luz según las circunstancias. La intervención del Ejército venezolano en el estado

Vargas en diciembre y enero de 1999 no escapa a esa regla. El Ejecutivo tomó la decisión de darle carta blanca al Ejército y a la Disip para acabar con los saqueos y los saqueadores a su manera, pensando quizás que ese era «el precio a pagar» para evitar una violencia mayor.

Es evidente que, por la necesidad y la mengua, el saqueo es un fenómeno ordinario después de una catástrofe en las sociedades contemporáneas. Una revisión de la cobertura mediática de los desastres recientes en otras partes del mundo puede brindar suficientes ejemplos de ello (pensemos en los saqueos de la Nueva Orleans luego del paso devastador del huracán Katrina en agosto de 2006, por ejemplo). En el caso venezolano, los supermercados y comercios ubicados en las zonas menos afectadas del estado Vargas fueron saqueados al día siguiente de los deslaves más violentos la noche del 15 al 16 de diciembre de 1999. Me detendré en el día 15. Durante la mañana, las autoridades civiles intentaban darle curso a las elecciones pero las circunstancias lo impedían. Pedro Castillo (diputado en la Asamblea Nacional por el MAS en el momento de la entrevista) me contaba así las horas que vivió junto con Jaime Barrios y con Wilmer Torres. Torres se separó del grupo porque se quedó con un grupo de personas en Carmen de Uria esperando que llegara la ayuda y murió en la avalancha de lodo y piedras que arrasó con el pueblo esa noche:

Ya a las nueve de la mañana aquí en Guanape había nueve muertos, siete de una sola familia. La sa-

camos nosotros con los bomberos (*de los escombros*) y teníamos una situación crítica. En ese entonces ya teníamos una situación en Manopla y en Valle del Pino, en Carmen de Uria, en el río Mamo, y entonces nosotros pedimos que se suspendieran las elecciones, pero como no nos hicieron caso, convocamos a una rueda de prensa y dijimos que nos retirábamos de las mesas electorales. Ese día hicimos aún más presión sobre Defensa Civil para pedirle que bajara con equipos de salvamento. Por eso fue que ese día vinieron los de Defensa Civil a Camurí Chico y el río les llevo todos los equipos. El lugar donde querían instalar el comando para organizar los salvamentos era una escuela pero la junta electoral no quiso. Para que de todas maneras tuvieran que sacar después a la junta electoral en helicóptero. Nosotros habíamos dejado a Wilmer Torres en la playa de Carmen de Uria y habíamos venido a buscar comida para los niños. Todos los negocios estaban cerrados. Conseguimos comida en la panadería de Punta de Mulatos. El tipo nos conocía y nos donó toda la leche que tenía y unos sándwiches. Cuando íbamos por Caraballeda ya no pudimos pasar. A las doce de la noche, empezamos a ayudar a la gente de Tanaguarena, de Cerro Grande, de Jardín Botánico, y de ahí nos fuimos a Los Corales. Empezamos a sacar a la gente que estaba a la orilla del río y llevarla para la iglesia. Fueron cinco días sin dormir y sin comer. (Entrevista con el diputado Pedro Castillo. Sede del partido político MAS en La Guaira, junio de 2003).



Castillo presenció los saqueos y la narración de su experiencia ilustra la configuración de las situaciones extremas que se vivieron hasta el mes de enero en el devastado estado Vargas:

*(El 18 de diciembre)* llegamos al auto mercado Caribe y lo estaban saqueando. Pensábamos que era un grupo de malandros pequeño y lo que se querían llevar era una caja fuerte. Entonces empezaron a romper las cosas, y entramos y los apuntamos, yo ando armado. Y resulta que después vimos que adentro había una banda muy grande y que todos los malandros estaban armados. Llegamos a un acuerdo, los dejamos que se llevaran la caja fuerte y organizamos a la gente para que se llevara la comida. Allí no había nada ni nadie, ni militares ni nadie. (Entrevista con el diputado Pedro Castillo. Sede del partido político MAS en La Guaira, junio de 2003).

La narración del diputado Castillo apunta hacia una especie de normalización de la anomia, fórmula ciertamente paradójica pero que tiene mucho sentido para los venezolanos. Lo que él sostiene es que el saqueo se tenía que organizar para garantizar la mayor equidad posible en la distribución de los productos, es el intento de ordenar mínimamente el caos. Cuando conversábamos el diputado insistía en que había que dejar que los malandros se llevaran la caja fuerte, para evitar que se aprovecharan de la situación e impidieran el acceso a las mercancías a los que «realmente lo necesitaban».

De la narración de esta escena varias cosas saltan a la vista. La primera es el consenso que automáticamente aparecía entre los que conversábamos: «menos mal que no estaban allí las fuerzas del orden, menos mal que los militares no habían llegado todavía. Si no, imagínate lo que aquello hubiera sido». Compartíamos el acuerdo tácito de desconfianza hacia las autoridades en una situación como ésta, porque la presencia de uniformados no habría hecho sino «empeorar las cosas». Es más, la conclusión de la narración es que la negociación con los malandros había sido dentro de todo un éxito porque que «la cosa había terminado bien, sin muertos ni heridos», lo cual habría sido imposible si los soldados hubieran estado allí. Es decir, no se trata de discutir el saqueo en términos de la legalidad o la ilegalidad –frontera ya de hecho bastante turbia en Venezuela– sino de subrayar que las cosas justamente se complican cuando aquellos que tienen la competencia militar la usan por su propia cuenta en las situaciones extremas y en los confines del estado de derecho<sup>16</sup>.

Lo segundo es que la escena nos lleva a repensar algunos resultados de las contribuciones sobre El Caracazo del 27 de febrero de 1989. Pienso particularmente en el trabajo de Fernando Coronil y Julie Skurski (1991), análisis que se inserta en lo que ellos denominan la «semántica de la violencia social y política en Venezuela». El propósito de dicho artículo, escrito en 1991 y reeditado en el 2006 en un volumen dedicado a los estados de violencia, es demostrar que la reducción a la condición de

«bárbaros» de los habitantes de los barrios de Caracas fue el mecanismo fundamental que funcionó para justificar la represión de los saqueos durante los sucesos del 27 de febrero de 1989. En efecto, es ciertamente innegable que la «barbarización del saqueador» es visible cuando se examina desde el punto de vista del discurso mediático y del poder político la justificación de los abusos cometidos por las fuerzas del orden, ya que constituye un ejemplo de construcción de una «alteridad violenta» propia a las situaciones de violencia social cotidiana que afectan a la sociedad contemporánea venezolana. Sin embargo, pienso que por tratarse justamente de una representación social dominante, la «barbarización» de los saqueadores mostrada por Coronil y Skurski no basta para comprender la manera en que se ejerce in situ la violencia letal de las fuerzas del orden. El problema, o más bien el límite de ese planteamiento es que muy poco sabemos de los repertorios de la acción violenta y de la acción represiva misma: ¿cómo y qué se saquea? ¿Cómo, para qué y a quién se reprimió? ¿Sobre quiénes se abusó y por qué?

Por mi parte, sostengo que las prácticas de violencia por parte de los cuerpos de seguridad del Estado en Venezuela en momentos extremos de anomia corresponde a una lógica de «represalia selectiva» (Tilly, 2003). Me explico: a partir del 17 de diciembre, las patrullas de los soldados y de la Disip realizaban las detenciones de noche, lo cual puede sonar paradójico dado que los saqueos se efectuaban de día. Durante el día, los efectivos realizaban

una labor de inteligencia, de levantamiento de información sobre quiénes eran los saqueadores<sup>17</sup>.

En pleno operativo de rescate y evacuación de los sobrevivientes de la tragedia pluvial, recibimos a partir del 17 de diciembre denuncias sobre un estimado que supera las sesenta personas que sufrieron las ejecuciones colectivas que se hicieron en masa –informó Cedeño, máxima autoridad de la Defensoría del Pueblo de Vargas–.

Funcionarios de la Guardia Nacional, de la Disip y la DIM (Dirección de Inteligencia Militar) cometieron excesos gravísimos de poder. Los más *sanos* fueron los efectivos del ejército –agregó–. (*El Nacional*, 11 de enero de 2000).

A partir de las informaciones obtenidas durante el día, al anochecer se realizaban las redadas y se detenía a los denunciados en su propia casa o en los lugares donde supuestamente escondían la mercancía saqueada. Los ajusticiamientos de los saqueadores fueron, más bien, una práctica de represalia selectiva, entre otras. La práctica descrita de eliminación de «presuntos saqueadores» tendría que ver antes que nada con una suspensión oportunista de las mediaciones institucionales. La «barbarización» de los saqueadores viene después, cuando el poder político debe justificar las desapariciones y condenar los saqueos en los medios. Me atrevo incluso a señalar que estas ideas apuntan al desarrollo de un programa de investigación acerca de la violencia en Venezuela, centrado en las

prácticas de la violencia y en la experiencia, más que en sus representaciones.

Releyendo el texto de Coronil y Skurski (1991) a la luz del análisis de los saqueos poscatástrofe, me atrevo a decir que la deshumanización de los saqueadores no tiene que ver sólo con su «barbarización», sino también con la invisibilidad jurídica y política de los arrestos. Esta invisibilidad se explica a dos niveles. El primero tiene que ver con que la represión de los saqueos se hizo sin ninguna formalización jurídica –es decir, la suspensión de las garantías constitucionales– para salvaguardar la idea de respeto al estado de derecho en el momento de reinicio, de refundación por la aprobación de la nueva Constitución. Veamos un ejemplo de los testimonios analizados de los expedientes que denuncian las ejecuciones extrajudiciales de los supuestos saqueadores:

Tres de la tarde del domingo 19 de diciembre de 1999. Una patrulla de la Disip, compuesta por un jeep Toyota y tres motos, detiene a tres hombres, los ponen de rodillas y les disparan. Luego tomaron los cuerpos, los embarcaron en el jeep y se fueron en dirección de Quebrada Seca<sup>18</sup>.

Y traigamos a colación el contexto político e institucional: el Ejecutivo, es decir, la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) y el Presidente, establecieron un decreto de estado de alarma el 17 de diciembre. Pero, como ya lo hemos señalado, dicho decreto no contempla la posibilidad jurídica

de establecer formalmente el toque de queda en la zona afectada. Dicho toque de queda tuvo lugar de hecho, sin que se formalizara la restricción de la circulación. «No circular» era el «consejo» –un eufemismo de los militares para indicar una orden dirigida a los civiles– que daban las autoridades, so pena de recibir un disparo si no se respetaba la voz de alto. Ese toque de queda, nunca decretado formalmente, establecía la prohibición del libre tránsito a partir de las 7 pm, la obediencia inmediata a la orden de alto y el deber de presentar documentos de identidad o en su defecto un salvoconducto. Los agentes estaban autorizados a abrir fuego contra aquellas personas que no obedecieran las órdenes. La periodista Vanessa Davies reseñaría posteriormente la situación así:

En el litoral opera un toque de queda no admitido ni ordenado públicamente por el presidente Chávez, pero implantado con mano férrea por los militares a partir de la catástrofe: cualquier bulto que se mueva entre 7:00 pm y 6:00 am en las otras calles de Caraballeda o La Guaira, recibe como saludo la voz de alto y el traqueteo de los fusiles. (Davies, 2000).

Las redadas se efectuaban con patrullajes nocturnos en las zonas residenciales que todavía estaban en pie y cercanas a las zonas comerciales y residenciales devastadas. La orden era de acabar con todos aquellos que, sin escrúpulos, robaban a las víctimas de la Tragedia<sup>19</sup>. Las redadas no arrestaban

a los saqueadores in fraganti sino que procedían a hacerlo fuera de la escena del saqueo. Este modo de actuar despertaba –y despierta– suspicacia tanto en los informantes como en el investigador, porque pareciera que la ejecución de las redadas era un asunto entre presuntos saqueadores y agentes de las fuerzas del orden que negociaban el botín del saqueo.

Veamos por ejemplo, en el caso de la desaparición de Oscar Blanco, cómo la familia narra el momento de la detención, último momento en que su familia lo vio vivo, en el expediente judicial:

El 21 de diciembre de 1999, un grupo de soldados paracaidistas se presentó en la casa de Oscar Blanco en Valle del Pino, Caraballeda, y le dieron la orden de salir. Al interior de su casa, su mujer y sus hijos gritaban rogando que no dispararan. Los soldados entraron y revisaron buscando mercancía saqueada. Luego llegaron agentes de la Disip y se lo llevaron. Oscar Blanco continúa desaparecido<sup>20</sup>.

La interacción que se da en esta escena entre Blanco, su familia, los soldados y los agentes de la Disip muestra los límites del razonamiento de Fernando Coronil y Julie Skurski según el cual la violencia de Estado luego de los saqueos sería la expresión final del proyecto abortado de «sociedad dominante» de «civilizar a los bárbaros» que se resisten a la modernidad, encarnados en el «pueblo saqueador». Si bien es cierto que existe una «barbarización del saqueador» en los «discursos

dominantes», no es menos cierto que este mecanismo funciona a posteriori, una vez que los abusos y las prácticas violentas extremas de las fuerzas del orden son denunciadas por las organizaciones de defensa de los derechos humanos, y que el Estado emprende su tarea de descalificar a las víctimas de las desapariciones para así garantizar la impunidad de los agentes de las fuerzas del orden implicados en los hechos.

#### CONFLICTOS MORALES

Retomemos de nuevo los elementos de economía moral para entender la configuración de las representaciones de las víctimas, los soldados y los saqueadores. Dos figuras contradictorias aparecían con mucha fuerza en el discurso mediático de la Tragedia. Las víctimas eran «buenas» o «malas», según lo que hacían, padecían o decían. Las víctimas «buenas» eran aquellas personas que habían sido afectadas directamente por la catástrofe, que tenían heridas o estaban traumatizadas. Eran todas aquellas personas que habían sufrido el desastre en carne propia y que merecían toda la solidaridad y la compasión de los otros. Eran los protagonistas de los noticieros y de la prensa durante los primeros días, junto con los socorristas, los soldados, los voluntarios, etcétera.

La configuración opuesta eran las víctimas «malas». Malos eran aquellos que se aprovechaban el dolor y del sufrimiento de los demás: los



saqueadores, los malagradecidos e indolentes que, aunque estaban en la misma situación que los otros, no merecían compasión sino la condena moral. Las escenas de saqueo desencadenaron la aparición de estas dos figuras contradictorias y a la vez complementarias. Al principio el saqueo era reseñado como «justo y comprensible», dadas las circunstancias. Pero con el paso del tiempo, y con la masificación y radicalización de la anomia, el pillaje abrió el espacio para que la propia sociedad le solicitara al Estado que «limpiara», que aniquilara a aquellos que se aprovecharan del dolor ajeno. El pillaje se volvió perverso y depredador ya que su fin no era la supervivencia sino sacarle provecho a la desgracia ajena. Acto seguido, los medios se hicieron eco de una demanda unísona y compartida de aplicar medidas de fuerza radicales para reprimir el pillaje. Son las «víctimas que se pervirtieron» y que se aprovechan de la «penuria, de la indefensión y de la soledad»<sup>21</sup>. El saqueo es reportado entonces como vandalismo, como «acciones violentas incluso peores que el deslave mismo». La eliminación de los protagonistas de ese saqueo –algunos casos de linchamiento fueron reportados por la prensa– se convierte en una acción justa, una respuesta deseada a los que se aprovechan de la miseria. «¡Malandro bueno es malandro muerto!» fue la frase que más escuché cuando invitaba a mis interlocutores a recordar esos episodios. La fórmula refleja la tensión de la contradicción moral que vivía la sociedad venezolana y de la cual quizás no ha salido aún: la banalización de la eliminación

de los «presuntos saqueadores» se daba al mismo tiempo que se aprobaba la nueva Carta Magna, Constitución que supuestamente garantizaría el ansiado «respeto de los derechos humanos» por parte de los cuerpos de seguridad del Estado.

Las fronteras que separan lo que he llamado el «saqueo de supervivencia» y el «saqueo por vandalismo» generan entonces tensiones que se tradujeron en el cuerpo político, jurídico y social, y que permanecen vigentes. Veamos tres figuras que condensan estas tensiones: el «saqueador salvaje», el «soldado saqueador» y el «Estado criminal».

Los discursos que componen la figura del «saqueador salvaje» se elaboran desde una tríada en la que hay un «yo víctima», un «otro criminal» y un «Estado incompetente». Mientras más grande es la rabia hacia el saqueo, mayor es el sentimiento de que el Estado es incompetente en sus funciones. Durante la Tragedia, el sentimiento de inseguridad crecía e invadía a los sobrevivientes que buscaban refugio. Los sobrevivientes heridos, cansados y trastornados por la pérdida de familiares y bienes se habrían convertido en «presa fácil» de los aprovechadores, quienes encarnaron la maldad y la inhumanidad. Un miembro de un grupo de rescate describía así la deshumanización del saqueador:

Esa noche, el diablo entró en el cuerpo de los delincuentes que, en lugar de dar gracias a Dios por haber quedado vivos, le quitaban la vida a los venezolanos inocentes. (Martín Cuervo, 2000).

Los que abusaban y se aprovechaban de los desamparados «habían perdido el alma cristiana». Los rumores que circularon esos últimos días y noches de diciembre de 1999 eran espeluznantes. Las historias que más escuché eran aquellas que relataban supuestas violaciones a niñas que intentaban salvar a sus padres o de «violaciones masivas de mujeres que esperaban ayuda». Sin embargo, nunca pude corroborar esos rumores con testigos de tales escenas ni con víctimas. En todo caso, lo que sí fue una reacción generalizada era la indignación de los entrevistados al interrogarlos sobre su opinión de «las violaciones de los derechos humanos» que cometieron los soldados al reprimir el saqueo y el vandalismo. Cuando realicé esta parte de la investigación, las denuncias de los abusos de los soldados del Ejército y de la Disip cobraban cada vez más fuerza en la opinión pública y se desataba una crisis política que será analizada posteriormente. Los entrevistados me decían indignados: «No puede ser que las ONG que trabajan por los derechos humanos defienden más a los malandros que a las víctimas». Con esta afirmación se cerraba toda posibilidad de volver sobre los hechos. Los saqueadores encarnaron la figura de lo intolerable, de lo extremo. Y esa fue la llave que abrió la puerta a la violencia represiva del Estado, sin freno alguno. La ciudadanía pedía la represión e incluso la excepción, y el gobierno venezolano respondió de manera ambigua, vía una violencia selectiva que combinaba la masacre con la hipocresía. Fue por ello que la desmesura de represión del saqueo nunca se convirtió en un verdadero

problema para la sociedad, sino que quedo reducido a un *impasse* menor en las esferas de poder del recién instalado gobierno revolucionario, como lo mostraré más adelante.

Pero así como el «diablo» hizo su aparición durante los momentos extremos, otros afectados por La Tragedia experimentaron la confirmación de su fe cristiana. «Dios existe», escribía Yelitza Linares (2000), periodista de *El Nacional*, cuando narra que estando refugiada en el techo del edificio sacudido por el río crecido, se unió con sus vecinos para rezar en voz alta e implorar en lágrimas la ayuda divina, hasta que las aguas bajaron para hacer posible el salvamento. La significación de lo que ella percibe como un milagro no es sólo una verdad individual sino que se volverá una verdad nacional y consensual: «de esa no salimos sino fortalecidos», decían algunos entrevistados. El momento de gracia será ciertamente corto y será incluso paradójico que esa circunstancia de unidad nacional, relativamente fugaz, sea a su vez el punto de partida de las divisiones futuras que afectarán a la sociedad venezolana tan profundamente en los diez años siguientes a 1999. Divisiones que, como lo sabemos hoy, tomaron la forma de ruptura, resquebrajamientos y grietas tan hondas que han dejado al país al borde de una guerra civil, sacando permanentemente a flote la amenaza de un nuevo estado de excepción –y más que la amenaza, la posibilidad de hacer del estado de excepción una forma de gobierno de los desordenes sociales y políticos con la excusa de la conspiración y la teoría

del complot— como lo contemplaba el proyecto de modificación de la Constitución, rechazado en los comicios referendarios de diciembre de 2006, para hacer frente esta vez a otro tipo de amenaza vislumbrada tan frecuentemente por el poder ejecutivo: el «enemigo» interno.

Pero, ¿qué es el mal en una situación extrema como la Tragedia? Mis visitas al Hospital San José de Maiquetía pueden brindar elementos para explorar la cuestión. Dicho hospital es un establecimiento privado de salud, sin fines de lucro, que ofrece muchos servicios a precios más accesibles que los de las clínicas privadas: emergencia, terapia intensiva, laboratorio y consultas en casi todas las especialidades. Tiene un patio central arbolado en el que se encuentra una capilla que alberga el sepulcro del Padre Machado, en el que se congregan muchos fieles y religiosas a rezar. Luego de las primeras crecidas, las religiosas albergaron a las familias de los barrios vecinos. Durante setenta y dos horas se vivieron situaciones dramáticas y angustiosas a medida que crecían los rumores de un saqueo inminente del hospital.

Los testimonios de las religiosas son un documento muy valioso para reconstruir la crisis. El relato de Coromoto Sánchez<sup>22</sup>, por ejemplo, ofrece una estructuración personal basada en el deterioro moral del hospital; la narración va mostrando cómo progresivamente surge la desconfianza, el miedo y el tener que distinguir entre buenos y malos, determinar quiénes necesitan ayuda y quiénes no:

El mismo 15 por la noche comenzó a llegar la gente de los alrededores, y lo que yo escribí (hace referencia a su artículo publicado en la revista *SIC*) dejó fuera muchas situaciones dolorosas. Desde ese momento el hospital fue de la gente, desde que se desbordó el río Piedra azul, que es el que tenemos cerca. Después del deslave, ese río ya no fue más noticia, fue poco lo que salió, y fue ese el que ocasiono desastres en Maiquetía. Tuvimos gente de Maiquetía, Macuto y también de esta parte de Catia La Mar, y todos los barrios que están aquí cerca. Tuve en el hospital 1.400 damnificados y a medida que pasaba el tiempo la situación era cada vez más difícil porque la incomunicación era total, no sabíamos qué estaba pasando de forma global, sólo sabíamos lo que la gente nos decía. Aquí la gente llegaba descalza con los pies quemados, que venían caminando, que lograba salir caminando de Los Corales y Caribe y nos decían «aquello por allá se acabó, todo está destruido», pero no sabíamos bien qué era lo que estaba pasando, y las horas pasaban y para nosotras eran eternas, con esa cantidad de gente acá. Y luego vino esa conducta que los sociólogos explicarán, esa situación de caos, de saqueo, de violencia, eso fue terrible, esa situación fue dolorosa, saquearon los comercios, vimos como saquearon los supermercados aquí al frente, como destruían las pocas oficinas que quedaron bien en el centro comercial. Bueno, una situación en que uno se pregunta «Dios mío, ¿qué es esto?». Las únicas clínicas que no fueron arrasadas fueron saqueadas fueron el Seguro Social y nosotros. (Entrevista a la Herma-

na Coromoto Sánchez. Hospital San José de Maiquetía, julio 2004).

Para las religiosas, el demonio se personificó en aquellos que abusaron del dolor del otro y que se aprovechaban de la compasión. Durante la primera noche en que alojaron a los damnificados, prevalecía entre las religiosas la idea de que la catástrofe afectaba indistintamente a todos, es decir, un sentimiento de comunión por la desgracia que debería despertar la solidaridad. Sin embargo, ese sentimiento se fue desvaneciendo y empezaron a desconfiar porque «se habían metido malandros» en el hospital. Las religiosas pidieron protección a la Guardia Nacional pero el comando de Maiquetía se encontraba en una situación incluso peor que la del hospital:

Yo fui personalmente a pedir protección policial bajo la lluvia y el comando (*de la Guardia Nacional*) era un infierno. Cuando me muera, si voy al infierno, les podré decir que ya yo lo vi antes. Allí había de todo, niños solos buscando a sus papás, gente desnuda, llorando, papás buscando a los niños. Y ya había unidades de la Guardia Nacional trasladando a las personas al Poliedro. (Entrevista a la Hermana Coromoto Sánchez. Hospital San José de Maiquetía, julio 2004).

Durante la noche se escuchaban los tiroteos entre los soldados que llegaron a la zona el 17 de diciembre y las bandas armadas que operaban en

los barrios de Maiquetía. Escuchar las ráfagas hacía que la ansiedad creciera. Además, los recursos para atender a las víctimas se hacían insuficientes, todo empezaba a escasear y las hermanas debían racionar. Finalmente, los militares tomaron al hospital y los efectivos de un batallón de «inteligencia» se instalaron a partir del 18 de diciembre. La hermana Coromoto me decía que si no hubiera sido así, el hospital hubiera sido saqueado. La llegada de los militares cerró el fugaz momento de unión por la desgracia y ayuda incondicional. Este fin de la confianza en el otro, la conclusión de que no había otra salida sino la presencia de la autoridad armada, siempre es evocado con mucha tristeza en los testimonios. La vuelta a la normalidad estuvo signada por las labores de atención a los enfermos y heridos, una vez que el hospital retomó sus funciones de centro de salud<sup>23</sup>.

Salgamos ahora del universo cerrado del hospital colapsado para abordar otra configuración moral. En efecto, en las antípodas de la reafirmación de la fe cristiana que se da cuando el prójimo sufre, aparece la figura del «soldado saqueador». Pienso que esta configuración puede ser calificada de original de la Tragedia venezolana. La figura remite al hecho de que ciertos agentes de las fuerzas del orden, según estas versiones de la crisis, se aprovechaban de la situación de abandono de los bienes materiales: carros, electrodomésticos, etcétera, para robárselos. Más allá del problema de tener pruebas o no al realizar una acusación como ésta, lo que si llama la atención es que los



allanamientos en las casas de los presuntos saqueadores, es decir, de quienes eran denunciados por los rumores que corrían, se realizaban después del toque de queda. Lo que puede indicar que el interés de allanamiento no era detener a los presuntos malhechores sino apoderarse de los botines. Según ese rumor, es por eso que los allanamientos se realizaban de noche. Para los que me contaban estas escenas, los soldados eran tan criminales como los saqueadores, o mejor dicho, eran los mismos, y los damnificados eran las víctimas de ambos. En los testimonios de los socorristas voluntarios pude encontrar imágenes y metáforas variadas que describían una atmosfera de «podredumbre moral generalizada», en donde nadie creía en los poderosos, en donde cualquier posición medianamente privilegiada en el seno de las jerarquías de los grupos que detienen el poder podía servir para abusar del otro, encarnado en este caso en la figura de la «buena víctima».

«Todos saqueaban, Paula. Todos, todos, todos. Malandros, Disip, soldados. Esa vaina era un despelote», me decía un testigo que no podía recurrir sino a la escatología para narrar el estado de anomia que le tocó presenciar durante tres días y tres noches:

Una madrugada, después del toque de queda, escuchamos unos golpes durísimos, como «mandarriazos», que venían de una casa que estaba sola. Cuando entramos, nos encontramos con dos soldados y un mayor que querían abrir una caja fuerte. Eran paracaidistas y yo les tomé fotos. No nos dijeron nada

ni pudieron abrir la caja. La Disip llegó enseguida, se fueron juntos. Luego mandaron a evacuar la zona.

La prensa también reseñó el caso de hombres disfrazados de soldados que saqueaban los contenedores del puerto de La Guaira. El 22 de diciembre, una semana después del deslave, más de sesenta falsos bomberos, policías y soldados fueron detenidos. Los rumores mencionaban a ambulancias conducidas por supuestos bomberos que iban cargadas de botellas de whisky. Las cajas de alcohol iban escondidas en «cajas de pañales para los damnificados». Un testigo me contaba que la Disip, junto con los comandos de paracaidistas del Ejército, había:

montado una operación para robarse los carros de las personas que habían sido evacuadas por helicóptero. Los edificios estaban solos, algunos inundados, y la gente había dejado, por supuesto, los carros en los estacionamientos. Ellos fueron los primeros en pillar los apartamentos. Y la mayoría de los problemas que aparecieron fueron ocasionados por los propios militares que tomaban las casas de una manera completamente arbitraria.

El informante me aseguraba que cuando fue a buscar su propio carro, encontró que lo habían remolcado y lo habían escondido en un galpón junto con otros carros, y que el galpón estaba custodiado por agentes de ese cuerpo policial. Pudiera pensarse que era para «proteger» los carros, pero

en todo caso mi informante estaba convencido de que los carros estaban allí para robárselos.

Estos discursos dan cuenta de un clima de desconfianza hacia las fuerza del orden y hacia la misma gente que dio lugar a un sentimiento nacional paradójico que, por un lado, enaltecía la «grandeza del pueblo solidario que estuvo a la altura de los acontecimientos» y, por otro, se decía «desilusionado por todo lo que estaba pasando». El editorial de *El Nacional* del 11 de enero de 2000 expresa muy bien ese conflicto entre la lealtad y la condena hacia las Fuerzas Armadas, plasmado en el sugestivo título que evoca a la fe cristiana: «Cruz y calvario». Los editores del diario plasmaron así el dilema que prevalecería en la opinión pública con respecto al desempeño de los efectivos militares: ¿cómo reconocer el heroísmo de los soldados y al mismo tiempo exigir justicia por los abusos cometidos? El país se enfrentó de nuevo con ese dilema, al igual que durante los sucesos del 27 de febrero de 1989, a la duda sobre la integridad moral de la institución moral, a la constatación de la devaluación de la cualidad moral del soldado, justo en un momento de refundación nacional en que el Estado avanzaba hacia un modelo «cívico-militar».

Retomando el análisis del ejercicio mismo de la violencia, vemos claramente que en esos días operó una «política de violencia colectiva», como diría Charles Tilly (2003), por la vía de una suspensión oportunista de las mediaciones institucionales. Charles Tilly distingue «la violencia ritual, las peleas y los ataques dispersos» del «oportunismo,

las negociaciones fallidas y la destrucción coordinada». Es la noción de «oportunismo» la que me parece interesante para analizar las acciones de nuestras fuerzas del orden en un momento de violencia colectiva que, en otras condiciones, sería completamente vetada por la sociedad. Bajo este ángulo, los abusos cometidos por los militares corresponderían a una «represalia selectiva» (2003: 149) contra los saqueadores, es decir, contra aquellos que encarnaron el mal en una sociedad embargada por sus emociones. Fue una violencia de Estado oportunista, letal y selectiva la que operó entre diciembre y enero de 2000. Es por eso que cuando yo evocaba la fórmula de «los derechos humanos en Vargas» hacía sonreír a mis entrevistados, en una actitud que indicaba que, para ellos, en esos momentos lo menos importante de todo era el estado de derecho. Invocar esa fórmula carecía totalmente de sentido.

#### LÓGICA DE LA IMPUNIDAD

Los casos de «desapariciones forzadas»<sup>25</sup> fueron recogidos por la organización no gubernamental Provea luego de que la periodista Vanessa Davies publicara en el diario *El Nacional* las denuncias de los abusos cometidos. Los allanamientos de la Disip en los que también participaban soldados del Ejército eran realizados en horas de la noche, después que se declaraba el toque de queda. Según los rumores, los allanamientos se realizaban según

los datos obtenidos por las operaciones de «inteligencia» realizadas durante el día. En los testimonios de los testigos, los cadáveres de los detenidos injusticiados eran lanzados a los torrentes de los ríos crecidos para desaparecerlos. El establecimiento de un *modus operandi* indicaba que no se trataba de acciones aisladas sino de una práctica bien definida, previamente establecida por las fuerzas del orden. El hecho es que la denuncia de las desapariciones de los detenidos engendró una crisis en el seno del poder político, crisis que ponía en juego la atribución de responsabilidades de los cuerpos de seguridad del Estado; lo cual por supuesto tenía repercusiones jurídicas y políticas importantes.

Pero vayamos por partes. Ya hemos visto cómo, en el caso de la Tragedia, el estado de excepción se vuelve de hecho y no de derecho. Evitando caer en el debate jurídico, podría sostenerse que el Ejecutivo se cuidó, al no suspender las garantías constitucionales, de entrar en el círculo de la violencia que generaría una excepción formalmente declarada. En todo caso, la práctica de la represalia policial selectiva se tradujo, en este caso particular, en la detención de los saqueadores fuera de la escena del saqueo. La ausencia de sanción se inscribe, por su parte, en una historia larga y en el vasto sistema de impunidad que dibuja las tenues fronteras del estado de derecho en el país.

Me permito hacer un breve paréntesis metodológico para explicar la manera en que conduje esta parte de la investigación sobre el «asunto de los derechos humanos en Vargas». Llegué a finales

de abril de 2000 a hacer trabajo de campo en los fuertes militares que albergaban a los damnificados desde finales de diciembre de 1999<sup>26</sup>. En ese momento todavía no tenía completamente definido el objeto mismo del estudio que quería llevar a cabo, o para decirlo en términos académicos, hice «trabajo de campo» sin tener «proyecto de investigación». Esto presenta desventajas, por supuesto, porque el trabajo de observación se vuelve largo y complicado ante tantas situaciones interesantes que presenta el terreno, por lo que es difícil discernir entre tantas posibles vías de análisis. Pero la ventaja fue la heterogeneidad de lugares, situaciones y escenas que pude presenciar durante al principio de una investigación que siempre sería múltiple en espacios y tiempos. Cuando finalizaba el trabajo de observación participante con los damnificados, al abandonar el Fuerte Tiuna a eso de las cuatro de la tarde, me dirigía a las asociaciones de defensa de derechos humanos que hacían seguimiento a los casos de violaciones de derechos humanos durante la emergencia. La lógica, el hilo conductor que guiaba la recolección de estos datos en instituciones tan distintas –de un cuartel militar a un ONG– estaba pues en mi cabeza: una venezolana de treinta años, caraqueña, que quería entender el significado de la Tragedia, para el gobierno de Chávez y para la nación, en un contexto que se presentaba o intentaba presentarse como de «transformación social», de recomienzo histórico.

Esos primeros meses de trabajo de campo estuvieron signados por la intuición, por la curiosidad

por una paradoja que me saltaba a la vista y que todavía no había definido. Un día, en una reunión en el Ministerio de Salud y Desarrollo Social, unos amigos que allí trabajaban me dijeron con convicción: «tenemos la oportunidad de empezar de cero en Vargas. Tenemos todo para hacer las cosas bien esta vez, Paula». Horas más tarde, los abogados de la organización no gubernamental Comité de Familiares y Víctimas del 27 de febrero de 1989 (Cofavic) me explicaban el procedimiento jurídico necesario para llevar a cabo una demanda de exhumación de los cadáveres de presuntos «ajusticiados» durante los saqueos de la Tragedia, para realizar nuevas autopsias y mostrar las «ejecuciones sumarias» presuntamente cometidas por los soldados y funcionarios de la Disip. Comenzar de nuevo por un lado cuando por otro ocurría más de lo mismo. Fue en ese momento que entendí que el trabajo de observación tenía que dar cuenta simultáneamente de realidades sociales en apariencia inconexas cuyo único punto de convergencia era que estaban marcados por un «antes» y «después» de la Tragedia y por un «antes» y «después» de la «Revolución bolivariana».

Gracias a Cofavic me dediqué entonces a reconstruir los avatares interpretativos y ejecutorios del recurso del *habeas corpus* en los sesenta casos de «desapariciones forzadas» ocurridos en Vargas durante la represión de los saqueos entre el 17 de diciembre y el 30 diciembre de 1999. Cofavic es una asociación constituida a las puertas de la morgue de Bello Monte (Caracas) durante el Caracazo

(fines de febrero y comienzos de marzo de 1989), que desarrolla actividades de «clínica jurídica», es decir, asiste a las familias de las víctimas de abuso policial, siguiendo los principios establecidos en tratados internacionales en materia de derechos humanos. Reconstituí la asistencia que la organización le brindó a Alejandra Iriarte de Blanco y Nérida Fernández, esposas de dos desaparecidos de Valle del Pino, Caraballeda, estado Vargas. Cofavic procede haciendo presión en los organismos del Estado venezolano, en particular en la Fiscalía o el Ministerio Público, para que sean respetados los procedimientos normales de *habeas corpus*<sup>27</sup> y que se apliquen las reglas previstas en organizaciones y tratados internacionales.

¿Por qué centrar la atención en el *habeas corpus*? Porque dicho recurso es, como lo recuerda Giorgio Agamben (1997) la cuna del sujeto político de la democracia. Y es que justamente en ese recurso subyace una paradoja: el hecho de que la democracia haya nacido de una fórmula de reivindicación de la exposición del cuerpo físico al soberano. *Habeas corpus subjiciendum*, «tienes que mostrar un cuerpo»; es decir, el cuerpo del sujeto porta a su vez la sujeción al poder soberano y las libertades individuales (Agamben, 1997: 134-135). El filósofo italiano subraya el hecho de que lo que la democracia occidental plasmó en sus raíces, en su lucha contra el absolutismo, fue el cuerpo, la *zoe*, la vida desnuda en su anonimato, la vida presa en el calabozo del soberano. No fue la *bios*, la vida calificada del ciudadano. Condición que para



Agamben muestra un carácter ambiguo o bipolar de los fundamentos mismos de la democracia: mientras que el *habeas corpus* está inicialmente destinado a garantizar la presencia de un acusado en un juicio dicho recurso es, en el fondo su forma nueva y definitiva, la obligación del magistrado de exponer el cuerpo del acusado –la *zoe*– y justificar la detención.

Veamos el sentido que cobra el uso del *habeas corpus* en la escena local venezolana. Para las asociaciones de defensa de derechos humanos, el *habeas corpus* es un mecanismo que, en teoría, nos protege de cualquier acción de los cuerpos de seguridad del Estado que atente contra nuestra libertad y seguridad personal. Dicho recurso está definido en la legislación venezolana como un procedimiento que se le presenta a un juez cuando se produce una detención arbitraria, el detenido está incomunicado o cuando se tortura o denigra al detenido . Cuando se examina la manera de operar de los tribunales venezolanos, se constata de inmediato que existe la certeza casi absoluta por parte de los demandantes de que el cuerpo requerido es ya un cadáver. Es decir, en Venezuela, como en los países en donde la violencia de estado es una práctica común, los actores hacen uso del recurso del *habeas corpus* más para comprobar la muerte violenta en manos de las fuerzas del orden que para reclamar una detención arbitraria.

La violencia policial venezolana es una práctica con una historia, una lógica y una práctica propias. Aunque la realidad factual de la violencia policial

no escape a los activistas de los derechos humanos, la respuesta de dichas organizaciones ha estado sin embargo limitada a la cuestión jurídica y de procedimientos judiciales. Para Liliana Ortega, por ejemplo, representante de Cofavic, los abusos cometidos luego de la Tragedia marcan la aparición en Venezuela de una nueva forma de violencia policial y parapolicial, la redada destinada a hacer «limpieza social». Durante la reunión que tuvimos en agosto de 2002, el sentido que Ortega le daba al estado de emergencia fue el de un contexto que sirvió de justificación ad hoc de la desaparición de los detenidos. Dicha coyuntura dio lugar a nuevas prácticas de violencia policial, parapolicial y de delincuencia organizada como los «grupos de exterminio», los «escuadrones de la muerte» y el «sicariato»:

Yo creo que lo que vivió Vargas es lo que ha venido viviendo el país con respecto a la existencia de los grupos parapoliciales. En Vargas la situación de anomia llevó a que algunas comunidades procuraran obtener seguridad ciudadana a través de lo que se denomina «limpieza social». Entonces, muchas de las personas que fueron detenidas en Vargas, algunos con vida, y que hasta la fecha no se sabe cuál ha sido su destino, como es el caso de esos jóvenes, Rivas y Blanco, están ligados al tema de estos grupos de limpieza social.

Yo las vincularía con prácticas como las de Falcón o Anzoátegui: se aprovecha el caos magnificado de Vargas y luego de los saqueos. Y se pretendía demostrar que estas personas eran desechables,

drogodependientes o tenían antecedentes policiales para así exterminarlos. Incluso algunos testigos hablaban de listas que habrían dado algunos miembros de la comunidad para limpiar la zona de los «malandros».

Las apreciaciones de Liliana Ortega son, sin duda alguna, justas y bien fundadas. El problema son los límites mismos del planteamiento jurídico legal de la violencia que sirve de base para la actividad de la organización. La causa de las asociaciones de defensa de derechos humanos es, en efecto, pedir justicia. Ese es su mérito, pero es a la vez su límite social y político, porque la demanda de justicia sólo puede ser formulada a partir de la neutralidad. Cuando los familiares de las víctimas toman la palabra, gracias al espacio que les brinda Cofavic en la opinión pública, lo hacen para reivindicar un estatuto de ciudadanía que les será dado bajo el rótulo de «víctima de la violencia policial». Es una lucha por la justicia pero también por el reconocimiento de la condición humana de los ajusticiados. Fórmulas como «malandro no es gente» o la ya mencionada «malandro bueno es malandro muerto» están profundamente arraigadas en el sentido común de la sociedad venezolana. Es por ello que los obstáculos a las investigaciones que puedan comprometer a los funcionarios policiales no son percibidos como problema por el resto de la sociedad. De hecho, hasta finales de 2006 no se había adelantado ninguno de los procesos de «uso exagerado de la fuerza pública»

contra los funcionarios de la Disip y del Ejército, identificados en los casos de Vargas.

Las asociaciones asisten y documentan el encojimiento progresivo del estado de derecho en los últimos años pero no pueden sino remitirlo a una dimensión normativa:

La militarización de la fuerza pública es un error gravísimo de Venezuela, la Corte Interamericana ya lo apunta en su sentencia acerca del Caracazo. En Venezuela, los planes operativos de seguridad que fallaron en 1989, en 1999, que fallaron en el 2002 con los sucesos de abril, revelan una precariedad enorme para atender la situación de control del orden público y respeto a los estándares mínimos de derechos humanos; ni las policías, ni las fuerzas militares están preparadas para controlar el orden público con planes operativos serios que tengan un respeto a los estándares mínimos a los derechos humanos. Y lamentablemente ni se hizo en el pasado ni se ha hecho en el presente, a pesar de que es un dictamen de la Corte Interamericana que Venezuela revise sus planes operativos de control del orden público.

Por ejemplo, los ciudadanos no conocemos cuáles son los reglamentos internos de la Disip. No digamos los planes de inteligencia, sino los propios planes de funcionamiento, colocan a la Disip en una situación de extremo peligro. Al no conocer, al no haber escrutinio ni rendición de cuentas mínimos, ese que podría ser un órgano muy bien apertrechado, bien entrenado, ciertamente es un peligro para la ciudadanía. Un órgano policial no puede funcio-

nar así. Tiene que funcionar con un mínimo de claridad en sus estamentos para que puedan conocerse. La Disip no es investigable, no se puede escrutar porque ni siquiera los reglamentos son públicos y eso da pie a una nebulosa tremenda de donde surge la arbitrariedad.

Esta constatación tan diáfana coloca a Cofavic en una posición de vulnerabilidad en un contexto de polarización extrema en donde no hay espacio para la neutralidad en la esfera pública. Es por eso que tanto Cofavic como Provea son a su vez el blanco de las más airadas críticas tanto por parte del gobierno y sus partidarios como de la oposición. Dicho de otro modo, esas asociaciones muestran cómo funciona la impunidad y además la sitúan en una historia larga de justicia e impunidad.

Partiendo de mis observaciones directas en Cofavic, sostengo que en el reconocimiento del arresto las familias de las víctimas buscan restituir su dignidad<sup>28</sup>. Por ejemplo, la presentación de los expedientes en la Corte Interamericana de Derechos Humanos en San José de Costa Rica constituye una búsqueda de reconocimiento público de la humanidad de los desaparecidos, en un momento en que la anomia poscatástrofe justificaba los excesos para reprimir a los que habían perdido toda humanidad porque eran presuntos saqueadores. La defensa de los derechos humanos tiene entonces una dimensión performativa que supone dinámicas de movilización social y genera cambios de actitud de los actores según se formulen o no determinadas

demandas (Wilson, 2006: 77). Quizás eso hace que «la causa de los derechos humanos» sufra de una desconexión social y política con la vida misma. De allí que sus portavoces sean calificados peyorativamente de «leguleyos» y que su lucha sea percibida por el ciudadano común como algo inútil, una lucha que, a la larga, «no conlleva a nada».

Cuando asociaciones como Cofavic y Provea están confrontadas a la realidad cotidiana de la violencia extrajudicial y la impunidad, no pueden dar las respuestas que los actores sociales exaltados e indignados quieren escuchar. El lenguaje de cierta manera antipolítico de los defensores de los derechos humanos –la reducción de la violencia a los mecanismos técnico-jurídicos para hacer justicia– elimina paradójicamente las significaciones sociales de las violaciones que ellos mismos denuncian.

Lo que está en juego, en el caso de los abusos perpetrados en Vargas durante la emergencia de la catástrofe, no es tanto que la vigencia del estado de derecho quede en entredicho sino la manera en que se atribuyen y distribuyen las responsabilidades en las instituciones del Estado. Para entender las dimensiones de este juego político, sugiero enseguida abordar la trama de la teatralización de la crisis política desencadenada por estos episodios.

---

## CAPÍTULO 2

### PURO TEATRO. DE «ÁNGELES BOLIVARIANOS» A «CHIVOS EXPIATORIOS»

Los acontecimientos de Vargas causaron la «primera crisis de gabinete» que degeneró en crisis de gobierno. Temir Porras Ponceleón (2000: 13), joven asesor del gobierno bolivariano formado en las filas de la Escuela Nacional de Administración (ENA) de París, calificaba la Tragedia con el eufemismo de «catalizadora de las contradicciones del Polo Patriótico», para explicar el resquebrajamiento de los lazos de confianza entre los oficiales bolivarianos que formaban parte del gobierno de Hugo Chávez. A causa de las denuncias de las «desapariciones forzadas» el 22 de enero de 2000, Jesús Urdaneta Hernández, el recién nombrado director de la Disip, renunció a su cargo. Urdaneta Hernández es un comandante retirado del Ejército que formaba parte de los místicamente bautizados por la periodista Ángela Zago (1998) «Ángeles bolivarianos», miembros de una logia clandestina del Ejército que conspiraba desde principios de los años ochenta. En dicha logia se gestó el golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992<sup>29</sup>. Urdaneta

Hernández le explicó su versión de la crisis que lo sacó del cargo a Agustín Blanco Muñoz<sup>30</sup> (2003: 199), quien lo califica de «comandante irreducible». El calificativo sugiere que, a diferencia de Chávez, Urdaneta Hernández no había cedido a las tentaciones del poder y se mantuvo fiel a las convicciones y principios de los inicios del movimiento insurreccional. Urdaneta Hernández expone allí una teoría según la cual la denuncia de los abusos policiales no sería inocente, sino que tras ella se escondería una conspiración destinada a apartar a Urdaneta Hernández del círculo presidencial. Según Urdaneta Hernández, el complot consistía en culpar a los agentes de la Disip de «todo lo que había pasado allí» y que «sólo eran sesenta» en la zona sin tomar en cuenta que había 8.000 soldados del Ejército desplegados<sup>31</sup>. En esta versión, los periodistas que denunciaron los abusos eran «peones del canciller José Vicente Rangel» quien, deseoso de ver a Urdaneta Hernández excluido del círculo de confianza del Presidente, fabricó pruebas contra los funcionarios de la policía política (Barrera Tyszka y Marcano, 2005).

En dicho tomo, Urdaneta Hernández da cuenta de las tribulaciones de sus últimos días como director de la Disip:

Produjeron una corriente de opinión negativa contra mí (...) es posible que soldados y funcionarios de la Disip hayan cometido delitos de desaparición forzada, pero, chico, ¿qué tengo yo que ver con eso? (Blanco Muñoz, 2003: 199).



Según él, el «chavismo duro» buscaba involucrarlo en el «caso Montesinos», escándalo transnacional cuyo protagonista, el fugitivo jefe de la policía peruana de Alberto Fujimori, acusado de corrupción se habría escondido en Venezuela bajo protección de la Disip. Según Urdaneta Hernández, las denuncias de los abusos cometidos en Vargas no fueron sino un pase de cuentas por una operación de limpieza que él había lanzado en el organismo para retirarles las placas de identificación a más de 600 agentes que operaban irregularmente en los servicios de inteligencia (Blanco Muñoz, 2003: 241). Más que subrayar la contradicción que se evidencia en las declaraciones de Urdaneta –cuando de una manera casi paternal clama la inocencia de sus agentes, mientras que al mismo tiempo reconoce que el cuerpo policial que dirigía estaba minado por corrupción y prácticas conspirativas– interesa desglosar la manera en que el comandante construye su rol de «chivo expiatorio». Su versión no parece tanto dar cuenta de una conspiración que se proponía alejarlo de su cargo, teoría que, como todas las que denuncian un complot o una conspiración alimenta antes que nada el ego del que la difunde. Lo que aparece más bien es un choque, una confrontación entre las características de los personajes que tenían que convivir a la fuerza en el seno del Polo Patriótico: la hipocresía sin fisuras de José Vicente Rangel y el ejercicio vertical de la autoridad de Jesús Urdaneta Hernández, que, como buen militar, es muy poco dado a dar explicaciones de sus actos a las instituciones civiles.

Vemos entonces cómo se van entrelazando los elementos de una crisis política, nuestra expresión nacional de la «época de ansiedad» (Parish, 2001) globalizada en la que reinan los complots en la esfera política, que minan las bases del entendimiento democrático. Para las instituciones del Estado, los asuntos a investigar se transmutan por el rumor. La cuestión no es entonces ni la impunidad de los actos cometidos por los saqueadores ni el uso desmesurado de la fuerza pública por parte de los efectivos de los cuerpos de seguridad, sino una conspiración global, subyacente y que intenta explicarlo todo, destinada a destruir determinados componentes del gobierno y a reemplazarlos por otros. La precipitación ansiosa de la respuesta gubernamental –la violenta destitución de Urdaneta Hernández y su sustitución por Eliécer Otaiza, nuevo hombre de confianza cercano a Chávez y salido también de las filas del Ejército– no hizo sino reforzar la impunidad, y las instituciones de la recién fundada República Bolivariana continuaron eludiendo sus responsabilidades. La decisión del presidente Chávez de retirar su apoyo a Urdaneta y de ratificar la versión de Otaiza nombrándolo director de la Disip quedó a fin de cuentas sin explicación oficial. La crisis política fue «resuelta» en la medida en que se puso en escena el restablecimiento de los lazos de confianza y de fidelidad entre los miembros de los círculos de poder, independientemente de los resultados de los procesos judiciales.

## DE LA MALDICIÓN A LA ABSOLUCIÓN

Detengámonos un momento en la construcción política oficial que hace la Revolución bolivariana de tres acontecimientos violentos de la historia reciente venezolana, El Caracazo de 1989, el intento de golpe de febrero de 1992 y los saqueos poscatástrofe de 1999, para entender la militarización de la sociedad venezolana bajo la égida bolivariana.

En primer lugar, ¿cómo justifica el presidente Chávez el golpe del 4 de febrero de 1992? La retórica oficial hace uso, para retomar a Luis Castro Leiva (1988), de la figura de la «absolución histórica». El uso político en América Latina y Venezuela de la metáfora de la historia como tribunal que juzga y enjuicia, absuelve o condena está anclado con mucha fuerza en la justificación política de la violencia. Si vamos más allá –o más acá– de lo discursivo y miramos los aspectos más cotidianos y banales de la simbología revolucionaria, se puede afirmar que hay un «mito fundador» que se basa en el rol redentor de las Fuerzas Armadas durante el acontecimiento más violento y quizás socialmente dramático de la historia contemporánea venezolana: el 27 de febrero de 1989. Es decir, la invocación permanente de la redención de los efectivos militares se refiere, ante todo, a la «maldición» que los embargaría por haber efectuado «acciones represivas contra el pueblo» durante el Caracazo, en febrero y marzo de 1989.

En segundo lugar, la violencia y represión de los saqueos del 27 de febrero de 1989 aportan una

de las claves fundamentales para comprender la nueva relación propuesta por el bolivarianismo entre el pueblo y las Fuerzas Armadas. Cuando los militares que se sumaron a la causa del comandante Chávez el 4 de febrero de 1992 explican sus acciones, dan cuenta de un «padecer moral» que aseguran haber sentido cuando tuvieron que obedecer las «órdenes de reprimir» emanadas del Ejecutivo del segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez durante los sucesos de febrero de 1989. No es mi propósito el expresar una duda que pudiese interpretarse como irónica acerca de los «buenos sentimientos» manifestados por los militares del Ejército al tener que seguir, muy a su pesar, tales órdenes. Lo que más bien me interesa es resaltar cómo se construyen en estos testimonios dos figuras: la de los «oficiales comprometidos con el pueblo» y la de los oficiales «comprometidos con la oligarquía». Esta dicotomía es transversal al discurso que sustenta el mito de la maldición y de la necesaria redención de los oficiales, vía la insurrección militar tres años después (en 1992) en incluso más de diez años después (en 2003), cuando se instaura oficialmente el 4 de febrero como «día de la dignidad nacional». Los dilemas que generaron estos dramas se inscriben en un ordenamiento moral del mundo político bolivariano. En esta versión de las cosas, cuando salieron las tropas a la calle, los oficiales «buenos», «conscientes» y «socialmente comprometidos con el pueblo» durante el Caracazo tuvieron resistencias en participar en la represión y a obedecer las órdenes emanadas

de un Estado Mayor «perverso». Los oficiales «malos», «indeseables», «traidores de los intereses del pueblo», «comprometidos con las élites» representaban por su parte los «más oscuros intereses de explotación y dominación del pueblo». Esto llevó a que los oficiales bolivarianos tres años más tarde se sublevaran contra el orden que imperaba en Venezuela antes de 1998. Aparece así una versión de la historia en la que los sentimientos morales absuelven o condenan a los militares.

Martha Harnecker (2004) es una de las ideólogas del régimen bolivariano y es quizás quien mejor presenta la lógica política del uso del Caracazo. Harnecker construye eficazmente el mito de la rebelión al subrayar que los comandantes socialmente más «conscientes» se rehusaron a «reprimir al pueblo» y cuenta un testimonio para sustentar su argumento:

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

Dos elementos importantes para el análisis se derivan del párrafo citado. Primero, el oficial entrevistado por Harnecker deja ver que experimentó un sentimiento de repudio frente a las órdenes emitidas por el Estado Mayor. Afirma haber sentido empatía por el sufrimiento del «pueblo hambriento» que saqueaba. Es difícil saber si trata de una acción de desobediencia a las órdenes emanadas de la jerarquía, a saber, Ejecutivo y Estado Mayor de las Fuerzas Armadas, como es usual en el marco del estado de excepción. De hecho, la reconstrucción exacta de los hechos poco importa. El testimonio no busca mostrar si hubo insubordinación y evita cualquier alusión a la represión que vendría después. Para Harnecker, de lo que se trata es de ofrecer un testimonio políticamente correcto que ponga de manifiesto el arrepentimiento del oficial entrevistado, para así dar fe de su sentimiento de compasión hacia el pueblo en ese momento histórico preciso. No se trata de establecer responsabilidades penales de los militares involucrados en los sucesos de febrero de 1989 en cuanto a la aplicación indiscriminada de la ley marcial para controlar la revuelta popular<sup>32</sup>. Vemos pues que el registro del testimonio es teológico y no secular, porque se inscribe en la salvación moral de los militares buenos, injustamente presentados como «malos» por el orden político anterior.

Segundo, en esta construcción político-dramática, lo moral se inscribe en lo político pero no tiene una implicación jurídica, es decir, no trasciende a la apertura de procesos judiciales en donde

se castigue a los efectivos culpables del uso desproporcionado de la fuerza pública. Para decirlo inversamente, en la estrategia retórica de Harnecker no puede haber lugar para una «participación justificada» en la represión de los disturbios de febrero de 1989. En resumen, el Caracazo permite construir una serie de posturas morales transversales que justifican la posterior adhesión incondicional al proyecto bolivariano. Por una parte, es preciso manifestar arrepentimiento para escapar al estigma de la complicidad en la represión orquestada por el régimen anterior y moral –mas no jurídica– condenada por el gobierno actual. De esta manera, se crean las condiciones para la reconocer la participación en una insurrección –la de febrero de 1992–, construida moralmente como «justa» en la historia del régimen bolivariano. Por otra parte, se introduce una dimensión moral del saqueo. El «buen saqueador» es inocente; se convierte en la figura emblemática del pueblo hambriento que sufre y que actúa bajo la presión de una necesidad biológica, actúa bajo la fuerza de la inocencia, siempre legítima, que le confiere la satisfacción de sus necesidades vitales. En la lógica bolivariana, el «pueblo saqueador» es un sujeto irracional, aunque su demanda sea legítima. Es el militar quien, sensible ante la necesidad y el sufrimiento del pueblo, impone el orden, organizando la cola de los saqueadores, como en la escena que nos cuenta Harnecker. El militar decide aquello que es legítimo e ilegítimo de ser saqueado. Las cajas registradoras no responden a las verdaderas necesidades del

pueblo. Las verdaderas necesidades son aquellas que están vinculadas con la supervivencia: comida, pañales, medicamentos, etcétera. Pero el alcohol y los electrodomésticos se alejan de la representación oficial del «buen saqueador» y de la escala moral del oficial que observa la escena.

Para Harnecker, y para el propio presidente Chávez, de lo que se trata es de hacer aparecer sistemáticamente la «mala consciencia» entre ciertos militares por la masacre del Caracazo en 1989. De esa manera, se les redime en la retórica y quedan limpios del oprobio de haber ejercido una represión desmesurada bajo las órdenes de un mando militar al servicio de las «cúpulas podridas».

Tanto en el caso del Caracazo en 1989 como en el de la Tragedia en 1999, el saqueo fue condenado por los militares en la medida en que se desvía hacia un pillaje que consideran como «intolerable»<sup>33</sup>. Dicha referencia a lo tolerable y lo intolerable se vuelve ineludible en el análisis porque está directamente relacionada con la moralización del saqueo. Por ejemplo, el saqueo «ordenado» de un supermercado no significa lo mismo que destruirlo o quemarlo. A su vez, en lo que concierne a la composición del botín, es moralmente aceptable saquear productos alimenticios y de primera necesidad mientras que saquear electrodomésticos es intolerable.

El relato oficial del 27 de febrero alimentará, como lo veremos con detenimiento en el capítulo 4 de este libro, «Políticas de la dignidad», la teodicea de los comandantes bolivarianos que se «sacrificaron por la nación» y fueron «injustamente juzgados



como golpistas». El Ejército bolivariano comienza su tarea simbólica de recuperar su dignidad, primero al rebelarse en 1992 y segundo al asumir la tarea que le asigna el presidente Chávez: organizar y ejecutar planes sociales para atender a la población socialmente desfavorecida. Esta dignificación simbólica y fundacional de la Revolución bolivariana irá adquiriendo sentido en formas ritualizadas ejecutadas por las instituciones oficiales en diversos actos y entronizaciones que valorizan el sacrificio de los muertos del golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992. Así como también sentará las bases simbólicas, institucionales y operativas de los programas de asistencia a las víctimas de la Tragedia.

#### LA JUSTIFICACIÓN POLÍTICA DE LA MILITARIZACIÓN

El análisis de la violencia social poscatástrofe muestra dos cosas. La primera es que, tanto el saqueo como la represión desmesurada se vuelven socialmente aceptables en este desdoblamiento moralmente ambiguo que disculpa instantánea e indistintamente los diversos niveles de criminalidad. En la retórica gubernamental y en los discursos de los actores se conjugan las figuras de un «Estado ineficaz» en el control de la seguridad; de un «Estado autoritario» que abusa y no respeta al ciudadano y de un «Estado criminal», vehículo de una violencia letal y selectiva que sirve a los más oscuros intereses. La imbricación de estas figuras ilustra la complejidad de la economía moral del saqueo en

la Venezuela contemporánea, de su impunidad generalizada y de su represión mortífera, y cómo se pusieron duramente a prueba a la sociedad y al estado de derecho al momento de la Tragedia.

La segunda es que la desestabilización momentánea del régimen por «el asunto de los derechos humanos en Vargas» es reveladora de los límites del tipo de vínculo que funda al régimen político bolivariano. Siempre que sean momentáneas, este tipo de rupturas del círculo de confianza que rodea y asegura al poder soberano se repiten de manera espasmódica y se acompañan de una ola de rumores de complots y conspiraciones, generando una crisis crónica de confianza. Ello explica quizás la desenfundada rotación de los cuadros del gobierno. El antropólogo venezolano Rafael Sánchez (2006) evoca con pertinencia la paradoja subyacente al constitucionalismo radical que caracteriza al régimen del presidente Chávez, que solicita sin cesar el poder originario del pueblo soberano y que, simultáneamente, evoca el pasado para recordarnos que la base histórica de la nación es el Ejército (Sánchez, 2006: 413). La paradoja es que al exponerse a los medios y a los avatares de la esfera pública, el mundo militar, que se quiere y presenta a sí mismo como impoluto, aparece sujeto a los vaivenes de la vida de palacio, conspirativa y oportunista. Esto hace pensar que la teología política bolivariana misma, entendida como el recurso permanente al mandato divino del padre de la patria, Simón Bolívar, para justificar y legitimar las acciones de gobierno, engendra por sí sola la

fragilidad del régimen. Es la teología política que lo fundamenta la que vuelve al régimen curiosamente inestable en las circunstancias mundiales de la globalización, es decir, de la circulación acelerada de capitales, imágenes e información.

Vistas así las cosas, la crisis ocasionada por la Tragedia hace replantear la cuestión del estado de excepción y de la soberanía en el marco de la teología política bolivariana. La extensión indefinida de la situación de crisis es en efecto una de las características de la excepción como paradigma de gobierno (Agamben, 2003). Es evidente que la militarización de la sociedad bajo la revolución bolivariana se desmarca sustancialmente de las dictaduras del sur del continente, en donde la presencia militar obedecía a un procedimiento normal de gobiernos tutelados por las Fuerzas Armadas que precedían al estado de sitio para controlar la amenaza insurreccional y ejercer la represión política que corresponden a la puesta en práctica de la llamada «doctrina de seguridad y defensa». Algunos ideólogos del régimen liderado por Hugo Chávez (Díaz Ferrer, 2005: 117) exponen los designios de la militarización de la sociedad en tiempos bolivarianos inscribiéndola en un «nuevo contrato social que se funda en la unidad cívico-militar». Llama entonces la atención cómo la retórica oficial se apropió de manera fértil de la emergencia causada por la Tragedia para probar las bondades del nuevo pacto:

La unidad organizativa y acción conjunta para la protección de la población y de los bienes de la nación

ante la ocurrencia de catástrofes, ejemplo de lo cual fue el abnegado y heroico esfuerzo de militares y civiles ante el dramático deslave en el estado Vargas en diciembre de 1999, salvó innumerables vidas ante tan gigantesca catástrofe. (Díaz Ferrer, 2005: 118).

