



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**POPULISMO, DEMOCRACIA E IGLESIA CATÓLICA
EN VENEZUELA Y COLOMBIA (1958 - 2013)**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**PRESENTA:
ANDRÉS FELIPE AGUDELO GONZÁLEZ**

**TUTORA PRINCIPAL
DRA. MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE (IIS-UNAM)**

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. FERNANDO GONZÁLEZ GONZÁLEZ (IIS-UNAM)
DR. LEOPOLDO GONZÁLEZ AGUAYO (FCPyS)
DRA. DIANA GUILLÉN (FCPyS e IIM)
DRA. LAURA CAMILA RAMÍREZ (UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA)**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, MAYO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

	Pág.
Introducción	1
<i>Preguntas y objetivos de la investigación</i>	3
<i>Populismo, democracia y episcopados: un juego de interacciones</i>	4
<i>Comparación y entrevistas</i>	6
<i>Presentación y desarrollo del documento</i>	8
Capítulo I - Institucionalismo histórico e Iglesia católica en América Latina	13
El institucionalismo histórico en la Ciencia Política	13
<i>Conceptos fundamentales del institucionalismo histórico</i>	14
El cambio institucional	16
<i>Cambios exógenos y endógenos en el institucionalismo histórico</i>	17
<i>Ideas y creencias en el cambio institucional</i>	18
Las coyunturas críticas en el institucionalismo histórico	20
<i>Funciones y actores institucionales en las coyunturas críticas</i>	21
<i>Contingencia, agencia, divergencia y tiempo en las coyunturas críticas</i>	23
<i>Antecedentes y condiciones de las coyunturas críticas</i>	24
Las trayectorias de dependencia y secuencias reactivas en el institucionalismo histórico	25
<i>Las secuencias reactivas como tipo de trayectoria de dependencia</i>	26
Los resultados en el institucionalismo histórico	29
Iglesia católica en América Latina: una propuesta desde el Institucionalismo histórico	30
<i>La Iglesia católica como institución histórica</i>	30
<i>La Iglesia católica como institución de ideas y creencias</i>	31
<i>La doble función de la Iglesia: espiritual y política</i>	32
<i>Los episcopados como actores institucionales</i>	33
<i>Iglesias nacionales: unidades de análisis</i>	35
<i>El aspecto normativo-institucional y la Iglesia católica</i>	35
Democracia y catolicismo: una compleja relación	36
<i>Concilio Vaticano II y la democracia (1962-1965)</i>	37

<i>Los papas y la democracia</i>	42
<i>Pío XII y el radiomensaje Benignitas et Humanitas</i>	43
<i>Juan XXIII, el Concilio Vaticano II y Pacem in terris</i>	43
<i>Pablo VI, Populorum Progressio y Ecclesiam Suam</i>	44
<i>Juan Pablo II, los Derechos Humanos y la democracia</i>	45
<i>Benedicto XVI y Caritas in veritate</i>	46
<i>Francisco y el populismo global</i>	46
<i>Principales procesos socio-políticos y participación de la Iglesia</i>	48
<i>Separación Estado-Iglesia las democracias latinoamericanas</i>	49
<i>Democracia, democratización y Derechos Humanos</i>	51
<i>Pluralismo y populismo: retos para la Iglesia católica en América Latina</i>	55
Capítulo II - Populismo, democracia y cristianismo en América Latina	58
Corrientes teóricas y ciclos populistas en América Latina	58
El núcleo populista	64
<i>El líder populista y sus características</i>	69
Democracia y populismo ¿una relación tóxica?	74
<i>¿Democracia y/o populismo?</i>	74
<i>La democracia liberal como escenario populista</i>	76
<i>Las crisis democráticas y la emergencia populista</i>	77
<i>Liderazgo populista y poder Ejecutivo</i>	82
<i>Los populistas y las otras ramas del poder</i>	84
Populismo y religión (aproximación teórica)	87
<i>Puntos de encuentro entre populismo y religión</i>	88
<i>La religión instrumentalizada por el populismo</i>	91
<i>La religión como un elemento identitario del populismo</i>	93
<i>Populismo y cristianismo en América Latina</i>	97
<i>Populismo e Iglesia católica</i>	100
Capítulo III - Las democracias andinas y la Iglesia católica (1957-2002)	104
La coyuntura crítica: el derrumbe militar y los pactos de élites en Colombia y Venezuela (1957-1959)	104
<i>Antecedentes en la coyuntura crítica: La Violencia y el Trienio Adecó</i>	106

<i>Primera fase de la coyuntura crítica en Colombia y Venezuela: la caída de los dictadores</i>	107
<i>Segunda fase de la coyuntura crítica: el inicio de las democracias excluyentes en Colombia y Venezuela</i>	109
<i>Trayectorias de dependencia: democracia e Iglesia católica en Colombia y Venezuela durante la segunda mitad del siglo XX</i>	113
Las democracias pactadas en Colombia y Venezuela (1958-1974)	115
<i>La puesta en marcha de los pactos políticos</i>	115
<i>El inicio de la lucha armada en Colombia y Venezuela</i>	120
<i>Conferencia del Episcopado Latinoamericano – Medellín (1968) y sus efectos en Colombia y Venezuela</i>	124
El desarrollo de las democracias (1974-1989)	130
<i>El bipartidismo consuetudinario</i>	130
<i>Las democracias andinas confrontadas</i>	135
<i>Conferencia del Episcopado Latinoamericano – Puebla (1979) y sus efectos en Colombia y Venezuela</i>	140
La crisis de las democracias andinas (1989-2002)	146
<i>Los caminos hacia la crisis política en Colombia y Venezuela</i>	146
<i>La crisis del modelo bipartidista en Colombia y Venezuela</i>	149
<i>Conferencia del Episcopado Latinoamericano – Santo Domingo (1992) y sus efectos en Colombia y Venezuela</i>	154
Capítulo IV - Hugo Chávez, el chavismo y el episcopado venezolano (1999-2013)	157
La emergencia del chavismo (1999-2004)	157
<i>Síntesis histórica</i>	157
<i>Populismo chavista: génesis, crisis y consolidación</i>	160
<i>La democracia en Venezuela: de la crisis liberal a un modelo radical</i>	169
<i>El chavismo católico y la compleja relación con el episcopado</i>	177
Hacia el socialismo bolivariano (2005-2009)	194
<i>Síntesis histórica</i>	194
<i>Populismo chavista o la construcción de un socialismo vernáculo</i>	196

<i>La democracia venezolana ¿Hacia un régimen híbrido?</i>	202
<i>Obispos, Cristianismo y el giro socialista de la Revolución bolivariana</i>	206
La Revolución bolivariana y el ocaso de Hugo Chávez (2010-2013)	220
<i>Síntesis histórica</i>	220
<i>Populismo en Venezuela y el legado de Hugo Chávez</i>	221
<i>La democracia comunal y el autoritarismo electoral</i>	222
<i>Los obispos venezolanos y “san” Hugo Chávez</i>	223
Capítulo V - Álvaro Uribe, el uribismo y el episcopado colombiano (2002-2010)	229
La emergencia del uribismo (2002-2006)	229
<i>Síntesis histórica</i>	229
<i>Populismo uribista: su génesis y desarrollo</i>	232
<i>La democracia de cristal y la frágil estabilidad dentro del conflicto armado</i>	249
<i>El uribismo, los obispos y un conflicto sin salida</i>	259
La consolidación del uribismo (2002-2006)	271
<i>Síntesis histórica</i>	271
<i>Populismo uribista o Estado de opinión hegemónico</i>	275
<i>La democracia de cristal durante la hegemonía uribista</i>	283
<i>El uribismo, los obispos y la paz esquivada</i>	294
Capítulo VI - Populismo, democracia y episcopados andinos: una comparación	303
Los populismos andinos del siglo XXI	304
<i>Dos populismos disímiles</i>	304
<i>El gran líder y el populismo mediático</i>	307
<i>La crisis como precedente y los cambios normativos</i>	309
<i>La construcción de los “pueblos” y una nueva institucionalidad</i>	311
<i>La lógica plebiscitaria y elecciones</i>	313
<i>La deriva autoritaria</i>	315
<i>Neoliberalismo vs Socialismo</i>	317
Las encrucijadas de las democracias andinas	318
<i>La crisis del modelo bipartidista</i>	318

<i>Los populismos andinos y la tradición liberal</i>	321
<i>Nuevas fuerzas populistas y las oposiciones</i>	322
<i>Venezuela: Hacia un autoritarismo electoral</i>	326
<i>Colombia: entre el conflicto armado y la democracia procedimental</i>	327
Los episcopados andinos en tiempos de populismos	330
<i>Los obispos andinos y el “problema de la democracia”</i>	330
<i>Quinta Conferencia general del Episcopado Latinoamericano – Aparecida (2007)</i>	333
<i>El cristianismo como elemento identitario del populismo</i>	337
<i>El caudillo católico</i>	342
<i>Chávez y el episcopado venezolano</i>	343
<i>Uribe y el episcopado colombiano</i>	348
Conclusiones	352
Bibliografía	372

Introducción

Bogotá, 28 de octubre de 1827. Simón Bolívar pronunció las siguientes palabras en una reunión con los jerarcas de la Iglesia católica:

La causa más grande nos reúne en este día, el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena más sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la iglesia de Roma, que es la fuente del cielo. Los descendientes de San Pedro han sido nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos como el cordero que bala en cano por la madre que ha perdido. La madre tierna lo ha buscado y lo ha vuelto al redil: ellos nos han dado pastores dignos de la Iglesia y dignos de la República. Estos Ilustres Príncipes y padre de la grey de Colombia son nuestros vínculos sagrados con el cielo y con la tierra. Serán ellos nuestros maestros y los modelos de la religión y de las virtudes políticas. La unión del incensario con la espada de las leyes es la verdadera arca de la alianza. ¡Señores! Yo brindo por los santos aliados de la patria, los Ilustrísimos Arzobispos de Bogotá y de Caracas, y los Obispos de Santa Marta, Antioquia y Guyana.

Un año después Bolívar sufrió un atentado que desencadenó un gobierno autoritario y tras ello, en menos de un lustro, el Libertador había muerto y la República se disolvió dando paso a la creación de Colombia, Venezuela y Ecuador como países independientes. En el desarrollo republicano de los países nacientes la cuestión religiosa se mantendrá como una variable constante, en particular la interacción entre las jerarquías católicas y las élites políticas sirve para explicar cómo se formaron algunas instituciones protagónicas del siglo XXI. Si bien las Iglesias de Colombia y Venezuela trazaron trayectorias disimiles desde su establecimiento y varían en su presencia e influencia en estos países andinos, se destaca que para mediados del siglo XX compartirán algunos elementos.

Entre 1957 y 1958 los dictadores militares de Colombia y Venezuela fueron derrocados por coaliciones civiles apoyadas por las jerarquías católicas. En Venezuela, Marcos Pérez Jiménez fue uno de los militares que apoyó el golpe de Estado contra el presidente adeco Rómulo Gallego en 1948, años después asumiría la jefatura presidencial instaurando un gobierno dictatorial. Por su parte, el general Gustavo Rojas Pinilla ascendió al poder en Colombia como una alternativa pacificadora ante el panorama de confrontación entre liberales y conservadores. En ambos países andinos las jerarquías eclesiásticas se comportaron de forma similar: pasaron de la anuencia con los dictadores a la abierta crítica a estos por la violación a los Derechos Humanos.

Tras la caída de los gobiernos militares, las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela brindaron su apoyo a los proyectos democráticos de ambos países se caracterizaron por la firma de “pactos políticos” entre los representantes de los principales partidos, si bien el

contenido de los acuerdos de Punto Fijo en Venezuela y el Frente Nacional en Colombia no fue idéntico, en esencia se trató de una alianza que sirviera para la transición hacia la democracia, consolidara el poder de las principales agrupaciones políticas y excluyera a las amenazas sistémicas, en específico la del comunismo.

En las décadas siguientes los sistemas democráticos de Colombia y Venezuela sortearon todo tipo de críticas: por ejemplo con respecto a su funcionamiento en términos de competitividad y alternancia o al enquistamiento de la corrupción. También enfrentaron crisis económicas como el Viernes negro de 1983 en Venezuela o el conflicto armado en Colombia que se ha extendido por décadas. En términos generales, las jerarquías católicas de ambos países se mostraron favorables a la democracia como sistema político sin que ello les eximiera de criticar situaciones puntuales, más cuando estuvieron alineadas a las conclusiones de las reuniones episcopales de Medellín y Puebla.

En la década de los noventa los sistemas democráticos de los países andinos enfrentarían nuevas crisis que le darían paso a la emergencia de proyectos populistas durante las primeras décadas del siglo XXI. En el caso colombiano, el cambio constitucional de 1991 refrescaría el sistema político, pero no sería suficiente para ponerle fin al conflicto armado que se recrudecería gracias al narcotráfico. En Venezuela, la crisis de legitimidad de los partidos tradicionales (Acción Democrática y COPEI) estallaría con los escándalos relacionados con la corrupción, intentos de golpes de Estado por parte de los militares y la destitución del presidente Carlos Andrés Pérez.

Hugo Chávez de extracción militar y Álvaro Uribe de extracción civil representan dos caras diferentes del mismo fenómeno populista que hizo presencia en América Latina durante las primeras décadas del siglo XXI. Ambos líderes políticos transformaron los sistemas políticos de sus países, extendieron sus periodos de gobierno, avasallaron la institucionalidad y consolidaron una base política que usaron para confrontar a sus adversarios y críticos. Tanto Chávez como Uribe se confesaron católicos y recurrieron constantemente a simbolismos religiosos para transmitir sus mensajes e interactuaron con las jerarquías católicas de sus países generando puntos de encuentro, pero también rupturas.

Los sistemas democráticos que las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela encontraron a principio del siglo XXI eran radicalmente distintos a los que apoyaron en la mitad del siglo anterior. Los populistas de nuevo cuño interpelaron el rol de los obispos en materia política

dando espacio a nuevas reflexiones entre religión y política en América Latina, siendo este el tema central de esta investigación. En otras palabras, uno de los expertos en los estudios que vinculan la política y la religión en América Latina propone la siguiente agenda temática contemporánea de estudio: “1. Sexualidad, género e identidad; 2. Espiritualidad y encuentros con el poder carismático; 3. Relaciones entre religión y violencia; 4. Nuevas perspectivas sobre la secularización; 5. Ciudadanía; 6. Etnias; 7. Ecología; 8 Nuevas liderazgos y seguidores; 9. Medios de comunicación” (Levine, 2019, p. 173), el presente documento corresponde al segundo numeral.

Preguntas y objetivos de la investigación

A continuación se exponen las preguntas y los objetivos rectores del documento, en primer lugar se cuestionó ¿Cómo los proyectos políticos de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013) y Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010) transformaron las estructuras políticas de esos países latinoamericanos? En consecuencia el objetivo primordial consistió en analizar las transformaciones políticas Venezuela y Colombia impulsadas por los gobiernos de Hugo Chávez (1999-2013) y Álvaro Uribe (2002-2010), para identificar los cambios, puntos de inflexión, procesos y actores involucrados en cada uno de los países señalados.

En segundo lugar se cuestionó por ¿Cuál fue la relación entre la jerarquía católica y los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013) y Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010) ante las transformaciones políticas impulsadas en sus países? El objetivo que se deriva de este cuestionamiento buscó analizar la relación entre los gobiernos de Hugo Chávez (1999-2013) en Venezuela y Álvaro Uribe (2002-2010) en Colombia con la Iglesia católica, para indagar en las percepciones y reacciones de las jerarquías católicas de cara a las transformaciones políticas generadas por los nuevos gobiernos.

Ahora bien, para desarrollar este cuestionamiento fue indispensable fragmentar el análisis desde la perspectiva de cada actor político, por ende se plantearon dos preguntas adicionales: ¿Cuáles fueron las posturas de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013) y Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010) con respecto al papel de la Iglesia católica en el marco de dichos proyectos políticos? y, a su vez, ¿Cómo se caracteriza la relación entre los obispos de Venezuela y Colombia con respecto a los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela (1999-

2013) y Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010)? El objetivo que aglutina los cuestionamientos buscó caracterizar la postura de las Iglesias de Venezuela y Colombia a través de las conferencias episcopales, con respecto a los gobiernos de Hugo Chávez (1999-2013), Álvaro Uribe (2002-2010), a fin de establecer los temas de encuentro (choque y cooperación), las agendas institucionales, los principales actores y los resultados de la interacción entre la Iglesia católica y los gobiernos.

En tercer lugar se planteó la siguiente pregunta: ¿Cómo se caracteriza la relación entre las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela con respecto al sistema político, en particular a la democracia a partir de 1958? Para resolverla se trazaron dos objetivos: por un lado, se buscó reconstruir la relación entre las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela con respecto al sistema político, en particular a la democracia entre 1958 en adelante a la luz de los principales conceptos del neo institucionalismo histórico. Por otro lado, se consideró necesario identificar negociaciones, acuerdos, cambios y grado de intervención de la Iglesia en Venezuela y Colombia a partir de los documentos episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), enfatizando en los conceptos de democracia y derechos humanos.

Populismo, democracia y episcopados: un juego de interacciones

A continuación se exponen algunas premisas que sirvieron como guía para el desarrollo de la investigación.

Se propone como idea central que la participación de los episcopados de Colombia y Venezuela en la caída de los regímenes autoritarios entre 1957 y 1958 aunada al apoyo que brindaron a los pactos políticos con los que las élites partidistas en cada país abrieron una cuestionada era democrática, fue el punto de inicio para un nuevo tipo de interacción entre las jerarquías católicas con los estados y las instituciones democráticas en estos países andinos¹, hecho relacionado con los cambios globales (Concilio Vaticano II) y regionales (Conferencias de Medellín y Puebla) de la Iglesia católica. lo anterior garantizó una convivencia que terminó afianzando la separación entre las esferas estatales y eclesiásticas, los procesos de secularización en estas sociedades y la autonomía de la institución religiosa,

¹ La cadena montañosa de Los Andes es la columna vertebral de Sudamérica, atraviesa a Chile, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela. En el presente documento el término andino se usará como un sustantivo de exclusiva referencia a Colombia y Venezuela.

esto explica la fuerza de su hegemonía cultural, la cercanía con los círculos de poder y su voz crítica en determinados temas durante la segunda mitad del siglo xx. sin embargo, estas democracias sudamericanas, por caminos indistintos, entraron en crisis y encontraron en el populismo una alternativa para solventar sus inconvenientes. con variada intensidad y desde orillas ideológicas opuestas, Hugo Chávez y Álvaro Uribe, confesos católicos, impulsaron proyectos populistas que se asentaron en la decadencia bipartidista logrando un cambio institucional en los sistemas políticos que encontraron. la faz de las democracias andinas cambiaría con estos proyectos hegemónicos pues la colombiana estuvo marcada por el desarrollo del conflicto armado mientras que la venezolana devino en un sistema autoritario electoral. los episcopados volverían a tener protagonismo durante los gobiernos populistas pues el venezolano chocaría de manera frontal con Chávez mientras que el colombiano, a pesar de sus diferencias con Uribe, cooperaría en aras de buscar salidas al conflicto armado.

De acuerdo con lo anterior, para el desarrollo de la investigación se partió de las siguientes premisas:

Premisa 1: el enfoque institucional histórico permite una mejor comprensión de las complejas relaciones entre política y religión en contraste con otras perspectivas teóricas como la elección racional. Una institución compleja como la Iglesia católica permite una variedad de interpretaciones en lo que concierne a su accionar e interacciones en el ámbito político, siguiendo la línea trazada por autores como Stathis Kalyvas (*The rise of Christian democracy in Europe*) y Anna Grzymala-Busse (*Nations under God*), la presente investigación acude al institucionalismo histórico como enfoque explicativo de las interacciones entre las jerarquías católicas, la democracia y los populistas en América Latina. La relación entre populismo y catolicismo debe explicarse desde el cristal de la democracia (como sistema político), de ahí que las interacciones entre los obispos colombianos y venezolanos con los caudillos del siglo XXI tenga como fundamento que “comprender un resultado interesante o un set de arreglos en general significa analizar procesos a través de un período sustantivo de tiempo, quizás incluso varias décadas o siglos” (Pierson y Skocpol, 2008, pág. 12).

Premisa 2: el populismo es un fenómeno que suele engendrarse y mutar en los sistemas democráticos aportando una visión particular de la representación. Funciona gracias a la

puesta en marcha de una serie de dicotomías que, encauzadas por un líder carismático, suelen disputar el poder a las élites tradicionales y transformar el funcionamiento político-social de los países. Se pueden contabilizar cuatro oleadas de carácter populista siendo la del siglo XXI una de las más destacadas por duración y productividad, en esta se encuentran Hugo Chávez y Álvaro Uribe.

Premisa 3: la democracia, entendida en un sentido lato como un sistema de gobierno de inspiración liberal o, incluso, como un ideal político, está enraizada en la historia republicana de las naciones latinoamericanas. Solo hasta inicios del siglo XXI la mayor parte de los países del continente adaptaron esta forma política para la organización de sus instituciones. Los sistemas democráticos latinoamericanos (o sus intentos) han convivido con el fenómeno populista desde mediados del siglo XX. Con diferentes características e intensidades, por la mayoría de países del continente han desfilado liderazgos populistas que transformaron sus sociedades y sistemas políticos.

Premisa 4: los episcopados son unidades de análisis susceptibles de ser estudiadas porque simbolizan y encarnan la oficialidad de la Iglesia católica, sin que ello signifique que sus posturas representen la diversidad y complejidad de la institución religiosa. Las conferencias episcopales son una voz autorizada en lo que respecta al catolicismo pero al mismo tiempo contienen una diversidad de posturas internas que enriquece el debate de estas organizaciones. En síntesis estudiar a los obispos católicos es relevante pues resulta “inverosímil que todos estén de acuerdo en cuestiones políticas, sociales y económicas de importancia teológica, especialmente en países con diócesis cada vez más diversas. Tampoco es probable que evalúen las mejores estrategias de la iglesia de la misma manera” (Hagopian, 2009c, pp. 450–451).

Comparación y entrevistas realizadas

La comparación es una herramienta metodológica recurrente en el institucionalismo histórico, en el presente documento se busca “resaltar las características de cada caso incluyendo las discusiones y evidenciar cómo las características únicas afectan el desarrollo de procesos sociales supuestamente generales” (Skocpol y Somers, 1980, p.178). se realizará una comparación de área (Morlino 2002, p. 72) que comprende dos países vecinos: Venezuela y Colombia. Se aplicará una comparación diacrónica que “abarcen un arco

temporal más o menos amplio” (Morlino 2002, p.74), es decir desde la caída de las dictaduras en 1957 y 1958 hasta los periodos presidenciales de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013) y Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010).

La comparación realizada en los capítulos tres y seis busca el contraste de contextos consistente en la comparación de “dos o más casos con el fin de poner de manifiesto sus diferencias recíprocas; de ese modo se prepara el esquema para interpretar la manera como en cada uno de los contextos se producen procesos de cambio contrastantes” (Berins y Collier, 2002, p. 58). La comparación que se propone en los capítulos cuatro y cinco tuvo como principal referente el libro *Observando al Islam* de Clifford Geertz (1994), en consecuencia se optó la exposición separada de cada caso acompañada por la descripción y análisis de su desarrollo, los capítulos referidos tratan los populismos del siglo XXI en Colombia y Venezuela y en ellos se intentó aplicar la siguiente premisa del antropólogo estadounidense con respecto al contraste de dos casos: “Al mismo tiempo son muy similares y muy diferentes, conformando recíprocamente algún tipo de comentario uno acerca del otro” (Geertz, 1994, p. 20).

Con respecto a las fuentes utilizadas para la investigación, además de las académicas extraídas de bases de datos y revistas indexadas, se añaden los documentos oficiales de la Conferencia Episcopal Colombia y la Conferencia Episcopal Venezolana. Las alocuciones, discursos, intervenciones públicas y pronunciamientos en general de los presidentes Álvaro Uribe y Hugo Chávez se recolectaron a través de la página <http://historico.presidencia.gov.co/discursos/index.htm> para el caso colombiano y de <http://todochavez.gob.ve/> para el caso venezolano.

En el desarrollo de la investigación se realizaron diecisiete entrevistas, la mayoría a través de la plataforma virtual Zoom. Para el caso colombiano las preguntas fueron: ¿Cómo caracterizaría la relación entre el presidente Álvaro Uribe y los obispos colombianos entre 2002 y 2010? y ¿Cuál fue la importancia de la Iglesia católica durante los procesos relevantes de la presidencia de Álvaro Uribe, como la liberación de los secuestrados y los acercamientos de paz con los grupos armados?

Para el caso venezolano las preguntas base fueron: ¿Cómo caracterizaría la relación entre la Iglesia católica venezolana, en particular la jerarquía, con el sistema democrático entre 1958 y 1999? y ¿Cómo caracterizaría la relación entre la Iglesia católica venezolana, en particular

la jerarquía, con el chavismo entre 1999 y 2013? Los entrevistados se pueden clasificar en distintas categorías:

Dirigentes políticos: Álvaro Uribe Vélez (expresidente de Colombia), José Rodríguez Iturbe (diplomático venezolano), Alejandro Martínez Ubieda (líder opositor venezolano) y Rodrigo Londoño (excomandante en jefe de las FARC conocido como Timochenko).

Obispos: monseñor Mario Moronta (Obispo de San Cristóbal, Venezuela), monseñor Héctor Cubillos (Obispo de Zipaquirá, Colombia) y monseñor Víctor Ochoa (Obispo castrense de Colombia).

Teólogos: José Francisco Virtuoso (historiador y sacerdote jesuita, rector de la Universidad Católica Andrés Bello), Pedro Trigo (sacerdote y teólogo jesuita) y Rafael Luciani (teólogo venezolano).

Académicos: Mauricio Jaramillo Jassir (internacionalista colombiano), Ronal Rodríguez (politólogo colombiano), Margarita López Maya (historiadora venezolana), Rafael Arraíz (historiador venezolano), Inés Quintero (historiadora venezolana), Rodrigo Conde (historiador venezolano) y Tomás Straka (historiador venezolano).

Presentación y desarrollo del documento

La presente investigación consta de seis capítulos que se distribuyen de la siguiente manera: el primero se intitula *Institucionalismo histórico e Iglesia católica en América Latina* y tiene se compone de tres secciones, la inicial expone los principales elementos metodológicos y conceptuales conocidos como el *toolbox institucional histórico* (cambios, coyunturas críticas, trayectorias de dependencia, secuencias reactivas) sobre los que se desarrollará la investigación. En la segunda se identifican los elementos esenciales de la Iglesia católica que se deben analizar desde una óptica institucional histórica con el objetivo de tener futuros puntos de comparación.

La tercera parte del capítulo se concentra en la relación entre el catolicismo y la democracia en América Latina, se parte de los cambios impulsados en el seno de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II para luego concentrarse en las posturas que los distintos pontífices han delineado sobre este sistema político. De igual forma se discute de manera breve sobre asuntos neurálgicos que han marcado las interacciones entre los episcopados y los asuntos

políticos en América Latina en las últimas décadas, a saber: la separación funcional entre el Estado y la Iglesia, la democratización, los Derechos Humanos, el pluralismo y el populismo. El segundo capítulo se intitula *Populismo, democracia y cristianismo en América Latina* y tiene tres objetivos conceptuales: establecer una base teórica sobre el populismo que permita tener una comprensión general del fenómeno, definir las principales interacciones entre el populismo y la democracia liberal y, finalmente, trazar puentes teóricos entre el populismo y el cristianismo.

De los objetivos se desprenden posturas teóricas neurálgicas para la investigación, a saber: el populismo debe comprenderse fundamentalmente como una ideología política que irrumpe en los sistemas democráticos e interactúa con las instituciones propias de estos. Se añade que la relación entre populismo y cristianismo responde a la lógica identitaria y no de instrumentalización haciendo que componentes del catolicismo, por ejemplo, interactúen y aporten a otros componentes de identidad dentro de un proyecto político populista.

El capítulo está dividido en cuatro secciones: en la primera se exponen las principales características de los ciclos populistas en América Latina, en la segunda se identifica un “núcleo” populista de carácter ideológico que servirá como base teórica para el resto de la investigación, en la tercera se perfilan las complejas interacciones entre populismo y democracia y, en la cuarta, se profundiza en la relación entre populismo y cristianismo en América Latina.

El tercer capítulo se intitula *Las democracias andinas y la Iglesia católica (1957-2002)* y está dividido en cuatro secciones: en el primero se aplican los elementos esenciales del institucionalismo histórico (coyunturas críticas y trayectoria de dependencia) en los episcopados andinos en sus respectivos contextos planteando como punto de partida el rol de los obispos en la caída de los gobiernos autoritarios de ambos países seguido por el apoyo a los pactos políticos que establecieron una democracia excluyente en Colombia y Venezuela entre 1957 y 1958.

Las siguientes secciones fragmentan el desarrollo político de los países en los siguientes periodos: Las democracias pactadas en Colombia y Venezuela (1958-1974), El desarrollo de las democracias (1974-1989) y La crisis de las democracias andinas (1989-2002). En cada uno de ellos se exponen de manera general los principales eventos que caracterizaron las trayectorias políticas de cada país enfatizando en el rol de los episcopados en cada uno de

ellos. Además, se profundiza en el contenido y los efectos de las Conferencias episcopales regionales de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) en las iglesias de Colombia y Venezuela.

El cuarto capítulo se intitula *Hugo Chávez, el chavismo y el episcopado venezolano (1999-2013)* y está dividido en los siguientes periodos para una mejor comprensión de la Revolución bolivariana: La emergencia del chavismo (1999-2004), Hacia el socialismo bolivariano (2005-2009) y La Revolución bolivariana y el ocaso de Hugo Chávez (2010-2013). En cada una de estas etapas se realiza un análisis conceptual de los principales elementos de la investigación, a saber: el populismo, la democracia y el episcopado. En el componente del populismo se enfatiza en la figura del caudillo y la interacción con sus seguidores, además se enfatiza en la construcción de una ideología populista, los elementos mediáticos y de políticas exterior que guiaron los gobiernos bolivarianos. De igual forma se plantea la relación compleja y profunda de Chávez con el catolicismo.

En el componente de la democracia se analiza el choque entre dos modelos democráticos en Venezuela, se describen los principales eventos políticos y electorales, se profundiza en la formación del chavismo como un movimiento populista y se intenta comprender cómo la crisis de la democracia liberal en Venezuela devino en la construcción de un régimen autoritario electoral. En el componente del episcopado se ahonda en la relación entre el presidente y los obispos venezolanos, de igual forma se analizan las posturas episcopales con respecto a la democracia, la oposición, las elecciones y el desarrollo de los principales eventos que consolidaron al chavismo como una fuerza hegemónica.

El quinto capítulo se intitula *Álvaro Uribe, el uribismo y el episcopado colombiano (2002-2010)* y tiene una estructura similar al anterior, es decir que se divide en dos periodos históricos: La emergencia del uribismo (2002-2006) y La consolidación del uribismo (2002-2006), a su vez estas secciones se fragmentan en partes dedicadas al análisis del populismo, la democracia y el episcopado. En el componente del populismo se ahonda en la figura de Uribe como líder de un proyecto hegemónico de derecha que se posicionó gracias a su apuesta en seguridad enfocada en el combate al “terrorismo”. Se describe un núcleo ideológico y las interacciones del caudillo con sus seguidores además de los principales de su política exterior y posturas con respecto al catolicismo.

En el componente de la democracia se hace la distinción, proveniente de la ambigüedad de la democracia colombiana, entre el procedimentalismo y el conflicto armado, de tal forma se tiene presente los principales procesos electorales e institucionales que se contraponen al desarrollo de una guerra interna entre el Estado, las guerrillas, los paramilitares y los narcotraficantes. En el componente del episcopado se ahonda en las interacciones entre el primer mandatario y los obispos, destacando la relación de cooperación entre las partes enfocada en la agenda pastoral que los jerarcas católicos siguieron en aras de buscar una salida negociada al conflicto con guerrillas y paramilitares, así como la liberación de los secuestrados a través de un Acuerdo Humanitario. No obstante, también se subrayan los puntos en los que el presidente y los obispos se distanciaron.

El sexto capítulo se intitula *Populismo, democracia y episcopados andinos: una comparación* y se divide en las secciones Los populismos andinos del siglo XXI, Las encrucijadas de las democracias andinas y Los episcopados andinos en tiempos de populismos. Tiene como objetivo el contraste entre las realidades de los países y resalta los puntos de encuentro y las principales diferencias entre los caudillos populistas, los sistemas democráticos y los episcopados de Venezuela y Colombia. En el componente del populismo se exponen las coincidencias de Chávez y Uribe en sus estrategias comunicativas, en las crisis que precedieron sus mandatos y los cambios normativos que impulsaron, así como la construcción de un “pueblo” según sus dictámenes e intereses, la lógica plebiscitaria que aplicaron y su tendencia autoritaria. Además, se explican las principales diferencias de orden ideológico que los distancian y las variaciones de sus populismos en aras de comprender los diferentes resultados que obtuvieron.

En el componente de la democracia se parte de la crisis compartida del bipartidismo y se exponen los diferentes procesos electorales que contribuyeron a consolidar las hegemonías populistas. Se contrastan las distintas sendas institucionales que los sistemas políticos de estos países tomaron con respecto a la democracia liberal, resaltando la formación de un régimen autoritario electoral en Venezuela y la ambigüedad de la democracia colombiana que combina procedimientos republicanos en el marco de un conflicto armado.

En el componente del episcopado se toman aspectos en común como las posturas de los episcopados con respecto a la democracia, además se ahonda en el contenido de la Conferencia de Aparecida en 2007 y sus efectos en las iglesias andinas. Además se retoma

el argumento del cristianismo como un elemento identitario de los populismos explicando el rol del cristianismo en los proyectos políticos encabezados por Hugo Chávez y Álvaro Uribe. Finalmente, se contrastan los senderos institucionales de los episcopados de Venezuela y Colombia de cara a las transformaciones y retos que implicaron los gobiernos populistas. En las *Conclusiones* se retoman las preguntas rectoras de la investigación y se plantean ideas a manera de síntesis del contenido de cada uno de los capítulos, adicionalmente se exponen cuatro futuros caminos de investigación que se pueden derivar del presente documento, a saber: la relación entre el populismo y el autoritarismo de cara al desencanto democrático en las sociedades actuales, el rol del cristianismo dentro de otros proyectos populistas en América Latina, la importancia de estudiar los episcopados desde una perspectiva institucional histórica en el marco de los retos ambientales, políticos y sociales de la región y, finalmente, la necesidad de ampliar las agendas de investigación comparativa entre Colombia y Venezuela.

Capítulo I

Institucionalismo histórico e Iglesia católica en América Latina

¿Es compatible en términos metodológicos el institucionalismo histórico con temáticas religiosas? ¿Cuáles son los elementos conceptuales que permiten hacer una interpretación institucional histórica de la Iglesia católica? ¿Cuál es la postura de la Iglesia católica con respecto a la democracia? ¿Cuáles son los desafíos institucionales en América Latina para la Iglesia católica?

Se propondrá una lectura del funcionamiento de la Iglesia católica en América Latina desde una óptica institucional histórica que permita analizar las interacciones entre esta entidad, los sistemas políticos y el fenómeno del populismo. Se plantea que el *toolbox institucional* (cambios, coyunturas críticas, trayectorias de dependencia, secuencias reactivas) aporta elementos para comprender el funcionamiento político de los episcopados latinoamericanos, sus retos e interacciones a partir de las variaciones propuestas por el Concilio Vaticano II.

El capítulo se divide en tres apartados: el primero expone los principales elementos conceptuales y metodológicos del institucionalismo histórico que servirán como fundamento para la investigación. El segundo introduce la Iglesia católica como objeto de estudio a la luz del institucionalismo histórico y en el tercero se ahonda en la relación entre democracia y catolicismo desde las posturas de los últimos pontífices y se exponen los principales dilemas que plantea la democracia como sistema político a la institución religiosa en América Latina.

El institucionalismo histórico en la Ciencia Política

El institucionalismo es una amplia corriente teórica dentro de la Ciencia Política que, contrastada con otras, en particular con el conductismo y el marxismo, refulgió durante las últimas décadas del siglo XX. Este enfoque analítico se concentra en “el estudio de las instituciones políticas como un conjunto de ideas teóricas e hipótesis sobre la interacción entre las características institucionales, la agencia, el desempeño y el cambio” (March y Olsen, 2006, pág. 4). El institucionalismo extiende sus fronteras entre varias disciplinas como la economía, la sociología y la historia, de allí que permita transpolar conceptos y premisas entre sus corrientes.

El resurgimiento del institucionalismo dentro de la Ciencia Política derivó en tres enfoques: el de elección racional, el sociológico y el histórico. Los tres “nuevos” institucionalismos tienen elementos epistémicos y metodológicos en común, pero se distancian en el énfasis proveniente de la disciplina que los bautiza. A diferencia de los enfoques de elección racional y sociológico, el institucionalismo histórico pretende la explicación basada en “los orígenes históricos del fenómeno y las condiciones de tiempo-lugar” (Tilly, 2006, pág. 420).

El institucionalismo histórico se propone como objetivo comprender “cómo los procesos y eventos temporales influyen en el origen y la transformación de las instituciones que rigen las relaciones políticas y económicas” (Fioretos et al., 2016, pág. 19), por ello los institucionalistas históricos estudian temporalidades amplias e interacciones de poder complejas haciendo que su principal interés sea la comprensión de “la construcción, el desarrollo y la adaptación de las instituciones” (Sanders, 2006, pág. 42).

Conceptos fundamentales del institucionalismo histórico

De manera breve se exponen cinco conceptos básicos para el institucionalismo histórico. El primero es que este enfoque parte de la premisa de que “la historia importa” lo que implica un ejercicio de ““Leer la historia hacia adelante”, adoptando un enfoque *ex ante*, en lugar de uno retrospectivo” (Capoccia y Ziblatt, 2010, pág. 943). Lo anterior significa que, a diferencia de las otras vertientes institucionalistas, la historia no es asumida como un telón de fondo sino una guía teórico-metodológica. En consecuencia, que la historia importe impone que esta “proporciona diferentes contextos en los que los actores racionales toman decisiones, pero enfatizando en cómo la historia afecta las creencias, valores y preferencias” (Steinmo, 2016, pág. 142).

El segundo concepto son las causalidades condicionadas por una visión sustancial de la historia, para esta corriente institucional “la historia no es una cadena de eventos independientes” (Steinmo, 2015, pág. 183), lo que genera un efecto directo en la selección temática y de casos para analizar pues se busca identificar una trayectoria institucional y, a su vez, los principales nodos de transformación (cambio, variación, ruptura) con el fin de explicar con fundamento histórica las interacciones entre organizaciones y agentes.

Un tercer concepto es el desarrollo institucional que propende por analizar las diferentes interacciones de los actores involucrados y que contrasta con modelos que consideran que el

cambio y el desarrollo institucional no sufre mayores alteraciones con el transcurso del tiempo, pues los institucionalistas históricos se distancian de la premisa que sostiene “que las mismas fuerzas operativas generarán los mismos resultados en todas partes, a favor de la opinión de que el efecto de tales fuerzas estará mediado por las características contextuales de una situación dada, generalmente heredada del pasado” (Hall y Taylor, 1996, pág. 9).

Un cuarto concepto son las narrativas comprendidas como “una forma de presentar información empírica” (Buthe, 2002, pág. 481), estas hacen parte de las herramientas metodológicas del enfoque. Habría que recalcar que los representantes de esta corriente “ven la historia no como un conjunto de hechos objetivos, sino como una interpretación o mito” (Immergut, 2007, pág. 243), de ahí que se estudie con detenimiento a los “actores principales, sus metas, preferencias, decisiones y los eventos que los influenciaron directamente” (Capoccia y Kelemen, 2007, pág. 357) en determinadas circunstancias en las marcan la transformación institucional.

Un quinto concepto o herramienta metodológica es el CHA (*comparative historical analysis*), que se fundamenta en una “*macroconfigurational orientation* que la vincula con los clásicos de la Ciencia Política y comparte con ellos una preocupación constante por explicar los resultados político-económicos a gran escala” (Mahoney y Thelen, 2015, pág. 5). Bastaría señalar como ejemplos las transiciones democráticas en América Latina como posibles casos de estudio de corte comparativo en los que los representantes de la Iglesia católica tuvieron algún tipo de participación.

El CHA también está fundamentado en un “problem-driven case-based research” (Mahoney y Thelen, 2015, pág. 5), es decir que en situaciones concretas se pueden identificar agendas y mecanismos institucionales. Lo anterior explica que los investigadores de esta corriente estén “metodológicamente comprometidos con el estudio en profundidad de hechos y casos, prefiriendo métodos de concordancia y diferenciación entre un pequeño número de casos para identificar el rol causal de las instituciones” (Fioretos et al., 2016, pág. 25).

Los temas religiosos también pueden recibir tratamiento dentro del institucionalismo histórico desde una óptica comparada, en particular en lo que se refiere a la Iglesia católica habría que poner de presente que “Las iglesias nacionales pueden variar en su enfoque doctrinal, pues una doctrina compartida no presupone las mismas estrategias políticas o influencia” (Grzymala-Busse, 2012, pág. 426). Esto aplicaría, sin duda, al caso

latinoamericano con respecto a las interacciones con el sistema democrático y, ya en el siglo XXI, con los liderazgos y proyectos populistas que hicieron presencia en el continente.

El cambio institucional

La presente investigación acudirá a un *toolbox* institucional histórico que se compone de tres elementos: el cambio institucional, las coyunturas críticas y las trayectorias de dependencia. El cambio es un concepto que hace presencia en todos los procesos con diferentes intensidades, el economista Douglass North lo comprende como un “proceso incremental en curso permanente iniciado por actores individuales y, especialmente por organizaciones” (Beyer y Jürgen, 2010, pág. 4). En consecuencia, en los procesos históricos es determinante comprender los “momentos institucionales” en los que “las reglas, rutinas, normas e identidades son instrumentos de estabilidad y escenarios de cambio” (March y Olsen, 2006, pág. 11).

Este enfoque histórico busca la “comprensión de las instituciones como (a) el legado de procesos históricos concretos y (b) un objeto de contienda permanente” (Thelen y Conran, 2016, pág. 86), a manera de ejemplo se puede señalar que en la Iglesia ha habido cambios internos que determinan el accionar exterior de la institución y de cara a la sociedad, por ejemplo la “opción preferencial por los pobres” establecida en la conferencia de Medellín (1968) y ratificada en Puebla (1979) evidencia el cambio histórico “es producto de cambios en las ideas sostenidas por los actores” (Steinmo, 2008, pág. 130–131).

Teniendo presente lo anterior, se entiende que cambio, continuidad y estabilidad son conceptos relacionados pero diferentes en los procesos institucionales. La confusión podría radicar en la velocidad de los cambios pues cuando algunos son “lentos y parciales, percibimos que la entidad experimenta persistencia y estabilidad. Esta última depende de los cambios graduales que se producen a lo largo del tiempo, mientras que la inestabilidad se produce sin estos cambios que se acumulan lentamente” (Mahoney et al., 2016, pág. 109).

En otras palabras conviene estudiar de manera simultánea y conjunta “la reproducción institucional y el cambio institucional, que a menudo se tratan como problemas analíticos completamente distintos”(Thelen, 2004, pág. 293). En el caso de las relaciones Estado-Iglesia en América Latina es importante tener esto presente dado que las interacciones son constantes y se cruzan en distintos tópicos.

Además, la convulsionada historia política de los países latinoamericanos brinda la posibilidad de identificar variaciones profundas en las que, indefectiblemente, los actores religiosos están involucrados. El institucionalismo histórico presenta, por tanto, la ventaja metodológica de comprender que “el cambio y la estabilidad están indisolublemente ligados. Aquellos que se benefician de los arreglos existentes pueden tener una preferencia objetiva por la continuidad, pero asegurarla requiere de la movilización constante”(Mahoney y Thelen, 2010, pág. 9).

Cambios exógenos y endógenos en el institucionalismo histórico

¿Cuáles tipos de cambio se destacan dentro institucionalismo histórico? En principio dos: el exógeno y el endógeno. Con respecto al primero se debe tener presente que responde a las variaciones en “el ambiente o general, la adición de elementos institucionales "paralelos" o el cambio en dominios institucionales conectados” (Thelen y Conran, 2016, pág. 90).

El cambio exógeno afecta el funcionamiento institucional de la Iglesia como organización en el marco de la interacción que tiene en una sociedad y no en su fuero interno. La caída de un régimen autoritario o un cambio en la alternancia de poder en una democracia son ejemplos de los posibles cambios de carácter exógeno que afectan a la Iglesia como institución.

El segundo tipo de cambio es el endógeno que emerge de las “características particulares de las instituciones involucradas” (Thelen y Conran, 2016, pág. 90). Estas variaciones, en el caso de la Iglesia católica, se evidencian en procesos internos como el Concilio Vaticano II o las reuniones episcopales latinoamericanas, en ambos casos la jerarquía católica trata temas de distinta índole y produce documentos oficiales en los que se plasma las directrices de la institución.

Dentro de los cambios endógenos de las instituciones se destacan cuatro que se exponen a continuación. El primero es el *displacement*, que consisten en el reemplazo de unas reglas por otras y “ser abrupto e implicar un cambio radical que a menudo se presenta en las principales teorías institucionales. El colapso rápido y repentino de las instituciones y su reemplazo por otras nuevas que acompaña a las revoluciones obviamente implica el desplazamiento” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 16).

El segundo es el *layering* y se presenta cuando “Se adjuntan nuevas reglas a las existentes, modificando las originales que estructuraban el comportamiento. A diferencia del

desplazamiento, la superposición no introduce instituciones o reglas completamente nuevas, sino que implica enmiendas, revisiones o adiciones a las existentes” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 16).

El tercero es el *drift* y “ocurre cuando las reglas permanecen formalmente iguales, pero su impacto cambia por las variaciones en las condiciones externas. Cuando los actores eligen no responder a tales cambios de ambiente, su misma inacción puede causar un cambio en la institución” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 17). Este tipo de cambio también se caracteriza cuando “el mundo que rodea a una institución evoluciona en formas que alteran su alcance, significado y función. El *drift* también puede ser causado por vacíos en las reglas que permiten a los actores abdicar de responsabilidades anteriores” (Streeck y Thelen, 2005, pág. 25).

El cuarto tipo de cambio endógeno se denomina *conversion* y se presenta cuando las instituciones no “se modifican ni decaen, sino que se redirigen a nuevos objetivos, funciones o propósitos. Tal reorientación puede surgir como resultado de nuevos desafíos ambientales, a los que los responsables políticos responden desplegando los recursos institucionales existentes para nuevos fines”(Streeck y Thelen, 2005, pág. 26).

Es necesario poner de presente que las variaciones en los procesos históricos están sujetas a un tiempo y un espacio determinado y que, por tanto “la cuestión clave es cómo conceptualizar las dimensiones de las instituciones y del contexto político que mejor explican las variaciones en los modos de cambio institucional” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 18).

Otro punto a resaltar es que el cambio y sus tipos están presentes en todas las etapas de un proceso histórico, que el movimiento institucional es constante y variable lo que obliga a las instituciones a “cambiar para adaptarse a la nueva realidad, estos cambios pueden implicar la creación de reglas o simplemente pueden implicar extensiones creativas de las existentes a la nueva realidad” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 11).

Ideas y creencias en el cambio institucional

Las ideas y las creencias ocupan un lugar central dentro del institucionalismo histórico y por lo tanto están relacionadas con las dinámicas de cambio, se tendrían que enfatizar en tres aspectos: el primero es el rol de los actores en el cambio institucional, el segundo es la

importancia de las coaliciones en los momentos de cambio y el tercero es la caracterización de los actores.

Existen cuatro tendencias en el estudio del cambio institucional desde los actores, la primera se concentra en la comprensión de “Procesos de un solo actor en los que actores individuales o colectividades que actúan especifican diseños en un esfuerzo por lograr algunos objetivos” (March y Olsen, 2006, pág. 11). Como se ha señalado, la reacción de las iglesias nacionales con respecto a un tópico político se encuadra dentro de esta posibilidad.

Una segunda tendencia de estudio es la que emerge del “conflicto en el que múltiples actores persiguen objetivos convincentes y crean diseños que reflejan los resultados del intercambio político y el poder” (March y Olsen, 2006, pág. 11); lo anterior abre la posibilidad de la interacción de la Iglesia con otras instituciones y grupos de poder en momentos de cambio institucional. La tercera posibilidad de estudio de los actores en el cambio institucional está en el “aprendizaje en el que los actores adaptan los diseños como resultado de la retroalimentación de la experiencia o tomando prestado de otros” (March y Olsen, 2006, pág. 11).

La cuarta se relaciona con las decisiones pragmáticas que pueden tomar los actores institucionales y se resume en la “selección competitiva en la que las reglas invariables y los demás elementos de las instituciones compiten por la supervivencia y la reproducción, de modo que la combinación de reglas cambia con el tiempo” (March y Olsen, 2006, pág. 11). Como se ha señalado, los obispos como representantes y contenedores de ideas y creencias toman relevancia en momentos de cambio institucional por su rol de interlocutores políticos, tienen “el poder relativo de los actores (una función tanto de los costos de oportunidad como de la capacidad de movilización o estratégica) y de las creencias normativas” (Hall, 2010, pág. 215).

Los actores que impulsan cambios institucionales no necesariamente actúan de manera solitaria forman parte de coaliciones de poder que en momentos determinados determinan un giro en medio de un proceso histórico. Desde la perspectiva distribucional de poder se explica que el cambio “ocurre precisamente cuando los problemas de interpretación y aplicación de las reglas abren espacio para que los actores implementen las reglas existentes de nuevas formas” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 4).

En el caso particular del cambio y la Iglesia católica como institución se podría afirmar que los cambios en los procesos políticos en los que esta ha participado responden más a esta lógica de coalición por las limitantes ideológicas (separación de poderes), morales (no intervención en política) y administrativas propias de esta organización. Cabría ilustrar lo anterior en el derrumbe de los gobiernos autoritarios de Colombia y Venezuela a mediados del siglo XX en los que la jerarquía tuvo algún tipo de participación pero, evidentemente, no fue el actor principal para el derrumbe de Rojas Pinilla y Pérez Jiménez.

Mahoney y Thelen proponen las siguientes categorías para caracterizar a los actores en procesos de cambio institucional: insurrectos (*Insurrectionaries*), simbióticos (*Symbionts*), subversivos (*Subversives*) y oportunistas (*opportunists*). Los primeros son aquellos que “buscan conscientemente eliminar las instituciones o reglas existentes, y lo hacen movilizándose activa y visiblemente contra ellas. Rechazan el statu quo institucional y no siempre acatan sus regulaciones” (Mahoney y Thelen 2010, pág. 23). Los segundos se dividen en (parasitarios y mutalistas) y “explotar una institución para beneficio privado incluso si depende de la existencia y amplia eficacia de la institución para lograr este beneficio” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 24).

Los subversivos “buscan desplazar a una institución, pero al perseguir este objetivo no rompen las reglas de la institución. En cambio, disfrazan efectivamente el grado de su preferencia por el cambio institucional siguiendo las expectativas y trabajando dentro del sistema” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 25–26). Finalmente, los oportunistas “tienen preferencias ambiguas sobre la continuidad institucional, pues no buscan activamente preservarlas. Sin embargo, debido a que oponerse al statu quo institucional es costoso, tampoco intentan cambiar las reglas” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 26).

Las coyunturas críticas en el institucionalismo histórico

Esta sección expondrá de manera breve qué es una coyuntura crítica para el institucionalismo histórico (definiciones, funciones y actores), los principales componentes conceptuales de la figura (contingencia, agencia, divergencia y tiempo) y, finalmente, los momentos de las coyunturas críticas (antecedentes y condiciones). Se parte del presupuesto de que para este enfoque analítico una coyuntura crítica es “un período de tiempo relativamente corto durante

el cual ocurre un evento o conjunto de eventos que tiene un impacto posterior grande y duradero” (Mahoney et al., 2016, pág. 105).

Funciones y actores institucionales en las coyunturas críticas

Uno de los conceptos centrales del institucionalismo histórico es el de las coyunturas críticas (*critical junctures*) porque junto con el de las trayectorias de dependencia (*path dependence*) conforman un “modelo dual de desarrollo institucional caracterizado por períodos relativamente largos de estabilidad y reproducción de trayectorias dependientes que se interrumpe ocasionalmente por breves fases de flujo institucional, denominadas coyunturas críticas, durante las cuales es posible un cambio más dramático” (Capoccia y Kelemen, 2007, pág. 341).

El principal efecto de este periodo histórico es la dificultad que encuentran “los actores para revertir los efectos de las decisiones tomadas, las coyunturas críticas aumentan la probabilidad de que los países sigan determinados caminos de desarrollo” (Mahoney, 2001, pág. 114). En otras palabras son momentos de apertura política de carácter esporádico que resultan vitales para la vida política de la sociedades porque durante estos espacios de tiempo se presenta “una formación institucional que tiende a la persistencia y que no se puede transformar fácilmente” (Mahoney, 2001, pág. 114).

Las coyunturas críticas son momentos excepcionales “de apertura para un cambio institucional radical” (Capoccia 2016, pág. 129) que se convertirán en causas históricas de futuros procesos que suelen caracterizarse por la estabilidad. El cambio en las coyunturas críticas es evidente, pero no necesariamente significa que las instituciones tomen caminos radicalmente opuestos a los que se encontraban, no obstante la variación institucional en estos periodos se cuestiona “por qué las coyunturas críticas se abren y cierran, y de cómo la causalidad durante estos momentos de restricción relajada desencadena procesos de continuidad a largo plazo” (Soifer, 2012, pág. 1592).

Durante una coyuntura crítica se debe prestar atención a la “Interacción, construcción de coaliciones, estrategias de generación de normas destinadas a influir en la percepción de la legitimidad de las innovaciones institucionales por parte de los tomadores de decisión y líderes políticos” (Capoccia, 2016, pág. 132). En estos espacios de tiempo se configura una institucionalidad que tenderá a la estabilidad en el futuro, por ello críticas resultan

determinantes para comprender la relación entre la jerarquía católica y el establecimiento de regímenes democráticos en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX.

Se puede evidenciar en dos eventos puntuales y encadenados: el momento en el que un régimen autoritario cae y luego cuando se adopta un sistema democrático liberal como sistema de gobierno. En este tipo de coyuntura crítica es posible analizar el papel de los obispos porque en estos momentos específicos los prelados contaron con “margen de maniobra significativo y tienen mayores posibilidades de influir en la formación institucional” (Capoccia, 2016, pág. 129).

Ahora bien, cabría insistir en que cualquier episcopado, incluso en los países en los que cuenta con mayor influencia, tienen un papel limitado y menor en comparación con otros actores políticos. Como se ha señalado, en casos como Colombia, Venezuela, Brasil, Nicaragua, Paraguay y Chile, en otros, los obispos católicos optaron por apoyar a las fuerzas democráticas en su propósito de socavar con un régimen autoritario, sin embargo a pesar de la marginalidad política de los episcopados en estos procesos el institucionalismo histórico permite retomar el análisis de su rol encuadrado en “Las políticas de formación institucional —estrategias y elecciones de los líderes políticos, procesos de toma de decisiones, formación de coaliciones, actos de impugnación política, oleadas de debate público— suelen asumir un papel central” (Capoccia, 2016, pág. 129).

Continuando con el papel de los actores institucionales dentro de las coyunturas críticas habría que señalar que estos toman relevancia cuando se tienen en la cuenta las “decisiones de actores influyentes —líderes políticos, formuladores de políticas, burócratas, jueces— y examinar cómo, durante una fase de fluidez institucional, conducen los resultado hacia un nuevo equilibrio” (Capoccia y Kelemen, 2007, pág. 354). Con base en lo anterior, la posibilidad de que los actores se alineen en coaliciones está contemplada en esta óptica institucional, situación que compagina con el papel de los episcopados en procesos de envergadura en América Latina pues, cabe insistir, los obispos se suman a los procesos políticos que por iniciativa individual no podrían llevar a cabo sin los “entrepreneurs políticos en la formación de coaliciones para el cambio institucional durante coyunturas críticas” (Capoccia, 2015, pág. 148).

Como se ha señalado, este enfoque institucional invita a la comparación, en el caso de las coyunturas críticas se procura por señalar “procesos históricos similares en diferentes

unidades (países, partidos, grupos de interés) que involucran coyunturas críticas en las que el mismo tipo de actores actúan en un entorno estratégico similar y enfrentan desafíos similares” (Capoccia y Kelemen, 2007, pág. 359). El caso de las iglesias católicas nacionales como unidades de análisis presentan una ventaja comparativa porque estuvieron involucradas en procesos de transición durante la segunda mitad del siglo XX y aunque no todos los episcopados actuaron de la misma manera en los procesos políticos se cumple con la generalidad histórica de que en determinados episodios “se desafió el status quo institucional y en los que surgieron demandas de un cambio institucional radical” (Capoccia, 2015, pág. 167–168).

Contingencia, agencia, divergencia y tiempo en las coyunturas críticas

La literatura sobre las coyunturas críticas distingue tres elementos que contribuyen a comprender estos momentos históricos: la contingencia, la agencia y la divergencia. A continuación se expondrán brevemente cada uno de ellos.

Las coyunturas críticas son periodos de tiempo caracterizados por la contingencia, por lo que sus investigadores “centrarse en eventos pequeños, la agencia humana o peculiaridades históricas que se encuentran fuera de los marcos teóricos disponibles” (Mahoney, 2001, pág. 113). A lo anterior se le añade que la contingencia toma mayor relevancia si se tiene presente que estos periodos determinantes se deben comprender sobre la base “de la toma de decisiones en condiciones de incertidumbre” (Capoccia y Kelemen, 2007, pág. 354).

La agencia es un segundo elemento determinante durante la coyuntura crítica y, a diferencia de la contingencia, permite a los actores un margen de acción en medio de una coyuntura crítica caracterizada por “Momentos de incertidumbre sobre el futuro de un arreglo institucional permite que la agencia política y la elección jueguen un papel causal decisivo en el establecimiento de una institución en una determinada trayectoria” (Capoccia, 2015, pág. 148).

Este enfoque histórico reconoce la capacidad de decisión individual y colectiva en medio de la coyuntura crítica ya que “Los actores políticos, por lo tanto, suelen tener un margen para elegir a qué presiones ceder y a cuáles, en cambio, resistir. En sus elecciones e interacciones, existe un margen significativo para la intencionalidad, la interpretación y las consecuencias no deseadas” (Capoccia, 2015, pág. 159). En el caso de la Iglesia católica como institución,

por ejemplo, los documentos episcopales sobre determinados temas son sirven como guía histórica para el rastreo de las decisiones del episcopado durante coyunturas críticas en América Latina.

Algunos autores de la corriente no limitan el papel de la agencia a las coyunturas críticas y lo extienden a todo el proceso histórico, en particular durante el cambio pues “el conflicto y la agencia todo el tiempo y no solo en los raros momentos en que las estructuras se rompen por completo” (Thelen y Conran, 2016, pág. 92).

La divergencia es el tercer elemento que ayuda a caracterizar las coyunturas críticas y se contrapone a la contingencia ya que para algunos autores estos momentos históricos son “en situaciones en las que un “shock exógeno común” afecta a un conjunto de casos (países), provocando que estos diverjan como resultado de la combinación del shock común y de sus diferentes antecedentes” (Capoccia, 2015, pág. 156).

Antecedentes y condiciones de las coyunturas críticas

A continuación se exponen dos etapas o momentos propios de las coyunturas críticas: los antecedentes y las condiciones. La existencia de una coyuntura crítica se define por las decisiones de los actores y por marcar una trayectoria duradera para la institución. La demarcación de un momento histórico determinante es fundamental porque “permite a los investigadores históricos evitar el problema de la regresión explicativa infinita al pasado” (Mahoney, 2001, pág. 7), sin embargo, en términos metodológicos se enfrenta al cuestionamiento sobre ¿qué había antes de la coyuntura?

Los hechos que preceden a la coyuntura crítica se les denomina antecedentes y se definen como “"causas de la coyuntura crítica", pero no son antecedentes críticos porque no tienen un papel distintivo o directo en la generación del resultado de interés” (Mahoney et al., 2016, pág. 107). El caso de la Iglesia católica resulta llamativo por la extensión temporal de esos posibles antecedentes en los países latinoamericanos, sin embargo en lo que atañe a la relación con la democracia podrían ubicarse en la primera mitad del siglo XX.

Subrayar la importancia de los antecedentes es fundamental para distinguirlos de la coyuntura crítica como tal, además es fundamental insistir en que “no se debe asumir demasiado fácilmente que las condiciones de fondo de los casos que comparan son similares.

Los casos pueden diferir de manera significativa antes de la coyuntura crítica y esas diferencias pueden ser importantes causalmente” (Capoccia, 2015, pág. 157).

En términos de efectos, los antecedentes de la coyuntura pretender “ayudar a (a) trascender los debates sobre el momento causal, (b) descubrir hallazgos compartidos en argumentos causales en competencia, y (c) establecer una base más realista para comparaciones controladas” (Slater y Simmons, 2009, pág. 902).

Las condiciones dentro de la coyuntura crítica se pueden dividir entre *permissive conditions* y *productive conditions*, por un lado las primeras “representan la relajación de las restricciones de la estructura y hacen posible el cambio” (Soifer, 2012, pág. 1573). Por otro lado, las segundas “producen el resultado o rango de resultados que luego se reproducen después de que las condiciones permisivas desaparecen y llega la coyuntura a un cierre” (Soifer, 2012, pág. 1573).

Las trayectorias de dependencia y secuencias reactivas en el institucionalismo histórico

La trayectoria de dependencia (*path dependence*) es uno de los conceptos centrales del institucionalismo histórico que busca explicar el desarrollo y el cambio de las instituciones en periodos extensos de tiempo. El concepto “enfatisa cómo las elecciones de los actores crean instituciones y estructuras, que a su vez, dan forma a los comportamientos posteriores y que conducen al desarrollo de nuevos patrones institucionales y estructurales” (Mahoney, 2001, pág. 11).

El principal objetivo de las trayectorias de dependencia es “Explicar patrones de emergencia, persistencia y cambio institucional” (Pierson 2000, pág. 256). Para conseguir lo anterior, se puede acudir a seis características definitorias del concepto expuestas por Mahoney y Schensul (2006, pág. 457), a saber: la primera es que *El pasado afecta el futuro*; la segunda señala que las *Condiciones iniciales son causalmente importantes*; la tercera subraya que la *Contingencia en los eventos es causalmente importante*; la cuarta es que *El bloqueo histórico ocurre*; la quinta apunta a que *Las secuencias basadas en el self-reproducing ocurren*, finalmente, que las *Secuencias reactivas ocurren*.

La descripción anterior responde a un carácter general de cómo se comprenden las trayectorias de dependencia en el institucionalismo histórico, sin embargo, los autores de esta corriente tienen interpretaciones diversas del concepto dependiendo de la disciplina, pues los

autores del institucionalismo histórico han destacado dos vertientes: La primera, más cercana a la interpretación económica está sustentada en los conceptos de *increasing returns* y *self-reinforcement*, mientras que la segunda se suele vincular a la Ciencia Política y se basa en las secuencias reactivas (*reactive sequences*). La presente investigación se decantará por la segunda al considerar que es la vertiente que aporta mejores elementos para la interpretación de la interacción entre la Iglesia católica, la democracia y el populismo en América Latina.

Las secuencias reactivas como tipo de trayectoria de dependencia

Las secuencias reactivas son “cadenas de eventos ordenados temporalmente y conectados causalmente, se denominan “reactivas” porque cada evento dentro de la secuencia es en parte una reacción a eventos anteriores. Por lo tanto, cada paso de la cadena es “dependiente” de los pasos precedentes” (Mahoney, 2000, pág. 509).

Las secuencias reactivas, por tanto, son un tipo de trayectoria de dependencia que si bien está vinculada a la coyuntura crítica no necesariamente termina sosteniendo los mismos resultados institucionales que le dieron origen al proceso histórico. Lo anterior le otorga especial importancia a la causalidad ya que las secuencias reactivas contienen una lógica que encadena procesos históricos prestando especial interés a cada evento histórico mientras este no signifique una ruptura total del mismo a través de, por ejemplo, una revolución o un golpe de Estado. En las secuencias reactivas la lógica causal es determinante pues “A puede conectarse con Z de manera causal, los mecanismos que las vinculan pueden ser una serie de variables conectadas, por tanto una comprensión completa de la relación entre A y Z requiere el análisis de cada paso del proceso” (Mahoney y Schensul, 2006, pág. 467–468).

La diferencia del determinismo propio de otros mecanismos de reproducción institucional como *self-reinforcement and increasing returns*, pues en las secuencias reactivas “Los primeros eventos en la secuencia son especialmente importantes para los resultados finales porque un pequeño cambio en uno de estos puede acumularse con el tiempo y hacer una gran diferencia al final de la secuencia” (Mahoney, 2000, pág. 526).

Como su nombre lo señala, la característica de este tipo de trayectoria de dependencia es que es reactiva, esto quiere decir que “Cada evento es una causa de un evento subsiguiente porque desencadena una reacción o una respuesta a un evento anterior” (Falleti y Mahoney, 2016, pág. 201). Relacionando esto con la Iglesia católica y su interacción con la democracia en

América Latina se puede evidenciar en ejemplos como la postura episcopal con respecto a la alternancia de poder entre partidos o ante situaciones de crisis generalizadas; tomando el caso de Venezuela los obispos se pronunciaron de manera crítica contra las causas del Caracazo (1989) sin que ello implicara un cambio en su postura con respecto al sistema político.

En este tipo de trayectoria de dependencia los procesos históricos generan “cadenas causales en las cuales el evento inicial y el evento final parecerían tener poca relación el uno con el otro y, sin embargo, están conectados en virtud de la dinámica de reacción/contra-reacción que constituye la cadena causal más general” (Falleti y Mahoney, 2016, pág. 201). Cabría insistir que esta lógica de acción y choque entre los eventos históricos no necesariamente implican una ruptura sino que, por el contrario, es posible encadenarlos en procesos históricos amplios sin que se sustentan una lógica interna de secuencialidad inherente (*inherent sequentiality*) (Mahoney, 2000, pág. 509).

De manera contraria a los mecanismos de *increasing returns* y *self-reinforcement*, posturas como el apoyo episcopal a un sistema político democrático o de crítica a una decisión populista se pueden comprender mejor desde las secuencias reactivas pues este tipo de postulados de la institución religiosa no se sostienen en una lógica aritmética de incremento sino bajo una postura sustancial que puede variar o transformarse en determinados contextos, en otras palabras en “las secuencias reactivas a menudo están marcadas por propiedades de reacción y contra-respuesta cuando los actores desafían o apoyan los patrones institucionales establecidos durante los periodos de coyuntura crítica” (Mahoney, 2001, pág. 115).

De la mano con lo anterior habría que señalar que el cambio institucional es fundamental durante las secuencias reactivas que, a pesar de la dinámica que presentan, se caracterizan por “El impulso de cambio presenta una alta estabilidad, ya que da como resultado un cambio tras otro. Es necesario que haya un fuerte vínculo causal entre los eventos individuales, de modo que, como principio básico, el siguiente evento siga al anterior sin una alternativa” (Beyer y Jürgen, 2010, pág. 6). En otras palabras, las secuencias reactivas implican un cambio institucional constante cuando hacen presencia en un proceso histórico, pero siguen una lógica de continuidad dentro de una trayectoria de dependencia institucional.

Este punto implica que las secuencias reactivas son un tipo de trayectoria de dependencia que contienen mecanismos de reproducción institucional que por un lado, contemplan ideas y creencias y, por el otro lado, una lógica interna de reacción-contra-reacción que impulsa el

proceso histórico de una institución. En contraste con “autor-refuerzo y retroalimentación positiva, en las secuencias reactivas se caracterizan por procesos transformadores y de reacción en los que hay un movimiento para revertir patrones previos” (Mahoney, 2001, pág. 10).

Articulando lo anterior al funcionamiento de la Iglesia católica como institución que interactúa con un sistema político como la democracia, se podría señalar a manera de ejemplo que los cambios constitucionales en los países latinoamericanos han implicado un reto normativo para la Iglesia en el que suelen tener puntos de enfrentamiento con otras instituciones sobre asuntos morales o educativos, sin que ello implique una ruptura de la trayectoria de dependencia inicial caracterizada por la convivencia con el régimen democrático.

Un mecanismo de reproducción institucional a resaltar y que tiene relación directa con la Iglesia católica es la legitimidad. En América Latina esta institución está presente en todos los países y, en términos generales, suele contar con un amplio respaldo puesto que el continente americano es el que tiene mayor número de creyentes católicos. De allí que la “La autoridad moral es la percepción popular de que las iglesias no son solo autoridades religiosas, sino también representantes del interés nacional y el bien común” (GrzyMala-Busse, 2016b, pág. 13).

Esto se puede articular desde los postulados del institucionalismo histórico cuando se contempla que en el marco de los procesos históricos algunos actores participan en determinados temas y en ocasiones manifestando una “desaprobación moral (en sociedades tradicionales o en nombre de instituciones informales), o porque una sociedad moderna se encargan de asegurar la confiabilidad de ciertas expectativas de los actores con respecto al comportamiento de otros” (Streeck y Thelen, 2005, pág. 11).

En América Latina la Iglesia y, en particular, sus obispos suelen tratar diversos temas en materia política e incluso intervenir en los procesos normativos generando una interacción entre actores que en términos de acceso institucional se da por la “necesidad de los partidos de la autoridad moral de las iglesias. Los actores seculares, partidos políticos o gobiernos, ceden parte de su autoridad en la formulación de políticas a cambio del apoyo de la iglesia que les permite sobrevivir políticamente” (GrzyMala-Busse, 2016b, pág. 30).

En otras palabras, la legitimidad que otorga la Iglesia católica a los actores y proyectos políticos no es despreciable en América Latina, ahora bien profundizando en este mecanismo de reproducción institucional “se basa en las orientaciones subjetivas y creencias de los actores sobre lo que es apropiado o moralmente correcto. La reproducción institucional ocurre porque los actores ven una institución como legítima y, por lo tanto, optan voluntariamente por su reproducción” (Mahoney, 2000, pág. 523).

A la luz de lo anterior la Iglesia como actor institucional es determinante como portadora de ideas y creencias, interlocutora y mediadora en asuntos políticos, impulsadora de políticas públicas (generalmente de contenido moral) y legitimadora de un régimen político. Se resalta al mismo tiempo que todo lo anterior se realiza en términos institucionales desde su limitada capacidad de interacción con el sistema político y a través de sus representantes, los obispos teniendo presente que “las instituciones se reproducen porque los actores sienten un compromiso moral de hacerlo o consideran a las instituciones como legítimas” (Beyer y Jürgen, 2010, pág. 5).

Los resultados en el institucionalismo histórico

Para el institucionalismo histórico una última etapa de los procesos se concentra en los resultados (*outputs*). En contraste con una visión funcionalista de la historia, en este enfoque “La no simultaneidad de la creación institucional genera “mosaicos” de instituciones y estructuras de autoridad en capas que no pueden encajar bajo descripciones de órdenes políticos estables o perfectamente integrados” (Fioretos et al., 2016, pág. 29). La interacción entre instituciones es un factor determinante para la producción de resultados tanto en las unidades de análisis como en el ejercicio comparado.

Insistiendo en esto y en referencia a la Iglesia como institución cabría subrayar que las diferentes interpretaciones doctrinales “traen consigo ideas y normas específicas con respecto a las soluciones institucionales apropiadas y la reproducción de estas en el tiempo. Influyen en la elección de instituciones y en los resultados a largo plazo” (GrzyMala-Busse, 2016a, pág. 581). En otras palabras la interacción con el sistema democrático por parte de esta institución religiosa parte de premisas generales, pero se define en los contextos particulares, baste señalar a manera de ejemplo que la interlocución entre los obispos colombianos con el partido Conservador dista mucho de la que tuvieron los obispos venezolanos con el COPEI,

a pesar de que en ambos casos se contemplara la posibilidad de interacción o, incluso, algunas coincidencias de carácter moral.

De manera similar ocurrirá con el populismo, pues la relación que los episcopados latinoamericanos entablan con este fenómeno político y con sus representantes está mediada por la interacción previa con la democracia. El populismo y su carácter reformador planteará nuevos retos políticos para los obispos latinoamericanos y tensionará nuevamente las relaciones entre el Estado y la Iglesia en América Latina, con respecto a esta pondrá a prueba la “capacidad de las iglesias para obtener la aprobación en sus pretensiones de representar a la nación y sus intereses morales, éticos y políticos” (GrzyMala-Busse, 2016a, pág. 578).

Iglesia católica en América Latina: una propuesta desde el Institucionalismo histórico

La segunda parte del capítulo se propone aplicar una serie de elementos teórico-metodológicos provenientes del Institucionalismo histórico en la Iglesia católica con el objetivo de proponer una óptica que se contraponga a un análisis reducido a los intereses o al poder de la institución religiosa en el plano político. Como ya se ha señalado, la complejidad interna de la Iglesia católica obliga comprender su pensamiento y acción -por lo menos en la presente investigación- a través de los episcopados nacionales, sin que ello implique que las posturas de la jerarquía engloben las voluntades generales de los creyentes o que, incluso, sean sinónimo de homogeneidad interna dentro de estas organizaciones.

La Iglesia católica como institución histórica

La presencia y tradición de una organización religiosa como la Iglesia católica encuadra dentro de las diferentes concepciones que el institucionalismo histórico tiene, ya sea como “organizaciones, reglas formales, políticas públicas, regímenes políticos y economías políticas” (Capoccia, 2015, pág. 147) o “las reglas o convenciones promulgadas por una organización formal” (Hall y Taylor, 1996, pág. 7).

En este caso en particular será la jerarquía episcopal nacional la representante institucional a destacar en medio de las diferentes coyunturas políticas a describir, en otras palabras y en términos de institucionalismo histórico los obispos andinos se comprenderán como “agentes o unidades administrativas deliberadamente creados que pueden asumir un carácter duradero,

o reglas y legados informales pero claramente identificados asociados con instituciones o arreglos institucionales particulares” (Peters et al., 2005, pág. 1286).

Una de las ventajas de analizar a la Iglesia católica desde el institucionalismo histórico radica en la superación de una visión monolítica de una organización que tiene diversas facetas (moral, política, económica), a lo que se añade que es posible profundizar en las interacciones de la Iglesia con otras instituciones o enmarcada en procesos históricos amplios, lo que genera una serie de resultados observables en el tiempo, pues los investigadores de esta corriente “están interesados en toda la gama de instituciones estatales y sociales que dan forma a cómo los actores políticos definen sus intereses y que estructuran sus relaciones de poder con otros grupos” (Thelen y Steinmo, 1992, pág. 2).

La interacción institucional y política de los obispos católicos, en especial en los países latinoamericanos, abre múltiples posibilidades en términos analíticos, por ejemplo se puede acudir a una óptica “clásica” sobre el rol de la Iglesia en términos morales, simbólicos y de legitimidad, también se resalta la interacción con otras instituciones como los partidos políticos y los sindicatos. Finalmente, no puede omitirse su rol en “las trastiendas políticas (consultas informales, propuestas legislativas encubiertas y escrutinio oculto de funcionarios)” (GrzyMala-Busse, 2016b, pág. 31).

La Iglesia católica como institución de ideas y creencias

El institucionalismo histórico, en contraste con el de elección racional, otorga un especial interés a las ideas y creencias para la comprensión de las interacciones políticas, lo que permite analizar la complejidad institucional de la Iglesia católica. Por ejemplo, además del aspecto religioso, los obispos contribuyen con planteamientos de distinta índole en sus sociedades, en otras palabras las ideas cumplen una función vital para este enfoque que comprende a las instituciones como “portadoras de ideas que guían la acción dando forma a cómo los individuos y las organizaciones ven el mundo y definen sus preferencias” (Fioretos et al., 2016, pág. 23). En el caso de la Iglesia católica las ideas sirven como puentes de interacción con otras instituciones y actores, lo que se evidencia en la intervención de los obispos en asuntos políticos, económicos, demográficos, carcelarios por citar algunos.

En el mismo plano de las ideas están las creencias, naturalmente uno de los aspectos neurálgicos para la Iglesia católica y sus representantes, la importancia de estos planteamientos radica en que “las doctrinas y denominaciones religiosas siguen siendo

fuentes de ideología e identidad, presión política, movilización social e influencia política. Como resultado, las organizaciones y creencias religiosas dan forma tanto al comportamiento político como a las configuraciones institucionales” (GrzyMala-Busse, 2012, pág. 433).

Ahora bien, habría que subrayar que el rol institucional de los episcopados puede variar según las necesidades y retos que plantea cada coyuntura, sin embargo todos comparten una base doctrinal que desde el institucionalismo histórico puede comprenderse como “un conjunto de ideas que informan las preferencias de los actores seculares y religiosos sobre las formas y estrategias institucionales, y para la interacción de la doctrina con el contexto histórico de países y regiones individuales” (GrzyMala-Busse, 2016a, pág. 577).

En el caso puntual de la Iglesia católica convendría incluir esta noción de “doctrina” los pronunciamientos de sus representantes, por ejemplo encíclicas, cartas pastorales, declaraciones episcopales y declaraciones públicas para no restringir el concepto al ámbito puramente religioso permitiendo la articulación teórica entre ideas y creencias católicas propia del enfoque histórico.

La doble función de la Iglesia: espiritual y política

La Iglesia católica como institución tiene una función primordial de carácter pastoral (espiritual), sin embargo realiza constantes y variadas intervenciones en materia política, ideas y creencias se articulan en la participación de la institución religiosa en diferentes ámbitos, para el caso en particular de esta organización religiosa se podría traer a colación el término “creencias instrumentales” (Hall, 2010, pág. 208) para ilustrar su valor institucional. Ahora bien, cabría ahondar en dos impactos de la religión en los espacios políticos desde una visión institucional histórica: por un lado, en la forma en la que un conjunto particular de ideas —la doctrina religiosa— moldeó profundamente las preferencias tanto sobre las formas institucionales seculares como sobre las estrategias de los actores religiosos y seculares” (GrzyMala-Busse, 2016a, pág. 576). Se retoma a manera de ejemplo la “Teología de la liberación” para ilustrar cómo un tópico religioso tuvo múltiples repercusiones en América Latina: creación de comunidades eclesiales de base, corrientes a favor y en contra dentro del episcopado, reflexiones teológicas y tratamiento en los documentos del CELAM, entre otros. Por otro lado, “la relación histórica entre Estado, nación y religión continúa dando forma al contexto político en el que operan las iglesias y surgen las instituciones” (GrzyMala-Busse,

2016a, pág. 576), así los distintos regímenes de laicidad o las interacciones entre partidos socialcristianos y las jerarquías locales son ejemplos de cómo la interacción entre lo religioso y lo político moldea las instituciones.

En síntesis, la Iglesia católica y los obispos cumplen con una “doble función” acendrada en el pasado de las sociedades latinoamericanas y con vigencia en la actualidad. El análisis de ese doble rol de los episcopados nacionales desde el institucionalismo histórico parte de la idea de “enfaticar cómo la reproducción institucional y estructural puede basarse en las orientaciones subjetivas y creencias de los actores acerca de lo que es apropiado o moralmente correcto” (Mahoney, 2001, pág. 9).

La función política de los episcopados está limitada por las prioridades pastorales de cada país, a manera de ejemplo en América Latina las jerarquías nacionales en Argentina, Ecuador y Cuba tienen preocupaciones políticas y sociales distintas a pesar de pertenecer a la misma institución. La Iglesia católica es una institución poderosa alrededor del mundo, pero su accionar se comprende mejor evaluando sus prioridades y capacidades en términos regionales y locales; en todo caso, la doble función de esta institución se fundamenta en que las instituciones religiosas “pueden legitimar y prestar apoyo a los regímenes seculares o, a la inversa, retirar ese apoyo y oponerse a determinados gobernantes y estructuras de gobierno. Las iglesias y los regímenes se influyen mutuamente”(Grzymala-Busse, 2012, pág. 432).

Los episcopados como actores institucionales

Una de las características de la Iglesia católica que facilita su estudio como institución es su organización administrativa. A continuación se expone cómo la lógica vertical de la institución religiosa, la sinodalidad regional, los episcopados nacionales y la figura obispal resultan útiles para la investigación desde una perspectiva histórica que combina “enfoques de “cálculo” y “culturales””(Hall y Taylor, 1996, pág. 17).

La verticalidad organizativa de la Iglesia tiene al Papa como mayor referente religioso y político, seguido por los cardenales y los obispos. Las congregaciones y órdenes religiosas, si bien no pertenecen a la estructura burocrática vaticana, aplican también una lógica vertical y legitimidad suficiente para incorporarlas como voces autorizadas dentro del catolicismo. El papel de los episcopados también resulta útil porque esta figura religiosa representa una voz autorizada dentro de la estructura eclesial, en términos institucionales es relevante porque

“hay pocos actores y es probable que uno proceda analizando documentos, decisiones, discursos, memorias e informes de prensa de acciones/eventos” (Sanders, 2006, pág. 44).

Los obispos de un país conforman las conferencias nacionales que cumplen con la función de “representar y dar voz” a las mayorías católicas de cada país, además las conferencias nacionales entran en una lógica sinodal en términos regionales y terminan conformando una entidad como el CELAM, lo que resulta ventajoso en términos institucionalistas y de comparación en el ámbito latinoamericano.

En síntesis la figura de un obispo (como voz autónoma dentro de la jerarquía católica) y de las conferencias episcopales (como voz colectiva dentro de la jerarquía católica) resultan pertinentes para el estudio de la Iglesia como una institución y su impacto en la esfera pública, en la presente investigación serán organizaciones eclesiales como el CELAM y las conferencias episcopales de Colombia (CEC) y Venezuela (CEV) los principales referentes institucionales, sin duda “la doctrina y la estructura jerárquica de una denominación influyen en su papel político” (GrzyMala-Busse, 2016a, pág. 580).

Ahora bien, antes de continuar con las funciones episcopales cabría realizar la siguiente precisión de orden metodológico: aunque se sostiene que en términos del institucionalismo histórico el análisis de la jerarquía católica resulta ventajoso porque permite al mismo tiempo voces diversas pero unidas dentro de una institución, esto no puede cerrar las esclusas del cristianismo desde este enfoque. Baste señalar que otras instituciones, organizaciones, actores y procesos históricos relacionados con la Iglesia católica no quedarían excluidos para futuras investigaciones en Ciencia Política.

Para presentar lo anterior en términos del enfoque, ante el surgimiento y desarrollo de algunas instituciones, los investigadores suelen decantarse por dos opciones: por un lado, se “Comienza por el techo, atribuyendo agencia en el establecimiento y desarrollo de instituciones a presidentes, jueces, burócratas de alto nivel y los intelectuales y la aristocracia empresarial que los asesoran e informan”(Sanders, 2006, pág. 44). En el caso puntual del catolicismo es evidente que los episcopados son las unidades ideales para el estudio institucional.

Sin embargo y, por otro lado, también se puede analizar el comportamiento de una institución “desde abajo, analizando al público en general, en particular a los movimientos y grupos sociales motivados por ideas, valores y agravios, como los instigadores de la construcción,

el cambio y la destrucción institucional” (Sanders, 2006, pág. 44). En el caso de la Iglesia católica se podrían observar unidades como congregaciones, movimientos laicos de inspiración cristiana o figuras individuales pertenecientes a la organización.

Retomando la ventaja de los episcopados como fuentes analíticas, habría que subrayar que son las conferencias episcopales las entidades que tienen mayor interacción política con otras instituciones de poder, de lo anterior hay un registro continuo a través de documentos episcopales en los que se puede indagar por las variaciones y continuidades de un proceso histórico, además de contribuir a responder inquietudes como “cuando las instituciones cambian o colapsan ¿cuáles son las fuerzas sociales exógenas o las dinámicas internas responsables?” (Sanders, 2006, pág. 43–44).

Iglesias nacionales: unidades de análisis

La agenda de las jerarquías católicas en cada país suele variar a pesar de estar acoplada a los intereses pastorales y posturas políticas de Roma. Sin embargo, cada unidad de análisis implica un reto particular dependiendo del episcopado, por ello la interacción de cada episcopado requiere una atención especial debido a que este tipo de “instituciones pueden variar desde una sola organización (por ejemplo, un partido político, un sindicato o una corporación), a la interacción estructurada entre organizaciones (por ejemplo, un sistema de partidos o relaciones entre ramas del gobierno)” (Capoccia y Kelemen, 2007, pág. 349).

En ese sentido, la Iglesia católica como institución, presenta una diversidad de casos que abren posibilidades analíticas basadas en la diferencia, de tal forma que se pueden estudiar casos puntuales en los que la institución religiosa haya tenido alguna participación dentro de un proceso histórico o también se puede optar por un ejercicio de contraste partiendo de la idea de que las unidades de análisis (conferencias episcopales, por ejemplo) cumplen con unos elementos básicos para el contraste histórico.

El aspecto normativo-institucional y la Iglesia católica

Teniendo presente la importancia de las iglesias nacionales y en especial la interacción de los obispos con otros actores de poder, cabría destacar que para este enfoque analítico los aspectos normativos son neurálgicos pues “las constituciones, los sistemas de provisión social y los acuerdos de derechos de propiedad no solo surgen y se rompen; también evolucionan y cambian de formas más sutiles a lo largo del tiempo” (Mahoney y Thelen,

2010, pág. 2). La Iglesia como institución ha participado en dichos procesos de transformación en las sociedades latinoamericanas, durante la segunda mitad del siglo XX e impulsada por el documento de Puebla, por ejemplo, rechazó los gobiernos autoritarios en América Latina.

Sin embargo, la respuesta a los cambios normativos por parte de la jerarquía católica también se ha caracterizado por la confrontación, en particular cuando la separación funcional entre las esferas de poder limitó su capacidad institucional. En este sentido llama la atención que en el marco de las relaciones Estado-Iglesia en las que esta última sigue sosteniendo una voz de pretensiones hegemónicas en términos morales en determinados asuntos, construyendo una agenda transnacional caracterizada por “(1) que todos estos son problemas morales y, por lo tanto, su dominio legítimo y (2) que (su interpretación de) la ley natural en estos dominios y otros triunfa sobre los marcos legales creados por el hombre” (GrzyMala-Busse, 2016b, pág. 15).

Otro aspecto relevante en términos normativos es que las relaciones Estado-Iglesia emergen documentos (Patronatos, Concordatos, Acuerdos) que rigen la interacción entre las instituciones, hecho que varía en los distintos países latinoamericanos y que se acendra en que “las diferencias en la doctrina que traen consigo ideas y normas específicas con respecto a soluciones institucionales apropiadas, pueden influir tanto en la elección de instituciones como en los resultados a largo plazo” (GrzyMala-Busse, 2012, pág. 430). A manera de ejemplo se contrasta la relación normativa entre el Vaticano y los países andinos, en Colombia determinada por un Concordato decimonónico y en Venezuela por un *modus vivendi* pactado tras el arribo de la democracia.

Democracia y catolicismo: una compleja relación

¿Cuál es la percepción de la jerarquía sobre la democracia en América Latina? ¿Cuál fue el papel de la jerarquía católica en la democratización de los países latinoamericanos? ¿Cuáles son los puntos de encuentro y de confrontación entre la Iglesia y los sistemas democráticos? Son los cuestionamientos que guían esta sección. La relación entre la Iglesia católica y la democracia, entendida en términos amplios como un sistema de gobierno, no responde a una lógica uniforme y continua, por el contrario se comprende mejor gracias a las contradicciones, choques, negociaciones y cambios entre instituciones.

Para dilucidar la compleja relación entre el episcopado católico y la democracia convendría partir de tres ideas: la primera es que la respuesta debe encuadrarse dentro de una visión histórica amplia que comprenda que los cambios contemporáneos de la institución religiosa se relacionan y explican en el pasado y las tradiciones de la misma (Hagopian, 2009c, p. 452). La segunda es que la relación entre la Iglesia católica y la democracia sufrió un vuelco a partir de los postulados establecidos durante el Concilio Vaticano II, para ilustrar lo anterior se pueden contrastar las posturas de dos pontífices: por un lado, León XIII reconocido por la encíclica social *Rerum novarum*, pero quien “rechazó firmemente la idea de que la soberanía residiera en el pueblo o que el poder se ejerciera con su consentimiento” (Andersen, 2009, p. 36). Por otro lado, Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus Annus*, afirma en el numeral 46 que:

La iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica.

La tercera idea invita a comprender que los cambios dentro de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XX fueron verticales, veloces y tuvieron “como resultado una notable homogeneización global de la cultura católica” (Casanova, 2001, pp. 1061–1062). Lo anterior, sin embargo, está sujeto a las adaptaciones e interpretaciones de las iglesias nacionales que, como se señalará más adelante, en el caso de América Latina dependen de los episcopados regionales y locales.

Concilio Vaticano II y la democracia (1962-1965)

Convocado por el papa Juan XXIII y terminado durante el pontificado de Pablo VI, el Concilio Vaticano II reestructuró el funcionamiento de la Iglesia católica, intentó adaptar la institución a los nuevos tiempos y constituye, sin duda, en el hecho más relevante para la cristiandad católica durante el siglo XX. En materia política los cambios establecidos por la Iglesia tienen como piedra angular la defensa de los derechos humanos y de la libertad religiosa, estos dos aspectos explican la variación de la postura con respecto a la democracia, ya que sin establecer un compromiso explícito, se abrieron las compuertas para el cambio y la convivencia institucional con este sistema político.

La libertad como fundamento humano será un aspecto central para el catolicismo en materia política de cara a los cambios que planteaba la reconfiguración global tras la Segunda Guerra mundial y el inicio de otros procesos históricos como la Guerra Fría y la descolonización. Fue el concepto de libertad religiosa expuesto en *Dignitatis Humanae* lo que permitió a la Iglesia continuar con procesos de evangelización alrededor del mundo y le garantizó, por lo menos de manera parcial, una relativa tranquilidad en casos de agresión por parte de Estados hostiles.

El Concilio Vaticano II no rompe totalmente con el principio de independencia de la institución religiosa con respecto al funcionamiento político de los países, pero la defensa de los Derechos Humanos constriñó a la institución hacia una postura más abierta con respecto a la democracia, de ahí que “las jerarquías nacionales en muchos países comenzaron a adoptar un papel más proactivo que sirvió para socavar la legitimidad del autoritarismo y promover la democratización” (Andersen, 2009, p. 9).

La paulatina distancia que muchas jerarquías tomaron con respecto a los regímenes autoritarios desembocó, en varios casos, en procesos de democratización en los que los representantes de la Iglesia fueron paulatinos y dependieron directamente de las condiciones de cada país: en América Latina, por ejemplo, se presentaron casos en los que las jerarquías alentaron las reformas democráticas mientras que en otros las resistieron. Durante la segunda mitad del siglo XX se hizo más evidente la distancia entre los episcopados y los gobernantes autoritarios generalizando la idea de que “cuanto menos legítimo sea el régimen, más podrá estar dispuesta la iglesia a oponerse por razones morales y evangélicas” (Johnston y Figa, 1988, p. 32).

Una de las constituciones conciliares, *Gaudium et spes*, plasma en el capítulo IV intitulado La vida en la comunidad política las directrices de los líderes católicos sobre asuntos como la paz, el pluralismo, los derechos humanos y la ciudadanía. En este documento se enfatiza en la importancia de garantizar los derechos civiles para la participación en los asuntos públicos.

El concepto de democracia no se menciona en esta constitución conciliar. Sin embargo, la Iglesia afirma que “es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales” (Pablo VI, 1965). Incluso, en los cuatro numerales que abarcan el capítulo aparecen términos que se

relacionan directamente con el ejercicio democrático: partidos políticos, elecciones, derechos civiles, pluralismo, voto y división de poderes, entre otros. En términos generales en la *Gaudium et spes* se evidencia un giro de la Iglesia católica en asuntos políticos que invita a una mayor participación dentro de los asuntos públicos por parte de los cristianos y, aunque no de manera explícita, una inclinación por la democracia como sistema político.

El Concilio Vaticano II marcaría un giro institucional en la concepción del catolicismo con respecto a la democracia, “Como destacó el Papa Juan Pablo II, la democracia solo era deseable en la medida en que era el sistema de gobierno que mejor salvaguardaba los derechos humanos y la libertad religiosa” (Barnebeck y Sandholt, p. 9). Ahora bien, la discusión con respecto a la democratización no debería limitarse a las causalidades de los fenómenos sino a la identificación de los roles durante los procesos históricos, en ese sentido cabe retomar la idea de que la tercera oleada de democratización tuvo un carácter católico “no solo porque los países donde ocurrió eran católicos, sino porque la transformación del catolicismo fue en sí misma un factor independiente importante en la producción de la ola” (Casanova, 2001, p. 1043).

Esto no significa que la democracia fuese adoptada como el sistema político preferente para la Iglesia, pues con base en lo señalado se deduce que el ejercicio político no es una prioridad para esta institución religiosa. Sin embargo, tras el Concilio y con la promulgación de la constitución *Gaudium et Spes* la democracia es concebida como un sistema político posible en el que el catolicismo puede convivir y actuar, en otras palabras “el antiguo criterio institucionalista católico se ha invertido, en el sentido de que se considera que el autoritarismo carece de legitimidad no sólo política sino sobre todo moral” (Bosca, 2009, p. 167).

En términos generales cabría cuestionarse por los efectos del Concilio Vaticano II en las iglesias latinoamericanas, para empezar conviene señalar que durante las reuniones conciliares participaron “2.557 padres con derecho a voto. Provenían de 116 Estados diversos: 849 de Europa occidental, 601 de América Latina, 332 de América del Norte, 256 del mundo asiático, 250 del África negra, 174 del bloque comunista, 95 del mundo árabe” (Laboa, 2002, pp. 336-337); esto denota el peso en términos de representación que los obispos latinoamericanos tuvieron durante las discusiones, más si se destaca que la mayor parte de los católicos en el mundo se concentran en el continente americano.

A partir del Concilio la institución religiosa tuvo que replantear su hegemonía en algunos países, lo que explica la confrontación que tuvo con regímenes políticos en distintos lugares, más cuando con distintas intensidades “la promoción de la paz, la justicia y los derechos humanos ha sido tradicionalmente una preocupación de la iglesia católica en América Latina, desde la década de 1960 se ha convertido en un sello distintivo de sus actividades” (Crahan, 1991, p. 151).

Los principios sociales promulgados desde la Doctrina Social recortan la distancia, por lo menos en la práctica, entre la institución religiosa y una postura abiertamente favorable a la democracia como sistema político. En otras palabras la promoción de los derechos humanos o la salida negociada a un conflicto tendrían dificultades enormes en regímenes autoritarios y pondrían (como ocurrió en Chile, El Salvador, Polonia o Vietnam) en riesgo a los representantes de la iglesia. Lo anterior explica que para el siglo XXI esta institución religiosa “puede cruzar los límites tradicionales derecha-izquierda, abogar por la justicia social y la moral pública, y ejercer el liderazgo en los temas de su elección en el ámbito público, donde las alianzas políticas de la iglesia son más variadas” (Hagopian, 2008, pp. 165).

La variación de percepción del catolicismo con respecto a la democracia como sistema político obligó a la institución religiosa a plantearse a reconfigurar su accionar global y debatir su posición particular en los distintos países, evaluando sus prioridades y posturas. A manera de ejemplo: la evangelización es una de las prioridades de la Iglesia, pero hay condiciones socio-políticas que determinan su accionar en lugares tan diversos como China, la Amazonía o Uganda.

El Concilio Vaticano II tuvo efectos globales, en el caso de América Latina las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979) también le darían una nueva faz a la institución religiosa. La Iglesia iniciará un proceso de distanciamiento con los poderes temporales que se evidenciaría en el accionar de obispos como Herder Cámara o Arnulfo Romero, también la opción preferencial por los pobres y la defensa de los Derechos Humanos aportarían nuevas luces sobre el funcionamiento de esta institución.

Estos cambios globales y locales pueden leerse desde una óptica institucional histórica, en particular desde una perspectiva lineal, pero cambiante que comprende la “la historia y la política como procesos dinámicos que evolucionan constantemente, en lugar de ver la historia como un proceso que se fluctúa entre un equilibrio y otro” (Steinmo, 2008, pág. 133). Lo

anterior incluye la posibilidad de analizar las contradicciones dentro de una misma institución con respecto a temas sensibles de carácter político o social y, bastaría señalar que en América Latina perviven una multiplicidad de voces episcopales que recorren desde integrista hasta la teología de la liberación.

Los principales efectos para América Latina, y en especial para los obispos del continente, empezarían a ser evidentes menos de un lustro después en la conferencia de Medellín, la noción de una Iglesia como “un pueblo peregrino abrió las puertas a un cambio en los roles, la obediencia, el rango y la jerarquía hacia un testimonio en el sentido bíblico (solidaridad como experiencias compartida) como fuente apropiada de autoridad y modelo de acción” (Levine, 1978, p. 523).

Lo anterior coincidió con el hecho de que durante la segunda mitad del siglo XX la democracia se extendió como sistema político y la Iglesia católica estuvo involucrada de distintas maneras, en algunos países la institución religiosa fue “una fuerza para la democracia, proporcionando un espacio abierto para la sociedad civil y trabajando bien con otros grupos religiosos y seculares. En otros países, la Iglesia ha sido cómplice de regímenes autoritarios que cometieron abusos contra los Derechos Humanos” (Christopher et al., 2007, pp. 6–7).

Ahora bien, el aporte del Concilio Vaticano II radicó en trazar una tendencia de acción para las jerarquías eclesiales en los distintos continentes, la línea impuesta por Roma apoyó los fundamentos democráticos sustentados en una constitución que garantizara la participación ciudadana, rechazara el autoritarismo y las libertades cívicas haciendo que “las voces a favor de la justicia social y los Derechos Humanos eran fuertes, tanto en los “progresistas” como en los “conservadores, a veces fueron silenciados en su apoyo a la democracia liberal” (Andersen, 2009, p. 54). La base conceptual de la democracia que parte de la capacidad individual de los ciudadanos planteó un reto para la Iglesia católica que buscó adaptarse con el fin de no perder vigencia en las sociedades en las que sostiene una fuerte presencia y, al mismo tiempo impulsar una agenda moral.

La variación de la postura institucional con respecto a la democracia implicó para la Iglesia católica fue la necesidad de abrirse al pluralismo social y cultural, no adoptarlo sino interactuar con él, esto no se limitó al campo espiritual pues en escenarios más amplios, en particular los públicos pues “los privilegios otorgados por el Estado son más difíciles de

justificar en cualquier caso cuando un monopolio religioso se erosiona, pero en especial en el debate abierto de una sociedad democrática” (Hagopian, 2008, p. 151).

En la actualidad la Iglesia encuentra dilemas que contraponen los asuntos socioeconómicos y los morales en un marco político regulado la democracia liberal. Por un lado, la institución religiosa aboga por “Igualdad de ingresos, bienestar social y justicia, lo que a menudo significa oponerse a las reformas económicas neoliberales o incluso orientadas al mercado para generar tasas más altas de desempleo” (Hagopian, 2009b, pp. 261–262). Lo anterior tiene como sustento la Doctrina Social y los diferentes pronunciamientos de los pontífices sobre diversos temas que relacionan la economía, la ecología y las crisis sociales en el mundo contemporáneo.

Sin embargo, en las sociedades democráticas diferentes idearios pujan por asuntos que tocan aspectos morales que chocan directamente con la doctrina católica esos son los “En el eje derechos/moralidad, la Iglesia se opone a cualquier provisión pública de educación sexual y anticoncepción, así como a cualquier liberalización de la legislación que gobierna asuntos de vida o muerte que contradiga su doctrina moral” (Hagopian, 2009b, pp. 261–262). Este tipo de discusiones dan cuenta de las variaciones en el carácter de las democracias en los países en los que la Iglesia católica tiene presencia. De manera similar como ocurrió hace ocho décadas, las corrientes políticas y sociales obligan a la institución religiosa a tomar posturas sobre determinados temas, la principal diferencia radica en que en asuntos políticos la Iglesia mantiene una independencia que le otorga un margen de maniobra amplio, mientras que en asuntos morales sostiene posturas fijas e invariables.

Los papas y la democracia

En términos institucionales la Iglesia católica combina elementos de horizontalidad representada en los cardenales y en los obispos con una lógica primordialmente vertical encabezada por el Papa que, al ser el obispo de Roma es el principal referente espiritual, cultural y político, sus pronunciamientos con respecto a determinados temas trazan líneas de pensamiento y acción para sus fieles. A continuación se exponen de manera cronológica los postulados de los últimos seis pontífices² sobre la democracia con el objetivo de esbozar una postura política concreta sobre el asunto.

² Se excluye la figura de Juan Pablo I dada la brevedad de su pontificado.

Pío XII y el radiomensaje Benignitas et Humanitas

El mensaje radial *Benignitas et Humanitas* del papa Pío XII en la navidad de 1944 puede interpretarse como una apertura institucional con respecto a la democracia. Mientras la Segunda Guerra mundial avanzaba hacia su desenlace el pontífice italiano pronunció un discurso dirigido, entre otras cosas, a tratar lo que denominó el “problema de la democracia” con el fin de “examinar según qué normas debe ser regulada para que se pueda llamar una verdadera y sana democracia, acomodada a las circunstancias de la hora presente” (Pío XII, 1944, p.3).

Teniendo como punto de partida la independencia que la institución religiosa mantiene con respecto a cualquier régimen político trazada por el papa León XIII, se incluye a la democracia como un sistema de gobierno posible al igual que una república o una monarquía. El papa Pío XII expone la conveniencia de una “sana democracia” para que las naciones ordenen sus sistemas políticos y jurídicos basadas en las determinaciones libres de sus ciudadanos, sin embargo mantiene reservadas sobre algunos aspectos como el poder ilimitado de los Estados.

El mensaje radial resulta novedoso y actualizado a la luz de las experiencias que el continente europeo enfrentó durante la guerra, no obstante las reservas que el pontífice manifiesta denotan todavía un espíritu preconiliar, muestra de ello es que para Pío XII la extensión de un nuevo sistema político de orden global debería responder a una lógica en la que la Iglesia tuviera un papel protagónico: “Si el porvenir esta reservado a la democracia, una parte esencial de su realización deberá corresponder a la religión de Cristo y a la Iglesia, mensajera de la palabra del Redentor y continuadora de su misión salvadora” (Pío XII, 1944, p.11).

Juan XXIII, el Concilio Vaticano II y Pacem in terris

Como ya se ha señalado el papa Juan XXIII fue el principal impulsor de las reformas conciliares que cambiarían la relación de la Iglesia católica con respecto a la democracia como sistema político. En la encíclica *Pacem in terris* profundiza en temas tratados en los documentos del Concilio como la separación de poderes dentro de un Estado, la importancia de las constituciones políticas, la necesaria participación de los ciudadanos dentro de las

decisiones de sus países, la paz global, la protección de las minorías étnicas y el rechazo al colonialismo.

La diferencia entre los pronunciamientos preconciarios con respecto a la democracia saltan a la vista cuando el pontífice italiano apuntala la dirección que sus sucesores continuarían en referencia a las relaciones entre la Iglesia católica y el sistema democrático, a saber: que la institución religiosa debe mantener una independencia sobre cualquier tipo de régimen político, pero que la defensa de las libertades cívicas y de los Derechos Humanos la acercan a la democracia como un sistema preferible sobre los totalitarismos y las autocracias, en palabras del papa:

Del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático (Juan XXIII, 1963, p.11)

Pablo VI, Populorum Progressio y Ecclesiam Suam

La encíclica *Populorum Progressio* se concentra en el desarrollo de los pueblos y contiene el apartado sobre la tentación de la violencia que luego sería debatido y, en muchos casos, mal interpretado en América Latina en referencia a lucha armada:

Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana (Pablo VI, 1967, p.7)

Las menciones a temas políticos de carácter global son constantes y directos, por ejemplo en el numeral 78 invita a la construcción de una autoridad mundial eficaz y un orden jurídico universal, sin embargo la democracia como sistema político no recibe ningún tratamiento, a diferencia de pontífices anteriores. En la encíclica *Ecclesiam Suam* el papa plantea que la paz global es una prioridad para la Iglesia, pero el rol de esta debe ser el de “contribuir a la educación de la humanidad en los sentimientos y procedimientos contrarios a todo conflicto violento y homicida y favorables a todo pacífico arreglo, civilizado y racional” (Pablo VI, 1964, p.4).

Juan Pablo II, los Derechos Humanos y la democracia

Durante el pontificado de Juan Pablo II, uno de los más extensos de la historia del catolicismo, la democracia como sistema político se extendió alrededor del mundo. El papa polaco tuvo una “firme posición en cuestiones de moralidad personal y familiar, también defendió las causas de la justicia económica, la dignidad del trabajo y la oposición a todas las formas de violencia” (Hagopian, 2009a, p. 42).

Wojtyla recogió la tradición de promulgar la independencia de la Iglesia en materia política, pero también como se ha señalado, tuvo posturas abiertas con respecto al sistema democrático. En la encíclica *Centesimus Annus* se destaca la importancia de “buscar formas de lucha y soluciones políticas más respetuosas para con la dignidad de la persona humana. De este proceso histórico han surgido nuevas formas de democracia, que ofrecen esperanzas de un cambio en las frágiles estructuras políticas y sociales” (Juan Pablo II, 1991, p.18).

La defensa de la libertad religiosa es una de las piedras angulares sobre la que se basa la interpretación política de las situaciones para la Iglesia católica, aunado a lo anterior están los Derechos Humanos que recibirían un tratamiento especial por parte del pontífice en lugares como Europa oriental o Sudamérica: “es necesario que los pueblos que están reformando sus ordenamientos den a la democracia un auténtico y sólido fundamento, mediante el reconocimiento explícito de estos derechos” (Juan Pablo II, 1991, p.39).

La crítica a los regímenes comunistas y al marxismo fue un sello en los pronunciamientos de Juan Pablo II durante su extenso pontificado, de igual manera manifestó una postura de confrontación con respecto a los excesos del capitalismo, del consumismo y del individualismo. El aparejamiento de estas posturas estuvo sustentado en la defensa de las libertades básicas de los ciudadanos condensando “un conservadurismo moral y teológico con una crítica radical de los excesos del capitalismo” (Andersen, 2009, p. 115).

Siguiendo la línea trazada por el Concilio Vaticano II el papa polaco afirmó que “la Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional” (Juan Pablo II, 1991, p.40). En este sentido se destaca un cambio institucional llamativo: la institución religiosa mantiene su independencia y distancia con respecto al ordenamiento político de los otros Estados, pero se hace referencia a la democracia y no a cualquier otro.

Llama la atención que en 1987 el pontífice polaco publicó en celebración del vigésimo aniversario del documento *Populorum Progressio*, la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* en la traza el devenir de los regímenes comunistas de Europa oriental y de las últimas dictaduras latinoamericanas: “Otras naciones necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y participativos” (Juan Pablo II, 1987, p.37).

Benedicto XVI y Caritas in veritate

El pontífice alemán recoge varias de las reflexiones sobre sus predecesores (Pablo VI y Juan Pablo II) sobre el desarrollo y las desigualdades económicas globales en la encíclica *Caritas in Veritate*. En el numeral 32, por ejemplo, reflexiona sobre el peligro que una visión no integral del hombre plantea en términos económicos porque esto resulta en “el aumento masivo de la pobreza relativa, no sólo tiende a erosionar la cohesión social y, de este modo, poner en peligro la democracia”. Más adelante se pronunciará sobre la cooperación internacional y resumirá, de alguna manera, la postura evolutiva en materia política del Vaticano con respecto a la democracia, a saber: la defensa de una concepción amplia de esta entre cualquier otra opción política, sin que ello implique una imposición de la misma. En palabras del papa alemán:

La ayuda internacional, precisamente dentro de un proyecto inspirado en la solidaridad para solucionar los actuales problemas económicos, debería apoyar en primer lugar la consolidación de los sistemas constitucionales, jurídicos y administrativos en los países que todavía no gozan plenamente de estos bienes. Las ayudas económicas deberían ir acompañadas de aquellas medidas destinadas a reforzar las garantías propias de un *Estado de derecho*, un sistema de orden público y de prisiones respetuoso de los derechos humanos y a consolidar instituciones verdaderamente democráticas. (Benedicto XVI, 2009, p.27)

Francisco y el populismo global

En su encíclica *Fratelli Tutti* el papa Francisco trata por primera vez el problema del populismo. En el documento se pueden evidenciar elementos trazados por pontífices anteriores como la postura abierta a los sistemas democráticos sosteniendo la independencia de la Iglesia en materia política o la crítica a los efectos del capitalismo salvaje en el mundo, por ejemplo en referencia al neoliberalismo el papa sostiene que “La fragilidad de los sistemas mundiales frente a las pandemias ha evidenciado que no todo se resuelve con la

libertad de mercado y que, además de rehabilitar una sana política que no esté sometida al dictado de las finanzas” (Francisco, 2020, p.44).

El populismo como fenómeno político no se había tratado a profundidad por parte de los papas anteriores, tampoco lo hicieron los obispos latinoamericanos en sus reuniones episcopales. Que el tema tenga una importancia central dentro de los pronunciamientos de Francisco responde a que el fenómeno se ha extendido en diversas partes del mundo, bastaría citar casos como el de Hugo Chávez en Venezuela, Donald Trump en Estados Unidos o Recep Erdogan en Turquía.

La postura del papa argentino con respecto al populismo es de abierta crítica, por ejemplo califica a los grupos populistas como “cerrados” pues “desfiguran la palabra “pueblo”, puesto que en realidad no hablan de un verdadero pueblo. En efecto, la categoría de “pueblo” es abierta” (Francisco, 2020, p.42). Cabría detenerse entonces en varios apartados de la encíclica.

En primer lugar, Francisco reconoce que los sistemas democráticos están pasando por una crisis que se evidencia en la legitimidad perdida por las desigualdades económicas o la corrupción que repercuten en la legitimidad misma del sistema, en sus palabras “¿Qué significan hoy algunas expresiones como democracia, libertad, justicia, unidad? Han sido manoseadas y desfiguradas para utilizarlas como instrumento de dominación” (Francisco, 2020, p.5).

En segundo lugar, para Francisco el populismo no aporta a una visión política o social idónea para identificar los problemas dentro de las sociedades porque tiende al maniqueísmo, lo que debilita de manera directa los sistemas políticos. El papa afirma que el populismo “que ignora la legitimidad de la noción de pueblo. El intento por hacer desaparecer del lenguaje esta categoría podría llevar a eliminar la misma palabra “democracia” —es decir: el “gobierno del pueblo (Francisco, 2020, p.41).

En tercer lugar, el papa manifiesta su preocupación por los efectos que el populismo conlleva contra poblaciones minoritarias, en particular contra los migrantes: “El desprecio de los débiles puede esconderse en formas populistas, que los utilizan demagógicamente para sus fines, o en formas liberales al servicio de los intereses económicos de los poderosos” (Francisco, 2020, p.41). Llama la atención que el papa argentino contraponga el populismo

al liberalismo como dos fenómenos peligrosos dentro de las sociedades pues resulta similar al contraste que Juan Pablo II realizó entre el comunismo y el liberalismo exacerbado.

De igual forma, siguiendo una línea trazada por Benedicto XVI con respecto a la globalización como un fenómeno vigente e irreversible, el pontífice sudamericano considere que el populismo y las formas liberales coincidan en “la dificultad para pensar un mundo abierto que tenga lugar para todos, que incorpore a los más débiles y que respete las diversas culturas” (Francisco, 2020, p.41).

En cuarto lugar, advierte los efectos del populismo en el liderazgo político afirmando que este fenómeno “deriva en insano populismo cuando se convierte en la habilidad de alguien para cautivar en orden a instrumentalizar políticamente la cultura del pueblo, con cualquier signo ideológico, al servicio de su proyecto personal y de su perpetuación en el poder” (Francisco, 2020, p.42). De igual forma extiende su crítica a la “masa” populista demarcando los peligros que el fenómeno puede representar en una democracia cuando se “busca sumar popularidad exacerbando las inclinaciones más bajas y egoístas de algunos sectores de la población. Esto se agrava cuando se convierte, con formas groseras o sutiles, en un avasallamiento de las instituciones y de la legalidad” (Francisco, 2020, p.42).

Finalmente y a manera de alternativa, el papa Francisco propone la caridad como una alternativa a las formas populistas y liberales pues considera que esta concentra “ambas dimensiones —la mítica y la institucional— puesto que implica una marcha eficaz de transformación de la historia que exige incorporarlo principalmente todo: las instituciones, el derecho, la técnica, la experiencia, los aportes profesionales, el análisis científico, los procedimientos administrativos” (Francisco, 2020, p.43).

Principales procesos socio-políticos y participación de la Iglesia

La Iglesia católica es una institución que tiene presencia e influencia notable en distintas esferas de poder de los países latinoamericanos, de allí que valga la pena analizar sus interacciones desde una óptica institucional histórica con el objetivo de subrayar la “importancia de las ideas, las secuencias históricas y su irreversibilidad y de la memoria política” (GrzyMala-Busse, 2016a, pág. 579) en tres procesos particulares: la separación del Estado y la Iglesia, la democratización y, finalmente, cómo el pluralismo y el populismo se configuran como los grandes retos para la institución religiosa en la actualidad.

Un aspecto que se debe tener presente para el análisis que se propone consiste en el riesgo de la generalización. Si bien la Iglesia católica como actor institucional otorga ventajas para el análisis comparado en el continente, es necesario detenerse en la historia de cada país para una mejor comprensión de los procesos políticos que involucran a la institución religiosa pues estos suelen incluir cambios abruptos y situaciones polémicas, a manera de ejemplo las explicaciones históricas sobre el rol de la Iglesia basadas en el concepto de hegemonía resultan útiles en aras de comprender “por qué, históricamente hablando, las iglesias tradicionalmente dominantes podrían haber apoyado los regímenes existentes, pero no son del todo satisfactorias para explicar por qué algunos líderes de la iglesia optaron por el cambio y otros no” (Andersen, 2009, p. 120).

Separación Estado-Iglesia las democracias latinoamericanas

Si bien este proceso histórico contaba con décadas en desarrollo en América Latina, fue la estructuración de la democracia como sistema de gobierno la que permitió una efectiva separación entre las instituciones en los países latinoamericanos en el trasegar de la segunda mitad del siglo XX. Para la institución religiosa fue perentorio admitir que “en la modernidad se caracteriza por una separación irrevocable entre las esferas política y religiosa, lo que a su vez implica que la Iglesia no puede continuar ejerciendo su misión espiritual mediante el acceso privilegiado al aparato coercitivo del Estado” (Invernizzi, 2019, p. 170).

La separación efectiva de las esferas institucionales entre el Estado y la Iglesia significó la consolidación de un proceso histórico de orígenes decimonónicos en el que la institución religiosa perdió la mayor parte de sus privilegios históricos y debió afrontar la victoria del liberalismo como paradigma moderno (o por lo menos como aspiracional) en América Latina, en otras palabras “la Iglesia deja de ser una iglesia estatal” (Casanova, 2001, p. 1047). El rechazo y la adaptación fueron los mecanismos institucionales que prevalecieron en las jerarquías católicas hasta el Concilio Vaticano II ya que, tras la celebración de este, los obispos latinoamericanos debieron modificar su óptica a la luz de los resultados conciliares. La separación efectiva de poderes entre el Estado y la Iglesia en América Latina se consolidó a partir de la instauración de la democracia liberal como sistema de gobierno. Esto significó, por un lado, una demarcación funcional, clara e histórica de los procesos de liberalización y secularización en América Latina y, por otro lado, la adaptación de la institución religiosa a

nuevas formas de participación en las sociedades ahora en términos de “proponer y examinar políticas a través de comisiones parlamentarias, propuestas legislativas informales, consultas parlamentarias y ministeriales extensas, la investigación de antecedentes de los funcionarios estatales e incluso el control de sectores estatales como bienestar, salud y educación” (GrzyMala-Busse, 2016b, pág. 2).

Sirve tener como guía conceptual los siguientes postulados de José Casanova sobre el secularismo para analizar el proceso de separación entre el Estado y la Iglesia en América Latina. En primer lugar, el sociólogo español invita a centrarse menos en el secularismo como “una norma democrática supuestamente prescriptiva o como un requisito funcionalista de las sociedades modernas diferenciadas y más en el análisis histórico comparativo crítico de los diferentes tipos de secularismo que han surgido en el proceso de formación del Estado moderno” (Casanova, 2009, p. 1061).

En segundo lugar, la distinción entre dos tipos de secularismos: por un lado, el filosófico-histórico consistente en “algunas teorías secularistas de la religión, basadas en algunas filosofías estatales progresistas de la historia, que relegan la religión a una etapa superada” (Casanova, 2009, p. 1052), mientras que, por otro lado, está el secularismo político que abarca “teorías que presuponen que la religión es una fuerza irracional o una forma de discurso no racional que debería ser desterrada de la esfera pública democrática” (Casanova, 2009, p. 1052).

En tercer lugar, el autor expone las diádas para categorizar los procesos seculares que explican la separación entre las esferas políticas y religiosas en la modernidad y que, en últimas, sirven para contextualizar los diferentes procesos latinoamericanos en los la Iglesia católica se ha visto inmersa, a saber “La cuestión es si el secularismo es un fin en sí mismo, un valor último, o más bien un medio para algún otro fin, ya sea la democracia y la igualdad de ciudadanía o el pluralismo religioso (es decir, normativo)” (Casanova, 2009, p. 1062).

A pesar de la delimitación estricta en las funciones del Estado y de la Iglesia, esta última sigue teniendo fuerte vigencia en las sociedades latinoamericanas, lo que le permite participar por distintos medios y mecanismos de las agendas políticas de los países. Dos ejemplos, el primero es el caso de los partidos demócrata-cristianos que compitieron en distintos sistemas democráticos del continente. El segundo puede ser el nacionalismo religioso, más cercano al populismo y que se caracteriza por ser “La religión puede convertirse en un protectora de la

nación, alineándose estrechamente identidades religiosas y nacionales, y dar resonancia a las reivindicaciones políticas de las autoridades religiosas” (Grzymala-Busse, 2016a p. 14).

En síntesis, la consolidación de la democracia liberal como sistema político en los países latinoamericanos significó para la Iglesia católica: primero, un cierre histórico de la separación entre el Estado y la institución religiosa. Segundo, el trazo de una frontera de participación política en la que la Iglesia se encontró limitada en comparación con las décadas anteriores pasando de ser un actor central en la toma de decisiones, por ejemplo en materia educativa, a tener un rol de intervención menor. Tercero, exclusiones de participación por medio de mecanismos democráticos y también en otro tipo de procesos socio-históricos.

Democracia, democratización y Derechos Humanos

Un segundo grupo de procesos que convendría analizar en términos institucionales históricos son los que se relacionan con la democracia y los Derechos Humanos, como ya se ha señalado antes, la perspectiva de la Iglesia con respecto a la democracia varió de manera sustancial a partir del Concilio Vaticano II, a mediados del siglo XX las jerarquías católicas respondieron de la manera indistinta a la democracia, sin embargo, para finales del mismo la Iglesia católica latinoamericana reflejaba una postura homogénea al sistema político que enfrentaría la cuarta oleada del populismo en la primera década del XXI.

Lo que llama la atención del cambio de postura con respecto a la democracia por parte de la institución religiosa fue la ruptura paulatina que se presentó con los regímenes autoritarios y que encontraría un afianzamiento institucional en la Conferencia de Puebla. Este rompimiento sería propio de la Iglesia católica global y no sólo de las jerarquías latinoamericanas, en términos institucionales el proceso de cambio tomó un periodo extenso de tiempo y marcaría rupturas internas dentro de la institución religiosa, se trató de un cambio paulatino y complejo pues implicó la adaptación a nuevas formas de organización política, el cambio institucional podría explicarse mejor teniendo en la cuenta que “las jerarquías católicas nacionales disfrutaron de considerables recursos institucionales en su lucha contra el autoritarismo, así como de legitimidad dentro de sus países de origen” (Andersen, 2009, pp. 8–9).

Cabría profundizar en tres aspectos sobre la ruptura entre la Iglesia católica y los regímenes autoritarios en América Latina. El primero es que se articula con el subsiguiente proceso de

democratización, en otras palabras en países como Colombia, Venezuela, Chile, Brasil, Paraguay y Nicaragua las jerarquías católicas se destacaron por participar, en distinta forma e intensidad, en la caída de los gobiernos autoritarios, a pesar de que habían sido criticadas en décadas anteriores por el simpatizar o apoyar este tipo de regímenes. El papel de las jerarquías debe leerse dentro de una lógica de coalición civil y política que impulsó un nuevo sistema político y “que estructuran la democratización mediante el análisis de episodios clave de cambio institucional” (Capoccia y Ziblatt, 2010, pág. 940).

Lo segundo es que la evaluación particular del comportamiento de cada jerarquía es la que va a permitir la identificación de los tiempos y cambios en relación con la democracia, de allí que las posturas de los episcopados variaran de un país a otro y que el proceso de democratización fuera apoyado con distinta intensidad. La generalización que se puede realizar en este punto es que a finales del siglo XX en América Latina “los grupos religiosos, especialmente los católicos, ayudaron a socavar el autoritarismo a través de la crítica pública, la defensa de los Derechos Humanos” (Andersen, 2009, pp. 3–4).

El tercer aspecto es que, en términos institucionales, el cambio de postura de la Iglesia latinoamericana con respecto a la democracia marcará una trayectoria de dependencia caracterizada por la convivencia entre el sistema político y las jerarquías, aspecto que resultará fundamental para comprender las interacciones con los gobiernos populistas en América Latina durante el siglo XXI.

En otras palabras, tras los procesos de democratización resulta “improbable que la Iglesia se oponga a la democracia en la era moderna, pero también tendría un papel menor en el fomento de la democratización, ya que ya no sería necesario proteger a los activistas de la represión militar” (Hagopian, 2009c, pp. 448–449). Ahora bien, hay que poner de presente que los regímenes democráticos no son estáticos y pueden sufrir variaciones autoritarias fomentadas por el populismo, en ese sentido el rol de las jerarquías católicas podría tener alguna relevancia.

Ahora bien, cabría distinguir los momentos en los que la Iglesia aboga desde su rol por un sistema democrático y la democratización de las sociedades, pues son aquellos en los que la participación o interacción de los poderes eclesiales son sujetos de análisis desde una perspectiva institucional histórica. La diferencia con las décadas preconciliares radicaría en dos aspectos: el primero es que la relación Estado-Iglesia se comprende a través de la

interacción con un sistema democrático y, el segundo, que las jerarquías pueden analizarse de manera individual como actor político, pero también desde una óptica de coalición.

En el caso de la Iglesia católica, sus funciones fueron variadas durante las distintas transiciones y podrían esbozarse en, por un lado “buscaron mantener abiertos los canales de comunicación con los regímenes autoritarios, ya sea con los líderes de esas organizaciones políticas o con aquellos considerados "moderados"” (Andersen, 2009, p. 100), muchas veces con el objetivo de atemperar las represiones o proteger a líderes y comunidades. Y, por otro lado, “ofrecían sus servicios para mediar entre diferentes grupos de la oposición en un esfuerzo por garantizar la creación de un "gobierno en la sombra" unificado” (Andersen, 2009, p. 100), aspecto que permite comprender el compromiso de los episcopados con el nuevo sistema político.

La democracia liberal pasó de ser uno de los objetivos predilectos de ataque de las jerarquías católicas en América Latina a un escenario de reactivación política y social. Volviendo a los momentos de transición cabría anotar que “Cuando el cambio institucional depende de la formación de una coalición, los analistas no pueden descuidar los dilemas de la acción colectiva y de las estructuras organizativas que facilitan o impiden la formación de estas” (Hall, 2010, pág. 209). En el caso de la institución religiosa cabría destacar el cambio evidente a favor de la democracia durante la tercera oleada en América Latina, pues “en las oleadas anteriores de democratización, la iglesia y los grupos católicos en general habían estado casi constantemente al otro lado de las barricadas democráticas, resistiendo la democratización o adaptándose a ella en el mejor de los casos con tibieza” (Casanova, 2001, pp. 1042–1043).

En ese sentido las transformaciones históricas de la Iglesia podrían encuadrarse, acudiendo a la categoría teológica, en una lectura de cambio institucional según “los signos de los tiempos” en desmedro de un análisis de costos y beneficios en el que, naturalmente en comparación con los siglos anteriores, la Iglesia ha perdido innumerables cotos.

En lo que respecta a la democracia, cabría resaltar que durante los procesos de transición las organizaciones religiosas la Iglesia católica encontró nuevos retos que emergieron de los ámbitos de participación ciudadana que contribuyó, en coalición, a formar. En este punto cabría esbozar la paradoja que la democracia planteó para la institución religiosa pues, por un lado, resultó ser el sistema político compatible con las demandas de libertad religiosa y

Derechos Humanos que se adoptaron durante el Concilio, sin embargo, por otro lado, permitieron la difusión de temas y debates de carácter moral que atañen directamente a los intereses de la Iglesia, por no mencionar tópicos clásicos de confrontación entre las fuerzas seculares y las religiosas como la educación.

Uno de los mecanismos institucionales que reflejan la participación política de la Iglesia católica en ámbitos democráticos son los partidos políticos de corte demócrata-cristiano que tuvieron alta representación en países como Venezuela, Chile y Costa Rica durante la segunda mitad del siglo XX. La literatura sobre la democracia cristiana es amplia, por lo que a continuación solo se señalan algunos puntos nodales de la relación. El primero consiste en subrayar que el objetivo de las democracias cristianas fue “justificar y orientar el proyecto de reconciliar el cristianismo (en particular el catolicismo) con la política secular moderna (en particular democrática)” (Invernizzi, 2019, p. 170).

El segundo aspecto, enunciado por Kalyvas para la democracia europea, pero que se podría extender para analizar el rol de las jerarquías católicas y su guiño a la democracia en América Latina radica en que una de las explicaciones para el surgimiento de partidos de corte cristiano en las democracias europeas se comprende mejor por “el papel de las élites políticas conservadoras en la apropiación de la religión y la doctrina social católica para construir partidos de masas y luchar contra el surgimiento del socialismo” (Kalyvas, 2018, p. 4). En el caso de América Latina, como se demostrará más adelante, existe una relación entre la repulsión al comunismo y a los efectos de la Revolución cubana por parte de las jerarquías latinoamericanas que las acercó a la democracia como sistema político.

El tercer aspecto y realizando un contraste, cabría enunciar la propuesta central de Kalyvas con respecto a la formación y desarrollo de los partidos demócrata-cristianos en Europa y contraponerla al desarrollo de los mismos en América Latina. Para el politólogo griego la creación “de partidos confesionales fue el resultado contingente de decisiones tomadas por actores políticos, específicamente, fue el subproducto no planeado, no deseado y no deseado de los pasos estratégicos tomados por la Iglesia Católica en respuesta a los ataques anticlericales liberales” (Kalyvas, 2018, p. 6). No obstante, en los casos latinoamericanos la situación fue diferente porque, en primera instancia, el desarrollo de los partidos demócrata-cristianos sería post-conciliar. En cuarto lugar, en Europa y América Latina, trazando las

diferencias de tiempo y escenario, los partidos demócrata-cristianos terminaron perdiendo fuerza electoral y distanciándose de la institución religiosa.

En el catolicismo se presentó un desplazamiento de los temas políticos a los asuntos sociales a partir del Concilio Vaticano II, las jerarquías de los distintos países se distanciaron de los regímenes autoritarios y abogaron por los distintos tipos de derechos estrechando lazos con las comunidades, lo que evidentemente también tuvo un proceso de evangelización. En consecuencia, la defensa de los derechos vitales del hombre acercó a la institución religiosa a la democracia como sistema y le abrió una compuerta de participación política que no la comprometía con algún partido político o ideología en particular.

Ahora bien, la intersección entre la defensa de los Derechos Humanos, la democracia y la Iglesia católica fueron la pléyade de movimientos y agrupaciones sociales de carácter o inspiración religiosa que permitieron, entre otras cosas el apoyo a “manifestaciones y protestas; la utilización de símbolos y rituales de la Iglesia para articular la oposición; el uso de medios de comunicación religiosos para ofrecer relatos alternativos de los asuntos públicos; la promoción de medios pacíficos de cambio político” (Andersen, 2009, p. 67).

Pluralismo y populismo: retos para la Iglesia católica en América Latina

Las primeras décadas del siglo XXI han presentado nuevos retos para la Iglesia católica en América Latina, en términos sociales y religiosos el pluralismo es el principal reto ya que este se abarca otros fenómenos como la pérdida de la hegemonía por parte de la Iglesia católica y la competencia religiosa a nivel continental. En términos políticos, el principal reto resulta ser el populismo, más teniendo de presente que la democracia como sistema político se expandió en el continente y que la institución religiosa lleva décadas adaptándose y conviviendo con esta.

Cabría empezar con el pluralismo ya que “a medida que la participación política y la competencia electoral se expanden y el pluralismo religioso crece, estas iglesias pueden encontrarse con una base cada vez más pequeña, políticamente más débil y aislada” (Hagopian, 2009b, pp. 325–326). Resulta llamativo que las transformaciones socio religiosas que se viven en el continente tengan como base un sistema político en el que la Iglesia, de alguna u otra manera, estuvo involucrada para su establecimiento.

A lo anterior se suma el hecho de que múltiples opciones religiosas, en la mayoría de carácter cristiano protestante, se han consolidado en el mercado religioso latinoamericano en las últimas décadas. Incluso, varias iglesias evangélicas han logrado articular sus postulados religiosos y políticos a través de agrupaciones que tienen representación parlamentaria, en ese sentido “La erosión del monopolio religioso y cultural del catolicismo, la nueva presencia de la competencia entre religiones y el advenimiento del pluralismo real afectan la imagen pública de la religión y la vida interna de la comunidad de fe” (Levine, 2009, p. 424).

Si bien el continente americano sigue siendo el “más católico” del mundo y la Iglesia “Puede influir en el debate público sobre cuestiones económicas y morales, pero no es probable que decida los resultados de las políticas públicas ni reordene el espacio político” (Hagopian, 2009c, p. 444), la emergencia de alternativas religiosas, así pertenezcan a un mismo tronco cristiano, es uno de los temas sensibles para el catolicismo, no en vano la evangelización ha sido uno de los tópicos central de las conferencias de Santo Domingo y Aparecida.

En todo caso, el panorama religioso y de creencias que el catolicismo afronta en el siglo XXI es radialmente opuesto al de los siglos anteriores porque “Donde había monopolio, ahora hay pluralismo; donde se reservaba oficialmente un número limitado de espacios para la práctica religiosa (con un número limitado de practicantes autorizados), ahora hay una profusión de iglesias, capillas y programas en de medios de comunicación” (Levine, 2009, p. 406).

La Iglesia católica afronta nuevos retos en términos de pluralismo (hegemonía amenazada y competencia religiosa) en las democracias latinoamericanas que, además, coincidirán con el ascenso de proyectos populistas que en algunos países chocaron directamente con las jerarquías católicas. A pesar de las críticas al modelo económico y a las desigualdades realizadas por los obispos latinoamericanos en las Conferencias episcopales, no cabe duda que “hasta ahora los políticos neopopulistas y los nacionalistas económicos han tenido más éxito en ganarse a los descontentos” (Hagopian, 2009c, p. 461).

En la actualidad, el eje de los nuevos debates se ha trasladado de aspectos amplios (¿qué sistema político es adecuado para gobernar una sociedad?) o otros más específicos (nueva tipología de derechos) que suelen estar relacionados con asuntos morales, lo que naturalmente ha despertado una respuesta clara por parte de la Iglesia, lo que se evidencia en que “A medida que aumenta el riesgo político, la jerarquía religiosa puede moverse para

defender sus intereses institucionales así como su agenda moral, pero no abandonará su agenda de justicia social” (Hagopian, 2009b, p. 268).

Capítulo II

Populismo, democracia y cristianismo en América Latina

¿El populismo es una ideología o un estilo político? ¿Pueden identificarse algunos rasgos comunes entre los populismos? ¿Cómo caracterizar la relación entre democracia y populismo? ¿Cuáles son los puntos de intersección entre el populismo y las religiones? ¿Cuál es la relación entre populismo y cristianismo en América Latina? ¿Por qué los populistas latinoamericanos suelen ser católicos?

Se propone una visión ideológica amplia del populismo que se contextualiza en las interacciones y tensiones que el fenómeno plantea en los sistemas democráticos, en particular en América Latina. Además, se sostendrá que el cristianismo es un elemento identitario dentro de los proyectos populistas, de tal forma que no resulta extraño que los líderes populistas andinos acudieran a elementos católicos como parte del sedimento ideológico.

El presente capítulo está dividido en cuatro apartados: el primero se concentra en la exposición de algunas de las principales corrientes teóricas del populismo y de los distintos ciclos históricos de este fenómeno en América Latina. La segunda profundiza en los rasgos distintivos del populismo en aras de establecer un núcleo teórico que sirva como base comparativa. La tercera analiza las interacciones y tensiones entre el populismo y la democracia y, finalmente, en el apartado sobre populismo y religión se establecen las principales líneas teóricas para comprender la relación entre el populismo y el cristianismo en América Latina.

Corrientes teóricas y ciclos populistas en América Latina

Los estudios sobre el populismo se han multiplicado en la última década produciendo un número ingente de trabajos, enfoques, comparaciones y definiciones. Lo anterior se explica, en parte, por el interés en los liderazgos llamativos de Donald Trump en Estados Unidos, Boris Johnson en Reino Unido, Recep Erdogan en Turquía o Viktor Orbán en Hungría. En América Latina se había anticipado la oleada populista con reconocidas figuras como Hugo Chávez en Venezuela, Rafael Correa en Ecuador, Evo Morales en Bolivia o los esposos Kirchner en Argentina.

Sin embargo, el populismo como concepto se enfrenta a dos dificultades: por un lado, a una multiplicidad de definiciones (*conceptual stretching*) que podrían fragmentarse en distintas corrientes para su estudio y que suelen distanciarse cada vez más entre sí. A manera de ejemplo cabría señalar que en la actualidad se realiza una “distinción entre los llamados “populismos inclusivos” de izquierda en América Latina y los “populismos excluyentes” de derecha en Europa” (Roberts, 2019, p. 88).

Por otro lado, se ha señalado que el fenómeno “apenas cumple la función menor de ilustrar una teoría. En el peor de los casos, el populismo es un concepto sin historia” (Finchelstein, 2018, p. 141). En términos epistémicos esto plantea serios retos debido a que "La naturaleza del populismo no puede ser predeterminada teóricamente. Varía en función de las tradiciones políticas y culturales" (De la Torre, 2003, p. 63). A continuación se exponen los postulados de dos corrientes teóricas del populismo que se considera, aportan elementos para la comprensión del fenómeno a nivel latinoamericano, a saber: el populismo como ideología y como un estilo político.

Los teóricos del populismo como ideología coinciden en presentar una definición mínima del fenómeno cuyos principales componentes son: “(a) ‘el pueblo’ una entidad virtuosa y homogénea, (b) se muestran en desacuerdo con ‘la élite’, y (c) abogan por la soberanía popular en contra del gobierno elitista” (Rovira & Van Hauwaert, 2020, p. 8). Una de las ventajas que aporta esta corriente teórica no sólo radica en la identificación de los elementos esenciales del fenómeno político, a veces incorporado a la idea de que “el populismo es, en esencia, un conjunto de ideas conectado a una lucha entre “la gente buena” y la “élite corrupta”” (Mudde, 2017, p. 63); sino también en la posibilidad de comparar liderazgos disímiles en términos ideológicos como Hugo Chávez y Álvaro Uribe.

Otro aspecto a destacar de esta corriente es el énfasis que hace en el moralismo con el que los populistas observan el mundo político pues está "basado en una división moral, el pueblo es "puro"" (Mudde, 2017, p. 52). Esta moralización ideológica atraviesa a los distintos populismos y aporta ventajas metodológicas cuando se pretende la comprensión a profundidad de un caso o la obtención de un indicador comparativo.

En esa misma línea de argumentación habría que tener presente que "la interpretación ideológica del populismo se basa en una comprensión moralmente homogénea, pero sociológicamente heterogénea del “pueblo”. Eso significa que los ciudadanos populistas no

son izquierdistas o derechistas y sus afinidades ideológicas no dependen de una preferencia fija" (Rovira & Van Hauwaert, 2020, p. 5). En término de método, esto puede resultar ventajoso porque facilita la comparación entre varios casos y, al mismo tiempo, permite establecer diferencias entre los mismos.

Hay otro un elemento transversal en el populismo como ideología, que puede pervertir las definiciones mínimas pero que caracteriza a cualquier fenómeno de este tipo consistente en que los populismos suelen acoplarse y mezclarse con otras corrientes de pensamiento: "Sin este apoyo de ideologías más potentes carecería, por así decir, de sustancia, de un firme armazón político conceptual, de un discurso elaborado, y tendría dificultades para sobrevivir" (Vallespín y Bascuñán, 2017, p. 53). Lo anterior explica la singularidad de cada caso andino pues se encuentra que en Colombia el fenómeno está asociado a la derecha mientras que en Venezuela tiene un cariz socialista.