Por su parte, la ministra del Ambiente, Ana Elisa Osorio, trataba en 2004 la cuestión de la alianza cívico-militar como elemento fundamental de la revolución, y para hacerlo, evocaba también la Tragedia:

Al momento de aprobar la nueva Constitución en diciembre de 1999 se desató el desastre del edo. Vargas. Más de 20.000 muertos y la necesidad de atender a decenas de miles de refugiados y su reubicación en diversas regiones del país. Esto supuso una gran tragedia y al mismo tiempo una gran exigencia económica no prevista; pero al mismo tiempo fue una gran oportunidad para la acción conjunta del pueblo y la Fuerza Armada. El presidente Chávez como Comandante en Jefe de la Fuerza Armada las asoció a programas urgentes que permitieran avanzar en el pago de la deuda social con la población, atención a la salud, mejorar la infraestructura rural, la vivienda urbana, el transporte aéreo a regiones remotas incomunicadas en el país, lo que permitió un fortalecimiento de la relación cívico militar, implicó a las Fuerzas Armadas en una labor social, lo que corresponde a una nueva visión de la seguridad nacional, que no está reducida al uso de las armas, o para proteger las fronteras, sino que implica la seguridad integral del pueblo. (Osorio, 2004).

Dos elementos retóricos del discurso oficial apuntan a la extensión del papel de las Fuerzas Armadas más allá de la emergencia. El primero es la «nueva visión de la seguridad nacional» para denominar la política social que ejecutarán las Fuerzas Armadas. En esta fórmula el combate no es contra la insurrección sino contra la exclusión, y la tarea es el «pago de la deuda social»<sup>34</sup>. La segunda es la justificación de la permanencia de los militares fuera de los cuarteles, a largo plazo. De una militarización coyuntural se pasa a una estructural. Para los militares, atender a los civiles –damnificados o pobres– ya no se trata de una «operación especial» sino de rutina. Se mantiene así el «efecto de oferta propio de la acción humanitaria» en el que la presencia de lo especial y de lo extraordinario justifica de manera permanente el despliegue de programas de excepción para atacar los problemas urgentes. Muchos aspectos de esta manera de funcionar, de esta lógica política de la emergencia, no son exclusivos de la militarización venezolana, sino que son la base, como lo demuestra Mariella Pandolfi (2002) en el caso de Kosovo, del funcionamiento de las ONG humanitarias transnacionales. Subrayemos por ahora que, en el caso venezolano, la identificación de la «unidad cívico-militar» bolivariana con los íconos de la acción humanitaria constituye una operación más que provechosa para que los portavoces del gobierno expliquen los principios de su doctrina y que este empeño, políticamente hablando, no es casual ni inocente.

El drama social contemporáneo venezolano nos lleva a preguntarnos sobre las figuras extremas y opuestas presentes en las representaciones sociales de la Tragedia que aparecen sistemáticamente durante toda una década marcada por una profunda polarización política. La catástrofe y la violencia colectiva por un lado y la reconstrucción y el nacimiento de una nueva nación por el otro son la fuente de metáforas e imágenes poderosas que aparecerán y reaparecerán a lo largo de diez años, y que crean y recrean el acontecer nacional desde la emoción, el sufrimiento y la esperanza de redención.

La teatralización de la política, entendiendo por ella una puesta en escena, una estructuración temporal marcada por lo inmediato y una reorganización de los símbolos de la nación, apunta a la creación de sentido en la interacción de los actores sociales y políticos, tanto en los discursos como en las prácticas. Dicha creación de sentido está atravesada por una fuerte tensión dada por la presencia inconciliable de las diversas figuras que representan a los actores sociales y que moralmente son tan puras como opuestas y marcan la teología política bolivariana: las víctimas y los victimarios, los culpables y los inocentes, los arrepentidos y los perversos, y que marcan también el acontecer diario de la nación venezolana desde 1998.

Si ponemos la mirada en los damnificados de la Tragedia, en la experiencia que vivieron como asistidos después de la emergencia, nos encontramos con que la militarización compasiva fue la res-

puesta particular de indemnización que el Estado venezolano ideó y que a la vez sentó las bases de la normalización institucional de la precariedad, la discriminación y el olvido.





---

## CAPÍTULO 3

### MILITARISMO COMPASIVO

Los desastres naturales hacen que los gobernantes se sientan amenazados. Las catástrofes provocan el desborde de las emociones y la búsqueda de culpables. En una sociedad como la venezolana, profundamente marcada por la presencia estatal, vale la pena entonces preguntarse por el sentido político que se le dio a un acontecimiento natural que tuvo mayor impacto que cualquier acción del Estado. Podemos pensar, por ejemplo, que la expulsión progresiva de todos los socorristas voluntarios de los centros de refugio por parte de los militares respondió al interés del gobierno de apropiarse del capital político que generó la desgracia. Con esta observación hipotética no pretendo ensalzar per se la labor de los voluntarios —que dentro de las representaciones reductoras de la polarización venezolana serían los representantes de una inmaculada y apolítica «sociedad civil»—, sino más bien entender cómo el gobierno nacional, a través de las Fuerzas Armadas, se hizo dueño del mayor episodio de sufrimiento colectivo de la historia contemporánea del país.

## DRAMA Y CONSENSO

Es un precepto compartido en la época contemporánea que toda catástrofe, toda desgracia debería borrar, al menos momentáneamente, las diferencias familiares, sociales y los conflictos políticos de la sociedad afectada. La compasión por aquellos que sufren a causa de los embates de la naturaleza o de los avatares industriales prefigura un momento consensual, caracterizado por un acuerdo que subyace a la movilización colectiva de socorrerlos. Sin embargo, esta especie de consenso hace que la «experiencia de la catástrofe» sea una noción que unifica y borra la diversidad social, lo cual es, en efecto, una trampa para el estudio de las catástrofes.

El tratamiento mediático de los acontecimientos catastróficos, por su espectacularización, sustrae elementos que pueden ser fundamentales para el análisis. En el caso de la Tragedia, el rebasamiento de las autoridades venezolanas ante la magnitud del desastre generó condiciones favorables para que el control de las crisis les fuera retirado, y abonó la entrada sin condiciones de las Fuerzas Armadas en el manejo de la situación. Parafraseando a Myriam Revault d'Allones (2008) en su ensayo ya clásico sobre la compasión en las sociedades contemporáneas, pudiera decirse que recurrir a los cuarteles para alojar a los damnificados significó la expresión nacional de un «teatro de la compasión», es decir, del lugar en donde se crea la emoción del espectador y donde éste se identifica con los personajes del drama. En la escena que se instituyó

durante la Tragedia, se le otorgó a la militarización el papel estelar.

La construcción de la catástrofe como drama es un proceso social. Víctor Turner (1974), antropólogo escocés miembro de la escuela de Manchester, instauró el concepto de «drama social» para mostrar que los conflictos entre los individuos en tiempos de crisis hacen visibles los intereses y las ambiciones, ocultos en tiempos de normalidad. Durante la crisis, el grupo social es sometido a la rectificación, la acción colectiva se dirige a la enmienda. El «drama social» caracteriza entonces una fase de un proceso social que comienza por una ruptura de la relación y llega hasta el límite extremo permitido por el grupo. En su análisis de los rituales de aflicción colectiva de los Ndembus en Zambia, África, celebrados con el objetivo de ayudar a los que están afectados por la enfermedad o la desgracia, Turner muestra que toda desgracia tiene una dimensión colectiva y que las formas ritualizadas –jurídicas y religiosas– para establecer la paz y la salud unifican la experiencia de la calamidad. Las primeras planas de los principales diarios venezolanos titulaban «Gran tragedia» y, más aún, cuando hoy en día en Venezuela se habla de la Tragedia, la identificación con esta catástrofe en particular es prácticamente inmediata porque la sociedad le atribuyó al acontecimiento una significación de drama social.

El primer elemento de sentido de un drama es la obligación de establecer un consenso social acerca del carácter verdaderamente trágico del

acontecimiento. El editorial del diario *El Nacional* del 17 de diciembre de 1999, «Tiempo de tragedia», comentaba al mismo tiempo el «cataclismo humano» que generó el desastre y la declaración del estado de alerta, difundido por un portavoz de la Asamblea Constituyente que anunciaba un primer crédito especial de 12 millardos de bolívares (alrededor de 20 millones de dólares) para tratar la emergencia. A la vez, se lanzaba un llamado desgarrador a la «unidad colectiva» y a la celeridad del gobierno. La unidad es «más necesaria que nunca» para hacerle frente a la experiencia de la desgracia. Toda diatriba entre los miembros del grupo social es sentida como fuera de lugar, las diferencias de opinión son mal vistas, el tiempo de la crítica está detenido: el drama obliga al consenso y el lenguaje periodístico es el principal vehículo de esta de representación.

Es por ello que durante la emergencia se privilegiaban aquellos relatos e imágenes que eleven las cualidades morales de los que sufren y de los que salvan: el desempeño espectacular de los barcos de la marina de guerra y de los componentes militares, las operaciones de rescate difíciles, peligrosas, extremas, etcétera. Los cuadros en donde se despliega la tecnología del salvamento fueron predominantes en la cobertura mediática de la catástrofe. La base aérea de La Carlota, por su ubicación en medio de Caracas, fue el sitio desde donde se difundieron las imágenes de la llegada de los rescatados a la ciudad. Las imágenes de los helicópteros llegando bajo la lluvia pertinaz y de los evacuados

heridos, llenos de lodo, temblando de frío y sumidos en llanto, sacudieron al país. Después de la difusión de estas imágenes, los habitantes de la ciudad Caracas acudieron en masa a la base aérea para ayudar, brindar apoyo y buscar familiares o amigos, generando un inmenso embotellamiento de tránsito y aumentando el caos. Desde el aeropuerto de La Carlota, así como también desde la sala de espectáculos el Poliedro y el estadio Parque Naciones Unidas, se transmitieron las imágenes que dieron lugar a una manifestación local del «espectáculo del sufrimiento» que Luc Boltanski (1993) identifica con la manera en que los sentimientos morales y las emociones construyen el sufrimiento «a distancia» en las sociedades contemporáneas. Es decir, a partir de la transmisión de esas imágenes extremas, se fueron estableciendo unos códigos morales que le dictarían al espectador su manera de construir con las víctimas una comunidad de semejantes.

Los medios desarrollaron desde esos sitios la cobertura del acontecimiento que pautaría el tipo de imágenes del salvamento que se difundió en los días siguientes: la llegada de los evacuados a zonas seguras, los helicópteros, los mensajes en vivo y directo a los familiares extraviados o desaparecidos. Evidentemente, la espectacularización del drama y de la desgracia no es un proceso inherente a la Tragedia en particular, sino que se ha convertido en el factor decisivo en las sociedades contemporáneas para desencadenar la movilización colectiva y necesaria que define la acción humanitaria nacional y transnacional. En el caso específico de la Tragedia,

la cobertura de la ocupación de estos espacios se hizo a partir de parámetros morales propios que hicieron que todos los venezolanos se convirtieran en espectadores de la crisis: los damnificados hicieron su entrada al espacio mediático como protagonistas de un acontecimiento social extremo que demandaba la construcción de una nación fraternal sin condiciones, una comunidad de prójimos cuyo único vínculo sería el dolor causado por la catástrofe. O para decirlo en los términos de Luc Boltanski (1993: 117-120), los espectadores del sufrimiento de las víctimas de la Tragedia fueron situados en el «tópico del sentimiento», a diferencia de los que asisten mediáticamente a otros acontecimientos planetarios extremos, construidos en el tópico de la denuncia o de la indignación: violencia política, guerra, masacres, genocidios, etcétera.

La mediatización de toda catástrofe está además impregnada de imágenes acerca de la identidad del pueblo, del rol adecuado del Estado y del sufrimiento de las víctimas. Gregory Starrett (2003) muestra cómo estas «políticas de la representación visual» se van construyendo en función de los valores fundamentales de grupos opuestos y ofrece varios ejemplos de dicotomías político-morales que impregnan la cobertura mediática de los acontecimientos extremos: «Pureza versus idolatría, tradición versus fanatismo, injusticia versus inocencia, cinismo versus irresponsabilidad» (2003: 399). La memoria colectiva de la catástrofe se construye entonces a partir de una retórica de las imágenes visuales que definirá el carácter mo-

ral de la movilización social y política que seguirá al acontecimiento y que en gran medida también decidirá la historia posterior de los afectados. Las representaciones mediáticas de los acontecimientos extremos le otorgan sentido político a dichas movilizaciones, a saber, condicionan el consenso necesario que sirve para desarrollar acciones concretas para responder a la desgracia de los otros.

Por el Poliedro de Caracas<sup>35</sup> pasaron más de 50 mil personas damnificadas durante las primeras semanas del año 2000. La sala fue convertida en un albergue provisional y fue el escenario mediático de la militarización de la gestión de los damnificados y del primer contacto directo del presidente Chávez con las víctimas. Vestido en traje de soldado, el Presidente visitó el Poliedro el 21 de diciembre de 1999 y anunció desde allí que todos los fuertes y guarniciones militares de Venezuela serían «habilitados» para alojar a las familias que habían quedado sin vivienda. En transmisión directa a la televisión, Chávez se dirigió a las familias y les dijo que:

Es que allá (*en los fuertes militares*) tenemos mejores espacios para atenderlos y estarán mejor. Recibirán una cena de Navidad digna, y tendrán espacios privados con camas, neveras, centros deportivos e incluso televisión<sup>36</sup>.

Prometiéndoles a su vez que nunca serían olvidados por el gobierno. La prensa cuenta que apenas había salido el presidente de la sala se formó una

fila de más de 400 personas frente al escritorio de los militares responsables del lugar para anotarse en una lista para partir esa misma noche al fuerte Guaicaipuro situado en los Valles del Tuy, estado Miranda, a 100 kilómetros de Caracas. El artículo de prensa que reseñó la visita del Presidente mencionaba que una «ola milagrosa de optimismo» había invadido al Poliedro: los damnificados estaban dispuestos a alejarse, aunque sea temporalmente, de sus casas destruidas e instalarse en los lugares que el gobierno les ofrecía. Los ánimos estaban sin embargo divididos entre los alojados porque salir del Poliedro implicaba también dejar Caracas. Los rumores que circulaban eran que «se procedería a reubicar» a las familias en el interior y que se disponían de suficientes viviendas en los alrededores de las ciudades.

Un grupo de familias no fue llevado a los fuertes militares sino directamente a viviendas desocupadas de urbanizaciones ubicadas en las adyacencias de la represa del Guri, en la región de Guayana, a más de 700 kilómetros al sur de la capital. Aunque este número de familias constituye una minoría en relación al total de damnificadas, su realojamiento fue percibido por la opinión pública como un primer gesto eficaz del gobierno para enfrentar el problema de los que ahora no tendrían techo. Las estimaciones oficiales publicadas al principio del año 2000 señalaban que alrededor 44 por ciento de la población del estado Vargas fue desplazada. En marzo de ese año, un censo del Fondo Único Social (FUS) señalaba que 130.105 personas, unas



30 mil familias, estaban alojadas en los fuertes militares a la espera de viviendas. Durante esa espera se dio un proceso de decantación social de los refugios, es decir, aquellos damnificados que tenían familiares que podían alojarlos o mantenerlos temporalmente o que tenían a su alcance posibilidades de contactar a sus bancos, patronos y colegas, dejaron rápidamente los refugios y poco a poco rehicieron sus vidas. Sin embargo, aquellas familias que no contaban con vínculos familiares y laborales que pudieran ayudarlos y mantenerlos durante la recuperación, se quedaron en los refugios durante más de un año, a la espera de la vivienda prometida.

Pero antes de pasar a la experiencia vivida en el Poliedro y en el realojamiento provisional en los refugios militares, detengámonos un momento en la importancia de las emociones a la hora de representar socialmente a las víctimas, y preguntémonos sobre lo que quiere oír la sociedad sobre la experiencia de vivir una catástrofe. Contar la emergencia, el drama, el sufrimiento, no es una acción desconectada del sentido social que adquiere el acontecimiento extremo. Por lo tanto, la evocación del recuerdo de esos momentos genera una expectativa particular: se espera una narración larga y detallada de las sensaciones, los sentimientos, los dolores y los miedos que tales momentos suscitaron en quienes los vivieron.

Revisando la producción periodística acerca de la Tragedia diría que hay un desfase, un desajuste entre la figura de víctima y la construcción social de

los damnificados una vez superada la situación de emergencia. Pienso que es en la literatura en donde es posible encontrar la figura emblemática de la víctima. Carmen Vincenti (2005) en su novela *Noche oscura del alma* proporciona una narración rica en imágenes basada en una temporalidad detenida. La narración de la vivencia extrema de una joven caraqueña de clase alta se vuelve una bella metáfora de la solidaridad esperada que debería idealmente surgir espontáneamente entre las víctimas de un desastre. Para decirlo someramente, la fraternidad de la emergencia es la ilusión de la desaparición de las diferencias sociales y de que ante la furia natural todos somos iguales y estamos juntos. Sin embargo, considero que la joven Adriana, protagonista de la novela de Vincenti, a pesar de haber vivido la Tragedia, de haber perdido en ella a su ser amado, no es una damnificada. No fue albergada en un refugio ni dependió de la ayuda alimentaria ni de la benevolencia de las Fuerzas Armadas. Al contar con su familia de Caracas, Adriana no tuvo la necesidad de hacer público su drama para mostrar su legitimidad como posible beneficiaria de la ayuda humanitaria internacional ni de la asistencia del Estado. La clave de la condición de víctima es justamente la temporalidad. Adriana es una víctima atemporal y a-histórica, anclada en un drama puntual, lo que limita la posibilidad de interrogar los determinantes sociales y políticos del desenlace de su situación. Es justamente el tiempo el que somete a prueba la calidad del «capital social» de la víctima, para decirlo en

términos del sociólogo Pierre Bourdieu, para salir adelante, pasar a otra cosa y «rehacer su vida». Pienso que la novela de Carmen Vincenti tiene la virtud de mostrar una figura del sufrimiento que no precisa ser reconocida socialmente como víctima. Adriana no tuvo que pasar meses en un refugio militar ni tuvo que trasladarse a Guanare siete meses después a una «solución habitacional». La bella joven puede entonces postrarse en una cama a vivir su síndrome de estrés postraumático. No tiene hijos que mantener y no es un estorbo para su familia, que la acoge.

Pero, volvamos a lo que significa contar su drama. Los habitantes de la urbanización Los Corales, por ejemplo, se mostraron dispuestos a contarme la vivencia su experiencia de la emergencia. Pude visitar a dos familias que tuvieron la posibilidad regresar a sus casas de Los Corales, después de reconstruirlas. El ejercicio puede ciertamente resultar doloroso y complicado de manejar en el seno familiar. Noté, entre otras cosas, que los entrevistados siempre llamaban a alguien, algún pariente o vecino para apoyar la narración y quizás, también, para no crear una situación de vulnerabilidad emocional, porque quizás las lágrimas eran más susceptibles de aparecer si se quedaban a solas con la entrevistadora, al evocar tan terribles recuerdos.

En las antípodas de este tipo de narración se ubican aquellas que pude recoger en los refugios de Fuerte Tiuna y Fuerte Guaicaipuro, más de seis meses después de la catástrofe. Frases, breves, cortas y concisas; narraciones apuradas, desprovistas de

detalles, contadas con una evidente premura por pasar a otra cosa, por pasar la página. Al principio, pensé que tal premura se debía a una situación de desconfianza, a una dificultad de contar un episodio doloroso a alguien ajeno a sus vidas. Los psicólogos encargados de los programas psicosociales lo atribuían a un bloqueo ocasionado por el «trauma»<sup>37</sup>. Pero con el tiempo pude percibir que la narración de la emergencia que me brindaban en los refugios no obedecía a los mismos patrones sociales de los habitantes de las zonas de clase media. Había pues una razón sociológica que hacía que la narración de los acontecimientos catastróficos de aquellos que habían podido, dentro de todo, recuperar sus casas o al menos sus papeles y documentos de propiedad porque tenían registros bancarios y legales, que habían podido rehacer sus vidas, que no dependían de la ayuda de las instituciones estatales, que participaban activamente en el rescate de su zona residencial, fuera particularmente rica y nutrida en detalles.

Cuando comencé a interrogar a Yajaira en su habitación del refugio de Caricuao sobre la Tragedia, y lo que había vivido, la narración de su recorrido hasta llegar allí fue muy breve:

Perdí la casa, me evacuaron al Poliedro con los niños, nos llevaron al Fuerte Terepaima de Barquisimeto, me dieron una casa, la perdí, y aquí estoy. (Yajaira, Caricuao, abril de 2003).

En sólo dos líneas, Yajaira resumió el primer año de su vida después de la catástrofe. En pocos

segundos dio cuenta no sólo de un drama extremo del que fue víctima sino también de una trayectoria aún más larga y compleja de vicisitudes posteriores como damnificada. Los damnificados que vivían en los refugios me dijeron en repetidas ocasiones que yo era la primera persona que se interesaba sobre su experiencia después de la catástrofe. Los intercambios que tenían con los funcionarios estaban pautados para censar, para objetivar su situación actual, no para hablar de las circunstancias que los habían llevado a quedarse indefinidamente en los refugios.

Para los que eran dependientes de la ayuda del Estado, el acontecimiento había quedado atrás. Ahora tenían que hacerle frente a una situación que, aunque se presentaba como transitoria, parecía perennizarse. De allí las expresiones utilizadas para describir sus trayectorias, como por ejemplo: «vivimos de una tragedia en otra» para significar que aunque hubo una explosión de normalidad con la Tragedia, visto a posteriori se trata de una sucesión de acontecimientos catastróficos dada la sucesión de percances que han debido enfrentar. Una reflexión de ese tipo sería, por ejemplo, impensable en la narración de Adriana, la protagonista de la novela de Carmen Vincenti, para quien la Tragedia es el único y gran drama que sacudió profundamente a su vida.

## ¿FRATERNIDAD DEL DOLOR?

En el campo sociológico, una catástrofe se define como un momento de crisis circunstancial que despierta sentimientos de solidaridad en la sociedad. La catástrofe puede ser considerada, bajo esta perspectiva, como una oportunidad para que emerjan instituciones nuevas o para que se renueven las previamente existentes y responder así a las nuevas necesidades que surgen a raíz de la destrucción<sup>38</sup>. Sin embargo, en este tipo de aproximaciones en las que domina el punto de vista funcional de las organizaciones sociales, la experiencia de los sujetos que viven la crisis y sus consecuencias a largo plazo está particularmente ausente del análisis. La polisemia del desastre es perceptible en la heterogeneidad de los relatos de la emergencia y de la crisis. Por lo tanto, la solidaridad, sentimiento que supuestamente surge de manera automática hacia las víctimas es, desde un punto de vista más teórico, problemático. Pretender que el altruismo es obvio y que la crisis genera consenso es asumir la equivalencia entre representación y realidad, lo que conlleva a colocar en el mismo plano la experiencia de la población afectada y las decisiones que toman las instituciones.

La antropología norteamericana instauró el concepto de «fraternidad del dolor» para explicar el fenómeno de la solidaridad que aparece después de la catástrofe. Anthony Oliver-Smith (1999), quizás el autor más representativo de la «antropología de desastres», señala que la catástrofe constituye

«una especie de desafío, y que las personas, individualmente o en grupo, responden en general de una manera constructiva a este tipo de fenómenos» (1999: 156). Para demostrarlo, Oliver-Smith se basa en sus investigaciones llevadas a cabo durante más de diez años en Perú, después del terremoto de Yungay en 1970, una de las catástrofes más devastadoras del hemisferio occidental a causa de las avalanchas de lodo y nieve que siguieron al sismo. La fraternidad posdesastre generó la formación de coaliciones entre familias damnificadas unidas por el dolor y la pérdida, vínculo que, en circunstancias normales, nunca habría surgido. Aun cuando se trata de una sociedad profundamente jerarquizada social y racialmente, se constituyeron alianzas inauditas para rebelarse contra el proyecto gubernamental de reubicación fuera de la ciudad. Luchar contra la política oficial de implantar a los afectados fuera de la ciudad de Yungay se volvió un frente que unió a todos los sectores, es decir, se constituyeron grupos con un interés común, lo cual los hizo solidarios. Oliver-Smith es heredero, como él mismo lo reconoce, de Emilio Durkheim y su concepto de «solidaridad mecánica» expuesto en la *División del trabajo social* (1960 [1893]). El punto de apoyo de la fraternidad del dolor es la «solidaridad de base que deriva de las similitudes (...) y donde la personalidad individual es absorbida en la personalidad colectiva (Durkheim, 1960: 100-101) destinada a reconstruir el orden social. El desastre conllevaría entonces a que la sociedad se reencontrase con su identidad humana común

más fundamental, porque desactiva temporalmente las diferencias sociales y jerárquicas fruto de la división social del trabajo. Esta suspensión provisional de los prejuicios sería particularmente visible cuando los individuos sobrepasan las fronteras de las clases sociales y las diferencias étnicas, y actúan con devoción para salvar y socorrer a los otros.

Sin embargo, la «fraternidad del dolor» tiene límites tanto conceptuales como reales. Al igual que la noción de «crisis consensual», echa un velo sobre la manera en que la catástrofe se construye como acontecimiento en el cual afloran tarde o temprano las tensiones políticas y sociales. En efecto, todo impacto emocional promueve alianzas, pero las manifestaciones de solidaridad están también sujetas a las condiciones políticas y de poder. Diría que lo material y lo moral ponen a prueba las representaciones de la catástrofe como un acontecimiento marcado por la solidaridad y el consenso. Por una parte, las catástrofes generan escasez y penuria de recursos y de bienes de consumo y, como hemos visto anteriormente, el saqueo aparece sistemáticamente. En efecto, el salvamento y la evacuación significan para muchos la pérdida de los pocos bienes materiales que tienen y son vividos más bien como un desalojo forzado.

Por otra parte, a las víctimas se les exige ser moralmente intachables cuando están bajo el cuidado de las instituciones y de los voluntarios benévolos que les ofrecen ayuda y abrigo. Los rumores que circulaban en el Poliedro de Caracas a finales de diciembre de 1999 daban cuenta de la desconfian-



za que se había instaurado entre los albergados, los voluntarios y que finalmente desembocaría en situaciones de violencia que quedarían opacadas por la toma del control por parte de los militares. Violaciones en los baños, acoso sexual a las mujeres, conductas cercanas a la pedofilia: los rumores que circulaban en los albergues luego de diez días de estar alojados en condiciones precarias indicaban un estado infernal de sospecha generalizada.

La prensa reforzaba la condena moral hacia todas aquellas conductas que se alejaban de la representación de la buena víctima y se hacía eco de los rumores de la degeneración que poco a poco invadía los refugios:

«Ayer sacaron del baño a un hombre que estaba fumando droga. Aquí también trafican. Hace dos días detuvieron a uno que estaba violando a un niño de cuatro años en las gradas», dijo, a modo de comentario una mujer a otra que recientemente había sido admitida en el lugar y escuchaba con cara de pánico.

Y es que las imágenes inmorales se reproducen en cada rincón del sitio. Un soldado yacía sobre una colchoneta, encima de una damnificada a la que besaba sin tomar en cuenta que lo rodeaban más de 3.000 personas.

El funcionario que aportó la información sobre el número de damnificados que habita en el Poliedro, pidió no ser identificado, en vista de las represalias que pueden tomar en su contra. Este personaje está convencido de que este tipo de albergues

debe ser coordinado por personas civiles y no militares, pues estos últimos no están capacitados para atender a una comunidad en estas condiciones<sup>39</sup>.

La escena amorosa entre el soldado y la joven damnificada es el elemento de la dramática realidad del Poliedro que la periodista escoge para corroborar la degradación moral del lugar y la negligencia de las autoridades para garantizar la seguridad del albergue. La amenaza percibida es de orden moral cuando el riesgo tangible e inminente en el Poliedro era el desplome mismo de la estructura, seriamente afectada por las lluvias.

En plena visita del presidente Hugo Chávez Frías, el pasado sábado primero de enero en la tarde, comenzó a llover en el Poliedro. (...) El chaparrón se coló a través de varios agujeros que hay en el techo del auditorio y el agua fue a parar directamente a la pista, donde mojó los colchones y las pertenencias de decenas de familias<sup>40</sup>.

Así, el discurso mediático va seleccionando progresivamente imágenes y situaciones siguiendo una pauta de valores muy particular, una especie de desencanto frente a las conductas adoptadas por los afectados: allí donde debería predominar la mesura, el recogimiento y la solidaridad reinan más bien el «abuso», la «inhumanidad» y la «apatía». Las metáforas recogidas por la prensa fueron similares tanto en el Poliedro de Caracas en 1999 como en el Superdome de Nueva Orleans en 2005: «Aquí vivimos como animales desde hace cuatro días, sin electricidad, sin agua sin baños, sin nada»<sup>41</sup>, declaraban los

sobrevivientes de Katrina hacinados en el Superdome antes de ser evacuados por la ruptura de los diques. En ambos casos, los medios de comunicación reseñaron esa estadía como una vivencia «aún más dramática» que la de la catástrofe, de deshumanización radical y de pérdida del último vestigio moral de la comunidad afectada.

Quizás entonces pudiera considerarse que el supuesto teórico de la «fraternidad del dolor» cuando ocurre un desastre, en tanto que elemento que brinda solidez a los vínculos comunitarios solidarios, se refiera más bien a los dispositivos que aparecen cuando las propias instituciones gubernamentales intervienen sobre una realidad que deben, además «normalizar», en el doble sentido del término, es decir, reinstaurar la cotidianidad y restablecer las normas sociales.

Me apoyo para decirlo en el trabajo de campo que desarrollé en mayo de 2000 en un refugio instalado en Pinto Salinas, un barrio popular del noroeste de Caracas. Este refugio estaba ubicado fuera de los fuertes militares y funcionó entre enero de 2000 y febrero de 2001. Las familias que llegaban a instalarse en Pinto Salinas habían pernoctado unos días en el Poliedro o fueron trasladadas inmediatamente después de la evacuación principalmente de las zonas adyacentes a la llamada «carretera vieja Caracas- La Guaira»<sup>42</sup>. Cuando llegué en mayo de 2000, vivían allí 53 familias en 30 habitaciones. Era un edificio que había sido un supermercado antes de 1989, cuando fue totalmente saqueado durante el Caracazo. Irrecuperable para

la cadena de supermercados a la cual pertenecía, el local «pasó a ser propiedad de la comunidad», como decían los responsables del FUS. Las habitaciones habían sido construidas con tabiques de alrededor 3 metros de altura por lo que no llegaban al techo, lo que las hacía relativamente ventiladas pero muy ruidosas. La música salsa, merengue, Shakira y un incipiente reguetón de los equipos de alta fidelidad se mezclaba con los gritos de los juegos de los niños en el pasillo, que hacían retumbar el local. Siete personas estaban encargadas de gestionar el albergue: dos responsables, con formación en trabajo social, pagadas por el FUS; una psicóloga voluntaria de la Cruz Roja, encargada del «programa de apoyo psico-social»; una maestra, también pagada por el FUS, estaba teóricamente encargada de apoyar a los niños en «retomar el ritmo escolar», pero a quien nunca pude entrevistar porque estuvo ausente durante toda la duración de mi investigación y, finalmente, tres militares: dos soldados y un sargento del Ejército. En términos de jerarquía, las responsabilidades más importantes las asumían las dos trabajadoras sociales y el sargento. La voluntaria de la Cruz Roja tenía autonomía para desarrollar sus actividades y no recibía instrucciones precisas de parte de nadie. El refugio cerró definitivamente hacia julio de 2001 y la mayoría de sus habitantes se trasladaron a otros refugios de la ciudad<sup>43</sup>.

Cuando le pedí a una de las responsables que me hablara de la historia del refugio, su narración se centraba en la «gran solidaridad que demostró

la comunidad de Pinto Salinas al poner a la disposición de los damnificados su local comunitario». En efecto, durante el primer mes de la emergencia, entre el 15 de diciembre y el 15 de enero, varias decenas de familias provenientes de otros albergues de emergencia, principalmente escuelas y las salas de espectáculos y estadios mencionados anteriormente, ocuparon el lugar.

Uno de los momentos más dramáticos en los albergues fue cuando se anunció oficialmente el regreso a clases en la primera semana de enero de 2000, apenas tres semanas después de la catástrofe. Dicho anuncio implicaba la orden de desalojar todas las escuelas y colegios de Caracas que habían funcionado como refugios de emergencia. Fue entonces durante la segunda semana de enero que el refugio de Pinto Salinas abrigó el máximo de familias de su efímera historia. La narración que ofrecían los funcionarios del FUS que laboraban en Pinto Salinas acerca de los inicios del refugio ponía siempre de relieve el impulso de simpatía de «la comunidad» hacia las víctimas. Había entonces un contraste temporal entre el ayer solidario –aunque signado por el drama y la emergencia– y el hoy marcado por la apatía y el desinterés, por lo que los damnificados decían permanentemente que «lo que querían era abandonar cuanto antes el refugio». A esto hay que añadirle el sentimiento que generaba entre los hospedados la ubicación misma del galpón en donde los habían confinado. Pinto Salinas es en efecto uno de los barrios más peligrosos de Caracas y en sus calles y callejones se

enfrentan a diario bandas armadas en tiroteos que, aunque son más frecuentes de noche, pueden ocurrir a cualquier hora del día. Así, la representación de la «actitud fraternal» durante la urgencia contrastaba con la amenaza latente de violencia que dominaba la vida cotidiana cinco meses después. «Ese bello momento de solidaridad terminó», me decía la responsable, con un aire de desesperanza sobre los tiempos que vendrían, que paradójicamente eran tiempos de «normalidad».

Ahora, la gente del refugio se la pasa en el barrio y los del barrio vienen para acá y eso lo que trae es problemas. (Entrevista con Delia. Refugio de Pinto Salinas. Caracas, mayo de 2000).

La dualidad entre la representación de la comunidad solidaria durante la urgencia y el barrio «peligroso y aprovechador» en tiempos normales generaba una tensión palpable en el refugio. Por ejemplo, las mujeres refugiadas en el albergue de Pinto Salinas rechazaban los empleos temporales que el Plan Bolívar 2000 ofrecía en el marco del «plan de empleo rápido» para barrer y limpiar las calles del barrio. «Es muy arriesgado alejarse del refugio y meterse por ahí dentro», decía Eva.

Las noches aquí son un martirio interminable. Desde la Tragedia he ido de un refugio a otro con mis hijos. Me llevaron al Poliedro, a la Ciudadela Bolivariana y llegué aquí. Pero es aquí donde he sentido más miedo. (Eva, Pinto Salinas, Caracas, mayo de 2000).

Eva venía del barrio El Paují en la carretera vieja Caracas-La Guaira. Sólo tenía una hermana que vivía en Petare, la zona de Caracas que abriga la mayor densidad de barrios populares en el este de la ciudad; vivía sola en una habitación alquilada y que no la podía alojar con sus tres hijos. Eva tenía dos hijas de doce y diez años, y un varón, bebé de cinco meses, que había tenido en el refugio. Su marido se había ido, pero ella decía que tenía la esperanza de que volviera «porque él sabe que si él no está será muy difícil que nos den la casa», haciendo alusión a los requisitos concernientes a la estructura familiar impuestos por el FUS y a su aplicación frecuentemente arbitraria, situación que abordaremos más adelante. Eva se quejaba de la disminución de las raciones de comida que distribuían y encontraba injusto que el único trabajo que le propusieran fuera de barrer calles a tiempo completo por 30 mil bolívares a la semana (alrededor de 42 dólares al cambio de ese momento). La disminución de ayuda material, el sentimiento de ser presa fácil de los «malandros» del exterior, Eva comparaba su situación con la ayuda durante la emergencia y con «su vida de antes».

Antes recibíamos ayuda para los pañales y la leche de los niños pero ya todo eso acabó. Es terrible vivir con ropa regalada. Pero, te digo una cosa, yo antes vivía en el barrio El Paují y nunca escuché tantos tiros en una noche como aquí.

Vivir en Pinto Salinas era un calvario para Eva, quien buscaba diferenciarse de los habitantes del

barrio, según ella «marginales», y se sentía rebajada socialmente cuando a los ocupantes del refugio se les identificaba como «parte de la comunidad», en particular en la escuela de los niños y en el dispensario. «Yo me esperaba algo mejor cuando anunciaron el plan de dignificación», decía Eva en un tono que revelaba, justamente, su indignación.

El refugio se encontraba situado en el límite de Pinto Salinas con Simón Rodríguez, en los flancos de El Ávila del municipio Libertador. Ambos son territorios urbanos heterogéneos compuestos por bloques de edificios construidos en los años sesenta, destinados a viviendas de interés social, con vialidad y servicios urbanos planificados, construidos cuando se desarrollaron los planes de desarrollo urbano de la ciudad. Los bloques de Pinto Salinas tienen seis pisos mientras que los de Simón Rodríguez los doblan en altura. Pero en ambos lugares se poblaron con viviendas informales los espacios vacíos originalmente destinados a áreas verdes u otros usos. La actividad económica dentro de los barrios funciona a partir de redes comerciales, de distribución y de venta de productos al detal en pequeñas bodegas y por buhoneros. Además, la economía informal ocupa un lugar extremadamente importante en el panorama venezolano ya que 4,9 millones de trabajadores, es decir un 44,4 por ciento de la población económicamente activa se desempeña en este sector.

En este contexto social, el refugio de damnificados es un espacio más en el que se desarrolla la actividad comercial del barrio, es un nuevo mercado en el que se vendía comida preparada, bebidas



frías, billetes de lotería, etcétera. Preparar las comidas era un problema para los damnificados porque no se podían cocinar alimentos en las habitaciones del refugio. La instalación de cocinillas a gas había sido prohibida por los militares por razones de seguridad, así como las hornillas eléctricas porque sobrecargaban los cables precarios de la conexión –ilegal por demás– a un poste de luz del alumbrado público que alimentaba al refugio. Las familias no podían preparar su propia comida. En principio debían recurrir a una cocina industrial que había sido donada y colocada en un espacio común, pero que estaba fuera de funcionamiento a falta de una instalación de gas adecuada. Los damnificados me decían que el momento feliz del funcionamiento del refugio había sido cuando se recibía la comida preparada en grandes ollas una vez al día proveniente del Fuerte Tiuna y distribuidas en una camioneta. Sin embargo, se empezaron a reportar fallas en la administración y en lugar de seguir dependiendo del servicio del comedor del Fuerte Tiuna, situado al otro extremo de la ciudad, el FUS decidió solicitar al Instituto Nacional de Nutrición (INN) la distribución de las comidas preparadas. Pero el INN nunca pudo cumplir con la demanda y los damnificados tenían que arreglárselas para conseguir comida y prepararla.

Para los funcionarios del FUS era entonces imposible evitar la interacción permanente entre los habitantes del refugio y del barrio. En las reuniones de gestión del albergue la preocupación mayor era que «el barrio se metiera en el refugio», y había que

evitarlo a toda costa. Las relaciones amorosas florecían entre los jóvenes y el lugar de encuentro de las parejas era el refugio y no las casas del barrio. Era ese el principal problema que tenían que afrontar las trabajadoras sociales del FUS: «¿cómo hacerles entender a las mujeres que no se pueden traer a los tipos del barrio para acá?». El aislamiento de los damnificados con respecto al barrio era preconizado en la práctica pero la visión del barrio, como un espacio de «suciedad» y de posible «contaminación moral», para retomar los conceptos clásicos de Mary Douglas (2001 [1971]), era contradictoria con la representación oficial gloriosa de la narración de la «comunidad organizada y solidaria» durante la emergencia. Cuando les preguntaba a las trabajadoras sociales por qué impedir que se establecieran relaciones entre «los damnificados» y «los del barrio», me respondían:

Es que lo que quieren es traerse a las parejas a vivir aquí, y que cuando realicen el nuevo censo poder solicitar una vivienda como un nuevo grupo familiar.

Para las funcionarias, la frecuentación de «los del barrio» no podía sino traer problemas ligados a prácticas ilícitas, a la inmoralidad y a la astucia para «engañar» a las instituciones encargadas de distribuir las viviendas. La respuesta de la funcionaria nos lleva directamente al análisis de las tácticas que los beneficiarios habían desarrollado para esquivar los requisitos coactivos impuestos por el «plan de dignificación de la familia venezolana» para poder

beneficiarse de las habitaciones en los refugios o eventualmente de una nueva vivienda, y a las severas limitaciones de las instituciones oficiales para entenderlas y hacerles frente. Estas tácticas las pude observar con más detenimiento en otros refugios, en Fuerte Tiuna y Caricuaó particularmente.

Pero, antes de ahondar en las tribulaciones de las relaciones de pareja en el marco de la vida «normalizada» del refugio, detengámonos un momento en los principios subyacentes a la militarización posemergencia y sus derivaciones compasivas en el caso particular venezolano.

#### MILITARES INELUDIBLES

Un general del Ejército de los Estados Unidos encargado de comandar las acciones militares para hacer frente al paso del huracán Andrew en Florida a finales del mes de agosto de 1992 decía que el salvamento de lo que se trataba era de

(...) el abuelito de todas las operaciones de asistencia. Nos aproximamos a esto como si fuera una guerra, excepto por el hecho de que las tropas están en el terreno para ayudar a la gente, no para matarla<sup>44</sup>. (Yelvington, 1997: 92).

Las declaraciones del general Gore adquirirían todo su sentido en el contexto histórico global porque su comparación parafraseaba a Saddam Hussein cuando se decía listo, a comienzos de

1991 durante la Primera Guerra del Golfo, a librar «la madre de todas las batallas» contra la coalición internacional liderada por los Estados Unidos. El desempeño militar durante una catástrofe y el despliegue de las Fuerzas Armadas durante una situación bélica se rigen en efecto por protocolos similares, inherentes a la organización de la institución militar misma. El análisis sobre la gestión de la crisis que generó el huracán Andrew a su paso por Florida en 1992 de Harvey Arveh y Milan J. Dluhy (1997) muestra cómo todas las agencias estadounidenses que intervinieron en la gestión de la emergencia –FEMA, centro de operaciones de emergencia del condado de Dade, etcétera– aprobaron sin reparos el envío de tropas a la zona devastada porque existía un consenso generalizado en la opinión pública en cuanto a la presencia militar.

Durante una catástrofe, en lugar de atacar, se salva, y el salvamento es una operación más que se planifica dentro de la misma lógica militar. Para ello lo primero es controlarlo todo, en particular la circulación. Sólo la planificación de operaciones permite a las Fuerzas Armadas mantener el territorio ocupado bajo control. Sin embargo, esto conlleva a una transferencia de responsabilidades de los poderes civiles locales a las organizaciones militares o paramilitares, que evidentemente trae consecuencias políticas que trascienden ampliamente la esfera local.

En efecto, si damos una mirada al mundo actual, marcado por catástrofes recurrentes como el tsunami intercontinental del océano Índico de diciembre de 2004, por los huracanes Katrina y Rita

en los Estados Unidos en mayo 2005, las inundaciones en Centroamérica y Haití, y a su vez sacudido por el desenlace incierto de la guerra en Iraq y Afganistán, hace pensar que la frase del general Gore pronunciada en 1992 condensa la ambigüedad de la relación entre militares y situaciones extremas en el mundo contemporáneo. La legitimidad de la presencia militar y el consenso de transferir poderes no había sido necesariamente problemática para los analistas y científicos sino hasta hace muy poco. Por ejemplo, y para introducir un caso latinoamericano, el terremoto de México del 19 de septiembre de 1985 constituye un referente ineludible para el análisis de la acción social y de la intervención pública en la vida de los damnificados. Durante la emergencia en ciudad de México no se impuso el estado de excepción a través de medidas drásticas sino que los militares se ocuparon de «acordonar» las zonas afectadas, sin que se encargaran directamente del salvamento. Los analistas no criticaron en ese momento los eventuales abusos cometidos por las fuerzas del orden sino más bien la proliferación inaudita de agencias gubernamentales: comisiones, comités de apoyo, grupos de trabajo, subcomités, «para que creyéramos que el gobierno lo hacía todo» (Aguilar Zinser, 1986: 91). En Venezuela fue la militarización la que abarcó todo el espacio de acción del Estado.

Los fuertes militares Tiuna en Caracas, Guai-caipuro en los Valles del Tuy, Terepaima en Barquisimeto, así como algunas bases aéreas y bases navales recibieron a más de 100 mil damnificados

que permanecieron allí durante un año. «Los fuertes militares fueron una idea maestra, una solución mágica de Chávez para solucionar el problema del alojamiento de los damnificados», señalaba con mucho énfasis una alta funcionaria del Ministerio de Salud y Desarrollo Social en una entrevista que me concedió en mayo de 2000. Según mi informante, para el gobierno bolivariano la cuestión no era tanto una presencia militar para garantizar el orden y la seguridad, sino asegurar el desempeño de una labor social que deben los efectivos de las Fuerzas Armadas cumplir en la República recién fundada. Es decir, los militares no están allí sólo para la ocasión, sino porque se trata de un nuevo modelo político de acción estatal. Los burócratas de la primera administración del presidente Chávez lo expresaron de manera diáfana: de lo que se trataba era de involucrar a los militares, de invitarlos a participar activamente en la «recuperación social» de las víctimas. La situación social de las familias víctimas que habían quedado bajo la égida militar era en efecto precaria. Un estudio socioeconómico realizado en los fuertes militares y refugios demuestra en efecto que 70 por ciento de las familias damnificadas se ubicaba por debajo del umbral de la pobreza (España, Luengo y otros, 2000), 59 por ciento declaró que su vivienda era una casa en un barrio, 33 por ciento un rancho y 8 por ciento venía de viviendas en zonas de clases media. Más del 87 por ciento declaraba la imposibilidad de recuperar su vivienda.

No era sin embargo la primera vez en la historia contemporánea del país que se alojaban damnifi-

cados en zonas militares. El 8 de agosto de 1993, la ciudad de Caracas y parte del estado Miranda fueron profundamente afectados por la tormenta Bret. En ese momento, la alcaldía del municipio Libertador estaba en manos de Aristóbulo Istúriz, miembro de La Causa R, partido político de izquierda que ese año también ganó la gobernación del estado Bolívar. Victorioso en la contienda municipal del 4 de diciembre de 1992, Istúriz había capitalizado la turbulencia política de los dos golpes de estado fallidos de los comandantes bolivarianos, el 4 de febrero y el 27 de noviembre de ese año y del rechazo a los partidos AD y Copei<sup>45</sup>. Durante la gestión de Istúriz como alcalde del municipio Libertador se negoció entonces con los militares el alojamiento de los damnificados de Bret en Fuerte Tiuna, quienes cedieron espacios desocupados en ciertos batallones. Ahora bien, el hospedaje de los damnificados de Bret y de la Tragedia en Fuerte Tiuna no es comparable porque no hubo en el primero una participación directa en la gestión de los programas de ayuda ni en la organización los refugios; es decir, el compromiso de las Fuerzas Armadas no era en 1993 una apuesta política, como era el caso, y de primer orden, a finales de 1999<sup>46</sup>.

En términos de estrategia militar, la tarea de alojar a los damnificados de la Tragedia en los fuertes necesitó de un despliegue logístico importante. En teoría, las familias debían ser censadas primero y a partir del número de plazas disponibles en cada cuartel se «enviaba el contingente»

a destino en buses y otros medios de transporte militar. Sin embargo, la situación concreta, en el terreno, revelaba otra realidad: la información estaba desperdigada, los censos se multiplicaban sin cesar y los refugios de emergencia (el Poliedro, el Estadio Universitario, el Parque Naciones Unidas, etcétera) estaban desbordados, lo que hizo que la coordinación del tránsito hacia los fuertes fuera casi imposible. La desinformación sobre la operación de alojamiento de emergencia y la manera atropellada en que se ejecutó el tránsito masivo hacia los fuertes hizo que los damnificados vivieran esta experiencia como una sujeción total en la que estaban a la merced de autoridades abusivas, con todo lo que ello implica en Venezuela.

Un testimonio publicado en la prensa da cuenta de lo que para muchos significó estar en manos de efectivos militares durante la operación de ocupación de los fuertes:

«Me sacaron [*los militares*] junto a mis dos hijas y otras 50 personas del Complejo Educativo Jesús Obrero [*Catía, Caracas*]. Nos dijeron que teníamos que abandonar esa escuela porque falta poco para que empiecen las clases, pero nos aseguraron que nos llevarían al cuartel militar Los Roblecitos, de Guárico, donde estaríamos bien. Apenas llegamos allá, en la madrugada, nos llevaron al Poliedro [*de nuevo a Caracas*] porque en aquel lugar no había puesto para nosotros. Nos ruletearon tanto [durante una noche y un día completos] que llegué a pensar que querían que nos bajáramos del autobús



para matarnos», contó Soraya Hernández, quien dice sentirse desesperada por salir del espacio de La Rinconada, aunque admite que siente más temor ante la posibilidad de que la envíen a algún lugar peor<sup>47</sup>.

El «ruleteo» es un término del habla coloquial venezolana que originalmente denota el recorrido de las ambulancias y patrullas que transportan heridos y enfermos que no tienen recursos o posibilidades de mostrarlos para ingresar a una clínica privada por los servicios de emergencia de los hospitales. El uso del término se ha extendido a otras las situaciones, frecuentemente extremas, en que las personas –heridos y enfermos pero también detenidos o presos– son transportadas en vehículos oficiales de un establecimiento a otro en una angustiada situación de coacción y de desinformación. Así las cosas, el uso del término para describir las situaciones vividas durante la evacuación de los refugios de emergencia pone de relieve la violencia institucional que fue apareciendo a causa de las múltiples fallas y la profunda falta de coordinación del realojamiento en los sitios militares. La relación que la mujer entrevistada establece entre la evacuación del salvamento y la práctica del «ruleteo» muestra que los militares ejecutaron las operaciones de realojamiento con un grado tal de desespero, de improvisación, de desinformación y de incompresión de la situación que estaban viviendo las familias que necesariamente todo fue vivido por éstas como un acto violento. En efecto, el sen-

timiento de ser una carga incómoda para el chofer del autobús y los responsables hace que la mujer desesperada identifique la caótica transferencia fallida al cuartel militar de Guárico con una práctica de violencia extrema: una ejecución extrajudicial. Lo que debería haber sido el traslado hacia un alojamiento en mejores condiciones, fue vivido como una pesadilla de cuarenta y ocho horas. La situación era desesperada. Nada de lo que se había planificado había funcionado y para los pasajeros del autobús lo único que les importaba a los militares era deshacerse de ellos y de sus familias, porque esa había sido la orden de los superiores.

Pensando en una escala global, la militarización es una disposición práctica frecuente para controlar y manejar en los desplazamientos masivos de población en el mundo. Los estudios de la antropóloga Liisa Malkki (1995a, 1995b) exploran de manera convincente las similitudes entre las disposiciones prácticas de los campos de refugiados y los campos de concentración, cuyo referente común es la presencia y el control de la situación por parte de las instituciones militares. En su estudio de la gestión de las poblaciones desplazadas a raíz del genocidio de Ruanda, Malkki muestra que el fuerte militar corresponde en efecto a la configuración espacial ideal para ejercer el control sobre una población determinada. Al establecer este paralelo no pretendo de ninguna manera sugerir que los albergues de damnificados instalados en los fuertes militares venezolanos sean una suerte de versión criolla de un campo de concentración.

Una aseveración de ese tipo no se sostendría por muchas razones, la principal de ellas sería que los damnificados no son ni prisioneros ni desplazados de guerra, son una población nacional cuyo estatuto civil no está cuestionado. Pudiera decirse, incluso, que contrariamente a un «campo de exterminio», el refugio de damnificados en zona militar sería un campo de reconstrucción de la vida, de recuperación de la normalidad de la cotidianidad de las víctimas. Lo que quiero decir es que existe una correlación directa entre el desplazamiento masivo de población –por obligación e incluso coacción– y el espacio militar. En la medida en que se trata de una población que debe ser controlada, tanto para velar por ella –alimentarla, alojarla y eventualmente emplearla en ciertas actividades– como para resguardar a la sociedad exterior de ella –como para impedir, por ejemplo, que se establezcan en cualquier otro espacio físico–. Termine mos por ahora siguiendo el planteamiento de Liisa Malkki (1995b: 499): es innegable que el hecho de circunscribir a una población a los límites de un fuerte militar responde a una estrategia de seguridad con respecto a una población damnificada, refugiada o desplazada, cuya libre circulación significaría, a los ojos del poder político, un peligro tanto para ella como para el resto de la sociedad. El problema en los fuertes venezolanos fue la indefinición de la responsabilidad que los militares tenían para con sus huéspedes.

## VIVIR EN EL CUARTEL

Durante los primeros meses del año 2000, muchos batallones del Ejército del Fuerte Tiuna de Caracas recibieron damnificados. Los batallones son los conjuntos de edificios que albergan las tropas. Cada uno tiene una unidad de mando independiente y dispone de oficinas administrativas, galpones, patios, talleres y «casinos»<sup>48</sup>. Fuerte Tiuna funciona como una pequeña ciudad, compuesta por varios batallones, la Guarnición de Caracas, la sede del ministerio de la Defensa, la Academia Militar, el espacio de recreación de los oficiales y sus familias llamado el Círculo Militar y áreas residenciales. El acceso a las instalaciones del fuerte es restringido. Las entradas están custodiadas por efectivos de la Policía Militar. Para poder llegar al batallón en donde tenía autorización para realizar mi investigación, debía pasar al menos tres controles de identidad, una revisión del carro y mostrar la autorización que había conseguido de un alto funcionario del FUS que señalaba que «agradecía que me brindaran todas las facilidades para realizar mi trabajo».

Pero, cuál sería mi sorpresa al llegar el primer día al fuerte que dicha autorización no me servía de mucho. Al llegar al patio en donde estaban alojadas las familias, me interceptó una oficial y al ver la carta de William Fariñas me dijo que no era suficiente y que era necesaria una firma de un oficial interno del batallón que comprobara la autenticidad de la carta y la sinceridad de mis intenciones.

La carta de William Fariñas no era una garantía dentro del Fuerte Tiuna. Me mandaron entonces a buscar un pase en la oficina del general de la Tercera División del Ejército. En la recepción de la Tercera División un sargento me dijo, después de mostrarle la carta de William Fariñas más la nota que me habían dado en el batallón donde estaban los damnificados, que él pensaba que sólo el jefe del Estado Mayor firmaba ese tipo de autorizaciones. Ya empezaba a hacerme a la idea de que nunca podría hacer mis entrevistas ni observar la vida del refugio. Me hicieron sentar en un sofá, colocado en las puertas de la oficina y al lado de un patio con vegetación. Me dijeron que tenía que esperar sentada y que no podía circular sin pedir permiso. Las horas pasaban, el zumbido del aire acondicionado de la oficina, el calor sofocante del medio día (había llegado al fuerte a las 8:30 am) y los mosquitos que iban y venían del patio con plantas hicieron que la espera fuera eterna. Me preguntaba si había entendido bien la consigna, si sería llamada, si tenía que atreverme a entrar, si podía devolverme a la recepción a preguntar. De pronto apareció una cara amiga, una antigua compañera de la escuela de Sociología que trabajaba como enlace entre el FUS y el Estado Mayor. Le expliqué la situación, me dio algunos consejos muy valiosos sobre el refugio y entró con mis papeles a la oficina del general. A los dos minutos salió con la carta firmada y además con una nota suplementaria en la que decía que se me «facilitara el acceso» al batallón.

Pienso que estaba presenciando sin saberlo un conflicto entre jerarquías militares: el presidente del FUS era uno de los tenientes coroneles que había acompañado al presidente Chávez en la intentona del 4 de febrero de 1992. Por su parte, la máxima autoridad de la Tercera División era un general activo del Ejército. Tuve la gran suerte de que mi generosa compañera de estudios fuera personal de confianza para el general. Lo que me quedó claro es que si ella no hubiera aparecido, la carta de William Fariñas no habría servido de nada dentro de Fuerte Tiuna.

La zona del batallón en donde estaban alojados los damnificados estaba compuesta por tres pabellones, nombrados «A, B y C», los tres unidos por aceras. Un gran patio central separaba el comedor de los lavaderos y de los sanitarios provisionales en plástico verde, como los que se usan para grandes eventos y aglomeraciones. Los sanitarios estaban en su mayoría cerrados con candado y desprendían un olor pestilente. El comedor, situado al otro lado del patio, servía también a soldados; era grande y ventilado, con bancos y mesas de plástico alineados. Las familias damnificadas estaban instaladas en galpones que habían sido desocupados, situados en las adyacencias del patio y del comedor, cercanos a un taller mecánico y a un depósito de armamento. Los galpones estaban organizados en su interior por tres grandes filas de literas separadas por tabiques. Los damnificados habían dispuesto pedazos de tela para garantizar un poco más de privacidad. Las literas estaban dispuestas en pares,

en forma de «L» para recrear una habitación de cuatro personas, dejando un espacio central y una abertura hacia el pasillo. Las familias ocupaban las cuatro literas colocadas en diagonal y colgaban sábanas o cortinas para crear una «casa». Incluso, algunas habitaciones habían sido completamente cerradas con tela y sólo se podía entrar apartando cortinas que servían de «puertas». Cada galpón tenía cuarenta «habitaciones».

La vida cotidiana del refugio estaba organizada alrededor de un régimen de prácticas supervisadas de manera aleatoria por los oficiales. Durante los primeros meses de funcionamiento del refugio, es decir, entre los meses de enero y mayo de 2000, los militares y responsables del FUS habían impuesto una rutina cotidiana con horarios fijos, para intentar adecuar lo más posible la vida de los damnificados con la del regimiento. Sin embargo, cinco meses después la tarea parecía imposible porque se había generado toda una serie de excepciones, de casos especiales, en lo que concernía a los horarios y a las necesidades particulares de las familias que los militares no habían contemplado al principio. Los oficiales entrevistados me contaban que, durante las cuatro primeras semanas de funcionamiento del refugio en el batallón, el «orden» había sido la prioridad. Hacían énfasis en el hecho de que habían sido particularmente vigilantes con respecto a la imposición de horarios estrictos para las comidas, a la obligación de salir de los galpones durante el día y a la restricción de las salidas fuera del fuerte, a la incentiva de «insertarse» en los planes

de empleo rápido (PER) que se les proponía a los damnificados en el marco del Plan Bolívar 2000.

El funcionamiento del mecanismo de atribución de empleos de los PER marcaba la rutina y la organización cotidiana de los damnificados, en particular las de las mujeres. Carolina venía del barrio Blandín, situado en la carretera vieja Caracas-La Guaira. Tenía en sus manos un recorte de periódico del 17 de diciembre, parecía del diario *Últimas Noticias*, con la crónica de lo ocurrido en los barrios de la llamada carretera vieja. Pude retranscribir lo que decía el recorte:

Deslizamientos de tierra en el sector Blandín, el cual se encuentra en la carretera vieja de La Guaira. Sucedió en la noche del día 15, («...a las 12:30 de la noche del día 16 la quebrada se salió...») probablemente debido al desbordamiento de la quebrada Marigüitar la cual se llevó un gran número de viviendas (se estima en 600) en un efecto tipo «dominó», el cual se extendió hasta el barrio El Paují, kilómetros más abajo; pasaban piedras de más de 2 metros de altura. No hubo daños en las torres de alta tensión. El número de muertos se estima en 50. Se han cuantificado más de 1.070 viviendas destrozadas y alrededor de 10.000 damnificados; algunos han sido trasladados a los centros de damnificados. Hace unos diez años hubo una tormenta muy fuerte, pero ninguna como esta.

Carolina tenía cuatro hijos: la niña mayor de siete años, un varón de seis, otro de cinco y un



bebé de meses. Nuestra relación comenzó porque Carolina buscaba ayuda para apoyar a su hija mayor, sordomuda, quien estaba escolarizada en Catia en una escuela en donde le brindaban educación especial. La niña estaba bastante adelantada en el lenguaje de signos y se expresaba con facilidad con su mamá. Antes de la Tragedia, Carolina trabajaba en una librería en Catia. Corría el mes de mayo, y su bebé tenía cuatro meses, por lo tanto, había nacido mientras vivían en el refugio. Carolina sufrió la emergencia en el último mes de embarazo. Se había propuesto conseguir un empleo en el Plan Bolívar 2000, pero la cuestión era con quién dejar a los niños. Estaba bastante mortificada porque, según ella, había niños grandes y jóvenes que amenazaban con abusar sexualmente de los más pequeños.

Yo estoy todo el día detrás de mi hija porque como ella no habla y no puede gritar si le pasa algo... Pero es que las mamás se encierran en los cuartos (detrás de los pedazos de tela) y no vigilan a los niños y yo sé que hay grandes que se tocan las partes delante de los más chiquitos. Ya el comandante dijo que uno no puede pretender que las maestras del preescolar y la psicóloga se ocupen de los niños. Es verdad que las mamás no se ocupan pero también es verdad que aquí no se puede ni dar nalgadas ni alzar la voz porque enseguida lo acusan a una de maltrato infantil. (Entrevista con Carolina, Fuerte Tiuna, 15 de mayo de 2000).

Nuestras conversaciones giraban alrededor de cómo conciliar su integración en el Plan Bolívar 2000 con el cuidado de los niños. El problema urgía porque la fase de reclutamiento de los PER había sido anunciada por el FUS. Los trabajos consistían en labores de limpieza en el fuerte militar, en particular de calzadas y jardinería. Carolina estaba descorazonada cuando vio llegar a la misma persona que había ido cuatro meses antes, justo después de haber dado a la luz. Según ella, era un funcionario del FUS que la había maltratado diciéndole que «si había parido no podía trabajar, y que además, no tenía cédula». Carolina me decía:

No tengo cédula, pero pude recuperar las partidas de nacimiento de los muchachos. Además, yo participé en el plan de cedulación rápida que montaron en el Parque Naciones Unidas, pero nunca pude ir a buscar mi cédula. El tiempo pasó y ya no sé dónde está. (Entrevista con Carolina, Fuerte Tiuna, 15 de mayo de 2000).

Al día siguiente visité la guardería y el preescolar que habían puesto a la disposición de los damnificados y entendí mejor las reservas de Carolina. Se trataba de locales abiertos, inadecuados para niños pequeños, con maestras y asistentes «voluntarias», sin dotación ni acreditación alguna. Me di cuenta entonces de que las posibilidades de trabajar eran prácticamente nulas para las madres con hijos pequeños. Carolina dependía totalmente del dinero que pudiera aportarle su marido, quien la visitaba

de vez en cuando y se quedaba a dormir, siempre y cuando lograra entrar antes de que cerraran las puertas del fuerte, a las ocho de la noche.