Además de depender de otras ideologías, el populismo también toma elementos de la doctrina democrática para sobrevivir, de allí que acuda a elementos como los partidos políticos para organizar su movimiento social. Más que una debilidad, la compatibilidad ideológica del populismo con otros ismos revela su carácter complejo en las democracias y las posibilidades de revitalización de otros postulados políticos que se consideraban caducos, en otras palabras "la maleabilidad de la ideología autoritaria populista en cuanto a programas (de izquierda, neoliberales, de extrema derecha), el personalismo radical y el culto del líder y sus ideas antidemocráticas sobre el enemigo no deberían confundirse con insipidez ideológica" (Finchelstein, 2018, p. 195).

Ahora bien, una de las críticas teóricas al fenómeno como ideología y que puede relacionarse con las interacciones complejas con la democracia radica en que para los populistas "la causa de los problemas nunca es el sistema como tal, sino el intruso que lo corrompe (son los especuladores financieros, por ejemplo, y no necesariamente los capitalistas)" (Zizek, 2019, p. 25). Sin duda el populismo no resiste una comparación con corrientes ideológicas de mayor tradición y consistencia como el liberalismo y el marxismo, hecho que también puede comprenderse desde el anti-intelectualismo de los populistas y que no excluye que este se constituya como "una ideología débil y no estructurada, claro está, o sea, un conjunto de valores y creencias que, a pesar de no estar organizado en forma sistemática, configura una cierta visión del mundo" (Zanatta, 2008, p. 33).

La segunda corriente a exponer es aquella que comprende al populismo desde una perspectiva más pragmática y afirma que es una estrategia o método de acción política para alcanzar el poder. Dentro de esta corriente se puede incluir aquellos aportes que profundizan en el “discurso populista”. Esta postura de análisis sostiene que el fenómeno es una estrategia que "determina las principales formas y medios por los cuales un actor político accede al gobierno, toma decisiones y las hace cumplir" (Weyland, 2017, pp. 80–81). También es una corriente que enfatiza en las estructuras de poder que le pueden dar vida al populismo como un fenómeno complejo en las sociedades democráticas pues el entendimiento de este radica en “un llamado al "pueblo" contra la estructura de poder establecida, las ideas y valores dominantes en la sociedad. Esta característica estructural a su vez dicta el marco legitimador del populismo, su estilo político y su estado de ánimo" (Canovan, 1999, p. 3).

A diferencia de la corriente anterior aporta un sentido más práctico en la lectura de los procesos políticos en los que el populismo se involucra, pues lo interpreta “como un método para construir y/o mantener el poder político basado en la movilización masiva de simpatizantes. Los líderes usan este poder para ganar y retener el control del Estado" (Barr, 2018, p. 44). En ese sentido el componente ideológico de los proyectos populistas pasa a un plano menos relevante, aspecto que resulta problemático a la hora de buscar elementos de diferenciación entre los populistas latinoamericanos, por ello se propondrá el uso de las categorías ideológicas como un criterio de diferencia y no de clasificación.

Otra de las características del populismo entendido como una estrategia es que enfatiza en el papel del líder político y en el proceso en el que "la prevalencia del liderazgo de arriba hacia abajo, contrasta con la retórica de abajo hacia arriba, típica del populismo" (Weyland, 2017, p. 96). Esto resulta una ventaja a la hora de estudiar los liderazgos, pero no significa que el fenómeno esté totalmente determinado por un caudillo, de allí la importancia del concepto de ““intervenciones populistas” para expresar que, en última instancia, el populismo se refiere a una cierta estrategia política más que a la personalidad de un líder” (Panizza, 2011, p. 33).

Esta corriente analítica ha permitido diversificar los estudios partiendo de la fragmentación del fenómeno, por ejemplo, en “el populismo como discurso político, el populismo como proceso político y el populismo como lógica política" (Retamozo, 2014, p. 225). Al igual que la anterior, permite el estudio del fenómeno en términos comparativos y también en unidades

de análisis aisladas. Para resumir desde esta óptica el populismo va más allá de las ideologías y responde a “una “lógica de acción política”. Más importante que los contenidos doctrinales son aquí las fórmulas o los estilos de los que hace uso, la retórica empleada, y la manera en la que aspira a hacerse con la hegemonía” (Vallespín y Bascuñán, 2017, p. 55).

A manera de crítica, para algunas autoras estos enfoques ideológicos y estratégicos no profundizan lo suficiente en los efectos del populismo en la democracia, pues se concentran en la emergencia y desarrollo del fenómeno, en consecuencia "no explica qué hace que la posición antiestablishment del populismo sea diferente a las que encontramos en el paradigma republicano" (Urbinati, 2019a, p. 117).

Las primeras décadas del siglo XXI se han caracterizado por la emergencia de un “momento populista” global que “señala un “un retorno de lo político” luego de años de pospolítica” (Mouffe, 2018, p. 19). No obstante, el fenómeno no resultó novedoso en algunos países latinoamericanos pues el siglo anterior una pléyade de líderes populistas emergieron y se consolidaron como alternativas de poder contrapuestas al liberales, burgueses, demócratas y militares.

No obstante, habría que aclarar que esto no entraña necesariamente una idea peyorativa pues “el nacimiento del populismo se concibe sólo en un horizonte democrático, aunque entendido en sentido amplio y no en términos meramente políticos" (Zanatta, 2008, p. 31). En otras palabras, el populismo ha representado una opción política sustantiva y significativa que entra a competir con otras concepciones políticas en la región tales como el liberalismo y el marxismo; cabe subrayar que “a diferencia de quienes vieron en el populismo una anomalía y una desviación del desarrollo democrático en países atrasados, es más fructífero considerarlo como parte constitutiva de la democratización latinoamericana” (De la Torre, 2009, p. 35).

La presente investigación se propone “situar al populismo históricamente” (Finchelstein, 2018, p. 148) con una delimitación espacio-temporal clara: América Latina en el siglo XXI y, en particular dos países sudamericanos de la región andina en los que dos líderes populistas hicieron presencia: Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010) y Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013). Cabría insistir que la propuesta teórica podría extenderse a otros casos como los de Evo Morales en Bolivia; Rafael Correa en Ecuador; Manuel Zelaya en Honduras y Andrés Manuel López Obrador en México.

Ahora bien, es fundamental exponer de manera breve las oleadas populistas precedentes, más teniendo en cuenta que los estudiosos del populismo latinoamericano han distinguido distintos ciclos populistas en América Latina, por ejemplo Carlos de la Torre los clasifica entre “clásico, neoliberal y radical” (2017, p.251), mientras que para Freidenberg se dividen en tempranos, tardíos, neoliberales, antineoliberales y contemporáneos (2007, p.55).

A manera de síntesis se puede indicar que la primera oleada populista en América Latina se presentó en las décadas de los treinta y cuarenta del siglo pasado, mientras que la segunda hizo presencia en "estados donde el discurso democratizador y el respeto a los derechos se construyó desde las décadas de 1960 y 1970 bajo una dominación oligárquica partidista o bipartidista” (Jiménez & Patarroyo, 2018, p. 260).

La tercera oleada populista en América Latina emergió en la última década del siglo XX y ha sido categorizada como neopopulista o neoliberal, lo que ha traído confusiones conceptuales y semánticas pues el término neopopulista fue asignado a “regímenes con liderazgos fuertemente personalizados y apoyo electoral de los sectores de mayor pobreza que en la década de 1990 ejecutaron en varios países latinoamericanos reformas macroeconómicas y sociales de tipo neoliberal” (Vilas, 2004, p. 135).

En este punto es pertinente realizar algunas aclaraciones: primero, en la literatura sobre populismo latinoamericano es distinguible una oleada de liderazgos neoliberales (Carlos Menem en Argentina, Fernando Collor en Brasil, Alberto Fujimori en Perú y Adbalá Bucaram en Ecuador son los líderes). Segundo, el uso del prefijo neo para realizar una clasificación ideológica es confuso porque mezcla la temporalidad con un contenido particular. En consecuencia, para la presente investigación se usarán los términos nuevos populismos y populismos contemporáneos sin ningún distingo ideológico. De igual manera omitirá el uno de la categoría neopopulismo por las razones ya expuestas y se optará por una distinción entre populismo neoliberales y populismo anti-neoliberal.

Puede afirmarse que desde principios del siglo XXI devino una nueva oleada populista en América que podría denominarse como nuevos populismos o populismos contemporáneos. En principio con estos fenómenos de “ha habido una denuncia de los partidos tradicionales, como corruptos, al servicio de sus propios intereses y responsables por las reformas neoliberales que, se alega, han achicado el Estado y empobrecido al pueblo” (Panizza, 2008, p. 87).

La mayoría de los liderazgos populistas del siglo XXI encajan en lo que se ha denominado “el giro a la izquierda” en América Latina, aunque cabría aclarar que no todos los liderazgos progresistas del continente responden a las lógicas populistas. Se suelen resaltar aquellos en los que en un “contexto de crisis de representación, como fue el caso en Bolivia, Ecuador y Venezuela hacia finales de los noventa y tempranamente en la década del 2000, los aspectos fundacionales del populismo se transformaron en dominantes” (Panizza, 2011, pp. 27–28). Asimismo, el fenómeno populista contemporáneo se complejiza si se tiene presente que "Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa se parecen a los neopopulistas por haber irrumpido con una postura en contra del dominio de la partidocracia, pero se diferencian pues sus políticas económicas nacionalistas y redistributivas son opuestas al neoliberalismo” (De la torre, 2013a, p. 6), pero también tienen rasgos en común con el populismo clásico. Lo que se pretende señalar es que, naturalmente, existen continuidades y rupturas entre los fenómenos populistas latinoamericanos, pero en aras de alcanzar un mayor nivel de comprensión del fenómeno a nivel continental las delimitaciones no deben tener una carga ideológica, lo que permite incluir el hecho de que sin embargo no puede omitirse que “Uribe gana a presidencia tres años después de Chávez, en Venezuela, y poco antes de Rafael Correa, en Ecuador” (Giraldo, 2018, p. 119), así el líder populista colombiano encaja dentro de un fenómeno continental.

El núcleo populista

Es posible identificar en las distintas corrientes para el estudio del populismo una serie de rasgos que, a su vez, pueden aplicarse a los casos latinoamericanos. Las características que se desglosan a continuación responden a la esencia del populismo y no al particularismo de las unidades de análisis. Son cinco rasgos que componen este núcleo populista: dualismo; anti-elitismo; anti-pluralismo; visión moralista de la política y autoritarismo.

La primera característica a resaltar de los populismos es una visión dualista de la política que le permite adaptarse a distintas coyunturas y proponer soluciones binarias. Juntando elementos de las corrientes estratégicas y discursivas del populismo, este fenómeno político se puede definir como “un discurso maniqueo que divide a la política y la sociedad en dos campos de lucha entre dos grupos irreconciliables y antagónicos: el pueblo y la oligarquía o el bloque de poder” (De la torre, 2017, p. 251).

La irrupción del populismo, sin importar el contexto democrático en el que se presente, se caracteriza por este simplismo que le permite aglutinar simpatizantes reactivos a lo que consideren extraño o amenazante, ya sea un tipo de élite, una etnia, una minoría religiosa o un adversario ideológico. El populismo "Traduce este dualismo en una condición schmittiana, o hacia un antagonismo irreductible que trasciende ideologías de derecha e izquierda" (Urbinati, 2019, p. 68).

La visión dualista pretende la fragmentación social, lo que a su vez permite la identificación de grupos separados en las comunidades nacionales en las que el populismo hace presencia. Uno de los efectos de lo anterior es un estado de permanente polarización que resulta ideal para que los proyectos populistas sean exitosos, pues el fenómeno incentiva la división entre "nosotros/ellos ("casta"), los de dentro/los de fuera, los de abajo/los de arriba. Y en esta distinción se le dota de un valor moral superior a la parte supuestamente agraviada mientras que se denigra y culpabiliza a quien provoca la ofensa" (Vallespín & Bascuñán, 2017, p. 56). Los fenómenos populistas latinoamericanos han acudido a esta lógica dualista para fortalecerse, un ejemplo que sintetiza lo expuesto es el hecho de que Chávez identificó y señaló "un grupo variado de «enemigos del pueblo», desde los partidos tradicionales a la oligarquía económica y la oposición y desde el Presidente Uribe de Colombia al «diablo Bush»" (Panizza, 2011, p. 26)

Una visión dualista de la política que incentiva la fragmentación y la polarización en las sociedades en las que se presenta se ajusta a una de las acertadas críticas al populismo consistente en que: "por definición, un fenómeno negativo, un fenómeno basado en el rechazo, incluso en una asunción implícita de la impotencia" (Zizek, 2019, p. 46). El populismo, sin importar su contexto, es reactivo e intransigente porque su potencia política radica en una visión fragmentada de la sociedad y de las coyunturas políticas. La democracia, como se sostendrá más adelante sirve como escenario y a la vez como talanquera del populismo, pero muchas veces las alternativas no populistas (actores o partidos) resultan inhábiles en términos dialógicos porque los postulados populistas son inflexibles.

La segunda característica a resaltar de los populismos es un carácter antielitista. La estigmatización de una persona o un grupo como parte de una "élite" por parte de un populista permite la identificación clara de un enemigo a combatir. Al igual que con el dualismo, existe una lógica dicotómica que permite "una intensificación de los sentimientos políticos

antagónicos entre el pueblo y la élite" (Ungureanu & Serrano, 2018, p. 23). Llama la atención que la denuncia sobre el poder excesivo por parte de una élite (política, económica, intelectual, burocrática) realizada por los populistas suele ser acertada y su resonancia es posible por los canales democráticos.

En otras palabras y a manera de ejemplo, una de las principales críticas al funcionamiento de la democracia como sistema es que ha permitido que determinadas elites se pelechen en ella y, de alguna manera, se apropien del sistema. Una de las críticas que se plantea al populismo va en esta dirección, a saber: "Lo opuesto a la emancipación de la Ilustración es el arraigo en lo particular (tradiciones, ritos, creencias, grupos restringidos). La clase popular tiene la sensación de que la élite ha llevado demasiado lejos la emancipación" (Delsol, 2016, p. 14). No obstante, la crítica al elitismo en una democracia también puede leerse desde una óptica republicana que enarbolan los populistas considerando que la participación política de un pueblo se justifica por su condición de "pureza, en el sentido de que es "auténtico", mientras que la élite es corrupta, porque no es auténtica. La pureza y la autenticidad no se definen en términos (esencialmente) étnicos o raciales, sino en términos morales" (Mudde, 2017, p. 49). Otra de las críticas que se realiza al populismo es la vaguedad con la que se refieren a términos como "pueblo" o "élite", con respecto a esta última los estudiosos del fenómeno han identificado los siguientes aspectos a rescatar: el primero es que, como se señaló, una élite suele definirse en los términos que le convenga al populista de turno. Lo segundo es que el carácter particular, pero sólido de la multitud de turno ya que "populismo considera que "el pueblo" es una categoría homogénea" (Mudde, 2017, p. 49). Lo tercero y como efecto de lo anterior, permite una confirmación de las posturas populistas que afirman que "que las "personas normales" son moralmente virtuosas, tienen un "corazón puro", en contraste con la élite corrupta" (Ostiguy, 2017, p. 126).

La tercera característica del populismo como fenómeno es la constante crítica al pluralismo liberal: "Además de ser antielitistas, los populistas son siempre antipluralistas: aseguran que ellos, y sólo ellos, representan al pueblo" (Muller, 2017, p. 13). Los cambios vertiginosos, sea en términos económicos, sociales o culturales, en sociedades democráticas y globalizadas suelen ser criticados por los líderes populistas en América Latina. Sin embargo, esta no es una característica coyuntural del siglo XXI sino que responde a la esencia misma del populismo que prefiere marcar una distancia con el liberalismo en aras de "activar y

movilizar vínculos y necesidades básicas que se entiende que son “naturales” y prepolíticas o que no son atendidas por el sistema representativo” (Vallespín & Bascañán, 2017, p. 56). El pluralismo tiene un rol en dos direcciones con respecto al populismo: la primera, a diferencia del elitismo, es que puede ser uno de los antídotos contra la cerrazón de la lógica populista. Este principio democrático vital suele ser atacado porque es el fundamento para todo movimiento opositor a un gobierno, líder o movimiento populista. La segunda dirección es más problemática porque para algunos populistas la “exacerbación” del pluralismo es una fuente de indignación útil ya que la agenda de los nuevos movimientos sociales se califica de excesiva.

Así las cosas, parapetados en un pluralismo “real” y “democrático”, los populistas suelen estigmatizar el fundamento de sus adversarios por tener una lectura excesiva de las libertades. De hecho, los populistas suelen victimizarse y acusar la imposición de valores y normas ajenas a su moral por parte de las minorías. En síntesis los populistas suelen enfrascarse en batallas contra una “minoría nefasta y resentida (el objeto de mayor odio, no necesariamente la élite) en desacuerdo con "el pueblo"; fuerzas hostiles (y muy poderosas) globales / internacionales; y un gobierno en aliado con esa minoría” (Ostiguy, 2017, p. 108).

La reacción del populismo contra el elitismo y el pluralismo en las sociedades democráticas, aunado a una lógica binaria desemboca en el cuarto rasgo de este fenómeno político global: el moralismo. “Los populistas hacen alarde de un combate moral, incluso edificante. Y en ese sentido, la protesta de esas corrientes se inscribe casi siempre en el sentido de una moralización de la política y sus costumbres” (Delsol, 2016, p. 60). Este rasgo le permite a los populistas tomar posturas liminares (casi escatológicas) en los temas que consideran fundamentales.

Incluso, hay definiciones sobre el fenómeno que lo comprenden como una “peculiar imaginación moralista de la política, una forma de percibir el mundo político que sitúa a un pueblo moralmente puro y totalmente unido [...] en contra de las élites consideradas corruptas o moralmente inferiores de alguna forma” (Muller, 2017, p. 33). El binarismo populista llega a su cenit porque encuentra una justificación moral de su accionar político, esta visión moralista de la política permite el engarzamiento del populismo con fenómenos religiosos.

Por ahora, baste señalar que la confrontación entre el pueblo y la élite escala a un nivel moral que para los líderes populistas sirve como parapeto argumentativo y justificatorio, de hecho para los populistas la “oposición fundamental entre "el pueblo" y "la élite". Si bien tiene intereses socioeconómicos diferentes, esto no se debe a la clase, un concepto secundario para el populismo, sino a la moralidad" (Mudde, 2017, p. 49).

El moralismo populista no sólo es una forma de asumir los debates políticos, también le otorga a los caudillos y a su grey una superioridad moral que su añade a la intransigencia propia de los otros rasgos señalados, es decir que el dualismo, la polarización, la denuncia de los excesos de la las élites o de los privilegios de las minorías su enlazan con un moralismo que va cerrando las posibilidades de diálogo democrático con los populistas, ya que para esto lo fundamental es seguir dándole voz a un pueblo que “debido a sus privaciones, es el depositario de lo auténtico, lo bueno, lo justo y lo moral. El pueblo se enfrenta al antipueblo o a la oligarquía, que representa lo inauténtico o extranjero, lo malo, lo injusto y lo inmoral" (De la torre, 2013a, p. 4).

El quinto rasgo significativo de los populismos es su tendencia autoritaria. Al igual que los anteriores, hace presencia en cualquier momento del fenómeno y no permanece oculto, por el contrario, los líderes populistas suelen hacer gala de su autoritarismo con la justificación de ser efectivos o prácticos en su accionar. Sin embargo, como se ha señalado el populismo encuentra múltiples oposiciones en las sociedades democráticas en las que se manifiesta.

Para algunos autores las raíces del populismo se encuentran en el fascismo, sin embargo el primero “no destruye la representación democrática ni se presenta como si estuviera más allá del poder de la ley” (Finchelstein, 2018, p. 194). Esto significa que en las sociedades democráticas los populistas son obligados a autorregular sus tendencias autoritarias, lo que no implica que tomen una postura pasiva con respecto a sus objetivos.

Una de las principales argucias del populismo radica en que “comienzan como críticos que prometen profundizar la democracia liberal o reforzar algún aspecto de esta, pero terminan viéndola como un obstáculo para alcanzar sus objetivos” (Landau, 2018, p. 541). En esa misma línea de argumentación que subraya el carácter ambivalente y la tendencia autoritaria de los populistas, cabría señalar que estos “basan su legitimidad en algunas prácticas de las democracias liberales, sobre todo en las elecciones limpias, no siempre respetan las libertades

que garantizan que se expresen la pluralidad de intereses de una sociedad compleja” (De la torre, 2009, p. 25).

En otras palabras, el populismo como fenómeno implica un desafío doble: por un lado, asume actitudes y mecanismos democráticos en las sociedades liberales para fortalecerse y, por el otro, amenaza a quienes considera un peligro para el funcionamiento de su proyecto político. Ambas cosas las realiza de manera autoritaria, en especial cuando accede a espacios de poder. En síntesis, el populismo “sustituye la representación con la transferencia de autoridad hacia el líder. De izquierda a derecha, esto es lo que constituye la ideología del populismo: la necesidad de una forma de democracia más directa y autoritaria” (Finchelstein, 2018, p. 17).

El líder populista y sus características

Uno de los elementos centrales del populismo desde su emergencia como fenómeno político es el papel central del líder. Con dificultad se podrá encontrar un movimiento populista en la historia que no esté encabezado por una personalidad fuerte y carismática. Un populismo sin un líder fuerte es un populismo acéfalo, en el presente apartado se resaltan las principales características del liderazgo populista.

“Peronismo sin Perón” fue una consigna usada por uno de los tantos grupos en los que se fragmentó el justicialismo argentino y que retrata, de alguna manera, lo ilusorio que resulta imaginar un fenómeno populista sin la centralidad de un líder fuerte. Los teóricos del populismo coinciden en esto pues “el pueblo no se auto representa, los populistas no exigen un autogobierno directo” (Urbinati, 2019, p. 113). Este es uno de los aspectos en los que todos los populismos globales coinciden y se distinguen de otros fenómenos políticos, de allí también que cuando el caudillo muere el movimiento populista tiende a extinguirse.

El personalismo del populismo es también uno de sus aspectos más criticados puesto que, de alguna manera, simplifica los procesos liberales y democráticos en la toma de decisiones por parte de la ciudadanía. El fenómeno suele complejizarse porque el carácter camaleónico del populismo acude a herramientas e instituciones democráticas para subsistir, se vale de partidos políticos, sindicatos, organizaciones sociales, centros de pensamiento, líderes de mediano rango y medios de comunicación, entre otros, sin embargo lo que siempre termina prevaleciendo es el “papel central que ocupa el líder y los intentos por dismantelar los

poderes intermedios propios de la dimensión liberal de la democracia” (Vallespín & Bascañán, 2017, p. 57).

El populismo es directo, informal y, en muchas ocasiones, eficiente. Un lugar común sobre el liderazgo populista es relacionarlo con la categoría weberiana de liderazgo carismático, en lo que no puede caber ningún tipo de duda ya que la función del populista radica especialmente en la traducción de la voluntad del pueblo y no sólo en la conducción de una multitud. Ahora bien, cabe señalar que el rol de la masa en el populismo no es limitado, por el contrario “el pueblo no es un receptor pasivo del eco, sino que se involucra activamente en la producción de voces que el líder tiene que re-interpretar y re-dirigir en su intento por mantener la unidad del pueblo” (Panizza, 2008, p. 91).

No hay duda que el populismo reconfigura las relaciones políticas en las sociedades democráticas, sin embargo, puede ser riesgoso asumirlo solo como una desviación de las formas y los métodos del liberalismo democrático porque se pierde de vista uno de los principales fundamentos del fenómeno: las críticas acertadas a la democracia que no se han resuelto, por lo menos en América Latina, desde hace décadas y que acucian a la ciudadanía, a saber: la cartelización de los partidos políticos, la corrupción de las élites, el aumento de las desigualdades económicas, el excesivo procedimentalismo en los sistemas democráticos, entre otros.

El populismo, y en particular sus líderes, se presentan como una alternativa posible para la solución de los inconvenientes sistémicos. El papel del populista radica en la interpretación del malestar ciudadano y, al mismo tiempo, propone medidas inmediatas para inconvenientes urgentes. En este punto cabría que el “pueblo” populista no debe comprenderse como una masa irrefrenable e ignorante, más bien “los ciudadanos populistas tienen más probabilidades de ser demócratas que se sienten menospreciados por el funcionamiento democrático y la falta de representación (precisa)” (Rovira & Van Hauwaert, 2020, p. 6).

Con base en esto se puede afirmar que la existencia de una ciudadanía populista es contingente a la permanencia del proyecto y, en particular, de los mecanismos clientelares que se establecen entre el líder y el pueblo. Es decir que las sociedades democráticas en las que el populismo hace presencia es posible revertir el poder de los liderazgos a través de mecanismos democráticos dependiendo del desencanto ciudadano con respecto al proyecto populista.

El rol del líder en el populismo es inevitable, de hecho su éxito radica en la “interpretación” que el líder haga de las demandas populares. El personalismo populista es un elemento intrínseco del fenómeno que debe asumirse como tal, además de un elemento a disputar entre populismos o, incluso, como una capacidad competitiva entre políticos democráticos. A manera de ejemplo, no se debería criticar a la democracia como sistema porque implementa las elecciones como mecanismo de decisión popular, puesto dichas prácticas están atadas a la esencia del fenómeno.

En otras palabras, la relación entre el líder y el pueblo puede fluctuar en el populismo, pero este fenómeno es imposible sin un líder y un pueblo. El cuestionamiento que surge sería sobre el tipo de relación (autoritaria, democrática, clientelar) entre los actores populistas y los efectos que este fenómeno pueda generar en los sistemas democráticos pues “Sin importar su programa radical y reformista, su realización dentro del Estado y la sociedad depende esencialmente de la autoridad del líder, del pequeño grupo de seguidores del líder y de la fe que la gente tenga en él o ella” (Urbinati, 2019, p. 85).

Los líderes populistas a nivel global aplican una lógica performativa de la política para expresar sus ideas y acercarse a las multitudes, por ello "las herramientas comunicativas utilizadas para difundir las ideas populistas son tan centrales como las ideas populistas mismas" (Vreese et al., 2018, p. 425). Aspectos como la simplicidad del lenguaje, la teatralidad o el uso de afirmaciones tendenciosas o falsas suelen otorgarle ventaja en términos de favorabilidad de opinión y, por supuesto, electoral a los populistas.

Esta es una de las fortalezas del populismo en comparación con sus competidores democráticos, los escenarios comunicativos suelen ser aprovechados al máximo por políticos carismáticos, en otras palabras “la política como espectáculo acompaña al populismo” (Finchelstein, 2018, p. 19) de manera constante.

Los populistas son outsiders del sistema que se presentan como figuras refrescantes en contraposición a líderes acartonados, dependientes de los libretos de sus partidos políticos e ideologías. Los espacios públicos son escenarios en los que los populistas se sienten cómodos para poner en escena sus propuestas, por ende “Su estilo comunicativo se impregna de negatividad, de indignación y de un espíritu cuasi-trágico respecto al estado del país en cuestión, que clama por la restauración de un orden – de convivencia, cultural, político- que se entiende subvertido” (Vallespín & Bascañán, 2017, p. 55). Esta forma de comunicarse se

mantiene invariable en el proceso populista, no importa si está en ascenso, en competencia electoral, gobernando o ejerciendo la oposición.

Este aspecto, junto con otros ya señalados como la dependencia personalista, suele ser uno de los blancos críticos contra el populismo. Nuevamente este fenómeno acude a su considerable capacidad de adaptación a los mecanismos de participación ofrecidos por las democracias liberales para sacar el mayor provecho. Sin embargo, hay que enfatizar que “La crítica ilustrada de los liderazgos populistas ignoró las dimensiones de la teatralidad y la puesta en escena de estos personajes [...] razón por la cual sus ataques resultan contraproducentes pues refuerzan su faceta popular y aguzan el contraste con las élites” (Giraldo, 2018, p. 120).

Otra de las características fundamentales del liderazgo populista es la capacidad que tienen los caudillos de acortar la distancia entre ellos y el pueblo, es decir que “Lo característico del populismo no es tanto la relación directa entre el líder y el pueblo sino la habilidad del líder para llegar a aquellos que sienten que no tienen voz en el sistema político” (Panizza, 2011, p. 21). Esta operación política es constante en todo momento populista, se pueden señalar dos objetivos: el primero es eliminar los mediadores entre el líder y el pueblo, con esto se garantiza una relación directa y fluida, ajena de todo control político y/o social.

El segundo, se fortalece el clientelismo como institución populista. En suma, conforme los tres objetivos cumplan su función de acortar la relación entre el líder populista y sus seguidores, mayor fortaleza tendrá el gobierno populista. Las dinámicas y los tiempos democráticos exasperan a los populistas y a sus seguidores. De allí que este fenómeno “Rechaza las mediaciones de la democracia representativa y busca canales de comunicación directa del líder con su pueblo” (De la torre, 2013b, p. 27).

El objetivo en términos institucionales de acortar la distancia entre un líder populista y sus seguidores es cortar los canales de dependencia y, por tanto de control, en las sociedades liberales-democráticas. Es decir que la distancia entre el líder y el pueblo no sólo es performativa, le permite a los populistas instrumentalizar a los partidos políticos obligando una relación de dependencia entre sus miembros y el líder.

El clientelismo es una herramienta útil para la lógica transaccional de los líderes populistas que “tienden a involucrarse en un clientelismo de masas. Intercambian favores materiales e inmateriales de las élites a cambio del apoyo político de las masas” (Muller, 2017, p. 62).

Una distancia corta entre el líder y el pueblo permite que las relaciones clientelares se fortalezcan. Una muestra fehaciente de este tipo de relaciones es la entrega de dinero o bienes sin ningún tipo de intermediario por parte del presidente. Baste señalar que este tipo de acciones no se realizan de manera subrepticia, por el contrario se aplican la performatividad populista.

La siguiente crítica al fenómeno populista parece confirmarse después de tres décadas de gobiernos populistas en América Latina: “allí donde el populismo accede al poder, lejos de eliminarse el gobierno de una élite, se instituye más bien su sustitución por otra nueva, se produce un nuevo reajuste de la relación élite/pueblo” (Vallespín & Bascuñán, 2017, p. 87). Eso no niega que varias de las iniciativas de corte populista en el continente tuviesen un carácter democratizador o que sus denuncias fueran vacuas. Por el contrario, el populismo en América Latina se ha caracterizado por tener un carácter reformador, inclusivo y democrático que se ha manifestado también en la cuarta oleada.

Los proyectos populistas tienen dos elementos fundamentales: el primero es la vocación de permanencia, lo que contradice las posturas que ven en el populismo un momento crítico de la democracia o un régimen temporal. El segundo elemento a destacar es que los proyectos populistas no se limitan a la transformación de las instituciones sino que buscan tener trascendencia social, como se ha señalado el “pueblo” no es una entidad finita y pasiva, demanda una constante interacción con su líder. La trascendencia social que pretenden los populistas encuentra oposición en actores e instituciones sociales que suelen ser atacadas, como se evidencia con los medios de comunicación, por los líderes y simpatizantes del populismo.

La transformación inicia cuando acceden al poder con la colonización de las instituciones de gobierno impulsada por la “visión débil del imperio de la ley y la división de poderes” (Finchelstein, 2018, p. 120) propia de todo populismo. Estos líderes doblan las apuestas de permanencia en el poder a través de cambios constitucionales radicales, ya que un proyecto de cambio normativo abrupto, una vez iniciado, es muy difícil de revesar en términos democráticos, por ello la tensión entre “Los regímenes constitucionales populistas deben verse como desafíos, al menos incipientes para la democracia liberal, no solo como intentos encubiertos de socavarlos” (Landau, 2018, p. 541).

Mientras consolidan su poder en las instituciones de gobierno, los populistas también enfrentan a sus adversarios en la sociedad civil, su lógica, basada en “La reivindicación de la antipolítica, lo que en la práctica implica trascender la política tradicional” (Finchelstein, 2018, p. 120) es dúctil y se puede usar con facilidad contra otros adversarios. La forma en la que los populistas confrontan a sus adversarios tiende a responder a la siguiente secuencia: los señalan marcando una frontera clara entre ellos y los otros (dualismo), para ello necesitan un tema cualquiera de confrontación (polarización), los acusan de pertenecer a una élite (anti-elitismo) que no representa al pueblo (anti-pluralismo) y, no suelen dar espacios para que su adversario se defienda (autoritarismo). Además, como se ha señalado la disputa entre populistas y sus adversarios siempre tomará tonos morales en los que los primeros acusan tener prevalencia y superioridad.

La lista de adversarios para los populistas se construye de manera simple: un crítico que represente una amenaza y, además, una posibilidad de publicidad en la que el líder populista pueda hacer gala de su capacidad performativa. Los enemigos del populismo en la sociedad civil pueden ser “políticos de la oposición hasta empresarios que financian a los partidos rivales, grandes medios de comunicación y, en algunos casos, figuras religiosas o de otra índole cultural que disfruten de integridad moral entre la opinión pública” (Levitsky & Ziblatt, 2018, p. 99).

Democracia y populismo ¿una relación tóxica?

La relación entre democracia y populismo es un área de análisis recurrente en las corrientes que estudian el fenómeno, concentrándose en los efectos que el populismo genera en las democracias y en las interacciones entre los dos conceptos. Sin rechazar de tajo las definiciones mínimas, los modelos coyunturales o las teorías amplias sobre el tema, ahondar entre los vínculos entre democracia y populismo será útil para la comprensión del ocurrido en Colombia y Venezuela durante las primeras décadas del siglo XXI porque permite sintetizar varios elementos políticos para la comparación de área que se propone.

¿Democracia y/o populismo?

Para empezar, es conveniente trazar una diferencia conceptual entre democracia y populismo, aclarando que este último se gesta en la primera e instrumentaliza sus mecanismos. En ese

sentido es fundamental comprender cómo el populismo “con sus prácticas puedan retener la tendencia a expandir la participación y la inclusión, sin socavar el pluralismo y los derechos de las minorías” (Rovira et al., 2017, p. 36).

Con base en esto, cabe insistir, diferenciando entre fenómenos y los efectos que el populismo causa en los sistemas democráticos, por ejemplo “puede ser una fuerza reaccionaria que empuja a la sociedad a una modalidad más autoritaria, pero en sus variantes progresistas también puede iniciar o promover un proceso de democratización en una situación de desigualdad” (Finchelstein, 2018, p. 16). De hecho, es la estrecha relación con la democracia la que permite entender la fuerza con la que emerge y su proliferación, convirtiéndose en un fenómeno común en distintas latitudes que tiene en común que emerge sobre la base de una democracia liberal.

Que un proyecto populista se represente a través de un partido político, que sus candidatos participen en elecciones y debates públicos o que acudan a los entes de control institucional para tramitar demandas no significa que tenga un carácter democrático, pero tampoco que sean anti-democráticos. Lo que se quiere señalar es que la adhesión a los principios liberales-democráticos por parte de los populistas resulta contingente.

A manera de ejemplo, un populista suele reclamar un trato democrático mientras ejerce la oposición, pero cierra esclusas de participación a sus críticos mientras gobierna, la paradoja se puede sintetizar en que “El populismo puede usar un mandato electoral para erosionar las instituciones independientes consideradas las piedras angulares de las democracias liberales, como los tribunales o los medios libres” (Vreese et al., 2018, p. 424).

Dentro de la multiplicidad de definiciones sobre el populismo hay algunas posturas que mezclan los dos fenómenos, confundiendo el hecho de que este se gesta en la democracia e instrumentaliza sus mecanismos. En algunos casos se interpreta como “una forma de democracia autoritaria que originalmente surgió como una reformulación de posguerra del fascismo” (Finchelstein, 2018, p. 115). La confusión radica en el hecho de que el populismo plantea una alternativa al funcionamiento de la democracia y al mismo tiempo utiliza sus mecanismos para consolidarse.

Por tanto, es fundamental diferenciar entre el populismo y la democracia como fenómenos y conceptos políticos y, a su vez, subrayar que el uso de los mecanismos liberales-democráticos por parte de los populistas es común y necesario para el funcionamiento de su proyecto que

cuando logra ser exitoso como en los casos de cualquier populista puede comprenderse como “la transmutación de los principios democráticos de la mayoría de manera que se opone un subconjunto social a otro, a través de un líder que encarna a uno de ellos y una audiencia que lo legitima” (Urbinati, 2019, p. 111).

Lo que se busca subrayar es la notable capacidad adaptativa e instrumentalizadora que tiene el populismo de las instituciones y mecanismos de las democracias liberales. Este carácter camaleónico del populismo puede confundirse con la misma democracia, sin embargo es fundamental marcar la diferencia pues resultan proyectos políticos de talante distinto dado sus objetivos. El populismo es en democracia, incluso en sus versiones más benignas puede resultar democratizador, pero ello no significa que comulgue, por ejemplo, con la esencia pluralista de la democracia.

La democracia liberal como escenario populista

La democracia liberal es una precondition y al mismo tiempo el escenario para el populismo, sobre este aspecto varios autores coinciden en señalar que este “se sitúa dentro del fenómeno global llamado democracia, pues su núcleo ideológico se nutre de las dos entidades principales, la nación y el pueblo, que han desarrollado la soberanía popular en la era de la democratización” (Urbinati, 2019, p. 111). Es decir que la existencia institucional de una democracia liberal es una precondition para la emergencia de proyectos populistas, por ende la eclosión del populismo en el mundo actual responde, en parte, a que la democracia también se ha extendido como sistema de gobierno en el globo.

Las democracias liberales no se limitan a servir como una precondition del populismo sino que también son el escenario para que este tome forma, en otras palabras se “se localizan los orígenes del populismo en una paradoja dentro del corazón mismo de la democracia” (Carreira y Vieira, 2019, p. 23). El postulado teórico de que la democracia liberal es una precondition y al mismo tiempo el escenario para el populismo se puede ilustrar con el uso de algunas preposiciones articulado a la pregunta ¿cuál es la postura del populismo con respecto a la democracia?

Haciendo el ejercicio, la respuesta se puede fragmentar en tres grupos: el primero contiene a las preposiciones por y mediante que resumen bien lo que se ha señalado hasta este punto sobre la democracia como precondition y escenario. En el segundo grupo están las

preposiciones contra, versus y sin que evidencian las críticas teóricas contra el populismo, por ejemplo aquella que plantea que el fenómeno consiste en “una transformación que ocurre dentro de la democracia, el populismo en el poder es endógenamente precario y está sujeto a dos riesgos de aniquilación: revertir hacia un gobierno representativo común y convertirse en una dictadura” (Uribinatti, 2019, p. 68).

El tercer grupo es la preposición en, quizá la más aclaratoria sobre el rol del populismo en las democracias liberales pues más allá de los efectos (o intenciones) que este pueda tener con respecto a las instituciones, su existencia y desarrollo no serían posibles en otro tipo de régimen político. Además, la preposición en permite establecer una frontera entre los dos conceptos, así uno de ellos esté contenido (y mutando) en el otro.

En resumen, el funcionamiento de las democracias entraña una desilusión para los ciudadanos que va más allá de la derrota electoral y se traduce por la sumatoria de insatisfacciones cotidianas, por ello el populismo resulta una alternativa “democrática” que logra subvertir el funcionamiento deficiente de las democracias a través de un uso más “eficiente” de los mecanismos democráticos y encabezado por una figura carismática. En dicha paradoja se concentran las principales críticas al rol amenazante del populismo en las democracias liberales, pues el primero “se desarrolla dentro de la democracia representativa y la transforma, pero sin derrocarla” (Uribinatti, 2019, p. 67).

Las crisis democráticas y la emergencia populista

Como ya se señaló, el escenario del populismo es la democracia liberal sin importar las proyecciones del líder político de turno, en otras palabras “lo que hace al populismo y a la democracia amigos o enemigos es la naturaleza de la relación entre el discurso del populismo con los discursos liberal republicano y de política de base” (Panizza, 2008, p. 83). En consecuencia, lo que se quiere subrayar es que la relación entre democracia y populismo es simbiótica, pero dicha interacción tiene condición en la democracia como escenario (deontológico y ontológico) del populismo.

Con base en lo anterior se pueden profundizar tres ideas. La primera es la falsa paradoja entre Dr. Jekyll y Mr. Hyde como lectura del populismo. Analizar este fenómeno como una contracara o desviación de la democracia es recurrente y tentador, pero descuida dos puntos importantes: por un lado, la necesaria diferenciación que debe darse entre dos fenómenos a

pesar de sus similitudes o interacciones entre los mismos. Por otro lado, el hecho de que el populismo recurra a herramientas democráticas y proponga un discurso, en apariencia democratizador, no lo hace un fenómeno democrático. No existe, por tanto, un Dr. Jekyll (democracia) y un Mr. Hyde (populismo) que se parapeta en el primero y comete fechorías a través de interpuesta persona, son fenómenos cercanos, pero diferentes y como tal deben analizarse.

La segunda idea es que existe una profunda tensión entre democracia y populismo que, aceptando que el segundo no puede emerger sin la primera, se traduce en una relación inversamente proporcional: el crecimiento de la democracia significa un cierre de posibilidades para la emergencia del populismo, mientras que un populismo potente entraña una posible desaparición de la democracia porque este “puede reaccionar socavando la democracia aun sin destruirla, y si y cuando llega acabar con ella, deja de ser populismo y se convierte en otra cosa: una dictadura” (Finchelstein, 2018, p. 26).

La tercera idea sostiene que la fortaleza de las instituciones democráticas puede llegar a controlar la pretensión de permanencia en el poder de un proyecto populista, pero no lo puede extinguir porque el populismo es una alternativa tolerable en democracia. Así las cosas, la democracia como sistema político tiene tres rasgos con respecto al populismo: escenario, competencia y contención. El rasgo del escenario se relaciona con la naturaleza de la democracia que “como la conocemos, tiene dos caras, que llamaré 'redentora' y 'pragmática', el populismo se nutre de la tensión entre las dos” (Canovan, 1999, p. 8).

El rasgo de la democracia como alternativa competitiva del populismo ayuda a comprender cómo este logra adaptarse y apropiarse a los mecanismos de participación que se traduce en el “poder que la muchedumbre puede conceder a sus cabecillas: el poder legítimo y a la vez legal” (Delsol, 2016, p. 41). En el rasgo de la contención está la posibilidad que tienen los sistemas democráticos de controlar a los populistas o, llegado el caso, de revertir los proyectos que implican una seria amenaza.

A manera de contraargumento de lo planteado cabría traer a colación la idea de que “el populismo constituye una respuesta democratizadora a una crisis de representación generalizada, mientras que para otros limita de manera no democrática el presente y el futuro de la democracia” (Finchelstein, 2018, p. 141). Cualquier ejemplo de las oleadas populistas en América Latina se podrían leerse desde esta óptica dicotómica, lo que no necesariamente

deviene en una ambigüedad sino que denota la complejidad de un fenómeno que “representa simultáneamente la regeneración de los ideales participativos y de igualdad de la democracia, así como la posibilidad de negar la pluralidad de lo social” (De la torre, 2013a, p. 13).

El populismo "explota la brecha entre la promesa y el desempeño en democracia” (Canovan, 1999, p. 12). El inconformismo ciudadano con el sistema democrático es un combustible para cualquier proyecto populista que, además, suele ser escatológico y radical. De allí volver a la idea de que el populismo, más allá de su papel denunciatorio de las carencias democráticas, contiene una posible carga de deslealtad al sistema porque su crecimiento es proporcional a la debilidad de las instituciones en las que nace y se desarrolla.

Un discurso anti-establecimiento, una figura poco reconocida y un llamado a recuperar la “verdadera democracia” para “el pueblo” suele ser un lugar común cuando se analizan figuras populistas contemporáneas. Por ello es problemático considerarlo como una perversión de la democracia pues plantea una alternativa de poder que sobrepasa las denuncias sobre el mal funcionamiento del sistema, es más el populismo considera que “una democracia real requiere no sólo elecciones, sino también la implementación de mecanismos de participación directa” (Panizza, 2008, p. 88).

La explicación más fiable para comprender la extensión global del fenómeno es la crisis de la democracia como sistema político. Sin caer en “una imagen catastrófica de la supuesta agonía, o incluso muerte, de la democracia" (Urbinati, 2019, p. 72) es pertinente plantear al populismo como una reacción a los fallos generales de un sistema extendido cuyos ciudadanos comparten una serie de críticas e insatisfacciones, en otras palabras el populismo “representaba una respuesta autoritaria a una crisis generalizada de la representación democrática. Para sus simpatizantes, el populismo sustituía la razón por la fe en un líder divino que supuestamente sabía lo que el pueblo sentía, temía y quería” (Finchelstein, 2018, p. 158).

Parecería que el populismo le plantea a la democracia la posibilidad de revitalizarse a costa de sacrificar el pluralismo y algunos controles; resulta llamativo, además, que pretende hacerlo a través de mecanismos que el sistema liberal-democrático ha establecido. Sin embargo, este planteamiento resulta engañoso y se torna en una apuesta peligrosa para los sistemas democráticos porque el populismo propone una variación del principio de la mayoría democrática consistente en que cualquier ventaja cuantitativa la traducen en una

cualitativa, lo que apuntalan también en la característica superioridad moral que acusan tener los populistas.

La lectura populista de las victorias democráticas es peculiar porque suelen reclamar más de lo obtenido con el objetivo de realizar cambios sistémicos radicales, en otros términos el populismo tiene una capacidad transformadora real de la democracia y no se limita a ser una desviación o en su versión más benigna, una sombra. Una victoria electoral de un populista es la “ratificación” numérica de que “ninguna acción de un gobierno populista pueda cuestionarse, pues “el pueblo” así lo ha deseado” (Muller, 2017, pp. 97–98), de allí que cada elección ganada traiga consigo reformas estructurales considerables.

Hecha la conversión del principio de la mayoría, los populistas exaltan sus logros electorales como victorias populares y morales lo que traza una diferencia considerable entre el populismo y la democracia como sistema pues esta “asume que las decisiones tomadas como resultados de haber seguido procesos democráticos no son “morales” en el sentido de que toda oposición deba considerarse inmoral” (Muller, 2017, pp. 97–98), mientras que el populismo sí lo hace.

La fortaleza de las instituciones democráticas contra los proyectos populistas radica en establecer un control en los tiempos de gobierno que impida al líder populista atenazarse en el poder. De allí, por ejemplo, que la reelección sea uno de los proyectos primordiales de los gobernantes populistas (latinoamericanos) una vez logran la presidencia, cabría resaltar que “desde el final de la Guerra Fría, la mayoría de las quiebras democráticas no las han provocado generales y soldados, sino los propios gobiernos electos” (Levitsky & Ziblatt, 2018, p. 13).

Hay dos dilemas de orden temporal presentes en la interacción entre democracia y populismo, el primero se cuestiona por la pre-condición de una crisis a la emergencia de un liderazgo de carácter populista, para algunos autores no es necesaria esta situación pues "las crisis de la democracia subrayan su mezcla intrínseca de esperanza e insatisfacción, su rasgo de un vacío que nunca será llenado" (O'Donnell, 2007, p. 19). En esa misma línea se puede señalar lo apresurado de asociar una crisis con el populismo como fenómeno transitorio pues este “puede darse en momentos de crisis pero también en momentos de estabilidad política” (Freidenberg, 2007, p.45).

Para otros autores, por el contrario el fenómeno populista se encuadra en “procesos de brusco cambio social – modernización, industrialización, aparición de la sociedad de masas, globalización, migraciones-” (Vallespín & Bascuñán, 2017, p. 55). Para la presente investigación, una crisis es el principal antecedente que explica la emergencia del fenómeno populista en Colombia y Venezuela a principios del siglo XXI, pues responden a “las deficiencias de los Estados latinoamericanos de promover la gobernanza, la seguridad y la legalidad explicarían las crisis de representatividad de las democracias andinas y el surgimiento de líderes populistas” (De la Torre 2009, p. 33).

El segundo dilema temporal consiste en los momentos populistas de oposición y gobierno, en principio es necesario distinguir que el fenómeno hace presencia “tanto en el gobierno como en una fuerza insurgente” (Rovira et al., 2017, p. 16), sin embargo es fundamental insistir en que son dos momentos radicalmente distintos, aunque suelen ser protagonizados por el mismo líder político. El argumento se podría extender a, por un lado, el populismo como movimiento de oposición y, por el otro, el populismo como gobierno.

El primero se concentra en la emergencia y conformación del fenómeno, mientras que el segundo en las decisiones que los líderes populistas y sus aliados toman. El análisis del populismo como fuerza emergente en un país suele delimitarse a la génesis del fenómeno, mientras que en el caso del populismo como gobierno entran otras dimensiones analíticas como la relación entre Estados.

El tema del populismo como gobierno abre otro cuestionamiento entorno a la posibilidad de aplicar el concepto a un régimen. En principio es fundamental continuar distinguiendo los tiempos del populismo como “régimen en el poder—donde el análisis de las políticas estatales y de las coaliciones en el régimen son los marcos de referencia—, del análisis del populismo como movimiento social y político de los movimientos electorales populistas” (De la torre, 1994, p. 44).

La presente investigación se decanta por rechazar el postulado de que el fenómeno populista abarque el funcionamiento total de un Estado. De hecho, por extensión del argumento se puede poner en duda que el liderazgo populista de un presidente impacte en todas las acciones de su gobierno, pues hay asuntos técnicos en el poder que rechazan una aplicación totalizante de la lógica populista. Además, si bien los gobiernos populistas tienden a colonizar las distintas ramas del poder después de asegurar el control del ejecutivo, hay sectores políticos

y liderazgos dentro de las democracias que les plantean oposición, por ello “Tiene más sentido hablar de intervenciones populistas que de actores o regímenes populistas, para destacar que la política, especialmente el juego político democrático, siempre tiene a su interior trazos del populismo” (Panizza, 2014, p. 291).

La capacidad del líder populista y de sus huestes para someter otras instancias institucionales son parte de una disputa democrática en las sociedades latinoamericanas donde este fenómeno ha aflorado, lo que no puede confundirse con la imposición del populismo como un régimen o como una lógica de acción política en todas las instituciones de un gobierno liderado por un populista. En otras palabras, el concepto "no puede ser reducido a un paquete de políticas públicas determinado o a cierto tipo de régimen político o a un período histórico específico sino que expresa una concepción particular de la política democrática" (Peruzzotti, 2011, p. 10).

Liderazgo populista y poder Ejecutivo

Si bien el populismo y el presidencialismo son fenómenos autónomos, han coincidido en los últimos años en algunos países latinoamericanos. Tienen en común la centralidad que le otorgan a una sola persona durante cualquier proceso político, hecho que se complejiza cuando la primera magistratura es ocupada por un líder con vocación de permanencia en el cargo y de tendencia autoritaria.

El hiperpresidencialismo y el populismo son un reto para cualquier sistema democrático porque el riesgo porque las intermediaciones democráticas se suelen romper gracias al liderazgo unívoco del populista, en otras palabras cuando se conjugan estos fenómenos se fortalece la idea de que “Toda la responsabilidad de los destinos de la nación cae sobre el líder, por esto es plebiscitado constantemente como la fuente de la redención o como el causante del desastre nacional”(De la Torre, 2003, p. 62).

La relación de los populistas con la democracia no se limita a un régimen que les favorece, por lo menos en América Latina, para la extensión de sus proyectos políticos. También se extiende las elecciones, el principal mecanismo de los sistemas liberales-democráticos para la participación ciudadana. Las elecciones ilustran bien cómo los populistas se valen de las herramientas democráticas para otorgarle legitimidad a sus empresas pues "Las usan como

estrategia para revelar una mayoría que, en su opinión, ya existe en el país y que el líder saca a la superficie para salir victorioso" (Urbinati, 2019, p. 119).

Los buenos resultados en las elecciones explican una de las principales características del populismo en términos electorales: su actitud plebiscitaria. Es común que las grandes decisiones políticas se intenten resolver en las urnas, por ello los regímenes populistas latinoamericanos están en constante campaña política, sea porque el presidente gobierna con un estilo electoral o también porque hay elecciones constantemente. En otras palabras, a los populistas se les facilita aplicar "El principio de "una persona, un voto", el populismo busca abrumar a sus adversarios en la arena electoral y barrer con su líder a través de victorias masivas en las urnas" (Weyland, 2017, p. 83).

Para los sistemas populistas las elecciones brindan coyunturas ideales para realizar cambios institucionales, sus caudillos "han sido elegidos y reelegidos, y los regímenes populistas casi nunca abolieron las elecciones libres" (Finchelstein, 2018, p. 194). Ejemplos notables son los populistas andinos, pues Chávez pues logró consolidar una maquinaria político-electoral que le permitió ganar más de una docena de elecciones entre 1999 y 2013 mientras que Uribe fue elegido en primera vuelta en 2002 y 2006 con un amplio respaldo popular.

Estos casos ilustran la complejidad del fenómeno populista pues sus acciones suelen estar recubiertas por un aura de legitimidad que se puede evidenciar numéricamente en las elecciones, pero al mismo tiempo las determinaciones de un gobernante populista tienden a socavar los controles democráticos. Que los populistas sean ganadores natos en las elecciones hace que sus apuestas por cambios institucionales que les permitan sostenerse en el poder sean cada vez más altas.

Ahora bien, "para los populistas no hay ningún problema con la representación, siempre y cuando los representantes correctos representen al pueblo correcto para hacer un juicio correcto y, en consecuencia, hagan lo correcto" (Muller, 2017, p. 39). Esto indica que existe la posibilidad de que los populistas pierdan en las urnas y, por ende, desconozcan o reviertan los resultados de la oposición. En la lista de gobernantes populistas latinoamericanos del siglo XXI solo Álvaro Uribe, Rafael Correa y Cristina Fernández han terminado sus periodos y entregado voluntariamente el poder. Llama la atención que en los casos de Colombia y Ecuador el líder populista termina acusando de traición a su sucesor e intentando retornar, así sea por interpuesta persona, al poder. En otros casos como los de Morales y Zelaya, los

populistas fueron expulsados a la fuerza del poder. Finalmente, Ortega y Maduro evidencian la transición de una versión populista de la democracia hacia un régimen autoritario.

América Latina resulta un escenario ideal para el populismo no sólo por el movimiento cíclico que ha tenido el fenómeno a nivel continental que produce liderazgos fuertes, generalmente vinculados “al carisma y a la demagogia” (Barros, 2014, p. 300), sino además porque los sistemas políticos del continente incentivan la emergencia de populistas en los que “el liderazgo y el mando se confunden en el ejercicio del gobierno, por eso, no es gratuito que muchos analistas consideren que los regímenes presidencialistas ofrecen mayores oportunidades a las alternativas populistas” (Giraldo, 2018, p. 30).

Los populistas y las otras ramas del poder

Cabría mencionar de manera breve la relación entre el fenómeno populista y las otras ramas del poder democrático. En términos generales, se plantea que la dinámica populista no varía: 1) los líderes interpretan con lógica populista su relación con los representantes de las otras ramas del poder; 2) tienden a apropiarse de las otras instituciones y 3) chocan de manera frontal con todo lo que represente un control.

Con respecto al primer punto, es usual que los populistas ataquen a los líderes de la oposición o magistrados que los reten, por ello no hacen mayores distinciones entre sus enemigos a la hora de estigmatizarlos como “enemigos del pueblo”. Esto resulta lógico por el afán de los caudillos por perpetuarse en el poder y, al mismo tiempo, por la oposición que encuentra en los representantes de las otras ramas; por ello cuando encuentran inconvenientes de orden “judicial, legislativo o de otro tipo, ese debe ser removido. El resultado será que el cuerpo político adopta una fisonomía en la cual la función ejecutiva se hipertrofia en desmedro de las demás funciones en la conducción del Estado” (Giraldo, 2018, p. 31).

Tanto con congresos como con las cortes, los populistas latinoamericanos buscan, por los medios posibles, someterlos a su poder. En principio, los populistas suelen llegar sin mayor representación a las cámaras legislativas, sin embargo logran consolidar mayorías parlamentarias tiempo después de que ocupan el poder. Ocurre algo similar con las cortes, en las que buscan minar su independencia pues el “apoderamiento de los árbitros se lleva a cabo dependiendo discretamente a los funcionarios y otros empleados públicos ajenos al partido y reemplazándolos por personas leales” (Levitsky y Ziblatt, 2018, p. 96).

Con respecto al poder legislativo, por ejemplo, es común que los populistas latinoamericanos pretendan reducirlos en número o convertirlos en unicamerales como ocurrió en Perú durante el gobierno de Fujimori o en Venezuela con Chávez. La postura de los populistas para con los partidos es muy instrumental pues son necesarios como agentes de intermediación y de representación en el congreso. Los populistas crean partidos a su medida y, gracias a los recursos que obtienen mientras ocupan la presidencia, los consolidan como las primeras fuerzas políticas en sus países. Los partidos populistas son verticales y personalistas.

Los populistas suelen chocar con todo poder que les implique un obstáculo de control y el primer choque suele darse en el ámbito legislativo pues en principio "los populistas no tienen un partido fuerte detrás de ellos para ganar una mayoría parlamentaria" (Jingsheng, 2018, p. 62), situación que como se anotará cambia casi de manera inmediata en que el populista accede al poder.

Cabría anotar que el poder legislativo suele ser más maleable que el judicial, los ejemplos de Uribe y Chávez son ilustrativos: el primero no encontró grandes obstáculos en el congreso para adelantar sus proyectos políticos, pero sí en los magistrados de la Corte Constitucional que impidieron la segunda reelección. Por su parte Chávez logró que la mayoría de los legisladores que lo apoyaban ocupara un lugar en la Asamblea constituyente, con lo que garantizó una Carta política favorable a sus posturas. Luego, en 2007, creó el PSUV (Partido Socialista Unido de Venezuela) que rápidamente se convirtió en la mayor fuerza en la rama legislativa.

Lo más relevante con respecto a la apropiación de las otras ramas de poder por parte de los populistas es que les sirve para recubrir con legitimidad el traspaso de las fronteras democráticas. Los medios por los que estos políticos latinoamericanos logran subvertir la ingeniería institucional es variada (cooptación, intimidación, cooperación), lo que no cambia es el hecho de que "los populistas tienden a colonizar o a "ocupar" el Estado" (Muller, 2017, p. 60) con el cuidado de no convertir sus gobiernos en dictaduras.

El bien superior que supone el sostenimiento de un proyecto populista implicó, en América Latina, que sus líderes buscaran todos los medios posibles para aminorar el poder de sus competidores políticos o adversarios en otras ramas del poder. Sin importar la ideología política, líderes populistas como Álvaro Uribe y Hugo Chávez coincidieron en el uso de los organismos de inteligencia para hostigar a quienes no simpatizaban con ellos y también en la

frontalidad con la chocaron con el poder judicial, en síntesis “para los autócratas en potencia, por ende, estos organismos judiciales y de seguridad del Estado suponen a un tiempo un desafío y una oportunidad” (Levitsky y Ziblatt, 2018, pp. 95–96).

Al igual que con otros mecanismos democráticos como las elecciones o los partidos políticos, los proyectos populistas aplican una lógica doble que combina el fortalecimiento de sus liderazgos y al mismo tiempo el debilitamiento de las instituciones que les representan un obstáculo. Los populistas tienen vocación de gobierno, pero sobretodo de permanencia y por eso los triunfos electorales son el impulso que estos líderes necesitan para redactar proyectos constitucionales en los que la reelección presidencial tiene un rol fundamental.

Existe un gradualismo constitucional que sirve para diferenciar los tipos de populismo entre reformistas o refundadores. Los primeros son aquellos que hacen modificaciones normativas puntuales a una constitución y los segundos los que optan por una nueva. Las diferencias los cambios normativos impulsados por los populistas radicarían en el cálculo sobre los obstáculos que tienen para realizar las modificaciones y en los resultados de las mismas, teniendo como efecto que el populista que logre realizar cambios constitucionales radicales tendrá mayores posibilidades de sostenerse en el poder en comparación al que realice los cambios por otros medios, así estos sean constantes y substanciales.

La legitimidad extraída de un cambio constitucional populista, obtenido por medios legales y legítimos, representa la principal variación política e histórica que los proyectos populistas aportan a la historia reciente del continente. Al mismo tiempo, se convierte en su mayor símbolo y, en muchos casos, amenaza para una sociedad democrática.

Ahora bien, a manera de contraargumento cabría señalar que los nuevos populismos latinoamericanos también acudieron a “mecanismos de responsabilidad horizontal de otras ramas del gobierno y una prensa independiente han sido reemplazados por una variante de responsabilidad vertical que involucra elecciones frecuentes, referendos y plebiscitos” (De la torre, 2017, p. 259); lo que permite señalar, al menos, el carácter paradójico de este fenómeno en sentido histórico: su accionar en el siglo XXI, al igual que en la primera oleada populista continental, se tradujo en la puesta en marcha de mecanismos democráticos que los ciudadanos en otras circunstancias no utilizarían.

Populismo y religión (aproximación teórica)

Cuando la lógica binaria y frontal que caracteriza al populismo se asocia con algún credo plantea cuestionamientos sobre el papel de lo religioso en la esfera pública y los procesos de secularización en las sociedades. Los distintos populismos en el mundo, sin empaño, se fortalecen gracias a la articulación de principios, símbolos y ritos provenientes de la religión. Se puede partir de la premisa esencial de que “las creencias religiosas no desaparecen, permanecen en el paisaje, simplemente no desarrollan siempre el mismo rol” (Debray y Gauchet, 2003, p.6), en ese sentido el populismo no resulta excepcional en comparación con otros fenómenos político-históricos que han trazado puentes con las religiones, el acento radicaría en el cómo lo hace en las distintas sociedades en las que hace presencia.

El populismo se apoya en una asociación o fundamento religioso para su accionar, lo que plantea un desafío amplio para los escenarios democráticos puesto que se fundamenta en “la experiencia de lo sagrado y la función que cumple al establecer al grupo con su misión secular mundana, como una fuerza absoluta y trascendente que cambiará fundamentalmente lo mundano todos los días y la política malvada” (Zúquete, 2017, p. 567).

El populismo ha logrado revitalizar discusiones sobre la relación entre política y religión que en algunas sociedades parecían superados. Lo anterior contribuye a comprender que las explicaciones sobre la interacción entre populismo y religión pasen por un cedazo pragmático que afecta el pluralismo sobre el que se fundamenta el accionar de los sistemas liberales democráticos. En otras palabras y de manera paradójica los “movimientos populistas y las asociaciones religiosas emergen y florecen en la sociedad civil, la lógica del populismo y de la religión politizada es antitética a los principios subyacentes de la sociedad civil y, en última instancia, a la democracia misma” (Arato y Cohen, 2017, p. 283).

La combinación entre el populismo y la religión entendida como la politización de los credos presenta desafíos considerables e inmediatos en las sociedades liberales y democráticas. Puede que "Estas religiones políticas sean siempre contingentes y provicionales" (Zúquete, 2017, p. 583), sin embargo más allá de una lectura circunstancial o, en el caso latinoamericano cíclica, de los fenómenos, es fundamental señalar que el debate de fondo son los efectos en los sistemas de gobierno en los que el populismo hace presencia.

Puntos de encuentro entre populismo y religión

Al cuestionamiento sobre cuáles son los puntos de intersección entre el populismo y la religión se podrían señalar tres: el primero es el eclecticismo populista que permite vincular elementos religiosos a los proyectos políticos, el segundo es la coincidencia entre el dualismo moralista del populismo y la cosmovisión bipartita de las creencias monoteístas y, finalmente, el tercero es el redentorismo populista y religioso.

Entrando al primer aspecto hay que tener presente el carácter ecléctico, pragmático e convenientemente inclusivo del populismo caracterizado porque “no está ligado a ninguna tradición política-cultural, formación socioeconómica o configuración institucional” (Roberts, 2019, p. 89). Es por ello que en las últimas décadas el fenómeno con matices religiosos no distingue entre los credos monoteístas y se puedan identificar populismos cristianos, judíos y musulmanes.

El eclecticismo ideológico del populismo se puede extender a los asuntos identitarios sin que ello implique una contradicción grave para sus defensores, conseguir adeptos que sostengan la viabilidad del proyecto populista permite conjugar elementos tan distantes tales como: “etnicidad, ideología simplista y antagónica, religión, nacionalismo y el regreso al pasado imaginario homogéneo” (García, 2018, p. 70).

De manera similar a lo que ocurre con elementos democráticos como las elecciones o al uso de los medios de comunicación, los populistas denotan agilidad y pragmatismo en la incorporación de elementos religiosos a sus proyectos políticos, por ejemplo para el caso europeo “los significantes divinos, religiosos y/o espirituales, combustible predilecto del populismo reaccionario de derechas” (Romero, 2018, p. 106).

La incorporación de elementos religiosos (principios, símbolos o prácticas) al funcionamiento del populismo ha contribuido a polarizar las sociedades en las que hace presencia, incluso logra tensionar las relaciones internas de organizaciones religiosas como la Iglesia católica. Añadir identidades, ideas y simpatizantes a una “doctrina” política es uno de los rasgos característicos del populismo que en algunos casos resulta paradójicamente inclusivo, pero no pluralista ya que para "realizar un proyecto providencial, una misión de salvación y redención, los populismos son impermeables al pluralismo" (Zanatta, 2008, p. 39).

El segundo punto de intersección entre el populismo y la religión tiene como punto de partida el carácter moralizante de la política que el primero promulga y defiende. La fragmentación sociopolítica que impulsan los populistas encuentra en la dicotomía moral de las religiones monoteístas (Dios vs diablo) un fundamento argumentativo de orden moral de utilidad pues coinciden en el hecho de que “la religión juega un papel importante en la definición de un mundo interior y un mundo exterior entre "nosotros" y "ellos"” (Turner, 2019, p. 170).

Como se ha señalado, todos los movimientos populistas se caracterizan por una visión moralizante de la política que propugna una división, estos líderes políticos suelen incentivar “un reclamo moral convincente para desencadenar la indignación de justicia necesaria para construir, definir y movilizar a las personas auténticamente “buenas” contra el “otro extraño””(Arato y Cohen, 2017, p. 291).

Habría que aclarar que no todos los populistas acuden a la religión como fundamento de la fragmentación moral, sin embargo en lugares como América Latina la asociación resulta casi natural por la hegemonía religiosa del cristianismo en el continente. La división moralista de la política entre bien y mal que hacen los populistas se llena de contenido con las alusiones y representaciones religiosas de un credo como el cristianismo, bastaría señalar hechos reconocidos de la vida de Jesús que sirven de inspiración para los populistas: la expulsión de los mercaderes del templo, la persecución sufrida por los fariseos o la injusticia de su crucifixión, entre otros.

En síntesis “El populismo tiene que reivindicar su moralismo y adoptar un contenido ético para motivar, justificar y hacer que su “delgada ideología” sea gruesa” (Arato & Cohen 2017, p. 291), lo que a su vez explica que los populistas hagan una lectura trascendente de su papel histórico y de sus adversarios tratando de representar un combate milenarista y místico entre “el pueblo y la oligarquía como una confrontación ética y moral entre el bien y el mal, entre la redención y la caída” (De la torre, 2017, p. 265).

El tercer punto de intersección entre populismo y religión es la promesa redentorista implícita en ambos fenómenos. Como se ha señalado, el populismo depende de un contexto democrático para su existencia y ejercicio pues esta contiene una esperanza basada en “la fe de la redención secular: la promesa de un mundo mejor a través de la acción del pueblo soberano. Esta cara de la democracia la circunda la gloria” (Canovan, 1999, p. 11). Tomando

lo anterior como punto de partida, se puede afirmar que otro de los puntos de intersección entre el populismo y la religión se encuentra en la cara redentora de la democracia.

Ahora bien, que la democracia contenga dos caras contrapuestas y en tensión no es negativo, en palabras de “Cierta grado de la promesa de salvación de la democracia redentora es necesaria para lubricar la maquinaria de la democracia pragmática” (Canovan, 1999, p. 11). En otras palabras, la explotación de la cara redentorista de la democracia por parte de los populistas podría ser una forma de revitalización del sistema si el autoritarismo populistas se controla y la división de poderes se mantiene.

La promesa política salvífica del populismo se refuerza, para retomar dos argumentos ya planteados, en un espacio y un tiempo determinados. El primero es el pueblo que en el populismo se traduce en clave de a una comunidad nacional que se traduce en un “mito escatológico que integra la realidad en un todo coherente, que no separa el pasado del futuro, y que pretende explicar el papel y el significado de la comunidad en la historia”(Zúquete, 2017, p. 583). En ese sentido el catolicismo toma un rol importante como un referente imaginario de comunidad idílica (reino de Dios).

Con respecto al tiempo en los momentos populistas habría que subrayar “las nociones gemelas de una historia sagrada y un lugar sagrado se complementan con una tercera igualmente importante: el tiempo sagrado” (Zúquete, 2017, p. 582). La perspectiva histórica de los populistas no se puede reducir a un aspecto individual del líder, es decir a su egolatría; cabría también comprenderlo desde una visión sacralizada del tiempo y de sus funciones históricas, de la mistificación de sus luchas políticas y la pureza intencional de los ideales que defiende.

El cuestionamiento sobre cuáles son los efectos de las intersecciones entre el populismo y la religión tienen como telón de fondo la secularización en las sociedades liberales democráticas, lo que no significa que la política se mantenga aséptica y distante de las manifestaciones religiosas, de hecho “la separación entre la sacralización de la política y la politización de la religión, en el caso de algunos actores populistas, puede no ser clara, sino que implica una dimensión sincrética” (Zúquete, 2017, p. 578).

Con respecto a los populismos contemporáneos, la politización de la religión responde a una revitalización de los credos y de sus componentes (símbolos, valores) en sociedades democráticas en las que los debates religiosos se supuestamente se habían saldado con la

separación normativa de las funciones del Estado y la iglesia. Sin embargo, el populismo como fenómeno inserto en las democracias revitaliza los mensajes religiosos relacionados con la redención: “la política de la fe implica la movilización del entusiasmo popular detrás de esta empresa, la búsqueda de un mayor poder para lograrlo, y la confianza de que dicho poder puede depositarse con seguridad a los seres humanos” (Canovan, 1999, p. 8). En los populismos latinoamericanos se pueden encontrar ejemplos llamativos como el de Eva Perón o, más recientemente, Hugo Chávez en los que las fronteras entre el líder, los postulados religiosos y el clamor popular tienden a difuminarse.

La religión instrumentalizada por el populismo

Una de las interpretaciones de la relación entre populismo y religión propone que el primero privilegia un uso pragmático de la segunda, en otras palabras “Los enfoques dominantes del populismo religioso suelen formular una comprensión arbitraria, de arriba hacia abajo de lo que se considera o significa una religión válida” (Forlenza, 2019, p. 141). Esta dinámica responde a la politización de la religión que puede evidenciarse a partir de la segmentación impulsada por las lógicas de modernización (secularización) en las sociedades liberales-democráticas.

La instrumentalización de los contenidos religiosos no es un fenómeno novedoso en la arena política, resulta lógico que en sociedades donde el porcentaje de creyentes es considerable aparezcan líderes políticos hábiles que usufructúan los credos religiosos. Los credos religiosos monoteístas contienen una visión trascendental (paraíso/infierno), una división moral (bien/mal) y una lógica de confrontación (Dios/diablo) que pueden aglutinarse en una lógica binaria que los populistas traslapan con facilidad al terreno político pues “Apropiarse de la religión y convertirla en una herramienta útil para la política de identidad de sus amigos / enemigos. El uso populista de la religión es una estrategia de movilización, no un indicador de adhesión a una fe o el renacimiento de creencias y valores religiosos” (Arato & Cohen, 2017, p. 290).

En 2016 se publicó el libro *Saving the People: How Populists Hijack Religion* de Nadia Marzouki, Duncan McDonnell y Olivier Roy, quienes sostienen que “A pesar del uso la retórica religiosa, los partidos populistas, los líderes y los movimientos no son genuinamente cristianos y solo secuestran la religión con un propósito político” (Forlenza, 2019, p. 138).

Se pueden plantear tres contraargumentos a la explicación instrumental de la religión que llevan a cabo los populistas. El primero es que, si bien la religión puede funcionar como un aditamento ideológico o discursivo de los proyectos populistas, implica un carácter trascendente que obliga a que los políticos se comprometan de manera particular. Quizá el elemento identitario más cercano a la religión sea la nación, aspecto en el que una abdicación por parte de un populista es sinónimo de suicidio político. Lo que se pretende señalar es que una creencia religiosa no recibe un trato contingente por parte de los populistas, por lo tanto el uso instrumental de la misma implicaría un riesgo en el caso de contradecirse.

A manera de ejemplo, un caudillo populista puede desdecirse sobre un programa político o una postura ideológica, pero no puede negar la existencia de un dios después de promulgarlo como una inspiración para sus postulados. De hecho, este riesgo a la contradicción contribuye a explicar por qué los populistas suelen chocar con las jerarquías católicas (instituciones políticas conformadas por humanos) y no contra un sistema de valores (religiones). Sintetizando, el uso instrumental de la religión implica un compromiso asumido por los populistas, por lo tanto no puede concebirse como un simple elemento adicional y contingente dentro de su ideario.

El segundo contraargumento radica en que el uso instrumental de la religión se asemeja a la visión del populismo como una mera estrategia política. Como ya se ha señalado, reducir el funcionamiento del populismo a un método para acceder al poder corre el riesgo de la simplicidad explicativa, no sólo por la omisión de elementos sustanciales que componen al fenómeno, sino también porque abre la posibilidad de que este “método” sea utilizado por figuras religiosas, periodísticas, deportivas; es decir terminaría vaciando el contenido de un concepto de por sí complejo como el populismo y que los elementos religiosos queden limitados a un uso retórico o, incluso, contingente: “Son simplemente partes de sus visiones del mundo fundamentalmente nacionalistas sin ninguna referencia religiosa sustantiva” (Bozóki & Ádám, 2016, p. 115).

El tercer contraargumento gira entorno a la imposibilidad de comprobar el uso instrumental de la religión por parte de un líder populista, es decir que es materialmente imposible conocer si Rafael Correa o Álvaro Uribe son practicantes rigurosos del catolicismo o que las plegarias de Chávez por su salud responden a un uso instrumental de las creencias religiosas. Quizá la explicación instrumentalizadora responde a un moralismo que interpreta una alusión religiosa

por parte de los populistas como algo automáticamente negativo por una lógica radicalmente secular que subyuga los fenómenos identitarios a una lógica de comportamiento político.

No cabe duda de que los populistas realizan cálculos políticos con las creencias trascendentes: “La identidad religiosa se está utilizando para constituir al “otro” que está minando la homogeneidad de la gente y corrompiendo sus tradiciones con valores, creencias y formas de vida ajenas” (Arato & Cohen, 2017, p. 290). Sin embargo, reducir los elementos religiosos a una lógica instrumental es arriesgar una explicación determinista del papel de la religión en el populismo, desconociendo que las creencias y valores religiosos responden más a una identidad que a un cálculo por parte de quien los practica, incluyendo al caudillo populista.

La religión como un elemento identitario del populismo

La segunda perspectiva explicativa que se trae a colación es aquella que comprende a la religión como un fenómeno identitario dentro de los populismos. Se parte de la idea básica de que todo populismo acude a identidades definidas para construir las dicotomías que se esencializan en la diada pueblo vs élite, en todo caso en los populismos “las características del sujeto pueblo construido que puede ser promovido desde diferentes fuentes (culturales, religiosas, lingüísticas, étnicas o políticas)” (Retamozo, 2014, p. 252).

El populismo y la religión tienen intersecciones tan profundas que en algunos tópicos podrían conjugarse, en otras palabras el primero “es la transfiguración moderna, en cierta medida secularizada y adaptada a la época de la soberanía popular, de un imaginario social antiguo: un imaginario esencialmente religioso” (Zanatta, 2008, p. 33). Lo que se propone es comprender al populismo desde los distintos elementos que articula comprendiéndolos en una suma de identidades y no desde una lógica utilitaria.

El populismo entraña una ilusión política que solidifica la relación entre el líder y su pueblo, en ese punto las creencias religiosas pueden jugar un papel cohesionador dentro del proyecto político, no se puede omitir que “los movimientos populistas religiosos sirven para reencantar al mundo y mostrar la creencia de que la agencia humana y divina están interrelacionadas” (Zúquete, 2017, p. 584).

La revitalización política que los populismos generan no responde – ni tendría que hacerlo – a una lógica exclusivamente racional, por el contrario “es una ideología basada en la

confianza a través de la fe más que en una deliberación libre y abierta (y, por lo tanto, también disidente) entre los seguidores, y a su vez entre ellos y el representante" (Urbinati, 2019, p. 122). A la luz de lo anterior, la articulación de las creencias religiosas a los proyectos populistas permite comprender cómo a través de la identidad se pueden construir lealtades políticas, sin que ello implique un menosprecio de la política o de la religión sino una articulación de ambas en un determinado proyecto.

Las creencias religiosas en los populismos se aunan a otros elementos que fortalecen las identidades colectivas y que en últimas responden a la esencia de un proyecto de este corte en el que "cualquier remanente de la población puede descartarse como inmoral y en absoluto considerarse propiamente una parte del pueblo. Es otra forma de decir que el populismo siempre es una forma de política identitaria" (Muller, 2017, pp. 13–14).

En ese sentido una creencia religiosa puede ser una fuente de identidad poderosa para una corriente política avocada a la polarización, en especial si se tiene presente que, por lo menos en América Latina, la mayor parte de la población continental se declara creyente. Lo anterior no implica, naturalmente, que los populistas suplanten en las funciones religiosas a los obispos católicos o pastores evangélicos. Sin embargo, gracias a la lógica binaria que aplican, pueden llegar a confrontar a las jerarquías religiosas acusándolas, al igual que con el resto de sus contrincantes políticos, de corruptas y elitistas.

Cabría destacar tres características de la religión como elemento identitario en los populismos contemporáneos: la facilidad con la que se pueden acoplar los elementos religiosos al populismo; la revitalización identitaria de la religión que realizan los populismos y la reivindicación religiosa de los populismos. A continuación se desglosan.

De manera similar que con otros elementos identitarios como la pertenencia a una nación o el uso de una lengua, los credos religiosos son adaptados por los populistas para generar lazos de simpatía con sus seguidores. En el caso de América Latina, por ejemplo, los líderes hacen uso de "Términos estos no casualmente tomados del vocabulario bíblico, desde el momento en que el maniqueísmo de los populismos latinoamericanos revela su inseparable nexo con un universo religioso" (Zanatta, 2008, p. 39). Vincular elementos religiosos a un proyecto populista, que al parecer no conflictúa a los caudillos, genera réditos en términos identitarios porque fortalece la relación entre el líder y el pueblo.

La promesa salvífica en la que coinciden los populistas y los credos religiosos tiene una doble función pues permite la revitalización, no sólo simbólica, de las creencias y valores de los credos religiosos en los que radican las preocupaciones morales de varios sectores sociales. La identificación religiosa por parte de los populistas con imágenes como “el reino de Dios”, el paraíso o la pureza de los santos está dirigida a fortalecer la faceta redentora de la democracia en la que “Es hospitalario con un romanticismo que se transforma, por un lado, en retórica populista, mientras que, por el otro, sostiene utopías racionalistas” (Canovan, 1999, p. 9).

La adaptación y revitalización de la religión en el populismo explica un tercer efecto evidente en los pronunciamientos de los caudillos que establece una clara diferencia con sus competidores políticos: la reivindicación de las posturas y valores religiosos en las sociedades democráticas. Figuras como Chávez, Trump o Erdogan se autoconsideran bastiones morales y defensores laicos de la religión profesan con el fin de “dar voz” a millones de creyentes: “los populismos lo secularizan hasta proponerse como fundadores de un nuevo credo, sostenido por una especie de fundamentalismo moral y de exclusivismo ideológico” (Zanatta, 2008, p. 39)

Comprender el papel de la religión en el populismo como un componente identitario más que una estratagema política permite superar algunos lugares comunes ya que, en buena medida “El papel de la religión en el populismo parece ser totalmente identitario y negativo: distingue a las sociedades occidentales "civilizadas" de los musulmanes "bárbaros"” (DeHanas & Shterin, 2018, p. 178). En otras palabras se puede correr el riesgo de confundir los acontecimientos (que un populista vincule elementos religiosos a su proyecto político) con los efectos (la politización de la religión o la tergiversación de un mensaje trascendente).

Profundizando en los efectos negativos que tiene la vinculación identitaria de la religión al populismo, cabría retomar una la siguiente crítica: “Lo que se deriva de esta interpretación como una forma excluyente de política identitaria es que el populismo tiende a constituir un peligro para la democracia, pues ésta requiere del pluralismo” (Muller, 2017, pp. 13–14). El populista no sólo se muestra convenientemente piadoso, también se arroga la capacidad de juzgar las creencias ajenas, baste señalar las barreras identitarias-religiosas que la derecha europea esgrime (Cristianismo vs Islam) o las reinterpretaciones cristianas socialistas del

chavismo que buscó “darle una forma clasista (y socialista) a esos contenidos simbólicos (el folclore, la patria, la religión, la identidad nacional, etc.)” (Retamozo, 2017, p. 133).

El populismo encarna una dinámica disruptiva en las democracias, en este caso trayendo y revitalizando mensajes religiosos en esferas democráticas que resultan extraños, por no decir incómodos, en sociedades modernas y secularizadas que tienen límites claros en la separación de las funciones entre el Estado y las iglesias. La articulación de elementos religiosos al populismo genera lazos de identidad dentro del fenómeno político, por lo tanto no puede reducirse a un uso retórico ni plástico.

Con los credos religiosos al igual que con otros elementos como los partidos políticos, por ejemplo, los populistas reinterpretan a conveniencia (y quizá con convicción) las creencias y valores propios de una religión, lo que implica un enorme riesgo para las sociedades liberales democráticas en términos de convivencia, resolución de conflictos y toma de decisiones colectivas, sino también porque la conjunción entre populismo y religión “tiende a destripar no solo la pluralidad de la sociedad civil, sino también el carácter distintivo de las lógicas de influencia y poder que sustentan la diferenciación de la sociedad civil y el Estado (Arato & Cohen, 2017, p. 283).

En consecuencia el populismo religioso se postula como un crítico y, al mismo tiempo, como una posibilidad ante el “desencanto de la política” en las sociedades democráticas modernas en el momento del declive de los partidos de masas [...] así como el crecimiento de la desafección política y el dominio de los gobiernos por las clases burocráticas y técnicas” (Zúquete, 2017, p. 584). En consecuencia, la dimensión religiosa es una de las “corrientes” internas de los populismos contemporáneos que funciona de manera armónica con la crítica y las propuestas realizadas por outsiders políticos a nivel global.

Eso no significa, como se ha señalado, que la religión –en el caso de América Latina, el cristianismo- sea el principal fundamento del populismo, pero sí que en ella existe una fuente en los liderazgos pueden abreviar para fortalecer la relación con sus representados en aras de otorgarle un aura trascendente a sus proyectos políticos. En este sentido la perspectiva religiosa contribuye a sintetizar y, al mismo tiempo a ofrecer una supuesta alternativa, a las desavenencias de los sistemas liberales-democráticos contra los que emergen los populismos contemporáneos. La fe religiosa, podría afirmarse, traslada su funcionalidad espiritual al campo político en el que un líder populista intenta aglutinar la voluntad popular.

En este punto cabría profundizar sobre una de los principales efectos de la entremezcla del populismo con creencias religiosas: el carácter conservador del fenómeno. Sin importar el credo en el que comulgue el caudillo y su grey, el populismo suele reaccionar con vehemencia contra los excesos del liberalismo por lo que una fundamentación religiosa puede ser de utilidad, en otras palabras “el populismo tiene similitudes teóricas con el conservatismo. Sus perfiles paternalistas, corporativos, comunitarios y autoritarios, los asemejan bastante” (Giraldo, 2018, p. 41).

El momento populista responde a manifestaciones globales teniendo aspectos comunes ya señalados como la centralidad de un líder y rasgos como el binarismo moral, la polarización, el autoritarismo, los impulsos anti-liberales y anti-pluralistas. Sin embargo, habría que subrayar que más que una reacción global conservadora, los fenómenos populistas contienen un moralismo tradicionalista atado a credos religiosos que sirven como fundamento reactivo al liberalismo de las sociedades democráticas, el populismo "constituiría una forma actualizada de un sentimiento esencialmente conservador y religioso” (Mansilla, 2011, p. 23).

No obstante, cabría insistir en que, en términos ideológicos, que el fenómeno populista contenga una reacción conservadora no significa que asuma una representación total del conservadurismo, ya que este tiende a ser de extrema derecha y/o derecha, mientras que los populismos responden a cualquier ideología política. A lo anterior habría que añadir que la variedad del populismo le otorga un carácter exclusivo en los países en los que se manifiesta, haciendo que en determinados lugares “la representación populista adquiere rasgos religiosos, mientras que en otros es más secular y nacionalista; en algunos usa el lenguaje del patriotismo republicano, mientras que en otros usa el indigenismo, el nativismo y el mito de los primeros ocupantes” (Urbinati, 2019, p. 114).

Populismo y cristianismo en América Latina

El cristianismo ha sido un elemento identitario fuerte dentro de los populismos latinoamericanos desde su surgimiento en la primera mitad del siglo XX hasta la actualidad, el sincretismo entre las prácticas populistas de los líderes con elementos religiosos cristianos supera las ideologías y el origen del caudillo (militar, civil, sindical) en el continente; en

síntesis "el llamado populismo latinoamericano se ha movido, incluso con notable comodidad, en la dimensión religiosa y/o espiritual" (Romero, 2018, p. 106).

En ningún otro espacio del globo se ha presentado con recurrencia el populismo como lo ha hecho en América Latina, donde "resiste y regresa no es únicamente por el imaginario que evoca y difunde, sino también por las condiciones favorables que encuentra y aprovecha" (Zanatta, 2008, p. 35). Cabría insistir entonces que en esos "retornos" populistas el cristianismo ha funcionado como pilar de proyectos políticos y también como motivo de confrontación entre los líderes populistas y las jerarquías católicas.

Las alusiones al cristianismo, ya sea como herramienta retórica o como principio de inspiración han estado presentes en los diferentes proyectos populistas continentales, por ejemplo el peronismo se sustentó sobre "la soberanía política, la independencia económica y la justicia social, fundada en los valores de la Doctrina Social de la Iglesia" (Freidenberg, 2007, p. 84), sin embargo las relaciones de Perón con la jerarquía católica se caracterizaron por la confrontación durante los últimos años de vida del militar argentino. En otros casos, se presentó la asociación de líderes populistas con figuras religiosas: "los ejemplos de Evita —la Madre Dolorosa—, de José María Velasco Ibarra y Haya de la Torre —como Cristos Redentores— ilustran el predominio de lo religioso" (De la torre, 1994, p. 45).

Continuando con ejemplos de populismo y cristianismo de la primera oleada se pueden subrayar que "el éxito de líderes como Víctor Raúl Haya de la Torre (Perú), Jorge Eliécer Gaitán Ayala (Colombia) o José María Velasco Ibarra (Ecuador) debe enmarcarse en las divisiones territoriales [...] así como su identificación con la mayoría mestiza y católica" (Cisneros, 2018, p. 212).

En los setenta, el ex-dictador colombiano Gustavo Rojas reconstruyó su proyecto populista a través de la ANAPO (Alianza Nacional Popular) y "como en los tiempos del gobierno militar, no obstante la persecución de la Iglesia hacia Rojas Pinilla, los anapistas no dejaron de presentarse ante los colombianos como modelos de católicos" (Ayala, 1995, p. 186).

Los populistas neoliberales de finales del siglo XX también conceden ejemplos de la asociación con el cristianismo, por ejemplo Alberto Fujimori en el Perú al "contar con el apoyo de los sectores evangélicos e incluso de incluirlos en sus listas al Congreso movilizó a la Iglesia Católica en su contra" (Freidenberg, 2007, p. 138).

En Ecuador el populismo se ha mezclado con elementos cristianos en distintos líderes como Velasco Ibarra, Bucarám, Gutiérrez, Álvaro Noboa y Rafael Correa, este último “buscó articular su ambiciosa revolución ciudadana bajo la protección del bolivarianismo chavista, su soberanismo ideológico, cercano a la doctrina social de la iglesia y su posición de outsider radical” (Freidenberg, 2007, p. 231).

Los populismos contemporáneos o populismos del siglo XXI en América Latina confirman la tendencia de las olas anteriores en las que el cristianismo tiene un rol identitario importante en el fenómeno. Las siguientes características condensan la relación: primero, el cristianismo ha estado presente, ya sea por alusión, inspiración o práctica, en todos los fenómenos populistas en América Latina en el siglo XXI. Lo anterior, incluso, podría puntualizarse más afirmando que los líderes populistas se autodefinen como católicos.

Segundo, la relación señalada entre populistas y el cristianismo no está mediada por una condición ideológica, pero la diferencia entre derecha e izquierda sirve como punto de referencia para la comprensión de las relaciones entre los populistas y los obispos. En consecuencia, los populistas de izquierda chocan más con los obispos católicos por asuntos políticos que los populistas de derecha. Tercero, los populistas latinoamericanos del siglo XXI sostienen posturas morales conservadoras que los alinean con las mayorías cristianas del continente y con las jerarquías católicas, sin embargo esto no fue impedimento para que los obispos y gobernantes chocaran por asuntos políticos.

Cabría profundizar en tres casos que servirán como paradigma para la izquierda latinoamericana en relación con el catolicismo. Chávez, por citar un ejemplo de 1999 dijo: “lo que está ocurriendo en Venezuela hoy no es un hombre providencial que ha llegado. No, no hay hombres providenciales, el único hombre providencial, es Jesús, el de Nazaret” (Chávez, 2005, p.273). En el Ecuador, afirma un teórico del populismo "Como un buen católico Correa hace un acto de constricción en que recorre todo lo que le pasó a él y a la patria cada semana" (De la torre, 2013b, p. 32). Y en Bolivia "Evo Morales sigue las narrativas cristianas de presentar el paraíso perdido como una época comunitaria" (De la torre, 2011, p. 74).

Estos tres populistas andinos tuvieron relaciones conflictivas con los obispos de sus respectivos países por asuntos políticos más que por temas morales, ya que los tres líderes de izquierda sostuvieron posturas tradicionales en debates como el matrimonio entre personas

del mismo sexo o el aborto. Los obispos venezolanos, ecuatorianos y bolivianos criticaron abiertamente los cambios constitucionales que le permitieron a los populistas gobernar por más tiempo, la persecución a líderes opositores y el hostigamiento a los medios de comunicación contrarios al gobierno, entre otros temas. A su vez, los obispos fueron blanco de críticas por parte de los populistas y de sus seguidores, acusándolos de simpatizar con la derecha o con gobernantes anteriores.

Un caso aislado dentro del populismo latinoamericano es el de Álvaro Uribe que, a pesar de profesar una postura política derechista, comparte con los otros populistas los rasgos expuestos anteriormente en asuntos religiosos. Sin embargo, una diferencia sustancial será su trato con el episcopado colombiano, a todas luces más fuerte que el de los otros países andinos.

Populismo e Iglesia católica

La Iglesia católica ha reaccionado como institución ante la emergencia global de movimientos y gobiernos de corte populista. En tiempos recientes el papa Francisco asumió una postura crítica de cara al fenómeno, en agosto de 2018 afirmó que “el antídoto contra el populismo y la política espectáculo radica en el protagonismo de los ciudadanos organizados” (Vida Nueva, 2019). En otra ocasión afirmó: “El populismo oprime al pobre e instrumentaliza la fe” (AIM, 2020).

En la reunión episcopal latinoamericana realizada en Aparecida en 2007, solo hay una mención al populismo en la que los obispos del continente advierten sobre los riesgos del fenómeno: “Constatamos un cierto progreso democrático que se demuestra en diversos procesos electorales. Sin embargo, vemos con preocupación el acelerado avance de diversas formas de regresión autoritaria por vía democrática que, en ciertas ocasiones, derivan en regímenes de corte neopopulista” (CELAM , 2007, p.69).

El populismo y el catolicismo comparten un origen social popular, también coinciden en promulgar una promesa de redención, pero el carácter de estas es diferente pues la primera es política y la segunda espiritual. Así las cosas en principio, el populismo puede parecer beneficioso en asuntos morales para la Iglesia católica porque varios de sus líderes comulgan con la fe cristiana y se declaran practicantes. El talante conservador de algunos populismos pareciera un revulsivo porque, como en el caso de los Estados Unidos, esgrime el argumento

de la “La mayoría moral (aborto, homosexualidad o teoría evolutiva en los currículos escolares) se ha perdido o se está perdiendo” (Turner, 2019, p. 171). Sin embargo, esta coincidencia presenta un riesgo y una amenaza para la institución religiosa porque este tipo de afinidad puede ser interpretada por un populista como un apoyo tácito al proyecto político, en otras palabras la institución religiosa se vería impelida a romper la neutralidad política que solo suele infringirse en casos extremos.

Otro riesgo al que se expone la institución religiosa con el populismo es el de las reinterpretaciones políticas del mensaje religioso, por ejemplo en Hungría “El populismo de derecha utiliza el cristianismo como referencia, pero su contenido político a menudo parece estar en contraste con los valores cristianos” (Bozóki & Ádám, 2016, p. 113). En América Latina también se presentan ejemplos contundentes tales como las alocuciones en las que Hugo Chávez le otorgaba una identidad socialista y antiimperialista a Jesús.

Los proyectos populistas en América Latina obligan a la Iglesia católica a replantear posturas políticas de manera similar a lo ocurrido con los regímenes militares durante la segunda mitad del siglo XX. La principal diferencia radica en que los populismos actúan en sistemas democráticos, lo que en principio impide que la institución religiosa tome posturas tajantes y opte por la contención del fenómeno y no por la resistencia.

Quizá el papel de los católicos contra los regímenes autoritarios en el mundo ilustra y sirve como punto de partida para el análisis reciente sobre la relación entre populismo y la jerarquía católica, se tendría que tener presente que “Si el régimen acepta el papel de la iglesia al otorgarle legitimidad, también establece la posición de esta como árbitro de la legitimidad general. La iglesia puede, por lo tanto, otorgar legitimidad a un movimiento de oposición” (Johnston y Figa, 1988, p. 45).

Si bien las circunstancias entre los regímenes militares y los gobiernos populistas es abismal, cabría resaltar dos líneas de interacción: la primera es la necesidad permanente de legitimidad que buscan los gobernantes en las creencias religiosas, que en el caso de las dictaduras en las que se asociaba al Estado con un credo religioso, mientras que el populismo esa responsabilidad recae en el líder. La segunda es la posibilidad de que la Iglesia pase a convertirse en un agente de oposición al sistema político.

Los obispos se encuentran en la “primera línea” política de interacción con los actores políticos en los países. Si bien las directrices generales en asuntos públicos provienen de

Roma, las prioridades evangélicas, pastorales y políticas tienen instancias nacionales y regionales, es por ello que los obispos que enfrentan circunstancias populistas en sus países responden de distintas formas a las situaciones y la interacción con los populistas también varía.

La emergencia de distintos proyectos populistas en América Latina ha sido un desafío para el funcionamiento de los sistemas democráticos, la jerarquía de la Iglesia intenta responder según las particularidades de los populismos de cada país. Sin duda “los obispos se resisten a la "política" como tal, pero esta se encuentra claramente en el centro de todas las disputas” (Levine, 1979, p. 24), pero la interacción con los populistas ha sido inevitable en las últimas dos décadas, lo que ha generado una multiplicidad de reacciones dentro de la misma institución religiosa

En consecuencia el abanico de respuestas políticas puede ir desde la simpatía individual de algún obispo para con el populista hasta las más profundas animadversiones entre el político y el religioso. Se puede afirmar que en América Latina la iglesia católica no vivía una época de tensión política desde los gobiernos basados en la doctrina de la Seguridad Nacional. Los populismos, si bien no son dictaduras, sí entrañan un componente autoritario que obliga a las jerarquías locales y continentales a reaccionar de manera diversa, como otrora lo hicieron generando cambios internos dentro de la misma Iglesia.

En términos generales, la relación entre populistas y obispos latinoamericanos se podría sintetizar en los siguientes puntos: a) los obispos suelen criticar los cambios abruptos que en términos institucionales llevan a cabo los populistas en las democracias; b) los populistas y los obispos suelen coincidir en asuntos y posturas morales; c) los populistas suelen criticar a los obispos cuando estos interfieren en política usando el siguiente argumento: el primero es asociar a los obispos como parte de las élites que los populistas combaten, lo que le permite cuestionar la autoridad moral de los obispos.

La interacción entre populistas y obispos en América Latina se concentra en dos áreas temáticas amplias: en primer lugar, los cambios que los populistas realizan a los sistemas democráticos y, en segundo lugar, las propuestas morales que los caudillos defienden. Esto, en realidad, no plantea una variación considerable si se tiene presente que sobre estos dos aspectos la institución religiosa ha intervenido por tradición, sin embargo la novedad circunstancial está en los nuevos escenarios políticos que plantean los populistas.

Con respecto al primer tema, se proponen las siguientes líneas analíticas: a) los obispos latinoamericanos suelen reaccionar de manera crítica a los cambios institucionales que los populistas realizan en los sistemas democráticos. Entre mayor sea la variación propuesta, una asamblea constituyente por ejemplo, más contundente ha sido la reacción de los obispos; b) las confrontaciones en términos democráticos entre populistas y obispos se suelen presentar cuando los primeros ocupan las presidencias y no cuando son candidatos; c) los obispos critican la polarización que los populistas generan.

Con respecto al segundo tema la situación varía porque, como se ha señalado, el populismo entraña un talante conservador y los populistas se exhiben como creyentes (incluso piadosos) para establecer vínculos identitarios con el pueblo. A manera de ejemplo, Trump refleja el pragmatismo y las ventajas de articular posturas morales de fundamento religioso al populismo, ya que “Había sido proabortista, sin embargo su oposición a la ley del aborto fue un tema clave para obtener el apoyo de los evangélicos” (Turner, 2019, p. 173). En Turquía ocurre algo similar: “ Erdogan comenzó una campaña pública contra el aborto, cesáreas y anticonceptivos. Estas políticas están formuladas para revitalizar la conexión entre un Estado "fuerte" y la familia” (Yılmaz, 2019, p. 158). En Ecuador la situación no fue muy distinta pues “se incluyó el nombre de Dios en la Constitución, no se incluyeron el matrimonio gay ni el aborto contrarios a la ideología católica del presidente Correa y se aceptó la reelección presidencial por un período” (De la torre, 2011, p. 67).

Con respecto los aspectos morales, se propone lo siguiente: a) los populistas y los obispos latinoamericanos coinciden en sus posturas morales gracias a que los primeros se identifican como creyentes cristianos católicos; b) los obispos latinoamericanos suelen brindar apoyo, simpatizar y celebrar las posturas morales de los gobernantes populistas cuidándose de que esto no sea leído como un respaldo político.

Capítulo III

Las democracias andinas y la Iglesia católica (1957-2002)

¿Cuál fue el rol de los episcopados andinos en la caída de los dictadores en Colombia y Venezuela? ¿Cómo se relacionaron los obispos colombianos y venezolanos con los sistemas democráticos en sus países durante la segunda mitad del siglo XX? ¿Cuáles fueron los principales impactos de las conferencias episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo en las jerarquías católicas en Colombia y Venezuela?

A continuación se expone cómo, a partir de la caída de los dictadores y del Vaticano II, las iglesias andinas mudaron su postura con respecto al sistema democrático al que acompañaron y defendieron durante la segunda mitad del siglo XX. De igual forma se describe el desarrollo de dos sistemas políticos complejos, contradictorios, excepcionales y excluyentes que se desgastaron al punto que desembocaron, por distintas causas, en la solución populista.

El presente capítulo está dividido en cuatro partes: en la primera se relacionan los principales elementos del institucionalismo histórico con los contextos colombiano y venezolano a partir del derrumbe de las dictaduras. Los siguientes apartados se concentran en las trayectorias democráticas de cada país enfatizando el rol de las jerarquías episcopales en cada uno de ellos.

La coyuntura crítica: el derrumbe militar y los pactos de élites en Colombia y Venezuela (1957-1959)

Para el enfoque neoinstitucional histórico las coyunturas críticas deben tener dos características fundamentales, a saber: “(a) la gama de posibles resultados que podrían tener lugar en el futuro se expande breve pero drásticamente; y (b) ocurren eventos que cierran rápidamente las posibilidades y ponen en marcha procesos que rastrean resultados específicos en el futuro” (Mahoney et al. 2016, págs. 104–105). La coyuntura crítica en Colombia y Venezuela abarcaría un breve periodo entre 1957 y 1959, está relacionada con el accionar de la jerarquía católica en ambos países y se concentra en la caída de los dictadores y a la puesta en marcha de los pactos liderados por los partidos políticos.

Habría que realizar algunas precisiones: para empezar, insistir en que en estos países sudamericanos se instauró un régimen democrático, limitado y defectuoso pero contrario a

los sistemas autoritarios dominados por militares que los precedieron. Lo anterior se logró gracias a pactos entre élites políticas que recibieron el apoyo de la jerarquía católica, cuyo rol en los procesos fue importante pero no definitorio, pues la Iglesia formó parte de una coalición que permitió la caída de los regímenes militares y alentó a los partidos políticos a participar en una democracia, pero el accionar de sus obispos no fue un determinante causal. En todo caso, el rol de las jerarquías católicas en este periodo de tiempo resulta importante para la comprensión de las interacciones con el sistema político durante las siguientes décadas y en particular con los proyectos populistas del siglo XXI. Detenerse en el origen, quizá espurio en muchos sentidos, de estas democracias sudamericanas justifica “un estudio histórico y comparativo de los procesos políticos durante las coyunturas críticas se fundamenta en que estas tienen legados a largo plazo” (Capoccia 2016, pág. 132).

Cada sistema político, el venezolano más elogiado y competitivo que el colombiano, enfrentó momentos de estabilidad y crisis en los que la Iglesia católica a través de sus obispos tuvieron algún tipo de rol o interacción, de ahí lo vital que resulta tener en la cuenta que el desarrollo institucional implica cambios de todo tipo en el marco de una trayectoria histórica.

El funcionamiento de cada iglesia local también sufrió variaciones importantes durante la segunda mitad del siglo XX que vale la pena tener presente, más cuando las diferencias en términos de estructura y capacidad entre las iglesias de Colombia y Venezuela resulta notable siendo la primera más grande y de tendencia más conservadora que la segunda, en entrevista recabada con el teólogo venezolano Rafael Luciani³ caracterizó de la siguiente manera al episcopado venezolano: “No es un episcopado de derecha, no es un episcopado conservador, nunca ha perseguido teológicamente a un teólogo, tanto que Pedro Trigo, primera generación de teólogos de la liberación, les da retiros a los obispos” (Luciani, 2020). De hecho, en el marco de la investigación se logró entrevistar al mencionado sacerdote y teólogo jesuita que trazó las siguientes diferencias entre los episcopados andinos:

La jerarquía en Venezuela, a diferencia de la colombiana, era una jerarquía pobre, que no tenía nada, ni haciendas, ni casas. Entonces no se podía decir lo que se decía de la jerarquía porque chocaba completamente con la realidad empírica, el influjo que tenía era predominantemente espiritual (Trigo, 2020)⁴

³ Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana. Profesor del Boston College y de la Universidad Católica Andrés Bello. Entrevista realizada en formato virtual el 02/10/2020.

⁴ Sacerdote jesuita, Doctor en Teología de la Universidad Católica de Quito. Entrevista realizada en formato virtual el 27/09/2020.

Ahora bien, el cambio y sus elementos (estabilidad y variación) se asumirá como un elemento transversal en el desarrollo histórico de la interacción entre política y religión y, de manera más concreta, entre los episcopados andinos y los sistemas democráticos. Dado el carácter contingente y variable del cambio institucional en ambos países se busca la descripción y evaluación de los cambios puntuales en los distintos momentos institucionales (coyunturas críticas y trayectorias de dependencia) y, al mismo tiempo, confrontar el accionar de las iglesias andinas con dos preguntas neurálgicas del enfoque: “¿El actor busca preservar las reglas institucionales existentes? y ¿El actor cumple con las reglas institucionales?” (Mahoney y Thelen, 2010, pág. 23).

Como resultado el análisis del cambio institucional tendrá dos niveles: el primero está relacionado con la interacción entre las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela con respecto al sistema democrático, estos estarán enmarcados dentro de los distintos periodos históricos seleccionados y se concentrarán en los principales procesos y hechos. El segundo nivel se concentrará en el cambio dentro de la institución religiosa y está relacionado principalmente con las directrices de la Iglesia global y regional.

Antecedentes en la coyuntura crítica: La Violencia y el Trienio Adeco

Al cuestionamiento ¿cuándo empieza una coyuntura crítica? los institucionalistas históricos han planteado la existencia de los antecedentes críticos como una etapa previa y contextual de la misma. Para los casos de Colombia y Venezuela se proponen y enuncian los procesos históricos de La Violencia y el Trienio Adeco como los principales antecedentes críticos seguidos de las dictaduras militares porque evidencian dos aspectos: el primero es la relación tensa entre las jerarquías católicas y los partidos políticos que las controvirtieron, es decir los liberales en Colombia y los adecos en Venezuela.

El segundo, los periodos y hechos históricos de La Violencia y el Trienio Adeco precedieron y sirvieron de justificación para la construcción de regímenes militares que ascendieron con la simpatía de la jerarquía católica que se sintió atacada por liberales en ambos países. Ahora bien, habría que aclarar que La Violencia y el Trienio son procesos tan distintos que una comparación resultaría forzada pues en el caso colombiano se presentó un conflicto armado entre civiles y en el venezolano la imposición de un régimen democrático gracias a una alianza cívico-militar. Cabría insistir en que “las condiciones antecedentes no pueden ser filtros causales más importantes que una coyuntura crítica en sí misma” (Mahoney et al.

2016, pág. 107). Esto como se señalará más adelante, cambiaría de manera radical durante la coyuntura crítica en Colombia y Venezuela, abriendo un espacio de participación democrática luego de la caída de los dictadores militares.

Primera fase de la coyuntura crítica en Colombia y Venezuela: la caída de los dictadores

Entrando al análisis de la primera parte de la coyuntura crítica relacionada con la caída de las dictaduras militares en Colombia y Venezuela se puede acudir al concepto de condiciones permisivas entendidas como “aquellos factores o condiciones que cambian el contexto subyacente para aumentar el poder causal de agencia o contingencia” (Soifer 2012, pág. 1574). Este tipo de condiciones se evidencian en las coaliciones civiles en las que participaron las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela para el derrocamiento de los militares.

A pesar de la apariencia de estabilidad y de crecimiento económico en ambos países, las corrientes civilistas y democráticas presionaron por la caída de los dictadores, “las elites de Colombia y Venezuela establecieron negociaciones para terminar con las dictaduras militares en esos países e introducir instituciones democráticas duraderas” (Huntington, 2002, pág. 30), fenómeno encuadrado dentro de la segunda ola de democratización. Rojas Pinilla abandonó el poder en 1957 y Pérez Jiménez lo hizo en 1958. Los procesos de transición en ambos países guardan similitudes que van más allá de la coincidencia temporal.

Un aspecto destacado en los procesos sociopolíticos de Colombia y Venezuela en los que derrocaron a estos dictadores fue el papel protagónico de la sociedad civil que, con el objetivo claro de imponer una democracia, trazaron alianzas entre distintos grupos para darle un golpe definitivo al autoritarismo en ambos países. De manera particular, el accionar de los episcopados en Colombia y Venezuela serviría como precedente en otros países del continente en los que esta institución se “constituyó el freno principal a las dictaduras” (Klaiber, 1997, pág. 20).

Se pueden subrayar dos características de las resistencias católicas a los gobiernos autoritarios de Colombia y Venezuela en los cincuentas: en primer lugar, las jerarquías de estos países bolivarianos tuvieron un trato abierto y directo con las élites políticas y, en especial, partidistas encargadas de tomar el rumbo de los países tras la salida de los militares.

En segundo lugar, la jerarquía católica apoyó el establecimiento de un sistema democrático restringido en aras de evitar conflictos entre los partidos políticos.

A lo anterior habría que añadirle que las experiencias de oposición a las dictaduras de las iglesias de Colombia y Venezuela son pre-conciliares, varias décadas después se replicaría la situación en otros países ya que otros obispos ejercieron una “oposición a los regímenes dictatoriales, privaron a aquellos regímenes de la legitimación que antes podían pedir a la religión y proporcionaron protección, apoyo, recursos y liderazgo a los movimientos democráticos de oposición” (Huntington, 2002, pág. 80).

Fueron, entonces, tres estrategias principales de las que se valieron las obispos de Colombia y Venezuela para apoyar el derrocamiento de Rojas Pinilla y Pérez Jiménez: la condena pública a los dictadores, el estrechamiento de lazos de cooperación con otras organizaciones de la sociedad civil y la reconciliación con antiguos adversarios como forma de cooperación contra el autócrata.

El ascenso de los gobiernos militares en Colombia y Venezuela recibió el apoyo de las jerarquías católicas, sin embargo conforme las dictaduras se fueron endureciendo, los representantes de la Iglesia modificaron sus posturas hacia la necesidad de democratizar el sistema político. El descontento de la jerarquía católica en ambos países con los proyectos autoritarios de Rojas y Pérez se explica, en parte, por el endurecimiento en el trato hacia contradictores tales como el estudiantado, los medios de comunicación y los partidos políticos.

En Colombia, la Iglesia “le retira el apoyo, pues Rojas había creado una central sindical no sólo independiente del bipartidismo, sino, según las acusaciones del clero, ajena al confesionalismo” (Arias, 2003, pág. 176). Algo similar ocurrió en Venezuela pues el arzobispo de Caracas Rafael Arias Blanco publicó una pastoral en la criticó la coyuntura del país denotando una distancia entre las autoridades y la jerarquía católica, teniendo presente que “siendo esta la institución con más antigua tradición en el país, significó mucho para la disidencia, y para el Gobierno mismo, al constatar que no contaba con el respaldo de la Iglesia” (Arráiz, 2020, p. 125).

En consecuencia la democracia tomó un valor para las jerarquías católicas, pues este sistema permitía que su labor pastoral, social, económica y educativa se desarrollara con mayor facilidad que en el marco de un sistema represivo. En otras palabras, en este sistema

defendido por élites civiles, se podía dialogar y pactar de manera más sencilla que con un dictador. Esta situación permite comprender, por lo menos de manera meridiana, no solo la apuesta de las jerarquías por un sistema democrático sino también el pactismo político que caracterizaría la democratización en ambos países. Apoyar democracias excepcionales garantizaba la continuidad del sistema, la protección a los miembros y bienes de la Iglesia y, también, un halo de legitimidad al sistema proveniente de los obispos de estos países.

Al detenerse en el cambio institucional durante esta primera fase de la coyuntura crítica se podría resaltar, por un lado, que el cambio en el ambiente político se interpreta como exógeno para la institución religiosa en ambos países puesto que esta hizo parte de una coalición civil que apresuró la caída de Rojas Pinilla en Colombia y de Pérez Jiménez en Venezuela. Por otro lado, el cambio endógeno dentro de la institución religiosa también es llamativo pues se evidencia un giro en su postura con respecto de los episcopados con respecto al sistema democrático consistente en respaldar un cambio de régimen quitándole el apoyo a los dictadores.

Ahora bien, cerrando la primera fase de la coyuntura crítica determinada por las condiciones permisivas cabe traer a colación que estas “tomará la forma de un componente necesario pero insuficiente de una coyuntura crítica que actúa como condición de alcance para la relación causal entre las condiciones productivas y el resultado” (Soifer 2012, pág. 1575). Trasladando esto a los casos de Colombia y Venezuela se evidencia que la caída de los dictadores militares no determinaría necesariamente la instauración de un régimen democrático, en consecuencia el rol de la jerarquía católica en la siguiente fase de la transición política complementaría una coyuntura crítica que en estos países andinos dejaría como principal resultado el impulso para la instauración de un sistema democrático.

Segunda fase de la coyuntura crítica: el inicio de las democracias excluyentes en Colombia y Venezuela

La segunda fase de la coyuntura crítica impulsó los pactos políticos entre las élites partidistas en Colombia y Venezuela para la creación de un sistema democrático, no estuvo exento de críticas y serias deficiencias, y apoyado por las jerarquías católicas en ambos países. En este punto cabría retomar el concepto de condiciones productivas definido como “los aspectos de una coyuntura crítica que dan forma a los resultados iniciales que divergen entre los casos.

Nunca pueden ser causas suficientes, ya que por sí solas no pueden producir la divergencia causada por una coyuntura crítica” (Soifer 2012, pág. 1575).

Se puede iniciar subrayando que el derrumbe de las dictaduras de Gustavo Rojas Pinilla en Colombia y de Marcos Pérez Jiménez en Venezuela permitió que las jerarquías católicas de ambos países se reconciliaran con sus antiguos adversarios, es decir con los liberales en Colombia y los adecos en Venezuela. Como efecto de lo anterior fue la consolidación de una postura anti-comunista por parte de ambas jerarquías andinas que en las siguientes décadas se acompañaría con los lineamientos del papa Juan Pablo II en el marco de la Guerra Fría. En el marco de la presente investigación se entrevistó al sacerdote venezolano Francisco José Virtuoso⁵ afirmó lo siguiente:

La Iglesia, durante esta década de los 60, estuvo muy marcada en la defensa contra el comunismo, el peligro cubano, el acecho de la guerrilla interna, etc. Eso le llevaba a defender el régimen bajo ese sistema, la conciliación de partidos, la democracia representativa y el desarrollo económico bajo el esquema que era concebido (Virtuoso, 2021)

En el caso colombiano, la jerarquía católica y el partido Liberal terminaron sus conflictos sobre asuntos religiosos, situación que había sido el motivo de cruentos enfrentamientos desde el siglo XIX, “además de un pacto bipartidista enderezado a poner fin a la violencia, el Frente Nacional fue también un convenio de reconciliación entre la Iglesia católica y el Partido Liberal” (González, 2014, pág. 317).

En el caso venezolano, el partido de Acción Democrática “superó sus diferencias con la Iglesia, aumentando sustancialmente el subsidio que por tradición se le pagaba; también favoreció la revisión de procedimientos legales que habían subordinado la Iglesia al Estado en los años previos” (Levine, 1974, pág. 459). La construcción de confianza entre los antiguos adversarios estuvo mediada por el papel del COPEI como garante y puente de comunicación entre las partes.

La crítica de la jerarquía colombiana al comunismo había sido recurrente en las décadas anteriores, de igual forma en Venezuela la cercanía entre AD y el Partido Comunista de Venezuela (PCV) había demarcado una clara frontera para los católicos. Sin embargo, para el momento en el que los pactos políticos se conformaron en ambos países la situación de los

⁵ Sacerdote jesuita, Doctor en Historia y Rector de la Universidad Católica Andrés Bello. Entrevista realizada en formato virtual el 17/05/2021.

comunistas había cambiado: en Colombia el partido había sido ilegalizado durante la dictadura de Rojas Pinilla y sólo volvería a la legalidad durante el Frente Nacional.

En Venezuela el Punto Fijo “excluía al Partido Comunista, definido desde un principio por Betancourt como una oposición desleal” (Levine, 1974, p. 467). El PCV sería legalizado años después por la administración demócratacristiana de Rafael Caldera. Así las cosas, el anticomunismo sería un factor compartido y cohesionador en las élites religiosas de Colombia y Venezuela, aspecto respaldado por los pactos políticos firmados por los líderes de los principales partidos de cada país.

Liberales y conservadores en Colombia y adecos y copeyanos en Venezuela coincidieron en la necesidad de implantar una “estabilidad” por medio de pactos políticos que garantizaran el funcionamiento del sistema democrático. En términos generales, los pactos de Frente Nacional en Colombia y de Punto Fijo en Venezuela responden a un proyecto elitista cuyo principal objetivo fue la puesta en marcha de un régimen democrático que impidiera el retorno de los militares al poder.

Habría que aclarar dos diferencias entre los pactos políticos realizados en Colombia y Venezuela que resultan determinantes para comprender el devenir de los sistemas democráticos en ambos países. La primera es que el acuerdo colombiano fue consultado a la ciudadanía por medio de “un plebiscito muy sencillo y concreto sin antecedentes en la historia colombiana” (Palacios, 2008, pág. 217). En dicha elección, en la que votaron por primera vez las mujeres, fueron aceptados los acuerdos por más del 90% de los participantes, lo que a su vez permitió darle un carácter constitucional al acuerdo elitista.

Por el contrario, en Venezuela el pacto de Punto Fijo respondió más a un “acuerdo entre caballeros” que no fue consultado al grueso de la ciudadanía. En todo caso el nuevo intento democrático no estaría exento de la amenaza autoritaria pues se “había dado paso a una democracia aparentemente sólida en un país que había visto una sucesión casi ininterrumpida de dictadores desde Simón Bolívar” (Reid, 2018, pág. 210). Los firmantes de los acuerdos se apoyaron en una coalición civil heterogénea sintetizada en “el empresariado, las organizaciones sindicales, la Iglesia, las fuerzas armadas y la acción ciudadana, todos ellos actores decisivos en el derrocamiento de la dictadura” (Quintero, 2018, pág. 187).

Con independencia de las variaciones procedimentales entre el Frente Nacional y el Punto Fijo señaladas antes, las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela coincidieron en el

apoyo brindado a los pactos establecidos entre las élites partidistas y al sistema democrático. Coherentes con la crítica a los dictadores y a la cooperación con otros representantes de la sociedad civil, los jerarcas católicos respaldaron la instauración de sistemas democráticos y, al mismo tiempo excluyentes, en Colombia y Venezuela, haciendo una venia a los acuerdos establecidos por los líderes políticos de ambos partidos.

En Colombia, la jerarquía católica conminó a votar favorablemente el plebiscito, hecho que para algunos autores significó un riesgo por un posible retorno a la confesionalidad, ya que el texto plebiscitario “estaba encabezado en nombre de Dios como fuente suprema toda autoridad y reconocía que una de las bases de la unidad nacional era el reconocimiento hecho por los partidos de que la religión católica era la de la nación” (González, 1997, pág. 300).

El caso venezolano, se ha señalado, no es distante en cuanto las élites políticas se valieron del apoyo de los jerarcas católicos para respaldar el inicio de la era democrática, ya que “el esquema que había presidido a la instauración de la república democrática en 1958, se concebía éste como una mesa asentada sobre cinco patas: el ejército, los partidos políticos, los sindicatos, los empresarios capitalistas y la Iglesia Católica” (Caballero, 1998, p. 195).

Como efecto de lo anterior, se presentó una clara demarcación de las fronteras entre la esfera política y religiosa en ambos países. La superación de confrontaciones con dictadores o con los liberales y la injerencia directa de los obispos en decisiones gubernamentales fueron sustituidas por la atemperación de los ánimos entre las élites políticas y religiosas. La apuesta de los obispos de ambos países por un régimen democrático generó cambios de carácter normativo. En el caso colombiano, en 1973 se realizaron reformas al Concordato⁶ que “no afectaron mayormente los intereses del catolicismo intransigente, que además aprovechó la firma del nuevo tratado para proclamar que las relaciones Estado-Iglesia ya se ajustaban a los postulados de Vaticano II” (Arias, 2003, pág. 259).

En Venezuela se estableció un *Modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia, firmado en marzo de 1964 y en cuyo preámbulo “se afirma que la religión católica es la religión de la mayoría de los venezolanos” (Krzywicka, 2014, pág. 28). El fortalecimiento de las instituciones democráticas en Venezuela permitió que la institución religiosa “expandiera sus estructuras institucionales mientras creaba recursos nuevos y autónomos en organizaciones laicas. Todo

⁶ El Concordato fue firmado en 1887 durante uno de los mandatos de Rafael Núñez.

esto ocurrió dentro de un marco general de aceptación del sistema político por parte de la Iglesia.” (Levine, 1978, p. 7).

Trayectorias de dependencia: democracia e Iglesia católica en Colombia y Venezuela durante la segunda mitad del siglo XX

Como se ha señalado, la trayectoria de dependencia en la presente investigación se fundamentará en la corriente de las secuencias reactivas para la que “el evento final en la secuencia suele ser el resultado que se investiga y la cadena general de eventos puede verse como un camino que conduce a este resultado” (Mahoney 2000, pág. 509). En otras palabras, la interacción entre las instituciones democráticas y los obispados andinos puede comprenderse en el trasegar de distintas décadas a través de algunos mecanismos de reproducción institucional, a saber: la secuencialidad, las reacciones y contra-respuestas, el cambio institucional y la legitimidad.

La secuencialidad se caracteriza por una “la inercia involucra mecanismos de reacción y contrarreacción que le dan a una cadena de eventos una “lógica inherente” en la que un evento conduce “naturalmente” a otro” (Mahoney 2000, pág. 511). Aplicando esto a los casos de las democracias andinas se evidencia que, salvo por los intentos fallidos de golpes de Estado en Venezuela, dinámicas puntuales de representación democrática (competencia partidista, elecciones, alternancia en el poder) funcionaron continuamente a partir de 1958 en ambos países.

Dicha secuencialidad también se evidencia en el trato de las jerarquías católicas a los sistemas democráticos caracterizado, en términos generales, por una convivencia positiva manifestada en un compromiso de apoyo adquirido a partir del derrocamiento de las dictaduras. Ahora bien, para garantizar su independencia la institución religiosa optó por un repertorio variado de pronunciamientos y acciones que dependieron de temáticas específicas en términos morales (control poblacional), humanitarios (desigualdades económicas), educativos y normativos (Concordato en Colombia y *Modus vivendi* en Venezuela). Lo anterior se encuadra dentro de una lógica de secuencialidad que evita las rupturas con el sistema político sin que ello implique marginar su participación de la Iglesia en las sociedades de Colombia y Venezuela.

Un segundo mecanismo de reproducción dentro de las secuencias reactivas son las reacciones y contra-respuestas de los actores que “desafían o apoyan los patrones institucionales establecidos durante la coyuntura crítica. Incluso si tal resistencia de los actores no transforma las instituciones, puede poner en marcha un proceso autónomo que abarque eventos que conducen a un resultado final de interés” (Mahoney 2001, pág. 115). Cabría insistir que la secuencialidad en los procesos históricos no significa unanimidad ni hegemonía por parte de los actores institucionales involucrados. Durante las cuatro décadas que precedieron el arribo de los populismos en Colombia y Venezuela, los sistemas democráticos se enfrentaron a crisis económicas, levantamientos insurgentes y amenazas militares, entre otras. En cada uno de esos episodios las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela se pronunciaron e intervinieron de manera indistinta.

El cambio es el tercer mecanismo de reproducción institucional en las secuencias y responde a una constante en el análisis institucional. De igual forma que en las coyunturas críticas, se propone un análisis del cambio institucional segmentado en las generalidades de los sistemas democráticos de los países andinos y en las particularidades de las iglesias de Colombia y Venezuela. El cambio institucional varía según la perspectiva que se adopte pues algunos “Los mecanismos de reproducción institucional están marcados por procesos de self-reinforcing y positive feedback, las secuencias reactivas se caracterizan por procesos transformadores y de reacción en los que hay un movimiento para revertir patrones anteriores” (Mahoney, 2001, pág. 115).

Relacionando lo anterior con los episcopados andinos y su interacción con los sistemas democráticos se podrían señalar que la postura de las iglesias con respecto al sistema político no varió (no se hizo más o menos democrática), lo que no implicó la confrontación de las jerarquías católicas con otros actores institucionales o críticas de las mismas a determinados asuntos políticos. Con respecto a los cambios internos de la institución religiosa cabría subrayar que impactaron en su relación con los sistemas democráticos, los debates internos de la Iglesia latinoamericana en las conferencias episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo se trataran en los siguientes apartados.

Finalmente, el cuarto mecanismo de reproducción institucional es la legitimidad en la que, desde la óptica institucional “la decisión de los actores de reproducir una institución se deriva de su autocomprensión sobre qué es lo correcto, más que de la racionalidad utilitaria, la

funcionalidad del sistema o el poder de la élite” (Mahoney 2000, pág. 523). Con se anotará más adelante, la legitimidad de los sistemas políticos y de la institución religiosa tomará distintos caminos en el desarrollo de la segunda mitad del siglo XX.

Las democracias pactadas en Colombia y Venezuela (1958-1974)

La puesta en marcha de los pactos políticos

Este segmento histórico inicia en 1958, año en el que las democracias pactadas de Colombia y Venezuela dan inicio a los primeros gobiernos concertados y cierra en 1974, fecha en la que formalmente se termina el Frente Nacional en Colombia y en Venezuela el COPEI asume su primer gobierno encabezado por Rafael Caldera. Las democracias pactadas en Colombia y Venezuela durante estos años coinciden en una relativa estabilidad que sorteará intentos de golpes de Estado y la emergencia de grupos insurgentes. Durante 1958 y 1974 en ambos países se celebraron elecciones presidenciales y legislativas, mientras que los principales partidos políticos se alternaron, por lo menos nominalmente, el poder.

Durante el periodo señalado, las jerarquías católicas de ambos países coincidieron en respaldar el desarrollo de los pactos políticos a los que habían brindado apoyo antes de su implementación, lo anterior significa que los episcopados de Colombia y Venezuela se acoplaron a las experiencias vividas durante la coyuntura crítica de la caída de los dictadores y, al mismo tiempo, adaptaron las variaciones institucionales del Concilio Vaticano II en relación con el sistema político democrático.

En ambos países las relaciones normativas con los Estados variarían, en Colombia a través del Concordato de 1973 y en Venezuela con el *Modus vivendi* acordado durante el gobierno de Rómulo Betancourt. Finalmente, los episcopados de estos países andinos se enfrentaron a los efectos de la conferencia de Medellín (1968), reunión fundamental para la adaptación de las medidas del Concilio Vaticano II en América Latina.

Un primer aspecto que evidencia de la consolidación democrática durante estas décadas es la subordinación del estamento militar al civil, es decir que los intentos de golpes de Estado fueron controlados con éxito en ambos países. En Colombia, los militares rojistas buscaron desestabilizar los primeros años del Frente Nacional “El realismo político y el fantasma de otro cuartelazo (hubo un intento serio el 2 de mayo de 1958) llevaron a los fundadores del FN a prorrogar sin fecha la reforma del ejército” (Palacios, 2008, p. 218). Cabe añadir que

entre 1958 y 1974 el Ministerio de Guerra fue ocupado por militares, con independencia del partido de turno en el poder.

En Venezuela, la relación entre los líderes democráticos y el estamento marcial es compleja por una marcada tradición militarista y caudillista que imperó durante la historia republicana, de ahí que “los militares venezolanos protagonizan diversos alzamientos antes de admitir la primacía de los civiles y su pacto” (Atehortúa & Rojas, 2005, p. 258): los primeros se presentaron durante la presidencia de Rómulo Betancourt (Barcelonazo 1961; Carupanazo 1962 y Portañazo 1962) y los últimos durante la segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez (4 de febrero y 27 de noviembre de 1992). Sin embargo, al igual que en el país vecino, el poder civil prevaleció sobre el militar.

Un segundo aspecto a tener presente en términos de trayectorias democráticas en Colombia y Venezuela es el hecho de que las elecciones presidenciales y legislativas se llevaron a cabo de manera interrumpida durante estas décadas. A lo anterior se le añade que en ambos países los principales partidos políticos se alternaron el poder sin que ello implicara una transición violenta del mismo. Si bien estas democracias andinas sobresalieron en un continente plagado de dictadores, la excepcionalidad de los sistemas democráticos en Colombia y Venezuela no garantizó su inmunidad ante críticas enfocadas en la calidad de las mismas pues “los pactos entre los principales partidos políticos permitieron diversos grados de reparto del poder y fijaron límites a la competencia política. Esto garantizaba la estabilidad, aunque un poco a costa de la democracia misma” (Reid, 2018, p. 154).

Como se señaló, el reparto milimétrico del poder realizado por liberales y conservadores en el Frente Nacional hizo que la presidencia fuera ocupada por candidatos unificados entre 1958 y 1974, a saber: Alberto Lleras Camargo (1958-1962); Guillermo Valencia (1962-1966); Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) y Misael Pastrana (1970-1974). Si bien se logró ponerle fin a los enfrentamientos bélicos entre los partidos tradicionales, el costo del pacto fue alto para la democracia colombiana, que podría denominarse como una “democracia excluyente” (Pécaut, 2008, p. 24). Por su parte, en Venezuela entre 1959 y 1974 se vivió una “fase en la cual la debilidad del nuevo régimen se supera lentamente para fundar un esquema bipartidista cada vez más fuerte” (Atehortúa y Rojas, 2005, p. 257).

Hay que insistir, en términos comparativos, la democracia colombiana es más cuestionable que la del país vecino pues se basó en la “exclusión institucionalizada de actores políticos

fuera de los dos grandes partidos tradicionales” (Gutiérrez, 2014, p. 101). Además, respondió a una lógica autoritaria pues “hubo un manejo excesivo del Estado de Sitio y de los mecanismos de represión a los conflictos sociales” (Archila, 1997, p. 204) por parte de las élites partidistas. A manera de contraste, otros autores sostienen que “la “exclusión” no es sinónimo de “cierre” del sistema y hay que señalar que las acusaciones contra este “cierre” nunca fueron tan fuertes como después de 1974, cuando muchas de las restricciones formales habían sido levantadas” (Pécaut, 2008, p. 24).

Colombia y Venezuela consolidaron un bipartidismo consuetudinario que nació como la alternativa contra el autoritarismo militarista, pero el modelo sufriría un anquilosamiento por dos razones: los liderazgos tradicionales no impulsaron adecuadamente los procesos de apertura democrática y las diferencias entre las alternativas políticas se hicieron casi invisibles para los ciudadanos. En Colombia, “el Frente Nacional, con su minucioso paritarismo, hace las veces de partido único” (Rouquié, 1984, p. 237), en Venezuela las críticas no son muy distintas a los partidos mayoritarios “este reparto tiene como fuente protagonismo el crecimiento y la extensión de la corrupción y la convivencia cómplice de los actores políticos” (Quintero, 2018, p. 201).

Los sistemas democráticos pactados en Colombia y Venezuela fueron apoyados abiertamente por la jerarquía católica de los países décadas antes de que las transiciones democráticas que se dieron en otros países del continente durante los setenta y ochenta. Hay tres razones que contribuyen a comprender este proceso: la primera es que las jerarquías de ambos países contaban con una tradición de alineamiento con el poder político de turno. Ya fuera con los líderes del Partido Conservador en Colombia o con los dictadores venezolanos, la élite eclesiástica se alió con los poderes temporales para la defensa de determinados privilegios. Por lo tanto, cuando la democracia representó un sistema preferible al autoritarismo de Rojas Pinilla y de Pérez Jiménez, las élites eclesiásticas la apoyaron.

La segunda es que el sistema democrático pactado en ambos países brindó una protección legal y material para la Iglesia católica. Como se señaló, en la segunda mitad de la década de los cuarenta los representantes de la Iglesia fueron perseguidos y acorralados por los algunos liberales colombianos durante La Violencia, mientras que algunas medidas tomadas durante el Trienio Adecos en Venezuela afectaron directamente a la Iglesia. Cuando ambas jerarquías apoyaron los pactos políticos impulsados por liberales y adecos, desactivaron las potenciales

amenazas, optaron por la reconciliación con sus antiguos adversarios y, de esta manera, se ampararon en la protección legal que brinda un Estado democrático.

La tercera es que, en términos diplomáticos, el *modus operandi* de las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela respondió a una política vaticana pre-conciliar, lo que resulta novedoso es que, tomando un camino diplomático precedente y distinto al señalado, las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela antecedieron el accionar de otros obispos en América Latina por la confrontación directa con el estamento militar y por el apoyo a la instauración de un sistema democrático.

Lo anterior implicó, al mismo tiempo, que las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela se vieran obligadas a cambiar la manera en la que participaban en asuntos políticos en las décadas anteriores, lo que dio paso a tres procesos: el primero fue una verdadera separación de las esferas política y religiosa, por ejemplo en el caso colombiano “a partir de 1965, aunque la Iglesia como institución mantiene su antiguo status, ha ocurrido una evolución silenciosa en la sociedad” (Pécaut, 2008, p. 28); el segundo consistió en un aceleramiento de los procesos de secularización; y el tercero se concentró en la necesidad de abrir más y nuevos canales de interacción con la sociedad civil.

Los procesos señalados no fueron, necesariamente, en detrimento de la Iglesia católica en ambos países, pues las jerarquías eclesiales supieron adaptarse a los cambios políticos con el objetivo de fortalecer la influencia religiosa en las sociedades andinas. Habría que aclarar que la actitud de ambas jerarquías propendió por garantizar que los cambios adaptados fueran graduales y respaldados por elementos jurídicos tales como los preámbulos constitucionales y los concordatos.

El retraimiento de la injerencia política directa a la que las jerarquías estaban acostumbradas no fue significó su marginación o que se abstuvieran de emitir conceptos sobre asuntos políticos y que se distanciaran los líderes políticos. Sin embargo, tomando como ejemplo el caso colombiano, tras el inicio del Frente Nacional “Lo curioso es que la Iglesia católica comenzó a perder peso en la sociedad precisamente en los momentos en que había ganado mayor presencia institucional” (González, 1997, p. 321). Algo similar ocurrió en Venezuela pues “las conexiones entre el COPEI y la Iglesia se debilitaron rápidamente, con el primero ansioso de mostrarse atractivo a los sectores seculares de la sociedad y la última para restablecer su neutralidad política” (Mantilla, 2011, p. 381).

En este punto cabría plantear un paréntesis para ahondar en la relación entre la jerarquía católica y el COPEI, en síntesis hay dos factores que contribuyen a comprender el desarrollo de esta relación: en primer lugar, “A pesar de la identidad católica del partido, es importante repetir que el COPEI nunca ha sido un partido confesional, con posiciones subordinadas a la Iglesia y a la religión como condición para ser miembro” (Crisp, Levine, & Molina, 2000, p. 370). Esto se hizo más evidente cuando la organización política consolidó el bipartidismo junto con AD desde 1958.

En segundo lugar, “la Iglesia católica en Venezuela ha sido históricamente más débil en términos institucionales comparada con la de otros países de la región” (Mantilla, 2011, p. 375). Lo anterior permite inferir que la capacidad de intervención en el partido y, por tanto, en el Estado por parte de la jerarquía católica fue mínima y poco notoria durante la segunda mitad del siglo XX.

Tomando las siguientes premisas del caso colombiano y contrastándolas con el venezolano se extraen algunas reflexiones: “a) la Iglesia se despartidizó en los cincuenta; b) la Iglesia se volvió más plural; c) la Iglesia legitimó el Frente Nacional, y d) el elemento sagrado se vuelve secundario y marginal también en la violencia de los sesenta” (Garzón, 2020, p. 143). En primer lugar, la estrecha relación que la jerarquía tuvo con el COPEI se mantendría, pero en el marco de la convivencia pactada con el sistema democrático. En segundo lugar, la Iglesia venezolana por vocación y tradición ha sido más abierta que la granadina. En tercer lugar, se ha señalado cómo la jerarquía apoyó el pacto de Punto Fijo. Y, finalmente, no se puede omitir que la mezcla entre violencia y religión no tuvo un impacto determinante en la lucha insurgente venezolana.

El segundo proceso fue la aceleración de los procesos de secularización a partir de 1958. En términos comparativos los procesos de modernización de estos países andinos, se encuentra que “la fortaleza colombiana es de un grado extraordinario en el cual los valores religiosos impregnan las instituciones nacionales y por el apoyo legal e institucional proporcionado por el gobierno a la Iglesia” (Levine, 1978, p. 527). En consecuencia, a partir de la instauración del régimen democrático los obispos colombianos se enfrentaron al reto de sostener una institución poderosa sin contar con los apoyos oficiales del pasado.

En contraste, por el lado venezolano se puede agregar que “tiene una Iglesia pobre y débil, cuyo papel generalmente es marginal en una sociedad secularizada y ante la indiferencia

oficial hacia la religión” (Levine, 1978, p. 527). Por ende, el crecimiento y fortalecimiento de una institución con un alto capital simbólico, pero con restricciones materiales puede considerarse como el principal desafío que los obispos venezolanos asumieron durante la segunda mitad del siglo XX.

En síntesis, la secuencialidad como mecanismo de reproducción institucional se evidencia en la continuidad de las elecciones, la alternancia de poder (pactada) y en la desactivación de la violencia militar en ambos países. A diferencia de los periodos históricos previos a la coyuntura crítica, en esta primera secuencia reactiva de las democracias de Colombia y Venezuela la principal característica fue que el sistema político no sufrió mayores alteraciones.

De manera similar ocurrió con las contra-respuestas sistémicas como el accionar de las oposiciones o las rupturas y crisis dentro de los pactos democráticos, es decir que las alternaciones dentro de los sistemas democráticos no se saldaron por medio de vías de hecho y se contuvieron dentro de la institucionalidad. En este sentido y a diferencia de ocasiones anteriores, las jerarquías católicas no optaron por favorecer a una facción en particular sino que se decantaron por un apoyo general al sistema político.

De la mano con lo anterior habría que señalar que la legitimidad como mecanismo de reproducción reforzará ambas instituciones, en otras palabras tanto la Iglesia católica como las instituciones características de las democracias pactadas (elecciones y partidos políticos) compartieron una aprobación que se manifestó en la estabilidad sistémica.

El inicio de la lucha armada en Colombia y Venezuela

Ahora bien, entre 1958-1974 emergieron en Colombia y Venezuela distintas agrupaciones armadas de izquierda que confrontaron los sistemas democráticos pactados y, por supuesto, obligaron a los representantes católicos a tomar posturas con respecto al tema. En la década de los sesenta surgieron tres organizaciones guerrilleras en Colombia: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 1964, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) en 1965.