La prohibición de quedarse en los cuartos durante el día también era un elemento importante en la ambigüedad que reinaba en la organización de la vida cotidiana del cuartel. Cuando le pregunté a uno de los oficiales que entrevisté las razones de mantener obligatoriamente a la gente fuera de las habitaciones durante el día, me dijo que «el problema es que si se quedan en el cuarto, duermen todo el día, y el ocio no es bueno». Otro oficial que escuchaba nuestra conversación me aclaraba, «es que estar encerrado da malos hábitos, la gente ociosa no respeta las reglas». Aunque no se decía explícitamente, la intimidad de las familias siempre fue un problema para los militares. En numerosas ocasiones, los oficiales declaraban que había que evitar a toda costa que los cuarteles se convirtieran en «casas de vecindad». Sin embargo, el paso del tiempo había hecho que fueran progresivamente cediendo y que renunciaran a la pretensión de impedir que las personas pasaran el día en sus habitaciones. Los damnificados, que eran en su mayoría hombres jóvenes desempleados y madres con hijos pequeños permanecían entonces en los galpones, eludiendo la consigna.

Los militares habían renunciado también a aplicar de manera estricta las medidas disciplinarias que les habían impuesto a los soldados, con respecto a la circulación en el área donde se encontraban las familias. Cuando comenzó a funcionar el albergue,

a principios de 2000, los soldados del conscripto tenían interdicción de entrar a los galpones ocupados por los damnificados. Sin embargo, durante mi estadía en mayo de 2000, veía a los soldados circular libremente por las instalaciones destinadas a albergar a los civiles. Venían a comprar cigarrillos en las «bodegas» que algunas familias habían instalado en las habitaciones, a comer en las pequeñas ventas de comida que abrieron cuando los oficiales superiores dejaron de vigilar el uso de la electricidad y aparecieron hornillas eléctricas para cocinar e incluso venían a ver televisión en una sala improvisada instalada alrededor de un aparato que habían logrado hacer funcionar con un cable de extensión y un sofá destartado. Las relaciones de pareja, de amistad y de complicidad florecían y se consolidaban entre soldados y damnificados.

La vida cotidiana de los galpones de damnificados en el Fuerte Tiuna también estaba marcada por la circulación de rumores. Todas las semanas había uno distinto. Los más angustiantes para las familias eran aquellos que daban cuenta de un supuesto malestar entre ciertos oficiales superiores ocasionado por la presencia de damnificados en el fuerte. Al parecer los oficiales tenían una preocupación particular con respecto al «deterioro en la infraestructura física» ocasionado por el uso de las instalaciones.

«Lo que pasa es que los damnificados no saben apreciar lo que es vivir en el fuerte» me dijo un general que «me mandó a llamar» a su oficina cuando supo que «yo venía de París a estudiar este problema de los damnificados». Cuando le expliqué mi

propósito de «conocer la experiencia de las víctimas de una catástrofe» asoció mi proyecto con una obra de caridad y, amablemente, me permitió seguir frecuentando el batallón. Sin embargo, al finalizar la conversación, insistió en que los damnificados «nunca entenderán la oportunidad que se les está dando al dejarlos vivir en Fuerte Tiuna».

Después de hablar con el general, volví al batallón y le pregunté al teniente si acondicionaría mejor la parte sanitaria destinada a atender las necesidades de las familias. Me respondió que no iban a sustituir los baños plásticos temporales ni permitirles a los damnificados usar los de la tropa porque:

Los damnificados no saben usar un baño. Ya destruyeron los del Poliedro, ahora no vamos a dejarlos venir a destruir los nuestros. (Teniente coronel, responsable de refugio, 23 de mayo de 2000).

Mi asombro ante tal respuesta no fue del agrado al teniente. Me quedaba claro además que mi posición era cada vez más delicada porque por el hecho de «circular» entre militares y civiles así como «venir todos los días a conversar» me ponía en una situación delicada en la que podía ser percibida e identificada como el vehículo de los chismes. Es por eso que el responsable de la cita anterior me había dicho unos días antes:

«Señora, escriba allí en su libreta que nosotros organizamos actividades deportivas con los niños los fines de semana y que esos niños no hacían nada de

eso antes de vivir aquí». (Teniente coronel, responsable de refugio, 20 de mayo de 2000).

La escena de un informante (militar) indicándole al etnógrafo lo que debe escribir en su cuaderno de trabajo de campo dice mucho de las implicaciones metodológicas de investigar en una zona tan custodiada, completamente ajena a la idea de la presencia de sujetos que puedan observar y eventualmente cuestionar sus prácticas y hábitos. Esta escena me sirvió de entrada en muchas presentaciones sobre la cuestión de la distancia, la reflexividad y la implicación del investigador en el terreno: ¿cómo manejar la reproducción y mi asimilación a las jerarquías en el terreno? ¿Por qué registrar las cosas que se hacían bien en mi libreta se tornó algo tan importante para los militares encargados del refugio? Mi presencia materializaba muchas cosas no dichas, no solventadas en la relación entre damnificados y militares. La posibilidad de que los malestares propios de la convivencia de grupos sociales pertenecientes a mundos sociales diferentes, marcada por la jerarquía y por la ambigüedad en el dictamen de las normas, trascendieran fuera del fuerte militar, y en particular que llegaran a la prensa, era siempre un motivo de preocupación para los responsables militares de los refugios.

Para ciertos oficiales, el sólo hecho de que el espacio marcial estuviera habitado por familias, y para más colmo, familias pobres, generaba no sólo un daño físico a las instalaciones sino también un daño moral a la institución. La parte del batallón

que estaba habitada por los damnificados se parecía cada vez más a una vivienda colectiva. La imagen del fuerte convertido en una casa habitada por mujeres y niños generaba una incomodidad palpable y era percibida como peligrosa para la tropa. Una de las fuentes de conflicto entre militares y damnificados eran los lugares para tender la ropa. Las mujeres lavaban a mano, en el patio central, al lado de los baños. Pero, al no tener tendedero, usaban con frecuencia las rejas que separaban los galpones de los talleres mecánicos. ¿Qué más alejado de los rigores de la disciplina militar que la exposición de la ropa de mujeres y niños en las rejas que protegen el acceso a los tanques de guerra? Cuando Carolina me contaba sus peripecias para poder lavar y secar la ropa de su familia, me decía:

El problema es que el comandante no permite que sequemos la ropa al sol. Entonces tenemos que buscar otros lugares escondidos, pero no se seca. Además, el problema es que si la escondemos demasiado, y no la tenemos a la vista, nos la roban. (Carolina, refugio Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

Un general, dos tenientes y un sargento, al creer que yo era funcionaria del FUS, me hicieron saber su desacuerdo con la prolongación indefinida de la estadía de las familias en el fuerte. Les aclaré que yo no podía hacer llegar sus quejas al FUS porque no trabajaba en la institución, pero me dijeron que de todas maneras hablara con quien hablara, era bueno que se supiera que la presencia de las familias

damnificadas se estaba convirtiendo en un problema para la institución militar. La situación se había invertido para los militares: en vez de proteger a los damnificados, había que protegerse de ellos.

«Las mujeres molestan a los soldados», me decía un sargento que observaba a los soldados que entraban y salían del galpón. Además, las mujeres, empleadas por el Plan de Empleo Rápido codirigido por el Plan Bolívar 2000 y el FUS desarrollaban labores de limpieza, por lo que circulaban por las calles y avenidas del fuerte. Los soldados se detenían a conversar con ellas o les gritaban piropos desde los vehículos que pasaban cerca. Y no sólo las mujeres de los refugios eran un factor de perturbación para la tropa, también los hombres lo eran. Un oficial insistía, aún cinco meses después de la instalación del albergue, en la necesidad de volver a la norma de exigirles a las familias que pasaran el día fuera del galpón: «Es que los (hombres) flojos son un mal ejemplo para la tropa». Haciendo un gesto con la cabeza que señalaba a los adolescentes que se quedaban en las habitaciones todo el día y escuchaban música salsa a un volumen elevado. El sargento me decía que se la tenía que pasar «cazando» a los soldados que lo que querían eran ir al galpón a fumar, ver televisión y hablar con las mujeres.

Sin duda alguna resultaba contrastante la actitud de los militares de querer ejercer una especie de autoridad paternal y protectora –en particular ciertos oficiales de alto rango– que decían estar preocupados por el «destino de las familias», con la gestión cotidiana de un espacio ocupado que se



hacía cada vez con más hostilidad hacia los huéspedes y en el mejor de los casos, con indiferencia. Los damnificados estaban perfectamente al tanto de las simpatías o antipatías que generaban en las diferentes autoridades del batallón y de las consecuencias inmediatas del desapego militar sobre su calidad de vida. En todo caso, la relación descrita nos conlleva al menos a entender por qué, a veces, las reacciones eran radicales en los refugios y que no había distancia posible por parte de la autoridad a la hora de juzgar o de controlar a los damnificados. La de damnificados y militares fue, en efecto, una convivencia marcada por sentimientos de odio, menosprecio, amor y gratitud.

#### MEDIAR PARA COMER

En los refugios militares, la aplicación de las normas se hacía de manera arbitraria. Las reglas afectaban a unos sí y a otros no, según las relaciones de interdependencia y liderazgo que se establecían entre damnificados y militares. Se había puesto en marcha una especie de sistema de privilegios, de permisos tácitos, ambiguos, implícitos que funcionaban según el criterio variable del oficial que estuviera a cargo del refugio. El acceso a la energía eléctrica dentro del galpón, por ejemplo, era una de las ventajas que los oficiales habían concedido a ciertos damnificados, permitiéndoles pasar cables para instalar televisores así como para conectar aparatos de sonido en las habitaciones.

A fines de mayo de 2000 la vida del galpón se había vuelto muy animada. Había un entrar y salir permanente de soldados y jóvenes. Los soldados compraban comida, refrescos y cigarrillos a escondidas. En horas de la tarde se escuchaba música salsa, merengue y changa a fuerte volumen que salía de los diferentes equipos de sonido que se habían instalado en las «habitaciones». El local a veces retumbaba. Uno de los centros de reunión del pabellón era la bodega atendida por Ingrid, ubicada en un sitio privilegiado, «la avenida principal del refugio», como ella llamaba al pasillo central que dividía las hileras de literas del galpón. Ingrid había puesto un cartel con una lista de los productos que vendía «al detal»: galletas, chocolates, cigarrillos «por unidad», café en paquetes pequeños, azúcar, harina de maíz precocida, jabón, máquinas de afeitar, etcétera. Los principales clientes eran los soldados. El éxito de la bodega de Ingrid resultaba evidente, lo que la hacía una de mis informantes clave sobre la dinámica social del refugio en zona militar. Cuando le pregunté cómo había llegado al Fuerte Tiuna, me contó, rápidamente, su experiencia de la catástrofe:

Me llegó el agua hasta la cintura, pero no me llevó. Estuve horas dentro del agua y la piel casi se me pudrió. Pero me sacaron, a mí, a mi tía, nos llevaron al Poliedro, nos curaron y... ¡aquí estoy! (Entrevista con Ingrid en Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

Ingrid vivía en la carretera vieja Caracas-La Guaira y ahora ocupaba una «habitación» en el pabellón «A» con su tía, también sobreviviente de la catástrofe. Era el único pariente que le quedaba. Antes de la Tragedia, Ingrid había sido buhonera en el bulevar de Catia, la zona popular más vasta y poblada del oeste de Caracas. Ingrid participaba plenamente de la vida social del batallón, todos la conocían. Además, preparaba comida y la vendía. En principio, cocinar estaba prohibido en los galpones, pero ella lo hacía con frecuencia en una hornilla eléctrica y «nunca nadie le había dicho nada». Pero una mañana noté a Ingrid taciturna. Cuando le pregunté qué le pasaba me contó que la noche anterior el teniente coronel la había «mandado a llamar» para pedirle explicaciones sobre la preparación de comida al interior del galpón:

Tú sabes que está prohibido preparar comida en las habitaciones, por lo de la seguridad; pero yo no veo nada de malo porque yo soy cuidadosa con mi hornilla, además, cocino sólo en la mañana para el almuerzo. Preparo más que todo caraotas negras y sopa. Es que la gente está cansada del rancho de los soldados. A veces la comida está insípida, a veces demasiado salada, y a veces no nos sirven (*a los damnificados*) sino sardinas enlatadas. (Entrevista con Ingrid en Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

Ingrid estaba a la espera de una autorización «especial» que le permitiera cocinar. Al final la consiguió. Se puso muy feliz de poder abrir de

nuevo su negocio de vender comida: «Es que el teniente es muy buena persona; él entendió que yo tengo que cocinar y sabe que yo lo hago bien». Inicialmente, los militares temían los accidentes e incendios que placas de cocina y hornillas pudieran generar en las habitaciones, además de la sobrecarga de instalaciones eléctricas que no estaban previstas para ese uso. La prohibición de preparar alimentos durante los primeros meses de la estadía de los damnificados había cedido el paso a una consigna que se respetaba de manera errática. Ingrid utilizaba una placa eléctrica porque había renunciado a la idea de instalar una cocinilla de gas porque no estaba segura de si la dejarían entrar al fuerte con una bombona de gas pequeña, que además resultaría muy pesada de transportar hasta el galpón. Así las cosas, gracias al permiso excepcional que le dio el teniente, Ingrid había incluso logrado que los soldados vinieran a comer sus sopas y sus caraoatas, a escondidas, detrás de las cortinas de su «habitación».

Al lunes siguiente, Ingrid me esperaba con una noticia:

¿Sabes qué? Organizamos una fiesta muy bonita el sábado pasado para el teniente porque sabíamos que era su cumpleaños y que tenía guardia. Yo hice la torta. Me prestaron el horno en la cocina del comedor. Los niños le recitaron poemas. ¡El teniente estaba tan emocionado! Esa es nuestra manera de agradecerle todo lo que ha hecho por nosotros. (Entrevista con Ingrid en Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

Dicho teniente se había ganado la admiración de las familias del pabellón al autorizar la preparación de alimentos y al manifestar su preocupación por las quejas de las familias sobre la calidad de la comida del comedor. Pensando en términos sociológicos, en los refugios, la comida y los alimentos ocupaban un lugar central en el «sistema de privilegios» (Goffman, 1968: 92)<sup>49</sup> de las relaciones que habían surgido entre damnificados y militares. Dicho sistema, que funcionaba de manera tácita, implícita y discrecional, levantaba numerosas tensiones y generaba otras tantas contradicciones y ambigüedades. La cuestión del tipo de alimentos, su distribución y consumo –el acceso a las donaciones de comida, la conservación y la calidad de la misma– que se servía o donaba a los damnificados en el Fuerte Tiuna era quizás el tema más espinoso de la vida cotidiana del refugio.

En la entrada del comedor del batallón había un afiche que detallaba el menú de los damnificados:

Desayuno: avena o bollitos [bollos de harina de maíz hervidos. El bollo es masa de maíz sancochada], con sardinas o Diablitos [jamón de cerdo molido en conserva para untar. El nombre se debe a la marca, que le da la denominación de «jamón endiablado»].

Atol de maicena.

Almuerzo: pasta con atún o con mortadela en salsa de tomate. Plátano frito o sancochado.

Cena: bollitos con salsa de atún o de mortadela.

Cuando pregunté por qué el menú que se les servía a los damnificados era diferente del menú de la tropa, los funcionarios del FUS y el médico del dispensario me dijeron que los militares habían dicho que el aporte calórico diario de la comida de los soldados no le convenía a los damnificados porque eran personas «inactivas». Uno de los tenientes me lo explicaba así:

El menú de los soldados es demasiado para gente que no hace nada durante el día. Yo sé que ellos se quejan porque piensan que les damos muy poquito. Pero, usted sabe como es, no se puede complacer a todo el mundo. (Teniente coronel, Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

En las reuniones en que participé con los funcionarios del FUS había empezado a circular una especie de discurso experto nutricional. Todos opinaban sobre la alimentación que convenía o no los damnificados como si sus necesidades alimenticias estuvieran determinadas o influenciadas por el hecho de haber quedado sin casa. La controversia sobre lo que los damnificados debían o no comer trascendió incluso a los medios de comunicación. La doctora que trabajaba en el dispensario del refugio me explicó que la alimentación de los soldados se establece en función de una relación «hombre-gramos-calorías», y que esa relación estaba calculada para cubrir una actividad física elevada. Por su parte, la funcionaria del FUS me decía que habían disminuido las raciones y simplificado el menú

porque al comienzo la comida de la tropa había resultado «demasiado fuerte para las familias», y que eso había originado los casos de gastroenteritis que habían afectado a los damnificados cuando estuvieron instalados en el Poliedro y los primeros días en el fuerte<sup>50</sup>. La funcionaria hacía referencia a una epidemia de gastroenteritis muy violenta que afectó principalmente a los niños durante los días en que las familias estuvieron hospedadas en el Poliedro, la última semana de diciembre de 1999. En efecto, la comida distribuida en el Poliedro venía del fuerte, la cercanía de los establecimientos posibilitaba la distribución de la comida ya preparada en camionetas y camiones.

Lo que pasó fue que la comida de los soldados tiene mucha grasa y los niños comieron demasiado. (Médico del dispensario, Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

La prensa había reseñado sin embargo que en realidad la epidemia de diarrea había sido causada por una intoxicación colectiva por alimentos en mal estado. En todo caso, las razones esgrimidas por las instituciones responsables del refugio de Fuerte Tiuna para explicar el hecho de que la comida de los damnificados fuera distinta a la de los soldados eran sentidas por las familias como la justificación de una irregularidad, como una respuesta defensiva ante la acusación efectuada en diferentes denuncias de desvío de la ayuda humanitaria recibida del exterior. Según los damnificados, no se estaba recibiendo la comida que les correspondía porque

los militares no la repartían. El rumor sobre contenedores y camiones extrapesados llenos de leche en polvo y de otros bienes alimenticios muy preciados por las familias de escasos recursos en Venezuela –leche condensada, charcutería, pollos, etcétera– que desaparecían misteriosamente en el fuerte, se transformó rápidamente en una especie de fantasía –o realidad– insoportable para las familias que estaban sometidas a una dieta a todas luces deficitaria y desbalanceada.

Carolina, madre dos hijos pequeños albergada en Fuerte Tiuna, expresaba así su descontento acerca del tema de la comida:

Lo que pasa es que uno no puede escoger y el comandante dijo que no podía hacer nada. Lo que quisiera es poder prepararme mi comida yo, a mi gusto. Pero no nos dejan instalar cocinillas por el problema de seguridad. (Carolina, Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

Hacia el mes de julio, los militares cedieron ante la demanda de instalar cocinas en los «apartamentos», eufemismo con que se nombraba a las literas separadas con telas y tabiques. La presión se había vuelto demasiado fuerte porque ya no se distribuían los alimentos de la ayuda humanitaria. Las bodegas y pequeños restaurantes se consolidaron y los damnificados habían encontrado los medios para hacer llegar las bombonas de gas hasta el batallón. La situación se prolongaría hasta diciembre de 2000, fecha fijada por el presidente



Chávez para evacuar definitivamente a todos los damnificados hospedados en albergues situados en zona militar.

La producción de la vida cotidiana a partir del control de la comida estaba condicionada por la temporalidad de la gestión de la población damnificada. En la emergencia, las cuestiones de calidad y de cantidad de comida ni siquiera se planteaban. La víctima que sufre no tiene necesidad de justificar su necesidad de comer. Pero el sentido que los beneficiarios le dieron a la disminución progresiva de las donaciones de alimentos estaba inexorablemente vinculado con una dimensión política. Las expectativas que estos tenían de comer bien en el fuerte se inscribían en la promesa de la dignificación que el gobierno había formulado al anunciar los planes de asistencia. Es por ello que los responsables de la decepción que experimentaban los damnificados no podían ser otros sino los agentes intermediarios (militares y funcionarios del FUS) que estaban allí a diario, sin hacer necesariamente referencia a la nueva vida que debería comenzar una vez que las familias fueran «relocalizadas», para usar la jerga institucional. Es por eso que circulaban rumores que calificaban de incompetentes y malvados tanto a militares como a funcionarios, porque «se cogían la comida». No podía haber otra razón del incumplimiento de la dignificación efectuada por el poder soberano.

En todo caso, hablar clara y francamente en el fuerte sobre las sospechas de desviación de las donaciones de comida era muy delicado. El rumor era

que «quien lo hiciera iba a ser puesto de último en las listas para la atribución de las nuevas viviendas». Así lo expresaba José Antonio en una conversación que pudimos sostener casi a escondidas sobre ese tema (Fuerte Tiuna, 27 de mayo de 2000). Adelantar sospechas sobre la posibilidad de que la comida donada no estuviera llegando a los beneficiarios era vivido como un acto conspirativo y peligroso. La comida era entonces el centro de un conflicto sordo, cerrado, que se jugaba a varios niveles. Las tensiones ocasionadas por la distribución de comida después de un desastre no son exclusivas de la Tragedia venezolana. Un fenómeno parecido lo reporta K. A. Yelvington (1997) en su estudio sobre las «ciudades-carpa» (*tent cities*) tuteladas por militares que fueron instaladas para atender a las víctimas del huracán Andrew que afectó severamente a vastas zonas del estado de Florida, Estados Unidos, en 1992. Tener acceso a la comida repartida institucionalmente respondía muchas veces a una búsqueda de visibilidad de todos aquellos que con el tiempo se sienten injustamente relegados por los criterios –a veces tan arbitrarios como absurdos– de elegibilidad que funcionan en los programas de asistencia. El problema de los refugios militares venezolanos era el secreto con que era tratado el tema por las propias fuentes oficiales. La aparición de contenedores llenos de alimentos donados por la cooperación internacional más de un año después de haber llegado a Puerto Cabello pareciera indicar que más que la corrupción, lo que estorbó la distribución de la ayuda fue la

ineficacia, el descontrol y la irresponsabilidad de los entes encargados de hacerlo.

Los refugios instalados en las zonas militares se fueron sumiendo en una rutina que indicaba el paso siguiente del recorrido geográfico y social de los damnificados, muchos de ellos hacia la relegación y el confinamiento crónico en refugios urbanos fuera del área militar. La trayectoria oficial de las familias damnificadas trazada por el «plan de dignificación» establecía que el refugio en zona sería una estadía transitoria antes de ser reubicadas en los «nuevos urbanismos». Pero en realidad, esta estadía condensó todas las dificultades que tendría el gobierno para ejecutar la política de reparación e indemnización de las víctimas. Quisiera apuntar dos elementos que servirán de preámbulo para la lectura de la parte siguiente de este libro, el confinamiento.

El primero es que el estatuto excepcional de los damnificados en los cuarteles se volvió difuso en la que medida en que se prolongaba la estadía. La presencia de los damnificados se fue incorporando al paisaje normal del fuerte, se fue banalizando. En términos de jerarquía, pasaron de ser huéspedes especiales a formar parte del grupo de los subordinados, como los soldados. Esta banalización del estatuto de los damnificados se refuerza además por el hecho de que el grupo estaba formado principalmente por mujeres, niños y jóvenes, lo que favorecía el ejercicio de la autoridad patriarcal por parte de los oficiales.

El segundo es que, aun cuando la disciplina militar impuesta al comienzo de la estadía en el fuerte

fue amainando a medida que pasaba el tiempo, ello no significó que los damnificados se beneficiaran de una mayor autonomía. Se configuró pues una situación ambigua de normas sociales que favorecían a la vez la subyugación, la dependencia y la arbitrariedad en las acciones de la vida cotidiana.

Es por ello que para finalizar me parece pertinente la diferenciación propuesta por Michel Foucault (1994: 590) entre «poder» y «disciplina». La disciplina, definida por Foucault como «uno de los procedimientos de las relaciones de poder» no funcionaba entre damnificados y militares. Se trataba, por el contrario, de un «relajamiento» de las normas del cuartel, que mantenía al mismo tiempo las relaciones de poder jerárquicas que lo caracterizan. El poder de tipo disciplinario, propio a las instituciones de encerramiento, no se ejercía en los refugios, al contrario de lo que pudiera esperarse. Es decir, se trataba única y exclusivamente de ejercer poder, desnudo, autoritario, no de establecer una disciplina que persiguiera ordenar la vida social del refugio. En esto consistía pues la «normalización» de los refugios en zonas militares, de una negociación entre damnificados y militares por aplicar o no ciertas normas disciplinarias inherentes a la institución militar, de una sujeción a las decisiones de las jerarquías militares, de una aplicación arbitraria de las sanciones y prerrogativas del mundo marcial a las familias en la medida en que los oficiales percibieran que la «anormalidad» de las familias ponía en peligro el orden castrense.

Sin embargo, estas líneas deben ser leídas tomando siempre en cuenta un aspecto fundamental, y que alimenta más la paradoja de estos espacios: los primeros que lamentaban el fin de la disciplina que reinaba en el fuerte militar al comienzo, eran los propios damnificados. Éstos sentían que el fin de la disciplina y el paso al ejercicio de un poder arbitrario –es decir, dejar a todos que hagan lo que quieran en la medida en que no pongan en peligro el funcionamiento de la institución militar, incluyendo dejar que los soldados se relacionen íntimamente con las familias– los hacía cada vez más vulnerables frente a ellos mismos.



---

PARTE II

CONFINAMIENTO





---

## CAPÍTULO 4

### POLÍTICAS DE LA DIGNIDAD

La dignidad ocupa un lugar muy importante en la retórica oficial del gobierno venezolano, sobre todo cuando se trata de describir las iniciativas de intervención estatal dirigidas a la población pobre. En las *Líneas Generales del Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007* se lee lo siguiente:

El gobierno nacional, desde sus inicios, ha tenido como prioridad devolverle la dignidad a los grupos poblacionales más pobres, lo que requiere de respuestas rápidas y eficientes. Para lograrlo se emprendió el Plan Bolívar 2000, que es un Plan cívico-militar dirigido a activar y a orientar la recuperación y fortalecimiento de Venezuela y a atender las necesidades del país, proporcionando en su primera fase, asistencia urgente a la población más necesitada y en máxima exclusión social. (2001).

Un juego de identificaciones políticas subyace a esta retórica oficial. El primero es el supuesto del axioma que encabeza el párrafo. Se estatuye que

puesto que grupos poblacionales más pobres viven en la «indignidad», le toca a las Fuerzas Armadas, y en particular al Plan Bolívar 2000, restituírsela. Seguidamente, esta militarización es identificada como parte de una acción humanitaria. A través de la fórmula «asistencia urgente» los planificadores del gobierno subrayan el carácter humanitario que el presidente Chávez ya le había atribuido al Plan Bolívar 2000 cuando se lo anunció a la nación en un discurso de febrero de 1999. En esta concepción de las políticas sociales, la obligación del Estado se funde con las líneas de acción de las Fuerzas Armadas.

Detengámonos entonces en el vuelco que significa la alusión explícita a la dignidad en el programa social del gobierno. Designar como «dignificación» a las políticas de asistencia dirigidas a las víctimas de la catástrofe de diciembre de 1999 constituye, en efecto, uno de los «actos de lenguaje performativo» (Austin, 1970) más creativos del presidente Chávez. Su efecto social fue el de definir los contornos de una acción pública, sus objetivos y sus destinatarios. Es bien sabido que los efectos sociales de las palabras empleadas en las políticas sociales nos llevan siempre a preguntarnos sobre la construcción de la mirada particular de los problemas sociales que precede a los programas. Y como lo ha demostrado bien el análisis de los supuestos morales de las políticas públicas, la mirada del «Estado se vuelve tan natural que nos olvidamos que es una construcción y que, por lo tanto, le da sentido a ciertas realidades y a su vez oculta

otras» (Fassin, 2004b: 7-8). Veamos entonces cómo se le da sentido a la realidad de la intervención del Estado para solventar los problemas de pobreza en tiempos de Revolución bolivariana.

Antes que nada centrémonos en la dignidad como concepto<sup>31</sup>. La dignidad es una categoría moral primordial en la concepción moderna de la identidad porque está estrechamente vinculada al sentido de la plenitud del sujeto autónomo. Siguiendo al filósofo canadiense Charles Taylor (1998), la dignidad implica a su vez la idea de autonomía y de independencia ya que el hecho de ser autónomo supone un individuo responsable y digno de respeto. Por lo tanto, la identidad del individuo moderno se relaciona directamente con su comportamiento: nuestra manera de ser, nuestros gestos y nuestra forma de hablar son nuestra manera de habitar en el espacio público y es en ese espacio en donde potencialmente se juegan el respeto o el menosprecio, el orgullo o la vergüenza (Taylor, 1998: 30). Sin embargo, la noción de dignidad no es una invariante universal, es decir, la autonomía del individuo se inscribe de una manera particular en el mundo social y la historia. Por lo tanto, como lo muestra el antropólogo Didier Fassin (2000a: 955), «según la posición que el individuo ocupe en el mundo social, la exigencia de ser independiente y autónomo no puede tener la misma significación, porque implica, por un lado, las potencialidades de una realización de sí mismo, y por el otro la coacción de la construcción de una identidad impuesta».

La mencionada significación que adquieren la identidad y la autonomía se configuró en una coyuntura de cambio de sentido, de crisis y de refundación del Estado que se vivía en Venezuela a finales del siglo XX. Ese contexto supuso un desfase cargado de significaciones políticas nuevas, entre el hecho de ser la víctima de una catástrofe que necesita ayuda del Estado y que espera una indemnización por parte de la sociedad y el comportamiento esperado de un «dignificado», es decir, de un nuevo beneficiario y a la vez un nuevo sujeto político. Y es que la palabra «dignificación» lo que terminó designando a la larga fue un modo de intervención social del Estado que se esperaba distinta, diferente a las del pasado, con un trasfondo de revolución, de cambio. Pero, cuando se adopta una perspectiva crónica, resulta que la dignidad invocada por el gobierno se fue transformando con el tiempo en una suerte de cuadro normativo de la asistencia que resultó desmesuradamente rígido porque establecía una expectativa acerca del comportamiento de los dignificados. Expectativa que se presentaba además como institucional pero que era sobre todo y ante nada, moral.

GENEALOGÍA DE LA DIGNIFICACIÓN.  
UN ANÁLISIS REFLEXIVO

Cuando se analiza sociológicamente quiénes fueron los miembros que ocuparon los puestos de cuadros durante la primera administración de Hugo

Chávez salen a la luz elementos que aclaran bastante las lógicas internas del plan de dignificación de la familia venezolana. Propongo problematizar la trayectoria política de aquellos que estuvieron encargados de ejecutar las políticas sociales y de asistencia de dignificación de los damnificados. No se trata, evidentemente, de plantear esta pregunta en términos personales, sino de entender los artefactos valorativos, las concepciones de la nación y el significado que se le dio al desarrollo y que permeó todo el diseño y la ejecución del plan de dignificación, quizás la mayor política pública de indemnización de la historia venezolana.

La cuestión que guía esta genealogía no puede estar separada del análisis de la ideología del régimen actual. Y es que, en el fondo, el asunto de la gestión de los damnificados de la Tragedia no es sino el prisma que debería aportar una respuesta a una pregunta más profunda sobre cómo se realiza, a través de las políticas sociales puestas en marcha para atender a una población determinada, la perpetuación de un poder que se presentó como la encarnación de la redención colectiva. Este recorrido nos llevará, seguramente de manera inacabada, por los caminos del significado político del recurso moral del «rescate de la dignidad del pueblo» como fundamento de una política social –e incluso de un orden social– y su vinculación última con fuerzas divinas como motor de determinadas acciones políticas.

Sugiero un itinerario personal para remontar las fuentes ideológicas de la dignificación, enraiza-

da a mi juicio en un vínculo primordial entre ciertos grupos de izquierda y el gobierno bolivariano de Hugo Chávez<sup>52</sup>. Este análisis reflexivo está articulado alrededor de la proposición clásica de Max Weber (1959) cuando plasma el problema político de los dilemas morales. Para Weber, las dos máximas, la «ética de la responsabilidad» y la «ética de la convicción», totalmente diferentes e irreductiblemente opuestas, son las dos formas morales que se encuentran en el origen de las situaciones de tensión, muchas veces inconciliables, subyacentes a toda acción política. Haber sido testigo durante mis estudios de sociología en la Universidad Central de Venezuela al final de los años ochenta y a comienzos de los noventa, del final simbólico de la «lucha armada» –el fin real había tenido lugar años atrás–, de la aparición de las protestas estudiantiles por la «masacre de El Amparo» en 1988<sup>53</sup>, de los sucesos del Caracazo a finales de febrero de 1989 y de los dos golpes de estado fallidos de los oficiales bolivarianos en febrero y noviembre de 1992, me brindó la oportunidad de observar las prácticas, escuchar los discursos y participar de las disyuntivas que embargaban a ciertos grupos universitarios, digamos de corte progresista e incluso de la izquierda radical. Y es que para entender las políticas sociales puestas en marcha durante los primeros años de la «Revolución bolivariana» es necesario preguntarse, como lo hace tan pertinentemente Gisela Kozak Rovero (2008: 95-102), por el peso de una «herencia intelectual» de aquellos militantes de izquierda, nacidos después de 1960.

Mis notas personales de las asambleas estudiantiles y de las discusiones acaloradas con compañeros de estudios, militantes o simpatizantes de la Unión de Jóvenes Revolucionarios (UJR, la «juventud» del partido Bandera Roja), de la Liga Socialista, y del Movimiento 80, grupos particularmente activos en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, sirven aquí de fuente primaria en este desvío narrativo momentáneo de las tribulaciones que padecieron los damnificados de la Tragedia. Propongo entonces un salto en el tiempo para intentar encontrar en las tensiones que florecían en el seno de los grupos «progresistas» a comienzos de los años noventa las razones de ciertas lógicas de acción que pude observar en aquellos que fueron responsables del diseño e implementación de la dignificación. Se trata pues de una genealogía que propone reconstruir los debates y las controversias que atravesaban a la izquierda venezolana, particularmente en la coyuntura engendrada por las acciones militares insurreccionales de los militares bolivarianos a comienzo de la década de los noventa. El interés de esta tarea es develar la fuente de inspiración ideológica y moral que, y es la hipótesis que intento demostrar, marcará profundamente a las políticas sociales de la primera administración de Hugo Chávez (1998-2005). Es decir, se trata de entender las lógicas con que actuaban aquellos funcionarios que llegaron a sus cargos de la mano del teniente coronel y diseñaron y participaron directamente en la ejecución de las políticas sociales nacionales.

A partir del golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992, muchos de mis compañeros de estudio visitaban en la cárcel a los comandantes bolivarianos que habían participado en la intentona. Los comandantes estaban reclusos en la cárcel de Yare, en los Valles del Tuy, a 150 kilómetros de Caracas. De aquellas visitas se nutrían las conversaciones del cafetín de la facultad o en los jardines del magnífico campus de la Ciudad Universitaria. En las paredes de los baños aparecían además misteriosas convocatorias a reunionesseudoclandestinas que finalizaban con la mítica frase «Nos vemos en Yare». Visitar Yare, es decir, visitar al comandante Chávez en la prisión se había convertido en la nueva referencia de aquellos grupos de jóvenes –y no tan jóvenes– que, fascinados por el alcance inesperado de la conspiración, necesitaban oxigenar sus causas. Justo después del golpe, las opiniones de los estudiantes de izquierda sobre los insurrectos bolivarianos del Movimiento Bolivariano-200 (MBR-200)<sup>54</sup> estaban divididas entre el fervor y el escepticismo. Los que descalificaban al comandante Chávez lo hacían evocando que «era ahijado de (Rafael) Caldera» y que sus padres eran copeyanos (militantes partido socialcristiano Copei) parentesco que al principio fue utilizado por algunos para descalificar al teniente coronel, el cual sería además posteriormente borrado de los discursos oficiales que dan cuenta de su historia personal. Otros pensaban que a los oficiales bolivarianos había que otorgarles el beneficio de la duda, y que aunque aquellos oficiales profesaban



un discurso más nacionalista que revolucionario, destilaban una sustancia que había que aprovechar y de la que adolecían los grupos de izquierda para la materialización del sueño de la revolución: la posibilidad efectiva de la toma del poder<sup>55</sup>.

Ordenaré este relato –personal, subjetivo y quizás en ocasiones inexacto historiográficamente– en la figura ficticia de Iván: joven estudiante de sociología de la Universidad Central, militante de izquierda y que después participaría activamente en el gobierno de Hugo Chávez, ocupando diferentes puestos en el área de políticas públicas y posteriormente el mundo diplomático. A través de este «tipo-ideal», pretendo dar cuenta de algunos de los dilemas morales que atravesaban muchos de aquellos que posteriormente se acercaron a las filas de la Revolución bolivariana. Algunos de los «compañeros» de Iván dudaban seriamente de la pertinencia de las acciones radicales. En efecto, la caída del Muro de Berlín, la aparición de profesores «neoliberales» en economía –Emeterio Gómez, por ejemplo– y «posmodernos» en sociología –como Rigoberto Lanz–, hacían tambalear las afianzadas posturas marxistas que profesaban los profesores más ortodoxos de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central.

Iván venía del oriente del país y era el mayor de los miembros de su «cohorte», la mayoría recién salidos del bachillerato. Tenía 26 años y era presidente del Centro de Estudiantes de la escuela, con aspiraciones de ganar la presidencia de la Federación de Centros Universitarios. Militante radical

de izquierda con interés particular en la sociología marxista, Iván decidió inscribir como materia un «taller de investigación» –nombre de los seminarios de la escuela– que trataba sobre «la relación entre la democracia y los derechos humanos» para «estudiar seriamente a los pensadores liberales». Según Iván, leer a C.B. Macpherson y a J.A. Schumpeter se había vuelto prioritario en la «coyuntura actual» para poder hablar con propiedad de «los derechos humanos», tema a su juicio tratado con «negligencia por la intelectualidad progresista por considerarlos como una invención de la sociedad burguesa».

Iván había comenzado tarde sus estudios universitarios porque había pertenecido a uno de los últimos grupos guerrilleros que operaban después de la llamada «pacificación». Corrían los tiempos posteriores a los ataques de Yumare<sup>56</sup> y Cantaura<sup>57</sup>, últimos focos insurreccionales radicalmente reprimidos por los gobiernos de la época. En efecto, los nombres de Cantaura y de Yumare eran enarbola-dos como las últimas acciones simbólicas de la lucha armada, se habían convertido en «consignas» en las asambleas y manifestaciones y figuraban en los grafitis de los pasillos de la Universidad Central; se habían convertido en un símbolo del martirio que habían sufrido aquellos que todavía creían en la «vía violenta» para hacer la revolución, mientras que, a la vez –y sin duda paradójicamente– eran la materialización más siniestra del fracaso contundente de la lucha armada. Llama en efecto la atención el resurgimiento que posteriormente tendrán Cantaura y Yumare en el discurso de los grupos

radicales, calificándolas de «violaciones de los derechos humanos» en vez de «combates» o «enfrentamientos». Hubo un deslizamiento discursivo que no puede ni debe pasar desapercibido en relación con la incorporación del lenguaje de la izquierda al vocabulario de los derechos humanos: se utilizó la categoría de «uso desmesurado de la fuerza pública», se denunciaba que en ninguno de los dos casos hubo detenciones y que los prisioneros fueran ejecutados. Algo había cambiado en el discurso de los radicales, portador ahora de la figura de la víctima de las violaciones de los derechos humanos. No se trata aquí ni de desmentir ni de aprobar las versiones de los bandos enfrentados, sino de mostrar que el conflicto moral se había introducido en las posturas que imperaban acerca de la violencia en la escena política venezolana. De repente, ya no se trataban de los «muertos por la revolución», sino que se exigía el debido proceso, inherente al estado de derecho, exigencia impensable para los radicales de otras épocas. Apareció entonces un nuevo sujeto político que, aunque permanecía todavía difuso en el discurso de la izquierda, implicaba una nueva relación política con el Estado y con la sociedad: las víctimas de las violaciones de los derechos humanos. De allí quizás parte del interés que manifestaba Iván por un taller de investigación sobre «derechos humanos y democracia» que se dictaba en la Escuela de Sociología. Se trataba de resolver el enigma político que escondían ciertas nociones, antes calificadas simplemente de nociones «burguesas» o «positivistas». Para Iván,

resultaba ciertamente intolerable, inviable, continuar justificando la muerte en nombre del «sacrificio por la revolución»<sup>58</sup>.

A finales de los años ochenta, el elemento recurrente de la práctica política de los grupos de extrema izquierda en la Universidad Central de Venezuela era los «disturbios de los jueves» por la tarde que protagonizaban los «encapuchados»<sup>59</sup>. Alrededor de las once de la mañana hacía su aparición un grupo de *encapuchados* en las puertas de la Ciudad Universitaria –ya sea la de la plaza Las Tres Gracias, ya sea la de Plaza Venezuela– que llevaban a cabo «una jornada de protesta» que se prolongaba hasta el atardecer. Algunas veces los disturbios con encapuchados eran el producto de la degeneración violenta de una marcha pacífica –movilizaciones en contra de las políticas de educación superior y por reclamos por la reducción del presupuesto universitario– que había tenido lugar en la mañana. De regreso a la universidad, grupos violentos hacían barricadas con llantas de carros y les prendían fuego. Los encapuchados gritaban consignas que aludían a diferentes «causas» que fueron variando a lo largo de los años. Durante 1988 se protestó activamente por la masacre de El Amparo. Después del 27 de febrero 1989 la protesta era «contra la imposición del paquete de medidas neoliberales».

Los encapuchados caraqueños –aunque también en Mérida, Maracaibo y en Puerto La Cruz ocurrían este tipo de manifestaciones– coreaban también: «¡Capucha, símbolo de lucha!», y después

del 27 de febrero de 1989 «¡Saqueo popular!» como consignas. El clímax del motín del jueves era el saqueo y posteriormente la quema de un camión de transporte de alimentos o víveres. Tomaban por sorpresa a cualquier chofer que pasara desprevenida- mente por el distribuidor de Plaza Venezuela, fren- te a la Universidad Central, lo bajaban del camión a la fuerza, a veces lo contenían entre varios o lo amenazaban con un arma si ofrecía resistencia y de- lante de él le prendían fuego al vehículo, después de haber distribuido la carga que transportaba. Re- cuerdo particularmente el caso del saqueo de un camión de pollos porque me ofrecieron uno. Pero también podían ser refrescos, pañales u otro tipo de víveres. Mientras el vehículo ardía, el chofer con su acompañante protagonizaban a veces escenas dramáticas, porque se trataba muchas veces del pro- pietario del vehículo, o porque era un transportista contratado sin seguro y no podría pagar la sanción que le impondría la empresa de la que era contra- tista. Recuerdo uno que yacía sentado en el borde de la acera, la cabeza entre las manos, llorando.

Los agentes de la Policía Metropolitana (PM) llegaban a las puertas de la universidad a eso de las dos de la tarde. Empezaba entonces una bata- lla entre los agentes policiales y los encapuchados, quienes se refugiaban en el campus porque la ley de autonomía universitaria prohíbe la entrada de las fuerzas del orden a la universidad. En principio, la universidad cuenta con un cuerpo autónomo de seguridad y de vigilancia, los comúnmente llama- dos «vigilantes», quienes eran a su vez acusados

por los encapuchados de ser «policías y sapos» y de suministrar información a los servicios de inteligencia. Otros rumores vinculaban a ciertos vigilantes con los grupos radicales. En todo caso, poco hacían –o decían que poco podían hacer– los vigilantes de aquella época para impedir la quema de camiones, porque se hacía «fuera de la universidad», a aproximadamente 25 metros de la entrada. En principio, la PM sólo podía disparar perdigones y a una determinada distancia, pero muchas veces abrían fuego o cargaban los fusiles de perdigones con clavos. Del otro lado de la puerta de la universidad, los encapuchados tiraban piedras con hondas y en ocasiones también disparaban porque algunos estaban armados con revólveres.

A partir de esta reconstrucción, y del dilema que embargaba a Iván de condenar o aprobar los disturbios de los jueves, es posible identificar dos elementos simbólicos que entran en juego activamente para entender la acción radical violenta de los encapuchados, elementos cargados además de una profunda ambigüedad. El primero es la capucha misma. ¿Para qué simular una acción clandestina cubriéndose la cara si la identidad de los encapuchados era *vox populi* en el campus universitario? Los que frecuentábamos a los grupos de izquierda de la universidad sabíamos quiénes eran, dónde se cambiaban de ropa y un largo etcétera. «¿Para qué se encapuchan si aquí todos sabemos quiénes son ustedes?», le pregunté ingenuamente a uno que luego ocuparía un puesto elevado en la administración pública tributaria –el Seniat–

durante la primera administración de Chávez, y él me respondió, de manera evasiva, «es que hay muchos infiltrados, y la capucha nos protege de las fotos que nos puedan tomar los sapos de la policía». La capucha era entonces más bien una especie de disfraz, una máscara para jugar un juego, y estaba lejos de ser una manera eficaz de asegurar la clandestinidad. Con esto no quiero decir que no haya habido hostigamiento ni represión policial. Lo que quiero subrayar es que, durante los disturbios de los jueves por la tarde, encapucharse correspondía a una fórmula que podría resumirse así: «vamos a disfrazarnos de violentos» en vez de asumirse seriamente como tales, quizás porque se sabían protegidos además por un sistema de justicia caracterizado por la impunidad.

El segundo elemento es la quema del camión, aun cuando los encapuchados se declaraban muy sensibles a la «causa de los trabajadores». El llanto y las súplicas de los choferes no los conmovían. La quema del camión era el momento más fuerte del disturbio semanal y muy posiblemente aseguraba una foto en la prensa del día siguiente, lo que era una demostración de fuerza política difundida en los medios. Pero me atrevo a señalar además que la quema del camión tenía también un carácter de sacrificio. El vehículo era sacrificado para mostrar el alcance y la vehemencia con que se luchaba por «la causa». Los encapuchados escogían el sacrificio de la propiedad ajena, es decir, para decirlo en términos weberianos, mostraban su convicción por medio de la irresponsabilidad. El camión era el precio

a pagar para ser tomados en serio por los otros. La «ética de la convicción» (Weber, 1959: 172) de los radicales hacía que la violencia, y los daños causados por ella, fueran presentados como «males necesarios», es decir, en palabras del sociólogo clásico alemán, «el fin justifica los medios». Con los encapuchados no había, en efecto, ninguna negociación posible.

Aun cuando no eran condenados frontal ni abiertamente por la gran mayoría de profesores y estudiantes «progresistas», los disturbios violentos no pasaban desapercibidos para la comunidad universitaria. El razonamiento de los defensores de los encapuchados es que las acciones radicales y violentas eran «preferibles a la pasividad de los apáticos», de la actitud de aquellos que no tomaban partido, de los indiferentes. Una escena muy comentada<sup>60</sup> ocurrió durante una asamblea de estudiantes en el anfiteatro de la Facultad de Humanidades: un grupo de estudiantes de la Escuela de Filosofía protestó por la suspensión sucesiva de las clases los jueves por la tarde, a causa de las agitaciones ocasionadas por los «tirapiedras». Un profesor tomó la palabra y dijo algo así como «al menos ellos hacen algo, en cambio ustedes que quieren ser intelectuales no hacen nada. Los encapuchados son tirapiedras y así muestran su rebeldía, están vivos. Ustedes en cambio son unos muertos». El calificativo peyorativo tuvo sin embargo un efecto contrario al deseado, porque el grupo antiviolencia se adueñó de la denominación y se llamaron a sí mismos «los muertos», logrando así una identidad propia.



El caso es que para gran parte de la izquierda universitaria estar «vivos» significaba estar «comprometidos» y demostrarlo de manera radical. Por lo tanto, tomar posición públicamente en contra de dichas acciones violentas era un símbolo de apatía, es decir, era estar simbólicamente «muertos». Sigamos pensando el episodio bajo el esquema de Max Weber. La ética de la convicción supone subjetivamente la creencia incondicional al valor positivo y a la autoridad de las normas y preceptos a los que se adhiere. Los actos de los encapuchados constituían un valor ejemplar para los militantes radicales que estaban éticamente convencidos de la necesidad de la violencia. Cuando la muerte es una consecuencia previsible de las acciones, profesar una ética de la responsabilidad dentro de un grupo de militantes radicales es al menos problemático. Llevar a cabo y apoyar actos calificados como irracionales «no tenía otro fin sino reavivar de manera perpetua la llama de su convicción» (Weber, 1959: 173). Para los grupos de la izquierda radical, defender la «muerte necesaria por la causa revolucionaria» era una idea que estaba en crisis. «Morir por la revolución» empezaba entonces a carecer de sentido, lo cual resultaba peligroso para las formas más radicales de adhesión política. Dicha muerte se había convertido en absurda, en el contexto global del derrumbe de la Unión Soviética y del fin de los regímenes socialistas de Europa del Este. Adherir al incipiente movimiento bolivariano fue la opción más cómoda porque nunca implicó cuestionar las prácticas violentas ejercidas por convicción.

Se trata de entonces de entender cómo Iván –y todo lo que su figura emblemática condensa y significa políticamente– llega a consolidarse como futuro «empresario moral» (Becker, 1963: 148) de las políticas sociales del régimen que se instauraría a partir de diciembre de 1998<sup>61</sup>, y específicamente la de asistencia e indemnización de las víctimas de la Tragedia. No es en efecto azaroso que los cuadros del gobierno bolivariano salidos de la izquierda de la UCV hayan compartido el rol de «empresarios morales» con los militares, en particular con miembros del Ejército, en lo concerniente a la asistencia a los damnificados y a los grupos socialmente desfavorecidos. La cuestión era cómo constituirse en autoridad moral de una empresa de regeneración social cuyos supuestos se asumieron como compartidos sin haberlos discutido públicamente. La concepción predominante en los militares sobre el rol que debían jugar en la dignificación la condensa la reflexión que compartió conmigo el teniente responsable del refugio en Fuerte Tiuna:

«Si nosotros tenemos la capacidad de transformar en ciudadanos a los miles de malandros que entran al conscripto todos los años, ¿por qué no vamos a poder hacer algo bueno por esta gente?». (Teniente responsable del refugio, Fuerte Tiuna, mayo de 2000).

El hecho es que la cooperación entre los militares –miembros del Ejército activos o retirados por haber acompañado las intentonas de 1992– y los funcionarios civiles salidos de las filas de izquierda

universitaria –y en particular del campo de las ciencias sociales– sobre la cual reposaba la dignificación, no fue necesariamente voluntaria y de hecho generó posteriormente fricciones, en particular en lo que concierne a la gestión del Fondo Único Social. Aparte de las innumerables denuncias de corrupción que afectaron a dicha institución hasta el año 2004, era evidente que los militares que estaban en la cabeza de la institución relegaban a los funcionarios a las posiciones con menos poder, lo que hacía que en los refugios los damnificados solicitaran a los militares para que «de verdad resuelvan los problemas», situación que será analizada más adelante.

Pero antes de abordar la dinámica de las prácticas de la dignificación, revisemos brevemente otros mecanismos propios de los aparatos simbólicos de los grupos políticos involucrados en la puesta en marcha de lo que aquí hemos llamado las políticas de la dignidad.

#### SACRIFICIO Y BOLIVARIANISMO

En la discusión desarrollada en la primera parte sobre el estado de excepción, hice alusión al origen teológico-político del «estado excepción humanitaria» (Fassin y Vásquez, 2005) como configuración de una acción política autoritaria y represiva asentada en la compasión. Es preciso vincular ahora la discusión sobre la gestión de la emergencia, el estado de excepción y del carácter compasivo de la militarización bolivariana con el análisis de los

tópicos morales de la asistencia a los damnificados. Comencemos recalcando que el proceso de regeneración del Estado, anunciado por una retórica salvadora en el fondo más mística que revolucionaria, tuvo en la Tragedia el momento más idóneo para reconstruir la unidad nacional, en el que el estado de excepción y la militarización aparecen como las modalidades concretas para llevar a cabo un proyecto de redención colectiva, aun cuando ésta signifique pagar el precio de la violencia física. Sin embargo, es también menester tener en cuenta que ese estado de gracia desapareció, fue fugaz, y el primero que estuvo consciente de ello fue el propio poder Ejecutivo. El presidente Chávez sabía muy bien que al volver a la «normalidad», lo social reaparecería tal como es, sin artificios ni maquillajes: jerarquizado, dividido y conflictivo. Y si en el momento de la Tragedia el cuerpo del poder estuvo dividido entre lo humanitario y el uso de la fuerza, al finalizar la emergencia la propia persona que encarnaba el poder –el presidente Chávez– quedó reducida a la figura de un jefe que busca y logra perpetuarse en él.

Es bien sabido, sin embargo, que en la tradición de pensamiento occidental hay una deuda de sentido primigenia en la historia del Estado moderno con lo religioso: el hecho de pensar que le debemos a una entidad divina –a los dioses– el ser lo que somos es en efecto una proposición eminentemente política. Recordemos que Claude Lefort (1986: 275) define la dimensión teológica de la política como «el lugar vacío que mantiene

separado lo simbólico de lo real», lugar ocupado antes del advenimiento de la Modernidad por el monarca absoluto detentor de un mandato divino. El cuestionamiento de Lefort alude a los modos de permanencia de lo «teológico-político» en las democracias modernas, en las que se ha ido desvaneciendo el carácter intrínseco de la relación entre lo religioso y lo político y en las que el poder se representa formalmente como un lugar despojado de todo carácter místico. El proceso histórico de la Modernidad puede entonces resumirse como el fin del vínculo entre lo teológico de lo político, que engendra una experiencia particular y nueva de la institución de lo social, esta es, la democracia. Pero resulta ciertamente riesgoso evaluar las instituciones de la Venezuela contemporánea bajo el prisma de los preceptos de la secularización de Lefort. Se trataría de una discusión forjada en un campo minado porque, es tal el misticismo que embarga hoy la escena política venezolana, que de una vez queda en entredicho el carácter democrático de sus instituciones.

Los golpes de estado fallidos de 1992, protagonizados por los militares bolivarianos, marcan una ruptura en relación con la muerte en el imaginario de la izquierda radical. La muerte del soldado bolivariano golpista del 4 de febrero de 1992 se volvió una imagen fecunda, inspirada en la doctrina bolivariana que será utilizada, a partir de ese momento, en un registro moral totalmente distinto, el de la muerte buena y útil. Tal mistificación hace de los soldados de las tropas que siguieron a

los comandantes insurrectos caídos el 4 de febrero unas víctimas de la historia. El golpe de estado de 1992 significó entonces una confrontación real y directa con la muerte, que oxigenó la idea de la pertinencia de la violencia radical para defender una causa que, aunque más patriótica que revolucionaria, ofrecía la posibilidad real de «tomar el poder». En todo caso, es básicamente alrededor del nacionalismo que se articuló la retórica de los grupos de extrema izquierda con la de la logia clandestina del Ejército que era el MBR-200. Las similitudes simbólicas entre los dos tipos de movilización abundan: en ambas prevalece una manifestación de un sentimentalismo político inédito en la historia política venezolana. Al observar los actos conmemorativos del golpe del 4 de febrero de 1992 organizados por el gobierno de Hugo Chávez, se pudiera fácilmente parafrasear a Clifford Geertz y decir Revolución bolivariana «es una historia que ellos se cuentan a sí mismos sobre ellos mismos» (Geertz citado por Da Matta, 2002: 77). En efecto, a partir de la toma de posesión de febrero de 1999, el golpe de estado del 4 de febrero 1992 será sistemáticamente evocado en los rituales oficiales bolivarianos como la muestra ejemplar del sacrificio supremo, hasta declararlo fiesta nacional en el año 2003. Recordemos algunos aspectos de la acción insurreccional del 4 de febrero de 1992. Francisco Arias Cárdenas, Joel Acosta Chirinos, Jesús Urdaneta Hernández, Jesús Ortiz Contreras y Hugo Chávez Frías fueron los comandantes del Ejército que lideraron el alzamiento del 4 de febrero de

1992. Perteneían a un movimiento clandestino que había sido fundado en 1983 bajo el nombre Movimiento Bolivariano 200 (MBR-200, la cifra hace alusión a la conmemoración del bicentenario del natalicio del Libertador) y estaba conformado principalmente por oficiales salidos los bajos rangos del Ejército, llamados grupo de los Comacates, acrónimo de coroneles, mayores, capitanes y tenientes. Estaban convencidos de la necesidad de la violencia para «eliminar a los corruptos y salvar a la nación» (Barrera Tyszka y Marcano, 2005: 131).

El antropólogo mexicano Claudio Lomnitz (2003) señala que la «historia del sacrificio en las sociedades seculares no ha sido aún escrita», al trazar la relación entre historia contemporánea y sacrificio en la era conocida como «la crisis» que comenzó en México en 1982. Retomemos algunos puntos esenciales de la noción de sacrificio. En un estudio clásico, René Girard (2008 [1972]: 9-61) señala que para que el sacrificio sea posible es necesario un mínimo de ilusión, es necesario creer que la víctima original es primeramente responsable del desorden mimético y, en segundo lugar, por intermedio de la violencia, del restablecimiento del orden. El sacrificio funciona en la medida en que se funda en un mecanismo victimario, es decir, que el fenómeno del chivo expiatorio tenga sentido. Lomnitz inscribe estas inquietudes clásicas y religiosas en la historia reciente mexicana, prolongando y criticando las observaciones que Octavio Paz hiciera en el *Laberinto de la soledad* marcadas por las huellas, por una parte, del mundo árabe y

cristiano —el elemento mesiánico— y por otra parte, por la tradición azteca impersonal y sistémica. Para Paz, señala Lomnitz, la Revolución mexicana es un *grand récit* de modernización en el que la muerte sacrificial tenía sentido en la medida en que anunciaba el progreso. El antropólogo sugiere una interpretación original y útil para la llamada la «crisis de 1982»: el fin de la producción de imágenes creíbles, en su dimensión cultural, de un futuro deseable. El sentido del sacrificio estaría así lejos del alma cristiana o azteca y próximo al fin de la idea de progreso. La «crisis» le robó el futuro a los mexicanos, a una generación que se autocalifica de «sacrificada» (Lomnitz, 2003: 103-129).

Con estos elementos en mano veamos cómo funciona la lógica del sacrificio en la Venezuela bolivariana. Los combates entre los soldados leales y los golpistas del 4 de febrero de 1992 dejaron alrededor de doscientos muertos. La cifra oficial es sin embargo de diecisiete. El golpe se desarrolló en la madrugada del 3 de febrero<sup>62</sup>. Como el golpe fracasó, y sus líderes se rindieron, era inevitable que las muertes de los soldados fueran percibidas como inútiles. Al momento de la rendición, se trataba de un sacrificio innecesario, de sangre inútilmente derramada. La apropiación política de esas muertes, y su reconfiguración en imágenes de sacrificio por la patria a través de rituales de conmemoración concebidos y realizados por el gobierno bolivariano, no tendrá lugar sino mucho más tarde, una vez que Hugo Chávez llegue al poder en diciembre de 1998. La representación oficial del



4 de febrero de 1992 en los rituales oficiales realizados durante los dos períodos presidenciales de Hugo Chávez opera como una recuperación extremadamente eficaz del lenguaje del sacrificio. La transmutación de los soldados bolivarianos en mártires será una tarea difícil para los ideólogos de la Revolución bolivariana y vale la pena preguntarse si han sido realmente eficaces en ella.

En todo caso, la idea de sacrificio también ha estado muy presente en la retórica de la izquierda en los años de la lucha armada, aun cuando su fuerza y su sentido fuera disminuyendo con el paso de los años transcurridos después de la derrota de la guerrilla. Vimos en el punto anterior cómo la muerte se había convertido en un sinsentido para los grupos de izquierda radical, había perdido eficacia política. Yumare y Cantaura son justamente importantes por eso, porque son anti-íconos, porque no significan nada en la escena política de hoy, aparte de ser un reclamo por el debido proceso por parte de los familiares de los guerrilleros ajusticiados, querrela que tiene poco alcance más allá de la esfera judicial. En cambio, la muerte de los soldados rebeldes sí ha sido capitalizada políticamente. En la alianza entre Ejército e izquierda, fue la muerte de los soldados la que se intentó volver sagrada a través de formas ritualizadas (Vásquez, 2008). La muerte de los soldados del 4 de febrero de 1992 no es presentada por la retórica y la simbólica oficial ni como sacrificios frustrados ni muerte inútil, sino como una suerte de ofrendas necesarias para la toma del poder –así lo hayan hecho por la vía

democrática en diciembre de 1998— y por medio de esa simbología lo que se busca es la legitimación, perpetuación y su permanencia en él.

Los oficiales que dirigieron y participaron en la insurrección del 4 de febrero de 1992, en particular el presidente Chávez, recuperaron la simbología del sacrificio y alimentaron una teodicea basada en el sufrimiento del soldado bolivariano, muerto por la patria. Se busca también inscribir la teodicea del soldado bolivariano en la dimensión sagrada de los mitos fundadores de la nación. La idea del sacrificio en Venezuela está profundamente enraizada en nuestro *grand récit* nacional: la guerra de Independencia. La grandiosidad de la epopeya libertadora está además siempre entretejida con fragmentos biográficos de Simón Bolívar. Yolanda Salas (2001) ha mostrado de manera diáfana que la veneración a Bolívar y a su sacrificio fundador de la Patria constituye una de las formas más extremas de dramatización política social del imaginario popular venezolano<sup>63</sup>. El bolivarianismo contemporáneo esgrimido por la Revolución bolivariana es una forma local heteróclita que, como Michael Taussig (1997: 108) sugiere de manera bastante convincente, fue inaugurada por el comandante Hugo Chávez al instaurar una nueva forma de sacralización de Bolívar al aparecer ante los medios en 1992 como el emisario revolucionario del espíritu del Libertador. En efecto, el golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992 se presenta como un mensaje de Bolívar dirigido al pueblo, y anticipa el indeleble el retorno de la figura sagrada del Libertador a la escena política de la nación.

Ahora bien, en el marco de la izquierda latinoamericana, los bolivarianos venezolanos no son en efecto los únicos detentores de la invocación a Simón Bolívar en un registro de regeneración nacional divina. En el año 1974, el Movimiento Guerrillero 19 de Abril (M-19) efectuó en Colombia el espectacular robo de la espada de Bolívar en la casa-museo del Libertador situada en Bogotá. El comunicado que acompañó a esta acción lanzó una serie de consignas ricas en imágenes cuya vigencia perdura hasta hoy (Anrup, 1999: 46). De allí sale y se populariza el nuevo grito de guerra en las manifestaciones de la izquierda: «¡Alerta! ¡Alerta! ¡Alerta que camina la espada de Bolívar por América Latina!», grito de lucha que de cierta manera eclosiona los referentes simbólicos de la movilización política marxista ortodoxa, comenzando a estructurar un discurso nacionalista particular (Zuloaga Nieto, 1999: 17), novedoso, en donde la recuperación de la imagen de Bolívar juega el rol de autoridad moral de la refundación de la nación, acto que seguiría inmediatamente a la toma del poder<sup>64</sup>.