Estas agrupaciones nacieron durante la primera oleada guerrillera en América Latina, las FARC respondieron a un movimiento de autodefensa campesina que emergió por la agresión del Estado colombiano a comunidades en los departamentos del Tolima, Huila y Caquetá

denominadas como “repúblicas independientes”. En la década de su nacimiento, las FARC concretarían su formación bajo la égida del Partido Comunista que se “negará a desmovilizar y entregar las armas de sus destacamentos armados y, en consonancia con los cambios de la situación política nacional, va a desarrollar una política cíclica de autodefensa-guerrilla móvil” (Pizarro, 2004, p. 85).

El ELN se dio a conocer en el pequeño municipio de Simacota en enero de 1965, sin embargo fue una guerrilla creada en Cuba en meses anteriores, comandada por Fabio Vásquez. En territorio colombiano, logró aglutinar distintos sectores radicalizados en los sindicatos, el campesinado y las universidades, entre otros. Entre 1965 y 1973 este grupo viviría procesos convulsos: el extremismo de su cúpula, en especial de Vásquez, sometería al grupo a continuos y sangrientos procesos de purgas que diezmaron el grupo y no permitieron su expansión.

No obstante, el principal proceso interno del ELN fue la participación del sacerdote Camilo Torres en sus filas y su legado: un entrecruzamiento entre el cristianismo y el marxismo que serviría de inspiración para que católicos de izquierda apoyaran la lucha armada en América Latina. El caso del cura guerrillero es harto conocido: proveniente de la aristocracia bogotana, Torres fue educado en Europa y desempeño cargos administrativos y académicos relevantes después de su retorno a Colombia. Creó el Frente Unido del Pueblo, un movimiento político que intentó aglutinar a los diferentes opositores al Frente Nacional, sin embargo no tendría mayor éxito.

Mientras chocaba con la jerarquía eclesiástica colombiana, el sacerdote estrechaba lazos, a través de círculos universitarios, con la guerrilla del ELN, a la que terminaría vinculándose para morir en su primer combate en febrero de 1966. La influencia de Torres impactaría en la conformación de grupos como SAL (Sacerdotes por América Latina) y en Colombia inspiraría “el ingreso a las filas de la guerrilla de Manuel Pérez, Domingo Laín y José Antonio Jiménez, sacerdotes españoles que cumplieron honorablemente los códigos, muriendo en el monte en combate o por enfermedades” (Palacios, 2012, p. 87).

La figura de Torres dejaría una huella profunda en la intelectualidad colombiana, sus obras han sido reeditadas durante décadas y sus discursos políticos reivindicados por la izquierda radical. El sacerdote guerrillero evidenció “una desconfianza total hacia las jerarquías y las clases dominantes; un cuestionamiento, como nunca antes se había escuchado al interior del

clero, del papel desempeñado hasta entonces por la Iglesia católica en la historia del país” (Arias, 2003, p. 198), hechos que sin duda dejaron una impronta dentro del catolicismo colombiano.

La lucha armada en Venezuela estalló en los sesenta, tuvo como impulso el triunfo de la Revolución cubana y se sustentó como una alternativa radical al pacto realizado por las élites políticas en Punto Fijo. A diferencia del país vecino, extremos ideológicos encontraron en la violencia un método político pues el acuerdo político entre adecos y copeyanos no tuvo presente que “la izquierda buscara el poder por las armas, al igual que la derecha residual perezjimenista” (Arráiz, 2020, p. 130).

La fórmula de la “combinación de todas las formas de lucha” fue aplicada por los partidos comunistas de Colombia y Venezuela durante esta década: “El 62 fue definitivamente el año del insurreccionalismo cívico militar, pero recordemos que ya desde 1961 en el PCV y el MIR se había adoptado la lucha armada para la toma del poder político” (Linárez, 2006, p. 38). Las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional fue una guerrilla vinculada directamente al PCV que hizo presencia desde inicios de la década, solo habría que subrayar que el MIR emergió de “una fracción izquierdista disidente en las filas de la AD” (Chevalier, 2004, p. 594).

A diferencia de la pléyade de grupos insurgentes en Colombia y la prolongación del conflicto armado, el Venezuela “la violencia amainó después de haber sido destruida militarmente. Los grupos guerrilleros aceptaron el ofrecimiento de indulto por parte del presidente demócrata cristiano Rafael Caldera” (Di Tella, 2013, p. 282).

Ahora bien, cabría exponer varias diferencias importantes entre los procesos de lucha armada estos dos países andinos. La primera es la relación cívico-militar que se estableció durante los primeros años de conflicto entre militantes de izquierda y miembros de las Fuerzas Armadas, en particular resalta el hecho de que en Venezuela los comunistas y los seguidores de Pérez Jiménez aunaron fuerzas “en dos rebeliones militares contra el gobierno de Acción Democrática en 1962, en Carúpano y en Puerto Cabello” (Gott, 2006, p. 24).

La segunda diferencia es que en Colombia durante La Violencia y en los años posteriores, se crearon varios grupos de autodefensa guerrillera que devinieron en bandolerismo o en organizaciones campesinas organizadas como las que posteriormente le dieron origen a las FARC. En otras palabras, la sociedad colombiana estaba habituada a una confrontación de

tipo guerrillera que sirvió como caldo de cultivo para el conflicto armado que estalló después de la confrontación bipartidista.

La tercera diferencia fue la respuesta institucional por parte de los gobiernos bipartidistas en los inicios de la confrontación armada. Por un lado, mientras que en Venezuela durante el gobierno copeyano de Caldera “se regulariza la situación política interna mediante el llamado proceso de pacificación que permitió la actuación legal de los partidos y dirigentes políticos que habían participado en la lucha armada” (Quintero, 2018, p. 193).

Por otro lado, en Colombia todos los acercamientos entre los gobiernos del Frente Nacional y los subsiguientes en los setenta resultaron infructuosos, pues “la institucionalidad liberal, evidentemente sesgada a favor de los intereses del capital, ha cohabitado con la violencia. En Venezuela, lo que podemos llamar una base reformista y populista del régimen deslegitimó la violencia” (Palacios, 2001, p. 57).

La cuarta está relacionada con el papel de las jerarquías católicas en los procesos de diálogo y reinserción de los grupos insurgentes, pues la Revolución cubana cambió las formas de interacción política para muchos católicos y controvirtió el “reformismo político católico epitomizado en la democracia cristiana, la cual alcanzó su punto culminante con las victorias de Eduardo Frei en Chile (1964) y de Rafael Caldera en Venezuela” (Levine, 1997, p. 224). En el caso de venezolano, se encuentra que el presidente Caldera se valió de los buenos oficios de los obispos para acompañar el proceso de desmovilización. En Colombia la Iglesia tomará parte activa en las iniciativas de paz a finales de los setenta y continuará por esa senda durante las décadas siguientes.

Con respecto a los mecanismos de reproducción institucional y la lucha armada en estos países andinos cabría subrayar que la secuencialidad se caracterizó por la confrontación violenta por parte de grupos insurgentes al sistema democrático y, al mismo tiempo, por la respuesta mixta (violencia/negociación) de este a la amenaza armada. En Colombia la inserción de las guerrillas que nacieron en los sesenta tomaría décadas (EPL en 1991 y FARC en 2016), mientras que en Venezuela se concretó durante la presidencia de Rafael Caldera.

Las contra-respuestas de la jerarquía católica a los movimientos insurgentes se caracterizaron por reafirmar su filiación con el sistema democrático y también por el sismo que la combinación entre cristianismo y marxismo generó dentro de la Iglesia latinoamericana. En términos de legitimidad, la institución religiosa se permitió críticas amplias a las

desigualdades económicas y a la necesidad de cambios estructurales, lo que se puede evidenciar en el documento de Medellín. En el caso de los países andinos, sin embargo, fue difícil disociarla del sistema democrático excluyente que respaldó a finales de los cincuenta.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano – Medellín (1968) y sus efectos en Colombia y Venezuela

Convocada por el papa Pablo VI con el objetivo de adaptar los cambios del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana la CELAM de Medellín se celebró en 1968 y suele interpretarse como una “revolución” interna dentro de la Iglesia porque su espíritu responde a una lógica más continental. Esta conferencia permitió la creación de unos “pivotes” temáticos que acompañaron y caracterizaron a la esta institución religiosa en América Latina durante las siguientes décadas por ejemplo “la Iglesia de los pobres, una Iglesia comprometida con la liberación y la promoción humana de los menesterosos y desamparados” (Luciani, 2018, pp. 123-124).

El episcopado planteó una relación estrecha entre los Derechos humanos y la democracia, considerando que los primeros son el sustento del sistema político, para los obispos “no hay respeto por los derechos humanos sin un desarrollo integral en la esfera económica y de la democracia en la esfera política” (Poblete, 1974, p. 37). A continuación se profundiza en los asuntos políticos que los obispos latinoamericanos plasmaron en el texto conclusivo.

Para comenzar, cabría destacar que el lenguaje crítico que los obispos presentaron en sus conclusiones va a distar mucho en forma y contenido de los otros documentos conclusivos. En el texto de Medellín aparecen términos como “capital”, “formas burguesas”, “imperialismo”, “clases dirigente”, “neocolonialismo”, “pecado social” “opresión” y “liberación”, entre otros. Esto da cuenta del impulso progresista de algunas facciones obispales dentro de la reunión, aspecto criticado por grupos ultraconservadores durante las siguientes décadas.

Si bien los obispos latinoamericanos plantearon la liberación allende del materialismo, es decir con una base y un componente espiritual dirigido a la conversión, la interpretación del concepto resultaría problemática y obligaría a los representantes de la Iglesia a dejar claridad sobre el tema en la conferencia de Puebla, celebrada en 1979. Durante más de una década los enfrentamientos entre tradicionalistas y progresistas fueron constantes pues los primeros

hicieron una lectura más pastoral y espiritual del concepto mientras que los segundos se inclinaron por la crítica política y económica, lo que en algunos casos permitió tender puentes con el marxismo.

A diferencia de la postura pre-conciliar de los obispos en la conferencia de Río de Janeiro, los prelados latinoamericanos dieron un giro radical en términos de participación política. En un continente imbuido en las confrontaciones de la Guerra Fría, con democracias en formación y gobiernos autoritarios en varios países se propuso e impulsó la creación de comisiones de Pastoral Social y de Justicia y Paz con el objetivo de fortalecer la representación de la Iglesia, interceder en situaciones de crisis y permitirse “la denuncia a la vez enérgica y prudente de las injusticias y de los excesos del poder” (CELAM, 1968, p. 41). Los obispos reafirmaron la necesidad de separar de manera fáctica a la institución religiosa de los órdenes políticos, a pesar del peso histórico de las iglesias nacionales, los obispos promovieron la importancia de una Iglesia con independencia frente a “los poderes constituidos y a los regímenes que los expresan, renunciando, si fuere preciso, aun a aquellas formas legítimas de presencia que, a causa del contexto social, la hacen sospechosa de alianza con el poder constituido” (CELAM, 1968, p. 41).

Asimismo llama la atención el cambio drástico en lo que se refiere a la participación de los católicos en la vida política, pues se pasó de un modelo que limitaba el activismo político a una acción pastoral que “estimulará a todas las categorías de ciudadanos a colaborar en los planes constitutivos de los gobiernos y a contribuir, también, por medio de la crítica sana dentro de una oposición responsable, al progreso del bien común” (CELAM, 1968, p. 41). Esto impulsó a los partidos democristianos, a los sindicalistas y de más grupos de presión de corte católico.

Lo anterior permitió, por ejemplo, que la democracia apareciera como un tema relevante para los obispos de un continente plagado de dictaduras. En el documento de Medellín se aboga por una reforma, los obispos exhortaron a que “La autoridad pública tiene la misión de propiciar y fortalecer la creación de mecanismos de participación y de legítima representación de la población o si fuera necesario, la creación de nuevas formas” (CELAM, 1968, p. 16). En Medellín inicia línea pastoral que invita al fortalecimiento de sistemas democráticos que servirá como sustento para los católicos que se opusieron a regímenes autoritarios en las décadas siguientes.

En el documento conclusivo de Medellín los obispos latinoamericanos hacen constantes y fuertes críticas a las desigualdades económicas, se proponen la defensa de los “derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad” (CELAM, 1968, p. 22); además de propiciar la integración entre las clases sociales.

Conscientes de la gravedad de la desigualdad económica, los obispos exigen reformas estructurales y radicales para cerrar la brecha entre ricos y pobres. En el documento conclusivo de Medellín hay varios apartados dedicados a la violencia considerada por los obispos como una de las grandes problemáticas del continente, por un lado consideran que el continente “se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada” (CELAM, 1968, p. 21).

Por otro lado, conminan a que se rechace "la tentación de la violencia" como método político más cuando este tuvo su epitome con la Revolución cubana en 1959, proceso que sirvió como inspiración para otras guerrillas que se propagaron por el resto del continente; al final del siglo XX un balance sobre los movimientos armados en América Latina arrojaba que más de cuarenta organizaciones de este tipo hicieron presencia en distintos países. En Medellín, partiendo de la premisa de que 1968 "La violencia no es cristiana ni evangélica" pronunciada por Pablo VI en Bogotá, los obispos del continente llegaron a una conclusión tajante: “ni el odio, ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad” (CELAM, 1968, p. 7).

De la mano con lo anterior, los jerarcas católicos de América Latina van a plantear una línea crítica que se retomará en la conferencia de Puebla: el rechazo a los excesos del liberalismo capitalista y, al mismo tiempo, de los postulados del marxismo que para finales de los sesenta fue abanderado por indistintos partidos políticos y guerrillas a lo largo del continente. En el documento conclusivo de Medellín se afirma la necesidad de superar la dicotomía entre el capitalismo y el marxismo como alternativas: “El sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana” (CELAM, 1968, p. 15).

Con respecto a la educación, los obispos latinoamericanos propusieron la democratización de la misma pues consideraron que “Desde el punto de vista social, los sistemas educativos están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más

que a su transformación” (CELAM, 1968, p. 28). Esto es una muestra adicional del giro radical que el episcopado continental tomó en Medellín, pues las antiguas demandas sobre el monopolio educativo para la institución religiosa o las barreras que los jerarcas impulsaban contra las reformas de carácter liberal fueron reemplazadas por posturas más abiertas que no dejaron de tener un trasfondo moral sustentado en el cristianismo.

En este punto cabría cuestionarse por los efectos que, en términos generales, tuvo la conferencia de Medellín sobre las iglesias de Colombia y Venezuela. Habría cuatro aspectos para profundizar: el primero, al igual que en las demás jerarquías de América Latina, el episcopado se fragmentó, pero lo anterior no significó la ruptura de la unidad dentro de la iglesia continental o de las locales, sin embargo la conferencia de Medellín sacó a flote las nuevas tendencias dentro del clero latinoamericano, generando conflictos entre “(1) Integralismo de la derecha política; (2) el progresismo inspirado en los documentos papales y oficiales de la jerarquía latinoamericana y (3) una corriente creada alrededor de la Teología de la Liberación” (Poblete, 1974, p. 38). De hecho en las conclusiones de la reunión episcopal se evidencia que la corriente progresista logró inclinar el documento a sus planteamientos.

Estas corrientes también harían presencia dentro de las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela. El contexto político de ambos países, como ya se ha señalado, era marcadamente distinto al del resto de los países del continente porque los pactos políticos del Frente Nacional y del Punto Fijo estaban vigentes. La jerarquía colombiana, salvo por la notable excepción de monseñor Gerardo Valencia, respondía a la corriente más conservadora dentro del episcopado latinoamericano, mientras que la venezolana, menor en número y en capacidad administrativa, se encuadraba dentro de la línea modernizante.

El segundo aspecto, relacionado con la confrontación entre la jerarquía y las corrientes progresistas de la Teología de la Liberación, también hizo presencia en las iglesias de Colombia y Venezuela. Las conclusiones de Medellín reactivaron el accionar de los católicos en todo el continente: “Desde este momento, segunda fase (1968-1972), comienza el trabajo de renovación de toda la iglesia desde el CELAM” (Dussel, 1986, p. 37). Lo anterior, cabe insistir, no generó una ruptura dentro de la institución religiosa, pero sí constantes enfrentamientos entre los obispos y otros líderes católicos, generalmente agrupados en organizaciones como la SAL (Sacerdotes por América Latina).

En Colombia, la distancia entre la jerarquía y el clero fue más marcada por el conservadurismo del episcopado y también por la influencia de Camilo Torres. La radicalización de Camilo Torres fue previa a la conferencia de Medellín, pero el documento conclusivo de 1968 serviría como justificación para el distanciamiento con la jerarquía o el levantamiento armado por parte de los sectores más politizados de la izquierda católica que lo consideraron insuficiente. En ese sentido el fenómeno de los sacerdotes rebeldes generó el distanciamiento entre la “Iglesia institucional y la carismática la cual, mientras aquellos que denunciaban el maridaje de la Iglesia con el Estado, la jerarquía a su vez veía con malos ojos las alianzas de cualquier tipo entre el cristianismo y el marxismo” (Garzón, 2020, p. 36).

Naturalmente, esto generaría un choque frontal con el obispado que, basado en el documento conclusivo de Medellín, rechazaba cualquier tipo de violencia. A lo anterior se le añaden otros debates como el papel de los laicos o las posibles alianzas entre marxistas y cristianos, resumiendo “la división enfrenta, grosso modo, a representantes del bajo clero con el conjunto de la jerarquía episcopal, y, al igual que en ese mismo caso, las jerarquías logran imponer sus puntos de vista reduciendo al silencio a los sectores “progresistas”” (Arias, 2003, p. 234).

En Venezuela, la distancia entre la jerarquía y el clero sería menos dramática porque la principal preocupación del episcopado radicaba en hacer crecer una institución que, históricamente, no era potente y, además, porque ninguno de los grupos alzados en armas incorporó un discurso religioso en su ideario político. Para la Iglesia venezolana la adaptación de los postulados de Medellín no fue fácil: “Le esta costando mucho la interiorización tanto de la metodología a partir de la realidad, como las consecuencias de la fundamentación teológica de su significado en el mundo” (Micheo & Ugalde, 1981, p. 633).

La distancia entre el clero y la jerarquía también se hizo evidente en la Iglesia venezolana, en términos generales se criticó a una “jerarquía demasiado cómoda con el sistema político: trataron de convertir la Iglesia de un partidario confiable y santificador del sistema, a un elemento crítico, presto para la defensa de los pobres y oprimidos y denunciar la injusticia” (Levine, 1981, p. 80).

El tercer aspecto concierne a la actitud conservadora que las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela tomaron durante los años siguientes a la conferencia de Medellín. Habría que aclarar que la adaptación de las exhortaciones episcopales no se realiza en conjunto, sino que

dependen de las iglesias locales y, en especial, de los obispos, de ahí que en las diócesis latinoamericanas se presenten distintas respuestas a las directrices episcopales. En las jerarquías de estos países andinos se evidencia una postura timorata en ese sentido, por ejemplo en el caso colombiano las élites episcopales aceptaron “las decisiones tomadas en Roma y en Medellín, y se dicen prestas a ponerlas en práctica, por otro, no sólo introducen permanentemente excepciones, matices que se justifican, según ellas, por el contexto “particular” del país” (Arias, 2003, p. 215).

Durante la conferencia de Medellín, saldrían a la luz dos características del obispado colombiano: su tendencia conservadora en comparación con otras élites católicas continentales y su peso burocrático. En el caso de Venezuela se destaca que para algunos obispos venezolanos “tenía pleno sentido el «se acata, pero no se cumple» tradicional. Estaba bien «Medellín», pero eso no era para Venezuela, sino para países más pobres y con gobiernos dictatoriales” (Micheo & Ugalde, 1981, pp. 635-636). Cabría insistir en que el carácter renovador del documento de Medellín puso en aprietos a las jerarquías continentales y que su aplicación se fue desarrollando de manera fragmentada y autónoma por parte de las diferentes iglesias.

El cuarto aspecto hace referencia a la adaptación de los postulados de la conferencia de Medellín en las iglesias de Colombia y Venezuela. En ambos casos se evidencia la revitalización en términos pastorales, la preocupación por las problemáticas sociales y la diversidad de posturas dentro de la organización religiosa. Ahora bien, cabría detenerse en la relación entre las jerarquías católicas y el régimen político de estos países pues allí radica una de las diferencias substanciales entre las iglesias de estos países andinos y el resto de América Latina.

A finales de los sesenta y durante la década siguiente los sistemas políticos de Colombia y Venezuela se mantendrán distintos a los del resto de países del continente; las iglesias de estos países andinos habían impulsado la instauración de un régimen democrático apoyando pactos políticos entre las élites para después sostener una postura de “neutralidad” con respecto al sistema político que, en ambos casos, respetaba el funcionamiento de la institución religiosa. De ahí la crítica al accionar de las jerarquías en determinados regímenes políticos “con una cierta libertad política –mayor en Venezuela y mínima en Colombia por

ejemplo-, y “formalmente” democráticos. Queremos indicar con ello que hay elecciones” (Dussel, 1979, p. 157).

La relación entre el tipo de régimen y el funcionamiento de las iglesias locales se evidencia en que “Donde no hubo gobiernos militares (ejemplo en Colombia, Venezuela y México), la Iglesia cambió menos su postura social, a pesar de estar expuesta a la misma teología progresista” (Wilde, 1979, p. 301), esto permite comprender, en términos generales, tres posturas de las iglesias de Colombia y Venezuela: la poca crítica por parte de los obispos al sistema político, lo anterior parapetado, como se señaló, en la “neutralidad” oficial, lo segundo fue la reocupación por los aspectos sociales en estos países, haciendo referencia al caso colombiano y, finalmente, fue que el liberacionismo, quizá como en el resto del continente, no fue tan potente como se suele pensar.

Ahora bien, en referencia al cambio institucional dentro de la Iglesia católica de Colombia y Venezuela se pueden subrayar algunos puntos en común: los jefes católicos no comprometieron su postura con respecto al sistema democrático a pesar de las disonancias internas, pero ello no impidió que se pronunciaran a favor de los cambios estructurales contenidos en el documento de Medellín. Para los obispos la democracia como ideal se contrapuso a una realidad latinoamericana, pero no contradujo el funcionamiento de un sistema político pactado en ambos países andinos; en otras palabras, la postura del episcopado no evadió la crítica política, pero la contuvo en un marco de reformismo sustentado en un sistema exclusivista y de manera paradójica relativamente abierto, que se puso en marcha en 1958.

El desarrollo de las democracias (1974-1989)

El bipartidismo consuetudinario

Los sistemas políticos de Colombia y Venezuela entre 1974 y 1989 tuvieron rasgos coincidentes como la continuidad de la democracia procedimental evidenciada en la celebración de comicios (presidenciales y legislativos) y la alternancia de poder. A diferencia de las décadas anteriores, los intentos de golpes de Estado estuvieron ausentes y las agrupaciones de izquierda democrática participaron en distintos procesos electorales. Otro rasgo en común fue el afianzamiento del bipartidismo y de la convivencia burocrática entre los partidos tradicionales, que si bien fue distinta en estos países andinos coincide en que

estas agrupaciones hegemonizaron los espacios de participación en Colombia y Venezuela. A continuación se ahonda en estos rasgos que desarrollaron durante el periodo señalado las democracias andinas.

Formalmente, las elecciones de 1974 marcaron el inicio del pos Frente Nacional en Colombia. Sin embargo, los comicios señalan que la convivencia entre los liberales y los conservadores no sufrió mayores alteraciones pues los principales cargos seguirían en manos de los representantes de los partidos tradicionales, a pesar de que los liberales ocuparon la presidencia en tres ocasiones (Alfonso López Michelsen 1974-1978, Julio César Turbay 1978-1982 y Virgilio Barco 1986-1990) y los conservadores en una (Belisario Betancur 1982-1986); las élites colombianas en los ochenta pasaron de “un Frente Nacional de hecho reemplaza al Frente Nacional de derecho” (Pécaut, 2008, p. 267).

La estabilidad electoral y la alternancia pacífica en el poder no amainaron las críticas a la democracia colombiana, pues la paridad ministerial y burocrática se sostuvieron durante los gobiernos señalados. A los cambios paulatinos en términos de apertura democrática, se añadió la imposibilidad de llegar a una salida negociada con las guerrillas de izquierda y la emergencia del “narcoterrorismo como un problema interno que emergía en cuanto los narcotraficantes atacasen la seguridad del Estado” (Palacios, 2008, p. 342).

Sobre la violencia política que amenazó la convivencia democrática los obispos afirmaron “la violencia en todas sus formas, venga de donde viniere, no es cristiana ni evangélica. Solo conduce a la ruina, suscita odios, genera venganzas y retaliaciones, socaba la convivencia y hasta la misma esperanza” (CEC, 1987, p. 1). Esta postura se mantendrá constante en las décadas siguientes e independiente de las políticas de paz de los distintos gobiernos.

El pacto de Punto Fijo venezolano no tuvo la rigidez constitucional ni la extensión temporal del Frente Nacional en Colombia. Los líderes políticos buscaron extinguir la posibilidad de que uno de los partidos sometiera a los otros y al mismo tiempo que los militares regresaran al poder, entre “1974-1979 fue un período en el cual la fiebre de los dólares y el sueño de la prosperidad invaden a Venezuela” (Atehortúa y Rojas, 2005, p. 257).

Al igual que en el país vecino, el sistema democrático pactado se sostuvo durante décadas, se llevaron a cabo elecciones periódicas y los partidos rivales se alternaron el poder sin ejercer ningún tipo de violencia. En este periodo la presidencia fue ocupada por miembros de Acción Democrática Carlos Andrés Pérez (1974-1979) y Jaime Lusinchi (1984-1989), el

copeyano Luis Herrera Campíns (1979-1984). Ahora bien, el equilibrio pactado del sistema de partidos que permitió la competencia entre AD y COPEI y la alternancia en el poder entre los mismos. En la “Venezuela saudí” los partidos políticos se convirtieron en “maquinarias electorales, con una enorme rigidez interna y muy poca permeabilidad al cambio, con el propósito de garantizar el sostenimiento de la hegemonía política que mantienen en el control del aparato estatal” (Quintero, 2018, p. 201).

La democracia venezolana sirvió como referente en América Latina por su estabilidad, la ausencia de violencia en los cambios de gobierno y el entendimiento entre socialdemócratas y democristianos. De hecho la convivencia política no se limitó a la convivencia entre los partidos pues estos “controlaban las organizaciones sociales, como sindicatos y asociaciones profesionales. Sus líderes tejieron una gran red clientelar financiada por los ingresos petroleros. El partido en el poder regularmente consultaba al otro, que funcionaba como una oposición leal” (Reid, 2018, págs. 210-211).

En los setenta, el crecimiento económico derivado del petróleo y el pactismo político entre las élites permitieron la construcción de un “sistema populista de conciliación, que está constituido por un complejo sistema de negociación y acomodación de intereses heterogéneos, en el que los mecanismos de tipo utilitario iban a desempeñar un papel central en la generación de apoyos al régimen” (Rey, 1991, p. 543).

El principal inconveniente del amalgamamiento entre la dinámica política y el comportamiento de la economía nacional fue la directa proporcionalidad con la que los ciudadanos juzgaron la legitimidad de ambos sistemas. Por ello, la crisis económica del 18 de febrero de 1983 conocida como el “Viernes negro” afectaría directamente la dinámica política de los partidos tradicionales pues “dejó en el ambiente no sólo una sensación de injusticia, sino de la poca confiabilidad de un gobierno que, se decía, demostraba así no estar jugando limpio, demostraba así su carácter amiguista y clientelar” (Caballero, 1998, p. 170). Desde la instauración del sistema democrático, la jerarquía católica venezolana intervino en temas relativos a la educación y en los debates sobre la teología de la liberación, mostrándose anuente al sistema político pactado desde 1958.

Las trayectorias democráticas de Colombia y Venezuela consolidaron el bipartidismo como principal rasgo del sistema político. Como se evidenció, las elecciones y la alternancia en el poder fueron las prácticas predominantes en ambos países, lo que contribuyó a que el

panorama político se asociara a un oligopolio dominado por liberales y conservadores en Colombia y adecos y copeyanos en Venezuela. La fortaleza política de los cuatro partidos señalados entraría en crisis durante la última década del siglo XX, lo que permitiría el ascenso de nuevos competidores políticos de carácter populista.

Habría que señalar tres coincidencias en las que la Iglesia católica en Colombia y Venezuela siguieron mostrándose fuertes: la primera es la presencia territorial, la segunda es el ámbito educativo, la tercera es como preferencia religiosa y la cuarta el fortalecimiento de los vínculos con organizaciones civiles.

La estructura de la iglesia colombiana es más grande que la venezolana y su extensión territorial es amplia. Los cambios surgidos del modelo democrático no afectaron el crecimiento de la institución religiosa que continuó siendo un referente de autoridad en zonas periféricas. El trabajo pastoral de Monseñor Gerardo Valencia, el “Obispo rojo”, en el Vaupés y en Buenaventura ejemplifica la expansión territorial de la Iglesia en zonas periféricas (Echeverry, 2017). En Venezuela ocurriría algo similar, pues el sistema democrático no significó ningún riesgo para el crecimiento de la estructura religiosa.

Una de las grandes preocupaciones de la Iglesia fueron los cambios que los procesos de modernización implicaban en materia educativa. Las trayectorias de ambas iglesias en esta materia fueron muy distintas antes de la implementación del sistema democrático: en Colombia la postura de la jerarquía fue más intransigente que la venezolana con respecto a los cambios educativos porque los procesos de secularización fueron tardíos y lentos y, además, la infraestructura educativa era mayor.

En Venezuela, la intransigencia episcopal en materia de reforma educativa se manifestó con vehemencia durante el Trienio adeco. Ahora bien, el arribo de la democracia obligó a ambas jerarquías a tener una postura más abierta y a competir con ofertas educativas que no eran de carácter religioso. Aún así, la educación religiosa siguió siendo uno de los pilares del accionar de la Iglesia católica en ambos países, esto se puede evidenciar en la pléyade de colegios y universidades regentadas por organizaciones católicas.

Las sociedades de Colombia y Venezuela no estuvieron al margen de los cambios en materia religiosa que fueron caracterizados por la expansión del protestantismo en América Latina durante las últimas décadas del siglo XX. Si bien los porcentajes de creyentes disminuyeron en ambos países, el catolicismo siguió siendo la preferencia mayoritaria en términos

religiosos: “Los países andinos son los que tienen menor porcentaje de protestantes (entre el 1 y el 8 por 100)” (Lynch, 2012, p. 433).

Este asunto responde a una dinámica similar al tema educativo pues en Colombia y Venezuela, la Iglesia perdió un terreno considerable en comparación con su poder hegemónico en la vida republicana de estos países, sin embargo, el apoyo al sistema político le permitió un reacomodamiento que bajo sistemas autoritarios resultaba incierto.

Habría que destacar el impulso de nuevas organizaciones sociales por parte de las jerarquías de ambos países fue posible por un marco de convivencia democrática que permitió poner en marcha las directrices del Concilio Vaticano II y de las reuniones de Medellín y Puebla relativas a la defensa de los derechos humanos a través de distintas organizaciones: “Muchas iglesias nacionales –las de Brasil, Chile, Venezuela, Colombia, Ecuador y Costa Rica– apoyaron al creación de movimientos de inspiración cristiana, como cooperativas, sindicatos y proyectos de promoción humana” (Poblete, 1974, p. 33).

Con respecto a los mecanismos de reproducción institucional de esta secuencia reactiva habría que señalar varios puntos. El primero referente a la secuencialidad: durante 1974 y 1989 los sistemas democráticos de Colombia y Venezuela no sufrieron ningún tipo de alteración relacionada con intentos de golpe de Estado por parte de militares. Los mecanismos procedimentales de la democracia tales como las elecciones transcurrieron en ambos países sin mayores inconvenientes, de hecho para finales de la década de los ochenta se vivió una “apertura democrática” con las elección de mandatarios locales en ambos países. La secuencialidad del bipartidismo se mantuvo, por competencia o por concertación, las fuerzas políticas tradicionales sostuvieron su hegemonía en ambos sistemas democráticos.

Con respecto a las contra-reacciones institucionales en estos sistemas democráticos se podría anotar que tendieron a confirmar los mecanismos de participación democrática existentes, a las ya mencionadas elecciones se puede añadir la alternancia en los cargos públicos y el fortalecimiento de la izquierda democrática. Sin embargo, en términos de legitimidad la segunda y tercera década de democracia en Colombia y Venezuela también se caracterizaron por el cuestionamiento del sistema político basado en sus restricciones e incapacidades de llevar a cabo una verdadera apertura.

Las jerarquías católicas de ambos países convivieron con el sistema político sin cuestionar su legitimidad o en procura de un cambio estructural, como se ha señalado la institución

religiosa respaldó el funcionamiento de la democracia sin que ello minara su independencia institucional que se hizo evidente en el tratamiento de temas concretos y la crítica a las deficiencias políticas y económicas de las democracias andinas. A diferencia del periodo de coyuntura crítica, al Iglesia no propugnó por un cambio sistémico sino que sostuvo un respaldo crítico al funcionamiento político que le permitió seguir teniendo un espacio público y moral de participación.

Las democracias andinas confrontadas

En el apartado anterior se subrayó que la continuidad procedimental y el fortalecimiento del bipartidismo fueron unas características compartidas por los sistemas democráticos de Colombia y Venezuela entre 1974 y 1989. Sin embargo, de manera paralela al desarrollo de estos rasgos la inconformidad ciudadana con respecto a los regímenes andinos fue aumentando y de manera paulatina socavó los cimientos de legitimidad del sistema en ambos países.

Ahora bien, el caldo de cultivo de las futuras crisis democráticas de estos países que le abrieron paso a los proyectos populistas no responde a las mismas causas: en Colombia el conflicto armado y el fortalecimiento del narcotráfico contribuyeron a minar el funcionamiento democrático, mientras que en Venezuela el manejo macroeconómico de las rentas petroleras y su desigual distribución permiten comprender el estallido social contra el sistema político. A continuación se ahonda en estas razones y se vincula el rol de las jerarquías católicas de ambos países en los hechos históricos señalados.

La década de los ochenta supondría cambios radicales para las FARC, el más representativo fue su expansión territorial en distintos lugares del país gracias a las decisiones militares tomadas durante la VII Conferencia (1982) y a los primeros impulsos económicos recibidos por su participación en el negocio del narcotráfico. Durante esta década se realizaron los primeros diálogos de paz durante el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) y se crearía junto con otros grupos insurgentes la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (1987). El fracaso de las negociaciones de paz, el exterminio de los militantes de la Unión Patriótica y el fortalecimiento militar de este grupo insurgente sugieren que “habían renunciado ya a su actitud defensiva para seguir multiplicando sus frentes” (González, 2014, p. 377).

Entre 1973 y 1991, el ELN sufrió varias transformaciones lideradas por el exsacerdote católico Manuel Pérez, principal comandante de la organización. Lo primero sería “su reactivación luego de estar al borde de la desaparición y de la crisis interna después de su derrota en Anorí en 1973” (González, 2014, pp. 385-386). Como ya se señaló, el grupo insurgente hizo parte de la CGSM y participó, sin mayor entusiasmo, en las negociaciones de paz en los ochenta. El ELN materializaría su recuperación combinando un discurso socialista y cristiano, manteniendo distancia con el negocio de las drogas y atacando objetivos militares y económicos, en especial la infraestructura petrolera.

La expansión guerrillera de los ochenta tuvo una reacción violenta por parte de narcotraficantes, terratenientes, mercenarios extranjeros y algunos miembros de las Fuerzas Militares en la conformación de grupos de autodefensa y paramilitares. De manera silenciosa, estas organizaciones contrainsurgentes se consolidaron “Durante el gobierno Barco y a la sombra y con el apoyo de los carteles de la droga, se vivió una implosión del paramilitarismo que comenzó a abarcar la mayor parte del territorio nacional” (Pizarro, 2017, p. 141).

No sólo los guerrilleros se convirtieron en objetivos militares de estos grupos, también los militantes de organizaciones de izquierda y comunitarias fueron perseguidos y asesinados en diferentes regiones del país, pues la expansión de estos grupos criminales fue veloz gracias al financiamiento del narcotráfico.

En la década de los ochenta, los obispos tomaron relevancia como mediadores entre los actores del conflicto armado desde inicios de la década, en “1982 Betancur conformó una “Comisión de Paz Asesora del Gobierno Nacional”, compuesta inicialmente por cuarenta personalidades” (Pizarro, 2017, p. 81), dentro de ellas el futuro cardenal Mario Revollo y monseñor Rafael Gómez. A partir de ese momento, la participación de los representantes de la Iglesia en diferentes espacios de negociación se hizo patente.

Por ejemplo, tras la crisis derivada por la ruptura de los diálogos de paz y la toma del Palacio de Justicia, el M-19 secuestró al dirigente conservador Álvaro Gómez intentando abrir espacios de interlocución con el gobierno Barco. En 1988 se llevó a cabo una junta en “la Nunciatura Apostólica en Ciudad de Panamá, la cual, a su turno, condujo, tras la liberación de Gómez, a la llamada Cumbre Nacional por la Paz que se llevó a cabo en una sede del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam)” (Pizarro, 2017, p. 144).

El episcopado colombiano tuvo una actitud menos restringida en materia de paz que las instituciones gubernamentales. De allí, por ejemplo, que durante los ochenta “varios obispos insistieron en proponer la reanudación del diálogo con la guerrilla y la iniciación del diálogo con los narcotraficantes” (González, 1997, p. 330) y también con paramilitares. Aunque en esta década se consolidaron pocos acuerdos de paz, se establecieron las bases para futuras desmovilizaciones. En términos de reinserción a la vida civil, el proceso más importante fue el que negociaron el Gobierno y la guerrilla del M-19, en el que la Iglesia sirvió como “tutora moral y espiritual” (Pizarro, 2017, p. 162), tan así que en el documento final del Acuerdo entre las partes está la rúbrica de monseñor Álvaro Fandiño⁷.

La defensa de los Derechos humanos fue uno de los postulados de la Conferencia de Puebla que permitió a la Iglesia colombiana realizar una lectura más comprometida del conflicto armado. Los obispos colombianos fueron críticos de las guerrillas, por ejemplo en 1987 “la violencia guerrillera es el resultado de la ideología marxista-leninista aliada con el narcotráfico” (González, 1997, p. 338). Lo anterior no impidió apoyar iniciativas de paz e incentivar a las partes a negociar o impulsar líneas pastorales inspiradas en la reconciliación. En Venezuela el crecimiento y el gasto económico durante la primera presidencia de Carlos Andrés Pérez tuvieron como efecto una economía volátil que se resquebrajaría durante la década siguiente marcada por dos hechos: el Viernes negro de 1983 y el Caracazo de 1989. El primero hace referencia a la devaluación del bolívar realizada por el presidente democristiano Herrera Campins. Si bien la prosperidad de la economía venezolana no frenó en seco, a partir de esta fecha iniciaría una decadencia de la que no se podría recuperar en los años siguientes, el Viernes negro evidenció la inconveniencia de la amalgama entre el sistema político y el desempeño económico. Las fallas administrativas en los ochenta impactaron el funcionamiento de la democracia, pues esta estuvo atada a un imaginario de prosperidad en las décadas anteriores, “un titular de prensa por aquella época sintetizó el estado de ánimo de parte de la población: “La fiesta se acabó”” (López, 2016, p. 24).

Herrera Campins fue reemplazado por el adeco Jaime Lusinchi en 1984, durante su presidencia hubo intentos de recuperar la economía y aminorar la conflictividad social que empezaba a ser un síntoma notorio del malestar ciudadano. Cabría añadir “la súbita incursión

⁷ Álvaro Fandiño (1936 - 2020). Sacerdote que ejerció cargos como director del Seminario Mayor de Bogotá y Canciller de la Arquidiócesis de Bogotá.

de la corbeta colombiana Caldas en aguas interiores venezolanas del Golfo de Venezuela, en agosto de 1987” (Hernández, 2019, p. 426) generó un incidente diplomático delicado entre ambos países. La crisis se terminaría resolviendo pocos días después pero marcó un antecedente conflictivo en una historia binacional de entendimiento.

La imagen de prosperidad durante su primer gobierno explica que los venezolanos optaron por Carlos Andrés Pérez como presidente en 1989. Sin embargo, el dirigente adeco no contó con la misma ventaja económica que en la década anterior y, por el contrario, adoptó una serie de medidas de corte neoliberal conocidas como “El gran Viraje”. El sistema político no pudo contener la insatisfacción ciudadana, muestra de ello fue la oleada de protestas que estalló en febrero de 1989 conocida como El Caracazo. Las manifestaciones fueron tratadas con brutalidad durante el segundo mandato de Pérez: “La salida del ejército a la calle para reprimir los desórdenes resultó una medida especialmente severa; las cifras oficiales hablan de alrededor de 400 muertos, pero cifras extraoficiales hablan de varios miles.” (Martínez, 2008, p. 5).

Los efectos políticos del Caracazo perdurarían en la década siguiente porque este evento “arrasó, dentro y fuera del país, la creencia en la excepcionalidad democrática venezolana, en una Latinoamérica plagada de inestabilidad, golpes militares, dictaduras y guerrillas” (Palacios, 2001, pág. 66). La insatisfacción popular derivada del manejo económico de la renta petrolera se convirtió en un argumento político que confrontó la partidocracia y, posteriormente, a la democracia como sistema político.

En este punto es importante cuestionarse por el rol del episcopado venezolano en el marco de esta gran protesta social en Venezuela, en la entrevista realizada para la investigación el historiador Tomás Straka⁸ consideró que la defensa histórica del episcopado del sistema democrático “no impidió que la Iglesia fuera extremadamente crítica y desde la década de los 80 en adelante, la postura de la Iglesia va a ser cada vez más crítica con respecto a las falencias del sistema” (Straka, 2020).

En ese mismo sentido se recogieron otros testimonios, por un lado Rafael Luciani considera que “no se puede decir que a partir de Chávez es que cambia el episcopado, tanto que cuando sucedió el Caracazo, las denuncias que hicieron los obispos sobre la cantidad de muertes que

⁸ Doctor en Historia. Director del Instituto de Investigación Históricas de la Universidad Católica Andrés Bello. Entrevista realizada en formato virtual el 28/09/2020.

hubo, sobre la acción del ejército en ese momento” (Luciani, 2020) fueron fundamentales para definir el rol de la institución. Por otro lado, en la entrevista realizada a monseñor Mario Moronta⁹ se destaca la publicación del documento *La recuperación del país en 1989* en el que se realiza una crítica al manejo político y económico “porque aún teniendo los recursos se ha abierto una brecha histórica de desajuste de la democracia y de la forma de vivir en Venezuela” (Moronta, 2020).

Con respecto a los mecanismos de reproducción institucional en esta secuencia que confrontó las democracias de Colombia y Venezuela habría que señalar lo siguiente: conforme avanzó el desarrollo procedimental de los sistemas políticos de estos países andinos variadas muestras de insatisfacción política se manifestaron, algunas radicales como la lucha armada y otras propias de un Estado de derecho como las huelgas. Si bien en términos de secuencialidad los sistemas políticos andinos no sufrieron alteraciones, se hará evidente su incapacidad para solventar de manera adecuada las demandas que sus sociedades les requirieron.

De la mano con lo anterior se puede evidenciar que, en términos de reacciones y contra reacciones, los sistemas democráticos de Colombia y Venezuela se mostraron lentos en términos de apertura política después de las primeras décadas del bipartidismo consuetudinario. Si bien lograron contener las amenazas extremas representadas en militares golpistas y grupos insurgentes, el respaldo con el que nacieron los sistemas democráticos fue disminuyendo durante esta secuencia reactiva. Además, fenómenos externos al funcionamiento político como la renta petrolera en Venezuela y el narcotráfico en Colombia afectaron la institucionalidad democrática.

La legitimidad política y el respaldo electoral que recibieron las democracias restringidas de Colombia y Venezuela en 1958 disminuyeron considerablemente en las décadas siguientes, marcando un antecedente de la crisis política que se viviría en ambos países a finales del siglo XX. Las aperturas políticas en ambos países no fueron suficientes para desmovilizar e integrar a los grupos insurgentes en el caso colombiano o para mejorar la calidad de vida de millones de personas que esperaban una distribución más justa de la renta petrolera en

⁹ Obispo de San Cristóbal (Tachira) desde 1999 hasta la actualidad. Fue Subsecretario de la Conferencia Episcopal Venezolana. Entrevista realizada en formato virtual el 20/10/2020.

Venezuela. La deslegitimización de los sistemas políticos andinos plantearía durante esta secuencia reactiva un antecedente fundamental para lo que ocurría una década más adelante. Los inconvenientes en los sistemas políticos de Colombia y Venezuela van a ser tratados por las jerarquías católicas de ambos países que, al tener un contexto políticos diferente que el resto de países latinoamericanos, pudieron concentrarse en asuntos puntuales y no en un cambio de régimen o en una transición democrática. En el caso de Colombia el conflicto empezará a definir buena parte de la agenda episcopal mientras que en Venezuela las desigualdades socioeconómicas ocuparán un lugar de privilegio para los obispos.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano – Puebla (1979) y sus efectos en Colombia y Venezuela

Dos hechos precedieron una nueva reunión episcopal en América Latina: la elección de Juan Pablo II en 1978 y el triunfo de la Revolución nicaragüense en la que los católicos tuvieron una participación activa. La ciudad mexicana de Puebla acogió a los jerarcas católicos obligados a pensar en el futuro de una institución que después de Medellín vivió su propio aggiornamento, sin embargo el panorama político continental cambió de manera drástica por la existencia de regímenes autoritarios y por la guerra de guerrillas en distintos países.

En el documento de Puebla los obispos rechazan los desmanes ejercidos por los regímenes autoritarios, que debido a las constantes violaciones a los derechos humanos “hicieron casi inevitable que la Iglesia latinoamericana (...) se comprometiera políticamente” (Wilde, 1979, p. 306), esta postura no tuvo un componente ideológico de izquierda o derecha, sino que se concentró en la defensa de las libertades básicas.

Con respecto a los grupos guerrilleros y a la alianza entre cristianos y marxistas, los obispos también tomaron distancia y reiteraron el rechazo de toda violencia como método político. La crítica social con fundamentos teológicos (pecado estructural) que se realizó en Medellín permitió darle un “sentido radical por parte de los teólogos de la liberación y los sectores más progresistas del clero” (Lowy, 1993, p. 36), aspecto que recibió un tratamiento extenso en el documento conclusivo y del que cabría destacar que los jerarcas se ratificaron en la importancia de la liberación cristiana y de la opción preferencial por los pobres, pero al mismo tiempo denunciaron la alianza de algunos sectores cristianos con el marxismo.

El arribo del cardenal colombiano López Trujillo a la dirección de la CELAM marcó, sin duda, un giro conservador dentro de la organización episcopal. Sin embargo, lo anterior no significa que los documentos conclusivos de 1968 y 1979 se contrapongan, por el contrario es llamativa la continuidad temática que los jerarcas católicos sostuvieron en ambas conferencias en asuntos como la liberación, la evangelización, la opción preferencial por los pobres, el rechazo de la violencia, la condena al marxismo, la crítica a la desigualdad económica; en otras palabras la conferencia de 1968 fue una “especie de manifiesto para la Iglesia producido por sus sectores más progresistas (aunque la izquierda católica estaba decepcionada en ese momento). Pero Puebla, se convirtió en un encuentro bastante representativo de las diferentes fuerzas que se encuentran en la Iglesia” (Wilde, 1979, p. 300) Sosteniendo una línea trazada en Medellín, el episcopado criticó los efectos en términos de desigualdad económica que el libre mercado impuso en el continente, en especial a través de “Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas viejas formas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios” (CELAM, 1979, p. 33). En ese mismo sentido es posible identificar en distintas partes del documento una crítica contra el consumismo, el hedonismo capitalista y la moral individualista.

Los obispos latinoamericanos denunciaron el sincretismo político entre el marxismo y el cristianismo durante la última década. En coherencia con lo planteado en Medellín, realizaron una crítica frontal al marxismo considerando que “sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y, por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementan la espiral de la violencia” (CELAM, 1979, p. 33)

Los obispos latinoamericanos tomaron una postura clara con respecto a los gobiernos autoritarios, en su mayoría militares, que afloraron en el tiempo transcurrido entre las conferencias de Medellín y de Puebla, en especial en América del sur: “Reconocemos con dolor la presencia de muchos regímenes autoritarios y hasta opresivos en nuestro continente. Ellos constituyen uno de los más serios obstáculos para el pleno desarrollo de los derechos de la persona, de los grupos y de las mismas naciones” (CELAM, 1979, pp. 87-88).

Durante los setenta y ochenta, representantes y creyentes católicos fueron víctimas de la persecución y violencia en países como Chile, Uruguay, Argentina, Brasil, Paraguay y El Salvador, entre otros. Mientras esto ocurría, los militares y civiles que sostenían el poder se parapetaban en la Doctrina de la Seguridad Nacional y en una supuesta defensa del catolicismo. Sin embargo, los obispos en Puebla fueron vehementes en el rechazo de estos gobiernos autoritarios que “pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana.” (CELAM, 1979, p. 34), violaban de manera sistemática los Derechos humanos. Uno de los temas más debatidos entre las conferencias de Medellín y Puebla dentro del seno del catolicismo en América Latina fue el uso de la violencia como método para la liberación. En continuidad con lo planteado en 1968, los obispos consideran que el origen de la violencia en América Latina tiene buena parte de su origen en la injusticia de las estructuras políticas y socioeconómicas, no obstante, aclaran, que no se puede justificar ningún tipo de acción política que afecte la vida o los bienes de los ciudadanos. En Puebla vuelven a insistir en que “Nuestra responsabilidad de cristianos es promover de todas maneras los medios no violentos para restablecer la justicia en las relaciones socio-políticas y económicas” (CELAM, 1979, p. 91).

Sin embargo, la violencia de corte político seguía vigente en América Latina, por ejemplo para finales de la década de los setenta, buena parte de los países del continente se gobernaba a través de dictaduras militares cuyos desmanes fueron denunciados por los obispos: “La tortura física y psicológica, los secuestros, la persecución de disidentes políticos o de sospechosos y la exclusión de la vida pública por causas de las ideas, son siempre condenables.” (CELAM, 1979, p. 91). En aras del equilibrio y de resaltar una postura clara sobre el espinoso tema del uso de la violencia, el episcopado reunido en Puebla retomó lo planteado en la conferencia anterior y rechaza las acciones guerrilleras y terroristas considerando que “La violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y esclavitud, de ordinario más graves que aquéllas de las que se pretende liberar” (CELAM, 1979, p. 91).

Como se señaló, la conferencia de Puebla denota un giro conservador dentro del episcopado latinoamericano, no obstante ello no significó un retroceso pre-conciliar, sino que responde a una lectura menos progresista a la que realizaron los obispos en Medellín. En 1979 también quedaron consignadas las críticas a las facciones ultraconservadoras dentro de la Iglesia: “El

integrismo tradicional espera el Reino, ante todo, del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico” (CELAM, 1979, p. 95)

Con respecto a la participación de los cristianos en política y en coherencia con lo planteado en la conferencia anterior, los obispos en Puebla, parten de la premisa de que la participación política no va en contravía del cristianismo, pero reafirman la frontera en términos políticos entre sacerdotes y laicos, conminando a los primeros a una actividad pastoral y exhortando a los segundos a participar en política.

Con respecto a los primeros su postura es de alarma por el surgimiento de grupos de sacerdotes politizados como SAL (Sacerdotes por América Latina) o Golconda. Con respecto a los segundos y, siguiendo lo planteado durante el Vaticano II, sostienen que “Corresponde a su condición laical el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines.” (CELAM, 1979, p. 90).

Otras dos herencias importantes de la conferencia de Medellín que fueron retomadas por los obispos en Puebla son el liberacionismo y la opción preferencial por los pobres. Los términos libertad y liberación se mencionan constantemente en todo el documento conclusivo, sin embargo la jerarquía insistirá en darle un tratamiento que sobrepase las interpretaciones materialistas y políticas que proliferaron en América Latina entre la conferencia de Medellín y la de Puebla. Nuevamente una dimensión espiritual prevalece en la concepción liberacionista que proponen los obispos como condición para un verdadero usufructo de la libertad, insisten en la importancia de la “liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarró al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo” (CELAM, 1979, p. 85).

De manera similar, los obispos retomaron la opción preferencial por los pobres caracterizándola como un sello del cristianismo continental, sin embargo aprovecharon la reunión de Puebla para analizar de manera crítica una directriz pastoral que se había prestado para confusiones de carácter político durante la pasada década. Llama la atención que los obispos ratificaron el camino pastoral consistente en “defender y promover los derechos de los pobres, los marginados y los oprimidos.” (CELAM, 1979, p. 160), pero ahora con la prudencia de aclarar su vocación social y no política. Es llamativo que en el mismo

documento se profundice en la importancia y centralidad de la figura obispal como nodo para el funcionamiento de las iglesias nacionales y locales.

La conferencia de Puebla articuló, por un lado, un giro “conservador” del CELAM impulsado por el papa Juan Pablo II y liderado por el episcopado colombiano y, por otro lado, la adopción de la defensa de los derechos humanos como una de las principales causas de la Iglesia católica a nivel continental. Lo anterior repercutió en el apoyo a los sistemas democráticos que desde el documento de Puebla se impulsó para todo el continente.

Los obispos latinoamericanos, reunidos en Puebla, tuvieron que afrontar una paradoja: por un lado, desde “finales del pontificado de Pablo VI (que moriría en 1978), la iglesia latinoamericana sufrió una represión nunca imaginada en otras épocas” (Dussel, 1986, p. 62), los regímenes militares que pululaban en el continente se habían ensañado contra los católicos, organizados en las CEB o incluso contra líderes destacados como monseñor Óscar Romero, quien sería asesinado en marzo de 1980. Por otro lado, las alianzas entre grupos católicos y marxistas alertaba a los obispos por las desviaciones políticas y teológicas que estos vínculos suponían.

Como se señaló, en el liberalismo individualista, el marxismo y los regímenes de la Seguridad Nacional se concentraría la crítica política de los obispos durante la conferencia. Para los sectores más progresistas, Puebla indica un retroceso en términos de compromiso político, sin embargo, “los textos repiten la orientación de Medellín, aunque de manera más morigerada: incluso es posible que los textos de Puebla reflejen de manera más exacta la complejidad de posiciones existentes entre todo el episcopado latinoamericano” (González, 1997, pp. 312-313).

En este punto cabría ahondar en los efectos de que la conferencia de Puebla tuvo en las iglesias de Colombia y Venezuela. Se pueden desatacar los siguientes aspectos: En primer lugar, la adopción de la defensa de los derechos humanos como una de las principales causas de la Iglesia católica a nivel continental. Si bien los contextos políticos de Colombia y Venezuela no respondían a los regímenes de Seguridad Nacional, ello no eximió a que los obispos de los países denunciaran situaciones críticas en términos de derechos humanos, en particular en Colombia pues la prolongación del conflicto armado obligó al episcopado a tomar una postura más comprometida con una salida negociada y el acompañamiento de las víctimas. Siguiendo los postulados de Puebla, en Colombia “Esta mayor presencia en el

campo de los derechos humanos es el resultado de la labor de la Comisión Episcopal para la Vida, la Justicia y la Paz (fundada en 1987)” (González, 1997, p. 331).

En segundo lugar, el apoyo a los sistemas democráticos que desde el documento de Puebla se impulsó para todo el continente, esto relacionado con el que los episcopados de Colombia y Venezuela mantuvieron invariable a los sistemas democráticos después de haber apoyado la implementación del sistema a través de pactos políticos entre los partidos más fuertes y tradicionales en ambos países. Sin embargo, a partir de la conferencia de Medellín se presentó una eclosión de movimientos y agrupaciones católicas, muchas de ellas pertenecientes a la corriente progresista, que aprovechando los lineamientos de 1968 participaron de manera activa en la esfera pública. Ante esta situación, generalizada en el continente “los obispos tomaron una postura de activación, reconociendo la importancia de la política, pero enfatizando la necesidad de distinguir de la manera clara y firme los roles para laicos y clérigos” (Levine, 1981, p. 310).

En ambos países se presentarán enfrentamientos entre los sectores progresistas católicos y las jerarquías, generando en varios casos un distanciamiento irreconciliable. Por ejemplo, en Colombia ante el poderío del episcopado que estuvo en “la vanguardia continental de la contraofensiva conservadora que culminó en la ascendencia derechista en la tercera conferencia de la CELAM” (Abel & Palacios, 2002, p. 224). De manera similar en Venezuela, la expulsión del sacerdote extranjero “Francisco Wuytack, por organizar una manifestación no autorizada con el fin de protestar contra el desempleo y la pobreza. La jerarquía de la Iglesia venezolana apoyó la medida del gobierno, pero los sacerdotes jóvenes y los estudiantes denunciaron al gobierno” (Ewell, 2002, p. 338) del democristiano Rafael Caldera.

En términos de cambio institucional dentro de las iglesias andinas se pueden afirmar que contaron con la ventaja de haber convivido con unos regímenes democráticos particulares, pero distintos a los sistemas autoritarios que dominaron Latinoamérica en la década de los setenta e inicios de la siguiente. Sin embargo, el funcionamiento de los sistemas políticos que la Iglesia católica en Colombia y Venezuela apoyó veinte años atrás empezó a desquebrajarse por distintas razones como el narcotráfico, la violencia política y una apertura democrática deficiente en Colombia y por la volatilidad y desigualdad económica en Venezuela. El debilitamiento de los sistemas políticos de los países andinos fue advertido por los obispos

que se pronunciaron sobre estos temas neurálgicos aprovechando las ocasiones para demarcar su autonomía con respecto a la esfera política.

La crisis de las democracias andinas (1989-2002)

Durante la última década del siglo XX los sistemas democráticos de Colombia y Venezuela enfrentaron una crisis que precedió el arribo de los proyectos populistas en ambos países. Si bien la naturaleza de los problemas que los sistemas políticos enfrentaron es distinta, las dos sociedades andinas apostaron por dos *outsiders* que simbolizaron la esperanza de solucionar los grandes inconvenientes de Colombia y Venezuela.

Durante esta década la convivencia política que había sostenido el sistema político en Colombia y Venezuela se resquebrajó, denotando que “las democracias latinoamericanas, las realmente existentes, son de pobres, en lo social, y pobres, en lo político” (Ansaldi, 2007, p. 94). No obstante y a diferencia de las décadas anteriores en los países andinos, no ocurrió que un gobierno autoritario y militar asumía el poder para reemplazar a las instituciones civiles. De manera similar al resto de países de América Latina se presentó un fenómeno que se puede sintetizar en que “los gobiernos elegidos democráticamente siguen cayendo, pero a diferencia de las décadas anteriores, no se derrumban los regímenes democráticos” (Pérez-Liñán, 2009, pp. 19-20).

Los caminos hacia la crisis política en Colombia y Venezuela

Como se señaló, las crisis de las democracias andinas no tienen las mismas causas aunque comparten el principal efecto: el arribo del populismo. Ahora bien, en el caso colombiano fue el conflicto armado el que desveló las deficiencias de un sistema político que renovó la ingeniería institucional con la Constitución de 1991, pero que no logró contener el enfrentamiento entre Estado, guerrillas y paramilitares alimentado por la economía ilegal del narcotráfico.

En Venezuela el sistema político se desquebrajó con la destitución de Carlos Andrés Pérez seguida por la victoria en 1993 de un tercer partido comandado por Rafael Caldera, paradójicamente uno de los firmantes del Punto Fijo en 1958. Las desigualdades económicas elevaron la insatisfacción de la población y de los militares, lo que allanó el camino para que Hugo Chávez fuera elegido presidente en 1998.

En Colombia, durante los noventa se desarrollan dos paradojas: la primera es que la Constitución de 1991 no fue un incentivo suficiente para que las FARC y el ELN se reintegraran a la vida civil. Los gobiernos del liberal César Gaviria y del conservador Andrés Pastrana intentaron una salida negociada con la guerrilla de las FARC, sin embargo ninguna de las iniciativas tuvo éxito.

La primera se enmarcó dentro del bombardeo a Casa Verde, sede política del grupo insurgente en el Meta, el desarrollo de la Asamblea Nacional Constituyente y los infructuosos diálogos en Caracas y Tlaxcala. La segunda, que tuvo los diálogos del Caguán como escenario, no logró avances concretos durante tres años de acercamientos debido a que la guerrilla priorizó la estrategia militar trazada en la VIII conferencia de 1993; sin embargo “el intento por pasar a una guerra de movimientos fracasó porque la guerrilla careció de posibilidades para responder al dominio aéreo y a la movilidad del Ejército” (CNMH, 2014, p. 173).

El ELN sufriría cambios drásticos a nivel interno pues en 1996 se celebró una conferencia en la que la facción socialista se impondría sobre las demás, impulsando un discurso más beligerante. En 1998 murió Manuel Pérez y fue reemplazado por alias Gabino, la organización adelantó acercamientos con los gobiernos del liberal Ernesto Samper y de Andrés Pastrana, pero los diálogos de paz no tendrían éxito. Finalmente, esta guerrilla se vio obligada a replegarse en el campo militar gracias a “la ofensiva paramilitar contra las regiones históricas del ELN asentadas en el norte del país, como el Magdalena Medio, el sur de Bolívar y Catatumbo” (González, 2014, p. 438).

La segunda paradoja colombiana es que el fin de los carteles de Medellín y Cali, la muerte y/o captura de sus líderes no erradicó el narcotráfico, por el contrario el conflicto armado y el narcotráfico se nutrieron entre sí: “La economía de las drogas ha financiado a los traficantes, los cultivadores, las guerrillas y los grupos paramilitares, y ha elevado enormemente el valor del botín de la guerra” (Reyes, 2016, p. 118). Como efecto de lo anterior se presentó un escalonamiento de las acciones de guerra y el recrudecimiento del conflicto armado.

En 1997 se crearon las AUC como un intento de acción por parte de los líderes del paramilitarismo para enfrentar a las guerrillas, habría que aclarar que “más que un movimiento altamente unificado y cohesionado, se conformaron como una federación de

grupos regionales bajo la hegemonía del grupo mayoritario, las ACCU, lideradas por Carlos Castaño y Salvatore Mancuso” (Pizarro, 2004, p. 123).

En muchas ocasiones apoyados por algunos miembros de la fuerza pública, estos grupos criminales disputaron y coparon espacios que históricamente habían dominado la insurgencia; “El modo típico de acción consistió en penetrar por la fuerza regiones de influencia de las guerrillas y realizar masacres selectivas que aterrorizaron a la población y provocaron desplazamiento forzoso” (Reyes, 2016, p. 125), las consecuencias humanitarias de este tipo de acciones fueron impactantes: Colombia se convirtió en uno de los países con mayor número de migrantes internos a causa del conflicto, mientras que las cifras de víctimas se elevó a miles.

El puntofijismo en Venezuela entró en una tercera etapa entre 1979 y 1992 “caracterizada por el colapso económico, la crisis del sistema y la irrupción del descontento” (Atehortúa y Rojas, 2005, p. 257). El electorado venezolano optó por viejos conocidos para enfrentar la crisis económica, el adeco Carlos Andrés Pérez y el democristiano Rafael Caldera serían elegidos nuevamente para ocupar la presidencia. El primero era recordado por la prosperidad de la “Gran Venezuela”, sin embargo tuvo que ceñirse a “la política de ajuste promovida por las autoridades financieras internacionales. El resultado fue una bomba: ante los aumentos de precios de transportes, servicios públicos y otros bienes, no acompañados de adecuaciones salariales, explotó la protesta popular” (Di Tella, 2013, p. 414). La decadencia de Pérez se concretaría en mayo de 1993 pues fue destituido de sus funciones como presidente acusado de corrupción.

Las esperanzas de los ciudadanos se cifraron en Rafael Caldera que había decidido romper lazos con el COPEI y presentarse con un nuevo partido. A la crisis de representación política se sumó el desorden de una economía volátil pues las “reformas económicas que Caldera tenía en mente se vieron truncadas a raíz de la quiebra del sistema bancario nacional en 1994, que fue intervenido por el Estado y paralizó la vida económica nacional por dos años” (Martínez, 2008, p. 10). A lo anterior se suma la caída en los precios del petróleo a finales de la década y el aumento de la inflación. En resumen, el peso de un Estado gigantesco, creado durante las décadas de prosperidad económica, sumado al manejo indebido de los recursos públicos avasallaron el sistema democrático en Venezuela.

En menos de dos décadas la democracia venezolana entró en una crisis irrefrenable, anunciada por hitos como el Viernes negro, el Caracazo, dos intentos de golpes militares y la destitución de un presidente adeco Carlos Andrés Pérez. La estrecha relación entre los precios del petróleo y el funcionamiento democrático hicieron que el sistema, otrora tomado como un ejemplo de estabilidad regional decayera, el modelo de la “democracia “hiperorganizada y elitista”, catalogada así por la capacidad de sus partidos y de asociaciones como Fedecámaras y la Confederación de Trabajadores de Venezuela” (Atehortúa & Rojas, 2005, pp. 268-269) hizo aguas gracias al anquilosamiento de los partidos tradicionales y la corrupción.

Las sublevaciones militares del 4 de febrero y el 27 de noviembre de 1992 fueron sofocadas, pero generaron “un decisivo impacto en la estabilidad del gobierno de Pérez el cual concluyó con su destitución de la presidencia, antes de terminar su mandato” (Quintero, 2018, p. 209). La cabeza visible del primer intento fallido fue el coronel Hugo Rafael Chávez, quien resaltó por unas declaraciones televisivas en las que asumía la responsabilidad de la acción e invitaba a los otros golpistas a entregarse.

Habían transcurrido más de tres décadas desde los últimos intentos de derrocar un gobierno democrático en Venezuela, en los sesenta el bipartidismo había logrado conjurar las agresiones militares sin embargo a principios de los noventa la situación había cambiado ya que “ante el vacío de representación y participación política, los protagonistas de los golpes de 1992 fueron considerados como una opción válida y legítima para gobernar” (Martínez, 2008, p. 9).

La crisis del modelo bipartidista en Colombia y Venezuela

Aunque las trayectorias democráticas de estos países andinos difirieron durante la segunda mitad del siglo XX, entre las décadas de los ochenta y noventa el bipartidismo reinante entraría en una crisis de legitimidad que los intentos de apertura democrática en ambos sistemas no lograron contener. En Colombia, el colapso del bipartidismo se tardaría hasta 2002 gracias, en parte, al respiro que la democracia tomó con la Constitución de 1991. En Venezuela, la victoria de Rafael Caldera en 1993 con el partido Convergencia, sepultaría el bipartidismo hegemónico creado en 1958. La corta distancia ideológica entre las colectividades tradicionales, el asocio de su accionar con la legitimidad sistémica y la

apertura democrática tardía son razones que ayudan a comprender la crisis del bipartidismo en estos países andinos durante la última década del siglo XX.

En Colombia se sostuvo la tendencia paradójica de estar gobernada a través de una “democracia oligárquica que casi no conoció golpes de Estado ni dictaduras militares recurrentes en el siglo XX. Mientras que la violencia estructura su vida política, aparece como el Estado más estable del subcontinente” (Rouquié, 2011, pág. 86). En la última década del siglo XX el sistema político se oxigenó gracias a una constitución política, pero no lograría terminar con un conflicto armado escalonado y fortalecido por el narcotráfico. En Venezuela el sistema democrático se sostuvo gracias al pactismo y los resultados económicos derivados del petróleo, sin embargo la convivencia democrática entró en una crisis irremediable, en parte debido al “asentamiento del modelo bipartidista, tanto hegemónico como presidencialista, que cerró las puertas a opciones alternativas” (Cardozo, 2019, p. 220). En primer lugar, las agrupaciones políticas tradicionales en Colombia y Venezuela llevaban el peso histórico de impulsar sistemas democráticos que habían dado poco espacio para las tercerías. En Colombia, parecía que la apertura democrática de 1991 no fue completa pues “El Estado sigue en manos de una generación un poco más joven que tiene los visos de retomar el camino de la “vieja” clase gobernante” (Palacios, 2008, p. 339). En Venezuela, la situación no variaba mucho, por ejemplo la hegemonía de adecos y copeyanos se asoció con “las carencias, corruptelas y vicios de los partidos políticos con el agotamiento y fracaso del sistema democrático” (Quintero, 2018, p. 209). En suma, las diferencias entre los partidos tradicionales en Colombia y Venezuela se fueron acortado en la medida que el bipartidismo se consolidó en ambos países, situación que les impediría mostrarse como opciones viables cuando el sistema democrático entró en crisis.

En segundo lugar, la salud de las democracias en Colombia y Venezuela estuvo asociada a la participación electoral. Bastaría señalar que en ambos países la abstención aumentó conforme avanzaba la segunda mitad del siglo, no es azaroso que el ascenso de líderes populistas coincidiera con los bajos registros de participación democrática por parte de los ciudadanos. En el siguiente cuadro se evidencia el aumento de la abstención en ambos países durante a década de los noventa. Habría que señalar también la diferencia considerable en términos de participación en ambos países, siendo Venezuela un país con una tradición de mayor participación electoral.