Pero lo que aquí nos concierne es la reanimación eficaz de la idea del sacrificio que, como bien lo señalara Claudio Lomnitz (2003: 131) con respecto al caso mexicano, es siempre bienvenida en tiempos de crisis social profunda, no sólo porque sobreentiende un acto de venganza sino porque también es portadora de una conciencia de peligro, de amenaza a la colectividad. El interés de subrayar las características de la dimensión sacrificial

de la teología política bolivariana se inscribe en la tarea de esclarecer la identidad –tan mística como nacionalista– de la fórmula política cívico-militar que detiene en el poder en Venezuela desde 1998. Identidad política que es, por cierto, antipolítica, porque se construye a partir de prejuicios en contra del sistema político de partidos. Para justificar la conspiración, los rebeldes del 4 de febrero de 1992 se distancian de un discurso político y adoptan en efecto un registro moral, impregnado de un profundo rechazo hacia una cierta idea de la política. Los prejuicios antipolíticos están muy presentes en el mundo de la posguerra, como bien lo subrayara Hannah Arendt (1995: 37). En un curso magistral de 1956 la filósofa caracteriza este rechazo que nace de una concepción de la política, como «un tejido de mentiras y de imposturas al servicio de intereses sórdidos y de una ideología aun peor». Los prejuicios contra la política son entonces «la puerta de entrada obligada para el análisis de la política (...) ya que anticipan la catástrofe que significaría el fin de la política» (Arendt, 1995: 35). Así, en la Venezuela de 1992, los insurrectos antipolíticos terminaron justamente constituyéndose en partido para poder presentarse a las elecciones con Hugo Chávez como candidato. El partido constituido, el MBR-200 experimentará varias metamorfosis pero siempre conservará su espíritu antipolítico. Para poder presentarse en las elecciones adoptó el nombre de Movimiento V República (MVR), cambiando la letra «B» por la «V» en razón de la interdicción de inscribir partidos políticos que porten el

nombre de Bolívar; la «V» significará «Quinta» y la «R» será de República en vez de Revolucionario, para designar a la nueva República que, según una versión más que discutida por los expertos de la historia venezolana, será «la Quinta».

Para el régimen bolivariano, el sacrificio de los soldados bolivarianos alzados el 4 de febrero constituye una forma simbólica de poder que se transmuta: lo que en principio fue una derrota es convertido en «muerte necesaria» y posteriormente en victoria. Una muerte cuya finalidad última fue develada por la historia: devolverle la dignidad a las Fuerzas Armadas corrompidas por el régimen anterior. La institución de estas nuevas formas simbólicas se efectúa sin embargo por abajo, a ras del suelo, y para comprenderlas es necesario observar cómo operan y se arraigan en el ejercicio del poder cotidiano, en los actos rutinarios del ejercicio del poder. Clifford Geertz (1999) señala que las incertidumbres que genera el carisma se resuelven porque siempre hay una élite gobernante que tiene a su disposición un conjunto de formas simbólicas de poder que la sitúan en el centro de lo político. Así, la declaración del 4 de febrero como «día de la dignidad nacional» en conmemoración los sucesos de ese día en el año 1992 por parte del presidente Chávez apunta en este sentido. La institución del «día de la dignidad» se dio a través de una proclamación solemne en «cadena», transmisión simultánea en radio y televisión por todos los canales del territorio nacional. La legitimidad política de la acción social de la «dignificación» se

debe a que «el soldado», tan comprometido como sacrificado, es una figura emblemática del nuevo proyecto nacional. La categoría moral de la dignidad adquiere en este contexto una dimensión política relacionada con el estatuto meritario que debe tener el Ejército, actor principal de los designios de la refundación de la nación bolivariana.

La asimilación de la figura de los soldados bolivarianos caídos en combate con la imagen de Cristo<sup>65</sup> es frecuentemente utilizada en las formas ritualizadas del régimen bolivariano para conmemorar los actos de rebelión de 1992. En un acto de masas organizado en el Poliedro de Caracas el 4 de febrero de 2003, el Presidente contaba emocionado la batalla de los soldados, los llamaba por su nombre y apellido, pasando lista a la tropa fallecida de manera conmovedora, mientras los asistentes al acto gritaban «¡Presente!» después de cada uno de los nombres pronunciados por el mandatario. Su discurso evocaba la masculinidad y valentía de los soldados muertos. En este ordenamiento retórico, el 4 de febrero de 1992 no es sino la expiación de los pecados cometidos el 27 de febrero 1989. La sublevación –y en el caso de los soldados– la muerte, era la única vía para salvarse de la «maldición» del Caracazo. En este contexto, el sentido de la dignidad del Ejército es la insurrección para la salvación, de la redención:

*Presidente Chávez:* El 4 de febrero fue como un relámpago, fue como un rayo que partió en dos la oscuridad que reinaba en estas tierras, así que pon-

gámonos de pie para rendir tributo a quienes se fueron, regaron su sangre y dieron su vida por el pueblo, los voy a nombrar como los nombró Florencio Porras y a cada nombre le voy a pedir a todos los presentes y a los millones y millones de patriotas que están viéndonos y oyéndonos desde estas costas del Caribe hasta la selva de la Guayana y del Orinoco y desde las montañas nevadas de los Andes hasta allá, hasta la vertiente del Delta del Orinoco y la isla de Margarita y más allá, que repitamos desde el corazón la palabra presente después de oír cada uno de sus nombres, que repitamos esa palabra desde el corazón porque son nuestros mártires, juventud venezolana que no dudó en salir a dar la vida por Venezuela, por el pueblo venezolano y por la dignidad de la patria de Simón Bolívar, por ello ellos están presentes aquí con nosotros. ¡Gloria a los caídos el 4 de febrero!

Capitán Jesús Santiago Carmona.

*Muchedumbre*: ¡Presente!

*Presidente Chávez*: Subteniente Fernando Cabrera Landaeta.

*Muchedumbre*: ¡Presente!

*Presidente Chávez*: Subteniente Alberto Carregal Cruz.

*Muchedumbre*: ¡Presente!

(...) (*Y así hasta nombrar una lista de veintisiete fallecidos durante el golpe del 4 de febrero de 1992*)<sup>66</sup>.

En este acto, los vivos responden por los muertos y, al invocarlos públicamente, se les libera de culpa, es decir, se les «dignifica». En este ritual, el

Presidente asegura la salvación de las almas y reivindica la insurrección como un acto de salvación de la nación. Los valientes murieron injustamente como traidores. El presidente Chávez continúa su discurso nutrido en imágenes sacrificiales:

*Presidente Chávez:* Todos ellos están aquí presentes en las luchas del pueblo, en las luchas de la patria, en la revolución que va en marcha. Los que mueren por la vida no pueden llamarse muertos. Y quiero rendir tributo (...) sobre todo rendir tributo a los humildes soldados del pueblo, a la juventud militar que aquel día dio un paso al frente, sobre todo a los hijos de Mamá Pancha que llevando el uniforme glorioso del Ejército venezolano y fusil al pecho no dudaron ni un segundo en salir aquella madrugada a buscar el camino<sup>67</sup>.

¿Cuál es la inteligibilidad social de este ritual? Pienso que más que dedicarse a analizar la forma y la puesta en escena, es preciso pensar en lo que está en juego a nivel político: la legitimación de la muerte violenta en ciertas circunstancias, la aceptación social de la muerte del guerrero. Distingamos, en primer lugar, la «rebelión redentora» de la «muerte salvadora». Para rendir tributo a la tropa que acompañó la insurrección del 4 de febrero de 1992, el Presidente utilizó metáforas de las canciones de Alí Primera. Pudiera pensarse que usar los versos de Primera obedece a un deseo del presidente Chávez de transgredir conscientemente la formalidad que impone la majestad del cargo. Las



canciones de Alí Primera forman parte del repertorio obligado de todos los actos políticos organizados por la izquierda venezolana. Sus versos, ricos en imágenes, se volvieron consignas de las manifestaciones estudiantiles y fue uno de los más conocidos «Los que mueren por la vida no pueden llamarse muertos». Esta frase condensa la figura de la muerte redentora y de la resurrección simbólica de los rebeldes. Tomando la frase como suya, el presidente Chávez señalaba un necesario tributo a los humildes soldados del pueblo, «los hijos de Mamá Pancha». «Mamá Pancha», es una canción emotiva que evoca los recuerdos de infancia de Alí Primera: su abuela Mamá Pancha era «comadrona y rezandera», criaba a sus hijos y nietos con amor y esfuerzo en un pueblo de la península de Paraguaná. La letra de la canción «Mamá Pancha» plasma la imagen de la abuela «madre tierra» con atributos chamánicos. Así, cuando el presidente Chávez evoca a los soldados muertos el 4 de febrero de 1992 como hijos de «Mamá Pancha» les confiere el carácter de hijos de la madre tierra venezolana, explotada, dominada pero que guarda su dignidad y resiste. A través de esta metáfora, se instituye que los que siguieron las órdenes de los comandantes sublevados en febrero de 1992 murieron por la patria y no derrotados por las fuerzas leales. «Murieron por la vida y no pueden llamarse muertos», como diría a Alí Primera, porque la insurrección les garantiza la resurrección y el paraíso. Murieron por la buena causa, la de la revolución. Es la muerte redentora por la revolución que les da paso a la vida eterna:

Nunca olvidaremos el gesto y el sacrificio de aquellos miles de soldados, muchachos humildes de los pueblos de Venezuela que hicieron posible aquella jornada, a ellos desde mi corazón un tributo eterno. ¡Vivan los soldados del 4 de febrero! (Chávez, 2003).

Continuando con el ejercicio de descifrar la apuesta política de valorizar la muerte, podemos pensar en segundo lugar, junto con Marcel Mauss, que el sacrificio es «un acto religioso que, a través de la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo lleva a cabo o el de ciertos objetos de su interés» (Mauss, 1970: 205, citado por Alain Caillé, 2000: 147). Pero en el campo de la política, ese don sacrificial, inherente a los mártires, toma una forma distinta del «don a los espíritus» (Caillé, 2000: 145) de la antropología clásica del sacrificio, porque la ofrenda se hace a la Patria. El don a la patria que se conmemora el 4 de febrero, instituido desde 2003 en «Día de la dignidad nacional», implica la consagración de los soldados rebeldes caídos víctimas a través de la modificación de su persona moral.

El sentido que adquiere la categoría moral de la dignidad en la retórica bolivariana es muy particular. Me atrevería decir que la originalidad es tal que no entra en el glosario habitual del populismo latinoamericano. En efecto, la dignificación no alude a ninguna de las interpelaciones que aglutinan la identidad popular, inherentes al populismo, caracterizadas en un ensayo ya clásico de Ernesto Laclau (1978: 113-114). La dignidad está

a menudo presente cuando se trata de reivindicar identidades excluidas por racismo y discriminación. Sin embargo, la novedad venezolana reside en que el gobierno se proponga la restitución de la dignidad de un grupo en particular como programa. La Tragedia constituyó entonces una oportunidad, una ocasión inaudita para echar a andar una especie de experimentación que no sólo fue social sino también y sobre todo política: el pobre no es sólo un objeto de compasión ni tampoco está representado como ciudadano, es un sujeto que está en vías de dignificación. Esta nueva subjetivación de la pobreza introduce un cambio en la relación entre gobernantes y gobernados, cambio que va bastante más allá del cuadro generado por el acontecimiento catastrófico en sí mismo. La dignificación introduce una relación de subjetivación política porque generó una singularización de los damnificados de la Tragedia como beneficiarios de nuevas políticas sociales de un nuevo régimen, porque engendró además un sujeto que se movilizaría para reclamar la restitución prometida de su dignidad.

Repasemos por un momento algunas de las tradiciones filosóficas sobre la concepción de la dignidad en Occidente. Limitémonos por ahora a las concepciones judeocristianas y jurídico-romanas de la persona humana, en las que la dignidad está estrechamente vinculada al atributo esencial del sujeto en tanto que individuo y ser autónomo. En la concepción moderna de la identidad, la dignidad implica también la idea de la autonomía y

de la independencia. Para decirlo en términos de Hannah Arendt (1998) cuando se libra al análisis del alcance de los derechos humanos, la dignidad está indisociablemente vinculada con la «condición humana», es decir, con la vida social y política. Sin embargo, bajo el régimen bolivariano la dignidad es, antes que nada, la de la nación<sup>68</sup>. El proyecto bolivariano predica el salvamento de la patria por la dignidad, la soberanía y la independencia. A partir del triunfo electoral de diciembre 1998, la dignidad de la nación será eficazmente identificada a la del pueblo en la retórica oficial.

La dignidad se invoca constantemente, pero como es frecuente en los discursos oficiales de la revolución, pocas veces se define de manera precisa. Veamos un ejemplo de la polisemia de la dignidad en el discurso revolucionario. En el título de un artículo de opinión, un intelectual cercano al régimen bolivariano (Biardeau, 2007) hace mención de la dignidad. Explica que el socialismo del siglo XXI es un programa político que rechaza «los valores dominantes del capitalismo» y propone una transformación profunda de las estructuras sociales, económicas y jurídicas. Teniendo en cuenta que la dignidad es un concepto inherente al estado de derecho, cabe preguntarse entonces qué instituciones funcionarán durante el proceso de cambio promovido por la revolución, ¿tribunales?, ¿escuelas?, ¿ambulatorios y hospitales?, ¿Fiscalía? ¿Serán ellas las que tienen por objetivo preservar la dignidad humana, como lo establece la declaración universal de los derechos humanos?

En un Estado social dichas instituciones son, en teoría, las que deberían garantizar el derecho a la vida y la integridad de la persona humana, sin diferenciaciones sociales, étnicas ni políticas. Pero la exaltación apasionada a los «poderes creadores del pueblo» ha generado prácticas que se acercan más una apología a la violencia que a la reivindicación de una «democracia participativa». Aunque Biardeau siga la concepción de Antonio Gramsci de la transformación social, en la que la revolución no es un acto de insurrección para tomar el poder sino el cambio en las relaciones sociales de poder, de la moral y del pensamiento de la sociedad (es decir, de la hegemonía), su esfuerzo teórico de darle un contenido claro a la dignidad, entiéndase instituciones que garanticen la democracia y los derechos humanos, se ha quedado a medio camino. Diría que, a la hora de definir lo que es la dignidad en la Revolución bolivariana, Javier Biardeau se tropezó con la piedra de la hegemonía en su sentido más clásico: la reproducción infinta del mando y de la obediencia al poder del ejército.

#### EL PRIMER TROPIEZO DE LA DIGNIFICACIÓN

Existe un vínculo, una relación fundadora entre el desplazamiento de los damnificados al interior –que aunque no se puede decir que haya sido obligado sí se puede al menos afirmar que fue impuesto por las instituciones del gobierno como única solución– y una visión geopolítica del país, una

manera de concebir el desarrollo de la nación. En esa visión de país coincidieron tanto los funcionarios que ocupaban las altas esferas del poder ejecutivo, cercanos a la izquierda universitaria (pienso justamente en la manera de pensar que condensa la figura ficticia de Iván, pero también la del ministro de Planificación de la época, Jorge Giordani), como los militares más cercanos al presidente Hugo Chávez salidos de las filas del Ejército. La manera compartida por estos dos grupos de concebir el desarrollo del país hizo que la política de asistencia y de indemnización a los damnificados de la Tragedia haya seguido más bien la lógica de un cierto desarrollismo técnico y ruralista que la de una política eficaz de inclusión social. Manera de concebir las cosas que influyó, sin duda alguna, en la experiencia, en la vivencia misma de las familias al ser «reubicadas», para usar la jerga oficial, en el interior. Y es que tal concepción fue rígidamente normativa sobre lo que debía ser el destino final de la gente afectada por la Tragedia y en general, por todos aquellos que pierden sus viviendas en los deslizamientos de terreno que afectan a la zona metropolitana de Caracas de manera crónica. El análisis de las entrevistas obtenidas en el terreno muestra que, para la gran mayoría de los damnificados, irse a las afueras de las ciudades del interior fue vivido como un sacrificio.

Los rumores que circularon para explicar la política de evacuación forzada de las áreas destruidas y de las calificadas «en riesgo» hacían referencia a intereses ocultos que habrían tenido miembros del

alto gobierno y del alto mando militar. Uno de los rumores que tomó más fuerza era que poderosos empresarios confabulados con intereses extranjeros habrían tenido la pretensión de desarrollar un «nuevo Cancún» en la zona costera destruida. La difusión mediática de los ambiciosos planes de reconstrucción, elaborados con asesoría internacional por la llamada Autoridad Única de Vargas, fue bastante distorsionada y quizás potenció dicho rumor. En efecto, la Autoridad Única de Vargas, presidida por el ingeniero Carlos Genatios, junto con la Universidad Metropolitana y la Escuela de Diseño de la Universidad de Harvard, elaboró un concurso durante los primeros meses del año 2000 en el que se presentaron los mejores proyectos desde el punto de vista urbanístico para reconstruir la zona afectada (Grauer, 2001). La publicación de estos planes refleja una gran calidad desde el punto de vista técnico de diseño urbano pero no dispusieron de factibilidad política.

Un político de la zona me contaba las circunstancias de la evacuación de la población en ciertos barrios populares del estado Vargas.

Fue la manera que ellos encontraron para despojar forzosamente esos lugares diciendo que no podía haber ocupación de ese territorio porque es riesgoso y porque hay que levantar monumentos de conmemoración. Y los que no accedieron a ese tipo de presiones, los obligaron a irse. Yo fui testigo y oponente directo de esa medida en varios lugares, de operaciones donde los militares se lle-

varon a la gente, obligándolos a montarse en autobuses. Apuntándolos con armas. En Montesano le pagaron a la gente para que se fuera. Estimularon a que la gente tomara rápidamente la decisión. (...) También las familias que estaban en el teatro Pedro Elías Gutiérrez el 10 de marzo y los que estaban en el Polideportivo José María Vargas, que eran de Llano Adentro. Esas familias fueron obligadas a irse y algunas engañadas con unas viviendas que mostraron en fotografías, y cuando la gente llegó a los lugares, se encontró con cosas absolutamente diferentes a las que les habían prometido.

Determinar la veracidad de los rumores sobre los poderosos intereses que estarían detrás de la evacuación de la población de los barrios populares escapa a mi propósito. Pero lo que pude constatar es la ansiedad que generaba la circulación de los rumores acerca de los diferentes proyectos de desarrollo inmobiliario y, posteriormente, los que explicaban la paralización de la ejecución de los planes de reconstrucción y rehabilitación urbana. Y es que la actuación de los funcionarios de una de las instituciones más poderosas y bien dotadas en el presupuesto de la nación, Corpovargas, daba lugar a muchas especulaciones. En todo caso, Corpovargas estaba lejos física y simbólicamente de los refugios en donde establecí mi puesto de observación. En los refugios las negociaciones sobre el futuro de la gente pasaban por el FUS y los militares (aun cuando Corpovargas estaba también dirigida por un general del Ejército).



En las instituciones que se ocuparon de las víctimas de la Tragedia funcionó entonces una identificación automática de damnificados con marginales. Parecía entonces saludable para la nación aprovechar la ocasión que brindó la catástrofe para aplicar la teoría de la relocalización de la población urbana en el medio rural como modelo de desarrollo. El desplazamiento de la población damnificada fuera de los sectores urbanos obedeció en efecto a la consideración de las ciudades como espacios propicios para la llamada «marginalidad». Los asesores y consultores que idearon el desplazamiento partían de la idea de un necesario «reequilibrio territorial» inspirada en diversas concepciones del subdesarrollo de los años sesenta. Una primera idea consiste en explicar la marginalidad como el efecto perverso de la migración rural-urbana. En esta concepción, la ciudad representa a la sociedad capitalista, es decir, el medio urbano subordina y explota al medio rural. Una segunda idea es que la marginalidad es el resultado de la «cultura de la pobreza» que producen las «clases sociales urbanas alienadas por la explotación capitalista». La tesis de desarrollar al país por la vía del reequilibrio territorial se tradujo en diversas políticas de «desconcentración urbana». Se preconizaba detener el crecimiento del eje urbano costero constituido por las ciudades de Caracas Valencia y Maracay, aplicando así el precepto de «repoblar el campo abandonado» a causa de las migraciones rurales urbanas ocasionadas por el *boom* petrolero de los años sesenta y setenta.

El uso del concepto de marginalidad se inscribe de manera ambivalente en dos corrientes clásicas del desarrollo en América Latina. Por una parte, en la corriente clásica del pensamiento latinoamericano desarrollista, producido en el seno de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) de inspiración básicamente evolucionista, basada en la idea de las fases sucesivas de la industrialización. El pensamiento de Gino Germani (1961), director del instituto Torcuato di Tella en Buenos Aires en los años cincuenta del siglo pasado, está fundado en las ideas de transición y de cambio como productores de «desequilibrios». Al realizar esta parte de la investigación, pude además encontrar en los trabajos producidos en el Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina (Desal) en Santiago de Chile en los años sesenta, y en particular los de Silva Fuenzalida (1965: 10-62) en los que se hace alusión explícitamente a los aspectos «socio culturales» de la marginalidad a partir de un «material antropológico». El autor expone allí su teoría sobre la importancia de cambiar «las creencias en torno a la fecundidad porque estas son el objetivo de toda transformación necesaria para que las clases bajas de la sociedad tomen consciencia de los valores contemporáneos». Encontramos en estos materiales una colección de clichés y estereotipos dominantes en la época sobre los «subproletarios y pobladores» marginados que habitan en las ciudades latinoamericanas que paradójicamente coincidirán en algunos puntos, sobre todo en aquellos concernientes a la marginalidad urbana, con la corriente

de pensamiento de la teoría de la dependencia, la hermana progresista del desarrollismo.

Por otra parte, la teoría de la dependencia desarrollada por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1986), muy mal digerida por Jorge Giordani, sirvió de apoyo para atribuirles a las ciudades una especie de rol explotador, de «centro» siendo el campo la «periferia». La reproducción del modelo mundial de la dependencia en una nación hizo que la dinámica de las ciudades siempre fuera vista como «explotadora». Este razonamiento rápido y prejuiciado sobre las ciudades hizo que se consolidara una especie de concepción antiurbana en los principales ideólogos y consultores del gobierno de Hugo Chávez.

Esta visión de país corresponde a su vez a una visión particular del desarrollo, que aunque se diga progresista, se inscribe más bien en la corriente «modernista tecnocrática» en lo que concierne a la «gestión de los pobres». Los preceptos que la sostienen cuadran bastante bien con lo que expone Bruno Lautier (1995: 385-387) cuando analiza los discursos sobre la pobreza en América Latina que se «visten con el lenguaje de la moral». La materialización de la dignificación fue alejándose de la indemnización prometida y se convirtió en un arreglo tecnocrático, traducido en disposiciones prácticas y en principios organizadores y normalizadores de la vida cotidiana de los afectados. La paradoja es que ello no significó la movilización de recursos necesaria para garantizar el éxito de dicha política.

La literatura científica sobre el manejo de poblaciones afectadas por desastres naturales ha reseñado las dificultades inherentes a las políticas de desplazamiento forzado de la población damnificada. Ni la política ni las dificultades a la hora de desconcentrar a la población afectada por la Tragedia son particulares al caso venezolano porque los desastres son frecuentemente un pretexto de los gobiernos para darles otro uso a las zonas afectadas (Oliver-Smith, 1991). El proyecto de transferir la población al interior fue el fruto del consenso entre las autoridades ministeriales y sus asesores, como lo muestran los trabajos de Jorge Giordani (2004), José Luis Pacheco (2004: 248-252) y Tobías Nóbrega (1999). Alejar a los pobres de los centros urbanos debería haber sido, según este proyecto de desarrollo, una de las etapas de la desconcentración de la población, condición necesaria para el «reequilibrio territorial»<sup>69</sup>.

Veamos para terminar, a partir de un ejemplo concreto, el desfase profundo –y aparentemente insalvable– entre la ejecución práctica del realojamiento propuesto por los planificadores inspirados en el superado modelo teórico-espacial del «equilibrio territorial». La portada de *El Nacional* del 6 de diciembre de 2000 mostraba a una mujer de espaldas, parada frente a un refrigerador abierto y vacío. La leyenda explicaba que la nevera pertenecía a una familia damnificada por la Tragedia. El reportaje, publicado un año después del desastre, examinaba la gran precariedad socioeconómica que afectaba a las familias víctimas de la Tragedia, muchas

de las cuales fueron reubicadas en el interior del país durante los años 2000 y 2001. La mujer de la foto, madre de familia, denunciaba que la asistencia brindada por las instituciones gubernamentales resultaba insuficiente para comenzar una nueva vida en la urbanización donde se ubicaba su nueva casa, en las fueras de Maracaibo, estado Zulia, porque no habían fuentes de trabajo, transporte ni servicios básicos. Posteriormente, el diario *El Nacional* publicó una réplica a ese reportaje por el director del FUS, institución que tenía a su cargo la ejecución de las políticas de asistencia dirigidas a los damnificados, para ese momento, William Fariñas, teniente coronel del Ejército. El teniente coronel Fariñas respondió que el problema era que la familia era demasiado numerosa, que el marido de la mujer se había beneficiado de los «planes de empleo rápido» y que «lo que pasa es que ellos tienen un problema de autoestima».

Hay una desesperanza aprendida, y las familias han sido tan sometidas al maltrato de los organismos en 40 años, que por eso siguen con sus quejas. Es un problema de minusvalía que tiene que ver con la autoestima. Ahora tienen que internalizar que van a pagar luz, agua, mandar a los muchachos a las escuelas, buscar ingresos; estamos hablando de responsabilidad. Es un problema de autoestima, no dignificamos sólo otorgando una vivienda. (Fariñas, 2000).

Situaciones como ésta se presentaron con frecuencia hasta finales del año 2003, cuando se dio

por terminado el «Plan de dignificación de la familia venezolana». ¿Qué ocurrió para que los beneficiarios de la dignificación, en principio nuevos sujetos de las políticas del recién instalado gobierno revolucionario, pasaran a ser «indignos» a los ojos de las instituciones encargadas de distribuir y garantizar la asistencia? ¿Cómo fue que pasaron de ser los beneficiarios por excelencia de una política que les devolvía la dignidad, a ser portadores de problemas psicosociales que impiden su salvación social? La cuestión exige comprender las maneras en que los funcionarios del FUS –cuyos cuadros estaban formados por personas con trayectorias similares a la del emblemático Iván, así como también por integrantes del Ejército, simpatizantes del movimiento bolivariano– trazaron el itinerario moral, social y político de las familias asistidas.

Recordemos de nuevo que dos instituciones resultan emblemáticas de las políticas sociales que existieron hasta el 2003: el Plan Bolívar 2000 (PB 2000) y el Fondo Único Social (FUS). Al comienzo de su gobierno, el presidente Chávez anunció la puesta en marcha del PB 2000, programa social en el que las Fuerzas Armadas, y en particular el Ejército, tenían un rol preponderante. Los jefes de las guarniciones más importantes del país coordinaban y ejecutaban con sus propios medios, efectivos y criterios una serie de acciones de servicio comunitario, asegurando la logística de la prestación de servicios sociales en las zonas más alejadas y desfavorecidas del país, en despliegues puntuales de efectivos militares y personal médico social llamados *operativos*.

Según los datos de la comisión especial para Vargas de la Asamblea Nacional, entre diciembre de 1999 y 2003 se gastaron 1.372.107.891 de dólares en el «plan de dignificación de la familia venezolana», ejecutados por el PB 2000, Fondur y FUS. Sólo en el año 2000, el monto del presupuesto del FUS y el PB 2000 fue de 243 millardos de bolívares. En el año 2005, el PB 2000 fue declarado «inauditable», es decir, los miembros de su propia directiva declaraban a la prensa no estar en capacidad de establecer los montos del presupuesto ejecutado. Al PB 2000 se le dio carta blanca para su ejecución, lo que favoreció el desvío de fondos porque resultaba administrativamente imposible pedirles cuentas a las Fuerzas Armadas de la ejecución de los recursos. En abril de 2007 el diario *El Universal* señalaba que seis cuentas bancarias del general Víctor Cruz Weffer, director del PB 2000, fueron bloqueadas por denuncias de corrupción.

Habría que añadir que dada la debilidad institucional del Estado venezolano en las zonas rurales, los militares han brindado históricamente servicios sociales de emergencia, supliendo la desatención en las zonas menos dotadas de servicios públicos. La novedad de la incorporación de los militares en tareas de asistencia social es en efecto política. Hay un deslizamiento que busca legitimar la permanencia de la presencia militar que se sustenta en una nueva lógica: la acción humanitaria. El presidente Chávez presentó a comienzos de 1999, casi un año antes de la catástrofe, al PB 2000 como «la acción humanitaria más importante llevada a cabo

en Venezuela hasta hoy». Al invocar la noción de «acción humanitaria» se establece de antemano un funcionamiento del aparato del Estado fundado en la emergencia. Ya no se trata de una política pública sino de una acción de salvamento. La función del PB 2000 está establecida en el «Plan de gobierno 2000-2007», en donde se le define como un «plan cívico-militar» para «proporcionar asistencia urgente a la población más necesitada y en máxima exclusión social». Así, por ser un programa de emergencia, se otorgaban contratos sin licitaciones y sin ninguna forma de control administrativo. La Tragedia fue entonces la ocasión para que la urgencia pasara de ser una metáfora social para indicar la falta de atención y de servicios públicos, a ser una situación real creada por un acontecimiento destructor extremo.

Pero retomemos las declaraciones de William Farías, director del FUS y teniente-coronel del Ejército y las razones que según él explican la profunda precariedad en que se vivía en los nuevos urbanismos del interior a donde trasladaron a los damnificados. Es al menos curioso que un año después del despliegue militar que tuvo lugar entre diciembre de 1999 y diciembre de 2000 para asistir a los damnificados, el director del FUS aluda a los «problemas de autoestima del venezolano» para «explicar» la situación que se vivía en el interior. Con estos no quiero decir que el «damnificado aprovechador» no exista —de las tácticas de negociación con las instituciones estatales hablaremos más tarde— sino que es preciso interrogarse cómo fue que las institucio-



nes pasaron a establecer un ordenamiento moral que reguló la normalización de la vida después de la emergencia, cómo fue que las instituciones empezaron a decidir lo que era grave e importante y lo que no lo era en la vida de la gente. La reflexión de Fariñas lo que indica es que para el gobierno ya los «damnificados-dignificados» no merecen ser tratados como unos asistidos de excepción sino que, de ahora en adelante, serán tratados como los «demás» e incluso peor, porque de alguna manera no estuvieron a la altura de las expectativas que el gobierno tenía con respecto a ellos: trasladarse al interior, reconvertirse a la agricultura, abandonar definitivamente la ciudad, etcétera.

La moralización que he descrito se desplegó con fuerza para estigmatizar a los damnificados que no se quedaron en los sitios a donde fueron transferidos y fue la base discursiva y valorativa de las instituciones del Estado para no tomar en cuenta las demandas de los que volvían. La consecuencia de la condena moral de aquellos que según el gobierno «no hicieron un esfuerzo por adaptarse» fue que volvieron invisibles a todos aquellos que a todas aquellas familias que para las instituciones «fracasaron» en la dignificación. Un ejemplo introductorio del siguiente capítulo es la penalización legal que se les intentaba aplicar a aquellos que vendían las casas del interior. Cuando la gente no se quiso quedar en los «nuevos urbanismos» que el gobierno nacional desarrolló en la periferia de las ciudades del interior del país, se les infantilizó declarando que un don del Estado no se vende.

No hubo libertad para que las familias decidieran sobre su propio destino. No podían administrar libremente la indemnización que les correspondió. Las mujeres jefas de familia hacían peripecias para demostrar que eran honestas ante las instituciones, porque el hecho de querer volver a Caracas era de por sí una fuente de sospecha de inmoralidad, un argumento más para la descalificación sistemática a la que se vieron –y todavía hoy se ven– sometidos los damnificados venezolanos. Muchas jefas de familia aprendieron a verter sus lágrimas en el momento preciso, a encadenarse en las rejas del Palacio de Miraflores e incluso a mostrar la capacidad de negociar en cualquier circunstancia. Veamos ahora en qué consistían las tácticas de resistencia frente a la invisibilidad institucional, en el contexto de desgaste e incredulidad de la promesa de redención fallida de la dignificación.

---

## CAPÍTULO 5

### SUFRIR PARA SER DIGNOS

Las instituciones del Estado encargadas de llevar a cabo la dignificación (asistencia, distribución y atribución de nuevas viviendas, distribución de indemnizaciones) presentaron múltiples fallas y limitaciones. Pero esta constatación, que pudiera ser generalizable a las instituciones que se ocupan de las políticas sociales venezolanas, no explica por sí sola la razón y la manera de la transformación repentina de los «dignificados» en «indignos» a los ojos del Estado. La adquisición y pérdida del estatuto de víctima de una catástrofe es en efecto un proceso paradójico. La condición de víctima es frágil de por sí, en la medida en que se pierde fácilmente cuando la sociedad asume que la indemnización de la pérdida ha sido consumada, así la víctima no lo considere como tal. Con el paso del tiempo, toda víctima exige más que la compasión y les demanda a la sociedad y a las instituciones ser tomada en cuenta como un ciudadano, es decir, como un sujeto que tiene derecho a pedir cuentas a las instituciones del Estado.

La clave para entender la gama de relaciones institucionales que se entretajeron a partir del sufrimiento de las víctimas de la Tragedia se encuentra, a mi parecer, en los avatares de la ejecución de los programas de dignificación, en las relaciones de poder que se establecieron entre funcionarios y asistidos, en los problemas identitarios que surgieron cuando las instituciones preconizaron una sola y única manera de «rehacer su vida». Dicha preconización sentó las bases de las maneras de actuar de los damnificados, es decir, del *human agency* o del «agenciar», retomando el concepto clásico de Anthony Giddens (2005 [1984]). Según el sociólogo inglés, las maneras de actuar y la estructura social existen en una relación reflexiva: los actores reproducen ciertamente la estructura social (tradiciones, instituciones y códigos morales) pero la estructura cambia cuando los actores la ignoran, la esquivan, se desvían de ella e incluso la interpretan de una manera diferente. Para Giddens, el agenciar concierne el vínculo entre la acción y el poder, es decir, designa la capacidad que tenemos de actuar de manera diferente, de intervenir en el universo o de abstenerse de hacerlo para influenciar el curso de un proceso concreto.

En las líneas siguientes propongo dar cuenta de cómo los damnificados agenciaron la estructura moral que las instituciones impusieron a sus destinos. Este agenciar generó importantes tensiones que se cristalizan en la experiencia de las víctimas de la asistencia y puso en juego las concepciones del cuerpo físico-biológico, del sufrimiento y de la cultura imperantes en la Venezuela contemporánea.

FISURAS MORALES EN LA REPRESENTACIÓN  
DEL DAMNIFICADO

¿Cómo se vivía cotidianamente en los refugios la tensión moral inconciliable que generaba la sospecha entre el «damnificado aprovechador» y «los que sufren de verdad»? Empezaré con una escena recogida en el dispensario del Fuerte Tiuna:

Eran alrededor de las nueve de la mañana en el dispensario del batallón Briceño Méndez de Fuerte Tiuna. La doctora, médico generalista y pediatra, y dos enfermeras acababan de llegar y de saludarse. Yo había ocupado mi puesto a un lado del escritorio de la doctora y me disponía a entrevistarla. Había tenido la oportunidad de observar la consulta en días anteriores pero no de conversar con ella con detenimiento. A los pocos minutos llegó una paciente que se puso a contar con premura lo que le había sucedido la noche anterior. Decía que había tenido una subida de tensión, que había tenido un gran dolor de cabeza, vómitos y mareos. La doctora la escuchaba sin prestarle mayor atención. Finalmente la paciente le pidió a la doctora que le hiciera un permiso de trabajo. Se veía que era una visitante asidua del ambulatorio. Yo había arrimado un poco mi silla para dejar mayor espacio para la consulta. Una de las enfermeras me miraba buscando complicidad y subía las cejas, sin que la paciente se diera cuenta, insinuándome que ésta mentía o exageraba. Finalmente la doctora la miró a los ojos y le dijo «sabes que el último permiso la-

boral que te di me trajo muchos problemas con el comandante». La mujer se vuelve ligeramente agresiva y su voz adquiere un tono de mortificación: «Le juro doctora que me sentía muy mal». La doctora le respondió: «Claro que te sentías muy mal porque lo que pasa es que tú no te cuidas. Yo te puse un tratamiento y si lo hubieras cumplido, te sentirías mejor y podrías ir a trabajar sin problema». La damnificada la interroga con asombro: «¿Entonces usted se niega a tomarme la tensión? Usted nada más me dio un permiso de trabajo, además, ayer cuando tuve la crisis, usted ya se había ido y tuve que ir al hospital. Yo siempre compro mis medicamentos con mi dinero y ahora usted cree que mi malestar es «pura pantalla». Y siguió, con un tono aún más indignado:

«¿Qué se cree?, ¿que porque soy damnificada soy mentirosa?»

La doctora se sintió interpelada por la pregunta y le contestó, en tono más conciliador: «Yo nunca he dicho eso. Lo que digo es que si la crisis hubiera sido realmente grave, no te hubieran dejado salir del hospital». Ante lo que la damnificada respondió: «¡Pero si hasta me pusieron una perfusión!». Doctora: «Bueno es que quizás estabas un poco deshidratada. Mira, tú eres una mujer fuerte e inteligente. Sólo tienes que controlar tu hipertensión y entender que esa enfermedad no se cura. No-se-cura. Y no te puedo dar otro permiso de trabajo».

La damnificada se fue, confundida y desorientada. Empleada por el PB 2000, no le quedaba más remedio que unirse a la cuadrilla de limpieza.

Como la situación había sido embarazosa para todas, la doctora trató de hacerme entender la situación: «Lo que pasa es que ella es muy *alzada*<sup>70</sup>.

Para la doctora, la damnificada intentaba escaparse de las faenas del plan de empleo rápido y por eso exageraba sus síntomas. Concederle el permiso laboral significaba poner en juego la disciplina del grupo y perturbar el orden impuesto por los militares en el refugio. La doctora debía rendirles cuentas a los oficiales encargados del refugio, que a su vez ejecutaban el Plan de Empleo Rápido. Para la damnificada, el hecho de que la credibilidad de su enfermedad fuese cada vez más escasa, era ofensivo; su sinceridad estaba severamente cuestionada. A los ojos de la jerarquía del refugio, todo indicaba que se trataba de una «aprovechadora» y que usaba su hipertensión como recurso para no trabajar y seguir cobrando. Independientemente de la honestidad de la enferma, esta escena revela cómo la condición de damnificado alojado de manera indefinida comenzaba a generar una identidad de honestidad dudosa. «Si siguen aquí, por algo será», me decía una de las enfermeras cuando comentábamos que aun cuando se anunciaba periódicamente planes de distribución de las casas, el refugio seguía lleno. El hecho de que los damnificados esperaran «algo mejor» que lo que se les ofrecía se volvía, cada vez más, motivo de condena general: si realmente eran «buenas» víctimas, es decir, «buenas» personas, tenían que aceptar lo que se les ofrecía sin condiciones. Le

beligerancia ciudadana no tenía espacio en el refugio y era identificada con la insubordinación.

Aun cuando la escena expuesta tuvo lugar antes de la disposición presidencial de vaciar completamente los refugios militares para finales del año 2000, la cuestión de la enfermedad y de las dolencias del cuerpo como fuente de legitimidad para recibir un trato privilegiado o para seguir recibiendo una ayuda en particular se comenzaba a perfilar con claridad como la columna vertebral de la lógica que se establecería para tener acceso a la asistencia. Otra escena que tuvo lugar esa misma tarde generó sentimientos diametralmente opuestos a los despertados por la «damnificada hipertensa y aprovechadora» en el equipo del dispensario. La doctora decidió visitar a algunas personas enfermas del refugio. Fuimos hacia uno de los galpones a ver a un hombre, de aproximadamente cincuenta años, a quien le habían detectado hacia poco tiempo un tumor maligno en la cara, en la mejilla derecha. El hombre sufría enormemente a causa del cáncer terminal que padecía y la familia no tenía mayores recursos. Lo habían llevado al Hospital Oncológico de Caracas, en donde le dieron un diagnóstico sin buen pronóstico: el tumor estaba muy avanzado, era inoperable y le quedaba poco tiempo de vida. A la salida del galpón la doctora me dijo:

Él sufre mucho pero está tranquilo y resignado. Ya es poco lo que puede hacer, ni quimioterapia ni nada, es muy tarde. Al comienzo, cuando le dieron la noti-



cia, estaba desesperado, pero nunca violento. Me las he arreglado para conseguirle morfina. Es un cáncer violento que le ha invadido desde la órbita del ojo hasta la base del cráneo; Pero él siempre se ha mostrado receptivo y resignado. Es un buen paciente.

El hombre enfermo y su familia eran frecuentemente evocados por los oficiales y funcionarios del FUS como los huéspedes ideales, como aquellos a los que realmente «provoca ayudar» porque tienen «todo para quejarse y sin embargo no lo hacen». A diferencia de la damnificada que sufría de hipertensión –enfermedad además silente y sin síntomas–, todos se compadecían del hombre que sufría del tumor maligno y que «esperaba el fin serenamente» sin exigir nada. Sólo un padecimiento de tal magnitud no generaba dudas ni sospechas en los batallones del fuerte.

Estamos aquí ante una configuración institucional en la que el sufrimiento engrandece al que lo padece. Lejos de estigmatizar, el sufrimiento de la prueba extrema, de estar cerca de la muerte, hace que se despierte el sentimiento de la grandeza humana y por lo tanto de la dignidad. En su arqueología de la noción de la dignidad, el filósofo Thomas De Koninck (2005) describe esta figura universal presente en la *Antígona* de Sófocles. Antígona se rehúsa, incluso poniendo en peligro a su vida, a dejar «sin lágrimas ni sepultura», a expensas de «los perros y los cuervos», el cuerpo de su hermano Polinices, que había sido denunciado por Creonte, su padre, como traidor y por lo tanto no merecía

ser sepultado. Pero Polinices tenía derecho según Antígona a una sepultura digna por pertenecer a la comunidad humana «en nombre de las leyes no escritas, inquebrantables, de los dioses» (Sófocles citado por De Koninck, 2005: 18). En el mito universal de Antígona, es en la finitud y en la enfermedad que la dignidad aparece con más fuerza. La constante sorprendente mostrada por De Koninck con respecto a la noción de la dignidad es que la dignidad humana está primero asociada al ser humano desarmado, débil, como lo reconoce el viejo Edipo al decir «que finalmente se volvió un hombre cuando ya no es nada». Pero en la Modernidad, la dignidad adquiere otro estatuto, inherente a la realización plena de la libertad del individuo. En efecto, el aporte del Renacimiento –Giannozzo Manetti, Marsile Ficin y Giovanni Pico della Mirandola– y posteriormente de la Modernidad –en Immanuel Kant– consiste en mostrar el valor absoluto de la persona humana y establecer que la dignidad suprema del ser humano reside en la libertad. Se podría decir, sin pretender contribuir de manera importante a la filosofía, que constreñir a la dignidad humana al padecimiento es en efecto un procedimiento que se aleja de una concepción moderna del individuo, de la persona humana, y que alude más bien a una forma arcaica de la misma.

Cuando los damnificados en Venezuela conciben el sufrimiento físico como único instrumento de lucha para que sean reconocidos sus reclamos, es decir, como la única manera de obtener un lugar en la vida social y política de la nación, están

respondiendo a las reglas del juego impuestas por las instituciones gubernamentales que coloca a los que no padecen dolencias y enfermedades en una posición de desmérito. Como contraparte, el «damnificado aprovechador» es la figura ideal que reconforta tanto a las políticas fallidas desarrolladas por las instituciones, como a todos aquellos actores sociales que abogaban por el fin definitivo de la asistencia. Esta lógica de merecer cuando se sufre va poniendo progresivamente en duda la veracidad de los dramas y calamidades de los beneficiarios y va exigiéndoles que muestren públicamente su dolor para ser escuchados.

#### ¿SUFRIMIENTO PSÍQUICO O TRAUMA SOCIAL?

En capítulos anteriores había mencionado someramente la presencia de programas de apoyo psicosocial vigentes en los refugios. Quisiera examinarlos ahora bajo una perspectiva crítica de la «victimología» afianzada por la psiquiatría humanitaria. La categoría de víctima se impone en el mundo contemporáneo como uno de los principales referentes de la vida social. Investigaciones recientes muestran cómo la traducción de acontecimientos políticos y sociales en el registro del traumatismo psíquico ha conducido progresivamente a la abstracción de otras dimensiones de la vida social: desigualdades económicas y sociales, descalificación social y relegación territorial. El traumatismo psíquico, categoría de la nosografía psiquiátrica, se

convierte así en la piedra angular de los programas sociales destinados a atender a las víctimas de catástrofes, guerras, desplazamientos forzados de población, lo cual implica una cierta medicalización que da lugar al reconocimiento de la persona, del beneficiario en un función de las huellas que ha dejado el acontecimiento traumático en su cuerpo y en su mente.

El propósito de los programas de ayuda psicosocial es asumido como obvio en los discursos mediáticos que circulan los contextos en que se producen las intervenciones humanitarias<sup>71</sup>. Se ha convertido en algo ya banal que profesionales, psicólogos y psiquiatras sean solicitados y contratados para curar las «heridas psíquicas de las víctimas» que hayan vivido situaciones de crisis extremas. El sufrimiento de poblaciones enteras confrontadas a lo extremo se ha convertido en un campo profesional para las sociedades contemporáneas, confrontadas por una parte a la globalización y a la circulación de flujos, saberes e imágenes y, por otro lado, a las situaciones extremas transnacionales (guerras y catástrofes que engendran desplazamientos masivos de población). En el trabajo humanitario internacional, el sufrimiento de las víctimas es a la vez el origen y la justificación de programas y proyectos de intervención social. Lejos está de mi intención cuestionar la importancia de la ayuda psicológica y polemizar sobre los principios subyacentes a este tipo de intervenciones. Lo que sí me parece interesante es examinar los dilemas y las ambigüedades que pude observar en los «programas de ayuda

psicosocial» puestos en marcha a raíz de la Tragedia en los refugios que visité. Se trata entonces de mostrar cómo al estar confrontados a desafíos que corresponden más a los avatares de la política social nacional que a los de una intervención técnica para atender una emergencia, se engendraban paradojas y ambigüedades en el desarrollo de las acciones que terminaban por normalizar una situación que (al –y en– principio) era anormal.

En los refugios pude observar el trabajo de los psicólogos que desarrollaban el programa de apoyo psicosocial en los refugios y posteriormente entrevistar a los directores de los programas en las oficinas de las instituciones rectoras de dichas iniciativas. Se apoyaban básicamente en dos materiales institucionales, producidos por la Cruz Roja y el Unicef: el manual de formación de los psicólogos de la Cruz Roja de Martín Beristain (2000), *Ayuda psicosocial en las catástrofes colectivas*, y para formar a sus voluntarios Unicef utiliza la metodología dirigida específicamente a la infancia titulada *El retorno de la alegría*, concebida por una consultora de la oficina de la organización en Bogotá, Nidia Quiroz. Unicef desarrolló dicho programa en los refugios instalados en los cinco batallones de Fuerte Tiuna entre enero y julio del año 2000. Los dos dispositivos se autodenominan de atención primaria en salud mental. El punto de partida de la aplicación de las metodologías es «el diagnóstico de las perturbaciones de comportamiento de los niños del refugio para prepararlos al desafío que significa reconstruir sus vidas» (Unicef, 2000: 6).

El presupuesto subyacente es que las personas están psíquicamente afectadas por la catástrofe y que «presentan o deberían presentar síntomas del síndrome de estrés postraumático» (Martín Beristain, 2000: 26-33). En teoría, los niños traumatizados deberían presentar síntomas tales como:

Pesadillas; enuresis; ansiedad; miedos y fobias; agresividad y problemas de disciplina; depresión, tristeza y nostalgia; malos resultados en la escuela; enfermedades y dolores psicossomáticos; falta de concentración e hiperactividad; dependencia exagerada de los adultos; comportamientos agresivos y pérdida de nuevas aptitudes. (Quiroz, 1999).

Había sin embargo un desfase importante al comparar los informes de terreno que daban cuenta de la «situación emocional de las personas» con la preconización de los manuales. En el informe de Unicef, el consultor se siente desorientado por no haber encontrado la situación emocional descrita en el manual sino un desbarajuste social vinculado al desempleo que predominaba en los jefes de las familias (Unicef, 2000: 32) que les impedía retomar rutinas y organizar la vida cotidiana, es decir, volver a la normalidad.

Diseñados para intervenir y acompañar la reconstrucción de la vida de las víctimas, los programas de ayuda psicosocial se habían convertido, cinco meses después de la catástrofe, cuando ya se había enfriado la emoción compasiva hacia las víctimas, en una manera muy particular de «conducir las conductas»

(Rose, 1996: 11) de los damnificados. ¿Cuál es la lógica que presidía el paso de una experticia psicológica sobre el sufrimiento psíquico causado por los efectos de una catástrofe al ejercicio de una práctica cotidiana de ayuda psicosocial que tiene además como trasfondo la dignificación? El trasfondo de esa transfiguración tiene que ver entonces con la ambivalencia de toda «retórica de los valores morales» (Shore, 1990), es decir, la dificultad de los actores a evaluar los comportamientos de aquellos que de antemano son percibidos por las instituciones como pertenecientes a un mundo social diferente, como es el caso de los habitantes de los barrios pobres urbanos. Aunque el discurso que acompañaba el quehacer cotidiano de los psicólogos y trabajadores sociales estaba ciertamente fundado en una cierta experticia de acompañar el trauma pero también eran el vehículo de una visión prejuiciada sobre la condición social de las víctimas, prejuicio que se afianzaba en una preconcepción de lo que es la vida, el mundo social de los sectores populares.

Por una parte, los funcionarios del FUS hacían referencia a la vida de los damnificados «antes de la Tragedia» para decir que las familias reproducían lo que «eran antes» y que por esa razón nunca saldrían adelante a pesar de la ayuda del Estado. La argumentación sostiene que los damnificados pobres son portadores de una «subcultura» que explica su situación. Por otra parte, dado que el cese de la distribución de ayuda era inminente, los funcionarios del FUS y los benévolo que participaban en los llamados «programas de

apoyo psicosocial» esgrimían que aceptar el fin de la asistencia era una «actitud positiva de aceptación de la adversidad». La ayuda psicosocial era así curiosamente desnaturalizada y había pasado de ser un apoyo para «superar el trauma», realizar el duelo y reconstruir la vida después de la pérdida, a ser una especie de coartada institucional, de justificación oficial para que los damnificados del refugio vieran «de manera positiva» el final de la distribución de ayuda alimentaria y eventualmente de la asistencia.

Los psicólogos que desarrollaban los programas de ayuda en los refugios se encontraban confrontados a un dilema en relación con la disminución de la distribución de ayuda alimentaria. Los racionamientos de comida y los envíos impuntuales generaban angustia en los ocupantes del refugio que agredían a los responsables y los hacían responsables de la situación. Una psicóloga de la Cruz Roja me confesaba descorazonada en un refugio situado en un barrio popular:

Yo creo que esta gente no está motivada a encontrar soluciones a su situación. Tienen la tendencia a hacernos responsables de todo a nosotros. Aquí los que están deprimidos son los responsables del refugio porque están sobrecargados y no pueden encontrarle solución a todo. Yo pienso que debemos hacer que los aquí viven sean responsables de su situación porque nosotros no podemos asumir esto solas. (Cristina, junio de 2000).



La psicóloga se encontraba además descorazonada con respecto a las actividades terapéuticas que había planificado porque los damnificados no querían volver a hablar de la catástrofe ni evocarla de ninguna manera. La psicóloga había decidido abandonar definitivamente su planificación de sesiones de apoyo psicológico.

Yo no voy a ir más nunca a esos talleres. Ya no sirve de nada seguir hablando de la Tragedia. Nosotros lo que queremos es resolver nuestros verdaderos problemas. (Gabriela, junio de 2000).

Los «verdaderos problemas» a los que hace alusión la informante son la vivienda y el empleo, percibidos por ella como los únicos medios de ser verdaderamente autónomos en relación con la ayuda del Estado. La autonomía era entonces la condición necesaria para ser respetado. La paradoja es que tanto los damnificados como los responsables del refugio estaban de acuerdo en la importancia de ser autónomo, la cuestión eran los medios para serlo. Para los damnificados, la asistencia era el cumplimiento de una promesa de dignidad, por lo tanto debía continuar hasta cuando fuera necesario. Para los responsables, para ser autónomo había que dejar de ser asistido.

Nikolas Rose (1996) ha mostrado que el saber de la psicología, en relación con el de las otras ciencias sociales, ocupa un lugar único en las sociedades democráticas liberales porque juega un rol esencial en la constitución de los sujetos y, en

ciertos casos, su sujeción. Inspirándose en los trabajos de Michel Foucault sobre la «gubernamentalidad», Rose afirma que la experticia psicológica contribuye a la «conducción de las conductas», a través de la incitación a la formación de sujetos-ciudadanos libres y autónomos, una condición vital para las democracias liberales. Rose especifica tres maneras precisas en que la experticia psicológica está vinculada al «gobierno de los individuos» en las sociedades liberales: por la racionalidad, por su acceso privilegiado al espacio privado y por su capacidad de (re)producir la autonomía de los gobernados (1996: 96). Extrapolando la reflexión de Nikolas Rose al caso venezolano, es posible entonces afirmar que, en un contexto de disminución progresiva de la ayuda humanitaria y de ausencia de instituciones sociales que aseguren una asistencia de manera eficaz y sostenida a las víctimas, la ayuda psicosocial preconiza la autosuficiencia como valor último, no porque haya un desorden psíquico, sino porque la autonomía es el medio para eliminar una asistencia inviable, ya sea por ineficacia, por corrupción o simplemente por agotamiento. La salud emocional de los individuos no sería ya cuestión de la esfera privada, del dominio personal, sino que se convierte en una especie de precepto que acompaña al buen dignificado, es decir, aquel que acepta pasivamente el fin de la distribución de la ayuda humanitaria y que está dispuesto a aceptar la oferta gubernamental de trasladarse al interior del país a las nuevas urbanizaciones.

Gabriela, por ejemplo, decía tener otras prioridades que ir a los talleres de «apoyo psicosocial». Revisitar durante las sesiones su experiencia traumática era volver al pasado, cosa que no le interesaba, porque que ella lo que esperaba de las reuniones del FUS eran «soluciones concretas»: vivienda, empleo y sustento cotidiano para su familia. Es por eso que el ambiente era tenso al final de las reuniones que no ofrecían nada «concreto». Lo paradójico es que la propia institución que aseguraba la asistencia se había anclado en la temporalidad de lo provisorio, de la emergencia, mientras que los damnificados habían pasado ya a la búsqueda de la normalidad, del tiempo normal. Esta tensión entre la temporalidad de la acción institucional y la temporalidad de la expectativa atravesaba toda la organización de la vida cotidiana del refugio.

Pero además, los funcionarios debían hacer frente a la lentitud en la atribución de las nuevas viviendas. Ante la presión de los damnificados por tener noticias de los traslados a los «nuevos urbanismos», para emplear la jerga del FUS y de Fondur, y la incapacidad de una respuesta precisa, los funcionarios se decían sobrecargados de tensiones y estrés. La psicóloga siempre evocaba «un gran agotamiento y sobrecarga emocional en este equipo» porque no podían dar respuesta a la demanda precisa de los damnificados: el realojamiento definitivo prometido. Así, a causa de las deficiencias en la ejecución del programa de dignificación, se invertían los roles en la escena microsocia del refugio: los damnificados se volvieron exigentes, con

demandas prácticas y concretas, y los funcionarios eran sus víctimas, eran los que estaban ahora en peligro emocional. Al punto de que en una de las reuniones, Ligia y Leila, las funcionarias del FUS encargadas de administrar el refugio, me decían que estaban contemplando seriamente la posibilidad de solicitar ayuda psicológica para ellas mismas para hacerle frente al día a día del refugio.

Durante una de mis conversaciones con la psicóloga, ella misma se fue dando cuenta cuando hablábamos de que no había ningún problema directamente vinculado con la catástrofe en el refugio, salvo por el hecho de que los damnificados seguían si vivienda. Había perdido sentido la intervención psicosocial, o más bien, el prefijo «psico» no tenía ya lugar, y quedaba sólo lo «social». ¿Por qué y para qué seguir proponiendo entonces dicha intervención a un público que no la necesitaba, que no la apreciaba y en cierta manera la condenaba porque consideraba que sus prioridades, en términos de ayuda, eran otras? Ante esta pregunta, que había surgido de manera brutal y evidente y que le quitaba legitimidad a su presencia en el refugio, la psicóloga decía que, de todas maneras, ella seguiría intentando ayudar a aquellos que quizás todavía tenían guardado en su interior las secuelas del acontecimiento traumático. En todo caso, ella se daba cuenta de que era la única persona en el refugio que evocaba todavía la Tragedia. Para justificar su permanencia en el establecimiento, razonaba de la siguiente manera:

Todas las cosas que yo veo aquí están descritas en la bibliografía sobre el impacto de las catástrofes en la población. Yo me formé en la Cruz Roja para trabajar con jóvenes y niños en situación de desastres. Aquí hay por lo menos treinta que deberían asistir a las sesiones, pero sólo vienen cinco o seis. Tres niñas empezaron finalmente a ir a la escuela esta semana. Durante las sesiones de trabajo, no me hablaban para nada de la Tragedia, hasta que finalmente se destaparon la semana pasada. Fue cuando estaban hablando entre ellas, mientras yo organizaba el material. Lloraron cuando recordaron cosas horribles. Hablaron finalmente de los muertos que vieron. Nunca lo habían hecho. Siempre lo hacíamos de una manera general, pero esa vez se atrevieron a mencionar a sus seres queridos, a la gente que conocían. Fíjate que yo había tratado de llegar a ese momento por otras vías cuando les hablé de la crisis, del sentido de la crisis como oportunidad, no sólo como algo malo. Pero no reaccionaron. Pero esa vez sí se dio. Bueno, ¡pero yo creo que ellos también sienten miedo por el barrio que nos rodea! (Cristina, junio de 2000).

La psicóloga no podía sin embargo ocultar su indignación cuando dos mujeres que habitaban el refugio le preguntaban airadamente al final de una conversación: «¿Y tú qué haces para sacarnos de aquí?» Cinco meses después de la catástrofe, el apoyo psicosocial había perdido su lugar en el seno de la vida del refugio. Se había convertido en un referente vacío, en una actividad burocrática

que se mencionaba en las tareas realizadas en las reuniones de evaluación, sin ninguna traducción en acciones concretas. El malestar que reinaba en el refugio ya no era ocasionado por el «trauma» sino por la disminución de la cantidad de donaciones distribuidas de comida y otras provisiones.

¡De lo que sufrimos ahora es de la reducción de los donativos! [...] Ya no nos llega la cantidad de cosas que nos llegaba antes. (Delia, FUS, junio 2000).

El «antes» hace referencia a los dos primeros meses de funcionamiento del refugio, entre enero y febrero de 2000. En junio, el apremio de la falta de comida generaba conflictos cada vez más frontales entre funcionarios y damnificados. Las funcionarias manejaban, sin saberlo, el fin de la emergencia y de la ayuda humanitaria, dando paso a otra etapa, más oscura y más ambigua del proceso de «normalización» poscatástrofe. Durante una reunión informal, las responsables del refugio y la psicóloga de la Cruz Roja manifestaban su satisfacción porque habían logrado disminuir hasta suprimir definitivamente («esto ha sido poquito a poco», me decían), la distribución de harina de maíz precocida, leche en polvo y medicamentos sin que se generaran altercados con las familias beneficiarias.

Estamos contribuyendo con el fin del asistencialismo, porque ellos [*los damnificados*] se habían acostumbrado a eso (*a recibir comida*) y es nocivo.

(Reunión con Ligia, Leila, Cristina y Delia, Pinto Salinas, junio 2000).

La identificación que las funcionarias efectuaban entre damnificados –víctimas de un acontecimiento trágico– y pobres –es decir, «marginales», «dependientes», «mantenidos»– no es azarosa. El fin de la distribución de ayuda humanitaria era percibido por las funcionarias como lo que debería conducir a los damnificados a la independencia y la autonomía de víctimas que, según ellas, habían dejado de ser tales. No recibir más ayuda tenía entonces un «carácter terapéutico» para los damnificados justificando así la liberación de la obligación de procura y distribución de los bienes que circulaban todavía en distintas redes de la Cruz Roja y del FUS. Lo cual explica a su vez la paradoja del razonamiento inverso: cuando los damnificados reclamaban más ayuda y criticaban el fin de la distribución, lo que hacían eran manifestar, a los ojos de las funcionarias, un síntoma de dependencia. Así, el horizonte temporal es fundamental para entender la representación de la ayuda humanitaria: mientras más cerca se está del acontecimiento traumático, «mejor» es la ayuda. Si ésta es distribuida mucho tiempo después de haberse acabado la emergencia, supuestamente favorecerá la dependencia y la inacción de los beneficiarios. La clave es entonces la noción temporal, tan incierta y variable, que hace que la ayuda pase de ser percibida como positiva a ser nociva, como un elemento que impide el retorno a la normalidad.

Vemos entonces cómo la vida del refugio estaba pasando del estadio de la emergencia al del confinamiento de aquellos damnificados que no habían podido «resolver» su situación, es decir, al de una evacuación del espacio habitado menos espectacular, más incierta, menos heroica, más invisible a los ojos de la sociedad: la espera de la reubicación de las familias damnificadas en las nuevas viviendas construidas en el interior del país. Las responsables me explicaban con detenimiento cómo entendían el retorno a la normalidad.

La gente tiene que volver a llevar su vida como la llevaba antes [de *la Tragedia*]. Ya no pueden seguir esperando de nosotros ni ayuda, ni comida ni ropa. Si se enferman, allí tienen el ambulatorio, y si no tienen dinero, no les podemos comprar los medicamentos que les prescriben, se los tienen que comprar ellos mismos. (Reunión Ligia, Leila, Cristina y Delia, FUS, Cruz Roja, Pinto Salinas, junio de 2000).

Este extracto refleja la profunda ambivalencia de lo que significaba el «retorno a la normalidad». Por una parte, esta argumentación a favor del fin de la ayuda humanitaria oculta que en realidad, tal disminución no es otra cosa sino la traducción práctica del fin de la movilización social y política compasiva y su expresión práctica, el fin de las provisiones y, quizás sobre todo, la incapacidad de distribuir las. Por otra parte, atribuir la aceptación del fin de la ayuda a la cura del traumatismo psíquico ocasionado por la catástrofe naturalizaba una situación que



más que psíquica era, en efecto, social. La precariedad de los ocupantes –sobre todo de las madres sin parejas con niños de corta edad– se volvía en este razonamiento completamente invisible. Además, estas argumentaciones marcan la aparición de ciertos discursos sobre la dependencia con respecto a los damnificados. Calificar la distribución de comida por parte de la Cruz Roja como una práctica «asistencialista» no puede en efecto pasar desapercibido. Se hacía presente aquí una identificación de la ayuda humanitaria con el «paternalismo de Estado petrolero», en la que, al dejar los damnificados de ser «dependientes», dejan en efecto de ser damnificados, y además se reconvierten en los sujetos añorados y designados como necesarios para el desarrollo del país: aquellos que no dependen de redistribución asistencial de la renta petrolera.

#### PETRÓLEO, CULTURA Y ALIENACIÓN

Las instituciones del Estado venezolano encargadas de diseñar y ejecutar políticas sociales han muchas veces simplificado las contribuciones de las ciencias sociales y humanas al conocimiento de nuestra sociedad. Por ejemplo, a raíz de la vulgarización de importantes estudios, ya clásicos, salidos básicamente del campo de la psicología social marxista, se ha ido constituyendo una representación dominante acerca de la dimensión psíquica de la pobreza en Venezuela. La recepción y vulgarización de los trabajos de Maritza Montero (1984)<sup>72</sup>

sobre la «imagen negativa que el venezolano tiene de sí mismo» a través de un análisis de una «ideología alienante» que lo conduce sistemáticamente al fracaso (1984: 114-157) son un caso paradigmático. En su trabajo hace uso del concepto de alienación de Marx para explicar la conducta social de los individuos psicológicamente dominados, inscribiendo su contribución en la psicología de los oprimidos de Frantz Fanon (2002 [1961]) y de Albert Memmi (1979) sobre Argelia y Túnez.

Maritza Montero propone una genealogía de los «atributos positivos, o visión positiva» y los «atributos negativos o visión negativa» de los venezolanos a través de una gran diversidad de fuentes, como textos históricos fundadores y ensayos de intelectuales célebres que tratan de las costumbres y la historia de la cultura nacional, con el objetivo de clasificar dichas obras en función del uso de adjetivos y calificativos atribuidos a los venezolanos en el discurso dominante desde la Independencia. Montero identifica entonces que en la «corriente negativa» de la cultura venezolana se habla de «la pasividad», la «incompetencia», el «fatalismo pesimista», la «emotividad», la «violencia o instinto de destrucción» y «carencia de sentido histórico» (1984: 114); mientras que las características positivas son la «generosidad, el coraje y el igualitarismo» (1984: 115). El trabajo de Montero es en efecto un clásico de las ciencias sociales venezolanas. Sin ahondar en una crítica a una contribución tan importante, vale la pena retomar algunos aspectos de discusión. Por ejemplo, la utilización del concepto de alienación

por la psicología social marxista deja de lado elementos fundamentales del análisis social del clásico alemán. Recordemos que Marx le da un nuevo sentido a la categoría hegeliana de alienación al establecer un vínculo entre el valor de la mercancía y el de la fuerza de trabajo para explicar la pérdida de la libertad (Vásquez Eduardo, 1987: 20-22). Siguiendo a psicólogos sociales marxistas (Gabel, Trinh y otros, 1974), la propuesta de Montero es identificar el «aspecto individual o subjetivo» de dicha categoría, a través de la interpretación de las «aspiraciones de los sujetos dominados» (Montero, 1984: 106-108), dominación no necesariamente vinculada con el proceso de producción capitalista, sino que se encuentren en cualquier relación de subordinación. La cuestión es cómo dar cuenta de las aspiraciones de los sujetos.

Pero lo que llama en efecto la atención al examinar los discursos expertos sobre los problemas sociales en Venezuela es que se ha hecho un uso muy especial de una versión vulgarizada de su teoría sobre la «autoconstrucción de una imagen nacional signada por la negación» (Montero, 1984: 106). Esta fórmula se ha ido convirtiendo en una especie de condensación aglutinadora de todos los males que afectan a la sociedad venezolana. De alguna manera la teoría de Montero ha ido transformándose con el tiempo en una especie de visión totalizante y esencialista, que ha terminado paradójicamente encubriendo sus mejores aportes sobre la complejidad de las relaciones sociales, de sexo y de raza, e incluso las desigualdades sociales.

Las reformulaciones sucesivas de la teoría de Montero han sido traducidas en acciones y operaciones en diferentes programas de las políticas sociales y planes gubernamentales. Dicha operacionalización ha tenido muchas veces el efecto contrario al deseado, es decir, ha conllevado a una reificación institucional de los beneficiarios y usuarios de los programas, afianzando estereotipos poderosamente anclados en el imaginario venezolano sobre los pobres, induciendo un efecto inverso del propósito original de una psicología social de la alienación y de la dependencia.

Un segundo ejemplo de las teorías que han dado cuenta en Venezuela de la dimensión psíquica de la dominación bajo una perspectiva marxista es la valiosa contribución de Jeannette Abouhamad (1970). Primera mujer venezolana en haber obtenido un doctorado de sociología en Francia, Jeannette Abouhamad hizo su tesis bajo la dirección de Pierre-Henri Chombart de Lauwe, en 1969. Su trabajo es una propuesta de descifrar el «ser del hombre venezolano», a través de la comprensión de «un fenómeno de colonización variable: la dependencia». Abouhamad consagra gran parte de su trabajo teórico al debate intelectual que denominaba la escena académica francesa después de Mayo de 1968 combinada con una discusión sobre la «base teórica del subdesarrollo» dominada por las categorías althusserianas. Sin embargo, por la ausencia de material etnográfico, se nos dice poco de la vida cotidiana de los venezolanos urbanos de finales de los sesenta. La autora misma reconoce la debilidad

de su estudio porque no despeja incógnitas fundamentales de la modernización venezolana.

Abouhamad expone que su proyecto intelectual es una sociología que sobrepase los límites que la alienación impone tanto al objeto estudiado como al sociólogo. Sin embargo, y sin querer hacer tomar el riesgoso camino de hacer una sociología de la sociología venezolana, la manera en que Abouhamad se apropia del pensamiento crítico, en particular de las categorías de «dependencia» y de «alienación», me atrevo a decir que resulta emblemática de la manera en que nuestras ciencias sociales interpretan las aspiraciones de los «dominados». Retomaré algunos resultados de su investigación cualitativa, en donde presenta cuatro biografías recogidas a través de entrevistas en profundidad. Las narraciones son de tres hombres y una mujer: «un artesano», un «hombre de clase media», un «burgués» y una «mujer de la clase media». Haré referencia aquí únicamente al análisis de la biografía y la entrevista de la «mujer de la clase media» porque en esas líneas se concentran los aspectos más significativos y ampliamente divulgados de la aplicación de la categoría marxista de la alienación, propios de la agenda de investigación de las ciencias sociales venezolanas de los años sesenta.

La «mujer de la clase media» es venezolana, de 43 años. Casada con un militar desde los 17, nunca terminó sus estudios. Su narración se estructura alrededor del paso de ser dependiente de sus padres a ser dependiente del marido. Sus hijos son ya adultos, y el marido militar jubilado quien, además, la

dejó recientemente por otra mujer y ya no habita en el domicilio conyugal. Para ganar dinero la mujer instaló una pequeña floristería en la cocina de su casa (Abouhamad, 1970: 275-288). Al interpretar esta historia de vida, Abouhamad señala:

Su imagen del hombre es la reproducción más fiel de lo que se podría denominar machismo (...) Sus bajas aspiraciones ocupacionales se acompañan de una inacción absoluta, en cuanto a la inversión útil de su tiempo. (Abouhamad, 1970: 289).

El problema es que Jeannette Abouhamad convierte a la mujer en una suerte de representante de la expresión más neta de todas las manifestaciones de la alienación. En filigrana, Abouhamad hace aparecer en su análisis la representación perfecta de los alienados, caracterizados por la sumisión, la apatía y el desinterés. En estos pasajes, la socióloga desarrolla una especie de corroboración empírica perfecta de la teoría de la alienación. Sin embargo, al analizar la entrevista cuarenta años después, podemos constatar que la mujer brinda elementos de su existencia que pudieran ser interpretados de otra manera. Veamos dos de ellos. En primer lugar dice que le alquiló la parte de debajo de la casa a su hijo y su esposa, y que se levanta a las cinco de la mañana porque se ocupa todo el día de su nieto de tres meses porque los padres trabajan (1970: 278); y ofrece sus servicios de costurera a los vecinos (1970: 280). Estos elementos no son vistos por la socióloga como iniciativas laborales, ocupaciones o

de búsqueda de autonomía financiera. En segundo lugar, Abouhamad no menciona en el análisis que el marido de la mujer es alcohólico y que la casa está hipotecada, por lo que no la puede vender. La socióloga no percibe que aunque los ingresos de la mujer la ubiquen en la clase media, así como el lugar de residencia y las características de la vivienda, ella se encuentra en realidad en una situación precaria. Los pasajes amargos de narración son interpretados por Abouhamad como una «falta de actitud crítica y su deseo de pertenecer a una clase social superior» (1970: 280) sin percatarse de que la mujer está constatando la pérdida inminente de su posición en la clase media. En tercer y último lugar, Abouhamad reproduce, y en cierta manera reifica, la situación de alienación que quiere denunciar. Al señalar a los dominados como «demasiado apegados a los valores materialistas del capitalismo» crea al mismo tiempo un velo que le impide ver el agenciamiento, en el ya señalado sentido de Anthony Giddens –la mujer ha buscado alternativas financieras– así como también la precariedad –aunque parezca favorecida en realidad está endeudada y su futuro económico es incierto–. El marco teórico de la alienación ha terminado funcionando como cuadro normativo y moralizador de las aspiraciones y de la vida cotidiana de una mujer, paradójicamente afianzando de esta manera una visión estereotipada del sujeto alienado.

Las contribuciones de Maritza Montero, Jeanette Abouhamad y Rodolfo Quintero se inscriben en la línea del pensamiento marxista en la

que predominaban las posturas teóricas de Louis Althusser, figura muy popular además en la *intelligentia* latinoamericana. Pero lo que interesa aquí es pensar cómo estas contribuciones simplificadas y mal asimiladas se insertaron en la agenda de políticas públicas y sociales del gobierno bolivariano reforzando prejuicios y estereotipos. La vulgarización de estas nociones explica en gran medida el proceso de construcción de una agenda de las políticas sociales de un gobierno que se quiere progresista; agenda que ha sido muy poco discutida y estudiada.

Con estos elementos en mano, volvamos a la manera en que las instituciones entienden los problemas que vivían los damnificados en los refugios y la relación que establecen con la «cultura». Cuando los dispositivos de asistencia social entran en crisis, la «cultura» de los beneficiarios aparece con frecuencia como la causa del fracaso de los programas. El abuso del concepto de cultura es recurrente en los discursos producidos en contextos de fuerte exclusión social. La particularización cultural de los sujetos marginados ha sido un proceso estudiado por la antropología<sup>73</sup>. El «culturalismo», entendido como el abuso del concepto de cultura cuando se le utiliza como la explicación de los problemas sociales vinculados con las desigualdades sociales, constituye un tópico profundamente abordado por la antropología en los últimos años. En ciertos campos la cultura ha funcionado como una explicación de múltiples usos. Pienso en particular en los avatares de la salud pública al recurrir a la explicación de «ese es un problema cultural»



cada vez que fallan los dispositivos institucionales de prevención de las epidemias. En el caso de los damnificados de la Tragedia, la invocación de la «cultura» como causa de problemas en el desempeño de los programas de atención apareció en el momento mismo de la emergencia, durante la estadía en el Poliedro. El razonamiento que aparecía de manera recurrente en el discurso de militares, funcionarios del gobierno y voluntarios era que las cosas no funcionaban bien en los refugios porque los damnificados «reproducían» sus «hábitos normales» de la «cultura de la pobreza» de manera inconsciente y que por eso los refugios «colapsaban»: lo que pasa, decían los funcionarios, es que «los damnificados reproducen el barrio en los refugios». El argumento de la cultura alimentaba la falta de sentido crítico a la hora de evaluar la eficacia de las acciones emprendidas. En esta formulación institucional del problema de los refugios, la gestión de lo cotidiano se simplificaba por la vía de una supuesta «reproducción» cultural que ponía en el mismo plano a la representación de la vida normal del barrio con la vida en el refugio. La vida «normal» en el barrio, y por consiguiente la del refugio, es una vida percibida como inmoral y de comportamientos sin límites. De esa manera, la «cultura de los damnificados» entró a la escena discursiva y argumentativa de las instituciones con gran facilidad a la hora explicar los problemas de gestión que se presentaban en los refugios. Apenas dos meses después del alojamiento de la población desplazada en los refugios, artículos de

opinión publicados en la prensa hablaban de una «cultura del damnificado» reproduciendo una vez más estereotipos y etiquetas para descalificar a los pobres, como la «flojera del venezolano» y de la mentalidad del «negrito del batey»<sup>74</sup>. Los damnificados asistidos calzaban en el estereotipo salido del merengue dominicano del «negro perezoso» para quien el trabajo es un castigo. Su «cultura» se caracterizaría por una «dependencia parasitaria» a la ayuda del Estado, una cultura abusiva con respecto a las donaciones y a las ayudas, caracterizada por la optimización calculada de los beneficios que se puedan extraer de éstas y una tendencia a la pereza causada por la supuesta protección excesiva de la que gozaban las familias. Los damnificados estaban siendo construidos como una alteridad, y en esa construcción la cuestión «cultural», asociada en esta representación particular a la racial, tenía una presencia innegable.

En síntesis, las representaciones sociales presentes en el discurso mediático sobre los damnificados y la aparición de la fórmula «la cultura del damnificado» se inscriben en la historia de las ciencias sociales venezolanas porque reproducen, como en un juego de espejos, categorías distorsionadas como «la cultura de los pobres», la «alienación» (Montero, 1984) y la «dependencia» (Acedo Mendoza, 1973; Córdova Cañas, 1980). En esta perspectiva de las ciencias sociales críticas, herederas del marxismo y del pensamiento althusseriano, la evidencia transversalmente compartida pareciera ser entonces los males estructurales engendrados por el petróleo.

En Venezuela, los discursos dominantes sobre la identidad nacional oponen la «cultura tradicional», imaginada como rural, sedentaria y ordenada, a la «cultura del petróleo», marcada por la urbe, el nomadismo y el caos, como lo muestra Antonio López Ortega (2002). A través de las imágenes literarias del petróleo como una carga molesta y viscosa, el crítico literario explica las consecuencias de la traslación estética entre el recurso minero y los males de la sociedad venezolana moderna. Tal fenómeno se puede extender a la producción sociológica y antropológica que ha sugerido la relación estrecha entre la «economía petrolera» y los males identitarios que aquejarían al país. Se establece entonces la relación entre la representación del petróleo como fuente de todos los males y la ciudad como lugar de su materialización<sup>75</sup>. En el caso particular de las ciencias sociales, fue Rodolfo Quintero quien caracterizó la «cultura del petróleo» a finales de los años sesenta, constituyendo uno de los aportes fundamentales de la teoría del desarrollo venezolana de inspiración marxista. Según Quintero, el petróleo y sus metáforas seudo-civilizadoras no serían creadoras de sentido sino que más bien lo disuelven. El petróleo es forjador de una cultura de la migración, de la búsqueda permanente que ha hecho del país un territorio de paso. Su «antropología del petróleo» (1979) y su noción de «ciudad petróleo» (1979: 80-88) se inscriben en un tono fatídico que sugiere un profundo pesimismo ante esta nueva formación social gangrenada por «taras estructurales»:

[*Las ciudades petróleo*] no producen ni arte, ni ciencia, ni ninguna expresión de cultura intelectual. Predominan en ellas los colores del petróleo, las calles negras, los cursos de agua sucia, los hombres, mujeres y niños con la ropa manchada de negro, la comida manchada de aceite negro. (Quintero, 1979: 84).

El antropólogo le otorga además a la disciplina científica un «estatuto militante», y define a la antropología del petróleo como «una lucha contra la cultura del petróleo para sustraer a miles de venezolanos de la influencia ideológica de la metrópolis» (Quintero, 1985: 15). Quintero se inspira de dos fuentes principales para elaborar su crítica a la «economía del petróleo». La primera es el marxismo soviético de Alexis Leontiev y su «concepción marxista del hombre». A partir de este principio, Quintero denuncia a la cultura del petróleo como «nociva para la humanidad» porque engendra «valores superficiales del vacío y del sufrimiento» (1985: 51). La segunda fuente de inspiración de Quintero es la obra de George McClelland Foster, que lo lleva a considerar al petróleo como un «agente de aculturación destructor» comparable a la Conquista en términos de destrucción de la «cultura autóctona: (...) el campo petrolero es una institución colonizadora organizada para explotar la mano de obra local y destruir las normas culturales anteriores» (Quintero, 1985: 34). Sin embargo, los estudios de Quintero no se apoyan en ningún estudio etnográfico que dé cuenta de

la experiencia del trabajador petrolero, es decir, no explica, con una argumentación basada en referentes empíricos, en qué consiste precisamente la «aculturación petrolera». Sus descripciones están cargadas de calificativos oscuros y negativos sobre las nuevas ciudades petroleras, producto a su juicio de un «mestizaje repugnante resultado del colonialismo» (1985: 51), dejando al lector en ascuas sobre los efectos sociales, culturales y humanos concretos de la economía rentística. En términos sociocognitivos, e incluso epistemológicos, es necesario resaltar que en los estudios que se inscriben en esta perspectiva, la «cultura original» es siempre presentada como vulnerable y que el cambio social es visto y entendido como un proceso de pérdida de una suerte de pureza primigenia que necesariamente conlleva al deterioro de los valores morales. No se trata aquí de tomar partido o de condenar el rol que el petróleo ha tenido en la historia social nacional sino de resaltar la presencia, pienso que poco estudiada, de una dimensión moral muy presente en la producción científica e intelectual venezolana, en la que se le atribuye a la estructura social moderna –entendiendo «estructura» como las relaciones simbólicas de un orden cultural (Sahlins, 1989: 3)– la producción de prácticas culturales perniciosas.

En el año 2000, la revista de la asociación venezolana de psicología social (Avepso) dedicó un número especial a la Tragedia. Bajo el título *Memorias que construyen memorias: intervención psicosocial en las situaciones de emergencia*, esta valiosa compi-

lación heterogénea analizaba las experiencias de los profesionales de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales que participaron en las intervenciones de apoyo psicosocial. Uno de los artículos de la compilación fue elaborado por Nelson Morales (2000), profesor de la Universidad de Los Andes y está basado en una investigación sobre «el desplazamiento social de los damnificados del estado Vargas y su integración en la ciudad de Tovar, estado Mérida». Es ésta, a mi juicio, la contribución del número reseñado que brinda las descripciones de mayor calidad etnográfica de la vida de los refugios en un cuartel militar cercano a Tovar. Morales plasma en su relato una observación minuciosa que realizó durante cuatro meses de la vida del conscripto en donde convivían 135 personas (Morales, 2000: 279).

En este refugio se separaron a los hombres de las mujeres y el reglamento disciplinario se aplicó con mayor rigor debido a una numerosa y permanente presencia militar, convivencia que por cierto trajo algunas dificultades relacionadas con el trato diferencial o privilegiado que recibían algunas personas, hecho que quizás hizo más difícil el funcionamiento de las comisiones de trabajo. (Morales, 2000: 279).

Llama la atención que la disposición de los militares de separar a los hombres de las mujeres, y por lo tanto a las parejas, no sea explicada y de alguna manera sea asumida por el autor como

una forma legítima de manejar a las familias. Pareciera que el ejercicio arbitrario de poder sobre la vida íntima destinado a ejercer el control social no causa necesariamente asombro cuando dicho control está destinado a poblaciones marginadas. Tal disposición no puede ser sino el reflejo del prejuicio por parte de los militares hacia un grupo de familias, y en particular de parejas constituidas o potenciales, asumido de antemano como transgresor, como peligroso<sup>76</sup>. En este punto Morales explica los comportamientos que observa en la «vida cotidiana en los refugio» como el producto de la aparición de una «subcultura» (2000: 279), caracterizada por una

(...) sustitución de sus escalas de prioridades. Ahora se valoraban más algunas dispensas (...) como el poder levantarse más tarde, liberarse de un trabajo molesto, recibir una ración adicional de comida, o ser preferido(a) para realizar determinadas actividades consideradas como deseables. (Morales, 2000: 279).

La «subcultura» que Morales resalta pareciera ser más bien el producto del reflejo de su asombro ante la aparición de relaciones sociales diferentes a las que se entretajan en un fuerte militar, entre oficiales y subalternos. La diversidad de tratos, las concesiones de la rutina del regimiento con respecto a la dinámica familiar y la aparición incluso de relaciones amorosas entre soldados y mujeres jóvenes obedecen a los efectos de hacer vida social

en el conscripto. ¿Por qué atribuirlo a una cultura subterránea, opaca? Quizás la respuesta se encuentre en la manera de conceptualizar el desarraigo del grupo de familias (Morales, 2000: 285). La interpretación de Morales es que si bien es cierto que la crisis generó una oportunidad para «que algunos grupos se unan en la constitución de una red solidaria» (explicación cercana a la «fraternidad del dolor» de Anthony Oliver-Smith analizada en capítulos anteriores), la vida en el refugio instauró una «profesionalización de la *pedidera*» (2000: 285) por parte de las personas que «exageran sus tragedias personales» para obtener prebendas.

Lamentablemente no se les enseñó ningún oficio en los refugios, ni se les facilitaron herramientas para que pudieran enfrentarse exitosamente a la lucha que debían librar por su sobrevivencia (2000: 286).

«El paternalismo de las instituciones oficiales hizo de la mendicidad un oficio, en vez de enseñar uno»: esta conclusión de Morales brinda una pista sobre lo que se considera que debería haber sido la acción del Estado con respecto a los damnificados; su observación traduce una expectativa de que las instituciones de asistencia a las víctimas fueran regeneradoras de cualidades morales, formadoras e incluso educadoras. El problema es que los extractos citados por Morales para argumentar su posición reflejan reclamos con respecto a las promesas que el gobierno mismo había efectuado. El discurso de los damnificados no reclamaba



el poder «sobrevivir» sino vivir como se les había prometido. Sus demandas eran extremadamente específicas sobre la calidad de la atención que estaban recibiendo:

Una persona que fue al operativo médico formó un zaperoco y dijo que para qué hacían esa vaina si no le daban las medicinas que les recetaban (...)

Un hombre se quejaba durante una reunión: «Nos trajeron para acá, nos metieron en unas viviendas sin terminar, y ahora nos dejan botados como unos cochinos». (Morales, 2000: 286).

El artículo reseña igualmente el comentario de una de las «promotoras» del FUS que se mostraba indignada porque los damnificados la fueron a buscar porque un hombre le estaba pegando a su esposa: «...les respondí si en esa comunidad no había hombres con pantalones ni vecinos con guáramo» (Morales, 2000: 286). La reflexión de la funcionaria brinda elementos fundamentales sobre su concepción del ejercicio de la autoridad en la «comunidad» del refugio. No hace alusión a una realidad que es sin embargo evidente: el refugio es un espacio social abandonado a su suerte, en el que cada uno se defiende como puede de los demás. Un lugar que existe por el Estado pero que, en la práctica, en la vida cotidiana, éste brilla por su ausencia. La funcionaria no parece establecer la relación entre la falta de acceso a la policía y a la justicia en el refugio, las causas de la violencia que allí imperaba y la ausencia flagrante del Estado con

el hecho de que ella sea identificada como representante de las instituciones.

Las demandas formuladas por los damnificados son precisas y puntuales: autoridad, medicamentos y cumplimiento de la indemnización prometida. Los párrafos citados muestran bien el mismo mecanismo de inversión paradójica en el que la «cultura» y la «vida privada» cosifican la situación de exclusión y sujeción que se vivía en los refugios: mientras que los damnificados hacen un llamado al espacio público para denunciar la agresión de la que se sienten víctimas, la funcionaria circunscribe dicha agresión a la espera privada; mientras que los damnificados efectúan una reivindicación precisa para reclamar una indemnización prometida, el investigador evoca el desarraigo y la cultura como razón última del malestar social reinante en el refugio.

Pero no nos equivoquemos. Los damnificados estaban muy conscientes del peso de la representación que pesaba sobre ellos, del estereotipo con el que fácilmente se los identificaba en algunos medios de comunicación social y, sobre todo, en las instituciones. Ana, por ejemplo, quien ocupaba una habitación en el refugio de la Policía Naval de Maiquetía con sus dos hijos pequeños, me decía de manera muy convincente que ella no estaba cómoda con su posición de dependiente y hablaba incluso del efecto perverso de la ayuda del Estado. Cuando le pedí que me explicara mejor qué entendía por efecto perverso, sacó un papel que tenía escondido debajo del colchón, en una

carpeta con otros documentos, y me lo mostró. Transcribo textualmente a continuación lo que decía el papel:

Un Maestro de la Sabiduría paseaba por un bosque con su fiel Discípulo, cuando a lo lejos vio un sitio de apariencia pobre, decidiendo hacer una visita al lugar. Durante la caminata le comentó al Aprendiz sobre la importancia de las visitas, así como de conocer a personas nuevas y diferentes, y las oportunidades de aprendizaje que nos brindan estas experiencias.

Llegando al lugar, constató la pobreza del sitio; entre sus habitantes se encontraba una pareja y sus tres hijos que vivían en una casa de madera, estaban vestidos con ropas sucias y rasgadas, y no tenían calzado. Entonces el Sabio se aproximó al señor padre de familia y le preguntó: «Si en este lugar no existen señales de trabajo ni puntos de comercio, ¿cómo hacen Usted y su Familia para sobrevivir aquí?».

El señor calmadamente le respondió: «Amigo mío, nosotros tenemos una vaquita que nos da varios litros de leche todos los días. Una parte del producto la vendemos o la cambiamos por otros géneros alimenticios en el pueblo vecino, y con la otra parte producimos queso, cuajada, etc., para nuestro consumo, y así es como vamos sobreviviendo». El Sabio agradeció la información, contempló el lugar por un momento, luego se despidió y se fue. En el medio del camino, se dirigió hacia su fiel discípulo y le ordenó al Aprendiz: «Busque la vaquita, llévela al precipicio de allá en frente y empújela al barranco».

El joven, espantado, observó al Maestro, y le cuestionó sobre el hecho de que la vaquita era el medio de subsistencia de aquella familia. Pero como percibió un absoluto silencio por parte del Sabio, se fue a cumplir la orden. Así que empujó la vaquita por el precipicio y la vio morir. Aquella escena quedó grabada en la memoria del joven durante algunos años.

Un bello día el joven resolvió abandonar todo lo que había aprendido y regresó a aquel lugar para contarle todo a la familia, pedir perdón y ayudarlos. Así lo hizo, y a medida que se aproximaba al sitio comenzó a ver todo muy cambiado, bonito, con flores y árboles frutales, todo habitado, con lujoso carro en el garaje de elegante casa y algunos niños jugando en el jardín.

El joven se sintió triste y desesperado al pensar que aquella humilde familia tuvo que vender el terreno para sobrevivir; aceleró el paso y llegando allí fue recibido por un señor muy simpático; el joven le preguntó por una familia que vivía allí hace unos cuatro años; el señor le respondió que seguían viviendo allí. Espantado, el joven entró corriendo a la casa y confirmó que era la misma familia que visitó hacía algunos años junto con su Maestro. Elogió el lugar y le preguntó al señor (el dueño de la vaquita): «¿Cómo hizo para mejorar este lugar y cambiar de estilo de vida?».

El señor, entusiasmado, le respondió: «Nosotros teníamos una vaquita que cayó por el precipicio y murió; de ahí en adelante nos vimos en la necesidad de hacer otras cosas y desarrollar otras

habilidades que no sabíamos que teníamos; es de esta manera como alcanzamos el éxito que sus ojos vislumbran ahora».

**PUNTO DE REFLEXIÓN:** Todos nosotros tenemos una vaquita que nos proporciona alguna cosa básica para nuestra sobrevivencia, la cual es una convivencia con LA RUTINA; nos hace dependientes y casi que nuestro mundo se reduce a lo que «la vaquita» nos produce. Examinemos, hallemos y empujemos nuestra vaquita por el precipicio.

Cuando comencé a transcribir las entrevistas y mi cuaderno de trabajo de campo, me di cuenta de que «La famosa historia de la Vaquita» es una parábola muy difundida en internet. Al comienzo, no me pareció relevante la importancia que Ana le atribuía a la historia de la vaquita. Fue después que entendí el sentido que ella le daba a esa historia que atribuí a algún folleto de autoayuda o de promoción de reuniones de tipo *New Age*, que leí de reojo y recopilé más por obligación científica que por otra cosa.

En efecto, «La Vaquita» es la metáfora que le sirve a Ana para construir su responsabilidad individual ante los demás. La resistencia las condiciones de vida tan duras del refugio se expresaba en su voluntad de presentarse como alguien que no era dependiente, como alguien que cuida de sí misma y de sus hijos y que está lista a «echar para adelante» sin la ayuda de nadie. Lo paradójico de la situación es que, al contrario de la parábola que la inspiraba para hablar de ella misma, Ana no disponía de ninguna vaquita, que yo además calificaría de

versión de autoayuda del cuento clásico «La gallina de los huevos de oro». Es decir, Ana no disponía de ninguna fuente de riqueza fácil que sacrificar. Su manera de explicar su situación era extremadamente contradictoria porque ella le atribuía su condición de dependencia a una ayuda que ni recibía regularmente, ni le resultaba suficiente, ni la hacía privilegiada.

Me parece que el sentido que Ana le da a la historia de «La Vaquita» es el de saberse identificada con un grupo de población sospechoso de aprovecharse de los recursos del Estado, señalado de ser flojo y abusador, como lo hemos señalado antes. Con la historia de «La Vaquita», Ana me quería mostrar que ella estaba consciente de la importancia de ser autónoma para ser una persona digna. Me quería mostrar que ella no era perezosa y que, si estaba allí, era por circunstancias ajenas a su voluntad, no por negligencia.

«NOSOTROS LOS DIGNIFICADOS...»

San Carlos, 25 de enero de 2001

Se le hace un llamado al Sr. presidente Hugo Chávez Frías ya que los Dignificados de Vargas que están en la urbanización La Acequia se encuentran de mal en peor.

Nos sentimos agraviados ya que pasamos de una tragedia y entramos a otra, la cual estamos viviendo en carne propia.

Necesitamos unas viviendas dignas ya que las casas de la urbanización no tienen las condiciones necesarias para ser habitadas.

La urbanización La Acequia presenta muchísimos problemas, los cuales son, entre otros, no tiene desagüe de aguas negras ni blancas, las cloacas están tapadas y se forman pozos de agua negra en los cuales se forman las larvas de los insectos infectados.

Para completar, hay lagunas que despiden olores putrefactos que son insoportables, son pozos sépticos al descubierto y las viviendas presentan grietas.

La salud está en constante riesgo, ya que se ha propagado todo tipo de epidemia, por las plagas y otro tipo de insecto, los cuales han infectado a varios niños y adultos que presentan un cuadro de llagas demasiado avanzado, y lo más triste del caso es que vino la Sanidad y le pedimos una solución porque este sector no está habitable.

También se le manifestó el problema al gobierno nacional y regional del estado Cojedes que nos dé una solución al problema del desempleo, no sólo para comunidad sino para todas las personas en general que habitan en este estado.

No hemos tenido una respuesta concreta. La bolsa de comida que se entrega a cada familia de la urbanización La Acequia viene incompleta y para completar nos informaron que esta entrega fue la última.

Para finalizar se le hace un llamado al Comandante de la Guarnición y al FUS a que tome cartas en el asunto, ya que nos sentimos olvidados.

Sin más que agregar, les pedimos a las autoridades y organismos competentes su valiosa atención y colaboración a estas familias dignificadas de la Urb. La Acequia.

Con suma urgencia le pedimos su AYUDA.

DIGNIFICADOS DE LA URBANIZACIÓN  
LA ACEQUIA.

La carta, dirigida directamente al presidente Chávez, está acompañada de un expediente constituido por diferentes recortes de la prensa local en los que se denuncia la situación descrita y un informe elaborado por un médico, el jefe del distrito sanitario de la ciudad de San Carlos. El informe también está acompañado de las firmas de noventa y cuatro jefes de familia. Declaran los firmantes que provienen de los refugios Fuerte Tiuna y del Centro de Dignidad Simón Bolívar, y exigen que se les «reubique» de la urbanización La Acequia, en donde viven desde hace un mes y medio.

Escogí este documento por la presencia de dos elementos fundamentales que sirven para entender la subjetivación política de los damnificados y sus límites. El primero es que la carta se inscribe en un registro de súplica dirigida a un soberano. La súplica se ha consolidado como una práctica cotidiana para dirigirse a los altos funcionarios del gobierno venezolano. Los «papelitos» que le hacen llegar al presidente los asistentes a los actos públicos para solicitar diligencia y ayuda para solventar problemas derivados de la ineficacia de las instituciones están frecuentemente escritos en un registro de súplica.



Las llamadas telefónicas, transmitidas en directo, que recibía el presidente de parte de sus oyentes del programa *Aló, Presidente* durante los primeros años de su salida al aire, eran súplicas en vivo. En ocasiones eran desgarradoras y desbordadas en emoción, lo que generó, sin duda que se eliminaran de la emisión y se prefirieran los invitados especiales al programa. En todo caso, otras súplicas, formuladas por los damnificados en otros contextos, serán analizadas más detenidamente en el último capítulo de este libro. Retengamos por ahora que, en este documento en particular, el ruego se estructura a partir de una temporalidad larga. La narración se formula como una sucesión de desdichas. El argumento de pasar «de una tragedia a otra» es particularmente significativo porque se trata de una enumeración implícita de desgracias que coloca en el mismo plano a la situación actual de abandono social e institucional y a la catástrofe y la destrucción de la antigua vivienda.

El segundo elemento es la manera de recordarle al Presidente la promesa incumplida. La exposición remite a la espera del nuevo orden social tan anunciado por la revolución, del que los dignificados esperaban ser pioneros. Así, la gran promesa incumplida de un orden social justo tiene en la carta expresiones locales, pequeñas, como el incumplimiento de los empleos del Plan Bolívar 2000, las fallas y la próxima desaparición de la distribución de comida. Al identificarse como «dignificados», los signatarios buscan una manera de hacer eco con la promesa incumplida de la reconstitución

del orden moral nacional, del cual la dignificación sería el primer paso.

En una carta manuscrita que acompaña el *dossier*, los signatarios hacen también una denuncia velada a prácticas de corrupción que serían según ellos la causa del pésimo estado de las construcciones y de la infraestructura de la urbanización. La denuncia está formulada en un registro de advertencia al Presidente, es decir, la denuncia es alertar a Hugo Chávez sobre una situación que él desconocería:

Vivimos en condiciones infrahumanas. Nos están jugando sucio a nosotros los dignificados de Vargas. No queremos corrupción.

Examinemos estas cartas bajo el prisma de dos elementos analíticos, el primero filosófico y el segundo antropológico. El filósofo francés Jacques Rancière (2004: 121) ha introducido una distinción en el debate actual sobre la democracia muy pertinente para pensar este problema. Rancière constata que el orden político es esencialmente distinto del orden policial y sin embargo ambos conviven en la esfera pública. Si partimos de esta distinción, la respuesta institucional a los reclamos de los dignificados pertenece al orden policial. Las instituciones de la dignificación situaban permanentemente los reclamos y las demandas de intervención en la esfera privada mientras que para los damnificados se trata de un reclamo político. La particularidad del caso es que la caja de resonancia de la polarización política distorsiona la toma de

palabra de los damnificados, quienes no pretenden, e incluso temen, acceder al espacio público saturado por la polarización y correr el riesgo de ser identificados con la oposición. Prefieren con su discurso advertir al soberano de las derivas de las instituciones que debería controlar, lo cual explica el registro extremadamente prudente de la carta.

Vemos pues que estamos ante un problema de construcción de realidades por parte de las instituciones. En su libro *¿Cómo piensan las instituciones?*, la antropóloga inglesa Mary Douglas (1999: 81) muestra cómo las instituciones confieren identidad a los sujetos que se dirigen a ellas, involucrados en su actividad y su burocracia. Así, los parámetros de la «buena vida» de los pobres no estaban sólo en los cuarteles, sino en los discursos, las planillas, los informes que circulaban dentro y fuera de la institución, tanto en los medios como en las conversaciones de la vida cotidiana. El hecho de que los damnificados hayan sido catalogados por la institución como «desertores» de la dignificación hizo que ni la sociedad ni el gobierno aceptaran que vendieran o alquilaran las nuevas casas. Querer volver a venir la ciudad y querer negociar con un regalo producto de la buena voluntad conllevaría a una contaminación moral de los que ya habían sido catalogados de dignificados. Es la condena a los pobres que no tienen derecho a mercadear con la ayuda que se les otorga. Esto me recuerda el asombro y la condena del mundo occidental al constatar que en los mercados de Kabul se vendían las bolsas y raciones de comida que lanzaban los aviones de

guerra norteamericanos en Afganistán. La difusión de las fotos de los mercados de Kabul en los que se vendía la ayuda humanitaria vehiculó de manera fácil y rápida una condena moral hacia los civiles afganos. Cuando aquellos que ocupan el lugar de subordinados negocian con la ayuda humanitaria son un «peligro público» y de dudosa reputación porque ensucian simbólicamente el espacio de las «buenas víctimas» y se tornan en un peligro para la sociedad. En Venezuela se condena moralmente a los afectados que negociaron con la asistencia, como si esa práctica no formara parte de una sociedad que históricamente ha funcionado a partir de lógicas sociales propias de un Estado rentista.

El examen de la argumentación de las cartas de protesta y de las respuestas institucionales es la traducción de la negación por parte del gobierno de reconocer los límites prácticos y reales de los dispositivos de atención y acompañamiento a las familias. Dicha negación gesta el estatuto de indigno, de «desertor del programa de dignificación venezolana», y hace surgir un «malentendido» fundamental, continuando con Jacques Rancière, que aun cuando es reprimido por medio de la relegación y a veces por medio del anatema, permanece.

LA CIUDAD, ESPACIO DE ESPERANZA<sup>77</sup>

La ocupación de las afueras de la casa Guipuzcoana –casona colonial de elevado valor patrimonial en donde funcionaba la compañía aduanera a finales

del siglo XVIII y hoy en día sede la gobernación del estado Vargas en La Guaira— fue uno de los retornos de damnificados más comentados y cubiertos por los medios. La mayoría de las familias que ocuparon durante varios meses la terraza de la casa habían sido «reubicadas» en las afueras de la ciudad de Guanare, estado Portuguesa, a aproximadamente 600 kilómetros al suroeste de Caracas. La ocupación de la Guipuzcoana constituyó una movilización colectiva que le otorgó visibilidad a los damnificados cuyo realojamiento había fracasado. Es un momento fuerte de reivindicación y de reclamo de los damnificados de las viviendas prometidas, esta vez exigiendo que estén ubicadas en Caracas o en sus adyacencias. Sin embargo, fueron desalojados de la terraza de la Guipuzcoana no para recibir sus nuevas casas sino para ser transferidos a la base de la Policía Naval de Maiquetía a finales de 2002.

Las ciencias sociales aplicadas a las catástrofes muestran que la resistencia a abandonar el lugar de origen y a aceptar una nueva vivienda en el interior no es una actitud exclusiva de los damnificados venezolanos desplazados. El antropólogo Anthony Oliver-Smith (1991) da cuenta de situaciones similares que observó durante la reubicación de la devastada Yungay en el Perú, después del brutal terremoto de mayo de 1970. El realojamiento pone a la gente en la necesidad de «escoger» entre los riesgos ecológicos presentes en las zonas devastadas y los riesgos sociales que les esperan a donde los van a mandar (desempleo, ausencia de servicios

públicos, etcétera). El hallazgo del trabajo de Oliver-Smith se corrobora con lo vivido en Venezuela después de la Tragedia. A raíz del realojamiento de las familias en el interior y de las duras condiciones sociales y económicas que encontraron en los nuevos asentamientos, la gente decía preferir vivir en una zona inestable, es decir, los «riesgos ecológicos» de las laderas inestables de las zonas urbanas del área metropolitana que vivir en un lugar afectado por la ausencia de fuentes de trabajo, carencia de transporte público, escuelas y hospitales. Las razones de tal preferencia tienen que ver con la percepción misma del riesgo. Los riesgos sociales son situaciones que no constituyen necesariamente un acontecimiento, no son un evento aislado sino una realidad crónica. Digamos que esa es la paradoja subyacente a los realojamientos masivos de población, que se «prefiere» a los riesgos naturales porque son percibidos como esporádicos y aleatorios, es decir, que pueden manifestarse o no según la naturaleza, mientras que los riesgos sociales –desempleo, problemas de salud vinculados con los problemas de transporte, aislamiento– son estructurales, tangibles y cotidianos. Así, el éxito o el fracaso de un programa de realojamiento de desplazados en zonas lejanas a los lugares de origen, en particular cuando éstos últimos son ciudades, dependen ciertamente del arraigo al territorio de origen, pero sobre todo de las condiciones socioeconómicas que esperan en los nuevos sitios a los desplazados.

La experiencia de los damnificados de Llano Adentro que no pudieron quedarse en Guanare,

estado Portuguesa, concilia las dos posibilidades. Dayana me contaba así su experiencia en la casa que le dieron en una zona rural de las afueras de Guanare:

Mira, la mayoría [*de las personas que se regresaron*] dice que si en Guanare hubiera empleo nos hubiéramos quedado. A mí el ambiente de Guanare me gustó. Pero si hubiera empleo nos quedamos y aquí todo el mundo lo dice. La casa no porque se estaba cayendo, pero el ambiente, me gustó.

Mi esposo trabajó tres noches seguidas, tres noches seguidas, desde las 6 de la tarde a las 6 de la mañana, por tres días le pagaron 5.000 bolívares (Bs.F 5), cuidando ganado, como vigilante. Y también lo llevaron a cortar caña, y eran y que hectáreas y hectáreas y le pagaban 300 bolívares (Bs.F 0,3) la hora por cortar caña. Es que yo no puedo. Ya el guaireño está acostumbrado a trabajar y sacar tanto en un día. Y si vamos a trabajar vamos a sacar aunque sea 8.000 bolívares en un día. Pero, ¿tú sabes lo que es trabajar por tres días de las 6 am a las seis de la tarde y lo que te paguen son 5.000 bolívares? Nosotros llegamos hasta lo último y no pudimos más. Había un muchacho que se puso a hacer pan y no le fue bien. Me daba tanta cosa que me ponía a llorar. Dios mío, ¿cómo llegamos a esto, nosotros de La Guaira? Porque si tú le pedías al vecino, el vecino también estaba igual que tú, y si le pedías al otro vecino, también estaba igual que tú, es que como quien dice, una familia que ya todo el mundo nos conocíamos, pero es que aquí en La Guaira siempre conozco a alguien

que me presta algo, aunque sea un kilo de Harina Pan. ¿A quién le íbamos a pedir ayuda?. (Dayana, refugio en Maiquetía, julio de 2003).

Dayana exponía de manera diáfana las razones de su «escogencia» de preferir vivir en La Guaira que quedarse en las periferias de una ciudad intermedia agrícola, sin ninguna posibilidad de inserción social para su familia. Dos rasgos particulares del retorno de los damnificados de la Tragedia saltan a la vista cuando ella justifica el regreso a su lugar de origen: por un lado, mostrar que se trata de una decisión individual, de resistencia a la política de relocalización y, por otro lado, el significado que para ella tiene su ciudad, La Guaira, en la constitución misma de su identidad. El primer rasgo concierne entonces a la individualización de la decisión de volver a La Guaira: cuando se refiere al intento de adaptación a la nueva vida en Guanare habla en plural, hace referencia a un colectivo, pero cuando habla de la decisión de volver se refiere a ella y a su familia. Volver es asunto de ella, es una apuesta individual. Dayana me contaba cómo había sido la decisión de volver:

Mira, es que nosotros hemos rodado como no tienes idea. Hemos pasado las de Caín. Pero claro, no nos volvemos locos tampoco, ¿qué vamos a hacer?, nos desesperamos, nos duele la cabeza, ¿pero qué vamos a hacer?. (Dayana, refugio en Maiquetía, julio de 2003).



El retorno a La Guaira es expuesto como la única salida para finalmente rehacer su vida y es una decisión tomada en la intimidad de la familia. La decisión de Dayana fue tomada en el espacio privado y desafía los preceptos y consignas impuestos por el FUS de quedarse a la espera de que las casas atribuidas que estaban en mal estado fueran reparadas. Es decir, el retorno a la ciudad se trata de una «táctica», en la medida en que es una «acción calculada que se juega en un terreno impuesto y organizado por la ley de una fuerza extranjera, externa», siguiendo la definición propuesta por Michel de Certeau (1990: 60). Volver a la ciudad se trata de una táctica y no de una estrategia porque se trata de una acción realizada con un mínimo margen de maniobra ante la imposición y la coacción de quedarse en un sitio inhóspito. Volver es cambiar una precariedad por otra, cierto, pero la diferencia es que la precariedad urbana es una experiencia conocida, que se vincula con la esperanza, con la historia familiar y generacional. Cuando vivían en Llano Adentro, Dayana y su familia se apoyaban en redes que les permitían vivir y mantener sus lazos de parentesco porque sus padres eran sus vecinos, así como también sus suegros, y tener actividades de recreación muy valoradas como ir los fines de semana a Chuspa. Vivir en Llano Adentro les permitía circular fácilmente, gracias a la nutrida red de transporte urbano de la región del litoral central.

El segundo rasgo de la experiencia del retorno es la manifestación sincera de la esperanza históricamente constituida sobre las oportunidades que

da la vida en la ciudad. Cuando ella se pregunta cómo fue que «(nosotros) los guaireños» pudimos llegar a esa situación, alude al sinsentido de la renuncia a su ciudad a cambio de un destino tan duro como incierto. No hay compensación equivalente a lo que se está dejando atrás, así esté destruido. La teoría de la escogencia de los riesgos ecológicos de los desplazados de Anthony Oliver-Smith tiene que ser, a mi parecer, complementada con una aproximación que de cuenta de la experiencia misma, que considere la construcción social del sufrimiento vinculada al arraigo de las personas con el espacio geográfico: Dayana prefiere vivir en la precariedad de su ciudad de origen, cerca de parientes y redes sociales, que ser pobre lejos. Su narración puede sin embargo parecer paradójica si se tiene en cuenta el contexto material, tangible, en donde cuenta su historia: vivían en condiciones extremadamente precarias en Maiquetía en un refugio en zona militar, lejos de su marido que estaba en un cuarto en La Guaira, sola con sus dos hijos más pequeños y con los grandes viviendo en casa de su mamá, en una zona de riesgo geológico del barrio Llano Adentro.

Dayana estaba esperando que le dieran la llave de un apartamento en Santa Teresa. La idea de vivir allí la entusiasmaba porque tenía parte de su familia en los Valles del Tuy. La espera era tortuosa porque iban llamando a las familias de cuatro en cuatro. Dayana describe así la ansiedad que le generaba el llamado para la «entrega de llaves»:

La semana pasada, cuando llamaron a mi vecina y a mí no, me enfermé, bajé cuatro kilos, de la desesperación me dio fiebre. 25 días duraron para dar la llave. Y nos tienen en eso. No nos llamaban, supuestamente nos iban a entregar la llave hoy. Pero la entrega de llaves se tuvo que parar porque cuando fuimos a revisar los apartamentos (en Santa Teresa), faltaban detalles. La mayoría ya estaban terminados pero con los sucesos de abril (de 2002), los saquearon y los rompieron. Ahora ellos están eso otra vez, y dicen que es mejor colocarlo con la gente adentro, que ellos saben que lo van a cuidar. Los detalles que faltan son el cableado, las pocetas y los lavamanos. (Dayana, refugio en Maiquetía, julio de 2003).

La diferencia entre quedarse en Guanare y regresar a una zona cercana del área metropolitana está marcada por la percepción subjetiva de su metrópolis como lugar de esperanza. «La Guaira es La Guaira» o «Caracas es Caracas», suelen decir tautológicamente guaireños y caraqueños para indicar ese sentimiento de que, aun en las condiciones más austeras y, en este caso particular, aun cuando objetivamente las condiciones del refugio sean seguramente peores que las de la casa de Guanare. No hay nada como su ciudad porque, para Dayana es el espacio urbano el que le brinda acceso a la ciudadanía o al menos a la esperanza de tenerlo. Para los damnificados de La Guaira y Caracas es en estas las ciudades en donde florece el optimismo y la posibilidad de proyectarse en el futuro. Así,

Santa Teresa, ubicada en los Valles del Tuy, era percibida como la menos mala de las opciones por su relativa cercanía a la metrópolis, aproximadamente 150 kilómetros.

Las mujeres del refugio de Maiquetía decían siempre que ellas «habían vuelto a La Guaira por sus hijos». Josefa, por ejemplo, originaria de Llano Adentro, tenía ocho hijos, siete de los cuales estaban en edad escolar y en el liceo. A ninguno de sus hijos había logrado conseguirles cupo en la escuela de Guanare. Reconstruyamos rápidamente la trayectoria de la familia, originaria de Llano Adentro. Después del rescate, Josefa y su familia vivieron en «Ciudad Carpita», un refugio transitorio instalado en el Polideportivo de Maiquetía. Josefa y su marido se habían regresado de Guanare a La Guaira con siete hijos y la hija mayor había logrado ser reubicada en los Valles del Tuy, estado Miranda, en las adyacencias del Fuerte Guaicaipuro. Tenían ingresos porque habían abierto una panadería con su marido en la propia casa. Tuve la oportunidad de pasar una tarde conversando con la hija de Josefa, que pasaba a visitar a su mamá por el refugio. Me decía, al igual que su madre, que «ya no tiene ningún sentido hablar de los seres que perdimos». Lo que quería más bien era evocar su indignación por el hecho de que no existiera ningún censo de las familias que todavía quedaban en ese refugio.

Si no hay censo, no existimos, y si no saben que estamos aquí, no le dan cupo a mis hermanos en la escuela. Esa es la gran mortificación de mi mamá.

(Hija mayor de Josefa, refugio de Maiquetía, julio de 2003).

El esposo de Josefa estaba internado en el hospital de Pariata a causa de un tumor. Josefa y su hija mayor esperaban el resultado en esos días y discretamente esta última me dijo que se pensaba que era maligno. El marido enfermo complicaba aun más la vida cotidiana de Josefa, porque cada vez le era más difícil organizarse para trabajar ya que tenía que llevar al hospital medicamentos, vituallas y lencería aparte de hacerle seguimiento a los trámites de la casa prometida en el estado Vargas y ocuparse de los hijos.

Las familias que estaban en el refugio de Maiquetía eran originarias de Llano Adentro, barrio popular de La Guaira cuyos habitantes desplazados fueron divididos en grupos que tuvieron destinos diferentes. Barrio popular de La Guaira, consolidado en los años cincuenta del siglo XX, Llano Adentro está poblado por familias que tienen sus ancestros y parientes mayores en Guayabal, el pueblo de la playa de Chuspa<sup>78</sup>. Llano Adentro fue en parte devastado durante la Tragedia, cuando el deslizamiento masivo de terreno producido por el río que lo atraviesa por el centro destruyó una mitad entera. Por tratarse de un grupo de población con nexos de parentesco y fuertemente unido, sus miembros sabían del destino de uno y otro grupo. Pude detectar tres grupos de desplazados que fueron a dar a lugares diferentes después de haber permanecido en la llamada Ciudad Carpita.

El primer grupo de familias «tuvo la suerte» (como me decían mis informantes) de ser reubicado en apartamentos ubicados en la zona de Arrecifes, después de Catia La Mar, al este del estado Vargas. El segundo grupo, al que consideraban como menos sortario, recibieron casas en los Valles del Tuy (Santa Teresa, Caujarito y Fuerte Guaicaipuro). Muchos jefes de familia conservaron sus trabajos en La Guaira y hacían el trayecto de más 100 kilómetros en transporte público, con dos o tres cambios de vehículo, por lo que salían de sus domicilios a las 3:30 de la mañana, para regresar a las 7 de la noche. El tercer grupo, al que pertenecían mis interlocutores en Maiquetía y que consideraban ser el de «menos suerte de todos», fue realojado en Guanare y habían retornado, por lo que todavía en el año 2003 se encontraban sin vivienda. Se hace evidente que existe una «jerarquización social de los espacios», para retomar la expresión de Ulf Hannerz (1980: 92-100) en la percepción de los damnificados de la ubicación de los sitios de las nuevas viviendas. En dicha jerarquización, el área costera del estado Vargas, en particular La Guaira, ocupa el puesto más elevado, y las preferencias van descendiendo en la medida en que se alejan de Caracas. El estudio precursor de Hannerz sobre la ciudad muestra que el funcionamiento de las comunidades urbanas modernas pasa por los principios de redistribución, de accesibilidad y de diversidad. Estar cerca del área metropolitana significa pues tener acceso a las redes que para ellos garantizan la ciudadanía. Lo que está en juego en el desplazamiento es, nada más y

nada menos, que la posibilidad de ser ciudadano para los desplazados pasaba por ser ciudadanos.

Y es aquí quizás en donde se encuentra el origen del malentendido fundamental, retomando el término de Jacques Rancière citado algunas páginas atrás, entre el gobierno bolivariano –sus instituciones, sus funcionarios– y los damnificados, cuando éstos se rehusaban a quedarse en los «nuevos urbanismos»: los funcionarios no entendían que para los damnificados de la Tragedia La Guaira ocupaba el lugar más alto en su jerarquía social del espacio y pretendían imponerles la idea de que vivir en las afueras de ciudades agrícolas era mejor. Como lo veremos en el capítulo siguiente, en todas las entrevistas que realicé a funcionarios del FUS, de Fondur y del Plan Bolívar 2000 se insistía sin reparos en la idea de que irse era lo mejor y que tenían que quedarse costase lo que costase. Los damnificados tenían que sacrificarse, habían sido los elegidos por el gobierno bolivariano para demostrar que era posible acabar con la marginalidad urbana, reconvertir a los pobres urbanos en campesinos rurales y garantizar así un mejor equilibrio de la repartición de la población del país.

Así, de estas trayectorias accidentadas, más sufridas que vividas, se desprende una distinción importante entre marginalización y relegación espacial. Dayana y Josefa muestran que están dispuestas a luchar contra una política de marginalización, que dispone de ellas y las confina a un espacio aislado, adjudicándoles un lugar que ellas perciben como de marginación definitiva, de enclaustramiento rural y

de olvido. Contra el desplazamiento sentido como puesta al margen de la vida urbana –que para ellas es sinónimo de vida social– Dayana y Josefa deciden regresar así tengan que pagar el precio de una relegación en el refugio, que para ellas es en todo caso percibida como temporal. Desafían así una política de relocalización en una zona rural y aislada que les negaba un rasgo cultural y social fundamental, es decir, para ellos, el hecho de ser ciudadanos es lo que les garantiza la posibilidad de ser ciudadanos.



---

## CAPÍTULO 6

### DINÁMICA DE LA SUJECIÓN

La etnografía de los refugios de confinamiento muestra la manera en que la trayectoria que lleva a la relegación se define en la vida doméstica, en la vida ordinaria, en el día a día. Las regulaciones arbitrarias, cambiantes, esporádicas de la vida diaria del refugio –salidas, entradas, visitas, comidas, etcétera– marcaba un ritmo que inevitablemente determinaba las relaciones humanas y sociales de estos espacios. La sujeción no es sin embargo una condición única y definitiva, sino que las relaciones que la establecen y garantizan, cambian y se transforman permanentemente. En este último capítulo me interesa poner de manifiesto los márgenes de acción, las tácticas y los márgenes de acción que entran en juego en las relaciones entre damnificados e instituciones. Dos tipos de relaciones constituyen el eje del análisis. El primero concierne al cuerpo enfermo y las maneras de conseguir visibilidad institucional a través de la enfermedad. El segundo tiene que ver con el ejercicio de la autoridad maternal, con la carrera moral de las mujeres damnificadas con niños pequeños.

Cuatro años después de la catástrofe, la atención que recibían los damnificados que habían retornado a la ciudad y que vivían en los refugios se hacía principalmente por medio de «operativos». Un operativo es una «operación especial» que se planifica fuera de la lista de tareas ordinarias de una institución. El término y el concepto mismo de operar de manera especial tienen su origen en una práctica heredada de la institución militar, en donde una «operación especial» es el despliegue excepcional de recursos materiales y humanos con un propósito estratégico. El principio de funcionamiento del operativo está vinculado con las acciones de seguridad y defensa del Estado, con la ejecución de actividades extraordinarias que llevaban a cabo las fuerzas del orden para prevenir desórdenes y responder eventualmente a una situación de emergencia. Todos los años, la Guardia Nacional venezolana realiza «operativos» en las carreteras durante los feriados de Carnaval y Semana Santa para intentar organizar el tráfico automotor y evitar accidentes, disponiendo de un mayor número de efectivos fuera de los cuarteles, lo cual debería garantizar mayor seguridad y resguardar el orden público. Los agentes de los cuerpos de seguridad del Estado detienen el tráfico, revisan automóviles, piden papeles de identidad, etcétera. Los operativos en Venezuela responden a una lógica de la excepción hecha normalidad y son una práctica estatal que se inscribe en la temporalidad de la urgencia y en el ejercicio de la amenaza como manera de garantizar el control. La idea de atender a la

población de manera extraordinaria se ha extendido a muchos tipos de intervenciones estatales, como por ejemplo, las acciones especiales de distribución y venta de productos de primera necesidad a bajos precios, la renovación de documentos de identidad y permisos de conducir y, en el caso que nos concierne aquí, la instalación de dispositivos especiales de atención médica.

En el marco de esta investigación, pude observar diversos «operativos» durante los años 2001 y 2002, porque las instituciones que los organizaban eran las mismas que atendían a los damnificados de la Tragedia: el Plan Bolívar 2000 y el Fondo Único Social. Estos consistían en grandes despliegues en las principales avenidas de la ciudad –en particular la avenida Bolívar, clausurada para la ocasión– en los que se instalaban de manera provisoria consultorios médicos en tiendas de campaña militares, junto con mercados de abastecimiento de víveres a bajos precios y otros puestos donde funcionarios civiles y militares cumplían de forma extraordinaria diferentes actividades propias del funcionamiento ordinario de las instituciones del Estado –renovar permisos de conducir, cédulas de identidad, etcétera–. Es cierto que los operativos no son una práctica nueva de las instituciones venezolanas, pero la cuestión que anima este capítulo final es la relación particular que pude observar entre el cuerpo físico de los ciudadanos atendidos en los operativos y el cuerpo social y político de la nación<sup>79</sup>. Se trata de mostrar, partiendo de las trayectorias biográficas e institucionales de varias

mujeres damnificadas, cómo opera el proceso que he llamado de «normalización de la excepción». Dicho proceso está signado por la paradoja que atraviesa la actuación del Estado bolivariano que, por una parte se quiere todopoderoso y que se construye a través de un discurso omnipotente, pero que a su vez no logra hacer valer su presencia en los espacios sociales que él mismo ha creado en sus márgenes.

#### EL CONFINAMIENTO ENCARNADO

Durante los trabajos de campo realizados durante los años 2001, 2002 y 2003, me dediqué a observar la cola de damnificados que esperaban ser atendidos en las oficinas del Fondo Único Social en el piso 42 de la torre Oeste de Parque Central. La mayoría de las personas declaraban ser «casos de salud». A finales de noviembre de 2001, y después de mucho insistir, un teniente coronel del Ejército venezolano, de aproximadamente 35 años de edad, responsable de un alto cargo en el Fondo Único Social, me concedió una entrevista. Cuando le pregunté sobre su papel en la asignación de viviendas a las familias damnificadas, me respondió:

Nosotros no asignamos viviendas, nosotros no somos un organismo competente en la asignación de viviendas. Lo somos por las circunstancias, la emergencia de 1999. (...) Bueno, es que el año pasado fue excepcional porque el proceso de asignación se

hizo desde aquí. A partir de un estudio socioeconómico hecho a la familia, nosotros validamos que se le otorgue la vivienda a la familia que más lo necesita. El estudio socioeconómico, los requisitos, que no son requisitos, sino que es una documentación que ellos (*los posibles beneficiarios*) tienen que traer para poder procesar la demanda, como la partida de nacimiento, por ejemplo. Las prioridades son la «carga familiar»... Bueno, es que aquí no tenemos ninguna metodología específica, eso no existe. No tenemos una metodología. Tú lo sabes, en las ciencias sociales trabajamos con lo «cualitativo». (Teniente, FUS, Parque Central, jueves 29 de noviembre de 2001).

La reflexión del joven teniente acerca de la misión del FUS resulta en efecto desconcertante si se tiene en cuenta que manejaba todos los recursos del Plan de Dignificación de la familia venezolana, que se le otorgaron de manera extraordinaria en el marco de la emergencia. Le pregunté entonces si eran los militares del Plan Bolívar 2000 los que imponían sus criterios en la atribución de los créditos para obtener las nuevas viviendas y, después de una expresión de sorpresa ante mi conocimiento del funcionamiento de las instituciones implicadas en el asunto de los damnificados, obtuve una respuesta evasiva. Me dijo que para ese momento el FUS había logrado atribuir 14.000 nuevas viviendas en el interior y que según sus estimaciones, solamente 1.000 familias habían abandonado sus nuevos hogares. El joven teniente insistía en hacerme ver

que mi «abordaje del problema estaba equivocado, porque lo que debería estudiar cuáles eran las razones por las cuales la gente no se queda donde la mandamos». Le respondí diciéndole que el realojamiento en los Valles del Tuy no había tenido problema, a lo que me respondió:

En los Valles del Tuy no vas a ver proceso de adaptación porque [*esa región*] esta circunscrita a la región capital. Nosotros le hemos tenido que dar respuesta a una población que estaba desasistida y que estaba viviendo en refugios desde hace mucho tiempo. Incluso cada vez que llovía, metían a la gente que se le caían los ranchos y los llevaban a refugios. Hemos tenido que atender esa realidad social. Para tu evaluar un proceso de adaptación a otro hábitat tienes que ver otros estados como Portuguesa o Barinas. O Maracaibo. En Portuguesa ha habido muchos problemas. La gente que se ha venido debería haberse quedado. (Teniente, FUS, Parque Central, jueves 29 de noviembre de 2001).

No es mi intención ironizar sobre las inquietudes sociológicas del teniente ni menospreciar sus esfuerzos para que la relocalización en el interior fuera exitosa. Me limitaré a señalar el esfuerzo que hacía por borrar la particularidad de la Tragedia al intentar presentar al problema de los damnificados como «un problema de siempre». Cierto es que siempre han existido damnificados por lluvias pero la magnitud del problema es un hecho innegable así como también la creación de organismos

gubernamentales especiales para atenderlo. Mis preguntas le resultaban ciertamente incómodas porque, de manera indirecta, exigían respuestas concretas sobre la ejecución de los fondos presupuestarios extraordinarios de la dignificación.

Fuera de la oficina del teniente esperaba pacientemente su turno la señora María. Estuve conversando con ella durante aproximadamente tres horas, mientras esperábamos a ser recibidas. Entre sollozos María decía que le habían otorgado una nueva vivienda en Anaco, estado Anzoátegui. Antes del desastre vivía en La Pichona, Catia La Mar, estado Vargas, de donde era oriunda. La catástrofe le dejó tres nietas huérfanas, menores de diez años: «Ellas están solitas, esperándome en la nueva vivienda de Anaco». La señora María sufre de una cardiopatía congénita, es hipertensa y quería hablar con el teniente coronel para que la «relocalicen por motivos de salud». Me decía que le era imposible vivir en Anaco a causa de su enfermedad.