El caso venezolano resultó más dramático porque hacia mitad de los noventa el sistema político se agotó, la “el período del bipartidismo culminó con las elecciones de 1993. Entonces, la antipolítica y el rechazo a los partidos del sistema tomaban la agenda pública” (Arraíz, 2020, p. 154). En Colombia, no cabe duda que la Constitución de 1991 refrescó la competencia política aunque sin lograr “los resultados esperados en cuando a democratizar la vida pública y pacificar el país” (Palacios, 2001, pág. 64).

Porcentaje de abstención en las elecciones presidenciales en Colombia y Venezuela en la década de los noventa			
Elección presidencial	1990	1994	1998
Colombia	57,52%	56,68%	59,01%
Venezuela	18%	39.8%	36.5%
Elección presidencial	1989	1993	1999

Fuente: elaboración propia con información de <https://www.registraduria.gov.co> y (Quintero, 2018, pp. 205-214)

En tercer lugar, conscientes de la necesidad de abrir otros espacios de participación política en Colombia y Venezuela se impulsaron reformas de apertura democrática desde la década de los ochenta. Las elecciones regionales y locales afectaron la hegemonía de los partidos tradicionales y contribuirían a su desmoronamiento, en Colombia la situación fue más compleja debido al conflicto armado pues la “descentralización trajo como consecuencia no deseada la mayor erosión del régimen político, ya que provocó la desarticulación del sistema tradicional de las maquinarias políticas por medio de las cuales los partidos mediaban entre localidad, región y nivel central” (González, 2014, p. 402).

En Venezuela también se impulsó una apertura democrática que resultó tardía y costosa para la hegemonía de los adecos y copeyanos: “Se inició la descentralización, se introdujeron cambios importantes en las leyes electorales, surgieron nuevos tipos de liderazgos y los nuevos movimientos y partidos políticos han reclamado un lugar en la escena política” (Crisp & Levine, 1998, p. 32). La nueva dinámica partidista no frenó el declive de las fuerzas tradicionales, por el contrario confirmaría la decadencia de los partidos tradicionales.

En Colombia en la década de los ochenta “la eficacia como la legitimidad del Estado quedaron en entredicho debido al problema de la inseguridad, que fue fruto del tráfico de narcóticos, la actividad de la guerrilla, la violencia paramilitar y la delincuencia organizada” (Abel & Palacios, 2002, p. 218). De manera paradójica, la anotación podría aplicarse para la década siguiente. La apertura política de 1991 no logró contener al conflicto armado que

seguiría siendo la principal amenaza para el funcionamiento de la democracia. En las elecciones presidenciales de 2002 se desquebrajaría el bipartidismo, pues sus representantes tradicionales no lograron conjurar el ascenso de Álvaro Uribe que, ante la imposibilidad de presentarse como candidato oficial del partido Liberal, optó por la creación de un movimiento independiente para ganar las elecciones.

El año 1993 resultaría catastrófico para la democracia venezolana pues el presidente adeco Carlos Andrés Pérez, escogido en 1989 para afrontar la crisis económica y social, fue destituido y juzgado acusado de corrupción. Ese mismo año, uno de los impulsores del Pacto de Punto Fijo, Rafael Caldera fue elegido presidente por segunda ocasión, gracias al apoyo de una variedad de agrupaciones políticas, varias de ellas de izquierda, y por un nuevo partido llamado "Convergencia, creado a partir de la escisión de la facción de Caldera del COPEI" (Valenzuela, 2014, p. 387). El mandato del líder democristiano resultaría infructuoso pues "su inconsecuencia con la promesa electoral tanto de forjar un modelo económico alternativo al neoliberalismo como de adelantar una reforma constitucional que mejorara y profundizara la democracia" (López, 2004, p. 110).

Caldera y Pérez, dos figuras representativas del bipartidismo en la década de los setenta fueron designados por la ciudadanía para solucionar la crisis sistémica veinte años después, sin embargo la profundizaron hasta un punto irreversible pues "el desmoronamiento del Estado y de los partidos fue de la mano y, con ellos, la inevitable erosión de la democracia venezolana" (Bejarano, 2010, p. 35). Bajo ese panorama estructural cualquier figura asociada al bipartidismo fracasaría en la carrera presidencial, pues el descontento con la democracia coincide con la elección de quienes "independientemente de sus políticas públicas de izquierda, centro o derecha, parecían tener una cosa en común: afirmaban defender los intereses de los descontentos y faltos de representación, todos aquellos que no se identificaban con los principales políticos o partidos" (Keane, 2018, pp. 746-747).

En Venezuela, como se señaló, para mediados de los noventa la crisis bipartidista había tomado una forma definitiva. "El triunfo de Hugo Chávez genera un quiebre y transformación importante en Venezuela al poner fin a la hegemonía del sistema bipartidista sustentado en el Pacto Punto Fijo" (Rivas, 2002, p. 192). Los líderes de AD y COPEI no pudieron contraponer una fórmula unilateral ni combinada para evitar que el militar golpista accediera al poder. Otra muestra evidente de la debilidad de los partidos tradicionales en Venezuela y

del sistema democrático en general fue el hecho de que Chávez ganó las elecciones con “el respaldo del Polo Patriótico (integrado por el MVR —una facción del PPT y del MAS, entre otros—).” (Rivas, 2002, p. 182), un conglomerado de pequeños movimientos de izquierda democrática que lograron vencer a las maquinarias electorales de los antiguos partidos.

En Colombia y Venezuela durante la década de los noventa se realizaron juicios políticos que contribuyeron a la deslegitimación del bipartidismo en los países andinos. Lo anterior resulta acuciante teniendo en la cuenta que los sistemas políticos de estos países andinos son marcadamente presidencialistas, así que el desprestigio de la principal figura política del país afectó a las demás instituciones democráticas. En el caso colombiano el presidente liberal Ernesto Samper fue acusado de financiar su campaña política con dineros del Cartel de Cali, mientras que en Venezuela el otrora aclamado Carlos Andrés Pérez fue destituido a través del Congreso durante el proceso en el que se le acusó de desviación de fondos.

En Colombia Samper logró sostenerse durante su periodo presidencial a un costo político altísimo, en cambio en Venezuela el presidente Pérez fue marginado de su cargo sin que ello pudiera evitar el desprestigio generalizado de las instituciones democráticas. En otras palabras, la destitución del presidente fue el hecho que ultimó el modelo de convivencia política, pues “el derrumbe del “Petro-Estado” y el consiguiente descenso de los estándares de vida durante los años ochenta como fuerzas subyacentes que llevaron a la disolución del sistema de conciliación entre las elites que se había mantenido desde 1958” (Pérez-Liñán, 2009, pp. 47-48).

Resulta paradójico que algunos mecanismos institucionales como la posibilidad de destituir o enjuiciar a un presidente se activaran durante estos procesos, pero no lograron fortalecer a las democracias andinas. La insatisfacción popular en ambos países con las figuras partidistas tradicionales contribuye a comprender que figuras diferentes a las acostumbradas fueran elegidas para ocupar la primera magistratura.

Ahora bien, entrando a analizar lo relacionado con los mecanismos de reproducción institucional durante esta secuencia reactiva se puede anotar lo siguiente. En primer lugar, la secuencialidad de la democracia procedimental en Colombia y Venezuela continuó como en las décadas anteriores, de hecho con nuevos procesos de apertura y participación democrática en ámbitos locales. La alternancia de poder en ambos países fue pacífica, incluyendo la destitución de Carlos Andrés Pérez en Venezuela o la ríspida competencia entre liberales y

conservadores en Colombia. Los eventos y procesos que implicaron violencia en ambos países a saber, conflicto armado en Colombia e intentos de golpes de Estado en Venezuela no afectaron la ingeniería institucional democrática, pero como se ha señalado terminaron siendo determinantes para la consolidación de una crisis política que le abrió el camino al populismo.

En segundo lugar y de la mano con lo anterior, las contra-respuestas sistémicas de las democracias andinas aparentaron reencausar las molestias de sus sociedades, en Colombia la apertura política solucionó parte de las demandas y críticas sobre el funcionamiento de la democracia, pero resultó un incentivo insuficiente para que los principales grupos insurgentes se vincularan a la vida civil. Al margen del acuerdo político, por supuesto, quedó el negocio ilegal del narcotráfico que durante esta década tuvo su auge. En Venezuela, la destitución de Pérez y el arribo de un nuevo partido a la presidencia resultaron ser signos de la decadencia del modelo bipartidista y no de la recuperación del sistema democrático. En otras palabras, las contra-reacciones de los regímenes de Colombia y Venezuela compaginaron con las decisiones iniciales de los actores de 1958, es decir el sostenimiento de un sistema democrático. Sin embargo, en ambos países resultaron acciones insuficientes para contener las crisis políticas que llevarían a los populistas al poder.

Finalmente, con respecto al cambio institucional se podría subrayar el valor de la continuidad de un sistema democrático que, a pesar de las notables deficiencias, no retrocedió al autoritarismo militarista que enfrentó en su génesis. Sin embargo, la petrificación del bipartidismo fue sinónimo de exclusión política para otros actores que buscaron medios y salidas, en muchos casos radicales, para expresarse. Las democracias andinas llegarían maltrechas al inicio del siglo XXI, las sociedades de Colombia y Venezuela optarían por el riesgo de proyectos populistas que prometieron la renovación del sistema democrático.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano – Santo Domingo (1992) y sus efectos en Colombia y Venezuela

En el marco de la conmemoración de los 500 años del arribo español a América se celebró una nueva conferencia episcopal latinoamericana. Se llevó a cabo en Santo Domingo (República Dominicana) y tuvo la evangelización como eje central de discusión. Sin embargo, esta nueva reunión episcopal no tuvo la trascendencia de las anteriores, en parte

porque “estuvo estrictamente controlada por la curia romana. Mientras que en Puebla fue posible enfrentar la presión desde arriba y de los líderes de la CELAM” (Gómez de Souza, 2007, p. 8). En comparación con los documentos conclusivos de las conferencias anteriores los asuntos políticos no recibieron un tratamiento tan extenso por parte de los obispos, sin embargo hay algunos puntos que cabría destacar en aras de subrayar la trayectoria institucional de la Iglesia católica en América Latina.

En primer lugar, una línea de continuidad con los postulados de las conferencias de Medellín y Puebla en materia de derechos humanos que, si bien los obispos reconocen una mejoría en términos generales en esta materia durante los ochenta, insisten en que estos “se violan no sólo por el terrorismo, la represión, los asesinatos, sino también por la existencia de condiciones de extrema pobreza y de estructuras económicas injustas que originan grandes desigualdades” (CELAM, 1992, p. 62). En distintos apartados del documento los obispos se proponen la defensa de los derechos humanos, el apoyo a las organizaciones que los representen y un ejercicio constante de control a los Estados para garantizar su cumplimiento. En segundo lugar, la introducción y crítica del neoliberalismo. En continuidad con la preocupación por la desigualdad socioeconómica establecida en Medellín y Puebla, los obispos denunciaron la pobreza extrema en la que millones de latinoamericanos y caribeños viven, lo que marca una línea de continuidad crítica contra la moral individualista, el pecado social de la desigualdad y la acumulación a costa de los pobres; lo que resulta novedoso en Santo Domingo es que para los obispos latinoamericanos buena parte de la responsabilidad está en “La política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina y el Caribe” (CELAM, 1992, p. 67).

En tercer lugar, llama la atención que el documento conclusivo de Santo Domingo no se haga mención alguna al marxismo, un tópico tratado a profundidad en la conferencia de Puebla. Los obispos latinoamericanos hacen nuevamente alusión al peligro de la manipulación ejercida por determinadas “ideologías”, sin embargo no explicitan cuáles. En el documento de Santo Domingo se reflejan los cambios geopolíticos de la democracia: las referencias al comunismo como sistema político o la crítica a los planteamientos marxistas están ausentes en las reflexiones episcopales.

En cuarto lugar, la defensa de la democracia como sistema político se hace más evidente en este documento en comparación a los anteriores. Para empezar, los obispos reconocen el

papel de la Iglesia continental durante los ochenta en el establecimiento de la democracia (retorno y/o transición) en el continente: “Apoyada en el magisterio de su doctrina social, la Iglesia ha venido acompañando al pueblo en sus luchas y anhelos de una mayor participación y el estado de derecho.” (CELAM, 1992, p. 71). Lo anterior, sin embargo, no impidió que los obispos realizaran varias críticas a esta forma de organización política que reconocen emanada de la modernidad y como “el sistema de gobierno más aceptado, aunque su ejercicio sea todavía más formal que real.” (CELAM, 1992, p. 71).

Señalar las carencias de los sistemas democráticos fue usual para los obispos latinoamericanos desde la conferencia de Medellín, para inicios de los noventa los resultados de la tercera ola democratizadora se evidenciaron en el documento de Santo Domingo que, comparado con los anteriores, se concentró en el diagnóstico de los males que aquejan a las democracias en América Latina y no en la preocupación por la deriva política del continente. Para los obispos, en los sistemas democráticos se evidenciaban “vacíos programáticos y desatención de lo social y ético-cultural de parte de las organizaciones partidistas; gobiernos elegidos por el pueblo, pero no orientados eficazmente al bien común; mucho clientelismo político y populismo, pero poca participación” (CELAM, 1992, pp. 71-72).

Los obispos de ambos países tuvieron prioridades distintas: en Colombia la presencia de representantes católicos en zonas de conflicto obligó al episcopado colombiano a tomar medidas de acción en aras de buscar una resolución pacífica de la guerra. En Venezuela, ante la inexistencia de un conflicto armado de las magnitudes del país vecino, el episcopado se concentró en tareas relacionadas con el fortalecimiento de la institución.

Capítulo IV

Hugo Chávez, el chavismo y el episcopado venezolano (1999-2013)

¿Por qué el populismo chavista se consolidó en Venezuela? ¿Cuáles fueron los principales cambios institucionales que introdujo el chavismo en la democracia venezolana? ¿Cuáles fueron las metamorfosis de la oposición anti-chavista? ¿Cuál es la relación entre el chavismo y el catolicismo? ¿Cómo definir las interacciones entre Hugo Chávez y el episcopado venezolano? ¿Cómo confluyeron el socialismo y el cristianismo en el proyecto bolivariano? El capítulo tiene como objetivo responder estos interrogantes planteando que el chavismo es un tipo de populismo socialista, que articula elementos bolivarianos, nacionalistas, militaristas y católicos, transformador de un sistema liberal en crisis en un régimen autoritario electoral, lo anterior es la raíz de la conflictiva relación entre Hugo Chávez y el episcopado venezolano. El presente capítulo se divide en tres apartados que reconstruyen los principales hechos acaecidos en Venezuela durante los mandatos de Hugo Chávez a la luz de los conceptos pivotes de la investigación: populismo, democracia y cristianismo católico.

La emergencia del chavismo (1999-2004)

Síntesis histórica

El primer lustro de Hugo Chávez en el poder asentó las bases del proyecto bolivariano, terminó de liquidar el modelo bipartidista, elaboró una Constitución, revivió la violencia como herramienta política, celebró varios comicios, fortaleció el centralismo estatal y promovió políticas sociales amplias gracias al aumento en los precios del petróleo. En otras palabras entre 1999 y 2004 el proyecto populista chavista sorteó los embates de la oposición y concretó los pivotes normativos, electorales y sociales para la construcción de un nuevo régimen.

Para la presente investigación el punto de partida es la posesión presidencial de Hugo Chávez en 1999, el momento preciso en el que juramenta “sobre esta moribunda constitución” hasta la victoria electoral que obtuvo el exmilitar en el referendo revocatorio del 2004.

Durante este lustro el bolivarianismo, pesar de su ambigüedad conceptual, fue el eje central en términos ideológicos, narrativos y simbólicos del chavismo, estuvo precedido por la palabra revolución para convertirse en el eslogan y norte de un proyecto político con una

visión particular de la historia que trazó un “puente entre las guerras de independencia, la restauración del siglo XIX y un futuro glorioso, diseñado para saltarse simbólicamente los gobiernos de democracia liberal del siglo XX” (Gauna, 2018, p. 49).

Que Hugo Chávez fuera electo presidente en diciembre de 1998 con más del 55% de las preferencias electorales no resulta azaroso porque el modelo democrático liberal, sustentado en el bipartidismo y dependiente de la renta petrolera, venía en un constante declive desde principios de la década. De hecho, la elección de un exmilitar golpista es una consecuencia de “una profunda crisis estructural de path dependence” (Buxton, 2020, p. 1373).

La ciudadanía venezolana eligió en las urnas a un exmilitar cuyo principal antecedente político fue aquella operación fallida de febrero de 1992. Sin embargo, Hugo Chávez, amnistiado, vestido de civil y optando por la vía democrática encarnó la esperanza para millones de venezolanos que en 1998 porque era un líder "ajeno y adverso al viejo sistema político, que prometió una asamblea constituyente para refundar la República, el desplazamiento de las élites políticas tradicionales y un modelo económico antineoliberal" (López, 2003, p.142).

1999 fue un año turbulento y cambiante para los venezolanos, pues en la renovada figura presidencial "muchos sectores de la sociedad civil, el empresariado nacional, la banca y la Iglesia Católica encontraron en sus palabras el acierto de identificar y denunciar problemas estructurales del país" (Luciani, 2007, p. 456), empero sus métodos y estilo político empezaron a causar inquietudes en estos mismos sectores. El primer paso del chavismo fue convocar a una Asamblea Nacional Constituyente, tras recibir una aprobación ciudadanía con un porcentaje mayor al 85%, la nueva Carta Política que se planteó opuesta a la pactada en 1961 tras el derrocamiento de la última dictadura.

El principal proyecto de Chávez durante su primer lustro llegó a buen puerto gracias a la popularidad del mandatario y al trabajo oficioso de los asambleístas, en diciembre de 1999 se realizó un segundo referendo que aprobó la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela con un voto favorable de 70%, este documento se convirtió en el fundamento institucional del chavismo. A causa de la nueva normatividad los cargos de elección popular debieron competir nuevamente en las urnas, en julio de 2000 Chávez venció con holgura (cerca del 60% de los votos) a su excompañero golpista, el tachirense Francisco Arias Cárdenas.

Las Mega elecciones del 2000 significaron también la oportunidad para que el Polo Patriótico, que sumaba varias organizaciones de izquierda democrática que apoyaban al presidente, empezaran a colonizar nuevos espacios electorales. Los primeros años de Hugo Chávez reconfiguraron el panorama normativo y electoral venezolano, esto coincidente con la trayectoria histórica de los populismos latinoamericanos que "han combinado un liderazgo presidencial plebiscitario autoritario, el apoyo electoral de amplias mayorías populares y una extensión de los derechos sociales" (Finchelstein, 2018, pág. 179).

En 2001 Chávez intentó acelerar el proceso revolucionario con la promulgación de 49 leyes apoyándose en los poderes extraordinarios que la Asamblea Nacional, ahora unicameral y de mayoría chavista, le había concedido. El paquete de leyes creadas por el presidente regulaban e intervenían en asuntos sensibles como la tierra, los hidrocarburos o el medio ambiente, sin duda "estas leyes indicaron una radicalización del gobierno de Chávez y el comienzo de su segunda etapa, la antineoliberal" (Ellner, 2006, p. 77). Sin embargo y a pesar de que el exmilitar había conseguido la transformación normativa y contundentes victorias electorales, el chavismo estaba lejos de ser un movimiento hegemónico

En 2002 todo estalló: entre el 11 y 14 de abril los venezolanos vivieron días convulsos que incluyeron un golpe y un contragolpe de Estado que dejó como resultado una profunda crisis institucional. El 11 de abril, la variopinta oposición contra el presidente convocó multitudinarias protestas que terminaron en enfrentamientos violentos con seguidores del chavismo que dejaron como resultado la muerte de varias personas. El fracaso en la convocatoria de la estrategia militar denominada Plan Ávila, cuyo propósito era proteger a Chávez, sumada a la desobediencia de algunos mandos militares, la presión de los medios de comunicación y la posibilidad del escalonamiento de los enfrentamientos entre ciudadanos, hicieron que Chávez se trasladara al Fuerte Tiuna a parlamentar con sus contradictores, quienes le exigieron la renuncia. Chávez no renunció, pero fue apresado abriendo la polémica dicotomía narrativa entre Golpe de Estado vs vacío de poder.

El 12 de abril Pedro Carmona, presidente de Fedecámaras asumió la presidencia mientras en las calles de Caracas y los cuarteles de otras ciudades (en Maracay, por ejemplo) los simpatizantes de Chávez se concentraban. El exmilitar fue trasladado hasta la isla La Orchila como una medida de aislamiento, pero logró hacer llegar el mensaje de que no había

claudicado a la presidencia, lo que impulsó un movimiento popular convertido en aluvión el 13 de abril.

Al día siguiente, los golpistas desaparecieron del Palacio de Miraflores y los chavistas retomaban las calles, los cuarteles, los medios de comunicación y quedaban a la espera de que su líder fuera trasladado nuevamente a la capital, en horas de la noche Chávez reapareció en medio de sus seguidores y “pocos minutos después se dirigió a la nación, pidió perdón por sus errores y prometió rectificación y reconciliación” (López, 2004, p. 115).

En 2003 la oposición continuó con su propósito de sacar a Chávez del poder, esta vez a través de un paro petrolero convocado en 2002 y que se "prolongó dos meses y se calcula que costó a Venezuela unos cuatro mil quinientos millones de dólares" (Levitsky y Ziblatt, 2018, págs. 250-251). El gobierno de Chávez resistió el embate de los trabajadores de PDVSA (Petróleos de Venezuela SA) y contragolpeó tomando la empresa estatal para aplicar una reestructuración tras despedir cerca de 18.000 personas. La polarización entre venezolanos se exacerbó y las salidas negociadas a los conflictos políticos no tuvieron buen resultado. Por el lado del gobierno, haber sobrevivido a un golpe de Estado sumado a “la derrota de la huelga del petróleo y el restablecimiento del control gubernamental sobre PDVSA iniciaron una fase completamente nueva y aún más radical en el desarrollo de la revolución bolivariana” (Gott, 2006, p. 299).

En 2004, último año del primer lustro de Chávez en el poder, el gobierno y la oposición medirían nuevamente las fuerzas en un referendo revocatorio convocado por las fuerzas contrarias al presidente, pero que terminaría favoreciendo al proyecto populista en las urnas pues Chávez se impuso con un 59% mientras que sus opositores obtuvieron un 40%.

Populismo chavista: génesis, crisis y consolidación

Hugo Chávez fue el centro y motor de un proyecto populista en Venezuela que bajo su égida duró cerca de catorce años para luego prolongarse con su sucesor Nicolás Maduro. La hiperactividad, rasgo de militares y populistas, caracterizó el estilo personalista de administración del presidente. Su pretensión de transformar la herencia del puntofijismo por un edén bolivariano significó, desde su óptica, empezar de cero en muchos aspectos, de ahí su protagonismo en casi todos los procesos administrativos y electorales. En términos políticos, el proyecto populista de Chávez ejemplifica cómo "se consume así el mito de la

delegación: el presidente se aísla de la mayoría de las instituciones políticas e intereses organizados, y asume en forma exclusiva la responsabilidad por los éxitos y fracasos de “sus” políticas” (O'Donnell, 1994, p. 13).

La ambigüedad ideológica del bolivarianismo se paleó con argumentos y fórmulas políticas de orden populista inspiradas en postulados de izquierda que tuvieron como principal objetivo durante el primer lustro chavista el desmantelamiento del sistema político anterior en medio de la construcción de un proceso institucional y de un “pueblo” chavista que lo dirigiera. Una nueva versión de Simón Bolívar, elucubrada por Chávez y sus intelectuales, serviría como “mito o símbolo político fundador, piedra angular, sobre la cual articular la construcción del proyecto de democracia no liberal excluyente” (Caponi, 2007, p. 219).

Hugo Chávez encarnó el proyecto bolivariano, al igual que otros populistas latinoamericanos del siglo XX como Perón o Gaitán, la frontera entre el caudillo y las ideas resulta difusa, más cuando el liderazgo se caracteriza por “estilo de liderazgo mesiánico que sugiere una relación directa, casi mística, entre el líder y la gente” (Rieck, 2008, p. 31). En efecto, el carismático Chávez contrastaba con los líderes bipartidistas de la segunda mitad del siglo XX: un militar sonriente y decidido a cambiar el rumbo del país era la cara anversa de los civiles que de manera coloquial conformaron la guanábana¹⁰, no sorprende entonces que el “estilo político chavista ha sido construido en oposición a y en contra de la clase política y de las instituciones democráticas” (Freidenberg, 2007, pág. 182).

Al igual que otros populistas del siglo XXI, Chávez encontró en los medios de comunicación las herramientas idóneas para difundir sus ideas y decisiones, este fenómeno ha sido llamado como telepopulismo y, en referencia puntual a Chávez habría que señalar que “su habilidad discursiva, las apelaciones de corte emotivo y religioso y la constante referencia a la fuerte crisis de legitimidad por la que atravesaban los partidos tradicionales que le permiten potenciar la dicotomía entre la clase política y el pueblo” (Freidenberg, 2007, pág. 182).

Las decisiones político-administrativas y las habilidades histriónicas de Chávez se difundieron, en buena parte, gracias al programa Aló Presidente que se transmitió durante todos sus mandatos en canales de televisión y estaciones de radio en todo el país, para algunos autores esta actividad consistió en “una mezcla de tele-radio maratón con reality show, en la

¹⁰ Referencia a los colores de los partidos tradicionales Acción Democrática (blanco) y COPEI (verde).

cual el animador-productor director, va escribiendo un libreto al impulso de sus ocurrencias, anunciando sorpresas y prometiendo -o amenazando con- otras más” (Aveledo, 2010, p. 66). En síntesis, el populismo globalizado del siglo XXI encuentra en Hugo Chávez como uno de sus principales referentes, en el caso particular del gobernante venezolano se evidencia, durante su primer lustro de gobierno, un crisol ideológico entre bolivarianismo, nacionalismo, cristianismo e ideas progresistas.

Habría que destacar dos elementos fundacionales del chavismo, a su vez encarnados en la figura de su líder: el nacionalismo y el militarismo. Ambos rasgos se entroncan con facilidad en la historia política venezolana caracterizada por el caudillismo y dictaduras extensas. El nacionalismo bolivariano fue la génesis de lo que algunos autores denominarán contingencia ideológica de los regímenes autoritarios contemporáneos, caracterizados por ser “postradicionales y postrascendentales. No pueden basar su derecho a gobernar invocando simplemente la tradición o la voluntad divina. Carentes de un techo ideológico seguro, tienen que buscar refugio en fuentes no religiosas de legitimidad: el nacionalismo, el socialismo” (Schedler, 2016, p.88). Si bien durante el primer lustro de gobierno el chavismo estaba lejos de convertirse en un proyecto hegemónico o en un régimen autoritario, sentó las bases institucionales, sociales y electorales para recorrer esa senda.

A diferencia del resto de los populismos del siglo XXI en América Latina, el chavismo está sustentado sobre una base militarista. Uno de los principales efectos del arribo de Chávez al poder fue reconfigurar las relaciones cívico-militares, que pasaron de la subordinación al protagonismo de los últimos en distintas esferas de gobierno. Sobre el militarismo chavista habría que destacar dos elementos, el primero es la inspiración que recoge de los antiguos gobiernos autoritarios, en especial el de Pérez Jiménez, derrocado por una alianza civil. El punto de encuentro narrativo e histórico entre los proyectos militares es el "bolivarianismo, que encajaba muy bien con las ideas desarrollistas impulsadas durante la dictadura militar de la década de 1948 a 1958, pronto se unió a otro venido de la izquierda guerrillera" (Straka, 2017, p. 84).

El chavismo contrasta la eficiencia de los mandos militares a la molición de la administración civil, simplifica las funciones de la democracia en comparación con la capacidad de acción por parte de los miembros de las fuerzas militares, todo ello conllevó a que insistiera en la "descalificación y satanización del siglo XX, en particular de las cuatro décadas de la

democracia representativa entre 1958 y 1998, antesala de la revolución bolivariana, como un período carente de logros y realizaciones" (Quintero, 2018, p. 195).

El segundo elemento a destacar sobre el militarismo es el protagonismo de los oficiales en la política, núcleo del proyecto político que Chávez luego vertería sobre odres populistas y socialistas, el teniente coronel Chávez trabajó en silencio junto con otro selecto grupo de oficiales en un proyecto político aglutinado en el Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 del que emergerían varios líderes durante la primera década del siglo XXI.

Durante su primer lustro en el poder los efectos del militarismo en el chavismo han sido, primordialmente, dos: por un lado, la decisión de Chávez, ante la ausencia de un partido político fuerte o de un movimiento social consolidado, de “recurrir a las Fuerzas Armadas” (Harnecker, 2002, p. 47) como pilar de su proyecto. Por otro lado, la militarización de la sociedad venezolana a través de la creación de organizaciones como los Círculos Bolivarianos y la simbología marcial fomentada por la cúpula chavista y proyectada en civiles. El eclecticismo ideológico y práctico del chavismo tomaría los primeros años de gobierno para consolidar los elementos definitorios de un proyecto caracterizado por la ambigüedad desde su origen, pero aglutinado bajo el carisma de un líder:

estamos frente a un tema movedizo por la naturaleza sui generis del movimiento: en el origen un «club jacobino» de una elite militar; luego un inorgánico agregado electoral socialmente abierto hasta constituir un movimiento popular que avanza, compactando inicialmente su identidad alrededor de un manifiesto republicano; que más tarde muta en uno socialista, para concluir en un confuso catecismo que reúne herencias culturales e intelectuales del nacionalismo antiimperialista, el socialismo burocrático, el cristianismo popular, el populismo desarrollista, el marxismo ortodoxo (Casanova, 2016, p. 113)

Entre 1999 y 2004 el chavismo nació y asentó raíces para convertirse en un movimiento político social que giró entorno a su líder. La dicotomía populista recogió la inconformidad generada por el bipartidismo y la mala distribución de la renta petrolera entre los venezolanos, así como "la invisibilidad a la que somete la democracia formal a los sectores populares por estar diluidos en el concepto de nación o globalización" (Fernández, 2011, p. 45).

Para la construcción de un nuevo fenómeno político de corte populista y de orientación de izquierda en Venezuela fue necesario denigrar la totalidad del sistema precedente, el balance que el chavismo hace de las cuatro décadas de competencia democrática es negativo y tajante: “el término puntofijismo ha sido convertido por los oradores chavistas en sinónimo de

partidocracia, cogollocracia (dominio político de las cúpulas), corrupción, menosprecio al pueblo, sumisión al capital extranjero” (Medina, 2005, p. 51).

Ahora bien, el chavismo como movimiento político y social emergió gracias al impulso de la primera elección del Comandante, pero requirió una construcción constante de un “pueblo” bolivariano que se fue moldeando en medio de las complejas coyunturas políticas de principios de siglo; el chavismo “no empezó como una revolución socialista, sino como un movimiento antineoliberal que se fue radicalizando” (Azzellini, 2010, p. 107); fue aglutinando apoyos de partidos y organizaciones sociales que se habían sentido excluidas en el marco de la democracia liberal.

En ese sentido, el paso lógico fue la creación de una nueva Constitución que sirviera para “cambiar la correlación de fuerzas en las instituciones del Estado” (Harnecker, 2004, p. 87), ahora entre un chavismo incipiente y decidido contra los herederos de una democracia liberal desquebrajada y un bipartidismo extinto. El antagonismo del proyecto bolivariano con respecto al liberal se evidenció en las premisas consagradas en la Carta Política de 1999 con la que se buscó “renovar todas las instituciones existentes; promover modelos participativos de democracia; reemplazar el neoliberalismo con políticas económicas estatistas, nacionalistas y redistributivas; y la construcción de instituciones de integración latinoamericana libres de influencias estadounidenses” (De la Torre, 2017, p. 1271).

El chavismo, como cualquier otro fenómeno populista, tiene una conformación variopinta: a los amplios sectores populares y de clase media, militares activos y retirados se sumaron “agrupaciones y sectores de la "izquierda clásica" (Partido Comunista, la iglesia progresista, organizaciones estudiantiles) y la "izquierda alternativa" (organizaciones de mujeres, LGTBI) que se han alineado con la lucha” (Ramírez, 2005, p. 84). En años posteriores se sumarían miembros del empresariado para conformar un nuevo grupo emergente conocido como “boli-burguesía”, es decir una capa social que depende directamente del Estado y que funciona como sustento del régimen.

Ahora bien, volviendo a los primeros años de construcción del chavismo como movimiento populista habría que subrayar que las pequeñas agrupaciones políticas de izquierda que apoyaron el arribo de Chávez al poder ampliaron su base numérica y también su repertorio de acciones, estos grupos lograron “participar en ministerios del gobierno y organizaciones chavistas orientadas al servicio de base comunitaria, apoyar las iniciativas convocando y

participando en movilizaciones civiles” (Ramírez, 2005, p. 84), se convirtieron en el núcleo de la propuesta comunal que el chavismo impulsaría en los años siguientes.

¿Qué ocurrió con la oposición venezolana entre 1999 y 2004? Dos argumentos contribuyen a clarificar su papel: el primero es que para el momento en el que Chávez asume el poder e inicia una serie de cambios de fondo en la política, el naufragio del bipartidismo había dejado restos dispersos de los partidos tradicionales, no sin antes intentar vencer unidos a Chávez apoyando la candidatura de Henrique Salas Romer en 1998. La caída de AD y COPEI obligó a los ciudadanos que no simpatizaban el chavismo a crear nuevos partidos en medio del desprestigio que implicaba el ejercicio político, asunto que permite entender una situación particular de la democracia venezolana: "ningún partido será capaz de asumir de manera firme el liderazgo de la oposición tanto política como social, con lo cual un organismo gremial, Federación de Cámaras y Asociaciones de Comercio y Producción de Venezuela (Fedecámaras), asumirá dicha tarea" (Valenzuela, 2014, p. 393).

El segundo argumento es que el ejercicio opositor en Venezuela durante 1999 y 2004 no fue homogéneo y se desplazó de las organizaciones civiles a los partidos políticos y, al mismo tiempo, de la violencia como herramienta política a la salida democrática. Durante los primeros años del chavismo se conformó un bloque opositor que complementó al empresariado en su labor política conformado por “los partidos políticos tradicionales, algunos oficiales militares de alto rango, la jerarquía de la Iglesia Católica, el organismo coordinador sindical nacional, los medios de comunicación privados nacionales e internacionales” (Ramírez, 2005, p. 80). En entrevista con el sacerdote venezolano Francisco José Virtuoso¹¹ confirmó que “la Iglesia participa muy abiertamente de la crítica social y política a Chávez; se le critica el autoritarismo, la manera de tomar decisiones y quizás la manera en general de gobernar” (Virtuoso, 2021).

El epitome del cambio fueron los hechos ocurridos durante abril de 2002, pues el fallido golpe de Estado estuvo liderado por Pedro Carmona, presidente de Fedecámaras, y apoyado por sectores políticos, civiles y militares que optaron por una salida rápida y violenta contra el chavismo. Esto terminaría deslegitimando el ejercicio opositor, dándole paso a una nueva generación de partidos políticos que optaron por las vías democráticas y pacíficas para

¹¹ Sacerdote jesuita, Doctor en Historia y Rector de la Universidad Católica Andrés Bello. Entrevista realizada en formato virtual el 17/05/2021.

hacerle frente al populismo. Sin embargo, el disparate de la oposición en 2002 incentivó al chavismo a "etiquetar a sus adversarios de antidemocratas y brindaron al Gobierno una excusa para purgar el Ejército, la policía y los tribunales, para arrestar o exiliar a la disidencia y para clausurar los medios de comunicación independientes" (Levitsky y Ziblatt, 2018, págs. 250-251).

A continuación se presenta un resumen de lo ocurrido entre el 11 y el 14 de abril de 2002, momento en el que la democracia venezolana llegaría a un punto de quiebre, el principal antecedente fue la promulgación por parte de Chávez, por medio de decretos, de una serie de leyes que "afectaban considerablemente aspectos tales como la propiedad privada o la libertad de expresión" (Martínez, 2008, p. 11). La respuesta de la oposición fue convocar el 11 de abril a grandes concentraciones en el centro de Caracas que terminarían en un baño de sangre que generó una crisis política en el gobierno chavista. El bloque opositor lo integraron los "principales industriales y hombres de negocios del país, los líderes de la principal central sindical, los propietarios de los principales periódicos y canales de televisión, los obispos de la Iglesia católica y oficiales conservadores de las Fuerzas Armadas" (Gott, 2006, p. 262).

En la madrugada del 12 de abril Chávez se dirigió del palacio presidencial al Fuerte Tiuna con el fin de negociar con sus opositores, en la sede militar "va a ser recibido allá por el presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana, monseñor Baltazar Porras. A las 4.15 am Carmona anuncia que asumirá la presidencia de Venezuela al frente de un gobierno de transición cívico-militar" (López, 2002, p. 11). La versión de Hugo Chávez sostiene que nunca presentó la renuncia, a pesar de la insistencia de sus opositores, sin embargo el presidente sería aislado y trasladado bajo custodia militar al fuerte Turiamo y posteriormente a la isla La Orchila.

El 12 de abril el empresario Pedro Carmona Estanga juramentaría como presidente de Venezuela, aprovechando su cargo para promulgar un decreto que disolvería la Asamblea nacional, en la ceremonia de posesión de Carmona hizo presencia el cardenal Ignacio Velasco. Mientras tanto, los seguidores chavistas tomaban las calles del centro de Caracas exigiendo el retorno de Chávez y los militares leales, en particular el general Raúl Baduel iniciaría la toma de la ciudad de Maracay.

La presión popular y militar cercó el mandato de Carmona, en especial cuando no hubo claridad sobre cómo había salido Chávez del poder, los rumores que afirmaban que el

presidente "no había renunciado sino que estaba prisionero, anunciada por una radio comunitaria de la organización católica Fe y Alegría, incitó a habitantes de las zonas de bajos ingresos del oeste de Caracas a unirse a las protestas" (Ellner, 2006, p. 81). En este punto convendría citar el testimonio del propio Chávez sobre la supuesta renuncia que firmó:

una gran mentira, son testigos dos obispos de la iglesia católica venezolana, el presidente de la Conferencia Episcopal, quien estaba allí en el edificio de los golpistas, no porque sea golpista, sino porque lo llamaron a que estuviera presente allí y él estaba y otro obispo. Testigos son de varios momentos ¡Que firme la renuncia! No la voy ni a leer, no voy a firmar ninguna renuncia (Chávez, 2003, pág.12)

El cerco de los chavistas contra los golpistas fue exitoso y el gobierno de Carmona se desmoronó unas horas después de haberse instalado. Miles de personas simpatizantes del chavismo aguardaban el traslado del presidente desde La Orchila hasta el palacio de Miraflores. El retorno al poder, en la madrugada del 14 de abril, estuvo cargado de simbolismos religiosos, en una transmisión televisada Chávez "estuvo clemente y conciliador, sosteniendo un crucifijo, pidiendo perdón por su responsabilidad en los acontecimientos y prometido diálogo y unidad" (Carroll, 2013, p. 116). Su discurso contrastó con la beligerancia que había caracterizado sus intervenciones en los años precedentes, invocó la unión rechazando cualquier radicalidad y aceptando el diálogo, en sus palabras:

Yo he comenzado por aceptar mis culpas como digo en la Iglesia: —Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa. Pero también hago un llamado a los demás que aunque sea en privado acepten sus culpas, aunque sea en una capillita de su casa, en una esquina acepten sus culpas (Chávez, 2002a, pág.4).

El vínculo entre Hugo Chávez y el catolicismo es profundo y se puede analizar, en principio en tres niveles: el primero es de índole personal y hace referencia a las creencias y prácticas individuales del presidente como católico. Durante sus mandatos las alusiones religiosas, entiéndase a: Dios, Jesucristo, la virgen María, los apóstoles o extractos de los evangelios, fueron constantes. Por ejemplo, afirmó lo siguiente después de reunirse con el papa Juan Pablo II: "soy miembro de la Iglesia y soy cristiano, creyente y practicante y católico y creo en Dios padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra y en Jesucristo su único hijo y en el espíritu santo" (Chávez, 2002, pág.15).

En ese mismo sentido, durante los momentos turbulentos de su vida política acudió a sus creencias religiosas, en particular a la figura de Jesús, por ejemplo el "11 de abril de 2002 tras las acciones civiles y militares que lo sacaron del poder durante 48 horas, o antes de su última alocución en cadena, cuando besa el crucifijo antes de partir para someterse a su última

operación" (Álvarez y Chumaceiro, 2013, p. 17). Más que un uso instrumental de los elementos religiosos, varios episodios en la vida de Chávez dan cuenta de sus creencias.

El segundo nivel de análisis es de orden institucional y se vincula con las relaciones de poder que estableció con la jerarquía católica venezolana, caracterizadas por una tensión constante en medio de momentos de entendimiento y confrontación. Desde el inicio de la Revolución, se intentaron acercamientos con la institución religiosa: "la Iglesia Católica Venezolana está con la revolución porque la voz del pueblo es la voz de Dios" (Chávez, 1999, pág.2), sin embargo, las polémicas se convirtieron en algo usual entre los obispos y el mandatario.

El tercer nivel de análisis articula el populismo con las creencias católicas en el chavismo, aquí se trazan vínculos entre un líder y un pueblo creyente, un presidente que al igual que la mayor parte de sus gobernados manifestó ser "católico confeso y practicante, yo soy cristiano confeso y practicante, y creo en Dios profundamente, y creo en Cristo" (Chávez, 1999d, pág.5). El cristianismo y los populismos latinoamericanos del siglo XXI tuvieron una comunicación fluida y constante evidenciada en las narrativas, los símbolos e incluso en los programas de gobierno.

El caso puntual de Chávez resulta todavía más complejo por la articulación de elementos religiosos de carácter cristiano-católico a su ideario y retórica populista, conforme fue avanzando el proyecto el presidente acumuló victorias electorales y consolidó un poder que convenció a muchos de sus seguidores de que "el líder es una figura divina que nunca se equivoca. Para Chávez, la idea de ser una figura divina que lo conectaba con Jesús y presuponía la idea radical de que el enemigo es impío" (Finchelstein, 2018, pág. 243).

Ahora bien, cabría insistir en que la relación entre populismo y cristianismo se asienta en que al primero se pueden articular elementos identitarios de carácter religioso, lo que puede coincidir con la postura binaria del fenómeno político que, además, considera que "el Bien tiene una identidad particular: es la voluntad del pueblo" (Hawkins, 2010, p. 34). En el caso del chavismo, ya se señaló, uno de sus tantos nutrientes ideológicos proviene del catolicismo progresista que en Venezuela, en la perspectivas de algunas autoras "tanto en la Carta Magna, como en las políticas y organizaciones participativas del primer gobierno de Chávez, está estrechamente ligado a la doctrina social de la IC, difundida a través de instituciones religiosas y educativas" (López, 2014, p. 56).

Ahora bien, las díadas políticas (bien vs mal; élite vs pueblo) son el caleidoscopio por el que los populistas ven el mundo, y si existe un “pueblo” bueno, creyente y practicante, necesariamente emerge otro sector que representa lo contrario. Para el caso del chavismo, la amplia gama de opositores encarnó la maldad, incluyendo a algunos jerarcas de la Iglesia católica. En palabras del presidente Chávez:

Si Jesús estuviera aquí, sería revolucionario estaría con boina roja ¡Seguro! No tengo dudas, más bien a lo mejor me diría Chávez qué te pasa aprieta un poco más la mano, a lo mejor me daría un látigo como el que él agarró un día y se metió al templo y sacó a latigazos a los mercaderes del templo de su padre (Chávez, 2003, págs.20-21)

La relación entre Chávez y el cristianismo no se limitó al catolicismo, de hecho estableció estrechos vínculos con representantes y creyentes evangélicos durante sus mandatos. Aunque más adelante se profundizará en este aspecto, bastaría con señalar que "en su discurso de toma de posesión, Chávez mencionó a los evangélicos como un grupo que a él le gustaría que participara en el proceso constitucional" (Smilde, 2004, p. 168).

La democracia en Venezuela: de la crisis liberal a un modelo radical

Esta sección se concentra en los efectos de la revolución bolivariana en el sistema democrático de Venezuela. Como se ha insistido, el sistema político acumulaba el desgaste del bipartidismo y de la desigualdad económica que la renta petrolera no logró solventar, en otras palabras y en términos institucionales "el colapso del sistema de partidos en Venezuela trajo consigo una caja de pandora de posibilidades para el cambio de esta coyuntura crítica salió elegida una persona que aprovechó el momento para iniciar cambios profundos en el país" (Cyr, 2013, p. 389).

El principal antecedente, que servirá como narrativa fundacional del chavismo fue el Caracazo de 1989 que “marcó el desmoronamiento de los dos pilares de la democracia venezolana: el Estado y los partidos políticos” (Bejarano, 2010, p. 28). En consecuencia, el modelo democrático vigente se cuestionó ampliamente, más cuando en el país de las organizaciones políticas hegemónicas dependían otras asociaciones de la sociedad civil, en su descrédito los partidos tradicionales “arrastraron consigo lo que quedaba de organización popular: sindicatos, centros de estudiantes, asociaciones de vecinos” (Harnecker, 2002, p. 54).

Desde el segundo gobierno de Caldera se vislumbraba la necesidad de un cambio estructural, situación que el chavismo supo aprovechar a finales de la década convocando y adelantando una asamblea constituyente, para desgracia del sistema liberal decadente, la renovación política fue liderada por un populista que, al igual que sus congéneres, “tienden a negar la legitimidad de los partidos establecidos, a quienes atacan tildándolos de antidemocráticos o incluso antipatrióticos” (Levitsky y Ziblatt, 2018, págs. 32-33).

El cuestionamiento del modelo democrático liberal fue impulsado por la Revolución bolivariana que a través del liderazgo de Hugo Chávez cambiaría la estructura del Estado logrando, de manera paradójica, la construcción de un nuevo bloque hegemónico caracterizado por la atávica dependencia al paternalismo estatal y a la renta petrolera. Durante 1999 y 2004 se evidencia un “modo carismático de vinculación entre votantes y políticos, una relación no mediada por ningún partido institucionalizado, basada en un discurso poderoso y maniqueo de "pueblo versus élite", que fomenta una actitud de "todo vale" entre los partidarios de Chávez” (Hawkins, 2003, p. 1137).

La solución que propuso el chavismo fue la elaboración de una nueva Constitución que le serviría como una hoja de ruta para un cambio de régimen. Los cambios institucionales fueron abruptos en comparación a la Carta Política de 1961, cabría señalar los más fundamentales: en primer lugar, el fortalecimiento del poder presidencial fue notable pues permitió la reelección inmediata o la posibilidad de gobernar a través de decretos presidenciales, hecho que terminaría haciendo estallar la relación con la oposición. El acaparamiento de poderes por parte del presidente coincidió con el fenómeno del presidencialismo, usual en los sistemas políticos latinoamericanos. A lo anterior habría que añadir el hecho de que “el Congreso se redujo de dos a una cámara (mutilando así la representación de las regiones a nivel nacional), se reintrodujo una fuerte tendencia a la centralización” (Bejarano, 2010, p. 39).

En segundo lugar, la Constitución bolivariana introdujo un concepto que resultaría central en el devenir político del país y concomitante con la versión populista de la democracia definida como participativa y protagónica que buscó “incluir a los sectores de la sociedad previamente excluidos. Marginó a los grupos anteriormente dominantes (en particular a las clases media y alta), que luego se convirtieron en la oposición” (García-Guadilla y Mallen, 2019, p. 64). El concepto de democracia participativa y protagónica será la piedra angular de la Revolución

bolivariana, sobre él se sustentará la participación de diversos grupos chavistas y la estrecha relación entre el Comandante y sus seguidores.

La puesta en marcha de la Constitución bolivariana hizo chocar dos modelos democráticos: el liberal y el populista. Esta situación se replicaría en otros países y abriría un debate sobre las estructuras políticas en el siglo XXI: “nuevos movimientos sociales en América Latina, podemos distinguir una "democracia liberal" de una comprensión "democrática radical" de la sociedad civil” (Hawkins y Hansen, 2006, p. 111). El caso venezolano resulta paradigmático porque concentra, en una perspectiva histórica amplia, la convergencia de lo que se denominó como una de las mejores democracias del continente con el principal proyecto populista del siglo XXI.

La propuesta participativa y protagónica del chavismo promulgó abiertamente “la noción de otra democracia, distinta de la democracia liberal, que considera agotada” (Lander, 2008, p. 79). Combinando programas de izquierda, el populismo nacionalista y modelos de participación política en micro espacios similares a los del régimen cubano, durante el primer lustro del chavismo se fue madurando la idea de una democracia de corte comunal.

Sin embargo, y respondiendo a la premisa de que los populismos revitalizan y agotan al mismo tiempo la democracia liberal, los escenarios de participación ciudadana continuarían los usuales, a saber: elecciones en todos los niveles regionales y administrativos, referendos y plebiscitos. Quizá la variación con respecto a otros sistemas resulta en la frecuencia en la que los ciudadanos votaron, pues entre 1998 y 2010 “los venezolanos han ido 20 veces a las urnas, por diferentes motivos y en elecciones de alcance nacional, regional o local” (Valenzuela, 2014, p. 403).

En este punto conviene profundizar en los dos modelos democráticos que tensionan la política venezolana. El cuestionamiento sobre sus deficiencias que llevaron a la crisis política es la característica principal del modelo democrático liberal en el que el populismo bolivariano se instaló y buscó reformar. Las instituciones esenciales del modelo liberal, a saber separación de poderes, representación política y elecciones periódicas, pervivieron durante los mandatos de Chávez, sin embargo las libertades civiles o el control político fueron cooptadas rápidamente por el chavismo.

La democracia liberal en Venezuela sufrió distintos procesos institucionales durante el siglo XXI: pasó de una profunda crisis a una reestructuración encabezada por la oposición, después

de superar el episodio golpista de 2002, a una convivencia tensa marcada por las continuas pugnas con un nuevo modelo político. En otras palabras, "política e institucionalmente hablando, Venezuela aún tiene estructuras representativas con su origen en un modelo liberal de democracia, incluso en sus procesos electorales. no obstante, desde varios años se han desarrollado experimentos con otros modelos democráticos" (Lalander, 2012, p. 303).

El modelo liberal venezolano se terminó de deslegitimar después del 2002, hecho al que debe añadirse que, durante el primer lustro de gobierno bolivariano, la oposición se fragmentó en un sinnúmero de organizaciones que no obtuvieron resultados notables en las urnas, lo que naturalmente repercutió en el fortalecimiento institucional del chavismo.

El segundo modelo democrático en Venezuela es el populista encarnado en la Revolución bolivariana. La propuesta se contrapone de manera abierta al modelo liberal relacionado con el puntofijismo, para los chavistas esta democracia "nace como elitista, oligárquica y excluyente, estableciendo sistemas limitados en la participación, representación y toma de decisiones es preciso establecer condiciones de propiedad tanto para ser electores como para ser elegidos" (Caponi, 2007, p. 215).

En consecuencia la Revolución bolivariana propone una democracia de carácter comunal que reconfigura las lógicas de participación y representación, esta opción "de inspiración marxista, que combina el protagonismo del Estado con el anhelo de configurar un nuevo tipo de organización social basada en consejos comunales" (Martínez, 2008, pp. 19–20). Durante 1999 y 2004 el chavismo se dedicó a formar las bases electorales que impulsaron la propuesta comunal a través, principalmente, de los programas sociales denominados Misiones.

Otra característica de la democracia comunal empata con la lógica plebiscitaria que los populistas aplican a los procesos de decisión política a través de la representación mayoritaria. Esta táctica busca "transformar el marco institucional liberal del país, concentrar el poder y atrincherarse, Chávez se propuso estrangular la democracia y poner en su lugar el autoritarismo competitivo" (Weyland, 2013, p. 18). El concepto político que atraviesa esta práctica plebiscitaria es la legitimidad que los ciudadanos otorgan en las urnas a las propuestas políticas, durante el primer lustro chavista el respaldo se evidenció en dos hechos políticos: la aprobación de la Constitución en 1999 y el apoyo al presidente en el referendo de 2004.

El populismo chavista fue pionero en la transformación de la democracia liberal en un nuevo modelo de participación inspirado en la figura del Libertador Simón Bolívar, más allá del eclecticismo o la coherencia entre las propuestas de Chávez y el ideario del prócer decimonónico, se resalta la narrativa nacionalista en la que se sustentó la Revolución: "definir democracia como bolivariana no significa remitirnos textualmente al pensamiento de Bolívar, sino más bien rescatar una visión popular de nuestra época y de nuestro país" (Caponi, 2007, p. 219).

Hay dos aspectos a profundizar referentes al tipo de democracia radical de base populista que instauró el chavismo: el primero es que "Las estrategias bolivarianas para lograr el cambio se basaban en tradiciones democráticas, no en ataques fascistas o comunistas contra la democracia" (De la Torre, 2017, p. 1283). Esto concuerda con la lógica populista y con los antecedentes del fenómeno político que tienen raíz en el fascismo, sin embargo el aporte novedoso del chavismo radica en la combinación de estas ideas con postulados marxistas.

El segundo aspecto apunta a la erosión de instituciones naturales de la democracia como el balance de poderes, el pluralismo institucional y la alternancia en el poder, pues durante los mandatos de Chávez "Venezuela se está alejando de la democracia liberal, pero no hacia una mayor rendición de cuentas y participación" (Corrales y Penfold, 2011, p. 15).

El chavismo se fue construyendo como un fenómeno populista social y político conforme avanzaron los primeros años de gobierno, no responde a una lógica homogénea pero sí articulada alrededor de la figura del presidente. En términos institucionales, su objetivo es "sustituir la «democracia burguesa», como la vivida de 1958 a 1998, por una «participativa», cuya expresión máxima es el Estado comunal, en el que la sociedad se organiza en comunas que atiendan los problemas locales" (Straka, 2017, p. 81). En el proyecto político se sumaron una variedad de sectores políticos y sociales que con el transcurrir de los años se sostuvieron y fortalecieron, aunque otros tantos pasaron a engrosar las filas de la oposición.

En principio el chavismo se conformó con representantes "en sectores académicos, la iglesia progresista y activistas de izquierda, pero carecían de capacidad de movilización. Las fuerzas progresistas habían permanecido fragmentadas hasta que el movimiento bolivariano las canalizó y dinamizó" (Angosto-Ferrández, 2017, pp. 186–187). Lo anterior cumple con dos lógicas de interacción: la primordial tiene una dirección de arriba hacia abajo y depende de los vínculos que el presidente Chávez estableció con los distintos liderazgos a través de

Venezuela, la segunda responde a un movimiento de abajo hacia arriba que encuentra en las comunidades su núcleo, en ellas, por ejemplo "las mujeres han constituido la gran mayoría de los «voceros» de los casi 30.000 consejos comunales que están concentrados en los barrios" (Ellner, 2013a, p. 10).

La creación de los Círculos bolivarianos, pequeñas agrupaciones de seguidores entusiastas de Chávez, son un sello característico de la reconfiguración política en Venezuela. La función principal de estos grupos es establecer vínculos comunales, sociales y electorales en las barriadas populares. Sobre los Círculos bolivarianos recaen dos críticas asiduas al chavismo: la creación de una institucionalidad paralela a la gubernamental y el uso de la violencia como forma de intimidación. La oposición los califica como "violentos grupos agitadores al servicio del presidente, encargados de implementar las directrices del régimen hasta los ámbitos más recónditos de la sociedad" (Martínez, 2008, p. 13).

Los Círculos bolivarianos jugaron un papel neurálgico durante el primer lustro chavista, no sólo porque nacieron y se fortalecieron, sino también porque se convirtieron en una base electoral disciplinada al servicio del chavismo. Durante el golpe de Estado de 2002 tuvieron protagonismo como impulsores de las marchas al favor del presidente y como cuerpos de choque contra la oposición, después de la crisis "permanecieron muy involucrados en la organización de comunidades, facilitando el acceso a los programas de alivio de la pobreza del gobierno y haciendo campaña para el presidente en las elecciones" (Hawkins y Hansen, 2006, p. 103).

A la par de los Círculos bolivarianos se expandieron las Unidades de batalla electoral, grupos de "trabajo de cerca de 120.000 "patrullas electorales", cada una compuesta por aproximadamente 10 votantes" (Hawkins, 2010, p. 2). A este tipo de organizaciones populares y sociales acudió el chavismo durante el primer lustro por dos razones: la primera es que, a pesar de contar con las mayorías en la Asamblea Nacional, seguía sujeto a una multiplicidad de organizaciones de izquierda que mantuvieron su autonomía. La segunda es que el presidente no podía seguir dependiendo del voto de opinión y pasó a organizar una maquinaria electoral potente.

Hugo Chávez llegó al poder en 1998 sobre la base organizativa del partido V República, un movimiento bolivariano que aglutinó a buena parte de sus seguidores. Sin embargo, su incipiente capacidad organizativa lo obligó a apoyarse en una coalición de partidos de

izquierda dentro de los que cabe destacar al Movimiento al Socialismo (MAS), Patria para Todos (PPT) y al Partido Comunista de Venezuela (PCV), entre otros.

El chavismo aglutinó a sus fuerzas electorales en el Polo Patriótico durante el primer lustro. Sin embargo, varios hechos transformarían esta organización: el primero fue el crecimiento social del chavismo que empezó a competir con los partidos políticos, el segundo fue la aplicación de la lógica centralista del populismo en todo tipo de organización relacionada con Chávez y el tercero fue la crisis del 2002, en la que se invirtió el protagonismo dentro del oficialismo pues "los chavistas no militantes tuvieron un papel crucial y eclipsaron al MVR cuando tomaron las calles y exigieron el regreso de Chávez a la presidencia cuando ocurrió el golpe de abril de 2002" (Ellner, 2006, p. 75).

Los efectos de lo anterior vendrían unos años después y se tradujeron en la creación de una unidad política chavista, la depuración de las pequeñas organizaciones, la consolidación de una base electoral, el recambio político por líderes más leales al presidente y la aglutinación ideológico en el Socialismo del siglo XXI, en otras palabras "el cambio de un movimiento de masas a una formación político-partidaria más verticalista dentro del chavismo divorció al bolivarianismo de su base y se personificó en la transformación del MVR y del Polo Patriótico en el PSUV" (Buxton, 2020, p. 1383).

El elemento institucional aglutinante del chavismo en términos políticos y sociales son las Misiones. Estos programas sociales tienen una finalidad política y a través de lógicas clientelares contribuyeron a fidelizar en términos a amplios sectores de la población, estos programas "desempeñan un papel político, y de esta manera se viola la separación de poderes y el divorcio entre las esferas pública y privada que son los principios básicos de la democracia liberal" (Ellner, 2012, p. 115), en síntesis, las misiones convirtieron políticas de gobierno en programas estatales y permanentes.

Esto no se hubiese podido lograr sin la renta petrolera que para el primer lustro de mandato de Chávez aumentó de manera considerable, lo que le permitió al presidente impulsar "más de treinta misiones sociales, que ideó con el fin de mitigar la gran deuda social, acumulada por cuatro décadas" (Quiroz, 2016, p. 13). En este punto se retoma la crítica a la institucionalidad paralela que el chavismo creó gracias a un erario lleno al que se le aplicó una lógica de administración populista, estatista y clientelar que polarizó la sociedad por medio de un pensamiento binario que logró "dividir desde las familias, los sindicatos y las

iglesias hasta las organizaciones políticas, culturales y empresariales, obedece a este voluntarismo revolucionario puritano, ansioso de salvar de sus pecados a los paganos del culto al capitalismo yanqui" (Kozak, 2014, p. 52).

Un último aspecto referente a la democracia venezolana en este periodo concierne a la oposición. De manera similar al chavismo, esta no responde a un grupo homogéneo sino a una variedad de organizaciones que tuvieron distintas estrategias y acciones, un primer aspecto para su caracterización es que los opositores venezolanos tienen a la democracia liberal como fundamento y norte de su acción política, durante 1999 y aglutinaron un número considerable de fuerzas que pasaron a la "movilización electoral constante y la oposición siempre ha estado en contra de Chávez, pero no necesariamente ha planteado un proyecto alternativo consistente" (Valenzuela, 2014, p. 403). Ahora bien, en contraste con el argumento anterior se propone una idea diferente: la democracia liberal es el proyecto que unifica a la oposición, sin embargo más que la ausencia del mismo los errores de estas agrupaciones consisten en la fragmentación que no les ha permitido objetivos comunes.

Continuando con la caracterización, debe tenerse presente que la oposición se reconfiguró en dos niveles: el primero fue la superación de métodos violentos para acceder al poder, haciendo que la apuesta por una salida electoral después de 2002 sea la principal característica de los grupos opositores, esto ha permitido ganar espacios locales, nacionales e internacionales y sustentar una legitimidad que contrasta con la represión del régimen chavista.

El segundo nivel de reconfiguración tiene que ver con su composición interna, pues antes de 2002 la oposición se conformó fundamentalmente "por las clases media y alta, se trata en líneas generales de profesionales, pequeños y grandes comerciantes, empresarios, gremios y sindicatos" (Martínez, 2008, p. 12). Sin embargo, después de la crisis de abril de 2002 los partidos políticos, incluyendo algunos que acompañaron al chavismo, tomaron más protagonismo que las organizaciones de la sociedad civil. Dentro de la plétora de partidos políticos cabría destacar los siguientes: Primero Justicia (PJ), Proyecto Venezuela (PV), La Causa R (CR), Movimiento al Socialismo (MAS), Convergencia, Bandera Roja (BR), Alianza Bravo Pueblo (ABP), a los que se añaden los partidos tradicionales Unión Republicana Democrática (URD), Acción Democrática y COPEI.

El chavismo católico y la compleja relación con el episcopado

En esta sección se analiza la relación entre religión y política, ya no desde la perspectiva del caudillo sino desde la de sus seguidores. Además, se profundizará en la óptica de la jerarquía católica y su rol en los principales acontecimientos durante el primer lustro de gobierno de Hugo Chávez. Para empezar, se debe retomar la premisa de que el populismo es “un conjunto de ideas” (Hawkins, 2010, p. 48), dentro de las que el cristianismo, en particular el católico, se articula en los procesos políticos.

El liderazgo carismático de Chávez conjugado con la fuerza de su proyecto político y el entrecruzamiento con elementos católicos resulta complejo para los estudios del populismo, pues hace tránsito desde las interacciones entre religión y política al campo de las religiones políticas, en otras palabras el chavismo también puede comprenderse como “una religión política caracterizada por una relación dinámica entre un líder carismático y una comunidad moral que está investida con una misión de salvación contra enemigos conspirativos” (Zúquete, 2008, p. 92).

Esto no sólo responde a la “devoción” política que Chávez generó en vida, sino también al culto que se le rinde en sectores populares tras su muerte, de ahí que se pueda afirmar que "El movimiento chavista se veía claramente como una religión política radical, dotada de sus propias oraciones y plegarias. En la construcción del liderazgo de Chávez había una síntesis del libertador Simón Bolívar y Jesús" (Finchelstein, 2018, pp. 240-241). Lo anterior concatena con lo expuesto en entrevista con el obispo de San Cristóbal¹²: “los asesores de Chávez, y él mismo, descubrieron que el alma popular venezolana está muy marcada por los elementos de la religiosidad popular” (Moronta, 2020).

La relación entre el chavismo y el catolicismo va más allá de las alusiones constantes que el Comandante realizó, como esta asociación entre la virgen María y las madres venezolanas: “por todas y cada una de ellas, las dadoras de amor, nació la Misión Niño Jesús esta semana: para defender, contra todo peligro, el germen del hombre nuevo y la mujer nueva de la Patria Bonita”(Chávez, 2009, pág.2). De hecho, para algunos autores el chavismo encontró fundamento en planteamientos cristianos, por ejemplo en la Constitución Bolivariana de 1999 "no se originaron de conceptos marxistas o marxistas-leninistas, sino que provienen

¹² Obispo de San Cristóbal (Tachira) desde 1999 hasta la actualidad. Fue Subsecretario de la Conferencia Episcopal Venezolana. Entrevista realizada en formato virtual el 20/10/2020.

principalmente de la doctrina social de la Iglesia Católica sobre participación de los pobres y de las comunidades en la toma de decisiones que afectan sus vidas” (López, 2014, p. 45). Ahora bien, que el chavismo se nutra o inspire en el cristianismo sirve para reforzar dos planteamientos ya expuestos: el primero es que el populismo es ecléctico en materia ideológica y, por ende, el catolicismo es una fuente adicional al bolivarianismo, el nacionalismo, el militarismo o el socialismo dentro del fenómeno político. Lo segundo es que, sin caer en el argumento de la instrumentalización de la religión, es evidente que hay una función práctica de coincidir con un electorado cristiano. Por ello no sorprende que "una característica de ese nuevo bolivarianismo ha sido la participación de muchos cristianos y cristianas de base, aunque la cúpula de algunas Iglesias, como la Católica, hasta ahora, ha actuado y se ha pronunciado contraria a ese proceso" (Barros, 2013, p. 1728). Y por la misma razón el presidente Chávez buscó alianzas con los cristianos no católicos durante sus mandatos, asistió a eventos y en momentos electorales acudió “a los evangélicos cada vez que mencionaba a grupos de la sociedad civil que quería movilizar para su “revolución democrática”” (Smilde, 2004, p. 167).

Ahora bien entrando al análisis de las interacciones entre el mandatario y la jerarquía católica venezolana, se evidencia la fractura de una interlocución cordial y la provocación verbal entre las partes por la “intromisión” de los actores en campos ajenos, por ejemplo Chávez afirmaba “aprendí en la cárcel donde leí mucho la Biblia y la historia de Jesús y hoy soy un cristiano hasta el fondo del alma. Adoro a Cristo, a Jesús, que fue uno de los más grandes revolucionarios" (Chávez, 1999e, pág.5). Por su parte los obispos plantearon que "se debe desterrar la mentira, la imposición y la prepotencia, de la vida personal y social, pero especialmente del debate político. Una verdadera democracia es armonización de distintas concepciones, proyectos, modelos y prácticas" (Conferencia Episcopal Venezolana, 2002b, p. 41).

En el devenir de los eventos políticos del primer lustro de gobierno hechos como la reducción de un porcentaje considerable de las aportaciones estatales a la Iglesia y la negativa de los obispos a ocupar cargos en instituciones públicas contribuyeron al agrietamiento de las relaciones. Durante este periodo los obispos cuestionaron la naturaleza populista y excluyente del chavismo e interpelaron al presidente, en la siguiente anécdota recogida por el intelectual mexicano Enrique Krauze se evoca la algidez de la relación entre las partes en

la respuesta de Chávez a los obispos: “a ustedes no les gusta la palabra revolución, pongan la que quieran, pero esto no lo para nadie. Y pídanle a Dios que sea pacífico. Pero esto no depende de mi. Si no me dejan, esto va de todas maneras”” (2009, p. 102).

Entre 1999 y 2001 los choques entre los obispos Rosalio Castillo, Roberto Luckert y Baltazar Porras con el presidente Chávez fomentaron la noción de que la jerarquía de la Iglesia se oponía abiertamente al régimen, en palabras del mandatario: “este grupo pequeñísimo de monseñores pareciera que tienen algo personal contra el Presidente de la República, pareciera que están haciendo un juego a los oscuros intereses que quieren confundir al pueblo venezolano” (Chávez, 1999d, pág.5).

Con los acontecimientos de abril la relación con los obispos se enrareció al extremo porque para los chavistas el bloque opositor conformado por los "dueños de medios de comunicación privada, de grupos militares de alto rango procedentes de varias fuerzas, de la alta jerarquía eclesiástica de la iglesia católica y de los altos ejecutivos de la empresa estatal Pdvsa" (López, 2004, p. 124) logró el cometido de alejar por medios violentos, al menos por unas horas, al presidente del poder. La siguiente opinión fue recabada en una entrevista con el historiador Tomás Straka¹³ considera que abril de 2002 “es un punto de inflexión porque la Iglesia se mete a la política de una manera tan militante como no había hecho en mucho tiempo. La Iglesia se pone a Pérez Jiménez pero nunca llamó a tumbarlo” (Straka, 2020).

La presencia del cardenal Ignacio Velasco en la posesión de Carmona fue una afrenta que los seguidores del Comandante no olvidaron ni perdonaron. En contraste, los obispos Baltazar Porras y José Azuaje acompañaron a Chávez en distintos momentos de la crisis sirviendo como intermediarios y garantes de la integridad del presidente. Después de abril de 2002, Chávez y los obispos se reunieron, sin embargo la distancia entre la jerarquía católica y el oficialismo continuó siendo considerable, a pesar de que el episcopado sirvió como interlocutor con la oposición y medió por una salida negociada al enfrentamiento.