Es que es un lugar muy aislado, lejos de los centros de salud (...) y allí no puedo dejar solas a las niñas. Antes yo me trataba el corazón en el hospital del Seguro Social de La Guaira, ahora, no tengo a donde ir. (María, fila de espera, FUS, jueves 29 de noviembre de 2001).

María «había rodado toda la noche» para ir directamente de Anaco al FUS. Era la tercera vez que hacía el viaje y en sus visitas anteriores no había obtenido respuesta a sus demandas. Nadie en

el FUS había escuchado su caso ni visto la historia médica que tenía en las manos y que apretaba con angustia: un paquete de informes médicos, sucios y gastados que explicaban sus dolencias cardíacas y reumáticas, las primeras aparentemente bastante graves y que ameritaban un seguimiento continuo. Salí de la entrevista con el militar y me di cuenta de que la demanda de la señora María tampoco sería atendida en este viaje. Aun cuando le tocaba a ella, el joven teniente había dejado entrar a sus asistentes a la oficina para una reunión y no recibiría más al público. Era más de mediodía y él sólo se atendía en las mañanas.

Tal como lo muestra la escena, no bastaba ser un «caso de salud» para ser tratado como tal en las oficinas del FUS. ¿Por qué María era invisible a los ojos del joven teniente si cumplía con todos los requisitos para que se le otorgara el tratamiento particular que ella requiere y que el FUS ofrecía además explícitamente en las circulares pegadas en las paredes, esto es, ser tratada como un «caso de salud»? Tiene a su cargo dos niñas pequeñas, no tiene pareja, sufre de una patología cardíaca y precisa por lo tanto de estar cerca de un centro urbano. El discurso del teniente coronel era diáfano al explicar las razones de la decisión de no ver el problema del retorno de casos como el de María. Al final de nuestra reunión, identificó mis preguntas con una provocación y respondió, alterado:

El retorno es un sabotaje permanente. La oposición siempre ha fracturado cualquier tipo de mejora so-



cial. Los que se han devuelto no quieren ni lavar ni prestar la batea. ¿Cómo es posible que tengan una casa en Portuguesa y prefieran estar aquí, venir a bañarse las mujeres junto con los hombres? Esas son las situaciones que se presentan en esa clase de albergues y eso es lo que prefieren. (Teniente, FUS, Parque Central, jueves 29 de noviembre de 2001).

Veamos ahora al retorno a la luz del dispositivo institucional que María intentaba hacer valer. Las autoridades del FUS crearon la categoría de *caso de salud* quizás porque creyeron que sólo una minoría pediría una reubicación. Sin embargo, las colas matinales en esa oficina demostraban que muchas familias alegaban motivos de salud para solicitar una relocalización. Para negociar la reubicación con el FUS había que demostrarle al organismo que se estaba enfermo de verdad. El problema es que la institución partía del principio que ese tipo de alegatos no eran sino tácticas para regresarse a Caracas. Los antes *dignificados* tenían que volver a exponer su sufrimiento para volver a ser considerados como sujetos legítimos de una política social que había sido creada especialmente para atenderlos. «La gente que busca venirse es finalmente más por idiosincrasia que por problemas reales de salud», me dijo el teniente en su oficina de Parque Central cuando le pregunté cuánto tiempo tenía que esperar un enfermo que venía a pedir un cuarto en un refugio de Caracas.

La señora María fue una dignificada pero la indemnización que obtuvo la perjudica y no le

conviene. Pero ahora su historia no conmueve a nadie en el seno de la institución. Ella no tiene los medios de dar a conocer su nuevo drama y además nadie la quiere escuchar. La condición víctima de la Tragedia le dio la visibilidad institucional que la hizo beneficiaria de una indemnización: la vivienda. Y una vez que pasó de ser damnificada por el desastre a dignificada por el gobierno nacional, se le agotaron los recursos para ser escuchada nuevamente en las instituciones. El desastre aniquiló a sus hijos (su fuente de sustento), la alejó de su barrio, de sus redes de soporte familiar y de amistades, dejándole a su cargo tres nietas, haciéndola dependiente de la ayuda del Estado. Es una mujer mayor, pobre y sin pareja. Al tener que migrar a una zona aislada, tendrá menos posibilidades de acceder a los servicios médicos y por lo tanto, más probabilidades de morir, porque su cardiopatía amerita medicación y seguimiento continuo. Dispone sin embargo de un recurso —su cardiopatía— para negociar con la institución ya que esta última considera como válido alegar la enfermedad para conseguir una habitación en un refugio en Caracas. Por eso María piensa que por ser «caso de salud» obtendrá de nuevo los derechos que la catástrofe le otorgó de forma excepcional: otra casa. No digo que ella no amerite ayuda en tanto que «caso de salud», sino que su enfermedad es lo que ella pone por delante dentro de la institución. Dicho de otra manera, es su cardiopatía la que la hace tener esperanzas de ser escuchada en la institución.

Pero, para el FUS, ya los damnificados no existían, todos eran dignificados o en vías de dignificación. Exasperado, el teniente me interpeló al final de nuestra reunión:

¿Pero bueno, a qué llamas tu damnificados? ¿A los que están en los refugios? ¿Pero de qué refugios me estás hablando? ¡Esos son refugios son temporales! (Teniente, FUS, Parque Central, jueves 29 de noviembre de 2001).

La posibilidad de que estos espacios se volvieran perennes no parecía pasarle por la cabeza al voluntarioso teniente. Subamos el nivel de análisis para intentar discernir la lógica del razonamiento militar. La manera en que eran tratados los «casos de salud» hace parte de la misma lógica que la que sostiene al operativo y de la manera de funcionar de las políticas sociales del régimen bolivariano con respecto a las patologías y males ordinarios que afectan a la población socialmente menos favorecida en Venezuela<sup>80</sup>. En operativo de atención odontológica organizado en la avenida Bolívar de Caracas en el 2003, pude observar la siguiente escena. Los tenientes y sargentos del Ejército organizaban la consulta, junto con los funcionarios del FUS.

Un odontólogo me explicaba:

El teniente que organiza la consulta en el operativo me dice que tengo que ver, obligatoriamente, a cincuenta pacientes. Evidentemente, ver a cincuen-

ta pacientes en una mañana es imposible, así que básicamente me limito a dos cosas: A los adultos les hago sólo extracciones... lo que moleste, pa' fuera... A los niños sólo les hago baños de flúor. (Entrevista odontólogo, FUS, «operativo» avenida Bolívar, Caracas, junio de 2003).

Este extracto ofrece elementos para comprender la concepción que se tiene del paciente en la organización del servicio que se está prestando. La opción que escoge el profesional de «sólo realizar extracciones» obedece a la organización del servicio como emergencia. En estas circunstancias, se hace imposible pensar en un tratamiento odontológico a largo plazo, es decir, que amerite varias visitas y un seguimiento. La extracción de los dientes, normalmente último recurso de la atención odontológica, es entonces tolerada, pero como es preciso hacer algo, se practican en los adultos y los niños «sólo» reciben baños de flúor. Tal y como escuchamos frecuentemente en Venezuela, «...bueno, es que al menos se tiene acceso a eso». Incluso, a veces se justifica la extracción de sus dientes porque así «se evitan males mayores». Males mayores significan tratamientos más costosos a los cuales la gente de bajos recursos no tiene prácticamente acceso. Así, aun contando con buenos profesionales y con recursos financieros importantes, la lógica militar de atención de emergencia conduce a la relegación y genera soluciones precarias para los precarios, desplegando, paradójicamente, enormes recursos y gran cobertura mediática.

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

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

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

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

Por estar organizado siguiendo la lógica de la emergencia, el «operativo» está marcado por la improvisación, lo cual se traduce en problemas prácticos, como por ejemplo garantizar la asepsia en una carpa. Sin embargo, el principal problema evocado por los profesionales era el poco tiempo para la consulta y la imposibilidad de hacerle seguimiento al paciente o de desarrollar un tratamiento que requiera varias sesiones. Los organizadores del operativo les imponían a los médicos y odontólogos hacer consultas rápidas para que pudieran «ver a toda la cola» durante la jornada.

Uno de los elementos fundamentales de la lógica del operativo es que genera una imagen en el espacio público que combina por una parte la atención a una emergencia y por otra la emoción. La imagen mediática de la emergencia crea inmediatamente una fuente de legitimidad de la acción política. Siempre es preciso «hacer algo» ante una emergencia. No importa cómo. Al movilizar la lógica de una acción humanitaria en sus programas sociales, el gobierno escapa a las críticas porque la ayuda humanitaria cuyo objetivo es salvar vidas está exenta de explicaciones. Es una acción de por sí virtuosa, en el sentido de buena y noble. Es una acción autónoma y apolítica que no está sometida al debate público porque las intervenciones humanitarias no son susceptibles de ser cuestionadas. El propio Presidente lo ha dicho, los programas sociales del gobierno bolivariano son acciones humanitarias<sup>81</sup>. Así, lo criticable no es pues lo «humanitario» de estas acciones, sino más bien una

especie de perversión política de la lógica humanitaria. El *caso de salud* concierne al individuo, y el *operativo* a un colectivo, el primero es invisible, secreto; el segundo, está sobre mediatizado. Pero en ambos, el paciente, el usuario, está sujeto a la temporalidad de lo urgente, a la contingencia de la arbitrariedad, y al azar de la buena voluntad de los que detentan el poder.

Si insertamos este análisis en una perspectiva mundial, este fenómeno del Estado como actor humanitario no es nuevo ni propio de Venezuela. La eficacia simbólica de lo humanitario se inscribe dentro de lo que Didier Fassin (2002: 679) califica como el «imperio de la emoción» de las escenas de intervención humanitaria, es decir, «la exposición del sufrimiento en la escena global». Así, en el *operativo* se atienden los males ordinarios de una población estructuralmente desasistida en un contexto extraordinario de emergencia. Estamos ante la movilización política de la justificación moral, que sostiene la intervención sobre el cuerpo de los pobres a partir de la combinación de lo que Hannah Arendt (1963) califica de la «compasión» y de la «piedad». El operativo justifica de por sí la improvisación y el despliegue excepcional de recursos en nombre de una acción humanitaria. Absuelto y abnegado, el Ejército bolivariano es el promotor y organizador de las políticas sociales compasivas puestas en marcha entre 1998 y 2003. Se trata de la reconfiguración local de las políticas de la piedad y de las políticas de la compasión en la escena contemporánea, siguiendo las figuras originalmente

propuestas por Hannah Arendt (1990: 59-115) para analizar «la cuestión social» surgidas en la Revolución francesa. Las acciones del Plan Bolívar 2000 vuelven operativa la conjunción entre las políticas de la piedad (Arendt, 1990: 85, 94) y de la compasión (1990: 89) creando así un consenso entre el componente civil y el militar: ayudar a aquellos que sufren y padecen. El juntar efectivos militares y personal de salud en tiendas de campaña en plena calle tiene un fuerte peso simbólico. Una emergencia crea inmediatamente una fuente de legitimidad de la acción: es preciso hacer algo. No importa cómo. Es una acción virtuosa, en el sentido de buena y noble. Por lo tanto es autónoma, apolítica y no está sometida al debate público. El *pueblo* victimizado se hace ahora visible en la arena pública gracias a su cuerpo desasistido o enfermo, remitiéndose a la imagen de filas de gente que espera pacientemente su turno de la consulta durante varias horas bajo el sol.

La situación de María muestra los límites de una política social basada en el «operativo». Sus dolencias requieren de una atención especializada que necesariamente quedan fuera de él, como es el caso de las enfermedades crónicas: diabetes, secuelas de accidentes cerebro-vasculares, cáncer, etcétera<sup>82</sup>. Pero el problema de los casos de salud puede ser leído también a partir de la articulación antropológica específica entre el «cuerpo biológico» y el «cuerpo social», a partir de la cual se produce lo que se ha llamado en antropología la incorporación de la experiencia social. Siguiendo entonces



la línea propuesta por Marcel Mauss (1999) acerca de la significación social del cuerpo en lo cotidiano que expone en su ensayo magistral sobre las «técnicas del cuerpo» en los años treinta del siglo XX, entendemos que el cuerpo humano es el *locus* de modos de acción que se diferencian según las sociedades (en el caso de Mauss, la magia, lo simbólico, la tradición, etcétera). La incorporación consta de dos dimensiones. Una «objetiva», cuando la traducción de las estructuras y las normas condicionan la vida cotidiana, y otra «subjetiva», que se refiere a la manera en que las personas les dan forma y sentido a lo que viven en su cuerpo, y a la relación que construyen entre su presente, su pasado y su futuro (Fassin, 2004a: 29). Tanto los «operativos» como los «casos de salud» constituyen maneras particulares que modelan objetiva y subjetivamente la experiencia incorporada, encarnada del padecer de las grandes mayorías en tiempos de Revolución bolivariana. El hecho que sea invocado el «caso de salud» para solicitar una excepción, un trato especial en la política de relocalización en el interior y no tomar en cuenta, por ejemplo, el hecho de estar alejados de centros de trabajo o de estudio es sin duda ejemplar de la incorporación de la relegación y del confinamiento. Es decir, en el marco de este dispositivo institucional los problemas médicos deberían ser de por sí una razón para recibir un tratamiento especial como beneficiarios de la política de vivienda, es decir, para establecer una relación con el Estado. El problema es que no siempre es así y que los damnificados tenían

que desarrollar una serie de tácticas para captar la mirada de los que tienen el poder de calificarlos como beneficiarios.

Tanto en el «operativo» como en el «caso de salud», el cuerpo biológico de los individuos está completamente sujeto al tratamiento que quiera darle la institución. Pierre Bourdieu (1984: 29) diría seguramente que se trata de un buen ejemplo del «cuerpo socializado» o de *habitus*, es decir, aquellas maneras de ser o de hacer que se encarnan en el cuerpo. En el «caso de salud», la patología crónica debería dar acceso a un trato «especial» –de ciudadana– que nunca llega, porque socialmente María se volvió sospechosa al querer una casa en Caracas y no en Anaco. Descalificación moral que se explicaría también porque es intolerable para una institución comandada por militares que sus asistidos pongan condiciones. La frase del joven teniente coronel sobre el retorno a Caracas cristaliza el prejuicio de la institución (¿y quizás de la sociedad entera?) que justifica su mal funcionamiento invocando además la «cultura» de los damnificados que regresan a la ciudad.

Para terminar este aparte en donde espero haber mostrado cómo el confinamiento se traduce en el cuerpo mismo de los sujetos y la experiencia de las relaciones particularmente incorporadas –en el sentido de corpóreas, físicas– que se entretijeron entre las instituciones que garantizaban la asistencia, el Ejército y los damnificados, pienso en la tensión antropológica entre «personas» e «individuos» que propone el antropólogo brasileño

Roberto Da Matta (2002: 184-185). En las relaciones de subordinación de la sociedad brasileña, las «personas» son tratadas con indulgencia y consideradas en su particularidad, mientras que los «individuos» son anónimos, manipulados y explotados. Los individuos son anulados y humillados porque carecen de relaciones sociales que les permita afirmarse y ser «alguien». Así, el desfase entre el reconocimiento y el tratamiento que reciben los menos favorecidos en las escenas descritas hace pensar en esta distinción, materialización de lo que él llama el «dilema brasileño», incapaz de conciliar el autoritarismo y «la ideología del amor». En el caso venezolano, el presidente Hugo Chávez extrae a sus interlocutores del anonimato, los trata con cariño, les presta atención y se dirige a ellos públicamente considerándolos como pares. Es decir, los trata como «personas», y de esta manera promete el mismo trato a los individuos comunes y corrientes. A partir de la presencia del Presidente, de su voluntad, de su manera de manifestar la promesa de un trato al ciudadano basado en la ideología del amor, retomando el término de Roberto Da Matta, la expectativa de los usuarios en los «operativos» es, o quién sabe si hoy en día habría que decir era, enorme. La molestia que expresaban los pacientes de la escena reseñada cuando constataban el poco margen de maniobra real que tenía la odontóloga del operativo emite, en efecto, una señal tajante de decepción al constatar que, a pesar de lo prometido, son de nuevo tratados como «individuos» y no como «personas». Es de nuevo el autoritarismo y

no la emoción, es la sujeción y no los sentimientos, como esperaban. Y es que las expectativas creadas no sólo por la dignificación, sino por la transformación social que supuestamente significarían la militarización de la atención social y de salud, hicieron que la gente exigiera que se les tratara como personas y su malestar surge cuando constatan que siguen siendo –y son apenas individuos– para aquellos que ejercen el poder y controlan la asistencia.

#### DE LA TRAGEDIA COLECTIVA A LA CULPA INDIVIDUAL

Una mañana del mes de septiembre de 2003 llegué al refugio de Caricua y me encontré con que Carmen, una mujer de 24 años, madre de tres niños pequeños, estaba a punto de ser expulsada de la habitación donde vivía desde hacía tres años y que se quedaría en la calle. Sus hijos habían pasado la noche solos en la habitación, la puerta había sido cerrada con un candado por el lado de afuera. Alrededor de las 7 de la mañana, los niños se pusieron a jugar con un encendedor y provocaron un pequeño incendio sin consecuencias trágicas. Cuando los vecinos sintieron el humo, rompieron el candado que cerraba la puerta y lograron sacar a los niños del cuarto. Carmen llegó como a las 11 de la mañana y encontró en el pasillo del refugio una pila con los restos de sus cosas, sábanas y ropa, quemadas y mojadas. Los niños la esperaban, asustados en un rincón. El señor Rodríguez, director de una asociación que el FUS contrató para ocuparse del refugio,

también esperaba a Carmen; ya había elaborado una carta dirigida a la «Dirección de refugios del FUS» para notificar su decisión de expulsarla del albergue. Asustada ante la idea de encontrarse en la calle con sus hijos, Carmen me contó su versión de por qué había dejado solos a los niños.

Tenía que inscribir a los dos mayores en la escuela y para ello tuvo que sacar copia certificada de la partida de nacimiento porque las fotocopias no las aceptan en el establecimiento. Para obtener la copia de la partida en el registro principal de Caracas hay que hacer la cola desde las 4 de la mañana para conseguir un número, y eso si tenía suerte. Carmen decidió dejar a los niños solos en el refugio en la noche e irse a dormir a casa de una pariente que vive en una habitación alquilada en El Silencio, el centro de la ciudad, y poder estar haciendo la fila de madrugada. Así Carmen justificaba el hecho de haber dejado a los niños solos encerrados en el cuarto.

Sin embargo, el señor Rodríguez no le creía. Según él, Carmen mentía sobre las razones de su desplazamiento al centro de la ciudad. Ella no había ido a «buscar ningunos papeles» sino que había salido a divertirse o a trabajar como prostituta: «Carmen es una madre irresponsable. Siempre deja a los niños solos en el cuarto para irse a *pajarear* a la calle». La carta que pedía la expulsión del refugio de Carmen y su familia estaba lista, puesta sobre el escritorio metálico gris que amoblaba la pequeña oficina de Rodríguez. Su asistente, Wilmer, ya la había pasado en limpio en la máquina

de escribir eléctrica, único instrumento de trabajo del que disponían aparte de un archivo en donde se guardaban los expedientes de solicitud de viviendas. El señor Rodríguez estaba dispuesto a enviarla de inmediato al Fondo Único Social, en la avenida Andrés Bello. Mientras que Carmen intentaba arreglar su cuarto, me reuní con Rodríguez, su asistente y una trabajadora social del FUS que venía algunas mañanas al refugio. Les dije que me parecía que era mejor no expulsarla porque los niños se iban a encontrar en la calle y que aunque quizás Carmen fue una irresponsable al dejarlos solos, también es cierto que sacar una partida de nacimiento en Caracas es extremadamente difícil. Mi posición explícita a favor de Carmen colocó al señor Rodríguez en una posición embarazosa y terminó cediendo. Conversábamos frecuentemente en su oficina y teníamos una relación cordial. Al final, la carta no fue enviada. Sin embargo, Carmen continuaba viviendo bajo la presión del señor Rodríguez que la amenazaba con quitarle a los niños «aplicándole la Lopna (Ley Orgánica de Protección al Niño y al Adolescente)<sup>83</sup> por comportamiento irresponsable de la madre». Esta escena, tan banal como cotidiana pero a la vez dramática y extrema, abre el análisis de lo que llamaré el doble mecanismo de individualización de la desgracia. Por una parte, el incendio de la habitación es un acontecimiento que escapa a la rutina de la vida diaria pero que sólo afecta a Carmen. Es un drama individual sin reconocimiento social, un acontecimiento de su propia historia, que abre una brecha

en su historia personal y familiar. Por esa carta, su vida pasa a estar en los márgenes, en vilo. Por otra parte, Carmen dispone de un alojamiento en el refugio de damnificados porque inicialmente fue víctima de un acontecimiento colectivo extraordinario, la Tragedia, que marcó a todo el grupo que vive en ese espacio. La posibilidad de ser echada a la calle con sus hijos es la cúspide del proceso de transformación de la tragedia colectiva en desgracia individual.

Para el señor Rodríguez, el incendio de la habitación de Carmen era el «colmo de la inmoralidad», es decir, el umbral que separa lo aceptable de lo inaceptable en la vida del refugio, y así lo expresaba la carta. Las lógicas sociales y morales de la asistencia a los damnificados se entretrejen en la serie de argumentos esgrimidos por Rodríguez, por su asistente, así como también por los otros habitantes del refugio, cuando demandaban y justificaban la posible expulsión de Carmen del lugar en donde vivía desde hacía dos años. Pero paradójicamente, es esa carta la que le devolvió visibilidad a Carmen a los ojos del Estado, esta vez con la intención de relegarla y excluirla de la vía que debería algún día conducir a la dignificación.

Quiero aclarar que mi postura no es la de abogar por la honestidad, la inocencia o la sensatez de Carmen y de las madres del refugio. Dejar a los niños encerrados con un candado por el lado de afuera era una práctica corriente de las madres del refugio. Una mañana llegué a la habitación de Yajaira, otra de mis informantes, y escuché a sus niños

que jugaban al otro lado del tabique. Les grité un saludo y enseguida me respondieron pidiéndome que los ayudara a salir: «¡Agárranos cuando pasemos al otro lado de la pared!». Les dije que mejor esperaríamos a su mamá, pero las horas pasaban y ésta no llegaba. Finalmente los ayudé a salir, y luego al final de la tarde a volver a entrar. Y todo ocurrió delante de los responsables del refugio. Al día siguiente le conté a Yajaira lo ocurrido y sonrió tranquilamente diciéndome que siempre lo hacía. Su indiferencia parecía indicar que estaba confiada de que no pasaría nada grave y que, además, no habría represalias contra ella por parte de los funcionarios del FUS por el hecho de dejar a los niños solos, lo que subrayaba el carácter arbitrario de la amenaza en contra de Carmen<sup>84</sup>.

La violencia aparece de manera transversal en esta escena y se expresa en varios niveles. Si definimos la violencia como «un acto de intrusión que tiene por efecto voluntario desposeer al prójimo» (Héritier, 2005: 17) lo que me motiva a contar lo ocurrido esa mañana en el refugio, una escena más entre las reseñadas en el cuaderno del terreno, es que fue esa la primera vez en que se mostró un instrumento institucional formal –la carta– destinado a amenazar con la expulsión. Se trata de una violencia institucional ejercida a través de la amenaza. Recurrir a este tipo de coerción se explica en gran parte por la «carrera moral» de las mujeres del refugio en el sentido propuesto por Erving Goffman (1968) cuando estudia las trayectorias de los sujetos que se desvían de un recorrido preestablecido



por una institución de rehabilitación física, psíquica o moral (hospitales, asilos, prisiones). Pero el caso de Carmen muestra que el cuadro moral dominante en el refugio no es claro porque concentra todas las ambigüedades de una dignificación que nunca se logró.

#### LA DIGNIFICACIÓN FALLIDA

Aclaremos, en primer lugar, el contexto social y organizacional del refugio. La construcción social de la «madre de familia que no merece la ayuda que le brinda el gobierno» es quizás una excusa y obedece más bien, en términos prácticos, a la línea directiva del FUS de eliminar progresiva y definitivamente la ayuda y el alojamiento ofrecidos en los refugios. Como me lo hacía saber en el 2003 Rodríguez, cuando recién había sido nombrado director:

Le fui a pedir a un general (*del ejército*) encargado de todos los sistemas (*se refiere al FUS*) si se podían conseguir algunas cosas para el refugio. Resulta que ellos dicen que este refugio no tiene necesidad. El general me dijo que la misión nuestra era sacar (*a los damnificados*) de aquí.

El local que ocupaba el refugio Aquiles Nazoa era un antiguo hotel situado en la parte alta del centro comercial de la redoma de Ruiz Pineda, en Caricuao. Para hacer las habitaciones, el local fue dividido con tabiques finos e inestables de madera

aglomerada que no alcanzaban el techo de madera aglomerada. Se hicieron 116 habitaciones bastante pequeñas, en principio destinadas a albergar familias de cuatro personas, provistas de dos literas. En la planta baja se sitúa la cocina seguida de un pasillo que servía al comienzo de comedor. En el patio central se encontraban las duchas y los baños, sin techo, por lo que los usuarios podían ser vistos desde los pisos de arriba mientras se bañaban. El FUS recuperó el local y lo destinó a aquellos damnificados «a los que no se les había podido adjudicar vivienda en los planes urbanísticos del interior» por diversos problemas, en particular a aquellas familias en las que uno de los miembros sufría de una enfermedad crónica que no podía ser tratada en el interior. Este tipo de familia estaba catalogado como «caso de salud». Durante el año 2000, la vida en el refugio estuvo bastante reglamentada. Se abrían las puertas a las 6 de la mañana y se cerraban a las 10 de la noche. Los horarios de las comidas eran fijos. El refugio se abastecía por camiones de alimentos que llegaban una vez por semana y que eran enviados por el FUS y el Palacio de Miraflores. En esa época las familias tenían prohibido cocinar en los cuartos y se les pagaba a tres mujeres del refugio para que prepararan las comidas.

En segundo lugar, podría decirse que, en términos sociológicos, el refugio tenía las características de una institución de alojamiento colectivo, identificable a un «asilo», siguiendo la caracterización del sociólogo norteamericano Erving Goffman (1971) sobre las llamadas «instituciones totales»,

ya que la organización del espacio correspondía a un sistema de organización institucional destinado a controlar una población particular. Pero también siguiendo a Goffman y su matriz de análisis interaccionista en la que la acción no puede deslindarse de las circunstancias particulares, es menester constatar que con el tiempo, el refugio de damnificados se convirtió en una institución híbrida de confinamiento de carácter cada vez más ambiguo. La libertad para salir y entrar durante el día era total, pero en la noche un guardia contratado por el FUS era el único que tenía las llaves de la puerta de entrada, por lo que las familias estaban sujetas a la disponibilidad y responsabilidad de una sola persona. La vida del refugio tenía una rutina impuesta, marcada por reuniones y actividades que planificaban los responsables, básicamente «talleres» (pude observar talleres de manualidades, de apoyo psicosocial, de floristería y de «modelaje» para niñas); las relaciones entre el personal y las familias navegaban entre la vaguedad y la imprecisión de códigos y consignas. El refugio de Caricuao era un «asilo» en el sentido goffmaniano del término, en la medida en que imperaban la promiscuidad, el cumplimiento de las tareas y la imposición de un plan de actividades por parte de un equipo administrativo. Sin embargo, tanto por ciertas disposiciones prácticas como por una cuestión de principios, no era sólo ni únicamente un asilo. El límite del poder del personal encargado de vigilar los comportamientos y de velar sobre «la vida» de las familias era completamente ambiguo, el régimen de obligaciones que

imperaba al principio se había diluido. Las condiciones del encerramiento eran muy particulares porque, en principio, las familias eran libres de entrar y salir (salvo de noche) y de trabajar afuera del refugio. Pero las familias no gozaban de intimidad, no podían recibir visitas en horarios nocturnos e incluso los jefes de familia tenían que estar justificando sus actividades permanentemente ante el personal del FUS.

En 2003, Rodríguez había sido nombrado por el FUS como responsable del refugio, y allí permaneció hasta 2005. Había creado una asociación comunitaria llamada<sup>85</sup> Valores Humanos para beneficiar del finaciamiento y apoyo que el FUS otorgaba a las ONG comunitarias. Su trabajo consistía en administrar los recursos que el FUS había destinado al refugio, en particular los envíos semanales de comida –carne, frijoles negros (caraotas), harina de maíz para hacer arepas, avena y ocasionalmente leche–. Valores Humanos estaba compuesta por tres personas: Rodríguez, su asistente y una señora que iba poco al refugio porque participaba activamente en las actividades de un grupo evangélico que tenía su local en un área adyacente al refugio. Rodríguez también hacía parte de una iglesia evangélica protestante y frecuentaba el lugar de culto que estaba ubicado al lado del refugio, en la redoma Ruiz Pineda. Ello hacía que muchas veces su discurso en el refugio estuviera impregnado de las imágenes profesadas en el local que estaba al otro lado. Condenaba airadamente la permisividad y el «materialismo» de los pensionarios, hacía

alusiones a la Biblia, a Dios y a los mandatos del presidente Chávez, mostrando que se percibía a sí mismo como el instigador de un cambio que era más moral que social.

Ante su impotencia de transformar las condiciones socioeconómicas de las familias del refugio, contando sólo con los envíos semanales de comida del FUS y de Miraflores, Rodríguez consagraba sus días a lo único que estaba a su alcance: cuestionar a las madres y su manera de educar a los niños. Es por ello que su experiencia de administrar el refugio era tan emotiva como radical. Cuando lo entrevisté por primera vez en abril de 2003, acababa de comenzar sus funciones de director del «Centro», como le decía al refugio:

Tengo dos semanas aquí. El lunes empezamos y el martes hicimos limpieza general. Nadie nos quería acompañar al comienzo, y luego yo comencé. Me gusta hacer las cosas yo mismo. Y después empezaron a ayudarme. Aquí hay gente que se cree más que los demás, aquí hay divisiones sociales. Aquí hay personas que dicen «esa gente es chusma». Y yo les digo, yo soy chusma también, porque yo también estoy aquí. (Señor Rodríguez, refugio de Caricuao, abril de 2003).

El discurso que Rodríguez utilizaba en las reuniones que organizaba con las familias para tratar temas cotidianos hacía frecuentemente referencia a la «batalla contra el mal» que estaba dispuesto a librar hasta el final de su vida. Rodríguez traía

al refugio el lenguaje apasionado y radicalmente emocional de las iglesias protestantes y carismáticas (Pollak-Eltz, 2001) para tratar los temas inherentes a la vida cotidiana. La «guerra santa» contra el mal, las batallas contra el demonio se combinaban con el amor hacia los pobres que profesaba el presidente Chávez en sus discursos<sup>86</sup>. Esto hacía que, con el paso del tiempo, las mujeres estuvieran particularmente expuestas a los ojos de Rodríguez. Para él, el problema del refugio era que las madres eran todas unas «pecadoras»:

*Rodríguez:* A los niños les hemos dado zapaticos, ropa que nos ha dado el padre de la parroquia de Caricuao.

*Asistente:* Las madres no le paran a eso. En vez de decirles, vente, vamos a vestirme a ponerte la ropita, los dejan así, sucios y desnudos.

*Rodríguez:* Los niños andan con el pañal desechable sucio. Y tú les dices algo y te responden: «pero yo no tengo pañales», pero límpielo aunque sea, y ellas dicen «¡BAH!». A veces te provoca agarrar una correa y caerles a correazos a las mamás. Un cinturón, es lo que me provoca a veces, hacer como hizo Cristo cuando llegó y sacó a los mercaderes del templo. (Señor Rodríguez y su asistente, refugio de Caricuao, septiembre de 2003).

Rodríguez justificaba poco a poco el ejercicio de su autoridad en el terreno moral con imágenes como la del «niño sucio y desatendido por la madre ociosa». Los preceptos de Rodríguez sobre lo

que debería ser el ejercicio de la maternidad, sobre lo que es ser «buena madre», daban lugar a su concepción radical sobre la sanción de la «mala madre», como lo veremos más adelante. Pero continuemos con los dilemas de Rodríguez para ejercer la autoridad en el refugio a partir del establecimiento de faltas y culpas. En una conversación que tuvimos cuando estaba recién nombrado director, antes del incendio de la habitación de Carmen, Rodríguez me decía:

El FUS me dio una orden estricta y yo no la he cumplido porque me da dolor. Me han dado órdenes de no tolerar nada. Nada, pa' fuera. Pero yo pienso que la gente tiene que tener una oportunidad. Todo ser humano tiene una oportunidad en la vida, para hacer de su vida algo mejor. (Señor Rodríguez, refugio de Caricua, abril de 2003).

Sin embargo, meses después su paciencia se había degradado sensiblemente y se había vuelto intransigente e irritable. Le pregunté en una ocasión de dónde sacaba tanta energía para «sacar el mal del refugio e imponer el bien» en ese lugar que para él estaba tan cercano al infierno y si su paciencia no se estaba acabando para llevar a cabo semejante tarea:

¡Yo saco esa energía de mí mismo, de la historia de mi vida! Yo cuando joven tuve una vida muy triste, mi mamá murió cuando yo tenía 16 años, y me quedé solo. Yo casi no conocí a mi papá, lo conocí pero

no tenía nada que ver conmigo, es uno de esos padres venezolanos bueno, en el mundo también existen, hacen hijos pero no son responsables y cuando mamá murió, yo quedé solito. Tengo hermanos pero ellos tienen su vida, y a mí no me gusta ocasionarles problemas a los demás. Yo tengo mi vida y mis valores, y por eso le puse a mi organización «Valores Humanos». Yo dormí más de una vez en una plaza y pasé hambre también. (Señor Rodríguez, refugio de Caricuao, septiembre de 2003).

Rodríguez había llevado una vida precaria, prácticamente sin domicilio y contaba su vida como una epopeya de autoregeneración en la que él mismo «había sido su guía». Rodríguez se decía maestro, pero me dijo que había entrado como trabajador al Ministerio de Educación y que en esa escuela había tanta necesidad que, como él tenía el bachillerato, le habían pedido que fuera «orientador». Me contaba que a mediados de los años noventa había encontrado una casucha abandonada en un barrio de Caricuao, al lado de una escuela, y la había «tomado»<sup>87</sup>:

Un día llegué a la escuela y me senté en mi pupitre donde yo daba la clase. Yo era docente de aula. Me senté ahí y se me salieron las lágrimas, yo soy muy sentimental, esa es mi naturaleza, a mí todo me da sentimiento. Y el señor José, un trabajador de la escuela, me vio llorando y me dijo: «Qué le pasa, profesor, qué le sucede?». «Es que mañana tengo que pagar la casa y no tengo modo económico, debo



mucho». Entonces me dijo: «Mira, aquí atrás hay una casita, no es una casota. La va construyendo poco a poco». Y me dijo, vamos a verla, y la fuimos a ver, y me gustó, era de madera, de cartón y de palo, y yo me metí allí. Eso fue el día martes; el día sábado yo estaba cargando mis cositas y me metí, la tomé. Eso era un vivero, una tienda de plantas abandonada. Y ahí venían consumidores de droga a dormir. La primera noche que dormí allí llegaron como siete personas a dormir. Y yo salí con machete y así los recibí. «Nosotros dormimos aquí», dijeron. «No, señor, esto es no es de nadie, esto es mío, yo estoy aquí por el gobierno, y se me van ya». Y ahí seguí, empecé a arreglar mi casita de bloque, empecé a armarla. Tiene un salón grande, más o menos el doble de esto (señalando su oficina del refugio). Tengo mi cocinita, tengo mi neverita, mi jueguito de comedor, todo en madera. Tengo mi escaparitico donde guardo mi comida y tengo mi cuartico. Y tengo otro cuartico donde guardo los peroles que no sirven, lo que no utilizo. Tiene su puerta de entrada, sus ventanas duras de metal; el techo es de zinc. Desde hace doce años que tengo viviendo allí se han metido siete veces (*vive allí desde 1992*), por el techo. Pero ya no se meten, ya como que se acostumbraron a mí. Yo he hecho mi casita, empecé a hacer mis papeles, empecé a ver a quién pertenecía, fui y hablé, llevé mis documentos y los presenté a la alcaldía. Y me dieron mi casa, ya me dieron mis papeles y mi propiedad, y allí estoy, vivo feliz. Claro, a veces vivo inquieto no, a veces, por mi soledad. Yo tengo cuatro perros, dos dentro de la casa y dos

afuera. Trabajo ahí mismo en la escuela que está al lado, ya tengo mi jubilación desde el domingo antepasado, salió en gaceta, 32 años de servicio. Tengo 55 años. Aparento más, por mis dientes, es que yo le tengo miedo al odontólogo. ¡Sólo de pensar en esa aguja! Yo voy y me saco los dientes cuando me molestan. (Señor Rodríguez, refugio de Caricua, abril de 2003).

Lo primero que salta a los ojos es que los valores que Rodríguez buscaba establecer en el refugio son los suyos, los que había adherido en su lucha por su supervivencia. Pretendía resarcir en ese lugar las consecuencias de su propio desamparo. Su camino personal hacia la salvación era a su juicio el mismo que el del refugio. Sin familia, sin hijos, Rodríguez preconizaba con pasión su concepción de los buenos valores de la familia. Su cruzada por la reforma de los hábitos hacía de él un «empresario moral» en el sentido propuesto por el sociólogo Howard Becker (1985 [1963]: 171-176). Pero el problema es que Rodríguez no tiene el «capital social», para retomar la expresión de Pierre Bourdieu, necesario para mostrarse como ejemplo, condición necesaria para ser empresario moral. A diferencia de aquellos militares y funcionarios del FUS que tuvieron a su cargo la ejecución de la dignificación en sus inicios y que encarnaron la figura de empresarios morales en posición de fuerza y con capacidad de mano, Rodríguez era un empresario moral reducido a un microespacio marginal y relegado, sin referentes poderosos ni

sendero que mostrar al grupo que estaba sujeto a su autoridad.

Estos dos elementos contradictorios de su vida –querer dar el ejemplo pero no tener cómo– resumen el drama de Rodríguez como director del refugio. Elementos que son quizás extrapolables al propio FUS, a las propias instituciones gubernamentales a casi cuatro años del evento catastrófico que les dio razón de existir: quieren mostrar el camino, pero no tienen camino que mostrar. La moral de Rodríguez le había tendido una trampa en la que estaba atrapado sin salida: era a su vez presa de las presiones del FUS, institución que estaba decidida a desentenderse de las vicisitudes cotidianas de los ocupantes del refugio y que lo obligaba a hacer que las familias aceptaran a como diera lugar el realojamiento que les ofrecían en el interior, y su deseo de entregarse a la reforma de los modos de vida del refugio. Es la sujeción moral de la dignificación fallida.

Es posible afirmar en términos globales que el tipo de relaciones que florecían en los refugios de damnificados se constituyen por medio de vínculos de dependencia y sujeción de las familias a la ayuda que es distribuida. Se trata de la experiencia de vivir de la caridad, de relacionarse con el mundo cuando se vive bajo un régimen de asistencia que depende de la buena voluntad del soberano. Dichas relaciones van pasando por diferentes momentos que las van impregnando de emociones como la rabia, la frustración y el menosprecio, e incluso el odio. Veamos este proceso en tres niveles. El primero concierne

un nivel sociológico general: toda asistencia genera un estigma. En el caso particular de la asistencia dirigida a las víctimas de un desastre, la socióloga norteamericana Alice Fothergill (2003) califica esta situación como el «estigma de la caridad» cuando da cuenta de la situación de las mujeres damnificadas en las inundaciones de Grand Forks, en Dakota del Norte en 1997. La mayoría de las mujeres entrevistadas pertenecían a las clases medias y se sentían sacudidas emocionalmente una segunda vez cuando experimentaban el mencionado estigma al volverse dependientes de la ayuda del prójimo, declarando incluso que habían finalmente entendido lo que era la experiencia de las familias pobres que viven en un régimen de asistencia. Los matices mostrados por Fothergill de la experiencia de la asistencia muestran hasta qué punto el estigma de la caridad está repartido de manera desigual en el mundo social cuando es sacudido por un desastre.

El segundo nivel de la experiencia social de la dignificación fallida tiene que ver con el significado muy particular que adquiere el estigma en los sectores populares venezolanos. A diferencia de lo que ha señalado Sandrine Revet (2002) acerca de los medios de comunicación venezolanos como «principal vehículo de la estigmatización de los damnificados que fueron instalados en el interior del país» después de la Tragedia, pienso que el marcaje social de las familias fue principalmente el resultado del efecto perverso de la política de asistencia estatal. La propia calificación de la dignificación como acto social redentor hizo que los

damnificados fueran beneficiarios de un elemento simbólico novedoso de la esperanza social y el nuevo comienzo anunciado por la revolución. La política de dignificación fue creadora, antes que nada, de una expectativa. Así, tanto los nuevos asentamientos asolados por la precariedad y la ausencia de fuentes de trabajo, como el refugio caraqueño invisible, son el lugar de las consecuencias prácticas de una suerte de congelamiento social del sentimiento compasivo hacia las víctimas, proceso que no puede ser sólo atribuido a los medios de comunicación, tal como lo señala Revet.

El tercer nivel de la violencia institucional en los espacios de confinamiento es el de la reproducción de situaciones que se inscriben en la cotidianidad de la vida de las mujeres pobres, donde la subyugación y la resistencia se combinan en las estrategias para garantizar la subsistencia. La mayoría de estas familias son mujeres y niños, los hombres que pude entrevistar vivían en habitaciones alquiladas en zonas más céntricas y visitaban a la familia en el refugio los fines de semana. La paradoja entonces es que la normatividad impuesta es patriarcal y la confrontación es permanente con las mujeres, cuando estas quieren organizar su vida cotidiana según sus propios criterios.

Esto se veía en situaciones muy concretas en las que no solamente el señor Rodríguez se creía superior a estas mujeres porque raramente duda de su buen juicio, sino que se siente en posición de denunciarlas ante los funcionarios superiores y de incluso hacerlas expulsar utilizando argumentos

morales. En los refugios pude presenciar repetidas veces las amenazas de expulsión del refugio «aplicándoles la Lopna». Incluso llegué a ver una patrulla de la Guardia Nacional paseándose de manera amenazante después de una disputa entre vecinas y cómo un comandante pasaba diciendo de manera amenazante que estaba esperando a un «juez de menores»<sup>89</sup>.

Resumamos el círculo vicioso de la violencia institucional del refugio con respecto a la organización de la vida familiar. Vivir en el refugio les impide a las madres con niños pequeños trabajar. Además, se les recrimina severamente cuando tratan de «resolverse» y, si lo hacen, se les reprocha las consecuencias que el «resuelve» tiene para sus hijos. Pero a su vez, estar encerrada en el refugio no está bien visto y las madres de familia son constantemente calificadas ya sea de apáticas, ya sea de conflictivas. Esta doble moral quizás interpele un cuestionamiento sobre lo que es ser hoy en día «buena madre» en Venezuela. En este refugio caraqueño, la imposición de las normas de lo que es una buena práctica materna genera situaciones en las cuales las madres están constantemente regidas por las decisiones de los otros, en particular de los que detienen y ejercen el poder. La utilización arbitraria de estos criterios, que responden a juicios morales, a partir de los cuales los funcionarios deciden quién es una buena madre y quién no, dibujan una situación de tensión y coerción permanente que se expresa vía la amenaza de expulsión. El principal escollo que tuvieron las familias en los refugios para rehacer su

vida fueron las propias instituciones que les brindaban asistencia.

#### VULNERABLE, VÍCTIMA Y CULPABLE

Recurramos de nuevo a la etnografía. Antes de la catástrofe de diciembre de 1999, Carmen vivía en las pendientes de la carretera vieja Caracas-La Guaira. Su biografía ilustra cómo los factores localización, infraestructura y organización sociopolítica se conjugan y relacionan para producir condiciones de vida de extrema vulnerabilidad. Antes de la destrucción de su rancho, donde vivía con dos de sus hijos, Carmen estaba «en riesgo» porque la casa estaba situada en una pendiente de 45 grados.

Al día siguiente del desastre, el auxilio que se les brindó a Carmen y a su familia fue rápido. La mitad de la casa estaba destruida por un deslizamiento de terreno, fue declarada como inhabitable por los bomberos que le dieron una constancia de damnificada. Con ese certificado Carmen fue alojada en la Ciudadela Bolivariana en Lomas de Urdaneta, Catia. Este refugio fue el más importante de la zona metropolitana durante los meses que siguieron a la catástrofe. Carmen vivió en ese refugio de tránsito durante más de un año, con la esperanza de obtener una nueva vivienda y además, ser su propietaria. La oferta del gobierno de una casa «con los papeles en regla» era sustanciosa para ella. El hecho de tener vivienda propia la liberaría de tener que arrendar una habitación y

de tener que esperar que su pareja le diera dinero a fin de mes. Cuando evocaba su primera estadía en el refugio de la Ciudadela Bolivariana de Catia, Carmen decía que estaba plena de optimismo a pesar de que las condiciones de vida eran precarias. En ese momento ella fue una beneficiaria legítima para las instituciones que brindaban la asistencia.

Principios del año 2001. La vivienda que le adjudicaron a Carmen estaba ubicada en Sabaneta de Barinas, poblado número 4. Es en ese momento preciso que ella dice haber obtenido lo que esperaba de parte del gobierno. Una vez instalada en la casa, Carmen decidió partir dos semanas para ir a ver a su hijo mayor y conseguir algo de dinero. Ella tuvo su primer hijo a los 17 años y lo envió a vivir con su madre en Barquisimeto porque no tenía manera de criarlo y trabajar en Caracas. «Lo veo durante las vacaciones, cuando tengo plata para pagar el pasaje», dice Carmen. El marido de Carmen no vivía con ella permanentemente y la visitaba los fines de semana. Sin embargo, cuando Carmen regresó de Barquisimeto encontró la casa incendiada y saqueada. Las rejas de la puerta estaban cerradas con candado. Trató de abrirlas, en vano. Perdió todas sus cosas en el incendio. Me decía que la casa había sido quemada por los vecinos que eran «un poco de malandros». Alguien le dijo que era una estrategia de los invasores, grupos que venían de los caseríos vecinos y que se sentían excluidos de las políticas de vivienda, y que identificaban las casas vacías, las quemaban y las cerraban con candado hasta ocuparlas, una vez que la declararan «abandonada»



ante las autoridades locales. En efecto, Carmen supo después que la casa había sido ocupada por otra familia que le declaró al FUS haber encontrado la casa vacía y abandonada.

Carmen entendió que había perdido la casa y que tampoco podría recuperar sus cosas, tomó a los niños y se fue a las oficinas del FUS en la avenida Andrés Bello de Caracas, a más de ocho horas en autobús, a denunciar lo que le había pasado. Pensaba que haciéndolo quizás podría recuperar la casa o al menos figurar en una lista para una nueva adjudicación. Pero las cosas eran distintas. En el FUS le dijeron que ella había abandonado la casa y que por eso otra familia la había ocupado<sup>90</sup>. La presión por las viviendas en las oficinas del FUS y de Fondur era tal que los funcionarios justificaban la toma irregular de las casas «abandonadas» por parte de aquellos que declaraban tener necesidad de vivienda.

Para empeorar las cosas, Carmen ya aparecía en el censo de la institución como beneficiaria de una casa. Expuso su caso ante los funcionarios, quienes en vez de clarificar la situación y de encontrar una solución, la declararon «desertora del programa de dignificación de la familia venezolana» perdiendo así el derecho de reclamar otra casa. La pusieron en una lista de espera para una nueva casa y la enviaron a vivir en el refugio de Caricuao, donde la conocí.

El carácter ordinario y banal de la invasión de la casa de Carmen nos sirve para examinar tres paradojas. La primera paradoja es que a causa del

saqueo de la casa, Carmen no posee ninguna atestación objetiva del hecho de no tener vivienda. Nada puede sustituir el certificado de pérdida de domicilio que le habían dado los bomberos en diciembre de 1999. En las oficinas del FUS el único recurso del que ella dispone es su historia, pero no tiene efecto. No hay nombre institucional para los damnificados cuya casa ha sido saqueada y Carmen se encuentra entonces desprovista de toda posibilidad de otorgar la prueba de su pérdida. Carmen dejó de ser una víctima porque no disponía ya de ningún recurso retórico. No existe una categoría para nombrar su caso. Este primer recorrido explica en gran parte todo aquello en que se conjuga la condición de damnificada y resulta entonces evidente que, como lo señala la antropóloga india Veena Das (1997: 209), ser vulnerable no es lo mismo que ser una víctima.

En cuanto a la segunda paradoja, aparece una relación dialéctica entre lo que afecta cotidianamente a las víctimas y lo que ha sido socialmente construido como lo que llamaré la «desgracia original». Por una parte, lo que Carmen siente como un drama extremo –el saqueo de la casa de Barinas– atañe a la realidad banal de lo cotidiano de las familias pobres, desplazadas al interior y desprovistas de toda protección social y jurídica, alejadas de las fuentes de trabajo de la ciudad y aisladas de sus relaciones sociales. Por otra parte, está lo que ha sido socialmente construido como el acontecimiento más dramático de la historia contemporánea venezolana, la catástrofe de diciembre de

1999. Pero ese acontecimiento ya no hace sentido en la historia de Carmen como causa de su problema. Ella ya no es considerada como una víctima de la Tragedia, y tampoco lo quiere ser. Es más bien una víctima de los saqueadores de la nueva casa, o en todo caso de la incompreensión de los funcionarios del FUS. Sin embargo, ella no tiene los medios para reclamar una nueva condición, porque ese saqueo no es un acontecimiento dramático para la institución que otorga la ayuda. Es un asunto individual y propio, un problema de ella.

La tercera paradoja es que a partir de la catástrofe, por sus dimensiones cualitativas y cuantitativas, Carmen se convirtió por primera vez en una beneficiaria legítima de una ayuda a los ojos de las instituciones y de la sociedad. La atribución de la casa la extrajo de la condición de víctima del desastre. Sin embargo, la misma lógica de la asistencia no funcionó para validar su nueva condición de damnificada por vandalismo. Es decir, ser víctima de la catástrofe le otorgó un estatus social. En la narración de su historia, la dimensión de catástrofe se sitúa en una escala menor que la del incendio y el saqueo de la nueva casa. Ese saqueo fue lo que le robó a Carmen la oportunidad de cambiar su vida, una oportunidad que paradójicamente el desastre le había otorgado. Al ser sujeto legítimo de una política pública, ella entiende que es posible una indemnización, y en efecto la reparación se concretó en un objeto: la casa. Y fue ese objeto lo que ella perdió.

Resumiendo la ambigüedad irreconciliable que otorga o sustrae a discreción la legitimidad de

la condición de víctima de una tragedia, la desgracia del saqueo de la casa es completamente distinta a la pérdida por el deslave. El pillaje de la vivienda no implica una nueva adquisición del estatus de víctima. El confinamiento en Caricuao no significa que se le haya devuelto la condición de damnificada sino que la coloca en una especie de limbo institucional, en un estatuto ambiguo. Vemos cómo la oposición entre responsables y damnificados tiene que ver con la forma en que se atribuye la responsabilidad del siniestro. Para los funcionarios, el infortunio de las familias se debe a que no se supieron defender y no supieron cuidar lo que se les dio. Esta lógica estaba además muy presente en todos los organismos que manejaron los programas de viviendas, en particular después de 2002. La institución inscribía el saqueo y las invasiones en el orden de lo banal. Desentendimiento producto del fin de la responsabilidad del Estado para con los damnificados, lo que explica por qué el FUS decidió transferir la administración del refugio a una «ONG».

Para terminar, subrayaré que Carmen es cuanto menos dueña de su esperanza y que estaba consciente de sus márgenes reales de acción. Ella disponía de la mejor habitación del refugio, su marido le había instalado cerraduras en las puertas, uno de los niños iba a la psicóloga de la escuela, en donde le habían dado cupo para septiembre de 2003, porque tenía problemas de aprendizaje. De esta manera Carmen luchaba contra el estigma que las instituciones y la sociedad le habían impuesto e

intentaba recuperar el control de su vida. Luchaba por tener una vida privada al exigirle a quienes la condenan que lancen la primera piedra. Algunas decían que ella era una bichita, una zorra. Y ella decía, «Si yo lo soy, todas lo somos». La vida de Carmen no nos debe hacer olvidar, parafraseando a Philippe Bourgois (2001: 96) cuando analiza las relaciones sociales en la zona de *El Barrio* en el Harlem de Nueva York, que las personas son agentes activos y no víctimas pasivas de su propia historia.

#### NEGOCIAR LA ESPERANZA

Existe un contraste analítico ya clásico en los textos de ciencias políticas que tratan sobre la Venezuela de Chávez entre «la polarización política actual» y «la paz» de las cuatro décadas precedentes. Los analistas llevan a cabo su comparación tomando en cuenta los datos vinculados al voto, el declive de las viejas formas de organización política y la aparición de «nuevos actores» (Ellner y Hellinger, 2003; Lalander, 2004). Sin embargo, con esos elementos en mano no se llega muy lejos en la tarea de entender el nuevo sentido que los venezolanos le otorgan a su relación con el Estado. Porque, ya la cuestión es menos comprender la «crisis», entendida en términos de ciencias políticas, es decir, el fin de los viejos partidos políticos y la aparición de otros en la democracia forma que de captar el sentido de los lenguajes constitutivos de los vínculos simbólicos que tejen la trama de lo social en

Venezuela. Si pensamos este proceso como un fenómeno vinculado a la contemporaneidad, el lenguaje político en Venezuela se hizo equivalente al lenguaje de la polarización. Y como bien lo dice Marc Augé (1994: 85), ya sea lenguaje de consenso, ya sea lenguaje de terror, el lenguaje político es un lenguaje de identidad. Y es que, en la Revolución bolivariana, el lenguaje político se volvió a la vez lenguaje de la identidad y lenguaje de la alteridad. Es decir, es en función de la revolución que se define quién es quién.

Por lo tanto, la cuestión de la militancia política, de la adhesión al proyecto revolucionario, era un nudo crítico en los refugios, lo cual hacía que mi observación y mi presencia a largo plazo en estos espacios estuviera permanentemente confrontada con la candente actualidad política, con lo que ocurría en la calle. Imposible ponerse a criticar a aquellos que me habían abierto las puertas del refugio. El hecho de vernos todos los días no me daba derecho a opinar sobre la gestión del refugio, porque éste era un lugar en el que el dar y recibir ayuda estaba estrechamente relacionado con el establecimiento de comandos de campaña pro gobierno, es decir, con la institucionalización abierta de un mercado electoral. Cualquier crítica al funcionamiento del refugio podía pues ser percibida como una crítica al gobierno. Era el momento en que el gobierno del presidente Chávez lanzaba los programas sociales denominados misiones. Los funcionarios del FUS, por ejemplo, me decían abiertamente cuáles eran los defectos y las

cualidades de cada familia, en función de cómo se «portaban», de cómo mostraban su agradecimiento cuando recibían la ayuda que les tocaba:

Los damnificados estaban a veces tan agradecidos con uno que se ponían de rodillas, llorando, cuando yo les daba las llaves de la casa, equipada con su cocina-comedor, las camas, la nevera. Claro, es verdad que faltaba una lavadora. Y que a veces la cocina tenía defectos. Pero igual la gente lloraba de contenta. Le agradecían al presidente Chávez y al FUS y a todos los venezolanos que los habían ayudado. A mí me gustó mucho que me echaran la bendición tantas veces. Fue una experiencia magnífica, ayudar al prójimo y buscarle una solución a los problemas. Aun cuando muchos estuvieran sufriendo en el interior, aun cuando por allá no hubiera trabajo, pero bueno, poco a poco los esfuerzos del gobierno dan frutos, con las cooperativas, y otros proyectos (...) Cuando veo a toda a esa gente que se regresa del interior me da tanta rabia, tanta lástima, por todo el esfuerzo que ha hecho nuestro gobierno para que se queden allá. La gente vende sus casas nuevas; venden las cositas que el gobierno les dio, los electrodomésticos, y vuelven otra vez a vivir al lado de las quebradas. Yo eso no lo apruebo, porque uno tiene que luchar contra la adversidad. Afortunadamente, nuestro Presidente está apoyando al programa de cooperativas, así esa gente no volverá más a la capital. (Entrevista con Pablo Gutiérrez, oficinas del FUS, Parque Central, abril de 2003).

Pero resulta que la adversidad no estaba solamente en las nuevas viviendas del interior, en donde había que «hacer una nueva vida», sino en los refugios mismos. En julio de 2003, el refugio de la Policía Naval de Maiquetía estaba a punto de cerrar y muchas familias se habían ido a sus nuevas casas. Pero Ana estaba todavía allí, junto con otras tres familias, sin recibir nada aún. La sensación de invisibilidad crecía día a día. «Otro año más sin saber dónde vamos a vivir», me decía. Hacía referencia al año escolar. Conseguir cupo a mitad de año era prácticamente imposible en las escuelas públicas. Además, la Gobernación del estado Vargas había suspendido el servicio de transporte que se les brindaba a los niños del refugio porque oficialmente estaba ya desocupado.

Hablábamos de esa situación un día, sentadas en la acera, delante de un oficial de la policía naval, y Ana hizo una reflexión en un tono grave:

Mira Paula, yo estoy segura de que mi presidente Chávez no sabe nada de lo que nosotros vivimos aquí, ni de las condiciones en que estamos viviendo. Nuestra situación es terrible y yo estoy segura que mi Presidente no sabe nada de esto. (Entrevista con Ana, CAPN en Maiquetía, abril de 2003).

Ana quería quejarse de la situación sin criticar al presidente Chávez. Me explicaba entonces por qué seguía en el refugio si había recibido una casa en San Carlos, estado Cojedes, de la que tuvo que salir para conseguir dinero. La casa quedaba



tan lejos de todo que sin dinero ni transporte Ana no podía trabajar ni «montar un negocio». Su reflexión es en efecto emblemática, la doble acusación y exoneración de los funcionarios y del presidente, respectivamente. El sentido de este discurso se encuentra en una experiencia emotiva extrema en la que convergen la polarización y la esperanza transmitida por la retórica inicial de la dignificación. El enfrentamiento entre el discurso emocional de los damnificados con los argumentos que se querían «técnicos» de los funcionarios era pues inevitable. El miedo de los damnificados descontentos era que se asociaran sus males con críticas de orden político. El miedo de ser calificado de opositores se había vuelto entonces un instrumento de chantaje en los refugios. La gente tenía que cuidarse de aparecer como reivindicativos y críticos con el régimen.

Imposible entender la aprehensión de ser calificados de opositores sin acotar que los acontecimientos del 11 de abril de 2002 estaban muy frescos en el imaginario colectivo. En julio de 2002, mis entrevistas con la señora Rosa eran sobre todo acerca de su rol de cocinera del refugio de Caricuao y sus avatares cotidianos para asegurar los almuerzos de las cien personas que comían allí todos los días. La señora Rosa me decía que ella era una «damnificada de la vida». Su falta de vivienda no era a causa de la Tragedia, sino que había sido víctima de una estafa. Había comprado un rancho en La Vega «con todos los papeles en regla» y había vivido allí diez años, hasta que un día recibió

una notificación de un juez anunciándole que la vivienda pertenecía a alguien. La venta había sido ilegal, habían sido víctimas de una estafa. Todos sus bienes y los de su familia –su padre, de 86 años, y su hija– fueron echados a la calle por agentes de la Guardia Nacional que acompañaban al juez encargado de ejecutar la orden de desalojo. Su padre murió al poco tiempo, «de tristeza», me decía.

Cuando se quedó sin casa, la señora Rosa fue a «Miraflores»<sup>91</sup> y «habló con un teniente-coronel que le consiguió una habitación en el refugio Aquiles Nazoa». En la dirección de Atención al Ciudadano del Palacio de Miraflores también le recomendaron una abogada que hizo un expediente con su caso, le pidió una suma adelantada y le dejó una dirección y un teléfono para llamarla. Cuando la señora Rosa la buscó al poco tiempo, se dio cuenta de que la habían estafado de nuevo porque ni la dirección ni el teléfono eran verdaderos. Lo que más lamentaba era haber perdido todos los papeles del expediente del «rancho». «Yo lo que quisiera es poder ir a Miraflores a contarle mi historia al presidente Chávez». Sólo el hecho de imaginarse que Chávez conociera su situación la aliviaba.

Después de reflexionar sobre sus miserias, la señora Rosa contaba con entusiasmo que ella había ido a la avenida Baralt el 11 de abril (el confuso escenario de los enfrentamientos violentos entre los partidarios del gobierno, la policía metropolitana y la manifestación opositora<sup>91</sup>) y que también había estado en las rejas del Palacio de Miraflores el 12 de abril, para «recibir a Chávez cuando regresara»<sup>92</sup>.

Acto seguido se subía el pantalón para mostrarme las cicatrices que según ella le habían dejado «los perdigones de la PM en la Baralt»:

Nos fuimos para allá porque nos dijeron que teníamos que ir a defender a Chávez. Él es nuestra única esperanza para que nos den la casa: ¿cómo no vamos a ir a defenderlo? Estamos seguros de que si sacan a Chávez nos sacan a nosotros de aquí también. (Entrevista con Rosa, refugio Aquiles Nazoa, Caricua, julio de 2002).

La esperanza y la convicción política se entrecruzan en un compromiso que es, antes que nada, sentimental, de Rosa con «su» presidente. Claro que analizar las circunstancias y consecuencias del golpe del 11 de abril de 2002 sobrepasa largamente los propósitos de este trabajo. Sin embargo, el enfrentamiento entre las versiones de lo que ocurrió en esos días es uno de los pilares de la polarización, factor que, como lo dijimos al comienzo, puso esta investigación a prueba en repetidas ocasiones. Recordemos que la versión oficial de los sucesos de abril de 2002, documentada, divulgada y avalada por los medios de comunicación extranjeros simpatizantes del presidente Chávez y por los partidos políticos de izquierdas y alter-mundialistas atribuía la desobediencia del estado mayor a una conspiración organizada por el departamento de estado de los Estados Unidos que habría apoyado el breve gobierno de Pedro Carmona Estanga. Otras versiones desmienten la postura oficial. En todo caso, para

poder analizar la vida cotidiana en los refugios después de abril de 2002 es preciso entender que la experiencia de esa crisis abrió las compuertas de la ansiedad política desmesurada que a partir de ese momento dominaría la relación entre damnificados e instituciones. En los refugios era particularmente patente el hecho de que la radicalización y la polarización que se inició en abril de 2002 es, antes que nada, una experiencia emotiva.

Durante el trabajo de campo que realicé en el refugio de Caricuao justo después de los sucesos de abril 2002, todos mis informantes querían contarme su experiencia particular de esos días. Las entrevistas estaban impregnadas de la ansiedad de compartir sus impresiones conmigo, de mostrarme cómo pudieron salvar el techo que los acogía y la esperanza de una nueva casa. La gestión de la atribución de las casas era, al mismo tiempo, extremadamente lenta, ineficaz y arbitraria. Un año después, la señora Rosa seguía en el refugio y había dejado la cocina para instalar un puesto de buhonería en Sabana Grande. Al reencontrarnos, me propuso acompañarla a su puesto para ver su mercancía. Casi no hablamos de la casa, ni de política. Cuando volví en 2004, ya no estaba en el refugio. Su habitación tenía sin embargo un candado. Los pocos ocupantes que quedaban me dijeron que guardaba allí su mercancía.

El refugio estaba prácticamente vacío cuando efectué esa última visita en 2004. Sólo quedaban Yajaira con sus tres niños. Ella continuaba con su pareja, Milton, quienes me contaron cómo un día el

señor Rodríguez entró en crisis de nervios porque la situación del refugio se le fue de las manos y perdió toda su autoridad. «Se volvió loco, o mejor dicho, lo volvimos loco», me decían entre risas. Yajaira y Milton estaban en las últimas negociaciones con Fondur para adquirir un rancho en el barrio El Onoto.

En el FUS nos hicieron otra proposición a los que nos quedamos. Ya yo encontré el rancho que queremos comprar y llevé los papeles. Supuestamente ya el cheque está listo. Pero el problema es que Fondur no quiere que nosotros escojamos nuestra propia vivienda. Porque además dicen que nosotros lo que hacemos es un negocio. Tú sabes que mucha gente vendió la vivienda. Y aquí estamos todos pagando por los que vendieron las casas que les dieron gratis. (Entrevista con Yajaira y Milton, refugio de Caricuaao, 15 de julio de 2004).

Me llamó la atención en esa ocasión la actitud pausada con que Yajaira y Milton me contaban la manera en que llevaban a cabo sus negociaciones con el FUS y Fondur. En las noches asistían con los niños a los cursos de la Misión Ribas y Milton trabajaba esporádicamente en un taller mecánico en la redoma de Ruiz Pineda.

La táctica de esta pareja era la espera, la insistencia ante las instituciones sin posturas radicales, sin actos extremos. Tenían un techo donde esperar y sabían que estar en buenos términos con las instituciones podría aumentar sus oportunidades de obtener la vivienda que querían. Ya el refugio

no era el lugar de posturas radicales, de actos extremos; ya no era el lugar en donde se ponían de manifiesto las penas de la vida para conmover a los poderosos. Se había enfriado el sentimiento de compasión por lo que la polarización cobraba menos importancia porque ya la supervivencia no estaba en juego. Ya no llegaban los camiones de comida de Miraflores. Ya los locales en donde funcionaban las oficinas del FUS estaban vacíos. Disueltas las radicalidades, ya el refugio era un lugar residencial más, un espacio de precariedad como cualquier otro, en donde se simplemente se vive y se espera por algo mejor. El refugio se ha normalizado y asumido como lugar de residencia en las zonas urbanas más importantes del país, al punto de que estos lugares ya son considerados como un «lugar de residencia» en las encuestas del censo nacional del Instituto Nacional de Estadística (INE, 2001).

#### MÁS QUE SUPPLICAR

Caracas, 6 de noviembre de 2002

Apreciado: General García Carneiro

Quien le suscribe: Leidis Gutiérrez, hija de la Sra. Lina Pérez

Mi madre se encuentra ubicada en el Refugio Aquiles Naoa en calidad de damnificada. Me enteré de que usted dio una reunión en el refugio para hablarles de las viviendas que les iban a ser asignadas.

Para ese momento mi madre no se encontraba en el refugio ya que se encontraba en Cuba en re-

habilitación de un infarto cerebral del cual padecía a raíz de la tragedia ocurrida en Vargas (*escrito a mano sobre la palabra La Guaira*) en el año 99, mi madre tiene ocho hijos de los cuales cinco son menores, unos niños que en estos momentos no están con ella en el refugio sino que por el contrario se encuentran de un lado a otro esperando la estabilidad de nuestra madre, yo no los puedo tener ya que vivo alquilada en una habitación.

Mi madre no posee ningún tipo de recursos ya que antes de dicho problema trabajaba por su cuenta en la costura, trabajo que sólo le daba para vivir día a día, cabe señalar que nuestros familiares son personas de escasos recursos y yo no poseo ningún tipo de empleo para estos momentos, o si no con el mayor de los gustos ayudaría a mi madre para hacer los pagos de su vivienda, la cual necesita con urgencia ya que estos niños están sin estudios debido a la inestabilidad que viven día a día.

Mi madre estuvo desaparecida durante un año y medio después de la Tragedia, tiempo en el cual la dimos por muerta, ella dice que para ese tiempo no tenía ningún tipo de conciencia que no recordaba nada de su vida y todo eso por motivo de su enfermedad.

En su idioma y con su astucia, ¡no sé cómo!, pero ella pudo hablar directamente con el Sr. Presidente, el cual le dio una orden presidencial para su rehabilitación en Cuba; para que fuese ubicada hasta que le diera una vivienda en el refugio Aquiles Nazoa. Hasta donde tengo entendido, pero no tengo ningún papel que lo compruebe porque yo

hablé con mi madre después de su entrevista con el Presidente, pero la vivienda que ella recibirá para ella y sus menores será costeadada por el gobierno.

Es entendible que todas las personas necesitemos una vivienda, pero no creo exagerar cuando digo que la señora Lina y sus hijos son una de las familias que más la necesitan; estos son unos niños que no tienen madre desde hace tres años, que han carecido de todo lo bueno que pueda tener un niño en esta vida, prácticamente aún están huérfanos, ya que de igual manera no han podido estar con nuestra madre gracias a todos los factores de economía, vivienda y salud que rodean a mi madre.

Tengo entendido que usted es la persona encargada de reubicar a estos damnificados.

Hoy, 6 de noviembre de 2002, le ruego como sólo se lo rogaría a Dios su pronta ayuda para mi madre y mis hermanos de los cuales se está apoderando la miseria y el analfabetismo.

Se lo pide alguien que también es un bebé de siete meses y que está segura de usted también es padre y como padre al fin desea todo lo mejor del mundo para su familia.

Sea usted la bendición de un hogar venezolano de unos niños que merecen unas Navidades junto al ser que les dio la vida.

Muchísimas gracias de antemano. Se despide con la mayor de las fe.

Atentamente,

Leidis Gutiérrez



La carta está dirigida al general Jorge García Carneiro, quien en ese momento ocupaba el cargo de comandante de la Guarnición de Caracas y que luego ejercería los cargos de ministro de la Defensa y de Participación Popular y Desarrollo Social<sup>93</sup>. Si la colocamos en el repertorio de prácticas comunicativas entre el presidente Chávez y los ciudadanos que han proliferado desde 1998, la carta responde a una formalización de los «papelitos»: mensajes dirigidos directamente al Presidente para contarle un problema y solicitarle ayuda y que él recibía directamente de los necesitados que se aglomeran cada vez saben que éste va a hacer una visita o aparición pública<sup>94</sup>.

Veamos el contexto en que fue escrita esta carta, cuya copia me facilitó la propia Lina en agosto de 2004, a casi dos años de su redacción. En ese momento, ella se encontraba completamente aislada de las instituciones que esporádicamente visitaban el refugio (FUS y algunos efectivos de la Guardia Nacional). Sus problemas neurológicos le habían ocasionado una fuerte deficiencia de lenguaje así como una parálisis de su brazo izquierdo por lo que nos comunicábamos por signos y gestos. Tenía en ese momento un bebé de nueve meses y me manifestaba estar muy asustada de que «la Lopna se lo quitara». El niño estaba en perfecta salud y era muy hermoso, lo cual hacía que, según ella, «se lo envidiaran». Desafortunadamente nunca pude entrevistar a la autora de la carta, a su hija mayor. Lina se encontraba en una situación dramática, aislada familiar e institucionalmente y con

limitaciones de lenguaje. Su tratamiento esporádico en Cuba después de la Tragedia era invisible porque no había quedado ninguna huella institucional que sirva de prueba de los cuidados que le dispensaron en ese momento. Me fue imposible verificar si tal estadía en Cuba había sido cierta. Lo que si saltaba a la vista en el año 2004 era que Lina había llegado a un estado extremo de aislamiento y soledad, que se había resignado a sobrevivir con un hijo de meses y que su único objetivo era que la persona que sustituiría a Rodríguez, designada por el FUS, no «la cogiera con ella» o que «le mandara a quitar el niño con la Lopna». También tenía la esperanza de que le proporcionaran de nuevo la leche, la avena y la harina de maíz precocida si los funcionarios del FUS aparecían de nuevo.

Lina me había dado la carta que su hija había intentado hacerle llegar a Jorge García Carneiro dos años atrás, con la esperanza de que llegara a buen destino o que al menos su historia se conociera. En su caso particular, el hecho de haber sido clasificada «caso de salud» le otorgó sólo –o al menos, diría María– una habitación en el refugio de Caricuao. Quizás no pudo llegar más lejos en sus demandas institucionales a causa de sus propias limitaciones físicas y mentales. En todo caso, Lina sabía que ya no era objeto de piedad.

En la narración de la experiencia de su madre, Leidis intenta constituir la como el emblema del sufrimiento legítimo, damnificada sobreviviente cuyas secuelas fueron tratadas en Cuba en el marco de un programa de viajes terapéuticos que precedió a la

Misión Barrio Adentro. La existencia de tal tratamiento nunca pude verificarla porque ni ellas ni sus familiares disponían de historia médica o de algún documento que hiciera constancia. Es por ello que su relato trata de colocar en el mismo nivel tanto a la enfermedad y a sus síntomas como a la promesa incumplida de una nueva vivienda sin tener que honrar los compromisos de pago. Estamos entonces ante una estrategia retórica en la que se intenta, por todos los medios, de presentar el caso de una manera convincente a los ojos de un soberano, percibido como aquel que tiene el poder de decidirlo todo. La invocación final a Dios y a la fe remite a una forma clásica de súplica que ya hemos analizado en un páginas anteriores, como asegurándose de que por este medio no se entienda que se está exigiendo la indemnización que en principio se creyó que era un derecho.

El tiempo había jugado en contra a Lina. Su condición de miseria minaba además su esperanza de reconocimiento institucional; su incapacidad de comunicar verbalmente una historia cronológicamente compleja, llena de detalles sin verificación posible hacía que las cualidades que una vez tuvo para ser escuchada se diluyeran inexorablemente. El caso de Lina refleja las consecuencias últimas de una individualización extrema. Individualización que no obedece al individualismo del sujeto liberal moderno sino al pauperismo –el deterioro de los lazos y vínculos sociales y humanos fundamentales– sobre el que se erigen muchas de las políticas sociales de la Revolución bolivariana.



---

## EPÍLOGO

El 29 de noviembre de 2006, un hombre y una mujer se clavaron las manos en el tronco de un árbol situado en las puertas de la sede del Ministerio de Hábitat, en la urbanización El Rosal de la ciudad de Caracas. Pocos minutos antes, diez personas del mismo grupo se habían cortado los brazos con hojillas, cumpliendo así con la promesa de hacer una «huelga de sangre» si sus demandas de vivienda no eran satisfechas. Habían prometido hacerlo cuando comenzaron una huelga de hambre dos semanas antes. Los huelguistas de sangre hacían parte de un grupo de sesenta y siete damnificados que vivían día y noche frente a la institución del gobierno. Los bomberos respondieron a una llamada hecha por los transeúntes, pero los heridos y la pareja de crucificados se negaban a abandonar el sitio sin antes hablar con un representante del ministerio. Pasaron más de una hora clavados, sangrado, gimiendo, mientras eran fotografiados por periodistas, sin recibir la visita de un representante del ministerio:

Al parecer, la única funcionaria que hizo acto de presencia durante los sucesos fue la viceministra de Planificación del Ministerio de la Vivienda, Edith Gómez, quien tuvo que ser custodiada por un contingente de guardias nacionales, ante los reclamos airados de los damnificados.

Indicó que muchas de las denuncias realizadas por los manifestantes no son ciertas. «Hemos observado que hay documentación falsa, se han falsificado los certificados de riesgo, y muchas de las viviendas que ellos quieren comprar prácticamente también son ranchos»<sup>95</sup>.

La funcionaria señala también en sus declaraciones que lo que pasa es que: «la mayoría de los que manifiestan es que creen que el presidente Chávez va a perder las próximas elecciones, y piensan que luego no se les va a dar atención a su solicitud. Eso no es así, el Presidente va a ganar y vamos a atenderlos a todos». Cuatro días después tuvieron lugar las elecciones en donde el candidato-presidente fue reelecto con 61 por ciento. El acto extremo de la crucifixión se diluyó en medio de la información mediática del escrutinio en el que, por primera vez desde el año 2000 el presidente Hugo Chávez tenía un contrincante de oposición, Manuel Rosales, quien movilizó a un 37 por ciento del electorado.

La cacofonía entre funcionarios y damnificados que domina la trágica escena abre la puerta de este final que sólo pretende mostrar algunas de las ambivalencias y ambigüedades morales del nuevo orden social bolivariano. Por un lado, los

damnificados realizan una puesta en escena, una exposición radical de dolor y de sufrimiento real y extremo como último recurso para mostrar hasta qué punto eran ignorados por una institución. En efecto, la fila de espera para introducir un documento en un expediente de solicitud de vivienda podía durar una semana, lo que implicaba vivir y dormir en la calle y todo lo que ello conlleva: comer, hacer necesidades y cobijarse con cartones y telas en las noches. Por otro lado, el ministerio responde con una actitud de distancia institucional, exponiendo dudas sobre la veracidad de la condición de aquellos que solicitaban una vivienda. A ello se agrega el hecho de que el número de damnificados no había cesado de aumentar en los últimos cinco años, ya que a partir de diciembre de 1999 se intensificaron las lluvias en el país, en particular las de 2005 fueron particularmente torrenciales, aunado a la fragilidad de los suelos y al déficit nacional de vivienda.

Crucificándose, los damnificados lanzan un llamado radical a los sentimientos infligiéndose y exhibiendo heridas dolorosas y mostrar así su impotencia e indignación al ser considerados como deshonestos. Es un acto en el cual la sangre y el dolor son la prueba de la honestidad. Mientras que el funcionariado esgrime argumentos propios de un discurso más tecnocrático que emocional, indicando así su rechazo a dejarse manipular e insinuando que las demandas son sospechosas por las trampas y engaños que la institución ha detectado entre los que demandan viviendas.

Cuando el Ministerio de Hábitat les exige a los damnificados probar la autenticidad de su estatuto, se desencadena un conflicto con la lógica que rigió la política de dignificación en sus principios. Los organismos encargados de la política de vivienda cinco años después de la catástrofe pretendían poner en marcha una política de asistencia diferente a la prometida, distante y tecnocrática, basada en una relación distinta a la prometida entre gobernantes y gobernados. Como en muchos otros casos, los límites de la retórica de la Revolución bolivariana se encuentran en el desempeño de sus propias instituciones. Así, los funcionarios que declaran en nombre del ministerio no hacen ninguna alusión al contexto de la espera. No hay alusión a lo que los damnificados –honestos o tramposos– viven y padecen en la acera, sino que se esconden detrás de la burocracia y de la polarización política. Y es que en las filas de espera de la burocracia venezolana reina una atmósfera muy particular en la que el tiempo está suspendido, en la que no hay códigos. En las del FUS en la torre Oeste de Parque Central era patente la incomodidad que generaba una masa de gente que estaba allí porque afuera se les había ofrecido algo. Me explico: los damnificados no existirían sin institución que los hace existir, que los reconoció como tales. Pero una vez anunciado y prometido, el dispositivo no funciona, y no se sabe qué hacer con aquellos que esperan.

La crucifixión es también una muestra de la incorporación –en el sentido de expresión carnal, de encarnación– que aparece en el nuevo repertorio



de las acciones y movilizaciones colectivas (protestas y manifestaciones) en la Venezuela contemporánea. Sostengo que en estas acciones colectivas hay un llamado, una puesta en escena, de la dimensión teológico-política de la Revolución bolivariana. Clavarse las manos en un tronco es una manera de reclamar por una promesa no cumplida. Tal acción muestra la existencia de un vínculo político tan inédito como inexplorado en la vida política nacional. Mostrar que se es capaz de llegar hasta los límites mismos del cuerpo y del sufrimiento para mostrar que se es digno de la atención del gobernante soberano.

En diciembre de 1999, la conflagración de la catástrofe marcó la nación justo en el momento en que un nuevo proyecto se esforzaba por crear un nuevo punto de partida en la historia. La coincidencia de esos dos eventos ha sido el hilo conductor de estas reflexiones, porque, como lo muestra Marshall Sahlins (1989: 14) «un acontecimiento es tal cuando es interpretado» y la simultaneidad entre uno «natural» y de otro «político» –refundación nacional y catástrofe– constituyen los elementos organizadores del sentido de la experiencia de la dignificación. Hilo conductor que he declinado mostrando, por una parte el significado del uso de la dignidad como categoría moral que articuló la acción gubernamental y, por otra, el sentido particular de la militarización bolivariana, configuración sin duda novedosa en un país cuya historia ha sido ciertamente marcada por muchas manifestaciones de militarismo.

La gestión de los damnificados de la Tragedia de diciembre de 1999 significó el desarrollo de una biopolítica, concepto que remite aquí al sentido más clásico propuesto por Michel Foucault en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, cuando hace mención de la puesta en práctica de la intervención de controles de regulación de la población, en este caso, su relocalización espacial (1976: 179). Una biopolítica, es decir, una tecnología estatal de gestión y control de una población que estuvo además basada, por una parte, en una concepción obsoleta de la ocupación poblacional del territorio nacional y, por otra, en la exacerbación del militarismo. Biopolítica también por la aparición de una serie de dispositivos de control de una población que se expresan desde el nivel micro hasta el nivel macro, tanto en el espacio privado como en el espacio público. La evacuación forzada de los barrios populares «a riesgo» fue una disposición gubernamental sesgada por una concepción de la ocupación del territorio nacional que privilegia el retorno de las poblaciones desfavorecidas a las regiones menos pobladas del territorio. Y con respecto a lo microsocial, pensemos en las disposiciones concernientes a la organización de la vida cotidiana en los refugios, la configuración familiar de preferencia nuclear para acceder a una casa, en la intromisión permanente en todo lo concerniente a la posibilidad de una escogencia del lugar para vivir. En cuanto al nivel macro, la dignificación fue una biopolítica que se expresó en la voluntad gubernamental de desarrollar un *savoir faire* en lo relativo al control de la dinámica de flujos de

población, porque la relocalización fue un flojo migratorio que supuso una fuerte intervención y regulación por parte del Estado.

La representación negativa de la migración rural-urbana está profundamente anclada en la conciencia nacional venezolana, lo cual es particularmente problemático en un país cuya población urbana alcanza el 86 por ciento. Es cierto que la migración del campo a la ciudad que tuvo lugar durante gran parte del siglo XX fue un proceso violento, característica que ha sido mejor plasmada por la literatura que por las ciencias sociales. Es quizás *País portátil*, de Adriano González León, la novela que ofrece las imágenes más ricas de las violencias históricas de ese proceso migratorio, en un país dividido entre un campo que, aunque bárbaro y rural, es imaginado como puro mientras que Caracas se presenta como «trepidante, congestionada y hedionda», como señala Juan Liscano en su reseña de la novela (1973: 129). Esta representación desdoblada se inscribe además en la temporalidad de lo provisorio, de lo no duradero, como bien lo señaló José Ignacio Cabrujas, propia de la economía minera y del capitalismo rentístico. La urbanización del país nunca fue tomada en serio, sino que sin mayor problema fue entendida como una reacción temporal y efímera. El individuo urbano fue muy rápidamente catalogado por los diferentes saberes (científicos, culturales, políticos, etcétera) de desarraigado, y ello a la larga se tradujo en la validación arbitraria y apurada de la tesis de un reequilibrio territorial necesario.

Siguiendo este esquema de análisis de las representaciones sociales dominantes del país, los organismos encargados de la dignificación le confirieron un sentido particular a la gestión de lo que debería ser «la nueva vida» de los afectados por la Tragedia a partir de una disposición que es a todas luces biopolítica. Los damnificados volverían a ser dignos una vez que se trasladaran, una vez que volvieran a las zonas rurales, porque se les identificaba con los descendientes de aquellos que habían migrado a comienzos durante los primeros setenta años del siglo XX. El Ministerio de Planificación y Desarrollo, Cordiplan, estuvo a la cabeza en las iniciativas de despoblar el eje metropolitano costero y trasladar a la población hacia el sur del país, visión que corresponde a fin de cuentas a tantas otras en América Latina, en la que se les asigna por defecto un rol específico a los «sectores populares» en el desarrollo de las naciones. Lo que ha sido demostrado entonces es que la relocalización de la población que diseñó el gobierno bolivariano fue una empresa incierta en términos de *gouvernance* y no pudo realizarse sino por la coacción y la sujeción. Hubo además una paradoja fundamental en la gubernamentalidad, retomando de nuevo a Michel Foucault (1989), especialmente dirigida a los damnificados, que se cristalizó en el confinamiento: los ciudadanos fueron definidos como damnificados o como dignificados según la relación que se establecía durante el trámite de obtención de la vivienda. Pero, para acceder a ese estatuto, la familia tenía que ser –o presentarse como– nuclear ante

las instituciones. Fue así como fueron poco a poco relegadas y confinadas en los refugios las familias monoparentales, en particular mujeres solas con niños pequeños.

La crucifixión y la huelga de sangre en las puertas del Ministerio de Hábitat y de Fondur a pocos días de las elecciones presidenciales de diciembre de 2006 constituye la manifestación extrema y virulenta de una crisis simbólica que toca el sentido profundo de las adhesiones, de la pertenencia, de la inclusión o de la exclusión del nuevo orden y político y social proclamado y prometido por la Revolución bolivariana en Venezuela. Los conflictos desencadenados entre funcionarios y ciudadanos por condenar o defender al gobierno no se anclan en un malentendido entre gobernados y gobernantes, pensando siempre en Jacques Rancière, sino que muestran aquello que la catástrofe puso en juego: la democracia.



---

## NOTAS

1 En diciembre de 1984 tuvo lugar en Bhopal, India, el peor desastre químico de la historia, en el que estuvo directamente implicada la compañía multinacional estadounidense Union Carbide, productora de pesticidas. El accidente ocurrió a causa de una fuga de agua de un recipiente industrial con Methyl Isocianato, lo que generó una reacción térmica que produjo grandes cantidades de un gas letal que mató a miles de personas y afectó a varias decenas de miles de familias. Para un análisis antropológico de los problemas de experticia y producción crónica de la vulnerabilidad frente a los desastres, ver (Das, 1995; Rajan, 2001).

2 Quizás el ejemplo clásico de las tensiones de tal implicación sea el de Ernesto De Martino, etnólogo marxista italiano, discípulo de Benedetto Croce, quien puso en jaque la línea del Partido Comunista italiano al declararse comunista y, a la vez, dedicar sus investigaciones al mundo mágico y a los rituales mortuorios del sur de Italia. Fue por ello acusado de no ser un «verdadero militante», porque dichos temas eran identificados con la «ciencia burguesa» y, por lo tanto, menospreciados por la «intelectualidad progresista» europea. El caso de De Martino hizo que la cuestión de la

responsabilidad política del investigador apareciera con fuerza en el debate intelectual al atreverse a abordar, desde la contemporaneidad, los temas mágico-religiosos en la Italia contemporánea y declararse al mismo tiempo comunista, lo que le valió numerosos enredos con los ideólogos del partido. No pretendo comparar este trabajo con la riqueza de la etnográfica de De Martino, sino modestamente subrayar que dedicarse a ciertos temas puede significar un desafío a las líneas establecidas por la academia y la hegemonía ideológica.

3 La descripción de los geólogos del Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD) que levantaron la información sobre el deslave de diciembre de 1999 da cuenta de las dimensiones sociales y humanas que acentuaron el carácter destructor y letal de dicho fenómeno: «Durante las visitas de campo, tanto en vehículo como en helicóptero, se pudo observar que gran parte del bosque seco que cubre la franja altitudinal hasta 600 m aproximadamente, se encuentra totalmente erosionado, no solamente por el fenómeno natural de las lluvias excepcionales, sino también por la magnificación del evento debido a intervención humana por la ubicación de asentamientos humanos y los caminos o trochas abiertas para la colocación de tendidos eléctricos mediante torres de alta tensión. Analizando las fotos tomadas durante las visitas, se podría estimar que más de un 30% de estas áreas están afectadas; la vegetación ha sido destruida, bien por erosión, bien por intervenciones humanas». (PNUD, 2000)

4 Desde un punto de vista tecnocrático, la gestión de los riesgos físicos es un modelo aplicable a cualquier sociedad vulnerable en el espacio y en el tiempo. Los desastres y las catástrofes son considerados como la manifestación extrema de un «agente físico» sobre una normalidad pre-



existente (Quarantelli, 1998). Pensar las catástrofes desde el funcionalismo las reduce a la manifestación última de un encadenamiento de causas y efectos frente a los cuales la sociedad debería idealmente responder de una manera adaptada, pertinente y eficaz a las contingencias de la naturaleza. De hecho, «sensibilizar a la población» de alguna manera hace responsable a la misma de lo que ocurra. Las preguntas que habría que hacerse entonces serían entonces, pensando además en un programa de investigación a más largo plazo son, en primer lugar, cuáles son las lógicas que dominan la propagación de saberes concernientes al riesgo y en segundo lugar, cómo los habitantes de las zonas declaradas «de riesgo» se relacionan con esta condición.

5 La contribución de Boris N. Porfiriev en el libro colectivo *What is a Disaster? Perspectives on the Question*. Nueva York, Routledge, editado por Enrico L. Quarantelli, Ed. (1998), ofrece un análisis detallado de estos protocolos (1998: 56-72).

6 Carl Schmitt es el teórico del estado de excepción y el autor de la justificación filosófica del Estado nazi. Si bien ha sido ampliamente descalificado por sus compromisos personales con sus representantes, su obra constituye una referencia inevitable en el estudio del totalitarismo.

7 Michel Foucault utilizó el término en una entrevista realizada en 1984, año de su muerte prematura, cuando habló de «problematizar la actividad sexual», trazando así un vasto programa de investigación sobre la normalización, en el doble sentido del término, de las prácticas y discursos de regulación de conductas.

8 Más que una simple noción jurídica, se trata de un concepto según el cual el autor de *Political Theology* duda en el léxico, utilizando indistintamente *Ausnahmezustand*, *Aus-*

*nahmefall*, *Nostand* y *Notfall*, que se pueden traducir respectivamente por situación de excepción, caso de excepción, situación de emergencia y caso de emergencia.

9 (1999). *Noticiero Televen* 14 de diciembre de 1999. Declaraciones del ministro de la Defensa, general Raúl Salazar. Caracas. Venezuela.

10 En efecto, las elecciones en Venezuela se acompañan del Plan República, un dispositivo logístico militar que existe desde los años sesenta, cuando la guerrilla amenazaba la realización de las elecciones (Irwin, 2006: 175-177), y se ha mantenido a lo largo de los años después de la «pacificación».

11 Ídem.

12 La Defensa Civil venezolana ha sido una institución históricamente marginada en la repartición presupuestaria del Estado venezolano. Aunque hace parte de los cuerpos de seguridad de la nación, al igual que el Cuerpo de Bomberos y los servicios de información meteorológica, sufre de una histórica deficiencia en la modernización de su tecnología y en la contratación de personal calificado. Venezuela sólo cuenta con 7.000 bomberos para más de 25 millones de habitantes y el presupuesto de Defensa Civil (rebautizada por la administración de Hugo Chávez como Protección Civil y Administración de Desastres) no pasa de los 150 millones de bolívares. La administración bolivariana ha mostrado voluntad en mejorar la institución, pero se ha limitado a mejorar el marco legislativo. En efecto, un nuevo decreto regula la organización nacional de Protección Civil y Administración de Desastres. Aprobado en 2001, este decreto sustituye a la legislación antigua, el reglamento parcial N° 3 de la Ley de Seguridad y Defensa de 1978.

13 Tabuas, Mireya (1999). «¿Y cómo compruebo que soy yo?». *El Nacional*, 24 de diciembre de 1999.

14 Una puesta en perspectiva histórica permite examinar la inscripción de esta práctica en el proceso mismo de la constitución de la modernidad latinoamericana. La historia de las revueltas populares e insurrecciones en las ciudades latinoamericanas en los siglos XVIII y XIX (Arrom y Ortoll, 1996) remiten a lo que la economía marxista ha calificado como «economía moral» (Thompson, 1973), es decir, una explosión urbana –«más compulsiva que intencional» (Thompson, 1973: 77)– en contra el poder colonial cuando éste viola las normas tácitas de gobierno. En el caso venezolano, el pillaje violento fue ejercido por las tropas combatientes de los diferentes bandos enfrentados a lo largo del siglo XIX. Durante la Independencia, el pillaje fue practicado tanto por realistas como por libertadores y era utilizado como recompensa para las tropas victoriosas de Boves (Uslar Pietri, 1986: 106) y de Bolívar (Carrera Damas, 1991: 248-251). Posteriormente, el saqueo aparece como manifestación extrema de frustración durante la caída de regímenes opresivos como las dictaduras de Juan Vicente Gómez en 1936 y Marcos Pérez Jiménez en 1958.

15 Recordemos brevemente el contexto del Caracazo. Elegido en diciembre de 1988, desde que asumió sus funciones el 2 de febrero de 1989 Carlos Andrés Pérez lanzó una serie de medidas de regulación económica, llamado *El Paquete*, traducción práctica del programa de reformas *El Gran Viraje* que deberían conducir a una serie de reformas radicales de la economía para obtener un préstamo del Fondo Monetario Internacional (FMI) 5 mil millones de dólares en tres años. Los disturbios comenzaron al este de Caracas, en Guarenas, por una disputa por el aumento del precio del pasaje en un 30 por ciento, justificado por el alza de 83 por ciento del precio de la gasolina. Al mismo tiempo, un con-

flicto similar se desataba en el oeste de la ciudad, donde los manifestantes quemaron un autobús. El rumor era que los comerciantes tenían almacenados los productos en depósitos, a la espera del alza de precios anunciada. La televisión empezó a mostrar imágenes de saqueos. Hombres, mujeres y niños transportaban todo tipo de productos, desde reses enteras hasta electrodomésticos, pasando por discos y ropa. Algunos comerciantes fueron linchados. La situación duró toda la noche. El 28 de febrero de 1989 al mediodía, Carlos Andrés Pérez decretó el estado de emergencia con la aprobación del Congreso. Ocho garantías de la Constitución de 1961 fueron suspendidas: artículo 60, que concernía la privación de libertad; artículo 64, sobre el derecho a la libre circulación; artículo 66, sobre la libertad de expresión; artículo 71, sobre el derecho a reunión; y el artículo 115, sobre el derecho a manifestar pacíficamente.

16 Los trabajos sobre los *checkpoints* o alcabalas en Colombia y Sri Lanka, elaborados respectivamente por Victoria Sanford (2004) y Pradeep Jeganathan (2004), muestran una situación extrapolable al caso venezolano: los momentos más peligrosos de la circulación de los ciudadanos por un territorio determinado son justamente cuando se topan con puntos de control custodiados por militares. Sería en efecto pertinente realizar trabajos de observación sobre las alcabalas en Venezuela, que den cuenta de la militarización del control de la circulación y de su incidencia en la restricción de las libertades ciudadanas. En el caso de La Tragedia, muchas escenas pueden dar cuenta de la manera en que se empezó a ejercer el control sobre las personas, en particular y paradójicamente, sobre los voluntarios –especialmente los hombres jóvenes– que trabajaban en labores de rescate y asistencia a las víctimas. Una voluntaria me describió una

escena que tuvo lugar en el estacionamiento del Poliedro de Caracas: cuando los militares tomaron el control del establecimiento, casi todos los voluntarios de diversas asociaciones, de sexo masculino, fueron controlados por los soldados y guardias que repetían sin cesar «¿¡Hacia dónde se dirige, ciudadano!?!». Al final sólo dejaron que cooperaran las mujeres voluntarias.

17 Mayorca, Javier Ignacio (1999). «Militarizado el puerto de La Guaira para evitar nuevos saqueos». *El Nacional*, 22 de diciembre de 1999, Política-Economía.

18 Extraído del informe de Provea (1999).

19 Davies, Vanessa (2000). «Una noche en estado de sitio». En: *Y El Ávila bajó al mar*. C. Ortiz. Caracas, *El Nacional*: 122.

20 Troconis Villarreal, Moisés e Iván Rincón Urdaneta (2000). *Expediente N° 00-0648. Ponencia*. Tribunal Supremo de Justicia. Sala Constitucional, Caracas.

21 Mayorca, Javier Ignacio (1999). «Ejecutivo endurece vigilancia para impedir nuevos saqueos en Vargas». *El Nacional*. 23 de diciembre de 1999. Ver también: Mayorca, Javier Ignacio (1999). «Militarizado el puerto de La Guaira para evitar nuevos saqueos». *El Nacional*, 22 de diciembre de 1999.

22 Después de haber leído el testimonio que publicó la revista *SIC* en el año 2001, busqué a la hermana Coromoto Sánchez en el hospital de Maiquetía para entrevistarla personalmente. De manera muy generosa, durante el mes de julio de 2004, me brindó, su tiempo y sus recuerdos para reconstruir juntas esos tres días y sus noches en los que hospital albergó a miles de personas mientras ocurrían los deslaves y se esperaba el salvamento. Sirvan estas líneas de homenaje y agradecimiento. Sánchez, Coromoto (2000). «Todo por Jesús. Bitácora de las olas del Ávila». *SIC*, abril.

23 «La vuelta a la normalidad fue muy lenta. Imagínate, estuvimos sin luz hasta el 28 de diciembre. Treinta y tres médicos nuestros estuvieron damnificados, perdieron casas, equipos y familias y uno se murió, desapareció, nunca más supimos de él, aparentemente la corriente arrastró el carro. En total, 14 miembros del personal del hospital fueron afectados y algunos se mudaron. Nosotros aquí como hospital siempre tuvimos la posibilidad de atender: vacunamos a la gente, aplicamos toxoides e hidratamos a los casos que nos llegaban, pero no podíamos hacer ni placas ni laboratorios. A aquellos pacientes que tuvieron la suerte de que los pudieran rescatar viernes o sábado estaban en mejores condiciones de salud, pero los que nos trajeron después estaban con la piel deshecha y le lavábamos la tierra con la misma agua de la lluvia. Le sacábamos la tierra de los oídos, la boca, la nariz, imagínate los que estaban cuarenta y ocho horas con la piel bajo el agua, los tejidos se van ablandando. Luego logramos, a través de los mismos médicos pudimos ir sacando a heridos para el Pérez Carreño, y así fuimos sacando a los más delicados». (Entrevista a la Hermana Coromoto Sánchez. Hospital San José de Maiquetía, julio 2004).

24 El delito de «desaparición forzada» figura por primera vez en la legislación venezolana en el artículo 45 de la nueva Constitución aprobada en diciembre de 1999. Sin embargo, al momento de escribir estas líneas, el Código Orgánico Procesal Penal no se había adecuado todavía a la nueva Constitución, por lo tanto, la legislación que se adopta en Venezuela es la estipulada en la Convención Interamericana sobre la desaparición forzada de personas, de la que la República Bolivariana de Venezuela es signataria.

25 Pude obtener la autorización para visitar diariamente los batallones de Fuerte Tiuna y del Fuerte Guaicaipuro

en donde estaban alojados los damnificados, gracias a contactos y amistades de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela en donde hice mis estudios de licenciatura, de la escuela de Medicina Vargas, en donde fui profesora, vinculados a las instituciones que ejecutaban la política social durante los primeros años de la primera administración de Hugo Chávez.

26 Revisemos muy brevemente los fundamentes del recurso jurídico *habeas corpus*, principio fundador de la modernidad política (Schnapper, 2000: 40-47). El *writ d'Habeas Corpus* fue escrito por los miembros del Parlamento inglés en 1679 en la época de Carlos II, quienes pretendían prevenir los arrestos arbitrarios y garantizar los derechos del detenido. Este texto fundador de los derechos humanos está compuesto por veintiún artículos meticulosos que detallan la reglamentación del procedimiento de detención y la indemnización de los abusos y obliga a «la presentación de corporal de toda persona detenida ante un juez para que éste decida la legalidad de la detención» (Lochak, 2002: 20). Dicho principio afirma el derecho del individuo frente a la arbitrariedad del poder del soberano. Se trata pues de un texto que, en principio, no pretende fundar un derecho universal sino proteger a los individuos del abuso del monarca en situaciones precisas y garantizar así la libertad. Posteriormente será retomado por Montesquieu y Voltaire, siempre atentos a la evolución de las instituciones británicas en materia de seguridad jurídica.

27 Artículo 60 del Código Orgánico Procesal Penal y artículo 27 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999. Caracas, Imprenta Nacional.

28 Gómez Quiroz, Vanessa (2005). «Cofavic rechazó posición del Gobierno por desapariciones en Vargas». *El Nacional*, 23 de julio de 2005, Política

29 Las implicaciones políticas de los preceptos ideológicos del Movimiento Bolivariano 200 (MBR-200) son analizadas con más detenimiento en la sección «Lógica sacrificial» del capítulo 4, «Políticas de la dignidad».

30 Profesor de la Universidad Central de Venezuela, historiador de la izquierda venezolana, director de la cátedra Pío Tamayo, especialista en la lucha armada y director de la colección Testimonios Violentos.

31 (2000). «Renunció Urdaneta a dirección de la Disip». *El Universal*. 22 de enero de 2000, Nacional-Política.

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

33 Hacemos referencia aquí a los trabajos de antropología moral sobre la construcción de lo «intolerable» reunidos por Didier Fassin y Patrice Bourdelais (2005). Tortura, abuso sexual, crímenes de guerra, genocidios, masacres, desapariciones: las figuras de lo intolerable se han multiplicado desde el advenimiento de la Modernidad y saturan el espacio público de las sociedades contemporáneas. El estudio de lo intolerable, entendido como las fronteras del espacio moral, no puede sin embargo limitarse a un abordaje esencialista propio de los defensores de los derechos humanos, sino que debe inscribirse en una perspectiva histórica y antropológica. Sirva esta nota como invitación a un proyecto de investigación amplio y multidisciplinario sobre



la genealogía de lo intolerable en Venezuela y de nuestra llamativa tolerancia hacia la violencia y la injusticia más profunda que embarga actualmente al país.

34 La «deuda social» es una metáfora frecuentemente utilizada por partidos políticos y gobiernos de izquierda en América Latina para calificar las consecuencias sociales de los programas de ajuste de orden neoliberal.

35 Sala de espectáculos de estructura metálica y con forma de domo, construida en los años setenta, con capacidad para 13 mil personas, ubicado en las adyacencias del hipódromo de La Rinconada al suroeste de la ciudad.

36 (1999). «Trasladados más de 12000 afectados a Carabobo». Información. *El Nacional*, 21 de diciembre de 1999. Las itálicas son de la autora.

37 Este aspecto será analizado en detalle en el capítulo 4.

38 Me refiero básicamente a los trabajos de Claude Gilbert (1992) del Centro de Investigación sobre los Riesgos Colectivos y las Situaciones de Crisis en Grenoble, Francia, y de Enrico Quarantelli (1998) del *Disaster Research Center* en Delaware, Estados Unidos.

39 Nélide Fernández Alonso (1999). «Desalojan a afectados de los colegios para hacinarlos en el Poliedro de Caracas». *El Nacional*, 31 de diciembre 1999.

40 Marielba Nuñez (2000). «Otros 10.000 damnificados serán trasladados al Poliedro». *El Nacional*, 3 de enero de 2000.

41 Eric Leser (2005). *Le Monde*, 3 de septiembre de 2005.

42 Los barrios populares ubicados a lo largo de la llamada «carretera vieja Caracas-La Guaira» (El Limón, Gramovén, la Vuelta La Llanera, Federico Quiroz, entre otros) se caracterizan por una pronunciada inestabilidad geológi-

ca. La mayoría de las etnografías recogidas en este trabajo corresponden a familias salidas de estos barrios, algunos de los cuales fueron a su vez profundamente afectados en 2006 en razón de la evacuación forzada de más de 1.800 familias a causa de la caída y demolición del viaducto de la autopista que comunica a la ciudad de Caracas con el litoral central. Actualmente existen aproximadamente 9.000 viviendas construidas en condiciones «de riesgo» en la zona. (Cf. Rafael Atías y Ana Elena Azpúrua, Eds. (2006). *La Caracas-La Guaira. Del esplendor a la debacle*. Caracas, El Nacional).

43 La escogencia de Pinto Salinas para la investigación de campo se debe a que su nombre figuraba en la lista de la Dirección de refugios del FUS en los que se brindaba «apoyo psicosocial» a las víctimas. Además, el FUS había solicitado una evaluación de dicho programa a la Escuela de Gerencia Social, institución con la que había guardado contacto por haber hecho allí estudios de especialización, lo que me abrió las puertas en el terreno. Acción emblemática de la ayuda humanitaria, los «programas de apoyo psicosocial» a las víctimas de las catástrofes, frecuente pero discutiblemente puestas en el mismo plano que las de las situaciones de violencia colectiva extrema, —guerras, genocidios, etcétera— son una actividad transversal en el mandato de las organizaciones nacionales y transnacionales «sinfronteristas» como Cruz Roja, Médicos Sin Fronteras, etcétera. Sin embargo, las maneras de interpretar y llevar a cabo los preceptos del saber psicológico para hacer frente al «trauma» son diversas y varían según los contextos locales, las culturas institucionales, las condiciones sociales y el momento político. El tema de la ayuda psicosocial será analizado con más detenimiento en el capítulo 5.

44 «...*the granddaddy of all assistance operations. We're approaching this like a war —except we're putting troops in the field*

*to help people, not kill them*». General Gore citado en Yelvington, 1997:92.

45 La Causa R había nacido en el seno de los sindicatos de la industria siderúrgica del sur del país, fue fundado por Alfredo Maneiro en 1971, quien murió prematuramente en 1982. Andrés Velásquez por su parte, alcanzó 20 por ciento de los votos en 1993, contra Rafael Caldera.

46 Las medidas de la Alcaldía en el realojamiento de los damnificados de Bret fueron en efecto insuficientes. Más de 30 familias damnificadas por la tormenta esperaron más de trece años en los locales vacíos de un centro deportivo municipal del este de Caracas la respuesta prometida por parte de las autoridades a la demanda de un crédito de vivienda en la ciudad.

47 Nélide Fernandez Alonso (1999). «Desalojan a afectados de los colegios para hacinarlos en el Poliedro de Caracas». *El Nacional*, 31 de diciembre 1999.

48 Los casinos de los fuertes militares venezolanos son locales amplios de esparcimiento en donde los oficiales organizan fiestas familiares y eventos sociales los fines de semana.

49 Para el sociólogo norteamericano Erving Goffman, el «sistema de privilegios» significa, en una primera acepción, el conjunto de derechos y deberes que derivan de la aplicación de un reglamento severo y estricto. Sin embargo, lo usamos en el segundo sentido que le da el autor, es decir, para designar las ventajas o los favores que pueden beneficiar a los reclusos en ciertas circunstancias particulares (1968: 92).

50 Nélide Fernandez Alonso (1999). «Desalojan a afectados de los colegios para hacinarlos en el Poliedro de Caracas». *El Nacional*, 31 de diciembre de 1999.

51 Un análisis más detenido de las implicaciones filosóficas del uso de esta categoría moral con respecto a la

práctica de la dignificación es desarrollado en el capítulo 5, «Sufrir para ser dignos».

52 En esta sección el uso de las comillas indica la referencia a expresiones particulares de los grupos políticos de izquierda de la Universidad Central de Venezuela. Esta parte del análisis está basada en notas y apuntes personales, por lo tanto, las comillas indican las expresiones locales que recuerdo de memoria y de ninguna manera sugieren algún tipo de cinismo.

53 En abril de 1988 un grupo de pescadores fue masacrado por el Ejército y la Disip, que realizaban en la zona labores de «contrainsurgencia», al confundirlos con guerrilleros del Ejército de Liberación Nacional en la localidad de El Amparo, en la zona del Arauca, estado Apure. De los quince pescadores, sólo dos sobrevivieron para contar lo sucedido. En su relato dieron cuenta del uso desmesurado del armamento de guerra contra un grupo desarmado que sólo contaba con un fusil de cacería. Los culpables nunca fueron ni detenidos ni juzgados.

54 La cifra 200 hacía alusión a la celebración del bicentenario del nacimiento de Simón Bolívar (1783-1830).

55 Otros cronistas señalan que algunos «zorros viejos» de la izquierda política universitaria ya habían establecido contacto con los bolivarianos cuando estuvieron detenidos, en los días siguientes al golpe del 4 de febrero de 1992, en el Cuartel San Carlos, fortín militar ubicado en el centro de Caracas, como sería el caso de Jorge Giordani, Adina Bastidas y Francisco Mieres (Garrido, 2002: 275-288). Otros lo habrían incluso conocido mucho antes y habrían participado en la fase preparatoria del golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992.

56 En 1986, durante el gobierno de Luís Piñerúa Ordaz, ocurrió un último ataque a un campamento guerrille-

ro ubicado en Yumare, estado Yaracuy, conformado por ex miembros de Bandera Roja. Murieron nueve guerrilleros en esa ocasión. El gobierno de Hugo Chávez se comprometió con los familiares de algunos guerrilleros muertos en Yumare a reabrir los procesos judiciales e inculpar a los funcionarios que habrían realizado las ejecuciones extrajudiciales de los prisioneros. Muchos de los cadáveres presentaban un tiro en la nuca.

57 Cantaura, una pequeña ciudad de los llanos del oriente del país, fue el escenario de un ataque militar llevado conjuntamente a cabo por la Aviación, el Ejército y la Disip el 5 de octubre de 1982, durante el gobierno de Luis Herrera Campins, para dismantelar un campamento guerrillero del «Frente Américo Silva» de Bandera Roja. Algunos miembros de dicho frente frecuentaban la facultad y decían que el campamento había sido muy mal organizado y que había habido muchas fugas de información, por lo que el ataque militar pudo haber sido causado por una delación. Los testimonios señalan que la represión del campamento fue brutal. Los familiares de los insurgentes muertos señalan que, después de bombardear el campamento, un comando de la Disip llegó al sitio y remató a los heridos con tiros en la nuca (Rangel, 1987). En total murieron 23 guerrilleros.

58 Ciertos sectores de la izquierda venezolana han querido equiparar la figura del «desaparecido» en el marco de las prácticas de terrorismo de Estado de las dictaduras del Cono Sur con los caídos en los combates de guerrilla en los años setenta. Está fuera de mi alcance analizar esas muertes. Lo que me interesa subrayar aquí es la tensión que iba apareciendo a finales de los ochenta entre la justificación de la violencia en la práctica política revolucionaria y el nacimiento de la preocupación por los derechos humanos

en los discursos que circulaban dentro de los grupos de izquierda del campus universitario.

59 La antropóloga venezolana Patricia Márquez (1999: 227) analiza la figura del «encapuchado» como uno de los signos de la crisis nacional en la vivencia cotidiana ciudadana. Los describe como estudiantes universitarios o liceístas que protestan por el fin del subsidio del pasaje estudiantil o por la privatización del sistema educativo. Ciertamente, el «pasaje estudiantil» y la reforma de la educación superior fueron enarbolados en innumerables protestas de calle a comienzos de los noventa. Sin embargo, y quizás porque su análisis se restringe a la violencia de calle protagonizada por liceístas más que por universitarios, el análisis de Márquez adolece de contextualización y problematización política. Su trabajo no contempla en efecto los lazos de los encapuchados –incluso de los liceístas, como era el caso de los disturbios frente Liceo Técnico Luis Caballero Mejías en La Yaguara– con los grupos radicales de izquierda.

60 Agradezco a Alejandro Reig el haberme contado con detalles este acontecimiento que apenas recordaba.

61 En efecto, siguiendo al sociólogo norteamericano Howard Becker, el empresario moral es aquel que crea reglas y las pone en práctica. El prototipo del creador de reglas es el caballero de las Cruzadas. El empresario moral está interesado en hacer que las personas hagan lo que él piensa que tienen que hacer, no sólo porque piensa que es lo correcto, sino porque piensa y está convencido de que es por su bien.

62 Las escenas más dramáticas fueron las del asalto al Palacio de Miraflores y los combates alrededor de La Casona, que han sido ampliamente documentados y reconstituidos en diferentes crónicas y reportajes de la prensa venezolana.

63 Recordemos brevemente el peso que tiene para la institución del Estado venezolano la invocación permanente del espíritu del Libertador, bajo la forma del «culto cívico a Bolívar» (Carrera Damas, 1969). En su forma digamos clásica, el «culto a Bolívar» presenta una paradoja fundamental, profundamente arraigada en la historia nacional, tal como lo mostrara en un estudio clásico Germán Carrera Damas (1969: 49) porque el Libertador había sido en efecto enemigo de la idea de una nación venezolana autónoma e independiente de la Gran Colombia. El análisis del historiador muestra sin embargo que dicha paradoja no impidió que el culto a Bolívar se constituyera posteriormente en un factor de unificación nacional, impulsado por la burguesía nacional a partir de 1830. Desde mediados del siglo XIX, el culto cívico a Bolívar había ido progresivamente perdiendo su investidura de causa política (Anrup y Vidales, 1985) y pasó a ser el nuevo orden simbólico de la autoridad civil que acompañó la separación temprana del Estado y de la Iglesia constitutiva de la República en Venezuela. Luis Castro Leiva (1987) muestra a su vez cómo la mitología de la épica de los generales victoriosos de la guerra de Independencia echa las bases de una «teología bolivariana», columna vertebral del edificio simbólico del Estado venezolano moderno.

64 La identidad política del movimiento insurreccional guerrillero M-19 se construyó igualmente sobre la figura religiosa del sacrificio, reconfigurada a partir del uso de elementos del culto a Bolívar y añadiéndole además diversos motivos simbólicos propios de la doctrina militar, como la epopeya, el campo de batalla y la gloria triunfal. La transmutación ideológica y simbólica del bolivarianismo de izquierda colombiano y su relación con el bolivarianismo profesado por los comandantes insurrectos venezolanos es un

proceso, en efecto, poco estudiado y que además escapa a los objetivos de este libro.

65 El propio presidente Chávez ha resaltado en sus discursos su identificación con Cristo, diferenciando él mismo su carácter crístico de la doctrina cristiana de la Iglesia católica: «Una de las características fundamentales de un líder, sobre todo un líder revolucionario (...) es que siga el sendero de Cristo. Yo sé que aquí hay compañeros y compatriotas que no creen en Dios, eso es válido. Yo a veces entro en conflicto con Dios y creo mucho más en Cristo, el ser humano, Cristo el hombre, pues. Más que cristiano hay que ser *crístico*. Un verdadero líder debe ser crístico, es decir, cualquier que diga “¿Hace falta mi cabeza? Aquí está”. “¿Hace falta mi sangre, incluso? ¡Aquí esta” (...). “¿Hace falta mi paz? ¡Tómenla!”. “¿Hace falta sacrificar mis amores? ¡Tómenlos!”. “¿Hace falta mi reloj? ¡Tómenlo!”. “¿Hace falta todo? ¡Tómenlo!”». (Las itálicas son de la autora).

H. Chávez (2005). *Taller de alto nivel «El nuevo mapa estratégico»: 12 y 13 de noviembre de 2004. Intervenciones del Presidente de la República Hugo Chávez Frías*. Caracas, Publicación del Ministerio de Comunicación e Información.

66 Llama la atención que en la transcripción oficial del acto que aquí estoy citando se le llame, diría que de una manera bastante torpe, «muchedumbre» al público asistente que se quiere solemne. No puedo sino pensar en un problema de inexperiencia e ingenuidad política del transcriptor.

67 Hugo Chávez (2003). 4F. Día de la dignidad. Unidad cívico-militar garantía de la victoria. Cadena Nacional, discurso realizado en el Poliedro de Caracas. Caracas, Venpres. Disponible en: <http://www.aporrealos.org/actualidad/n4875.html> [consultado el 08 de septiembre de 2004].



68 En el «Programa de nacimiento de una nueva Venezuela», escrito en 1991 (extraído de Garrido, 2002: 163-178) la dignidad remite a la «independencia económica y a la soberanía política», frente a las potencias extranjeras y las condiciones impuestas en los mercados por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. En el diagnóstico político que los oficiales bolivarianos insurgentes efectúan poco antes del golpe de estado fallido del 4 de febrero de 1992, la nación se encontraba «secuestrada por la inmoralidad del sistema político» a causa «de la corrupción, de la dependencia económica y de la intervención imperial en los asuntos de la política interna».

69 La investigadora venezolana Nubis Pulido define y analiza claramente las limitaciones del modelo del «equilibrio territorial». «El mito de una distribución de la población «equilibrada» sobre el territorio, creado a imagen de modelos teórico espaciales, ha sido abandonado hace largo tiempo por los ordenadores del territorio, incluso en los países que promovieran, ante la constatación de que ello no repercutía diferencialmente en el desarrollo económico y bienestar de la población. Estados Unidos es un buen ejemplo de ello con el 80 por ciento de la población en sus costas. En Venezuela, sin embargo, y pese a que no se especifique cuál es el precepto teórico que lo orienta, aún se insiste en tal equilibrio». (Pulido, 2006: 84).

70 La expresión «alzada» tiene indudablemente una connotación racial en Venezuela. Las expresiones «un negro alzado», «se alzó ese negro», un «pueblo alzadísimo» remiten al desafío de la autoridad de los que tienen la piel oscura, así como también de las normas sociales implícitas de subordinación y obediencia a las que están sometidos en tanto que miembros de grupos subordinados.

71 La producción científica y analítica pluridisciplinaria (antropología, sociología y ciencias políticas) sobre los estudios de la intervención humanitaria y sus diferentes campos de acción –ayuda para el desarrollo, intervenciones en emergencias, organizaciones sin fronteras, etcétera– se han incrementado de manera sustancial en los últimos años. Sobre el área que aquí me ocupa, la «intervención psicosocial», las referencias siguientes me parecen particularmente pertinentes: Fassin, 2002a; Halluin, Latté y otros, 2004; Lachal, 2003.

72 Psicóloga social de la Universidad Central de Venezuela, Maritza Montero sitúa el estudio del «estereotipo negativo del venezolano» en la perspectiva de análisis psicosocial de la dependencia de inspiración marxista (1984: 11), es decir, se inspira en la teoría de la ideología y de la alienación de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Carlos Marx para explicar el nexo que se establece entre el comportamiento individual y el nivel socioeconómico y político de la dependencia.

73 Pienso básicamente en los trabajos sobre la epidemia de sida de Paul Farmer (1999) en Haití y de Didier Fassin (2006) en África del Sur.

74 José María Félix (2000). «Mentalidad de damnificado». *El Universal*, 12 de febrero de 2000.

75 «Una noción pecaminosa recorre sin duda nuestra percepción de la ciudad. De allí que la sintamos más cerca de la caída que de la redención, pues, si de redención se trata, la idea de paisaje original persiste en nuestros espíritus como una noción primigenia y fundadora». (López Ortega, 2002: 53).

76 Las disposiciones de control en los albergues situados en el Fuerte Tiuna fueron analizadas en el capítulo «la

militarización compasiva». Sin embargo, en ninguno de los pabellones se observó una separación de las familias por sexo. Los militares caraqueños quizás hayan sido en efecto más liberales para aceptar el ejercicio de la sexualidad en el seno de las familias pertenecientes a un grupo social que no tenía porqué renunciar a su vida privada.

77 Este aparte es una traducción libre del título del libro de David Harvey (2000), *Spaces of Hope*. Geógrafo marxista que analiza la crisis del espacio urbano en los Estados Unidos en el marco de las políticas neoliberales entre los años sesenta y ochenta del siglo XX, Harvey sostiene que la relocalización del capital en el espacio urbano engendra la exclusión de grandes sectores, en particular, los más pobres. Para dicho autor, es justamente en las ciudades en donde pueden aparecer las formas de resistencia a la concentración desmesurada de capital y de riquezas. Sin embargo, aunque se trata de una valiosa contribución de la sociología urbana, no seguiré dicha línea de análisis. Lo que me interesa es la identificación sistemática de la ciudad como un lugar en donde florece la esperanza de los sujetos.

78 La estrecha relación entre los barrios de la ciudad de La Guaira y los pueblos de la costa, antiguas plantaciones de cacao, es recurrente. El caso es similar al del barrio Las Tunitas, al este de Catia La Mar y los pueblos costeros de Chichiriviche y Oricao.

79 En un ensayo ya clásico para la antropología médica contemporánea, Nancy Scheper-Hugues et Margaret Lock (1987) muestran que la experiencia de la salud y la enfermedad debe ser entendida tres «cuerpos»: el cuerpo individual, como lugar de la experiencia vivida ; el cuerpo social que concierne los usos simbólicos y las expresiones sociales de la naturaleza, de la sociedad y de la cultura y finalmente, el más

importante para mi propósito, el cuerpo político, que tiene que ver con el control y la regulación corporal ejercida por los servicios de salud.

80 Por el hecho de que califique de «carencia ordinaria» o de «males ordinarios» no quiere decir que las dolencias o patologías a las que me referiré aquí sean menos graves o benignas para la salud y la vida de aquellos que los sufren. Por poner sólo un caso, en Venezuela la primera causa de mortalidad infantil siguen siendo las diarreas y las infecciones respiratorias agudas. Estas son muertes fácilmente prevenibles que afectan de forma casi exclusiva a los infantes de los sectores pobres de la sociedad venezolana. Pero las diarreas y las gripes forman parte de la cotidianidad en los barrios urbanos y las zonas rurales en Venezuela, y están vinculadas a las condiciones sociales de las familias (Jaén, 2001: 24).

81 Nos apoyamos en el análisis de contenido de la revista (2002). *Aquí en el FUS*.

82 Aun cuando la atención primaria resuelve una buena parte de los problemas de salud en países con perfiles epidemiológicos como el nuestro, los sectores populares están bastante desasistidos en lo que concierne a la atención de patologías crónicas. En Venezuela, los pobres que sufren de enfermedades crónicas graves tienen altas probabilidades de morir. Para apoyarme, pienso en las reseñas de prensa de la bibliografía reciente (que no consulté porque son posteriores a 2005) sobre los límites de la Mision Barrio Adentro en lo que concierne al tratamiento de este tipo de patologías.

83 Los avatares de la aplicación de la Lopna en los refugios serán analizados más adelante. Digamos por ahora que la Lopna fue promulgada en Venezuela en 1998 en el marco del movimiento de reconocimiento de los derechos de las mujeres y niños y legalmente se inscribe en la línea

de la Convención Internacional de los Derechos del Niño, aprobada en Nueva York en 1990. Para una versión completa de la ley: Inpsasel (1998). Ley Orgánica para la Protección del Niño y del Adolescente. Congreso de la República de Venezuela, Gaceta Oficial N° 5. 266. Extraordinario de fecha 2 de octubre de 1998. Disponible en: <http://www.inpsasel.gov.ve/paginas/lopna.htm> [consultada el 9 de octubre de 2006].

84 Mi preocupación al escribir estas líneas no escapa a lo que ya anuncié brevemente en la introducción de este libro. La descripción minuciosa de las prácticas que observé en estos lugares puede ser utilizada con fines que a la larga resultan estigmatizantes para los pobres o que pueden ser usados con fines políticos. Sin embargo, hago mía la reflexión de Philippe Bourgois (2001: 47) cuando estudia las redes de distribución y consumo del *crack* en el East Harlem de Nueva York: «bajo el microscopio de la etnografía, cada quien es expuesto sin reparos y todo el mundo puede aparecer de manera monstruosa» (la traducción es de la autora).

85 A finales de 2002, la línea administrativa del FUS cambió y se decidió «delegar a las ONG» la gestión de los refugios para que «la propia comunidad administre la comida y los otros bienes distribuidos». Según los testimonios que pude recoger, esta línea de acción se tradujo en la desaparición definitiva de la Dirección de Refugios con el cierre de su oficina en el piso 42 en Parque Central.

86 Aun cuando el presidente Chávez no haya anunciado formalmente su pertenencia a ningún movimiento religioso (definiéndose como crístico y no cristiano [Chávez, 2005]), su retórica tiene elementos muy cercanos a las de los movimientos evangélicos.

87 Rodríguez se cuidaba de mencionar la palabra «invasión» en un momento en que el tema era particularmente sensible en Caracas. No puedo dejar de mencionar en este punto de la etnografía del refugio la innegable relación que podría establecerse entre este tipo de espacios y las «tomadas» o «invasiones» de edificios en Caracas. En todo caso, cualquier investigación más profunda sobre el tema debería tomar como punto de partida la contribución del antropólogo Rafael Sánchez (2008) a la comprensión del fenómeno de las invasiones urbanas en Caracas y la manera en que sus connotaciones políticas, espirituales y emocionales se relacionan con la violencia y la polarización que afectan actualmente a la sociedad venezolana.

88 El juez procedería entonces a la aplicación del artículo N° 25, capítulo Tercero de la Lopna, relativo al «comportamiento irresponsable de los padres».

89 Todos los entrevistados que habían regresado a Caracas me dijeron que no podían dejar solas ni un día sus nuevas viviendas a causa de los robos, saqueos e incendios.

90 Al inicio de su gestión, el presidente Chávez creó una dirección de asuntos sociales, llamada *Atención al Ciudadano*, en el Palacio de Miraflores. La cantidad de demandas de diverso tipo sobrepasó rápidamente la capacidad de respuesta de la oficina y las colas de gente día y noche se hicieron habituales en las afueras del Palacio.

91 Diversas organizaciones compartían el liderazgo de las marchas de la oposición en Caracas: los dirigentes de la Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV), la Federación de Cámaras y Asociaciones de Producción y Comercio (Fedecamaras) y los cuadros medios expulsados de Petróleos de Venezuela, S. A. (Pdvs).

92 El rechazo a la orden de represión de la manifesta-

ción –de la aplicación de la operación militar represiva llamada «Plan Ávila»– que se dirigía al Palacio presidencial, ha sido declarado como el primer acto de rebelión del «golpe de estado» fallido del 11 de abril de 2002. La desobediencia al Ejecutivo habría sido promovida por el general del Ejército, Manuel Rosendo, jefe del comando unificado de las Fuerzas Armadas, quien además estuvo a cargo de gran parte de las operaciones de rescate durante la emergencia de la Tragedia. Rosendo declaró durante su interpelación en la Asamblea Nacional que la orden de Miraflores había sido utilizar a los Círculos Bolivarianos de manera contundente para enfrentar la manifestación organizada por la oposición y que esa orden no podía seguirla, por lo que decidió desobedecer. Cf. Rosaelena Ramírez Prado (2002). «Rosendo acusa a Rangel y a Bernal de activar los Círculos Bolivarianos». *El Nacional*, 11 de mayo de 2002.