Muestra de la disputa por la representación del “pueblo católico” son las palabras de Chávez en referencia al rol de un grupo obispos que lo criticaron y que, según él, decidieron ubicarse “en este momento de la historia en contra del pueblo e incluso en contra del mandato de Dios. Por eso es que yo digo que a lo mejor se les metió el diablo por debajo de la sotana” (Chávez,

¹³ Doctor en Historia. Director del Instituto de Investigación Históricas de la Universidad Católica Andrés Bello. Entrevista realizada en formato virtual el 28/09/2020.

1999e, págs.4-5). En las respuestas del episcopado se subraya la primacía de la institución y su relación con las gentes: "las descalificaciones, difamaciones y calumnias que sufre la Iglesia Católica como institución, tanto en sus obispos como en sus sacerdotes y laicos, no deben ser ocasión para el desaliento. Reafirmamos nuestra voluntad de seguir al lado del pueblo" (CEV, 2003a, p. 65).

En este punto se profundizará en la relación particular que Chávez estableció con cinco obispos venezolanos durante 1999 y 2004. La confrontación con Roberto Luckert, obispo de Coro, se presentó durante el primer año de gobierno y, como las venideras, osciló entre la una inicial prudencia para transformarse en una abierta animadversión. Ante las primeras críticas del obispo Luckert el presidente se mostró conciliador, en una ocasión le pidió la bendición y lo invitó a no mentir porque eso es pecado y añadió: "ando luchando con la iglesia, incluso he llamado a los curas, he llamado a los sacerdotes, he llamado a los obispos a la lucha por el pueblo" (Chávez, 1999b, pág.17).

Sin embargo, el tono de la confrontación fue aumentando por las críticas del obispo al proceso constituyente, denunciadas por el propio Chávez: "El Universal está publicando hoy en primera página, en el espacio estelar, además, lo siguiente: —Advierte Roberto Luckert, obispo de Coro: si gana el Sí peligrará la paz y la democracia. Dígame usted esa perla" (Chávez, 1999b, pág.17). La respuesta del presidente a las diatribas de este jerarca demuestra la aplicación de dos estrategias populistas: la primera es traducir cualquier crítica con la existencia de un enemigo, de ahí que Chávez le reproche al obispo que "se ponga del lado de los que han destrozado el país, monseñor Luckert" (Chávez, 1999b, pág.17). La segunda es considerar que sobre el líder recae la autenticidad de una práctica, en este caso la del credo católico, el Chávez pronunció las siguientes palabras que remarcan un cristianismo de la jerarquía y otro de la gente: "perdónalo, Señor, a nombre de nosotros los católicos y cristianos practicantes que luchamos por la justicia social y que estamos dispuestos, como Jesús lo hizo a dar la vida por nuestro pueblo" (Chávez, 1999, pág.17).

En esa misma línea iría una de las respuestas del presidente al cardenal Rosalio Castillo, un enconado crítico de su gestión: "a mí me recomiendan que no le responda y que no me meta con la Iglesia. No me estoy metiendo con la Iglesia porque la Iglesia somos todos" (Chávez, 1999e, pág.4). Al igual que con monseñor Luckert, los roces entre el presidente y el cardenal iniciaron en 1999 porque este último llamó inmoral al gobierno revolucionario, en

consecuencia Chávez sacó a flote la relación entre el jerarca y los políticos adecos y copeyanos: “la inmoralidad que cometieron sus amiguísimos personales, entre ellos Rafael Caldera, y su otro amiguísimo personal, Carlos Andrés Pérez. ¿Usted dijo alguna vez que fue inmoral, por ejemplo, matar y masacrar a cientos de venezolanos el 27 de febrero de 1989?” (Chávez, 1999d, pág.5).

Con el obispo Mario Moronta, asignado a la diócesis de San Cristóbal el presidente Chávez tuvo una relación cordial, en varias ocasiones dejó entender que el obispo engrosaba la lista de sus amigos en la Conferencia Episcopal. Ante un comunicado público del episcopado que el líder populista calificó como un mensaje de la oposición, hizo un llamado al obispo de la ciudad fronteriza con Colombia: “interpelo la conciencia de Mario Moronta, con todo mi afecto Monseñor, écheme la bendición pero yo no quiero creer que usted vaya a quedarse callado o usted avale este atropello a la verdad que sale de la Conferencia Episcopal Venezolana” (Chávez, 2003c, pág.61).

La interacción entre Chávez y Moronta no se redujo a un trato cordial, el obispo ofició celebraciones en las que estuvo presente el presidente y fue una de las personas cercanas durante su enfermedad. La cercanía entre el obispo y el militar fue usada por este último para comparar los jefes venezolanos, por ejemplo pronunció las siguientes palabras refiriéndose al obispo Baltazar Porras, presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana entre 1999 y 2006: "mayor farsante que ese no hay [...] un adeco con sotana es lo que es, y todo los Obispos callan. Bueno, están pecando por silencio, porque Mario Moronta aunque sea por algo debería decir algo" (Chávez, 2004b, pág.62).

La relación entre Hugo Chávez y el cardenal Ignacio Velasco fue compleja y ríspida, el prelado fue un crítico asiduo de la Revolución bolivariana, por ejemplo en un “mitin conmemorativo del 23 de enero, varios sacerdotes comprometidos políticamente con la revolución bolivariana participaron en misas celebratorias al gobierno. El cardenal de Caracas, Ignacio Velasco, dirigió críticas a estos religiosos por descuidar su trabajo pastoral y tomar partido político” (Aveledo, 2012, p. 49). Sin embargo, la principal polémica se presentaría entre el 11 y el 14 de abril de 2002 por el protagonismo inusitado del cardenal durante esta crisis, un primer interrogante a plantear es ¿cuál fue el rol del cardenal Velasco los días previos al golpe de Estado contra Hugo Chávez?

En este punto se contraponen la mediación que los representantes de la Iglesia suelen hacer con el compromiso político, pues en palabras de Pedro Carmona en los días previos al golpe de Estado “Chávez propuso enviar una misión de alto nivel encabezada por el Cardenal Ignacio Velasco y un grupo de empresarios para persuadirme de levantar el paro” (2005, p.47). Sin embargo, y en contraste para los chavistas el papel del Ignacio Velasco tuvo más relación con lo segundo pues “hacía de puente entre los militares y los civiles” (Carroll, 2013, p. 95; Marcano y Barrera, 2004, p. 242).

Al jerarca católico lo señalan de conspirar contra el gobierno, hecho que el propio Chávez recalcaría tiempo después de la crisis: “hay obispos de la Iglesia Católica que sabían que venía un golpe y hasta prestaron espacios de la iglesia para reunir golpistas para que prepararan la masacre contra un pueblo. Esos obispos no tendrán perdón de Dios nunca” (Chávez, 2003c, págs.60-61). En entrevista realizada a la historiadora Margarita López¹⁴ afirmó “El cardenal, la principal autoridad de la Iglesia católica estaba conspirando en el golpe de Carmona; la casa del cardenal era uno de los sitios donde se hacía la conspiración del 11 de abril” (López, 2020).

Un segundo interrogante es ¿por qué monseñor Velasco hizo presencia en el acto de posesión de Pedro Carmona? Se parte de un hecho que resulta inusual en la historia contemporánea de América Latina: que un cardenal de la Iglesia católica asista a un acto político que formaliza un golpe de Estado. En comparación con lo ocurrido en 1958, cabría recordar el arzobispo de Caracas, monseñor Rafael Arias, se pronunció contra Pérez Jiménez y apoyó la transición contra la democracia, sin embargo no rubricó el pacto de Punto Fijo.

En este punto cabría registrar los siguientes extractos de la entrevista realizada a José Rodríguez Iturbe¹⁵, experto en la historia de la Iglesia católica en Venezuela y testigo excepcional de lo ocurrido en esos días convulsos pues fue designado como encargado de las relaciones exteriores por parte de Carmona durante sus horas en el poder. Para empezar, el político zuliano considera que “lo que quizás agrió más las relaciones con Chávez fue efectivamente la presencia que se tuvo con la participación de monseñor Velasco en el acto

¹⁴ Historiadora y Doctora en Ciencias Sociales. Profesora de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Católica Andrés Bello. Entrevista realizada en formato virtual el 16/10/2020.

¹⁵ Abogado, político y diplomático, Doctor en Derecho Canónico. Entrevista realizada en formato virtual el 13/10/2020.

de Carmona” (Rodríguez Iturbe, 2020). En específico sobre el accionar del prelado Rodríguez afirmó:

El 11 de abril, hubo 200 muertos, una inmensa manifestación, en última instancia reprimida de una manera brutal, y después la aparición de él en vista de los incidentes, la cual acató la famosa expresión del todavía hoy embajador en Portugal¹⁶. Quizás se sintió libre de asistir a un evento de estos (Rodríguez Iturbe, 2020)

Que las jerarquías católicas en América Latina, por los menos después del Concilio Vaticano II, apoyaran gobiernos de corte militar resulta inusual, por el contrario la mayoría del episcopado continental se decantó por impulsar las transiciones democráticas. Ahora bien, todo esto no implicó, salvo en el caso del sacerdote Ernesto Cardenal en Nicaragua, que el clero ocupara un lugar central en eventos políticos. De allí que la presencia del cardenal Velasco en la posesión de Carmona resulte, además de inusual, imprudente. Sobre el hecho, nuevamente, dos versiones se enfrentan, por un lado, el empresario golpista registra que consultó a un grupo en el que se encontraba Velasco junto con militares, sindicalistas y juristas algunas decisiones con respecto al “llamado a elecciones previa suspensión temporal de los Poderes designados y leales al régimen de Chávez para su posterior relegitimación” (Carmona, 2005, p.107).

Posteriormente, en medio de una transmisión televisiva, Carmona leyó un decreto presidencial que luego fue firmado por el cardenal Velasco como representante de la sociedad civil. En la entrevista realizada al sacerdote jesuita Francisco José Virtuoso consideró que el decreto fue “muy sui géneris, sin ninguna base constitucional. A mi manera de ver, fue un exabrupto político muy grande. El primero que aparece firmando ese decreto es el cardenal. Eso generó una ruptura muy fuerte cuando Chávez retoma el poder (Virtuoso, 2021).

Un tercer interrogante es ¿por qué el cardenal Velasco viajó hasta La Orchila para hablar con Chávez? La presencia del prelado en la isla a la que fue trasladado Chávez y desde la que regresaría para retomar la presidencia se enfrenta a dos versiones, según los opositores Velasco “encabezara una misión a La Orchila a fin de parlamentar con Hugo Chávez y transmitirle la decisión del gobierno de transición y del Alto Mando de garantizarle su traslado al exterior, como había sido su deseo” (Carmona, 2005, p.128), mientras que para

¹⁶ Rodríguez hace referencia a la alocución realizada por el general Lucas Rincón en la que este afirma que Chávez aceptó renunciar a su cargo. El chavismo negó este hecho para desvirtuar el vacío de poder y sustentar la hipótesis del golpe de Estado. Después del 2002 el general Rincón ocupó varios cargos políticos y diplomáticos.

los chavistas la figura de Velasco "aparecerá en diversas escenas del movimiento de la fronda ora avalando la autoproclamación de Carmona Estanga, ora ejerciendo apremio sobre Chávez en la Isla la Orchila para obtener de éste la renuncia escrita" (Medina, 2003, p.67).

En dicha isla Velasco y Chávez hablaron, en la versión de Carmona la charla "se orientó hacia una reflexión por parte de aquel, a pedir perdón, expresar propósitos de enmienda y a formular promesas de que modificaría su actitud ante el país. El Cardenal Velasco actuó fundamentalmente como un confesor" (2005, p.131). Este polémico hecho fue narrado después por Hugo Chávez:

Hablé con el Cardenal Velasco q.e.p.d. caminando por allá a la orilla del mar, unos metros, y hasta nos tomamos la mano y yo le pedí la bendición y le dije: Monseñor, pero usted debería reflexionar, como usted va a firmar el acta golpista, él me dijo que es que él no sabía que lo iban a llamar y que lo llamaron allí y lo manipularon [...] ¿cómo a usted lo van a poner ahí a sentarlo en primera fila los golpistas delante de un país, delante de un pueblo católico y entonces lo van a llamar Velasco venga y firme y va a firmó? ¿No va a haber usted lo que está firmando ante un pueblo, un hecho terrible como ese? (Chávez, 2003c, págs.60-61)

La relación entre el presidente y el cardenal tuvo un breve lapso de cordialidad después de los sucesos de abril cuando Chávez visitó la Conferencia Episcopal y dijo "desde lo profundo de nuestra alma deseamos y pedimos a Dios por la recuperación de su eminencia el Cardenal Velasco, un poco afectado de salud, desde aquí Su Eminencia un saludo y como siempre le pido la bendición" (Chávez, 2002b, pág.3). El cardenal Ignacio Velasco falleció en julio de 2003, el gobierno decretó un luto oficial, pero un grupo de chavistas "celebra su muerte con la consigna: "¡Uh!!ah!!Ignacio se murió!". Un par de meses después Hugo Chávez finalmente sentencia su opinión sobre el cardenal en una alocución: "Sé que algún día me lo voy a conseguir en el quinto infierno"" (Marcano y Barrera, 2004, p. 260). Como era de esperarse, los obispos venezolanos se pronunciaron: "dejando de lado el egoísmo y el odio que, lamentablemente, se ha sembrado en el pueblo y que estimuló, por ejemplo, la actitud bochornosa de un pequeño grupo durante las exequias del Sr. Cardenal Ignacio Velasco" (CEV, 2003b, p. 71).

El quinto jerarca católico que tuvo protagonismo durante el primer lustro de gobierno de Chávez fue Baltazar Porras, arzobispo de Mérida y para el momento presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana. La confrontación entre los dos había sido constante, sin embargo Porras tuvo un rol de intermediador importante durante la crisis de abril porque, ante la inminencia de la caída, el presidente lo contactó en la noche del 11 de abril para que "fungiera como una suerte de aval en la negociación" (Marcano y Barrera, 2004, p. 249) con

los opositores. El presidente, en afán de proteger su vida, acudió a la figura del obispo pues “dejo a los generales Rosendo y Hurtado que llevaran esa oferta a los organizadores del golpe en Fuerte Tiuna, y telefoneó al cardenal Baltasar Porras pidiéndole que fuera allí” (Gott, 2006, p. 266). Lo anterior fue confirmado en las memorias de Porras cuando registró la llamada de Chávez:

Con voz grave me saludó, pidió la bendición y me dijo: perdóneme todas las barbaridades que he dicho de usted. Lo llamo para preguntarle si está dispuesto a resguardar mi vida y la de los que están conmigo en Miraflores. En vista de los acontecimientos suscitados hoy, he conversado con mis colaboradores y he decidido abandonar el poder (Porras, (sf), p. 8)

En el Fuerte Tiuna se encontró el presidente con dos obispos: Baltazar Porras y José Azuaje, quienes acompañan en distintos momentos a Chávez, uno de ellos fue el encuentro con los militares rebeldes, hecho recordado por el protagonista de la siguiente forma: “Porras estaba allá con otro Obispo, en una sala habían muchos generales y Almirante, yo lo saludo, me siento allí, me colocan sobre la mesa la renuncia, yo la aparté en varias ocasiones” (Chávez, 2004e, pág.8). Cuando el presidente abandonó esa reunión, lo hizo en compañía de los prelados, entraron a una sala conjunta en la que Porras le preguntó al presidente cómo se sentía y este respondió que no quería hacer parte de los traidores que "han pasado por la presidencia de la República de demagogos de embusteros de corruptos, bueno yo a lo mejor sería el más aplaudido o uno de los más aplaudidos presidentes de los últimos años de esa oligarquía que pretendió secuestrarme" (Chávez, 2004, pág.9).

Después del retorno de Chávez al poder ocurrieron tres hechos con respecto a la relación con el arzobispo Porras, que volvería a las tensiones del pasado. Lo primero fue el guiño del presidente a la publicación que hizo el obispo con su versión de lo ocurrido: “Porras había publicado en la prensa una crónica de los hechos. “Si, está bien”, le comentó Chávez” (Krauze, 2009, p. 102). Lo segundo fue que los obispos cerraron el episodio de abril prontamente, el 15 de ese mes en un comunicado se registra lo siguiente: “Expresamos nuestro afecto y solidaridad al Sr. Cardenal y al Presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana, por la labor sacerdotal realizada como mediadores y garantes de la integridad personal del Sr. Presidente de la República” (CEV, 2002d, p. 43). Esto abrió una nueva etapa en el rol público de la jerarquía en medio del proceso político venezolano menos tendiente a la confrontación y más inclinado a la mediación.

Lo tercero fue que para Chávez la herida continuaría abierta, un año después de la intermediación de Porras afirmó que "Él no debería ser en Obispo en verdad, no tiene la majestad para ser obispo, no debería ser ni Cabo Segundo" (Chávez, 2003e, pág.20). A lo anterior se añade que en otra ocasión expuso una versión distinta de lo ocurrido durante el golpe: "estaba allá al lado de los golpistas y era uno de los que me decía: —Bueno, Chávez, haga un sacrificio por el país, firme la renuncia en el nombre de Dios. Qué sinvergüenza ¿no?" (Chávez, 2003d, pág.6). Una perspectiva analítica diferente la aporta el investigador Ronal Rodríguez¹⁷ afirmó lo siguiente en la entrevista realizada:

Con la Iglesia no se pudo pactar porque Chávez sentía que la Iglesia, si bien le había salvado la vida, develaba sus debilidades. El relato del momento del golpe no es el relato de un hombre fuerte que se resistió al golpe, sino el de un hombre que se desplomó ante el golpe, que se quebró y que buscó ayuda en la Iglesia y que la Iglesia lo protegió (Rodríguez, 2020)

¿Cuáles fueron las posturas de la jerarquía venezolana con respecto al proceso político chavista? Aclarando que cada obispo es autónomo en expresar sus opiniones, es a través de los pronunciamientos colectivos como mejor se puede medir la evolución de las preferencias y actitudes políticas del episcopado. En términos generales, la relación del episcopado con Chávez pasó rápidamente de la diplomacia inicial con la que inician los gobernantes al cuestionamiento y la confrontación que tuvo como momento álgido la crisis de abril de 2002. Muestra de ello es que a la jerarquía católica venezolana se le acusa de fomentar la oposición a la Revolución bolivariana por sus continuas interpelaciones al mandatario que varias veces hizo pública su molestia: "Yo soy católico y cristiano, profundamente cristiano y es triste como católico ver como la jerarquía eclesiástica trata de manipular al pueblo" (Chávez, 2003c, pág.61). En la entrevista adelantada con la historiadora Inés Quintero¹⁸ consideró que "Más que en contra de Chávez, es una Iglesia defendiendo la estabilidad democrática, los derechos políticos de los venezolanos contra el autoritarismo" (Quintero, 2020).

Después de 2002 la jerarquía católica asumió un rol de mediación entre el gobierno y la oposición, sin que ello eliminara las constantes fricciones con el mandatario. La cercanía entre el bolivarianismo chavista y catolicismo no fue un incentivo para el acercamiento entre las partes, lo que resulta llamativo y repetitivo en el caso de otros fenómenos de corte

¹⁷ Magister en Ciencia Política. Investigador del Observatorio de Venezuela de la Universidad del Rosario (Colombia). Entrevista realizada en formato virtual el 10/10/2020.

¹⁸ Doctora en Historia. Directora de la Academia Nacional de Historia de Venezuela 2015 -2019. Entrevista realizada en formato virtual el 02/10/2020.

progresista en América Latina pues estos "populistas y nacionalistas, por un lado, y la insurgencia de sectores indígenas en la arena política de algunos países –y hasta el florecimiento de un socialismo indigenista–, por otro, representan elementos conservadores, en el sentido de convencionales y rutinarios" (Mansilla, 2011, p. 4). No obstante, la relación entre los obispos y el presidente, por más conflictiva, nunca llegó a una ruptura total, en los meses posteriores al golpe de Estado se reunieron, en una ocasión previa a un encuentro Chávez dijo: "yo los esperaré allá para que recemos juntos a ver, podemos pagar entre todos una penitencia, cien padres nuestros y cien avemarías haber si las cosas de verdad toman su puesto exacto y justo" (2002, p.74).

Sobre cuatro ejes se pueden exponer las posturas críticas de los obispos venezolanos en relación al chavismo, el primero se relaciona con la exacerbación del presidencialismo y la acumulación de poder por parte de Chávez a quien, sin nombrarlo, los obispos invitaron a no caer en el odio y "la retaliación, la sacralización de las ideologías y proyectos como nuevos ídolos" (CEV, 2003, p. 62). Con respecto a los nuevos y fuertes poderes consagrados en la Constitución política fueron más directos y advirtieron "se percibe una excesiva concentración de poder en un Gobierno en el que pareciera diluirse la autonomía de los Poderes Públicos, lo que ha creado una progresiva distorsión y hasta pérdida de la institucionalidad" (CEV, 2005, p. 111).

Sin embargo, para pronunciarse con respecto a la Revolución bolivariana, en el que consiste el segundo eje crítico, el episcopado recurrió a la Constitución aprobada en 1999 y cuestionó al presidente con la diada ¿proyecto compartido o revolución? Esta pregunta perduraría durante los siguientes mandatos de Chávez, sin embargo tuvo un origen temprano en 2002: "'¿Qué se entiende por "proceso revolucionario", por "revolución bolivariana"? Ello no está implícito en el texto constitucional del 99'" (CEV, 2002e, p. 46). Para los obispos venezolanos el nombre del proyecto chavista no era una cuestión semántica, por el contrario implicaba una nueva fase política en el país en la que los intereses de muchos se encontraban en riesgo, de ahí que manifestaran abiertamente su preocupación por lo que "se ha ido denominando "proceso de cambios", "proyecto" y "revolución", con progresiva vocación totalizante, política, socio-económica e ideológicocultural. El pueblo no logra entender cuál es su base constitucional y su legitimidad democrática" (CEV, 2003a, p. 65).

El tercer eje son las políticas gubernamentales de la Revolución, entre ellas las que afectaron a la institución eclesiástica de manera directa como "la partida de asignaciones eclesiásticas del ministerio del interior y Justicia fue reducida en un 30%, lo mismo que otras asignaciones presupuestarias para subsidios educativos" (Aveledo, 2012, p. 48). Con respecto a las Misiones, programas sociales estelares del chavismo, los obispos también fueron críticos: "por el sesgo clientelar que los ha caracterizado; por su desarrollo al margen de programas similares establecidos por los distintos Ministerios; por apreciaciones que ponen en tela de juicio su validez técnica o porque prevén dificultades de continuidad" (CEV, 2005, p. 110). El cuarto eje tiene que ver con la violencia sufrida por los obispos, verbal y física, por parte de los chavistas. Es conocido el caso de la líder popular Lina Ron quien "dirigía su escuadrón en misiones alrededor de la ciudad, vociferando delante de la oficina del arzobispo, de una emisora de televisión, de la reunión de un partido de la oposición, de cualquier institución que se opusiera a la revolución" (Carroll, 2013, p. 178). Los señalamientos que el presidente realizaba a los obispos acusándolos de "puntofijistas", opositores y golpistas exacerbaban el ambiente político, los seguidores del mandatario atacaron instalaciones eclesiásticas y causaron "destrozos a templos y se ha profanado la imagen de la Virgen María, a quien veneramos con fe y amor en Venezuela" (CEV, 2004, p. 89). Desde los primeros años de gobierno chavista los obispos levantaron la voz para defenderse de los ataques por parte del chavismo: "alertamos a los venezolanos en general y en particular a los católicos ante campañas de descréditos contra los Obispos, y de intentos de aislarlos del pueblo fiel del cual hemos sido constituidos servidores" (CEV, 2000b, p. 18).

¿Cuáles fueron las posturas, pronunciamientos y acciones tomadas por el episcopado venezolano en relación al sistema democrático venezolano durante 1999 y 2004? La respuesta se puede seccionar en tres áreas, a saber: su postura con respecto al sistema liberal, a los procesos normativos y electorales y, finalmente, con respecto a la oposición. En 1958 la jerarquía católica tomó una postura de abierta confrontación contra el dictador Marcos Pérez Jiménez y posteriormente apoyó la creación de un sistema democrático a través del Pacto de Punto Fijo. Las relaciones entre el episcopado y el sistema democrático fueron cordiales y fluidas, la Iglesia cooperó con el Estado en el proceso de reinserción de los grupos armados en los setenta, pero también tuvo impases como la crítica a la represión estatal durante el Caracazo. En síntesis, después del acuerdo de 1964 entre el Estado venezolano y

el Vaticano, el episcopado venezolano convivió con el sistema político sin mayores alteraciones.

Lo anterior sirve como trasfondo para comprender que la institución religiosa se decantó por la defensa de una democracia que conocía bien y manifestó su preocupación por la emergencia de un nuevo modelo. De allí la insistencia, teñida de nacionalismo, al proponer: "es imprescindible hacer un supremo esfuerzo para enrumbar la Patria por los caminos que soñaron nuestros Libertadores. No pedimos que nadie renuncie a sus convicciones, sino que las encauce constructivamente dentro de un marco democrático" (CEV, 2002f, p. 49). El episcopado realizaría una crítica de los acontecimientos de abril de 2002 en los que la violencia política hizo presencia, nuevamente, en el escenario venezolano, un país que había superado los gobiernos militares y controlado los golpes de Estado. Los obispos publicaron un documento manifiestan su molestia por el uso de la violencia que va en contravía de "la tradición, cultura y vocación democráticas del pueblo venezolano tanto un clima de intolerancia y de exclusión como cualquier proyecto "cerrado", exclusivo y excluyente, que propicien la confrontación estéril y permanente" (CEV, 2002b, p. 41).

Antes y después del golpe de Estado de 2002, los obispos intentaron acuñar el lema "El diálogo, camino de la paz" como una invitación a disminuir los niveles de polarización política entre el gobierno y la oposición. Años antes habían insistido en la importancia del diálogo social para que "ayude al desarrollo humano y social, sea en orden a la reactivación de la economía y al respeto de los derechos civiles, sociales, culturales y económicos, sea en orden a trabajar esforzadamente para valorar y promover los Derechos Humanos" (CEV, 2000, p. 10). Todo lo anterior en la línea de las propuestas del Vaticano II y de las conferencias episcopales latinoamericanas, empero los acontecimientos de abril y la presencia de monseñor Velasco en la posesión de Carmona complejizaron la relación entre el gobierno y el episcopado; en la entrevista realizada al historiador Tomás Straka consideró que lo ocurrido en 2002 "genera prácticamente una separación de la Iglesia, pero ya no un divorcio, sino un pleito" (Straka, 2020).

Con respecto a los procesos normativos y electorales hay varios episodios que involucran de manera directa a los obispos venezolanos y que, de no ser por la coherencia del episcopado con las directrices del Vaticano y la solidez que mostraron como grupo episcopal, el chavismo hubiese ingresado en las entrañas de la Iglesia venezolana. Tres situaciones ilustran

sobre estos procesos: la Asamblea Nacional Constituyente, la creación del Parlamento Interreligioso y la invitación a participar en el Consejo Nacional Electoral.

La primera situación se presentó poco después de la elección de Chávez en 1998, el presidente electo “se reunió con líderes de la jerarquía católica para convencerles de postular candidatos para la asamblea constituyente” (Smilde, 2004, p. 167). Sin embargo, los obispos rechazaron la propuesta, lo que no minó la insistencia del Comandante en vincular a la Iglesia católica al proceso revolucionario:

acompañenme a gobernar al país, yo quiero que la Iglesia Católica se incorpore, los curas, los obispos incluso a funciones de gobierno. Les dije ¿será posible que ustedes designen un Ministro? Yo quiero tener en un área social a un obispo o cura de la Iglesia (Chávez, 2000b, págs.8-9)

El episcopado no accedió a la petición, pero se comprometió de otra manera: en marzo de 1999 creó una "Comisión para el Seguimiento y Acompañamiento del Proceso Constituyente" (CEV, 1999, p. 3). De hecho, en medio de los convulsos hechos en los que se adelantó el proceso constitucional, los obispos mediaron por el entendimiento, hecho reconocido por Chávez de la siguiente manera: "la Asamblea Constituyente como representantes de esas cúpulas políticas que decidieron llamar a sesiones extraordinarias llegaron anoche a un acuerdo: aceptaron el llamado de la Iglesia Católica a dialogar esta mañana" (Chávez, 1999a, pág.8).

Durante las discusiones del articulado de la nueva Carta Política la Iglesia volvió a hacer presencia, esta vez desde Roma pues "el Vaticano buscó –en correspondencia con el presidente- la inclusión de artículos de garantía al derecho a la vida desde la concepción, así como la eliminación de la libertad de cultos a favor de una más restrictiva “libertad de religión”" (Aveledo, 2012, p. 48). De manera similar el presidente Chávez sugirió eliminar algunos artículos con temas sensibles de orden moral para evitar inconvenientes, puesto que estos afectaban “al “derecho a la vida” (pero que al parecer daba luz verde al aborto) podían atraer sobre su cabeza a ira combinada de los medios de comunicación internacionales y de la Iglesia católica” (Gott, 2006, p. 178).

Finalmente, en lo concerniente a las relaciones Estado – Iglesia, la Constitución Bolivariana de Venezuela mantuvo en sus artículos 59 y 102, el esquema de libertad religiosa y tolerancia imperante en Venezuela casi sin interrupciones desde 1830, el cual incluye garantías a la libertad de religión y de culto" (Aveledo, 2012, p. 44). Cuando se promulgó la Carta Política,

Hugo Chávez acudió, nuevamente, a elementos religiosos para celebrar su triunfo político: "El pueblo es Jesús, el pueblo es Dios porque la voz del pueblo es la Voz de Dios. Así que Dios y la Iglesia Católica están aquí, con nosotros y con la nueva Constitución Bolivariana de la República de Venezuela" (Chávez, 1999e, pág.5).

Una segunda situación crítica se presentó en 2001 cuando se propuso la creación de un Parlamento Interreligioso de la República Bolivariana de Venezuela que pretendió congregarse a los "representantes de las diferentes religiones en Venezuela con la meta de reclutarlos como proveedores de programas sociales, suministrar fondos para tales propósitos y coordinar sus esfuerzos. La jerarquía católica criticó esa iniciativa considerándola una manera de controlar a la iglesia" (Smilde, 2004, pp. 168–169).

La tercera situación ocurrió en 2003 cuando el sacerdote jesuita Luis Ugalde y el obispo Mario Moronta recibieron la propuesta de participar como candidatos a ocupar un lugar en el Consejo Nacional Electoral, hecho que fue rechazado por el episcopado arguyendo que la "labor pastoral de: constructores de la unidad, maestros de la verdad evangélica y profetas que discernen los signos de los tiempos, les impide asumir compromisos que pueden distorsionar su especificidad y crear confusión entre las gentes" (CEV, 2003b, p. 72).

Las tres situaciones expuestas denotan un hecho de carácter institucional que se mantiene al margen de las discusiones políticas y que consiste en que la Iglesia mantuvo su autonomía a pesar de las "tentaciones de poder" que le ofreció el chavismo, hecho que también compagina con las directrices del Vaticano II y de las conferencias episcopales latinoamericanas. Las líneas de su accionar quedaron en entredicho durante los sucesos de 2002, sin embargo, el episcopado como colectivo continuó asumiendo una postura resumida en:

La Iglesia asumirá esta tarea desde su especificidad religiosa y ética, con sus propios criterios y con su personalidad jurídica de carácter público reconocida en el Convenio entre el Estado venezolano y la Santa Sede firmado en 1964, en el ejercicio de sus derechos y a través de sus estructuras organizativas, en plena autonomía y libertad (CEV, 2001, p. 24).

Continuando con otros procesos de carácter electoral y las posturas de episcopado, los numerosos comicios que se realizaron entre 1999 y 2004 fueron respaldados por la institución religiosa que incentivó a la participación ciudadana y al respeto de los resultados. Ante la polarización y los señalamientos de los chavistas que ubicaban a la jerarquía católica como parte del denominado bloque oligárquico opositor a la Revolución, los obispos respondieron: "La Iglesia no es una asociación de carácter partidista y los obispos no ambicionamos cuotas

de poder. En el seno de la Iglesia, por otra parte los fieles tienen libre derecho a sus legítimas opciones sociales y políticas" (CEV, 2002d, p. 44).

Con respecto al referendo revocatorio convocado por la oposición y celebrado en 2004, la postura del episcopado continuó invariable "salida electoral para superar la crisis es camino constitucional que fortalece la democracia. Cualquier intento de desvirtuarlo o bloquearlo es negación de la auténtica voluntad democrática y abre las puertas al autoritarismo y al totalitarismo" (CEV, 2004, p. 90). Las lecciones del golpe de 2002, en el que un sector de la oposición se radicalizó y optó por una salida violenta, fueron traducidas por el episcopado en una postura favorable a una salida democrática, ante lo que denominaron el "deterioro institucional" y el "colapso nacional" decidieron "apoyar la consulta popular, con miras a una solución pacífica, democrática y electoral a la crisis del país" (CEV, 2004a, p. 93).

Desentrañar la relación entre el episcopado y los grupos opositores resulta complejo porque se debe partir del hecho ya reseñado consistente en que, ante el declive de los partidos tradicionales, otros sectores sociales lideraron el ejercicio que se contrapuso al gobierno de Chávez, por lo menos hasta 2002. El bloque opositor se conformó por "sectores empresariales organizados, la alta gerencia de Pdvsa, sectores medios y altos organizados en lo que ellos llaman la "sociedad civil", trabajadores sindicalizados en la CTV, jerarquía de la iglesia católica, medios de comunicación privados, partidos políticos de oposición" (López, 2002, p. 13).

Hechos como la defensa de algunos medios de comunicación ligados a la oposición reforzaron la idea de que el episcopado había tomado un partido abierto contra el gobierno de Chávez. En 2002, ante los ataques que sufrió el periódico El Nacional, los obispos publicaron un documento que afirma hostigar "los medios es una agresión al derecho a la información del público. Estas acciones son un atropello a la democracia, una provocación a la violencia y una negación al diálogo y al entendimiento que debe existir entre los hombres" (CEV, 2002, p. 35).

Si bien antes de la crisis de 2002 el episcopado ofreció sus buenos oficios para mediar entre el gobierno y la oposición, después de la fecha señalada se insiste en un tono conciliador que contrasta con la confrontación previa al golpe de Estado. En este de mediación los obispos ofrecieron las instalaciones de la Conferencia Episcopal para que funcionara como "una casa del diálogo, de la búsqueda de la verdad y del encuentro entre hermanos" (CEV, 2002a, p.40).

Durante el desarrollo de la Mesa de Negociación y Acuerdos que se instaló para buscar soluciones pacíficas entre las partes, los obispos afirmaron que la iniciativa "debe continuar y fortalecerse, pero reclamamos de ella propuestas concretas, razonables y urgentes" (CEV, 2002g, p. 60). En alguna ocasión conminaron a que los sectores más intransigentes del anti-chavismo se comprometieran con el diálogo: "Es necesario que los diversos sectores y particularmente los opositores también ofrezcan su contribución al diálogo que se debe abrir en el país" (CEV, 2002d, p. 44).

La relación entre la Iglesia católica y el Estado venezolano tuvo un punto de quiebre en 2002, hecho que no se presentaba desde la caída de Pérez Jiménez en 1958. Haciendo un seguimiento a los pronunciamientos episcopales se encuentra la inmediatez con la que los prelados convocaron al diálogo y ofrecieron su mediación, lo que contrasta con los choques individuales de varios obispos con el presidente y algunas críticas hechas por el grupo de obispos en los años precedentes. El 11 de abril, durante el estallido social que precedió la breve salida de Chávez del poder, afirmaron:

Estamos viviendo la crisis político-social más honda de los últimos años: hay una quiebra profunda de la vida en sociedad, una escalada de intolerancia, una crispación de los espíritus, una fractura de la autenticidad y del imperio de la verdad, que afectan gravemente el clima de convivencia, la gobernabilidad institucional, la dinámica productiva y la salud moral de nuestra nación (CEV, 2002a, p. 40)

El 15 de abril, cuando ya Chávez había retornado al poder, publicaron un documento el que afirman: "Condenamos los trágicos resultados de los sucesos vividos entre el 11 y 14 de Abril, solidarizándonos con los familiares de las víctimas inocentes" (CEV, 2002c, p. 42). El 24 de abril, afirmaron la necesidad solucionar la crisis política: "Todo esto nos obliga a reflexionar sobre sus causas y repercusiones, así como a buscar nuevos caminos de convivencia y concordia, y a rectificar en aras de una reconciliación real" (CEV, 2002d, p. 45). Finalmente, defendieron el roles del cardenal Velasco y los obispos Porras y Azuaje durante la crisis, acusaron lecturas malintencionadas en contra de la institución y concluyeron: "Expresamos nuestro afecto y solidaridad al Sr. Cardenal y al Presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana, por la labor sacerdotal realizada como mediadores y garantes de la integridad personal del Sr. Presidente de la República" (CEV, 2002c, p. 43).

Hacia el socialismo bolivariano (2005-2009)

Síntesis histórica

El segundo periodo que se propone para el análisis abarca desde 2005 a 2009. Durante estos años el chavismo consolidó su poderío en distintas instituciones gracias a un electorado leal y la Revolución bolivariana tomó un cariz socialista. En 2005 se celebraron las elecciones legislativas en las que la oposición optó por no presentar candidatos a las elecciones en aras de deslegitimar la conformación de la Asamblea Nacional. Sin embargo y a pesar de los altos niveles de abstención, la estrategia resultó fallida pues el chavismo obtuvo la mayoría en la representación y, por ende, cooptó los demás espacios de poder.

En 2006 los venezolanos volvieron a las urnas para definir quién ocuparía la presidencia entre 2007 y 2013. Naturalmente las ventajas electorales y presupuestarias, dado el aumento sostenido de los precios internacionales del petróleo, las tuvo el presidente Chávez; la oposición se organizó alrededor de la candidatura de Manuel Rosales, un político zuliano de origen adeco, en las elecciones celebradas en diciembre de 2006 Chávez se alzó con la victoria con el respaldo de más del 60% del electorado. Tras la reelección del presidente “El gobierno se volvió cada vez más radical, mientras que la oposición avanzó hacia una mayor moderación” (Corrales y Penfold, 2011, p. 33).

El chavismo sumó a la narrativa bolivariana y nacionalista el socialismo, esto le permitió encontrar asideros intelectuales y organizativos de cara a la consolidación de un proyecto político. Se avanzó en la reestructuración de la etapa socialista de la Revolución pues en estos años se evidencia “la emergencia de una nueva economía basada en la redefinición de la propiedad privada y un discurso a favor del socialismo” (Ellner, 2013, p. 64). En relación con el episcopado, a mediados de 2006, Ubaldo Santana, entonces obispo de Maracaibo, reemplazó a Baltazar Porras en la presidencia de la Conferencia Episcopal Venezolana.

En 2007 inició un proceso administrativo de organización y depuración política del oficialismo que culminó con la creación del Partido Socialista Unido de Venezuela que aglutinó a las organizaciones que lo habían acompañado en las elecciones pasadas. Los triunfos electorales de 2005 y 2006 impulsaron al presidente a proponer una reforma constitucional por medio de un referendo con la que “pretendía instaurar la reelección indefinida y apuntalar una economía todavía más estatista, que dejaba mínimos resquicios a la iniciativa privada” (Arráiz, 2020, p. 167).

Sin embargo, los drásticos cambios que contenía la propuesta no fueron acompañados por la ciudadanía y la opción que rechazaba las propuestas del presidente resultó vencedora, propinando la primera derrota en las urnas para el chavismo. Esto no amainó el proyecto político del gobierno que continuó cerrando los espacios políticos para sus contradictores, en este año decidió clausurar el canal RCTV, hecho que movilizó a varios sectores sociales.

El 2008 fue un año convulso en materia diplomática pues el presidente Chávez, articulando su postura anti-imperialista y buscando que Venezuela se convirtiera en un nodo global de la misma, en un discurso en la Asamblea Nacional reconoció a las guerrillas colombianas como fuerzas beligerantes y también planteó que estas no hicieran parte de “las listas de organizaciones terroristas elaboradas por los países desarrollados, a raíz de los acontecimientos de las torres gemelas de Nueva York” (Gerbasí, 2010, p. 22). Lo anterior puede entenderse como la respuesta bolivariana a la fluida relación entre Washington y Bogotá en materia militar.

La crisis diplomática entre Álvaro Uribe y Hugo Chávez estalló cuando el gobierno colombiano invadió el territorio de Ecuador durante la Operación Fénix que dio de baja al jefe fariano Raúl Reyes. Chávez, en solidaridad con el presidente Rafael Correa, suspendió las relaciones con Colombia y envió batallones militares a la frontera occidental, la gravedad de los hechos requirió la intervención diplomática de otros países del continente que se reunieron en Santo Domingo (República Dominicana) en el marco de una sesión del Grupo de Río para solventar la crisis.

La estabilidad de las relaciones entre Colombia y Venezuela no duraría mucho, pues inició con la confianza que Uribe le otorgó a Chávez para mediar en las liberaciones de los secuestrados (civiles y militares) en manos de las FARC, pero el presidente colombiano “decidió luego retirar su petición de ayuda a Chávez por las desavenencias en la forma en la que éste se estaba conduciendo” (Lander y Navarrete, 2009, p. 121).

En el ámbito interno, los venezolanos volvieron a las urnas en las elecciones regionales, la maquinaria del PSUV se estrenó con éxito pues el chavismo obtuvo 18 de 22 gobernaciones, también contribuyó al triunfo oficialista el hecho de que “más de 400 políticos (posteriormente reducidos a 270) fueron vetados, de los cuales más de 200 eran candidatos de la oposición” (Corrales y Penfold, 2011, p. 36).

Para 2009, el chavismo había sufrido embates pero su fortaleza electoral e institucional lo impulsó a proponer un nuevo referendo constitucional pues el proyecto político socialista se planteó a un plazo más largo y la reelección del Comandante Chávez se hizo perentoria, además se consideró que la situación política era propicia para avanzar hacia la construcción de un Estado comunal. A diferencia de 2007, el nuevo referendo favoreció a las pretensiones del gobierno chavista con un porcentaje superior al 50%, si bien la oposición continuó consolidando una base electoral, no fue suficiente para frenar la propuesta oficialista que afianzaba las bases de un régimen con la faz de un autoritarismo electoral.

Populismo chavista o la construcción de un socialismo vernáculo

El chavismo entró en una etapa de consolidación gracias a las victorias electorales de 2005, 2006, 2008 y 2009, al populismo bolivariano se le sumaría una vertiente socialista que haría de Chávez un referente de la izquierda global. Este fenómeno populista dependió de los vínculos entre el líder y sus seguidores, ahora aglutinados en el PSUV, hecho que permitió avanzar con la legitimidad ganada en las urnas hacia la construcción de un régimen autoritario electoral. El proyecto no se limitó a oponerse a las dinámicas neoliberales sino que apuntó a construir una alternativa gubernamental, el chavismo intentó remover las estructuras de la democracia liberal, se convirtió en un "anticapitalista por la cultura que hace su identidad es, también y sobre todo, antimoderno" (Casanova, 2016, p. 107).

La centralidad de Chávez en las campañas electorales, en las que hizo gala de su capacidad histriónica bailando, recitando cantos llaneros o en extensos discursos ante las multitudes, se confundió con su ejercicio presidencial. Utilizó los poderes otorgados por una Asamblea Nacional mayoritariamente chavista ("rojita, rojita") y dirigió todo el sistema político hacia una democracia delegativa afincada en el poder Ejecutivo

Como se señaló, Chávez acudió al a los medios de comunicación, en particular a la televisión, para afianzar su proyecto, al programa dominical Aló Presidente se le sumó el uso de las denominadas cadenas, es decir la transmisión en directo por canales de televisión pública de los pronunciamientos espontáneos o de las reuniones públicas del líder. La figura de Chávez en las pantallas se convirtió en algo cotidiano para millones de venezolanos pues con "A excepción de las estaciones de televisión por cable o satélite, todos los medios de difusión

tienen la obligación legal, incluso antes de la llegada de Chávez al poder, de transmitir las cadenas” (Bracho-Polanco, 2020, p. 43).

A pesar de las críticas del presidente al sistema precedente, coincidió en una práctica estructural de la política venezolana: la dependencia de la economía rentista derivada del petróleo, en este sentido Chávez se benefició de los altos precios del crudo a nivel global que se dispararon por la guerra en Irak y se sostendrían hasta la crisis global de 2008. Durante un poco más de un lustro el gobierno tuvo ingresos para gastar a manos llenas, lo que fortaleció el petro-Estado venezolano.

De la mano con lo anterior, Chávez dio un salto a convertirse en un referente latinoamericano y global del populismo, para finales de la primera década del siglo XXI se transfiguró en “una especie de *enfant terrible* que ha venido tejiendo una diplomacia hiperactiva” (Romero, 2010, p.453). Su proyecto político se convirtió en un referente anti-neoliberal, progresista, participativo y democrático que inspiró a otros líderes para impulsar cambios en sus países. El chavismo traspasó el hemisferio para presentarse como una opción en un “contexto global pos Muro de Berlín, caracterizado por la ausencia de alternativas claras al modelo capitalista neoliberal hegemónico” (Lander y Navarrete, 2009, p. 121).

Hugo Chávez se convirtió en un referente de la crítica contra los Estados Unidos, el Comandante enfiló sus comentarios contra George W Bush, el repertorio de Chávez contra el mandatario estadounidense fue amplio, lo llamó Mr. Danger, donkey y, en una conocida diatriba en las Naciones Unidas, lo asoció con el diablo. Esto último no era un elemento extraño en la narrativa chavista cargada de elementos religiosos, en otra ocasión el presidente afirmó: “Cristo fue un gran rebelde, y por eso murió crucificado. Era un antiimperialista. Nació y murió entre los pobres, para los pobres y con los pobres” (Carroll, 2013, p. 34).

La política exterior venezolana hacia América Latina y el Caribe se fundamentó en los ingresos petroleros del país sudamericano, el bolivarianismo (¡La espada de Bolívar camina por América Latina!) se extendió como un referente político y comercial en los países aliados del chavismo, cuyo principal ánimo fue “promover la democracia participativa y protagónica a nivel mundial y frenar el imperialismo americano” (De la Torre, 2018, p.146). El mejor ejemplo del éxito de Chávez en su política exterior fue minar la fuerza del ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) con la creación del ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de nuestra América).

En contraste con algunos países latinoamericanos, la relación con Colombia fue distinta. El drama humanitario del conflicto armado (asesinatos, secuestros y desplazamientos) obligó a miles de colombianos a desplazarse a otros países. La creación del Plan Colombia en 1999 profundizó la cooperación logística y militar entre el país sudamericano y los Estados Unidos y consistió en la modernización de las Fuerzas Armadas colombianas para combatir a los carteles de la droga que, para el caso colombiano, coincidía con los grupos paramilitares y la guerrilla de las FARC.

Con el arribo de Álvaro Uribe y la creación de la Seguridad Democrática el combate contra los grupos insurgentes se convirtió en una prioridad, por ende la cooperación con los Estados Unidos se afianzó, por ello Chávez endureció “el tono de sus filípicas antiuribistas hasta niveles sin precedentes en la historia de la diplomacia” (Petkoff, 2011, p. 132). Por su parte, para el gobierno de Uribe existió la preocupación constante, acompañada de denuncias en distintas instancias internacionales, de la relación entre el gobierno bolivariano y las FARC, grupo que desde finales del siglo XX incorporó lemas y narrativas inspiradas en Simón Bolívar. Desde la capital colombiana “se temía que la proximidad ideológica bolivariana con la guerrilla se transformara en apoyo estratégico a la misma y en instrumento de extensión del proceso bolivariano hacia el país” (Ramírez, 2016, p. 211).

El giro socialista fue la principal transformación de la Revolución bolivariana, Chávez "afirmó que quien votaba por él lo estaba haciendo por el socialismo. Embriagados en la bonanza de los petrodólares, los venezolanos lo hicieron masivamente" (Straka, 2017, pp. 80–82). El camaleónico presidente añadió un nuevo ismo a un variado ideario: nacionalismo, militarismo, populismo y, ahora, socialismo.

Ahora bien, el chavismo se cuidó de darle un tono vernáculo a la nueva propuesta política: socialismo bolivariano, a su vez relacionado con la obra del sociólogo Heinz Dieterich, quien acuñó el término Socialismo del siglo XXI. La versión venezolana se planteó como una alternativa progresista y se nutrió de distintas fuentes como el cristianismo o el bolivarianismo que, en comparación con los fundamentos que sustentaron otros socialismos del pasado, no hubiesen tenido cabida. En consecuencia, chavismo planteó una nueva ética socialista "a) sostenida sobre las corrientes humanistas del socialismo y las nacionalistas de Simón Bolívar; b) la búsqueda de la *Suprema Felicidad Social* a partir de la construcción de

una sociedad incluyente; c) la construcción de una *Democracia Participativa y Revolucionaria*" (López y Lander, 2009, p. 69).

¿Cuáles son las características del socialismo bolivariano? Hay cuatro rasgos fundamentales para destacar: el primero es la afluencia de corrientes de izquierda que, tras la caída de la Unión Soviética, se descartaban: marxismo, leninismo, guevarismo (en el caso latinoamericano). A lo anterior se le añaden el pensamiento del Libertador Simón Bolívar y elementos cristianos, por ejemplo en lo referente los valores profesados por Jesús se destacó "la igualdad de derechos humanos y oportunidades prácticas de vida, que predicaba y practicaba el Nazareno, fue, sin duda, un elemento progresista y antisistémico en el entorno represivo-tribal-machista de dominación palestina-romana que sufrían los habitantes de Palestina" (Dietrich, 2005, p. 11).

El segundo es el complemento que significó el socialismo al eclecticismo ideológico del populismo chavista, ya que "recuerda a los modos clásicos de populismo, en la medida en que Chávez y sus partidarios creen firmemente en su retórica popular, buscan sinceramente representar una voluntad común que atribuyen especialmente a los grupos más pobres de la sociedad" (Hawkins, 2003, p. 1157).

Un tercer rasgo sería el estatismo, similar al planteado en otros modelos políticos de izquierda, pero con la particularidad venezolana de una dependencia vital de los precios internacionales del petróleo, en otras palabras "estamos ante un socialismo *rentista*, con muchas de las vulnerabilidades del otrora capitalismo *rentista*" (López y Lander, 2009, p. 68). El sostenimiento de una burocracia estatal o de las misiones a nivel interno y, el apoyo a políticos afines a Chávez o los intercambios comerciales solidarios con otros países como Cuba o Nicaragua, no hubiesen sido posibles sin la capacidad económica del chavismo que "A pesar de toda la retórica socialista, el país no ha roto fundamentalmente con el capitalismo y la competencia" (Rieck, 2008, p. 33).

Un cuarto rasgo, relacionado con modelos organizativos y políticos ciudadanos como los soviets o los comités para la defensa de la Revolución en Cuba, es la construcción de un orden "comunal". Con el referendo de 2009 el chavismo pretendió que el "poder popular se convirtió en la base de las leyes que se fueron introduciendo sucesivamente con miras a legitimar un "Estado Comunal" que suplantaría al prescrito en la Constitución de 1999" (López, 2015, p. 385).

Ahora bien, hay dos críticas que recaen sobre este nuevo modelo de organización política y social: la primera es que si bien responde a una lógica descentralizadora y de inspiración horizontal, como ocurre con cualquier otro fenómeno populista los consejos pasaron a “recibir su financiamiento directamente de agencias estatales centralizadas, una decisión tomada después de que surgieron problemas a nivel municipal” (Wilde, 2017, p. 143). Esta dependencia de un Estado centralista y benefactor, desemboca en el segundo reparo a la organización propuesta por el chavismo, pues el “proyecto de Estado comunal conlleva otra experiencia de institucionalidad paralela, en este caso frente al andamiaje administrativo conformado por las entidades territoriales” (Ramos y Ito, 2016, p. 134).

¿Cuál fue la relación que se estableció entre el socialismo bolivariano y el catolicismo? Desde los inicios de la Revolución bolivariana Hugo Chávez creó vínculos narrativos, discursivos, simbólicos y de principios con el cristianismo y, en particular, con el catolicismo. Elementos de carácter católico se articularon al chavismo y sirvieron para el direccionamiento de la Revolución, en otras palabras el populismo venezolano revitalizó la relación entre religión y política que encuentra antecedentes en otros fenómenos latinoamericanos como la lucha armada representada en agrupaciones como el ELN (Ejército de Liberación Nacional) de Colombia o la Revolución sandinista en Nicaragua.

Para algunos autores la combinación de corrientes, aparentemente contradictorias, se naturalizó en la Revolución bolivariana pues "dado el clima en cual creció, impregnado de castrismo y teología de la liberación, pronto se hizo una idea: había que abatir al capitalismo y pasar al socialismo" (Zanatta, 2021, p. 88). La complejidad del fenómeno chavista no se limitó al diálogo entre marxismo y catolicismo, también aportó nuevos elementos a su ideario, en otras palabras se construyó “un discurso teológico sobre la santa trinidad de la revolución: Cristo, Bolívar y Carlos Marx” (Carroll, 2013, p. 49).

En síntesis, conviene entender al chavismo como un proyecto populista aglutinador de intereses y corrientes a través de la figura protagónica de Chávez en sus múltiples facetas, en contraste con una postura de instrumentalización de distintos conceptos, agrupaciones y programas. En otras palabras, el fenómeno político reafirmó su esencia populista en la dependencia de una figura carismática que promulgó y contuvo una serie de elementos ideológicos e identitarios (venezolanidad, bolivarianismo, militarismo, socialismo y cristianismo) que impulsó la transformación institucional del país, es decir que una amplia

gama de tradiciones ideológicas, desde el marxismo y el socialismo hasta la doctrina social católica, la Tercera Vía, el positivismo latinoamericano y el bolivarianismo, el modelo combina diversos constructos incluso cuando agrava sus contradicciones” (Kornblith, 2013, p. 48).

Desde el inicio de la Revolución bolivariana la figura de Jesús relució en los pronunciamientos de Chávez, por ejemplo en medio de una Semana santa afirmó que fue un “gran revolucionario que vino al mundo para luchar por la justicia, por la igualdad” (Chávez, 2000a, pág.2). Al Jesucristo chavista se le retrató con la boina roja y se le mencionaba con frecuencia, compartió el altar patrio junto con Bolívar y para el segundo lustro de gobierno de Chávez pasó de ser un rebelde a un socialista. En una de las obras de Heinz Dietrich se expone una visión muy particular del rol histórico y político de Jesús que contribuirá a la liaison entre socialismo y cristianismo, para el autor alemán Jesús contendió:

a) en pos de una distribución más igualitaria de la riqueza [...] b) a favor de una democratización de la economía que se encontraba en un setenta por ciento en manos de una casta de mercaderes, cambistas y altos clérigos, cuyo —Wall Street era el Templo de Jerusalén [...] c) en pro de la recuperación de la soberanía nacional, oprimida por el imperio romano (Dietrich, 2005, p. 12)

La unión entre cristianismo y marxismo en el chavismo fue promulgada por el Comandante de manera abierta en varias ocasiones, por ejemplo en 2007, respondiendo una crítica del episcopado afirmó "vienen los obispos a exigir que nosotros les expliquemos qué es eso del socialismo. Señores, vayan a buscar los libros de Carlos Marx, de Vladimir Lenin, vayan a buscar la Biblia para que vean el socialismo ahí" (Chávez, 2007, págs.29-30).

La relación entre marxismo y cristianismo en el populismo chavista no se limitó a la retórica, se tejió entre el fenómeno político y nociones del cristianismo primitivo como sustento ideológico. El socialismo fue el principal elemento ideológico que transformó el chavismo y, por ende, las lecturas que este realizó en los años precedentes del cristianismo, en otras palabras el Cristo bolivariano asumió una renovada identidad socialista gracias a la interpretación populista y particular de Hugo Chávez que sustentó la asociación en frases como "el socialismo está obligado a seguir una máxima, aquella que dice, y esa máxima viene de Jesucristo, viene de la Biblia, a cada quien de según sus necesidades, y de cada quien según sus capacidades" (Chávez, 2007b, pp.15-16).

La figura de Arnulfo Romero, obispo asesinado por la extrema derecha salvadoreña fue retomada por Chávez en varias ocasiones: “"le llamamos San Romero de América, era un

verdadero Pastor de Cristo" (Chávez, 2004, pág.3), para el presidente venezolano el obispo centroamericano contrastaba con el episcopado local que lo criticaba de manera constante, incluso propuso: “quisiéramos en algunos momentos, tal vez que los sacerdotes pudieran ser importados, para ver si logramos en Venezuela realmente tener un Arnulfo Romero o una jerarquía eclesiástica que realmente trabaje para los pobres y no para las élites "(Chávez, 2004d, pág.3).

La democracia venezolana ¿Hacia un régimen híbrido?

Esta sección se concentra en los efectos de la revolución bolivariana en la democracia venezolana entre 2005 y 2009, durante este periodo la ciudadanía acudió a las urnas para las elecciones parlamentarias (2005), una elección presidencial (2006), elecciones regionales y locales (2008) y, finalmente, dos referendos (2007 y 2009). Al igual que en los años anteriores, la mezcla de mecanismos de participación democrática liberal y populista se conjugaron en una competencia por la legitimidad. El chavismo explotó la premisa populista que promueve “utilizar el apoyo de masas plebiscitario para transformar las instituciones establecidas, dismantelar los controles y equilibrios, concentrar el poder en manos del presidente y promover la reelección inmediata” (Weyland, 2013, p. 22).

Chávez continuó enlazando triunfos electorales en 2006 cuando venció de manera contundente al candidato de la oposición Manuel Rosales, durante este segundo lustro el chavismo a su cenit pues ocupó las tres ramas del poder más los organismos de control sin que la oposición tuviera formas legales de impedirlo. Con el viento a favor el proyecto populista se inclinó hacia el socialismo para asentar los cambios a la democracia liberal. Como se señaló, la fragmentación y un cálculo político errado generaron un alto costo para la oposición después de que en 2005 decidieran no presentar sus listas para las elecciones legislativas.

La faz de la democracia liberal venezolana fue cambiando en distintas direcciones: por un lado, la vertiente populista revitalizó la participación ciudadana e incorporó actores que históricamente estuvieron marginados. Sin embargo y, por otro lado, el proyecto populista no se limitó a ganar elecciones sino a la construcción de un nuevo régimen duradero y anti-pluralista. Para el presidente Chávez era urgente refundar las instituciones para el avance de su gobierno, sin embargo la Constitución bolivariana no fue suficiente pues “órganos

alternativos de poder -poder popular- las viejas estructuras pervivieron y en lugar de que el nuevo poder paralelo socavara gradualmente al viejo Estado, sucedió lo contrario” (González, 2014, p. 106).

Para el populista, acuciado por el tiempo y la promesa de cambios veloces, la salida más expedita es la materialización del trato directo que establece con su grey, aspecto relacionado con la democracia plebiscitaria. Chávez ganaba elecciones con facilidad, su estilo de gobierno se confundía con el de las campañas electorales gracias a los “momentos de inclusión y participación, de contacto directo entre el líder y sus seguidores, dejan entrever la "democracia real" prometida por Chávez” (Zúquete, 2008, p. 115).

La relación directa entre el líder en sus seguidores plantea un trato horizontal que, paradójicamente, afianza el verticalismo en las instituciones, como ocurre con los partidos políticos. La propuesta chavista de poder popular entremezcla dinámicas de apertura política con otras de control, por ejemplo la “"noción participativa que inspira consejos populares y comités de defensa de la revolución cubana, consejos comunales y comunas buscan ser medios de movilización para defender al chavismo" (López, 2014, p. 58).

Empero, una participación mayoritaria suele coincidir con el pluralismo político que incomoda a los populistas, por tal razón promovieron la “La centralización de partidos políticos sucedió a la gestión estatal rentista y la politización institucional. Críticas intrapartidistas a la dirección del proyecto bolivariano desde dentro de MVR, relanzado como Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) en 2007” (Buxton, 2020, p. 1383).

El PSUV se convirtió en la mayor institución partidista de chavismo, si bien su origen es populista y recoge los esfuerzos de otras organizaciones que contribuyeron a consolidar al Comandante en el poder, su similitud con otros partidos insertos en estructuras de régimen único es llamativa. Sin embargo, varias diferencias entre el Partido Comunista Cubano o el Partido Comunista de Corea del Norte relucen: la primera es que el PSUV, a pesar de contar con el apoyo del Estado, continúa en competición por los partidos opositores.

La segunda fueron las pugnas internas en su origen, reminiscencia del pluralismo en la izquierda democrática venezolana, que fragmentaron levemente al chavismo, pues el Movimiento Quinta República “acató la orden de disolverse, pero otros trataron de posponer o eludir su disolución. El Partido Comunista de Venezuela (PCV) se negó a desaparecer,

reivindicando su trayectoria y especificidad política; Podemos y el Patria para Todos (PPT) también se resistieron” (Gómez y Arenas, 2013, p. 26).

Los Círculos bolivarianos siguieron siendo fundamentales para la construcción de una institucionalidad paralela y leal al presidente Chávez, este tipo de organizaciones se caracterizaron por “su aceptación acrítica de los actuales programas de ayuda del gobierno, participaron en un sistema con fuertes connotaciones clientelistas que socavaban el principio de ciudadanía esencial para la democracia” (Hawkins y Hansen, 2006, p. 104).

Entre 2005 y 2009 se consolidó una hegemonía institucional chavista que avanzó de manera considerable en la sustitución de la democracia liberal por otra de corte populista, sin embargo eventos por el referendo de 2007 dan cuenta de las pugnas entre las distintas visiones sobre la democracia que perviven en Venezuela. La consolidación del chavismo en las urnas permitió el enrutamiento del sistema político hacia un autoritarismo electoral.

Chávez intentó promover la descentralización administrativa que (una nueva geometría del poder) con “los intentos radicales de rediseñar las instituciones subnacionales, buscando cambiar la democracia representativa liberal por formas más directas que organizaron a los partidarios del régimen en nuevos órganos de gobierno” (Eaton, 2013, p. 436). Sin embargo, la descentralización dependió en exceso de la figura carismática de Chávez, se estancó en procesos político-administrativos y recayó en prácticas clientelares.

En términos institucionales, la transformación de la democracia venezolana tuvo dos caminos: el primero tuvo como centro y origen la figura presidencial que se fortaleció con respecto a los otros poderes en la Constitución bolivariana, Chávez gobernó "mediante leyes habilitantes que le permitían al presidente legislar sin acudir a la Asamblea Nacional y sin ninguna discusión con otros sectores políticos" (Valenzuela, 2014, p. 397).

El segundo camino fue a través de la Asamblea Nacional, ahora unicameral y desde 2005 en manos del chavismo. En este punto cabría resaltar que el chavismo no tuvo necesidad de imponer medidas autoritarias, pues la oposición decidió no participar en las elecciones parlamentarias dejando el camino abierto para que los chavistas tomaran el poder legislativo “y con aquel, todos los poderes derivados, Fiscalía, Contraloría, Defensoría del Pueblo, Consejo Nacional Electoral” (Petkoff, 2011, p. 34).

La dinámica populista no encuentra contradicción en el uso de mecanismos de participación democrática para la aprobación de medidas que, a su vez, acorralan instituciones o

desbalancean el equilibrio entre estas; en otras palabras, la legitimidad electoral se vuelve en contra de los poderes democráticos, pues “desmantelaron la rendición de cuentas y eliminaron las salvaguardias contra la arbitrariedad. Los presidentes hegemónicos convocaron referendos para obtener elogios plebiscitarios, pero con arreglos para garantizar que estos ejercicios nunca le dieran a la oposición una oportunidad justa de ganar” (Weyland, 2013, p. 23).

La representación democrática populista emanada de consultas en las urnas (plebiscitos, referendos) no se limita a garantizar la permanencia en el poder del caudillo, también implanta una lógica directa y vertical que en términos administrativos se asimila con eficiencia, pero que implica un clientelismo permanente. Cabría insistir que la reelección presidencial es el mecanismo que permite que el populista continúe en el poder, esto en aras de un cambio estructural del régimen político a través de una concepción diferente de la democracia. En el caso particular de Venezuela “la revolución es pacífica y democrática en el sentido de que técnicamente sigue el procedimiento democrático (Chávez y sus partidarios han ganado elecciones razonablemente libres y justas), su discurso maniqueo ha fomentado una fuerte actitud de “todo vale”” (Hawkins, 2003, pp. 1155–1156).

¿Qué ocurrió con la oposición venezolana entre 2005 y 2009? Varios procesos caracterizan su desarrollo histórico durante este lustro, lo primero es que consolidó un proceso de cambio en el que los partidos políticos, en su mayoría nuevos, desplazaron a otras organizaciones civiles como principales representantes de la oposición contra el chavismo. La Coordinadora Democrática elevó su protagonismo desde 2002 haciendo que grupos “empresariales y medios privados de comunicación [...] bajaron el tono y disminuyeron su rol. La jerarquía de la Iglesia Católica también bajó su perfil, la gerencia de la petrolera estatal, Pdvsa, al ser sustituida, dejó de existir como fuerza política” (López y Lander, 2007, p. 6).

Sin embargo, la Coordinadora Democrática tuvo que asumir el costo político de la derrota en el referendo de 2004, hecho que terminó en la extinción de la coalición opositora. El principal efecto de esto fue una profunda fragmentación de la oposición que no logró consolidar una propuesta programática ni un liderazgo visible.

El chavismo no se limitó a vapulear a la oposición en las urnas, utilizó las instancias gubernamentales para premiar a sus seguidores y castigar a los detractores, con respecto a los primeros Chávez “él mismo se jactó de que los mayores beneficios de su administración

-trabajos gubernamentales, contratos estatales, subsidios- estaban destinados exclusivamente a sus partidarios” (Corrales y Penfold, 2011, p. 44). En contraste, las personas que criticaron y votaron en contra del presidente engrosaron las “listas negras con los nombres de los firmantes, como el caso de la “Lista Tascón” o la “Maisanta”, a partir de las cuales penalizaron a los ciudadanos” (Arenas, 2009, pág. 83).

Obispos, Cristianismo y el giro socialista de la Revolución bolivariana

En esta sección se analizan la relación entre religión y política desde la óptica de los seguidores del presidente Hugo Chávez, de igual forma se ahondará en las posturas del episcopado venezolano con respecto a los principales hechos y procesos durante 2005 y 2009. Para iniciar cabe retomar la relación que se estableció entre chavismo y catolicismo en la que se descarta un uso instrumental y, por el contrario, se propone comprender que "la participación de las personas que viven la búsqueda espiritual ecuménica (cristianos y de otras tradiciones) puede aportar al camino bolivariano” (Barros, 2013, p. 1739).

Los procesos populistas tienen como principal marco de referencia el comportamiento e ideario del líder, en el caso venezolano el caudillo integró elementos políticos y religiosos en sus postulados, por ejemplo aconsejaba a sus seguidores diciendo "les recomiendo leer la historia de Jesús, el verdadero Jesús el revolucionario Jesús, el hombre Jesús, Cristo" (Chávez, 2004f, pág.2). Como ya se anotó, las referencias a Cristo fueron constantes desde el inicio de la Revolución, sin embargo el aporte a partir de 2005 fue la caracterización de la figura religiosa como socialista; el periodista y político Teodoro Petkoff concluyó: “Chávez construyó desde entonces una alegoría, entre pagana y religiosa, del misterio de las Tres Divinas Personas. Él, Bolívar y el Pueblo son la Santísima Trinidad del catecismo “revolucionario”” (2011, p. 28).

La fusión ideológica, simbólica y axiológica que propone el populismo se evidencia en la suma de adjetivos con los que el presidente definía la figura de Jesús: bolivariano, revolucionario, socialista. Chávez se tomaba licencias interpretativas del cristianismo, baste referenciar dos en las que se asocia un evento religioso con el contexto venezolano contemporáneo: "yo creo que Cristo a lo mejor agarraría un látigo otra vez, como aquella vez que tomó un látigo para sacar a latigazos a los mercaderes del templo" (Chávez, 1999c, pág.3).

El populista se caracteriza por “traducir” la voluntad de su “pueblo”, para ello acude a distintas fuentes que se van articulando conforme avanzan los procesos políticos, en la Venezuela chavista el “poder no era sólo un triunfo electoral o político, ni siquiera un triunfo histórico. Era infinitamente más: una parusía, la vuelta a la vida de los muertos y de la Patria, la resurrección anunciada por el apóstol Pablo (Neruda)” (Krauze, 2013, p. 484).

Los elementos religiosos de inspiración católica sirvieron como sedimento identitario para la Revolución bolivariana, proceso enarbolado por Chávez y acogido por sus seguidores que no encontraron contradicción entre el nacionalismo, el socialismo y el cristianismo. Así las vertientes católicas de izquierda encontraron en el proceso bolivariano una oportunidad de resurgimiento gracias al liderazgo de Chávez, una variedad de simpatizantes clericales y laicos impulsaron procesos comunitarios de inspiración religiosa entremezclada con los otros elementos aglutinantes de la Revolución, el chavismo planteó una visión propia: "la teología bolivariana de la liberación tiene que desarrollar una espiritualidad pluralista. El pluralismo cultural y religioso nos ayuda a contemplar en el mismo misterio divino esa unidad que sólo se realiza en La diversidad" (Barros, 2013, pp. 1738–1739).