Por otra parte, el presidente Chávez ha dicho en diferentes ocasiones que si los Círculos Bolivarianos actuaron de manera violenta fue para responder a sus propias convicciones, en legítima defensa. Cf. (2002). *Reunión de trabajo con la Comisión Especial Política que investiga los hechos ocurridos los días 11, 12, 13 y 14 de abril de 2002*. Caracas, Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela, p. 94.

93 Jorge García Carneiro se presentó como candidato del oficialismo a la gobernación del estado Vargas en las elecciones regionales de noviembre de 2008.

94 Dentro de este repertorio habría que mencionar igualmente las llamadas que recibe Hugo Chávez durante el programa radial dominical *Aló, Presidente* a través de la línea directa de la emisión, sobre todo en los primeros años de su gestión. Sin embargo, dada la imposibilidad de resolver los problemas individuales de los solicitantes, y para evitar

situaciones embarazosas para el Presidente y sus invitados, cada vez hay menos llamadas del público.

95 La directora de Atención al Ciudadano, Zaida Vielma, informó que han descubierto alrededor de 10 mil casos de solicitudes falsas emanadas por una red de corrupción integrada por gestores de oficio, bomberos y funcionarios de Protección Civil. «Lo que pasa con la mayoría de los que manifiestan es que creen que el presidente Chávez va a perder las próximas elecciones, y piensan que luego no se les va a dar atención a su solicitud. Eso no es así, el Presidente va a ganar y vamos a atenderlos a todos», afirmó Gómez. (2006). «Sangre por una vivienda». *El Nacional*, 29 de noviembre de 2006.



---

## BIBLIOGRAFÍA

### **1. Alocuciones y documentos oficiales, artículos de prensa, ponencias e informes**

(1999). Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, Imprenta Nacional.

(1999). «Crece la solidaridad mundial». Internacional y diplomacia, *El Nacional*. 21.12.1999

(1999). Gaceta oficial 36687 del 26 de abril de 1999. Creación del Fondo Único Social. Caracas, República Bolivariana de Venezuela.

(1999). Telediario de *Televen* del 10.12.1999. Declaraciones de Ángel Rangel, Director de Defensa Civil. Caracas. Venezuela.

(1999). Telediario *El Observador* de RCTV del 11.12.1999. Alocución del Consejo Nacional Electoral. Caracas. Venezuela

(1999). Telediario *El Observador* de Rctv del 5.12.1999 Declaración del estado de emergencia administrativa en el estado de Vargas. Caracas. Venezuela

(1999). Telediario *Televen* del 14.12.1999. Declaraciones del ministro de la Defensa, Gral. Raúl Salazar. Caracas. Venezuela.

(1999). *Proyecto Bolívar 2000*. Caracas, Ministerio de Planificación y Desarrollo: [http://216.239.59.104/search? q=cache:to6CfW5q IIUJ:www.mpd.gov.ve/prog-gob/proyb2000.htm+proyecto+bolivar+2000&hl=fr](http://216.239.59.104/search?q=cache:to6CfW5qIIUJ:www.mpd.gov.ve/prog-gob/proyb2000.htm+proyecto+bolivar+2000&hl=fr) [consultado el 02.05.2005].

(1999). Testimonios del rescate de María Eugenia Pérez Parra. *Catástrofe Venezuela*, 4 p.

(1999). «Tiempo de tragedia». *El Nacional*. 17 de diciembre de 1999.

(1999). «Trasladados más de 12.000 afectados a Carabobo». Información. *El Nacional*, 21.12.1999

(2000). «Cruz y calvario». Editorial *El Nacional*, 22.01.2000.

(2000). «El Poliedro parecía un terminal». *El Universal*. 03.01.2000

(2000). *Informe de la Comisión especial para el tratamiento de los distintos casos del estado Vargas*. Caracas, Asamblea Nacional. Integrantes de la Comisión: Diputado Simón Escalona, presidente. Diputado Pedro Castillo, vicepresidente. Pedro Infante, Secretario: 50 p.

(2000). «Min-Defensa pide pruebas a denunciantes de violaciones de derechos humanos en Vargas». *El Nacional*. 11.01.2000. Primera plana.

(2000). «Renunció Urdaneta a dirección de la Disip». Nacional y política. *El Universal*, 22.01.2000.

(2000). «Sigue la reubicación». *El Universal*. 04.01.2000.

(2000). «William Fariñas: “No dignificamos sólo con una vivienda, es un problema de autoestima del venezolano”». Información. *El Nacional*, 9.12.2000.

(2001). Gaceta oficial 37322. Adscripción del FUS al Ministerio de la secretaria de la Presidencia. Cara-

cas, República Bolivariana de Venezuela.

(2001). Ley de la organización nacional de protección civil y administración de desastres. Decreto Presidencial N° 1.557 con Fuerza de Ley del Sistema Nacional de Protección Civil y Administración de Desastres. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 5.557, martes 13 de noviembre de 2001. Publicada en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 5.557, Extraordinaria de fecha martes 13 de noviembre del 2001.

(2001). Líneas Generales del Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007. Caracas, República Bolivariana de Venezuela. 149 p.

(2001). «¿Quién oculta a Montesinos?» *Tal Cual*, 5.04. 2001.

(2002). «Autores anónimos de los operativos». *Aquí en el FUS*: 2-3.

(2002). Reunión de trabajo con la comisión especial política que investiga los hechos ocurridos los días 11, 12, 13 y 14 de abril de 2002. Caracas, Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela. 94 p.

(2005). «Caso Fuerte Mara», Disponible en: <http://www.humanrightsfoundation.org/es/Reports/fortMaraExecutiveSummary-es.html> [consultado el 10.06.2007].

(2006). «Sangre por una vivienda». *El Nacional*. 29.11.2006.

(2006) *Sitio oficial del Ejército venezolano*, «forjador de libertades», Disponible en: <http://www.ejercito.mil.ve/historia.php> [consultado el 22 de diciembre de 2006].

(2006). «Un rapport parlementaire dénonce les carences à tous les niveaux face au cyclone Katrina». *Le Monde*, 13 .02.2006.

(2007). «Cruz Weffer afirma que “no hubo irregularidades” en construcción de viviendas en Trujillo». *El Universal*, 25.04.2007. Nacional y política

Álvarez, Ángel y Bertha Mirabal (1989). «Cronología de los sucesos políticos nacionales entre febrero y marzo de 1989». *Politeia. Instituto de Estudios Políticos UCV* (13): 15-80.

Arias, Simón (1993). «La tormenta Brett». Disponible en: <http://www.bomberoscaracas.gov.ve/historia4.html> [consultado el 14 de junio de 2005].

Atías, Rafael y Ana Elena Azpúrua, Eds. (2006). *La Caracas-La Guaira. Del esplendor a la debacle*. Caracas, El Nacional.

Baldó, Josefina (1993). *Tercer inventario nacional de barrios*. Caracas: OCEI-Fundacomun.

Baptista, Asdrúbal (2002). *Bases cuantitativas de la economía venezolana 1830-2002*. Caracas: Fundación Polar.

Biardeau, Javier (2007). «Una alternativa para luchar por la vida digna». Siete Días. *El Nacional*. 11.03.2007.

Blanco, Pedro Segundo (diputado) (2001). Sesión Ordinaria 13/03/2001 de la Asamblea nacional de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas. (Mimeo).

Bolívar, Teolinda (1998). «Contribución al análisis de los territorios autoproducidos en la metrópoli capital venezolana y la fragmentación urbana». *Urbana* (23): 53-74.

Cardona, Rodolfo (2000). «Desfile original en Los Próceres». Nacional y política. *El Universal*, 6.07.2000.

\_\_\_\_\_ (2000). «En cuarteles permanecen 25 mil damnificados». *El Universal*. 9.02.2000.

Casas, Cenovia (1999). «Asamblea Constituyente decretó estado de alarma». Política-Economía. *El Nacional*. 17.12.1999.

Castillo, Alcides (1999). «El Ejecutivo restringirá circulación de vehículos». Emergencia Nacional. *El Nacional*. 18.12.1999.

Castro Leiva, Luis (1998). *Discurso de Orden con motivo del XL aniversario del 23 de enero de 1958*. Congreso Nacional. Venezuela Analítica. Caracas: Venezuela Analítica.com.

Chávez, Hugo (1999). *Discurso de toma de posesión del gobierno de la República de Venezuela, el 2 de febrero de 1999*. Caracas. Disponible en: <http://www.venezuela.gov.ve>.

\_\_\_\_\_ (2000). *Alocución del presidente de la República, Hugo Rafael Chávez Frías, ante el Parlamento de Canarias*. Tenerife, Sitio oficial de la presidencia de la República Bolivariana de Venezuela <http://www.venezuela.gov.ve>.

\_\_\_\_\_ (2000). *Programa de Gobierno. Presentado en el Hotel Caracas Hilton el 22 de mayo de 2000*. *Venezuela Analítica*. Disponible en: <http://www.analitica.com/bitbliblioteca/hchavez/programa2000.asp#sociedad> [consultado el 17 de agosto 2005].

\_\_\_\_\_ (2003). 4F. Día de la dignidad. Unidad cívico-militar garantía de la victoria. Cadena Nacional, discurso realizado en el Poliedro de Caracas. Caracas, Veneres. Disponible en: <http://www.aporrea.org/actualidad/n4875.html> [consultado el 08 septiembre 2004].

\_\_\_\_\_ (2003). *Celebración del 4° aniversario del Plan Bolívar 2000*. Venezolana de Televisión. Programa Especial. Caracas.

\_\_\_\_\_ (2003). «Hugo Chávez Frías conversa con Marta Harnecker. ¿Corrupción en el Plan Bolívar 2000?». Disponible en: [http://cybercircle.org/articulos/documentos\\_oficiales/mhentchavez10.shtml](http://cybercircle.org/articulos/documentos_oficiales/mhentchavez10.shtml) [consultado el 5 de octubre de 2006].

Corpovargas (2000). *Hechos concretos de la reconstrucción 1999-2000*. Caracas: Corpovargas- Ministerio de la Secretaría de la Presidencia, 30 p.

Cortés, Adriana (2000). «Saturan los centros de refugios». Información. *El Nacional*. 4.03.2000.

Datanálisis (2004). *Cifras de empleo 2004*. Caracas: Datanálisis: 3 p.

Davies, Vanessa (2000). «Una noche en estado de sitio». En C. Ortiz (Dir.). *Y El Ávila bajó al mar*. Caracas: El Nacional, 122 p.

Davies, Vanessa, Marielba Núñez y otros (1999). «Centros para damnificados agotaron su capacidad». *El Nacional*, 18.12.1999.

Davies, Vanessa, Rubén Wisotzki y otros (1999). «Emergencia nacional. ¿Dónde están los míos?». *El Nacional*, 18.12.1999.

Díaz, Ana (2006). «Cifras oficiales no pueden ocultar precariedad laboral». *El Nacional*, 22.05.2006.

Díaz, Sara Carolina (2000). «Cofavic alerta que se impide investigación en el caso de Vargas. El Estado no debe encubrir desapariciones forzadas». *El Universal*, 26.01.2000.

Delgado, Claudia (1999). «Parque Naciones Unidas y estadio Brígido Iriarte no recibirán más personas». *El Nacional*. 21.12.1999.

\_\_\_\_\_ (2000). «Atenderán dignamente a los afectados». *El Nacional*, 28.12.2000.

\_\_\_\_\_ (2000). «Damnificados del Fuerte Tiuna serán los últimos en ser reubicados». *El Nacional*, 05.01.2000.

Delgado, Claudia y Hercilia Garnica (1999). «Destino: muy cerca de Caracas». *El Nacional*.

Delgado, Yeneiza (1999). «Chávez ordenó intensificar medidas de seguridad en Vargas». *El Nacional*, 22.12.1999.

Delgado, Yeneiza y Hercilia Garnica (1999). «En fuertes y cuarteles reubicarán a damnificados de Vargas y Caracas». *El Nacional*, 21.12.1999.

Durán, Armando (2006). «Para llegar a la verdad del 11 de abril». *El Nacional*, 17.04.2006.

España, Luis Pedro, Néstor Luis Luengo y otros (2000). «Las inundaciones de diciembre: hechos y aprendizajes». *Temas de Coyuntura UCAB* (41/ junio 2000): 5-27.

Espinasa, Ramón (2004). «Auge y declinación del ingreso fiscal petrolero 1950-2003: consecuencias para el desempeño económico del Estado». En M. Ramírez Ribes (Dir.) *¿Cabemos todos? Los desafíos de la inclusión*. Caracas: Club de Roma. Capítulo venezolano.

Fariñas, William (1999). *Plan Cívico Militar Bolívar 2000*. Caracas: Comisión interministerial.

Félix, José María (2000). «Mentalidad de damnificado». *El Universal*, 12.02.2000.

FEMA (2006). <http://www.fema.gov/>.

Fernández Alonso, Nélica (1999). «Desalojan a afectados de los colegios para hacinarlos en el Poliedro de Caracas». *El Nacional*, 31.12.1999.

Gabaldón, Arnoldo (1988). «El Estado, la conquista de la salud y de la educación». En R. J. Velásquez

(Dir.) *Apreciación del proceso histórico venezolano*. Caracas: Fundación Universidad Metropolitana, 127-129.

Garnica, Hercilia (2000). «Construyen techo propio para 22.000 familias damnificadas». *El Nacional*, 22.08.2000.

Garrido, Alberto (1999). *Guerrilla y conspiración militar en Venezuela*. Caracas: José Agustín Catalá Editor.

\_\_\_\_\_ (2002). *Documentos de la Revolución Bolivariana*. Mérida, Venezuela: Ediciones del autor.

Genatios, Carlos (2003). «Producción social de desastres». *Question*: 8-9.

Giordani, Jorge (2004). «2003-2004, un año duro de roer y otro lleno de esperanzas». En C. Genatios (Dir.) *Venezuela en perspectiva*. Caracas: Fondo editorial Question: 9-33.

Gómez Quiroz, Vanessa (2005). «Cofavic rechazó posición del Gobierno por desapariciones en Vargas». *El Nacional*, 23.07.2005.

\_\_\_\_\_ (2006). «Cofavic: 97% de los casos del Caracazo sigue en investigación». *El Nacional*, 2.03.2006.

González, David (1999). «Improvisación y voluntarismo desplazaron a los expertos». *El Nacional*, 26.12.1999. Siete Días.

González León, Adriano (2003 [1969]). *País portátil*. Caracas: Monte Ávila Editores Lationamericana. (Novela).

GUIA (1999). Informe presentado a la Comisión de Apoyo a la Emergencia Nacional de la Asamblea Nacional Constituyente. Caracas... Gerencia Urbana Información y Asesoría. (Mimeo).

Harnecker, Martha (1994). «La parroquialización del gobierno». *Centro de Investigaciones Memoria Popu-*



*lar Latinoamericana*. Disponible en: <http://www.mepla.org/documentos/caracas.rtf> [consultado el 17 de junio de 2005].

\_\_\_\_\_ (2004). *Venezuela, una revolución sui generis*. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.

Hernández, Clodovaldo (2000). «Informe a la Asamblea Nacional Constituyente critica colapso de los ‘civiles’ ante La Tragedia». *El Universal*, 17.01.2000. Política.

Huggins, Magaly y Diana Domínguez (1993). *Mujeres latinoamericanas en cifras. Venezuela*. Madrid, Santiago de Chile: Flacso. Instituto de la mujer, Ministerio de asuntos sociales, España.

ILDIS (2000). *Venezuela. Informe Social 5 1999*. Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 57 p.

INE (2001). *Censo 2001 por Municipios y Parroquias. Tabulados Prioritarios*. Caracas, Instituto Nacional de estadística. República Bolivariana de Venezuela.

Inpsasel (1998). *Ley Orgánica para la Protección del Niño y del Adolescente*. Congreso de la República de Venezuela, Gaceta Oficial N° 5. 266 Extraordinario de fecha 2 de octubre de 1998. Disponible en: <http://www.inpsasel.gov.ve/paginas/lopna.htm> [consultado el 9 de octubre de 2006].

Jaén, Maria Helena (2001). *El sistema de salud en Venezuela: Desafíos*. Caracas: Ediciones IESA.

L’Ami, Jean-Charles, Fabienne Piot y otros (2001). *Falta un pequeño detalle*. Bruselas.

Leser, Eric (2005). «On vit comme des animaux depuis quatre jours, sans électricité, sans eau, sans toilettes, sans rien». *Le Monde*, 3.09.2005.

López Arocha, Alejandro (2004). «Repensando la actuación pública y privada en desarrollo urbano y vivienda». En *Venezuela en perspectiva*. C. Genatios (Dir.) Caracas: Fondo editorial Question, 288-306 p.

López, Edgar (2003). «Venezuela pagará ante la OEA excesos cometidos durante la tragedia de 1999». *El Nacional*, 17.12.2003.

Lugo Galicia, Hernán (1999). «Autoridades aconsejan no bajar al litoral». *El Nacional*, 20.12.1999.

Maingon, Thais (2004). «Política social en Venezuela: 1999-2003». *Cuadernos del Cendes* 21 (55): 47-73.

Martín Beristaín, Carlos (1999). *Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*. Barcelona: Icaria.

\_\_\_\_\_ (2000). *Apoyo psicosocial en catástrofes colectivas. De la prevención a la reconstrucción*. Caracas: Asociación venezolana de Psicología Social-Avepso.

Martín Cuervo, Enrique (2000). *El desastre que nos destrozó la vida, I, II y III*. Caracas: 18 p. (Mimeo).

Mayorca, Javier Ignacio (1999). «Ejecutivo endurece vigilancia para impedir nuevos saqueos en Vargas». *El Nacional*, 23.12.1999.

\_\_\_\_\_ (1999). «Militarizado el puerto de La Guaira para evitar nuevos saqueos». *El Nacional*, 22.12.1999.

Moleiro, Alonso (2005). «No se ha producido una sola sentencia condenatoria por desapariciones forzadas». *El Nacional*, 2.07.2005.

Morales, Nelson (2000). «Damnificados, desplazados y colonos». *Revista Avepso* XXIII (1-2): 271-293.

Morgado, Ernesto (2003). «Intentona golpista del 4 de febrero de 1992. Galería de imágenes». *El Nacio-*

nal. Disponible en: [http://www.el-nacional.com/Galeria/preview.asp?Id=18277&IdSeccion=64&NumPag=9&Codigo\\_Galeria=94](http://www.el-nacional.com/Galeria/preview.asp?Id=18277&IdSeccion=64&NumPag=9&Codigo_Galeria=94) [consultado el 2 de abril de 2007].

Morillo Ramos, Morelia (2000). «Los casos de Vargas generan dudas y diferencias en opinión del público». *El Universal*, 25.01.2000.

\_\_\_\_\_ (2005). «Los Caracas, un refugio con normas». *El Universal*, 19.01.2005.

Negrón, Marco (1999). «Una contrarrevolución territorial». *Urbana* 4(24): 5-9.

\_\_\_\_\_ (2005). «Desastre, temporales y reconstrucción». *El Universal*, 11.02.2005.

Nóbrega, Tobías (1999). «Emergencia y reconstrucción». *El Nacional*, 26.12.1999.

Núñez, Marielba (2000). «Otros 10.000 damnificados serán trasladados al Poliedro». *El Nacional*, 3.01.2000.

OCHA (1997). *Humanitarian Report 1997. Humanitarian coordination in complex emergencies and natural disasters*. OCHA-Online. Disponible en: [www.reliefweb.int/ocha\\_ol/pub/humrep97/coord.html](http://www.reliefweb.int/ocha_ol/pub/humrep97/coord.html) [consultado el 7 septiembre 2003].

Ochoa Henríquez, Haydée e Isabel Rodríguez Colmenares (2003). «Las fuerzas armadas en la política social de Venezuela». *Política y Cultura* (20): 117-135.

ORH (1999). Informe de la actuación en las labores de rescate y atención en el desastre ocurrido en los estados Vargas y Miranda a raíz de las inundaciones, deslaves y riadas suscitados el 15 de diciembre de 1999. Caracas, Grupo de Rescate Humboldt-SAR, 70 p. (Mimeo).

Osorio Granados, Ana Elisa (2004). *El proceso venezolano, una expresión nacional de la lucha global de los*

*pueblos contra el imperialismo*, Rebelión. Disponible en: <http://www.rebellion.org/venezuela/040121anaelisa.htm> [consultado el 5 de mayo 2008].

Pacheco, José Luis (2004). «Proyecto nacional de modelo energético». En C. Genatios (Dir.) *Venezuela en perspectiva*. Caracas: Fondo editorial Question, 236-287.

Palacios, Marianela (2000). «A dos meses de La Tragedia. 3.2 millardos de bolívares al mes cuesta alojar a los damnificados». *El Nacional*, 15.02.2000.

Primera, Alí (1979). *Los que mueren por la vida. Canción mansa para un pueblo bravo*. Disponible en: [http://www.saborgaitero.com/aliprimera\\_letras.htm](http://www.saborgaitero.com/aliprimera_letras.htm).

\_\_\_\_\_ (1979). *Mamá Pancha. Canción para los valientes*. Disponible en: [http://www.saborgaitero.com/aliprimera\\_letras.htm](http://www.saborgaitero.com/aliprimera_letras.htm).

PNUD (2000). *Causas y efectos de las lluvias de diciembre de 1999*. Caracas: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Provea (1999a). Caso Vargas. Justiciabilidad del derecho a la vida, a la integridad, al debido proceso y prohibición de la desaparición forzada. Caracas: Programa venezolano de educación-acción en derechos humanos, 2 p.

\_\_\_\_\_ (1999b). Emergencia en la emergencia. Informe preliminar sobre la situación de los derechos humanos en las zonas afectadas del estado Vargas. Caracas: Programa venezolano de educación-acción en derechos humanos, 4 p.

Quiroz, Nydia (1999). *El retorno de la alegría. Recuperación sicoafectiva de niños afectados por desastres y conflicto armado*. Bogotá: Unicef.

Racines, Karem (2005). «Diferido juicio contra

implicados en desapariciones en Vargas». *El Nacional*, 07.07.2005.

Ramírez Prado, Rosaelena (2002). «Rosendo acusa a Rangel y a Bernal de activar los círculos bolivarianos». *El Nacional*, 11.05.2002.

Ramis, Álvaro (2006). «Haro sur l'école des assassins». *Courrier International* (827): 30.

Rangel, Domingo Alberto (1987). «La masacre de Cantaura o cuando la democracia también mata». *Últimas Noticias*, 18.10.1987. Suplemento Cultural.

Revet, Sandrine y Rogelio Altez (2005). «Contar los muertos para contar la muerte: discusión en torno al número de fallecidos en la tragedia de 1999 en el estado Vargas-Venezuela». *Revista Geográfica Venezolana* (Número especial): 21-43.

Rivero Pérez, Abraham (1999). «Se reprimirán intentos de saqueo en las zonas de desastre». *El Nacional*, 20.12.1999.

Romero, J. E. (2001). «El discurso político de Hugo Chávez (1996-1999)». *Espacio abierto* 10(2): 229-245.

Rondón de Sansó, Hildegard (1999). «El estado de emergencia». *El Universal*, 04.05.1999.

Tabuas, Mireya (1999). «¿Y cómo compruebo que soy yo?». *El Nacional*, 24.12.1999.

\_\_\_\_\_ (2000). «Comenzó un plan de empleo para víctimas de la tragedia». *El Nacional*, 13.04.2000.

\_\_\_\_\_ (2000). «Damnificados de Vargas reubicados en Zulia tienen casas, pero no fuentes de trabajo». *El Nacional*, 6.12.2000.

Troconis Villarreal, Moisés y Iván Rincón Urdaneta (2000). *Expediente N° 00-0648. Ponencia*. Tribunal Supremo de Justicia. Sala Constitucional, Caracas.

Stiglitz, Joseph E. (2005). «El “tsunami negro”». *El País*. Opinión.

Uapppei (2003). *Resultados de Investigación Economía Informal*. Caracas: Cedice.

Unicef (2000). *Evaluación del programa de recuperación psicosocial de la infancia después de la emergencia causada por las lluvias en diciembre de 1999*. Caracas: Unicef, 40 p.

Vásquez Lezama, Paula (2005). «Sufrir para ser dignos. Antropología política de la asistencia a los damnificados». *El Nacional*, 2.04.2005. Papel Literario.

\_\_\_\_\_ (2006). «Los damnificados y la ilusión de alteridad». *Veintiuno. Cultura y tendencias*. Febrero-marzo: 32-34.

Venthencourt, José Luis (1974). «La estructura familiar atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela». *SIC* (362): 67-69.

Vincenti, Carmen (2005). *Noche oscura del alma*. Caracas: El otro, el mismo. (Novela).

Wikipedia (2006). *Sapeurs Pompiers en France*. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sapeur-pompier>.

## 2. Referencias sobre Venezuela y América Latina

Abouhamad, Jeannette (1970). *Los hombres de Venezuela. Sus necesidades, sus aspiraciones*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

Acedo de Sucre, María de Lourdes y Carmen Margarita Nones Mendoza (1994). *La generación venezolana de 1928: estudio de una élite política*. Caracas: Fundación Carlos Eduardo Frías.

Acedo Mendoza, Carlos (1973). *América Latina, Mar-*

*ginalidad y Subdesarrollo*. Caracas: Fondo Editorial Común.

Adler de Lomnitz, Larissa, Claudio Lomnitz y otros (1994). «El fondo de la forma: la campaña presidencial del PRI en 1981». En L. Adler de Lomnitz *Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de Antropología latinoamericana*. México: Flacso Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Aguilar Sinzer, A. (1986). «El temblor de la república y sus réplicas». En C. Morales, R. Peña y A. Aguilar Sinzer (Ed.) *Aún tiembla: sociedad política y cambio social: el terremoto del 19 de septiembre de 1985*. México: Grijalbo: 89-139.

Alvarado, Neritza (2004). «Pobreza y Exclusión en Venezuela a la luz de las misiones sociales (2003-2004)». *Fermentum* 14(39): 181-232.

Anrup, Roland (1999). «La palabra y la espada: Lucha armada y discursos de poder en Colombia». *Anales. Instituto Iberoamericano de la Universidad de Göteborg Ciudadanía y nación* (2): 45-70.

Anrup, Roland y Carlos Vidales (1985). «Simón Bolívar y el problema nacional». *Ibero-Americana. Nordic Journal of Latin American Studies* XIV (1-2): 137-148.

Arrom, Silvia M. y Servando Ortoll (Eds.) (1996). *Riots in the cities. Popular politics and the Urban Poor in Latin America, 1765-1910*. Wilmington, Delaware: SR Books.

Arvelo Ramos, Alberto (1992). *En defensa de los insurrectos. Un ensayo de teoría política*. Mérida: Editorial Venezolana C.A., Colección Política.

Baby-Colin, Virginie (2000). «Les barrios de Caracas ou le paradoxe de la métropole». *Cahiers des Amériques Latines* 2000/3 (35): 109-128.

Baptista, Asdrúbal (1988). «El desarrollo de Venezuela visto desde la economía política». En *Apreciación*

*del proceso histórico venezolano*. R. J. Velásquez. Caracas: Fundación Universidad Metropolitana: 83-92.

Baptista, Asdrúbal (1993). «Temas acerca del futuro económico de Venezuela». En *Ideas sobre el porvenir de Venezuela*. Caracas: Asociación Venezuela, Sociedad y Economía.

\_\_\_\_\_ (2004). «Justicia distributiva y renta del petróleo». En M. Ramírez Ribes (Dir.) *¿Cabe todos? Desafíos de la inclusión. Informe del capítulo venezolano del Club de Roma*. Caracas: Club de Roma: 249-257.

Baptista, Asdrúbal y Bernardo Mommer (1992). *El petróleo en el pensamiento económico venezolano*. Caracas: Ediciones IESA.

Barrera Tyszka, Alberto y Cristina Marcano (2005). *Hugo Chávez sin uniforme. Una historia personal*. Caracas: Grupo Editorial Randhom House Mondadori. Colección Debate.

Blanco Muñoz, Agustín (1998). *Venezuela del 04F-92 al 06D-98. Habla el Comandante Hugo Chávez Frías*. Caracas: Cátedra Pío Tamayo, FACES, UCV.

\_\_\_\_\_ (2003). *Habla Jesús Urdaneta Hernández. El Comandante irreductible*. Caracas: Fundación Cátedra Pío Tamayo, FACES, UCV.

Bolívar, Simón (1819). *Discurso de Angostura*. Disponible en: <http://www.analitica.com/bitlibrioteca/bolivar/angostura.asp>.

Bolívar, Teolinda (1995). «Construction et reconnaissance des barrios urbains du Venezuela». *Les Annales de la recherche urbaine* (66): 80-87.

Briggs, Charles y Clara Mantini-Briggs (2000). «Bad Mothers and Threat of Civil Society: Race, Cul-



tural Reasoning, and the Institutionalization of Social Inequality in a Venezuelan Infanticide Trial». *Law and Social Inquiry* 25(2): 209-354.

(2003).

Stories in Time of Cholera: The transnational Circulation of Bacteria and Racial Stigmata in a Venezuelan Epidemic. Berkeley: University of California Press.

Caballero, Manuel (1999). *De la «pequeña Venecia» a la «Gran Venezuela»*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

(2002). *Revolución, reacción y falsificación*. Caracas: Alfadil.

(2003). *Gómez, el tirano liberal*. Caracas: Alfa Grupo editorial. (Primera edición 1993).

Caldeira, Teresa (1996). «Crime and individual rights: Reframing the question of violence in Latin America». En E. Jelin y E. Hershberg (Dir.) *Constructing democracy: human rights, citizenship, and society*. Boulder, Oxford: Westview Press: 197-211.

Capriles, Colette (2004). *La revolución como espectáculo*. Caracas: Randolph House Mondadori. Colección Debate.

Capriles, Ruth (1996). «La ética pública de la democracia venezolana. El don populista». En G. Soriano de García Pelayo y H. Njaim (Dir.) *Lo público y lo privado. Redefinición de los ámbitos del Estado y de la sociedad*. Caracas: Fundación Manuel García Pelayo: 203-252.

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto (1986). *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI (Vigésima edición).

Carrera Damas, Germán (1969). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Ven-*

*ezuela*. Caracas: Instituto de Antropología e Historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.

\_\_\_\_\_ (1991). *Boves. Aspectos socioeconómicos de la guerra de Independencia*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Castro Leiva, Luis (1987). *De la patria boba a la teología bolivariana*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Córdova Cañas, Víctor (1980). *Capitalismo, Subdesarrollo de Modo de vida en Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Coronil, Fernando (1997). *The Magical State. Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: the University of Chicago Press.

Coronil, Fernando y Julie Skurski (1991). «Dis-membering and remembering the nation: The semantics of Political Violence in Venezuela». *Comparative Studies in Society and History* 33(2): 288-337.

Da Matta, Roberto (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.

Delgado, Andy y Luis Gómez Calcaño (2001). «Concepción de la ciudadanía social en las constituciones venezolanas de 1947, 1961 y 1999». *Cuadernos del Cendes* (46): 73-100.

Delgado, Tania (2002). «The institutional restructuring of the Venezuelan Armed Forces. National and Regional Implications». En E. Pashentev y C. Miniar-Belouratchev (Dir.) *Armies and Politics*. Moscú: Library Authority and Society: 67-88.

Díaz Ferrer, Juan Miguel (2005). «Fuerzas arma-

das y alternativas al neoliberalismo: el caso de Venezuela». En O. Azocar (Dir.) *Fuerzas armadas, democracia y alternativas al neoliberalismo en América Latina* Santiago de Chile: Instituto de ciencias Alejandro Lipschutz: 115-129.

Ellner, Steve (1988). *Venezuela's Movimiento al Socialismo. From Guerrilla Defeat to innovative Politics*. Durham y Londres: Duke University Press.

Ellner, Steve (1993). «The Venezuelan Left: from Years of Prosperity to Economic Crisis». En *The Latin American Left. From the fall of Allende to Perestroika*. S. Ellner y B. Carr. Londres: Westview Press. Latin American Bureau: 139-154.

Ellner, Steven y Daniel Hellinger, Eds. (2003). *Venezuelan Politics in the Chavez Era: Class, Polarization and Conflict*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Ferrandiz, Francisco (2004). «The Body as Wound. Possession, Malandros ans Everyday Violence in Venezuela». *Critique of Anthropology* 24 (2): 107-133.

Germani, Gino (1961). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires : Paidós.

Gómez Calcaño, Luis (1998). «Venezuela: organisations sociales et luttes pour la citoyenneté». *Problèmes d'Amérique Latine* (29): 29-51.

Gómez Calcaño, Luis y Nelly Arenas (2005). «Los círculos bolivarianos: El mito de la unidad del pueblo». *América Latina hoy* (39): 167-193.

Grauer, O., Ed. (2001). *Rehabilitación de El Litoral Central, Venezuela*. Caracas: Universidad Metropolitana. Maestría de Diseño Urbano. Oscar Todtmann Editores.

Hurtado, Samuel (1999). *Tierra nuestra que estas en el cielo. Antropología política latinoamericana desde Venezue-*

la. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

Irwin, Domingo (2000). *Relaciones civiles-militares en el siglo XX*. Caracas: El Centauro.

\_\_\_\_\_ (2006). «Caudillos, dictadores y democracia (pinceladas históricas)». En *Control civil y pretorniasmo en Venezuela*. D. Irwin, L. A. Buttó y F. Langué. Caracas: UCAB-UPEL: 139-185.

Izard, Miguel (1976). *El miedo a la revolución*. Madrid: Tecnos.

Kozak Rovero, Gisela (2008). *Venezuela, el país que siempre nace*. Caracas: Editorial Alfa.

Lalander, Rickard (2004). *Suicide of Elephants? Venezuelan Decentralization between Partyarchy and Chavismo*. Helsinki: Renval Institute for Area and Cultural Studies. Institute of Latin American Studies.

Lander, Edgardo (2004). «Venezuela: la búsqueda de un modelo contra hegemónico». *Question Julio 2004*, disponible en: <http://www.redvoltaire.net/article1687.html#article1687> [consultado el 30/05/2005].

Langué, Frédérique (2002). *Hugo Chavez et le Venezuela. Une action politique au pays de Bolivar*. París: L'Harmattan.

Lautier, Bruno (1995). «Les malheureux sont les puissants de la terre... Représentations et régulations étatiques de la pauvreté en Amérique Latine». *Tiers-Monde* (142): 383-409.

\_\_\_\_\_ (2004). *L'économie informelle dans le tiers monde*. París: La Découverte. (Primera edición 1994).

Liscano, Juan (1973). *Panorama de la literatura venezolana actual*. Caracas: Editorial Publicaciones españolas.

Lomné, Georges (1990). «Révolution française et rites bolivariens: examen de transposition de la symbolique républicaine». *Cahiers des Amériques Latines. L'Amérique Latine face à la révolution française. L'héritage révolutionnaire: une modernité de rupture*. 159-176.

Lomnitz, Claudio (2003). «Time of Crisis: Historicity, Sacrifice, and the Spectacle of Debacle in Mexico City». *Public Culture* 15 (1): 127-147.

López Álvarez, Luis (1991). *Literaturas e Identidad en Venezuela*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.

López Maya, Margarita (1998). «New Avenues for Popular Representation in Venezuela: La Causa R and the Movimiento Bolivariano 200». En D. Canache y M. R. Kulisheck (Dir.) *Reinventing Legitimacy. Democracy and Political Change in Venezuela*. Westport: Greenwood Press: 83-95.

\_\_\_\_\_ (2003). «The Venezuelan Caracazo of 1989: Popular Protest and Institutional Weakness». *Journal of Latin American Studies* 35: 117-137.

López Ortega, Antonio (2002). *Discurso del subsuelo*. Caracas: Oscar Todtmann Editores.

\_\_\_\_\_ (2001). «Parentesco y clase/color en Venezuela e Ibero América: Teoría y método». *Boletín antropológico*, año 20, 1 (51): 19-30.

Malavé Mata, Héctor (1987). *Los Extravíos del poder: euforia y crisis del populismo en Venezuela* Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Márquez, Patricia (1999). *The Street is My Home. Youth and violence in Caracas*. Stanford: Stanford University Press.

Martens Ramírez, Raquel (2004). «Matrimonio, etnia y clase social en Mérida, Venezuela (siglos XVIII-XIX)». *Presente y pasado. Revista de Historia* 9 (17): 54-76.

Martin, David (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

Miranda, Julio (1975). *Proceso a la narrativa venezolana*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

Montañez, Ligia (1993). *El racismo oculto en una sociedad no racista*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.

Montero, Maritza (1984). *Ideología, alineación e identidad nacional: una aproximación psicosocial al ser venezolano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Naím, Moisés y Ramón Piñango (1985). *El caso Venezuela. Una ilusión de armonía*. Caracas: IESA.

Osío Cabrices, Rafael (2006). *El horizonte encendido. Viaje por la crisis de la democracia latinoamericana*. Caracas : Random House Mondadori.

Pedrazzini, Yves y Magaly Sánchez (1998). *Malandros. Bandes, gangs et enfants de la rue: culture de l'urgence à Caracas*. París: Editions Charles Léopold Mayer.

Pérez Alfonzo, Juan Pablo y Domingo Alberto Rangel (1976). *El Desastre*. Valencia: Vadell Hermanos.

Pérez Vila, Manuel (Ed.) (1988). *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas: Fundación Polar.

Pollak-Eltz, Angelina (2001). «El “nuevo hombre” en el concepto del pentecostalismo evangélico. La construcción de una nueva identidad». En C. H. Alemán y F. Fernández (Dir.) *Los rostros de la identidad*. Caracas: Equinoccio, Universidad Simón Bolívar. Fundación Bigott: 613-626.

Porras Ponceleon, Temir (2000). «Venezuela: Les ambigüités de la “révolution bolivarienne”». *Problèmes d'Amérique Latine* (39): 3-33.

Pulido, Nubis (2006). «Venezuela, espacio urbano y

globalización». *Cahiers des Amériques Latines* 53 (3): 67-87.

Quenan, Carlos (1998). «Venezuela: le redressement économique inachevé». *Problèmes d'Amérique Latine* (29): 53-71.

Quintero, Rodolfo (1979). «La vivienda en los campamentos y ciudades petroleras». En J.P. Posan (Dir.) *La vivienda en Venezuela*. Caracas: INCE, 65-88.

\_\_\_\_\_ (1985). *La cultura del petróleo*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela. (Primera edición 1968).

Revet, Sandrine (2002). «Qui suis-je? Qui sommes-nous? Entre catégorisation et stigmat. Comment les damnificados vénézuéliens négocient-ils leurs appartenances?» *Cahiers des Amériques Latines* (40): 159-174.

Rodríguez Arenas, Flor María (2004). «Colegio, cuartel, convento. Juan Montalvo: estrategia suasorio y constructor social». *Decimonónica* 1 (1): 86-112.

Rosas, Iris (1995). «La cultura popular en las áreas de barrios de ranchos». En E. Amodio y T. Ontiveros eds.) *Historias de identidad urbana. Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*. Caracas: 21-29.

Roseberry, Williams (2002). «Images of the Peasant in the consciousness of the Venezuelan Proletariat». En J. Vincent (Dir.) *The Anthropology of Politics: a Reader in Ethnography, Theory and Critique*. Malden y Oxford: Blackwell Publishers: 187-202 . (Primera edición 1985).

Rotker, Susana (2000). «Nosotros somos los otros». En S. Rotker (Dir.) *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad, 217-229.

Rouquié, Alain (1982). *L'Etat militaire en Amérique Latine*. París : Editions du Seuil.

\_\_\_\_\_ (1998). *Amérique Latine. Introduction à l'Extrême-Occident*. París: Editions du Seuil. (Primera edición 1987).

Salas, Yolanda (2001). «La dramatización social y política del imaginario popular: El fenómeno del bolivarianismo en Venezuela». En D. Mato (Dir.) *Estudios Latinoamericanos sobre la cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Flacso, 201-221.

\_\_\_\_\_ (2004). «La revolución bolivariana y la “sociedad civil”: la construcción de subjetividades nacionales en conflicto». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales* 10 (2) mayo-agosto: 91-109.

Sánchez, Rafael (2006). «Intimate Publicities: Retreating the Theologico-Political in the Chávez Regime». En Lawrence Sullivan y Hent de Vries (Eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post Secular World*. Nueva York: Fordham University Press.

\_\_\_\_\_ (2008). «Seized by Spirit: The Mystical Foundation of Squatting among Pentecostals in Caracas (Venezuela) Today». *Public Culture* 20, N° 2: 267-305.

Silva Michelena, Héctor (1999). «La política social en Venezuela durante los años ochenta y noventa». En L. Álvarez, H. I. del Rosario y J. Robles (Dir.) *Política social: exclusión y equidad en Venezuela durante los años noventa*. Caracas: Fonvis, Cendes, Ildis, 85-114.

Soriano de García Pelayo, Graciela (1997). «Sociedad civil e incivil en Venezuela». En G. Soriano de García Pelayo y H. Njaim (Dir.) *Vigencia hoy de Estado y sociedad*. Caracas: Fundación Manuel García Pelayo: 170-197.

Taussig, Michael (1997). *The Magic of the State*. Nueva York and Londres: Routledge.



Uslar Pietri, Arturo (1986). *Insurgés et visionnaires d'Amérique Latine*. París: Criterion.

Vallenilla Lanz, Laureano (1999 [1919]). *Cesarismo Democrático. Estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Caracas: Los libros de El Nacional.

Velázquez, Ramón J. (1972). *La caída del liberalismo amarillo. Tiempo y drama de Antonio Paredes*. Caracas: Ediciones de la Contraloría.

Vásquez, Eduardo (1987). *Libertad y enajenación*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Vásquez, Paula (2003). «Este incómodo presente». (Premio Fundación Henrique Otero Vizcarrondo al mejor artículo en la categoría Nuevas Firmas). Caracas: *El Nacional*. A9.

\_\_\_\_\_ (2008). «Rituales de dignificación. Moral y acción humanitaria en la política social de la Revolución bolivariana venezolana». *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias de la Universidad Simón Bolívar* 16 (31): 129-153.

Zago, Ángela (1998). *La rebelión de los ángeles*. Caracas: Warp Ediciones.

Zuloaga Nieto, Jaime (1999). «De guerrillas a movimientos políticos. El caso del M-19». En R. Peñaranda y J. Guerrero (Dir.) *De las Armas a la política*. Bogotá: Editores Tercer Mundo.

### 3. Referencias generales

(1994). *Les disparitions*. París: Amnesty International. Babel.

Abélès, Marc (2005 [1990]). *Anthropologie de l'Etat*. París, Petit Bibliothèque Payot, Armand Collin Editeur. (Primera edición 1990).

Abélès, Marc y Marie Cuillerai (2002). «Mondialisation: Du géo-culturel au bio-politique». *Anthropologie et Sociétés* 26 (1): 11-28.

Abélès, Marc y Henri-Pierre Jeudy, Eds. (1997). *Anthropologie du politique*. París: Armand Collin.

Agamben, Giorgio (1997). *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (2003). *Etat d'exception*. París: Editions du Seuil.

Arendt, Hannah (1972). *Du mensonge à la violence*. París: Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_ (1990). *On Revolution*. Londres: Penguin Books. (Primera edición 1963).

\_\_\_\_\_ (1995). *Qu'est-ce que la politique?* París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1998). *Condition de l'homme moderne*. París: Calmann-Lévy. (Primera edición en inglés 1961, titulada: *The Human Condition*).

Augé, Marc (1994). *Pour anthropologie des mondes contemporains*. París: Flammarion.

Austin, J.L (1970). *Quand dire, c'est faire*. París: Seuil. (Primera edición en inglés 1962).

Averch, Harvey y Milan J. Dluhy (1997). «Crisis decision making and management». En *Hurricane Andrew. Ethnicity, gender and the sociology of disasters*. W. G. Peacock, B. Hearn Morrow y H. Gladwin. Londres y Nueva York: Routledge, 75-91.

Beck, Ulrich (2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. París: Flammarion. (Primera edición inglesa 1986).

Becker, Howard (1985 [1963]). *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*. París: Métailié

Benjamin, Walter (1999). «Theses on the Philosophy of History». En *Illuminations*. H. Arendt. Nueva York: Pimlico (primera edición inglesa 1968), 245-258.

Bensa, Alban y Eric Fassin (2002). «Les sciences sociales face à l'événement». *Terrain* (38): 5-20.

Benthall, Jonathan (1993). *Disasters, relief and the media*. Londres: IB Tauris and co. Ltd.

Boltanski, Luc (1993). *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. París: Ediciones Métalié.

Bourdieu, Pierre (1984). *Questions de sociologie*. París: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_ (2003). «L'objectivation participante». *Actes de la recherche en sciences sociales* (150): 43-58.

Bourgois, Philippe (2001). *En quête de respect. Le crack à New York*. París: Seuil.

Caillé, Alain (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. París: Desclée de Brouwer.

Certeau, Michel de (1990). *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*. París: Gallimard.

Davis, Mike (1998). *Ecology of Fear. Los Angeles and the imagination of Disaster*. Nueva York: Vintage Books.

Das, Veena (1995). *Critical Events: an anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (1997). «The Act of Witnessing». In *Violence and Subjectivity*, editado por Arthur Kleinman y Veena Das, 205-41. Berkeley: University of California Press.

Das, Veena y Deborah Poole (Eds.) (2004). *Anthropology in the margins of the state*. School of American Research advanced seminar series. Santa Fe y Londres: School of American Research Press-James Currey.

Das, Veena y Deborah Poole (2004). «State and Its Margins: Comparative Ethnographies». En V. Das y D. Poole (Dir.) *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 3-33.

De Koninck, Thomas (2005). «Histoire du concept de dignité humaine. *La dignité humaine*». En T. De Koninck y G. Larochelle (Dir.). París: PUF.

Douglas, Mary (1970). *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Middlessex: Penguin Books.

\_\_\_\_\_ (1999). *Comment pensent les institutions*. París: La Découverte.

\_\_\_\_\_ (2001 [1971]). *De la souillure*. París, La Découverte. (Primera edición en inglés 1967). (Edición en castellano: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación*. Nueva Visión Argentina, 2007).

Durkheim, Emile (1960[1893]). *De la division du travail social*. París: PUF. (Edición en castellano: *La División del trabajo social*. Ediciones Akal, 1987).

Elias, Norbert (1993). *Engagement et distanciation*. París: Fayard. (Edición en castellano: *Compromiso y distanciamiento*. Editorial Península, 2002).

Enarson, Elaine y Betty Hearn Morrow (1998). *The Gendered Terrain of Disasters: Through Womens Eyes*. Westport, CT, Greenwood: Praeger Publishers.

Fanon, Frantz (2002 (1961)). *Les damnés de la terre*. París: Gallimard Folio. (Edición en español: *Los condenados de la tierra*. Txalaparta, 1999)

Farmer, Paul (2002). *La violence structurelle et la matérialité du social. Leçon inaugurale, vendredi 9 novembre 2001*. París: Collège de France. Chaire Internationale.

Fassin, Didier (1996). «Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté ur-

baine en France, aux Etats-Unis et en Amérique Latine». *Revue française de sociologie* 37 (1): 37-75.

\_\_\_\_\_ (2000a). «La Supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55 (5): 953-981.

\_\_\_\_\_ (2000b). *Les enjeux politiques de la santé. Etudes sénégalaises, équatoriennes et françaises*. Paris: Karthala.

\_\_\_\_\_ (2001). «Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de regularisation des étrangers». *Sciences Sociales et Santé* 19 (4): 5-31.

\_\_\_\_\_ (2002). «La souffrance du monde. Considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compassion». *Evolution psychiatrique* (67): 676-89.

\_\_\_\_\_ (2003). «The embodiment of inequality. AIDS as a social condition and the historical experience in South Africa». *European Molecular Biology Organization* 4 (edición especial): 4-9.

\_\_\_\_\_ (2004a). «L'incorporation de l'inégalité. Condition sociale et expérience historique dans le post-apartheid». En D. Fassin (Dir.) *Afflictions*. Paris: Karthala, 21-46.

\_\_\_\_\_ (2004b). *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*. Paris: La Découverte.

\_\_\_\_\_ (2006). *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*. Paris: La Découverte.

Fassin, Didier y Patrice Bourdelais (2005). *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*. Paris: La Découverte.

Fassin, Didier y Paula Vásquez (2005). «Humanitarian exception as the rule: The Political Theology of the 1999 Tragedia in Venezuela». *American Ethnologist* 32 (3): 389-405.

Feldman, Allen (1991). *Formations of violence: the narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago, Londres: University of Chicago press.

\_\_\_\_\_ (2002). «Ground Zero Point. On the Cinematics of History». *Social Analysis* 46 (1): 110-117.

Fothergill, Alice (1996). «Gender, Risk, and Disaster». *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* (14): 33-56.

\_\_\_\_\_ (1998). «The neglect of gender in disaster work: An overview of the literature». En E. Enarson y B. Hearn Morrow (Dir.) *The gendered terrain of Disaster. Through women's eyes*. Westport, Connecticut, Londres: Praeger: 275.

\_\_\_\_\_ (2003). «The Stigma of Charity». *The Sociological quarterly* 44 (4): 659-680.

\_\_\_\_\_ (2004). *Heads above water: Gender, class, and family in the Grand Forks flood*. Albany: State University of New York.

Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1994). *Dits et écrits IV*. París: Gallimard.

Gabel, Joseph, Van Thao Trinh y otros (Dir.). (1974). *L'aliénation aujourd'hui*. Amiens: Publications du Centre Universitaire de Recherche Sociologique d'Amiens.

García Pelayo, Manuel (1991). «Derecho Constitucional comparado (*primera edición 1951*)». En *Obras Completas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 223-734.

Geertz, Clifford (1999). *Savoir local, savoir global*. París: Presses Universitaires de France. (Primera edición inglesa 1983).

Giddens, Anthony (2005). *La Constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*. París: PUF. (Primera edición 1984).

Gilbert, Claude (1992). *Le pouvoir en situation extrême. Catastrophe et politique*. París: L'Harmattan.

Girard, René (2008 [1972]). *La violence et le sacré*. París: Hachette Littératures.

Goffman, Erving (1968). *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. París, Les éditions du minuit. Edición en español (1971). *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1975). *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*. París: Les Éditions de Minuit. (Primera edición en inglés 1963).

Goldman, Lucien (1959). *Recherches dialectiques*. París: Gallimard.

Gounis, Kostas (1996). «Urban Marginality and Ethnographic Practice: on the Ethics of Fieldwork». *City & Society*. Vol. 8 (1): 108-118.

Gupta, Akhil (2005). «Narrating the State of Corruption». En *Corruption. Anthropological Perspectives*. D. Haller y C. Shore. Londres: Anna Arbor, 173-193.

Gupta, Akhil y James Ferguson (1997). «Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Loca-

tion in Anthropology». En *Anthropological Locations. Boundaries of a Field Science*. A. Gupta y J. Ferguson. Berkeley, Lons Angeles y Londres: University of California Press, 1-46.

Halluin, Estelle d', Stephan Latté y otros (2004). «La deuxième vie du traumatisme psychique. Urgences médico-psychologiques et interventions psychiatriques humanitaires». *Revue française des affaires sociales* 58 (1): 57-75.

Hannerz, Ulf (1980). *Exploring the City. Inquiries toward an urban anthropology*. Nueva York: Columbia University Press.

Harvey, David (2000). *Spaces of Hope*. Edimburgo: Edinburg University Press.

Hearn Morrow, Betty (1997). «Stretching the bonds. The families of Andrew». En *Hurricane Andrew. Ethnicity, gender and sociology of disasters*. W. G. Peacock y B. Hearn Morrow. Londres y Nueva York : Routledge, 141-170.

Héritier, Françoise (2005). «Réflexions pour nourrir la réflexion». En F. Héritier. *De la violence (I)* París: Odile Jacob, 13-53.

Hewitt, Kenneth (1998). «Excluded perspectives in the social Construction of Disaster». *What is a Disaster? Perspectives on the question*. E. L. Quarantelli (Ed.). Londres y Nueva York: Routledge, 75-91.

Inchauspé, Dominique (1999). «Préface». En *L'habeas corpus*. París: Editions Confluences, Colección Voix de la Cité, 7-12.

Jeganathan, Pradeep (2004). Chekpoint: Anthropology, Identity, and the State. *Anthropology in the margins of the state*. Veena Das y Deborah Poole. Santa Fe y Londres: School of American Research Press-James Currey, 67-80.



Klinenberg, Eric (2002). *Heat wave: a social autopsy of disaster in Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ (2004). «Denaturalizing Disaster: A social autopsy of the 1995 Chicago Heat Wave». En *Violence in War and Peace*. N. Scheper-Hugues y P. Bourgois: Blackwell Publishing, 308-318.

Kroll-Smith, Steve y Valerie J. Gunter (1998). «Legislators, Interpreters, and Disasters. The importance of how as well as what is a disaster». in E. L. Quarantelli (Dir.) *What is a Disaster?* Londres and Nueva York: Routledge, 160-176.

Lachal, Christian (2003). «Bases de la psychiatrie en situation humanitaire». En C. Lachal, L. Ouss-Rungaert y otros (Dir.) *Comprendre el soigner le trauma en situation humanitaire*. París: Dunod, 27-106.

Laclau, Ernesto (1978). *Política e Ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.

Lefort, Claude (1978). *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. París: Editions Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1986). *Essais sur le politique*. XIX et XX siècles. París: Seuil.

Lochak, Danièle (2002). *Les droits de l'homme*. París: La Découverte.

Macpherson, CB (2004). *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*. París: Gallimard. (Primera edición en inglés 1962).

Malkki, L. (1995a). *Purity and Exile. Violence, memory and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ (1995b). «Refugees and exile: from "Ref-

ugees Studies” to the National Order of Things». *Annual Review of Anthropology* (24): 495-523.

Mauss, Marcel (1970). *Oeuvres, tome 1. Les fonctions du sacré*. París: Minuit.

\_\_\_\_\_ (1999). *Sociologie et anthropologie*. París: Presses Universitaires de France. (Primera edición 1950).

Memmi, Albert (1979). *La dépendence: esquisse pour un portrait du dépendent*. París: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

Messu, M. (1991). *Les assistés sociaux. Analyse identitaire d'un groupe social*. Toulouse: Privat.

Ndiaye, Bacre Waly (1994). «Le droit à la vie: utilité, efficacité et limites des mécanismes internationaux». En *Les disparitions*. A. International. París: Babel, 54-75.

Oliver-Smith, Anthony (1991). «Successes and Failures in Post-Disaster Resettlement». *Disasters* 15 (1): 12-23.

Oliver-Smith, Anthony y Susana Hoffman (Eds.) (1999). *The angry earth: disaster in anthropological perspective*. Londres: Routledge.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1995). *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Marsella, París, Karthala.

Pandolfi, Mariella (2002). «‘Moral entrepreneurs’, Souveranités mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans les Balkans postcommunistes». *Anthropologie et sociétés* 26 (1): 29-51.

Parish, Jane (2001). «The Age of Anxiety». En J. Parish y M. Parker (Dir.) *The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Science*. Oxford: Blacwell Publishers, 1-15.

Peacock, Walter Gilles, Betty Hearn Morrow y otros (Eds.) (1997). *Hurricane Andrew. Ethnicity, gender, and the sociology of disasters*. Londres y Nueva York: Routledge.

Pettiti, Louis-Edmond (1994). «Droit international et “disparitions”». En *Les disparitions*. A. International. París: Babel, 29-46.

Porfiriev, Boris (1998). «Issues in de definition and delineation of disasters and disasters “areas”». En E.L Quarantelli (Dir.) *What is a Disaster? Perspectives on the Question*. Londres y Nueva York: Routledge, 56-72.

Quarantelli, E.L, Ed. (1998). *What is a Disaster? Perspectives on the Question*. Londres y Nueva York: Routledge.

Rancière, Jacques (2004). *Aux bords du politique*. París: Gallimard. (Primera edición 1998).

Ravi Rajan, S. (2002). «Missing expertise, Categorical Politics, and Chronic Disasters. The case of Bhopal». En S. Hoffman, Oliver-Smith *Catastrophe & Culture. The Anthropology of Disaster*. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press, 237-259.

Revault d'Allones, Myriam (2008). *L'homme compassionnel*. París: Seuil.

Rose, Nikolas (1996). *Inventing our selves: psychology, power, and personhood*. Cambridge, England, Nueva York: Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall (1989). *Des îles dans l'histoire*. París: Gallimard. (Edición en castellano: *Islas de historia*, Gedisa, 1987).

Sanford, Victoria (2004). Contesting Dsiplacement in Colombia: Citizenship and State Sovereignty at the Margins. *Anthropology in the Margins of the State*. Veena Das y Dedorah Poole. Santa Fe: School of American Research Press, 253-277.

Sargent, Carolyn y Michel Harris (1998). «Bad Boys and Good Girls: The Implications of gender. Ideology for Child Health in Jamaica». En C. F. Sargent y N. Scheper-Hugues (Dir.) *Small wars. The cultural politics of childhood*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 202-227.

Scheper-Hugues, Nancy y Margaret Lock (1987). «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1): 6-41.

Scheper-Hugues, Nancy y Carolyn Fishel Sargent, Eds. (1998). *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. Berkeley: University of California Press.

Schmitt, Carl (2008 [1922]). *Théologie politique*. París: Gallimard.

Schnapper, Dominique (2000). *Qu'est-ce que la citoyenneté?* París: Gallimard.

Shore, Bradd (1990). «Human Ambivalence and the Structural of Moral Values». *Ethos* 18 (2): 165-179.

Shore, Chris y Dieter Haller (2005). «Introduction-Sharp practice: Anthropology and the study of corruption». En C. Shore y D. Haller (Dir.) *Corruption. Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press, 1-26.

Simmel, Georg (2002). *Les pauvres*. París: Presses Universitaires de France.

Starrett, Gregory (2003). «Violence and the rhetoric of Images». *Cultural Anthropology* 18 (3): 398-428.

Taylor, Charles (1998). *Les sources du moi. Les formations de l'identité moderne*. París: Seuil. (Edición en inglés, 1989; edición en castellano: *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Paidós Ibérica 2006.)

Thompson, E.P (1973). «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century». *Past and Present* (50-53): 76-136.

Tilly, Charles (2003). *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Víctor (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Nueva York: Cornell University Press.

\_\_\_\_\_ (1972). *Analyse des rituels chez les Nde-mbu en Zambie*. París: Gallimard.

Weber, Max (1959). *Le savant et le politique*. París: Plon.

Wilson, Jennifer, Brenda D. Philipps y otros (1998). «Domestic life after disaster». En E. Enarson y B. Hearn Morrow (Eds.) *The gendered terrain of Disaster. Through women eyes*. Londres: Praeger, 115-122.

Wilson, Richard Ashby (2006). «Afterword to “Anthropology and Human Rights in a New Key”: The social life of Human Rights». *American Anthropologist* 18 (1): 77-83.

Yelvington, Kevin A. (1997). «Coping in a temporary way. The tent cities». En W. G. Peacock, B. Hearn Morrow y H. Gladwin (Dir.) *Hurricane Andrew. Ethnicity, gender and the sociology of disasters*. Londres y Nueva York: Routledge, 92-115.



## Taurus es un sello editorial del Grupo Santillana

[www.taurus.santillana.es/mundo](http://www.taurus.santillana.es/mundo)

### Argentina

Av. Leandro N. Alem, 720  
C1001 AAP Buenos Aires  
Tel. (54 114) 119 50 00  
Fax (54 114) 912 74 40

### Bolivia

Av. Arce, 2333. La Paz  
Tel. (591 2) 44 11 22  
Fax (591 2) 44 22 08

### Chile

Dr. Aníbal Ariztía, 1444  
Providencia  
Santiago de Chile  
Tel. (56 2) 384 30 00  
Fax (56 2) 384 30 60

### Colombia

Calle 80, 10-23. Bogotá  
Tel. (57 1) 635 12 00  
Fax (57 1) 236 93 82

### Costa Rica

La Uruca. Del Edificio de Aviación Civil  
200 m al Oeste. San José de Costa Rica  
Tel. (506) 220 42 42 y 220 47 70  
Fax (506) 220 13 20

### Ecuador

Av. Eloy Alfaro, 33-3470 y Av. 6 de  
Diciembre, Quito  
Tel. (593 2) 244 66 56 y 244 21 54  
Fax (593 2) 244 87 91

### El Salvador

Siemens, 51, Zona Industrial Santa Elena  
Antiguo Cuscatlan - La Libertad  
Tel. (503) 2 505 89 y 2 289 89 20  
Fax (503) 2 278 60 66

### España

Torrelaguna, 60, 28043 Madrid  
Tel. (34 91) 744 90 60  
Fax (34 91) 744 92 24

### Estados Unidos

2105 N.W. 86th Avenue, Doral, FL. 33122  
Tel. (1 305) 591 95 22 y 591 22 32  
Fax (1 305) 591 91 45

### Guatemala

7a Avda. 11-11  
Zona 9  
Guatemala C.A.  
Tel. (502) 24 29 43 00  
Fax (502) 24 29 43 43

### Honduras

Colonia Tepeyac Contigua a Banco  
Cuscatlan  
Boulevard Juan Pablo, frente al  
Templo Adventista 7º Día,  
Casa 1626, Tegucigalpa  
Tel. (504) 239 98 84

### México

Av. Universidad, 767,  
Colonia del Valle 03100  
México D.F.  
Tel. (52 5) 554 20 75 30  
Fax (52 5) 556 01 10 67

### Panamá

Av. Juan Pablo II, No 15. Apartado Postal  
863199, zona 7.  
Urbanización Industrial  
La Locería - Ciudad Panamá  
Tel. (507) 260 09 45

### Paraguay

Av. Venezuela, 276,  
entre Mariscal López y España,  
Asunción  
Tel./Fax (595 21) 213 294 y 214 983

### Perú

Av. Primavera 2160, Surco  
Lima 33  
Tel. (511) 313 4000  
Fax (51 1) 313 4001

### Puerto Rico

Av. Roosevelt, 1506,  
Guaynabo 00968  
Puerto Rico  
Tel. (1 787) 781 98 00  
Fax (1 787) 782 61 49

### República Dominicana

Juan Sánchez Ramírez, 9, Gazcue  
Santo Domingo R.D.  
Tel. (1809) 682 13 82 y 221 08 70  
Fax (1809) 689 10 22

### Uruguay

Constitución, 1889  
11800 Montevideo  
Tel. (598 2) 402 73 42 y 402 72 71  
Fax (598 2) 401 51 86

### Venezuela

Av. Rómulo Gallegos  
Edificio Zulia,  
Sector Monte Cristo  
Boleíta Norte, Caracas  
Tel. (58 212) 235 30 33  
Fax (58 212) 239 10 51

Este libro  
se terminó de imprimir  
en los talleres de

en el mes de \_\_\_\_\_ de 2010,  
Caracas, Venezuela