Una muestra de la articulación de los elementos católicos al ideario bolivariano es que varias misiones recibieron nombres religiosos: Misión Cristo (objetivo: erradicación de la pobreza); Misión Milagro (objetivo: procedimientos oftalmológicos); Misión José Gregorio Hernández (objetivo: necesidades de personas discapacitadas) y Misión Niño Jesús (objetivo: atención a bebés).

Chávez intentó vincular a la jerarquía católica a procesos políticos de la Revolución, pero el intento no sólo falló sino que resultó en confrontaciones con el episcopado. En contraste, el presidente recibió el apoyo de distintos representantes del catolicismo como el de los sacerdotes jesuitas Numa Molina y Jesús Gazo, a este último Chávez le comentó lo siguiente en un evento público: "Padre, usted sabe que yo cada día estoy más convencido de Cristo, de su mensaje, de su suplicio y por qué no decirle, a veces uno lo siente en carne propia" (Chávez, 2003c, pág.65). Otro ejemplo llamativo es el de la monja católica Jenny Russián, invitada a la conmemoración que el oficialismo realiza de los hechos ocurridos en 2002, la religiosa denomina el proceso como un Viacrucis constitucional y una resurrección democrática, en sus palabras se destaca la articulación de hechos políticos y elementos religiosos, así como el apoyo de determinados sectores católicos al proceso chavista: “desde

diferentes estratos sociales, civiles, militares, religiosos emergió una corriente espiritual inolvidable” (Chávez, 2007c, pág.1).

¿Cómo caracterizar la relación entre Hugo Chávez, la Revolución bolivariana y las iglesias evangélicas en Venezuela? Dada la complejidad del asunto se propone acotar unas líneas analíticas generales: la primera es que la diversidad de agrupaciones religiosas evangélicas que caracterizan esta vertiente, una generalización en esta materia resulta contraproducente. Lo segundo es que, al igual que con el catolicismo, el chavismo recogió apoyos y críticas por parte de estas organizaciones. Lo tercero es que, en comparación con el episcopado y organizaciones religiosas como la Compañía de Jesús, un número considerable de iglesias evangélicas se incorporaron a los procesos políticos del chavismo.

La afinidad entre Chávez y los pastores protestantes va más allá del histrionismo en los escenarios, las alusiones religiosas cristianas impactaron en las comunidades evangélicas, muchas de estas asentadas en sectores populares: “Chávez habla con la retórica de un predicador evangelista, invocando al sufrimiento, el amor y la redención, no se debe subestimar el efecto milenarista de su mensaje en su atractivo popular” (Gott, 2006, p. 150). Ahora bien, desde una perspectiva más práctica, debe tenerse presente que el crecimiento demográfico de las iglesias evangélicas se ha convertido en un atractivo electoral en América Latina, de allí que "el movimiento bolivariano ha buscado crear un aliado en el movimiento evangélico, primero, como parte de su intento de moralizar la política y, luego, como una manera de debilitar uno de sus más fuertes opositores: la iglesia católica" (Smilde, 2004, p. 166).

En entrevista hecha para la presente investigación con Tomás Straka expuso que “los grupos evangélicos pentecostales forman parte del entorno sociocultural de donde formaba parte, la mejor parte del chavismo” (Straka, 2020), cabría referenciar algunos ejemplos: en un encuentro público con el presidente en 2002, un representante de la agrupación Luz del Mundo pronunció las siguientes palabras "el único que Dios le ha dado la potestad aquí en la tierra para quitar y poner reyes es nuestro Señor Jesucristo utilizando como instrumento el pueblo, y el pueblo está con nuestro Presidente Hugo Chávez" (Chávez, 2002, pág.46). Ese mismo año, Raúl Ávila, representante de la las Iglesias Centro de Cristo para las Naciones, afirmó en relación al paro petrolero: “que la resistencia del gobierno fue evidencia de que Dios tiene una misión especial con Venezuela”(Smilde, 2004, p. 173).

Al año siguiente, Moisés Rodríguez, representante de la Confederación de Iglesias Evangélicas de Venezuela participó en el programa televisivo *Aló Presidente* (Chávez, 2003a, pág.6). En una de las conmemoraciones de los hechos ocurridos en 2002, el pastor evangélico Ramón Castillo afirmó: "hemos invitado de forma especial a nuestro señor Jesucristo, ahí está el Presidente con nosotros, vamos a tener ese recogimiento y esa espiritualidad que necesitamos frente a él" (Chávez, 2007c, pág.1).

Durante el desarrollo de la Revolución bolivariana el acercamiento entre el chavismo y algunos representantes de las agrupaciones evangélicas fue evidente, por ejemplo varias comunidades religiosas participaron de los programas sociales pues los "Los no católicos son más propensos a participar en las misiones educativas, en particular la Ribas. Esto puede reflejar el hecho de que las mejores escuelas privadas de Venezuela suelen ser católicas" (Hawkins, 2010, p. 63).

El proceso populista aglutina intereses y afinidades entorno a un líder carismático que propende por un trato directo con sus seguidores y que, a su vez, garantiza beneficios en retorno del apoyo político, el chavismo buscó apoyo en las comunidades evangélicas como "una estrategia para reducir el poder de la iglesia católica" (Smilde, 2004, p. 167). La lógica clientelar no es un rasgo definitorio del populismo sino una característica de las interacciones políticas entre agrupaciones en cualquier sistema político, el aporte populista radica en que dichas relaciones tienden a ser más directas y construida a través de nuevas instituciones.

De hecho, cabría retomar la opinión de la historiadora venezolana Margarita López que en entrevista adelantada para la presente investigación afirmó que "Ese es el catolicismo del chavismo, es un catolicismo popular que tiene elementos de sincretismo" (López, 2020), así pues el chavismo no limitó su dimensión espiritual al cristianismo, estrechó sus lazos místicos con otras creencias y prácticas. De nuevo, la figura del líder populista es el punto de partida, al hecho ya señalado de que la "la interpretación de la historia política de Chávez se ha basado en modismos religiosos" (Angosto-Fernández, 2016, p. 9), se le debe agregar que el Comandante fue un asiduo practicante de la santería. El presidente fusionó como un espejo genuino de la sociedad y debe tenerse presente que "muchos venezolanos son supersticiosos y mezclan el catolicismo con un revoltijo semiclandestino de astrología, misticismo y santería, un tipo de vudú importando por los esclavos de África occidental" (Carroll, 2013, p. 158).

La santería es una práctica usual en comunidades caribeñas, pero extendida en otros lugares como los llanos colombo-venezolanos. La Revolución bolivariana removi6 los cimientos de la sociedad venezolana, no s6lo los pol6tico-institucionales, tambi6n los culturales y vincul6 a los procesos pol6ticos elementos m6sticos a trav6s de figuras "de yeso de Jesucristo y de la Virgen, pero tambi6n de otras deidades muy poderosas en la historia venezolana: los Santos Libertadores" (Lobo-Guerrero, 2021, p. 34). De hecho, en la entrevista realizada en el marco de la investigaci6n, el polit6logo Ronal Rodr6guez consider6 que "Ch6vez aspiraba, como varios presidentes venezolanos, a convertirse en una especie de deidad y promov6 el culto a la persona de una forma desenfadada" (Rodr6guez, 2020).

M6s all6 de la simpat6a que Ch6vez despertaba en los santeros, de su supuesta participaci6n en rituales o del hostigamiento contra los representantes del catolicismo, debe tenerse en la cuenta que este tipo de creencias tuvieron un rol durante su gobierno y otro, quiz6 m6s relevante, despu6s de su muerte en 2013. El mismo presidente se encarg6 en vida de fomentar estos imaginarios: "Todav6a hay gente que me dice por ah6: "Ch6vez, t6 eres un enviado de Dios"" (Bilbao, 2002, p. 47). Tras el sufrimiento padecido por su enfermedad, sumado al hecho de morir mientras ejerc6a el poder, Ch6vez consolid6 una imagen favorable en t6rminos pol6ticos y culturales, no extra6a que en Venezuela se le venere junto con figuras "religiosas como San Jos6, La Virgen y el Ni6o, y a santos regionales como San Benito (el negro), las figuras de Mar6a Lionza, Sim6n Bol6var, Juan Vicente G6mez y Hugo Ch6vez en una forma sincr6tica de catolicismo y santer6a" (6lvarez y Chumaceiro, 2013, p. 21).

La figura del Libertador Sim6n Bol6var recibe un culto popular y pol6tico particular en Venezuela; antes de Hugo Ch6vez, otros mandatarios como Antonio Guzm6n Blanco, Juan Vicente G6mez y Marcos P6rez Jim6nez enaltecieron la figura del pr6cer decimon6nico. El aporte de Ch6vez a este proceso fue la interpretaci6n de "un Bol6var revolucionario, protector de los pobres, defensor de los oprimidos, antiimperialista, anticolonialista, antiesclavista, popular y socialista" (Quintero, 2018, p6gs. 220-221).

El Libertador sudamericano fue la mayor inspiraci6n pol6tica de la Revoluci6n que lleva su nombre, las interpretaciones acomodaticias de su ideario pol6tico han sido la constante en Colombia y Venezuela desde su muerte en 1830, Hugo Ch6vez fue uno m6s en la extensa lista de pol6ticos que se refugiaron bajo la sombra de Bol6var, sin duda "su audacia mayor

fue potenciar el culto bolivariano para colocarse él mismo en el lugar de Supremo Sacerdote y así apropiarse del carisma de Bolívar” (Krauze, 2013, p. 486).

En el altar chavista, además de Simón Bolívar, se añadió el culto a Jesucristo y luego a Marx, quienes junto a los símbolos patrios se convertirán en los principales referentes de la Revolución bolivariana. Bolívar y Jesús fueron venerados de tal manera por el presidente Chávez que, en algunos pronunciamientos, entremezcló sus historias. Cabría citar en extenso las siguientes palabras del mandatario en las que denota la afluencia del bolivarianismo, el cristianismo y el socialista en una suerte de genealogía rebelde y mística que inició con Jesús pasó por Bolívar y se concretó en Hugo Chávez:

No hay posibilidad para Venezuela en este mundo dominado por el imperialismo y el capitalismo que seguir rompiendo barreras y construyendo el nuevo camino, el reino de Dios en la Tierra, el que vino a anunciar nuestro señor Jesucristo hace más de 2.000 años, el proyecto que encarnó por toda esta tierra Simón Bolívar el libertador dignificado y resucitado de entre los muertos y hoy hecho pueblo en esta tierra, el socialismo (Chávez, 2010a, pág.15)

Las interpretaciones sobre estos cultos populares durante la Revolución son variados, por ejemplo “Chávez se apropió del cristianismo y de la figura de Jesucristo tanto como lo hizo con Simón Bolívar” (Frajman, 2014, 513). Con una perspectiva más crítica Petkoff plantea la “Instrumentalización del tremendo peso que tiene en el imaginario venezolano el mito bolivariano -adobado con el crístico-, que con tanta eficacia ha manipulado Hugo Chávez” (Petkoff, 2011, p. 61). En síntesis, el chavismo acudió a otro tipo de prácticas y creencias distintas al cristianismo como la santería en aras de sumar apoyos y solidificar en términos culturales la Revolución bolivariana. La santería y el culto histórico a Simón Bolívar se entremezcló con las interpretaciones que Chávez hizo de Jesucristo.

¿Cuáles fueron las principales interacciones entre Hugo Chávez y el episcopado venezolano entre 2005 y 2009? En comparación con los años anteriores se puede afirmar que la relación tuvo menos tensión, pero la confrontación continuó. Si bien el episcopado centró su tarea en trazar puentes de diálogo y entendimiento entre el gobierno y la oposición, la ruta socialista del oficialismo revivió las heridas abiertas entre las partes, algunos ejemplos del contrapunteo entre el presidente y los obispos ilustran lo ocurrido.

Chávez insistió en sus críticas al episcopado contraponiendo dos tipos de cristianismo: uno elitista y otro popular, en palabras del presidente: “las corrientes conservadoras de la Iglesia Católica que lamentablemente son las mayorías, han manipulado a Cristo, le han quitado

palabras, y han querido convertirlo en un señor lejano, a veces con cara de bobo” (Chávez, 2007, pág.30). Los obispos respondieron con mensajes tendientes a la unidad entre creyentes, aislando el tema político "Nada ni nadie, llámese líder o proyecto político, económico o social, del tipo o color que sea, puede estar por encima de la persona. Nuestro pueblo clama al cielo por justicia desde el miedo y la opresión" (CEV, 2006a, p. 148).

Un hecho particular y, quizá sin precedentes, ocurrió en 2008 cuando seguidores chavistas crearon la Iglesia católica reformada de Venezuela en un intento por aglutinar creyentes y desafiar a la jerarquía, esta organización se “declara favorable a las reformas dentro del catolicismo, y seguidora del cisma anglicano del siglo XVI; esta iglesia la fundaron disidentes católicos, luteranos y de otras denominaciones, incluyendo preladados del ordinariato militar” (Aveledo, 2012, p. 51).

El presidente Chávez, salvo algunas excepciones, la mayoría de los obispos representaban un adversario político que refutaba y criticaba públicamente, por ello continuó relacionando a la jerarquía católica con la oposición partidista: "que los obispos de la iglesia católica se reúnan durante una semana a deliberar y saquen un informe donde digan que están preocupados por la democracia en Venezuela ¿verdad que eso preocupa? Preocupa porque son los obispos compadre" (Chávez, 2006, págs.29-30). Durante el lustro analizado la jerarquía tuvo la precaución de evitar protagonismos políticos como los de abril de 2002, pero ello no implicó un silencio entorno a temas eventos políticos nacionales, por ejemplo criticaron el referendo promovido por el oficialismo en 2009.

Entrando a analizar la relación particular entre Chávez y los obispos entre 2005 y 2009 se expone, en primer lugar, la continuidad en la confrontación entre el cardenal Rosalio Castillo Lara y Chávez. El jerarca católico, fallecido en 2007, fue un crítico permanente del régimen chavista, el presidente años antes lo confrontó de manera abierta: "el cardenal Rosalio Castillo dice que las elecciones son una pantomima, ¡él es una pantomima!, ¡él sí es una pantomima!, lo que da es tristeza" (Chávez, 2005a, pág.83). Después de la sexta sesión del Concilio Plenario del episcopado venezolano, los demás obispos emitieron un comunicado para "expresarle nuestra solidaridad y hermandad, ante los ataques contra su persona, que ha consternado no sólo a los miembros de la Iglesia, sino a todo el pueblo venezolano" (CEV, 2005a, p. 136).

En segundo lugar, las interacciones entre Chávez y monseñor Baltazar Porras se caracterizaron por la confrontación, el obispo dejó la presidencia de la Conferencia Episcopal Venezolana y continuó ocupando el arzobispado de la ciudad andina de Mérida, desde allí criticó las políticas del régimen, Enrique Krauze recoge la siguiente interacción de los implicados:

La intransigencia y la aplanadora del gobierno se está haciendo sentir – señaló Porras en 2007; hay un secuestro de todos los poderes públicos por parte del Ejecutivo. No existe sino un único poder” Y agregó: “Chávez es una especie de ayatola de lo divino y de lo humano”. Por su parte, Chávez no fue más amable: “Porras lleva el diablo bajo la sotana” (Krauze, 2009, p. 102)

En tercer lugar, la figura de monseñor Jorge Urosa tomaría relevancia en el plano político porque reemplazó en el arzobispado de Caracas al cardenal Ignacio Velasco. Como se ha señalado, las relaciones entre el Estado venezolano y el Vaticano tienen como marco normativo el *Modus vivendi* pactado en 1964 que incluye la posibilidad de que el presidente objete el nombramiento del arzobispo de la capital, potestad que Chávez utilizó contra Urosa, quien había criticado al gobierno mientras ejerció como arzobispo de Valencia, retrasando su nombramiento designado por el papa Benedicto XVI. Para el historiador Tomás Straka esta situación se complejizó porque “Chávez volvió a amenazar al principio de su gobierno con volver a poner un patronato, es decir volver a integrar a la Iglesia con el Estado” (Straka, 2020).

En 2005 el presidente cedió y Urosa asumió el cargo eclesiástico, esto abrió un espacio de entendimiento entre las partes, en varias ocasiones Chávez se refirió a su relación con el prelado: “échenme la bendición, cuando me tengan que halar las orejas hálenmela no importa, pero el Palacio es el Palacio de ustedes, es la casa de todos y conversamos [...] que bueno que llega usted con este ánimo de conciliación” (Chávez, 2005c, págs.13-14). También le realizó advertencias sobre su rol político recordando el papel del cardenal Velasco en 2002: “el nuevo Arzobispo de Caracas, con quien hablé aquí hace poco y le dije: Ojalá más nunca la Iglesia Católica venezolana, la jerarquía eclesiástica, se preste al juego del imperio” (Chávez, 2005b, págs.26-27). En 2006 monseñor Urosa fue designado cardenal de la Iglesia católica por el papa Benedicto XVI.

La armonía entre Chávez y Urosa se rompió en 2007 tras una crítica del prelado al gobierno que recibió una respuesta contundente por parte de Chávez durante un programa de televisión *La hojilla*, acudió a un repertorio de frases contra los obispos como: “que el diablo los reciba

en su seno, monseñores”, “les hago la cruz, así, a nombre de nosotros los verdaderos cristianos” o “ustedes son el propio demonio”. En referencia particular a monseñor Urosa afirmó: “estos son unos politiqueros de oficio, adecos y copeyanos, del cardenal pa’bajo”, “son unos verdaderos vagabundos, del cardenal pa’bajo” y “bandido, maleante, embustero”. La respuesta del episcopado no tardó: "Rechazamos los ataques, difamatorios e injuriosos contra el Sr. Cardenal Jorge Urosa Savino, Arzobispo de Caracas, los Obispos en general y otras personalidades y sectores del pueblo venezolano" (CEV, 2007c, p. 170).

Hugo Chávez y el cardenal Urosa protagonizaron una nueva polémica en 2010 después de que un grupo de santeros simpatizantes del chavismo agraviaron a la Iglesia católica, el prelado afirmó: "A veces a personas débiles en su fe los engañan y les dicen que pueden ser santeros y católicos. No se puede ser chicha y limonada. Respeto mucho a las personas que tienen otra religión, pero si tienen otra religión no pueden ser católicos" (Placer, 2017, p. 123).

En cuarto lugar y, en contraste con los otros obispos, la relación entre Chávez y monseñor Mario Moronta continuó caracterizándose por la cordialidad y el entendimiento. Cabría recordar la cercanía entre el presidente y el obispo desde los primeros años de gobierno: “Anteayer estuvo en La Casona, hicimos una misa, nos echó la bendición a Marisabel, a todos, a los soldados, a la familia, vino de paso a Caracas y fuimos a rezar un rato. ¡Qué distinto es monseñor Moronta!" (Chávez, 1999b, pág.17). En la entrevista con el obispo, este develó una de las razones que lo acercaron al mandatario: “Te puedo garantizar que personalmente yo tuve la oportunidad de hablar con él en varias oportunidades y se consiguieron un par de cosas en favor de mucha gente que estaba siendo perseguida” (Moronta, 2020).

En el mencionado programa televisivo de 2007 en el que Chávez criticó al cardenal Urosa también mencionó que propuso el nombre de Moronta para ocupar la arquidiócesis de Caracas. En referencia a ese hecho, algunas autoras consideran que Chávez intenta “dividir a la jerarquía eclesiástica en torno al nombramiento del representante del Vaticano en el país y plantea abiertamente su desacuerdo con la forma en que tradicionalmente se han hecho las designaciones para ese cargo" (Álvarez y Chumaceiro, 2010, p. 46).

En ese mismo sentido se encuadra la crítica del Comandante al documento conclusivo de una reunión episcopal venezolana a la que añade su opinión sobre Moronta, quien fue designado

en abril de 1999 obispo de San Cristobal, capital del Táchira, Estado fronterizo con Colombia: "Una vez más, desconectados de una realidad, lo lamento mucho por ellos, que Dios los perdone; [...] él es un buen hombre, es un buen hombre claro disciplinado no, callado. Lo sacaron de aquí, allá lo tienen en San Cristóbal" (Chávez, 2005, pág.4).

¿Cuáles fueron las posturas del episcopado venezolano con respecto al gobierno de Hugo Chávez entre 2005 y 2009? Los obispos mantuvieron una crítica abierta a las decisiones del chavismo durante este tiempo, en primer lugar plantearon reparos con respecto a los rasgos populistas que caracterizaron el estilo y las acciones del presidente, por ejemplo en el año en el que se celebró el referendo de 2007 en el que el oficialismo buscó afianzar su poderío el episcopado considero que "la solución a los problemas políticos y sociales de Venezuela debe ir más allá del populismo que no va al fondo de los mismos y del militarismo que cede el protagonismo de la sociedad al estamento militar" (CEV 2007a, p. 159).

También criticaron el centralismo protagónico del presidente, rasgo esencial del populismo evidenciado en la difusión televisiva, los obispos expusieron que desde una "perspectiva cristiana, no debe aceptarse pretensión alguna de imponer un proyecto hegemónico de sociedad, porque erige a individualidades, o al Estado, o a otras realidades (sistema, partidos, capital, etc.) en sujeto supremo, incuestionable, definitivo" (CEV, 2005a, p. 133).

La lógica binaria del populismo que tiende a la polarización de las sociedades en las que hace presencia, combinada con la alteración expuesta de las relaciones cívico-militares en Venezuela se fortaleció durante los mandatos de Chávez, asunto que también fue puesto en cuestión por parte del episcopado en un comunicado en el que critican con "asombro y rechazo moral, la promoción de un clima bélico y la militarización de la sociedad, entre otras cosas por la creación de milicias civiles" (CEV, 2006a, p. 145).

La continua crítica a la desigualdad social y al manejo de los recursos públicos es un sello característico de los obispos latinoamericanos, sin embargo las decisiones gubernamentales del chavismo para solventar estas materias, desde la óptica episcopal, recayeron en practicas clientelares, en 2007 manifestaron su preocupación señalando: "Nos inquieta además que se pretenda solucionar los problemas sociales que nos aquejan con medidas populistas en lugar de utilizar los abundantes ingresos petroleros para soluciones estructurales a nuestras graves deficiencias" (CEV, 2007a, p. 159).

La educación también es una temática de asidua preocupación por parte de los obispos latinoamericanos, en Venezuela los cambios estructurales que el chavismo planteó en este sentido a través de programas públicos como las misiones recibieron críticas por parte del episcopado, en una carta dirigida al presidente Chávez plantearon que "La educación no debe estar al servicio de un proyecto partidista, fuere el que fuere, ni ser instrumento de adoctrinamiento político. Está al servicio primario del ser humano y debe respetar todas las corrientes de pensamiento"(CEV, 2006b, p. 150).

Resumiendo, los obispos venezolanos sostuvieron una postura crítica al populismo bolivariano en aspectos puntuales, pero a diferencia de los años precedentes evitaron involucrarse en eventos políticos específicos. La crítica episcopal fue más constante a partir del giro socialista que el chavismo tomó en 2005, en comparación con los años precedentes, las posturas sobre el régimen político del episcopado eran críticas, sin embargo se endurecieron cuando el proyecto se direccionó abiertamente hacia la izquierda socialista.

El episcopado percibió el cambio que suponía la adopción del socialismo en el seno de la Revolución bolivariana y tras la victoria de Hugo Chávez sobre Manuel Rosales consideraron que "Se inicia una nueva etapa en la historia política del país no solo por la reelección presidencial sino también por la propuesta de un nuevo modelo político-social denominado "Socialismo del siglo XXI"" (CEV, 2007, p. 153).

Los obispos trajeron a colación las experiencias de los países que pertenecieron a la Unión Soviética como ejemplo del fracaso del modelo político propuesto por Chávez, además criticaron la adopción del lema cubano "Patria, socialismo o muerte" que evocaba la experiencia cubana y, además, permitía "suponer que esta reforma se dirige hacia el establecimiento de un sistema socialista fundado en la teoría y la praxis del marxismo-leninismo" (CEV, 2007a, p. 158). El rumbo que tomó la Revolución socialista parecía recordar los conflictos del siglo anterior en el que el comunismo y el catolicismo fueron enemigos acérrimos en los países andinos, bastaría recordar que en Colombia y Venezuela las jerarquías católicas apoyaron los pactos políticos de finales de los sesenta que dieron paso a las democracias liberales excluyendo a los partidos comunistas de ambos países.

El episcopado no se limitó sus críticas al rechazo del socialismo como alternativa política, planteó contrargumentos puntuales contra los componentes del socialismo bolivariano en un intento de controvertir su monopolio narrativo, se pueden exponer cuatro: por ejemplo y en

consonancia con la crítica que desde el catolicismo se ha realizado a las políticas neoliberales, que para los obispos venezolanos “aunque supongan un aparente progreso de la sociedad, llevan inherentes la marginación de amplias masas del pueblo y el ahondamiento de la injusticia y exclusión” (CEV, 2007a, p. 159). En otras palabras, el episcopado subraya que las críticas al capitalismo salvaje no es un patrimonio exclusivo del chavismo.

Los obispos acompañaron de manera crítica el proceso constituyente de 1999, luego tuvieron serias diferencias con el mandatario y sus seguidores entorno a la aplicación de la Carta Política, por ejemplo en el marco del referendo de 2007 aunque los obispos conminaron a la ciudadanía a votar y a los contendientes a respetar el resultado, no escondieron su postura sobre la reforma que consideraron “no acoge suficientemente el espíritu de participación exigido por la Constitución, arrojan serias dudas sobre el talante democrático de la reforma constitucional” (CEV, 2007a, p. 158).

El episcopado acudió a la tradición democrática venezolana para contraponerla al proyecto de la Revolución bolivariana, más cuando esta tomó un rumbo socialista, en la interpretación de los obispos existe una “inclinación por la democracia que caracteriza a los venezolanos, que no quieren un sistema totalitario o excluyente. Las elecciones significan una opción por una democracia que acoge a todos y favorece el diálogo en la pluralidad” (CEV, 2006b, p. 151). Se evidencia la adaptación institucional de la iglesia venezolana al sistema democrático y la amenaza que planteó la construcción de un régimen autoritario, la impulsaron a una toma de postura más frontal.

El clima de tensión que vivió el país entre la celebración de los dos referentes constitucionales hizo que la violencia volviera a las calles, los ataques por parte de los simpatizantes chavistas contra la jerarquía católica continuaron, los obispos denunciaron “la aparición de letreros ofensivos y el lanzamiento de una granada a la Nunciatura Apostólica; el incidente de agresión contra la persona del Señor Cardenal Jorge Urosa Savino y las amenazas de promover escándalos” (CEV, 2008, p. 175). A lo anterior habría que añadir que la sede de la Nunciatura Apostólica en Caracas fue atacada en 2009, presuntamente por seguidores del presidente Chávez.

¿Cuáles fueron las posturas episcopales con respecto al sistema democrático venezolano entre 2005 y 2009? Como se ha señalado, los obispos del país criticaron al socialismo bolivariano contrastándolo con el funcionamiento de una democracia liberal. Esto no

significó que los obispos tuvieran una actitud complaciente con las fallas estructurales del sistema político que llevaron a Venezuela a una crisis a finales del siglo XX, pues el episcopado reprochó los “límites y carencias de la democracia representativa, así como los problemas del sistema económico rentista ante las necesidades de la población menos aventajada del país, le sirvió para articular posturas de crítica constructiva ante la crisis del sistema de partidos” (Aveledo, 2012, p. 45).

Las visiones sobre la democracia del chavismo y el episcopado fueron opuestas, los primeros buscaron la refundación sistémica y los segundos invitaron a la recuperación de unas estructuras que entraron en una crisis prolongada. Resulta llamativo que las argumentos entre las partes “cruzan” los dominios ajenos es decir que, y poniendo de ejemplo la reforma de 2007, el gobierno tendió a la “utilización del dominio religioso, para defender la reforma y rechazar la opinión de la jerarquía eclesiástica; mientras que, por el contrario, la Iglesia acude a los dominios político e ideológico para sustentar sus puntos de vista en contra” (Prieto y Molero de Cabeza, 2009, p. 133).

El episcopado insistió en distintas ocasiones en la defensa de la separación de poderes, por ejemplo criticaron “una creciente “partidización” de la justicia y de actuaciones que no reflejan la imparcialidad que deberían tener” (CEV, 2005a, p. 134). Al año siguiente conminaron al Consejo Nacional Electoral a ““promover cuanto facilite la participación de todos los ciudadanos, así como garantizar la transparencia del proceso electoral, de acuerdo a lo establecido por las leyes” (CEV, 2006b, p. 151).

En 2008, mientras Chávez ejercía su tercer mandato, la Asamblea Nacional estaba controlada por sus seguidores y en las elecciones regionales fueron exitosos para el oficialismo, los obispos insistieron en que "una auténtica separación de poderes es garantía de ejercicio pleno de la democracia. [...] El Poder Judicial, cuya misión es, precisamente, juzgar, incluso eventualmente a quienes detentan los demás poderes públicos, debe hacer valer y respetar su independencia y autonomía" (CEV, 2008a, p. 185).

Con respecto a los eventos electorales celebrados entre 2005 y 2009, el episcopado sostuvo la misma postura: invitar a la ciudadanía a participar sin importar la tendencia política, exigir que las autoridades garantizaran la transparencia del ejercicio y promover el respeto por los resultados, para los obispos las elecciones "siempre constituyen un canal imprescindible de expresión de la ciudadanía y de consolidación de la democracia" (CEV, 2008a, p. 185).

En 2009, después de sostener una abierta crítica a la reforma constitucional propuesta por el chavismo, invitaron a los ciudadanos a visitar las iglesias y templos católicos durante la jornada electoral y afirmaron: “Estemos todos dispuestos a aceptar democrática y gallardamente los resultados oficiales. Evitemos violencias y desórdenes que pongan en peligro la paz y la convivencia ciudadana” (CEV, 2009, p. 216).

El episcopado manifestó abierta crítica a las dos reformas constitucionales del oficialismo, a la del 2007 la calificó “moralmente inaceptable” porque “acentúa la concentración de poder en manos del Presidente de la República y se favorece el autoritarismo” (CEV, 2007b, p. 162). Sin embargo, después de los resultados favorables obtenidos por la oposición, conminó al gobierno a respetar los resultados. Los obispos fueron todavía más críticos con el referendo de 2009 pues consideraron que “ha acelerado la imposición arbitraria y unilateral del proyecto de socialismo del siglo XXI, lo cual irrespeta la voluntad popular” (CEV, 2009a, p. 204).

¿Cuál fue la relación entre el episcopado y la oposición venezolana? A pesar de la reconfiguración de la oposición a través del recambio de organizaciones civiles a partidos políticos, la jerarquía católica siguió siendo una voz crítica del gobierno; denuncias contundentes contra los decretos presidenciales así lo demuestran, pues los consideraron: “un irrespeto a la voluntad popular soberana que se impongan muchos de los cambios rechazados mediante la publicación inconsulta y sorpresiva de un conjunto de leyes con elementos de carácter estatizante, autoritario y centralizador” (CEV, 2008c, p. 200). En la entrevista realizada, el historiador venezolano acotó: “un sector muy grande en la sociedad venezolana se apegó más a la Iglesia porque en la medida en la que fue creciendo la oposición, fue sintiéndose apoyada por la Iglesia, porque antes no era así; la oposición y la Iglesia no iban de la mano” (Straka, 2020).

Desde el chavismo los obispos no solo continuaron jugando un rol fundamental en el bloque opositor, además les endilgaron un protagonismo mayor cuando, derivado de la narrativa socialista, el anti-imperialismo se convirtió en un elemento fundamental del populismo bolivariano. Para algunos autores esto no sólo ocurrió en Venezuela sino también en Ecuador y Bolivia durante los mandatos de Rafael Correa y Evo Morales, respectivamente: “La oposición conservadora en los tres países se basa en una gama completa de aliados, incluidos los medios privados, la Iglesia católica y los siempre presentes Estados Unidos” (Ellner,

2012, p. 106). En esa misma línea, el presidente Chávez expuso un supuesto complot internacional que tuvo como protagonistas a los representantes de la Iglesia, empezando por “casi todos los obispos la llamada Conferencia Episcopal Venezolana con la bendición del Vaticano, los sindicatos viejos de los partidos viejos, los hijos de ricos, marchas estudiantiles sobretodo y especialmente las universidades privadas, la CIA buscando militares” (Chávez, 2007d, pág.30).

La Revolución bolivariana y el ocaso de Hugo Chávez (2010-2013)

Síntesis histórica

El último periodo que se propone para el análisis del proceso chavista cubre de 2010 a 2013, durante estos años la hegemonía oficialista se consolidó, pero perdió a su líder. Desde 2009 el socialismo bolivariano venía fortaleciéndose en materia económica tras la expropiación de varias empresas, lo anterior en un intento por recuperarse en materia económica después de la crisis global de 2008.

La política interna en 2010 osciló entre dos extremos: por una lado se evidencia “la radicalización continua del gobierno socialista de Hugo Chávez Frías, con la ejecución de nuevas leyes, oficialmente para expandir y profundizar la democracia participativa y radical” (Lalander, 2012, p. 293). Por otro lado, y a diferencia de lo ocurrido en 2005, la oposición aglutinada en la MUD, presentó sus listas a las elecciones parlamentarias obteniendo casi un tercio de la Asamblea Nacional. En materia internacional, la conflictividad con Colombia que marcó la relación binacional en los últimos años cambió cuando el nuevo mandatario granadino, Juan Manuel Santos.

En junio de 2011 Hugo Chávez fue intervenido en La Habana después de ser diagnosticado con un cáncer. La información sobre el estado de salud del Comandante se manejó con discreción por parte del gobierno venezolano, el presidente viajó en varias ocasiones a Cuba para continuar con su tratamiento mientras que en Venezuela "se organizaron misas, rituales indígenas y otros eventos para rezar por la mejora de Chávez" (Lalander, 2012, p. 310).

En 2012 el mandatario se presentó nuevamente como candidato, Chávez realizó la campaña electoral en medio de las especulaciones sobre su enfermedad y cambió el lema “Socialismo, Patria o muerte” por “Socialismo, patria y vida”, los resultados favorecieron al presidente con un 55% mientras que el opositor Henrique Capriles obtuvo un 44%.

En 2012 el presidente Chávez se ausentó por varios periodos para viajar a La Habana, en diciembre de ese año hace una última alocución pública, a partir de ese momento son sus allegados políticos quienes reportan sobre el estado de salud del presidente que no puso viajar a Caracas para posesionarse por cuarta vez. La incertidumbre y las especulaciones sobre Chávez terminaron con el anuncio público sobre su muerte el 5 de marzo de 2013 realizado por el vicepresidente Nicolás Maduro.

Populismo en Venezuela y el legado de Hugo Chávez

Entre 2010 y 2013 la centralidad política de Chávez no se alteró a pesar de las prolongadas ausencias del presidente en Cuba, durante estos años la Revolución bolivariana continuó afianzándose y después de 2013, Chávez pasaría a formar parte del panteón de los grandes populistas latinoamericanos. De la misma manera como ocurrió con figuras como Getulio Vargas, Jorge Eliecer Gaitán o Juan Domingo Perón, el movimiento político y social se transformaría radicalmente tras la muerte del caudillo.

A pesar de las críticas sobre el giro autoritario de Chávez, el presidente sostuvo una popularidad alta que le permitió, impulsar la Revolución a un nuevo periodo de gobierno. El populismo mediático del Comandante terminó a finales del 2012, dejando cifras llamativas: por ejemplo hasta 2008, el programa Aló Presidente se emitió “317 veces, sumando un total de 1.268 horas acumuladas” (Bisbal, 2010, p. 264) o sus cadenas sumaron más de 1000 horas al aire en la televisión.

En los últimos años del vida de Chávez, el oficialismo concretó una serie de victorias electorales, empezando con las regionales de 2008 hasta la reelección presidencial de 2012, que le permitieron avanzar en su proyecto socialista a través de "la estatización de sectores de la economía, la recentralización del aparato político administrativo del estado y la sostenida pérdida de autonomía de los poderes públicos a favor del presidente" (López y Lander, 2010, p. 538).

La Constitución bolivariana fue reformada a la medida del presidente y su pretensión de permanecer en el poder, en contraste con otros populismos de baja intensidad Chávez consiguió lo que buscó su “homólogo y contradictor Álvaro Uribe en Colombia con el Referendo de 2003, es decir, ajustar e instrumentalizar la ingeniería institucional para cooptar el Estado y gobernar en aparente democracia” (Rodríguez y Rondón, 2016, p. 70). De hecho,

en comparación con los otros populismos radicales del continente como los liderados por Rafael Correa en Ecuador o Evo Morales en Bolivia, el caso de Chávez se presenta como el más potente porque siguió gobernando sin necesidad de delegar su poder en sucesores, su estado de salud fue su mayor adversario.

Las invocaciones y prácticas religiosas públicas del presidente Chávez se multiplicaron en el periodo de su enfermedad, por ejemplo durante una misa televisada durante una Semana santa, acompañado por su familia, Chávez pronunció un discurso conmovedor en el que se dirige a una imagen tallada de Jesucristo nazareno con frases como: “Dame vida, aunque sea vida llameante, vida dolorosa, no me importa” o “Dame vida porque todavía me quedan cosas por hacer, por este pueblo y por esta patria, no me lleves todavía, dame tu cruz, dame tu espinas, dame tu sangre”.

El presidente también realizó peregrinaciones "vine a pagar la promesa ante la Virgen Santa de Coromoto, la Virgen de Venezuela, por la vida del pueblo, por la vida de todos, por la salud venezolana. Un abrazo revolucionario" (Chávez, 2012, pág.8). El estado de salud de Chávez, al parecer, fue motivo para una tregua con los obispos venezolanos con los que había chocado en repetidas ocasiones, el episcopado se pronunció en este sentido: “junto con todo el pueblo nos solidarizamos con el Presidente y su familia en este momento difícil de su enfermedad. Abogamos y elevamos nuestra oración al Altísimo por su salud física y espiritual” (CEV, 2013, p. 270).

La democracia comunal y el autoritarismo electoral

Esta sección se concentra en los efectos de la revolución bolivariana en la democracia venezolana entre 2010 y 2013, durante este periodo los venezolanos acudieron a las urnas en 2010 para las elecciones parlamentarias, en 2012 para las regionales y una presidencial. Además, tras la muerte de Chávez y por mandato constitucional, se celebraron unas reñidas elecciones presidenciales en abril de 2013 en las que “Nicolás Maduro obtuvo el 50,61 % de los votos, mientras que Henrique Capriles Radonsky el 49,12 %” (Arráiz, 2020, p. 168).

La transformación del sistema político venezolano en un autoritarismo competitivo se consolidó durante los últimos años de Chávez que, gracias a su carisma y a la confianza electoral que generaba, garantizó un periodo parlamentario y otro presidencial para el oficialismo. El Comandante cumplió en el poder más de una década en la que cambió la faz

de las instituciones, pues “el movimiento hacia un régimen híbrido también resultó del despliegue de estrategias estatales, al uso deliberado de la polarización, el "clientelismo" político, la impunidad del castigo por corrupción y la discriminación laboral por parte del oficialismo” (Corrales y Penfold, 2011, p. 15). En materia de Relaciones Internacionales, el rol de Venezuela como un régimen autoritario electoral sustentado por su posición económica privilegiada derivada del petróleo también se consolidó.

¿Chavismo sin Hugo Chávez? Tras la muerte del líder populista el reto del oficialismo consistió en sostener un régimen basado en el carisma del ausente, factores como el autoritarismo, el aislamiento internacional, las crisis económicas o incluso la construcción de una élite bolivariana (conocida de manera coloquial como boli-burguesía) son importantes para comprender las crisis del chavismo, pero no tan cruciales como la desaparición de Chávez pues “el modelo descansa en el estilo carismático de liderazgo de Hugo Chávez, en el grado de poder personalizado y encarnado en él” (Kornblith, 2013, p. 48). La sombra del Comandante se cierne sobre el civil Nicolás Maduro, ejemplo de ello fue la publicidad electoral de 2013 que tuvo al extinto presidente como imagen y se acompañó con “frases de la campaña como “Chávez te lo juro mi voto es pa’Maduro” (Sagarzazu, 2014, p. 318).

¿Qué ocurrió con la oposición venezolana entre 2010 y 2013? Aunque fueron derrotados por la maquinaria chavista en 2010 y 2012, en comparación con los años pasados, la oposición empezó a recoger algunos triunfos derivados de decisiones como la renuncia a la violencia como método y el apostar por la renovación partidista; Henrique Capriles, el candidato que le disputó el poder a Chávez en 2012 obtuvo "2 298 838 votos más que Manuel Rosales en las elecciones presidenciales de 2006" (Valenzuela, 2014, p. 401).

Los obispos venezolanos y “san” Hugo Chávez

En esta sección se analizan la relación entre religión y política enfatizando la perspectiva de los chavistas, también se expondrán las reacciones de los obispos venezolanos sobre los hechos y procesos relevantes entre 2010 y 2013. Con respecto a la relación entre chavismo y cristianismo lo más relevante será subrayar cómo Hugo Chávez se convirtió en un símbolo de veneración cuasi-religiosa por parte de sus seguidores tras su fallecimiento en 2013.

La raíz de este fenómeno se encuentra en el populismo y podría entenderse como una continuidad de la fidelidad y admiración que los seguidores profesan por su líder en vida, y

también, después de la muerte. Hay procesos políticos con elementos religiosos, como el chavismo, que contribuyen en este sentido a través de un tipo de liderazgo que “hace uso constante de mitos, rituales y símbolos para sustentar tanto a la comunidad como a su compromiso con la misión” (Zúquete, 2008, p. 108).

Comprendiendo que el catolicismo en el chavismo se consolidó como un elemento de identidad cultural que sirvió para establecer una ruptura entre los seguidores del presidente y la jerarquía católica venezolana, el papel del líder se hace primordial porque se convierte en el depositario de una nueva legitimidad, en este caso religiosa, proveniente del apoyo de sus seguidores.

Como en un juego de espejos simbólicos, la Revolución bolivariana convirtió a Jesucristo, Simón Bolívar y Hugo Chávez en sus principales referentes culturales, este último sirvió como “la nueva encarnación del mito bolivariano que condensa las imágenes de Bolívar y de Cristo” (De la Torre, 2018, p. 50). Todo esto se complejizó cuando al presidente Chávez le diagnosticaron un cáncer que le implicó un doloroso proceso personal, televisado y compartido por su grey que terminaría con su existencia en marzo del 2013. En síntesis, se evidenció “la fuerza de Chávez como símbolo: como Cristo antes que él, Chávez resucitó, y mientras el cristianismo continúa sin Cristo, el chavismo sigue vivo sin la carne y los huesos de Chávez” (Angosto-Fernández, 2016, p. 10).

Por el camino de la ideología o por el discursivo, el populismo chavista tuvo en el mesianismo una veta que mezcló elementos políticos y religiosos que se encarnaron en el liderazgo indiscutible de Chávez. El sincretismo socialista y católico que hizo el líder venezolano se refleja en arengas como "estamos obligados a batallar sin descanso y a triunfar, porque está escrito, es palabra de Dios: —la muerte será absorbida por la victoria" (Chávez, 2007c, pág.14). En síntesis, la devoción cívica popular hacia el presidente se entremezcló con la religiosa dirigida a Jesucristo, en otras palabras "el verdadero cemento de la revolución bolivariana, el que consolida las simpatías y las convicciones, no es otro que el mundo mágico-religioso" (Placer, 2017, p. 10).

Tras la muerte del presidente, un motivo más de conflicto entre la jerarquía católica y el chavismo fue la forma en la que el oficialismo utilizó la figura de Chávez como un símbolo con tintes religiosos. La devoción popular cívica y religiosa por Hugo Chávez fue anterior a su muerte, el presidente venezolano convocó durante más de una década a millones de

venezolanos en eventos públicos y se comunicó con ellos a través de las pantallas de los televisores, el líder estableció un lenguaje directo con sus seguidores: “los miembros de los Círculos expresaron su fe en Chávez en discursos espontáneos, a menudo usando un lenguaje muy religioso” (Hawkins y Hansen, 2006, p. 120).

Los padecimientos de Chávez por su enfermedad y su deceso terminarían elevándolo a los altares en barrios populares como el 23 de enero en Caracas en el que se construyó la capilla “San Hugo Chávez” (Álvarez y Chumaceiro, 2013, p. 21) para rendirle tributo al mandatario y a sus discípulos, allí se venera a "Chávez solo, como una suerte de divinidad, o es él con su representante aquí en la tierra, Maduro" (Escobar, 2020, p. 30). Finalmente, a la militante chavista tachirense María Estrella Uribe se le atribuye la siguiente invocación al Comandante que emula el Padrenuestro cristiano:

Chávez nuestro que estás en el cielo, en la tierra, en el mar y en nosotros, los y las delegadas, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu legado para llevarlo a los pueblos de aquí y de allá. Danos hoy tu luz para que nos guíe cada día, no nos dejes caer en la tentación del capitalismo, mas líbranos de la maldad de la oligarquía, del delito del contrabando porque de nosotros y nosotras es la patria, la paz y la vida. Por los siglos de los siglos amén. Viva Chávez (Arteaga, 2019, pp. 231–232)

¿Cómo fue la relación entre Hugo Chávez y los obispos venezolanos entre 2010 y 2013? La conflictividad entre las partes cumplió una década en 2009 y coincidió con las críticas del episcopado al referendo constitucional que aprobó la reelección continua del presidente. En 2010 la situación escaló por una respuesta televisada en la que Chávez exclamó lo siguiente en referencia al papa Benedicto XVI: “No es ningún embajador de Cristo en la tierra” y añadió “Cristo no necesita embajador, Cristo está en el pueblo y en los que luchamos por la justicia y la liberación de los humildes”. Durante esa misma alocución el presidente le pidió al canciller Nicolás Maduro revisar la relación diplomática con El Vaticano "llegando incluso a plantear la redefinición general de las relaciones formales entre Caracas y Roma" (Aveledo, 2012, p. 39).

Las interacciones institucionales entre el presidente y los obispos responden a una lógica en la que la “Iglesia busca salvaguardar su imagen y su influencia social asociándose a los orígenes de la nacionalidad y a los valores tradicionales del venezolano, el Presidente vincula el proceso revolucionario con Dios, y se presenta como restaurador del orden social" (Álvarez

y Chumaceiro 2010, p. 42). En una entrevista con el historiador Rodrigo Conde¹⁹ se sintetizan las interacciones entre el presente y el episcopado de la siguiente manera:

Chávez quería acaparar todo el espectro social y de opinión pública, pero se encontró con que la Iglesia es una institución muy jerárquica y cerrada en ese aspecto. Los líderes eclesiales se dieron cuenta claramente que no podían dejarse avasallar y manipular por un gobierno que muchas veces lo que le interesa es mantenerse en el poder a como dé lugar (Conde, 2021)

Lo anterior no significa que el episcopado se haya mantenido al margen de la participación política, pues los obispos venezolanos no han escatimado ocasiones para hacer público su parecer sobre varios hechos y procesos de la Revolución, por ejemplo en referencia a los efectos que la enfermedad del presidente en el manejo de gobierno fueron enfáticos “una interpretación acomodaticia de la Constitución para alcanzar un objetivo político es moralmente inaceptable” (CEV, 2013, p. 270). Lo que convendría subrayar es que en Venezuela las fronteras entre religión y política fueron más porosas durante la Revolución bolivariana dado el accionar de distintos actores políticos y eclesiásticos.

Entrando a analizar la relación de Chávez con los obispos durante este periodo se pueden destacar los casos del cardenal Jorge Urosa y del obispo Mario Moronta. Con respecto al primero se puede iniciar acotando que la confrontación que tuvo con el presidente tuvo momentos de calma, hasta el punto que Chávez afirmó “yo no tengo nada contra Urosa Sabino, ni contra el otro” (Chávez, 2010, pág.1). Sin embargo, la postura crítica del prelado en referencia a distintos temas volvió a enfurecer al mandatario, por ejemplo el cardenal Urosa se pronunció de manera enfática con respecto a las “amenazas que se ciernen sobre nuestra fe y la Religión Católica por el creciente secularismo, los embates de la superstición, de la nueva era y del santerismo” (CEV, 2010b, p. 223).

Pasando a temas políticos, monseñor Urosa criticó al gobierno y al socialismo en una entrevista de un diario de circulación nacional, en palabras del eclesiástico: “el presidente y su gobierno quieren llevar al país por el camino del socialismo marxista, que copa todos los espacios, es totalitario, y conduce a una dictadura, ni siquiera del proletariado, sino de la cúpula que gobierna” (Álvarez y Chumaceiro, 2010, p. 49). La respuesta de Chávez no se hizo esperar, criticó a la jerarquía venezolana llamándolos cavernícolas y en particular a Urosa por “ubicarse en las posiciones más extremistas a la derecha, en un mundo como el de

¹⁹ Doctor en Historia de la Universidad Católica Andrés Bello. Profesor de la Universidad Simón Bolívar. Investiga sobre la Iglesia católica en Venezuela. Entrevista realizada en formato virtual el 12/05/2021.

hoy. Por eso yo no creo que exageré, ni creo que sea una falta de respeto cuando utilicé la palabra troglodita” (Chávez, 2010, pág.1).

En contraste y, en coherencia con años anteriores, la relación entre Chávez y monseñor Mario Moronta siguió siendo cordial, el obispo caraqueño celebró varios oficios en los que participó el presidente, las siguientes palabras fueron pronunciadas durante una ceremonia religiosa: "Escucha ahora las plegarias que te dirigimos no solamente por nuestro hermano enfermo, el señor Presidente, sino por todos los enfermos de Venezuela" (Chávez, 2011a, pág.1). Por su parte Chávez continuó manifestando sus críticas al episcopado en contraste con los elogios al prelado: “Desde que yo llegué aquí, la Conferencia Episcopal casi que lo mandó al exilio, allá está en San Cristóbal, para mí él es el cardenal. El cardenal para mí es Mario Moronta” (Chávez, 2010, pág.27).

La enfermedad que padeció el presidente Chávez amainó el conflicto con los obispos en el lenguaje, sin embargo durante 2010 y 2013 el episcopado no cedió en sus críticas al proyecto bolivariano. En primer lugar, dirigieron sus palabras contra el socialismo del siglo XXI con sentencias como "dista mucho de lo que el pueblo venezolano aspira y reclama" (CEV, 2010, p. 233) o calificándola así "una de esas ideologías ya superadas es el socialismo estatista que impide la primacía de la persona y de la solidaridad, suplantándolas por la hegemonía del Estado” (CEV, 2007a, p. 159).

En segundo lugar, los obispos se opusieron a la hegemonía chavista pues la consideraron estatista y autoritaria, en un documento episcopal señalan su consternación por las “actuaciones y declaraciones de representantes del Gobierno que atentan contra el espíritu democrático y que ponen al descubierto una pretensión totalitaria" (CEV, 2010, p. 225). Un año después en una crítica al gobierno, trajeron a colación los resultados del referendo de 2007, además usaron palabras más contundentes al calificar de moralmente inaceptable “la pretensión de imponer un sistema político socialista-marxista y totalitario, contrario al sistema democrático consagrado en la Constitución de 1999” (CEV, 2011, pp. 250–251).

En tercer lugar, los obispos manifestaron su preocupación por los efectos culturales y religiosos de la ideología central del proyecto bolivariano, considerando una amenaza el “creciente espíritu antirreligioso difundido por la corriente atea marxista" (CEV, 2010b, p. 223). El contexto político venezolano permitió que el episcopado reviviera postulados más cercanos a la Conferencia de Puebla (1979) que a la de Aparecida (2007), por ejemplo: “ni

el capitalismo salvaje ni el socialismo marxista son los caminos que conducen a la construcción de una sociedad más justa" (CEV, 2007a, p. 159).

En cuarto lugar, durante estos años el episcopado afirmó su postura en defensa de la democracia liberal en abierta oposición a los postulados del socialismo bolivariano, considerando que la política debería buscar ser “verdaderamente libre y democrática, con pluralismo, división de poderes, estado de derecho [...] preferencial a los más débiles, sin exclusiones ni presos políticos, con el debido respeto a los procesos judiciales, con las normales garantías para la propiedad privada” (CEV, 2010a, pp. 237–238).

Es evidente que la enfermedad del presidente Chávez cambió todo el panorama político del país y el episcopado no estuvo ajeno al proceso, los obispos manifestaron su solidaridad con el mandatario, pero al mismo tiempo alertaron sobre asuntos públicos y políticos, por ejemplo mostraron el recelo sobre el rol de los cubanos sugiriendo, en algún momento del proceso, “el dictamen de una junta médica conformada por reconocidos profesionales venezolanos despejará incertidumbres” (CEV, 2013, p. 270). De manera similar advirtieron sobre la posibilidad de que el chavismo sacara alguna ventaja de la coyuntura: “ante la situación constitucional que ha creado la condición de salud del Señor Presidente de la República, llamamos a todos los poderes públicos y a la ciudadanía en general a respetar escrupulosamente la normativa constitucional” (CEV, 2013, p. 270). Finalmente, el siguiente fue el pronunciamiento del episcopado venezolano tras el fallecimiento de Hugo Chávez:

La Conferencia Episcopal Venezolana considerando que en el día de hoy ha fallecido el Ciudadano Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Tte. Coronel HUGO RAFAEL CHÁVEZ FRÍAS 1. Manifiesta su pesar por este hecho que enluta a la nación y expresa su más sincera condolencia a sus padres, hermanos, hijos y demás familiares, a los poderes públicos, a sus partidarios y amigos; al mismo tiempo que asegura su piadosa oración por el eterno descanso en Dios del Ciudadano Presidente. 2. Con sentido cristiano expresa que la muerte no es el final absoluto del camino vital del hombre sino el paso definitivo al lugar del consuelo, de la luz y de la paz (CEV, 2013a, p. 273)

Capítulo V

Álvaro Uribe, el uribismo y el episcopado colombiano (2002-2010)

¿Por qué el populismo uribista se consolidó en Colombia? ¿Cuáles fueron los principales cambios institucionales que introdujo el uribismo en la democracia colombiana? ¿Cómo se transformó el conflicto armado interno a partir de la elección de Álvaro Uribe? ¿Cuál es la relación entre uribismo y catolicismo? ¿Cómo definir las interacciones entre Álvaro Uribe y el episcopado colombiano? El capítulo tiene como objetivo responder estos interrogantes planteando que el uribismo es un tipo de populismo de derecha, que articula elementos nacionalistas, neoliberales y cristianos, que enfatizó en una resolución primordialmente violenta del conflicto armado y planteó un desafío autoritario para las instituciones democráticas colombianas.

La relación entre Álvaro Uribe y el episcopado colombiano estuvo determinada por el rol de los representantes de la institución religiosa en las mediaciones de paz entre el Estado y los distintos grupos armados, lo que se tradujo en una cooperación institucional a pesar de las diferentes concepciones de las partes con respecto al conflicto armado. El presente capítulo se divide en dos apartados que pretenden reconstruir los principales hechos acaecidos en Colombia durante los mandatos de Álvaro Uribe a la luz de los conceptos pivotes de la investigación: populismo, democracia y cristianismo católico.

La emergencia del uribismo (2002-2006)

Síntesis histórica

A inicios de 2002 los diálogos del Cagúan entre el gobierno liderado por el conservador Andrés Pastrana y la guerrilla de las FARC entraron en una crisis irreversible porque en la mesa de negociación los avances fueron mínimos, además el grupo insurgente continuó secuestrando civiles y sosteniendo un plan de expansión militar financiado, en mayor medida, por dineros relacionados con el tráfico de drogas. En febrero el presidente decidió finalizar las negociaciones e iniciar un contrataque bélico, mientras que la guerrilla respondió con una escalada de ataques en diferentes zonas del país. En el mes de marzo fue asesinado en Cali el arzobispo de la ciudad monseñor Isaías Duarte Cancino, que en los últimos meses había cuestionado de manera pública al ELN y a los narcotraficantes.

A principios del siglo XXI el conflicto armado que enfrentó al Estado, las guerrillas y los paramilitares se agudizó, lo que a su vez determinó la agenda de las elecciones presidenciales que se realizarían en 2002. Los principales candidatos, el liberal Horacio Serpa y la diplomática de origen conservador Noemí Sanín, fueron sorprendidos por el repunte de Álvaro Uribe en las encuestas, el político antioqueño decidió marginarse del partido Liberal y crear la organización independiente Primero Colombia con el que vencería en primera vuelta a sus contrincantes alcanzando un 54% de las preferencias electorales.

La diferencia entre Uribe y los otros candidatos radicó en que este *outsider* planteó “mano dura” contra los guerrilleros, paramilitares y corruptos. La frustración generalizada por el fin de los diálogos del Caguán y por las consecuencias humanitarias del conflicto hicieron que la firmeza con la que Uribe reclamaba la necesidad de autoridad por parte del Estado inclinara la balanza electoral a su favor, en otras palabras "El empeoramiento de la difícil situación del país legitimó en la opinión pública las soluciones de fuerza, al tiempo que desprestigió la vía política" (Leal, 2004, p. 87).

Además, el candidato Uribe se distinguió de sus competidores por un carisma demarcado por el trato directo con la ciudadanía y el planteamiento de ideas sencillas de fácil comunicación. Procuró mostrarse como un hacendado de la provincia y no como un político tradicional en los salones de Bogotá. Uribe evadió los debates televisivos y se dedicó a recorrer pequeñas y medianas poblaciones, hasta que las amenazas de las FARC se lo permitieron pues “sobrevivió a varios atentados contra su vida, en el último y más grave, en Barranquilla en abril de 2002” (Cepeda & Posada, 2003, p. 770).

Convertirse en un objetivo militar de las FARC lo terminó de afianzar en las encuestas, de hecho durante su posesión presidencial el 7 de agosto de 2002 el grupo insurgente atacó con obuses el Palacio de Nariño matando a varios civiles. El misticismo que rodea a todo populista se consolidó en un líder que marcó el declive de los partidos Liberal y Conservador, además el nuevo presidente supo conectarse con figuras representativas del pasado, en mayo de 2002 invocó a “Gaitán, caído en la lucha, que nos acompañe desde las colinas de la historia para no fallar en la tarea de la derrota de la corrupción y de la politiquería” (Holguín & Escamilla, 2009, p. 121).

El ánimo diligente del nuevo mandatario se evidenció en que después de posesionarse impulsó un referendo “contra la corrupción”, inició una serie de recorridos por distintos

municipios del país, incluyó a varias mujeres en su gabinete presidencial y dio instrucciones para que las primeras mega-operaciones contra los grupos armados comenzaran, dentro de ellas el Plan Patriota, la Operación Libertad y la controvertida Operación Orión en Medellín. En noviembre Álvaro Uribe y Hugo Chávez tuvieron su primer encuentro bilateral.

En 2003 los avances de la Seguridad democrática se evidenciaron en el repliegue de las guerrillas, la popularidad del presidente en las encuestas, la confección de una maquinaria política en el Congreso y los resultados de la red de informantes y las desmovilizaciones de los integrantes de los grupos armados. Sin embargo, durante ese año el gobierno sufrió reveses considerables como el atentado que las FARC hicieron al Club El Nogal en Bogotá y la fallida operación de rescate en la que murieron los políticos Guillermo Gaviria y Gilberto Echeverry. En materia de paz, se presentó un avance debido a la firma del Acuerdo de Santa Fe de Ralito con las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia) que dio inicio a un entreverado proceso entre estos grupos criminales y el gobierno.

En asuntos políticos en octubre de 2003 se realizó la votación del referendo contra “la corrupción y la politiquería” propuesto por el gobierno. Aunque la ciudadanía respaldó la iniciativa, no se alcanzó el umbral necesario para aprobarla, esto significó una derrota moral y fáctica para el gobierno. Sin embargo, en las elecciones locales el uribismo afianzó su poder y continuó con la reconfiguración electoral del país de cara a los siguientes comicios.

En 2004 el estado de opinión configurado por el uribismo le permitió impulsar la modificación de la Constitución y se aprobó la reelección inmediata del primer mandatario. Mientras se realizaban acercamientos con las FARC para lograr un Acuerdo humanitario, el gobierno propinó golpes a esta organización con las capturas de Simón Trinidad y Sonia, quienes fueron extraditados a los Estados Unidos. La negociación con los grupos paramilitares siguió avanzando a pesar del asesinato de su principal líder Carlos Castaño, en mayo “se creó una Zona de Ubicación Temporal en Santa Fe de Ralito, con una extensión de 368,79 kilómetros cuadrados” (Sánchez, 2021, p. 150) en la que se concentraron los principales cabecillas de estos grupos criminales.

En 2005 estalló la primera crisis diplomática con Venezuela tras la captura ilegal en Caracas y traslado a Cúcuta del jefe guerrillero de las FARC Rodrigo Granda, si bien la situación se resolvió por medios diplomáticos las denuncias por los supuestos campamentos de las guerrillas en territorio venezolano fueron constantes, mientras que el gobierno de Chávez se

quejó por la presencia de paramilitares colombianos en su país. En este año se fundó el Partido de la U (Partido de Unidad Nacional), que se convertiría en las elecciones legislativas y presidenciales del año siguiente en la principal fuerza uribista.

En materia de paz, después de varios acercamientos con el ELN, se iniciaron una serie de rondas de negociación en Cuba. Por su parte, el proceso de sometimiento a la justicia por parte de los paramilitares avanzó gracias a la promulgación de la “Ley 975 de 2005, Ley de Justicia y Paz, que, en realidad, se había empezado a tramitar dos años atrás cuando los parapolicías actuaron febrilmente tras bambalinas” (Palacios, 2012, p. 172). Este marco jurídico permitió la desmovilización de miles de paramilitares y la apertura de procesos que permitieran establecer la verdad y mecanismos de reparación a las víctimas.

Populismo uribista: su génesis y desarrollo

Álvaro Uribe es el centro y motor de un proyecto populista en Colombia que ha permanecido vigente durante las dos primeras décadas del siglo XXI. Al igual que los otros populismos andinos, la centralidad del caudillo es el rasgo esencial a destacar, pues su movimiento se construirá a imagen y semejanza del líder. Uribe no es el caso excepcional del populista que nace en medio de privilegios y desciende para representar y ayudar a su pueblo (Abdalá Bucaram en Ecuador o Collor de Mello en Brasil son otros ejemplos contemporáneos), o el hecho de que ideológicamente abandere posturas de derecha o neoliberales tampoco lo hace un populista único (Alberto Fujimori en el Perú y Carlos Menem en Argentina, por mencionar otros casos).

Sin embargo, Uribe resalta en la tradición política colombiana, que supuestamente repelía los caudillismos; además también resultó una *rara avis* en términos regionales en medio de otros proyectos andinos contemporáneos identificados con ideologías de izquierda (Chávez en Venezuela, Correa en Ecuador y Morales en Bolivia). En lo que sí coincide con los demás populistas latinoamericanos es que sus gobiernos terminaron fortaleciendo una rama del poder público en detrimento del balance de poderes, confirmando que "esta representación paternalista del jefe del Ejecutivo, constituye un rasgo distintivo e indiscutible de los populistas clásicos y modernos latinoamericanos" (Patiño, 2007, p. 253).

Uribe militó en el partido Liberal durante décadas, sin embargo supo distanciarse de la desprestigiada colectividad y se aventuró en una campaña independiente para las elecciones

presidenciales de 2002, desde sus primeras piezas publicitarias el antioqueño proyectaba la “imagen del hacendado (montado a caballo, con sombrero y poncho) y como tal establece relaciones paternales y autoritarias con sus subalternos” (Fierro, 2014, p. 131). Un candidato que lucía recio y determinado en vencer a las guerrillas con “mano dura” o a perdonarlas con “corazón grande” se impuso sobre el tradicionalismo político de liberales y conservadores. En términos ideológicos, el populismo uribista se fue moldeando conforme el líder lo determinaba: de tradición política liberal, pero de costumbres conservadoras; proveniente del caciquismo antioqueño, pero defensor de la tecnocracia; partidario de un Estado reducido y austero, pero impulsor de políticas sociales amplias; católico, pero con estrechas relaciones con líderes protestantes. Uribe se promovió como una amenaza para los corruptos, los terroristas, los narcotraficantes y, en particular, de las guerrillas que habían sobrevivido la caída de la URSS y se negaron a retornar a la vida civil tras la esclusa abierta por la Constitución de 1991, a saber: las FARC (marxista-leninista-bolivariana) y el ELN (guevarista-socialista). Uribe fue consiente de las críticas que sobre él recaían y, al mismo tiempo, de los réditos electorales que estas significaban, con ironía sostuvo: “Uribe es paramilitar, de derecha, militarista, fachista, mafioso’. Bueno, ya enterramos a mi mamá, por fortuna” (Uribe, 2009a, p.4).

El populismo uribista, quizá opacado en términos regionales por el chavismo vecino, es el proyecto político-electoral más representativo en Colombia en las últimas dos décadas y depende del liderazgo ideológico, moral, pragmático y mediático de Uribe que a principios de siglo inició la construcción de un gobierno que expuso como un “verdadero proyecto de unidad nacional” articulado alrededor de la lucha contra el terrorismo y como la única salida eficaz a la situación de violencia generada cincuenta años atrás”(Galindo, 2007, p. 156).

Uribe comparte con los otros populistas una visión maniquea y moralista de la política, en Colombia la identificación del “otro” como amenaza al bienestar de la comunidad se facilitó por las atrocidades (homicidios, secuestros, desapariciones, desplazamientos, extorsiones) realizadas por las guerrillas, los paramilitares y los narcotraficantes. La solución propuesta por el mandatario fue la creación de una política pública que usó “la oposición “amigo-enemigo” como fundamento de la “seguridad democrática”. Las guerrillas son el enemigo, a las que se les niega un carácter político y se consideran como simples “terroristas” o “bandoleros”” (Pécaut, 2017, p. 301).

La visión dicotómica del uribismo encajó con facilidad en las narrativas populistas que contraponen “buenos” y “malos” o “nacionales” y “extranjeros”, además se incrustó y fomentó una visión idílica y procedimental de la democracia, haciendo énfasis en que “la violencia es únicamente el resultado de las acciones “terroristas” llevadas a cabo por grupos criminales que buscan acabar con la democracia colombiana” (Arias, 2011, p. 357). Conforme el proyecto se fue arraigando en la sociedad, el repertorio de enemigos del uribismo se amplió y, gracias a los señalamientos del caudillo, periodistas, magistrados, políticos, líderes sindicales fueron estigmatizados y señalados con el mismo epíteto de “terroristas” que se aplicaba a la insurgencia.

La polarización política y social entre una salida primordialmente bélica y un acuerdo negociado al conflicto colombiano trazó una línea diáfana entre los seguidores y contradictores del presidente, esto reconfiguró el panorama político pues el liderazgo del primer mandatario “rompió las lealtades tradicionales a los partidos y a sus jefes locales y regionales, que se vieron obligados a sumarse a Uribe” (González, 2003, p. 132).

La dicotomía propuesta por el uribismo coincidió con otro rasgo del populismo contemporáneo, el anti-elitismo, en varias ocasiones el mandatario manifestó: “Hablar con la gente de la comunidad resultó, casi siempre, más ilustrativo que responder a las preguntas de los periodistas, quienes por lo general llegaban a las entrevistas con un sesgo, o se concentraban en el último chisme político” (Uribe, 2012, p. 127).

Intelectuales, periodistas, políticos y jueces, entre otros, que no comulgaban con la Seguridad democrática y que proponían de manera abierta una negociación de paz con las guerrillas como los intentos realizados en la década anterior (Caracas-Tlaxcala y Caguán con las FARC y Cuba con el ELN) fueron blanco de crítica por parte del presidente durante sus mandatos. Si bien Uribe estuvo abierto a negociar con la insurgencia bajo unas condiciones particulares, no amainó en la crítica a sus contradictores a los que “llamó “apaciguadores” y, en más de una ocasión y de modo informal, “oligarquía bogotana”” (Giraldo, 2018, p. 120).

El presidente defendió una visión particular de la democracia, caracterizada por una comunicación directa con la ciudadanía y una visión administrativa que pretendió solucionar los problemas más directos que agobiaban a las comunidades, este estilo de liderazgo populista centralizaba y fortalecía la figura del poder Ejecutivo. En símbolos como los atuendos usados por el líder, "vestir ruana y sombrero lo lleva a camuflarse como un civil

más" (Yepes, 2015, p. 548) o que su número telefónico fuera público para recibir llamadas "de viajeros que me avisaban de la presencia de algún bloqueo de las Farc o de baches en las carreteras, congestiones en los peajes y hasta el daño de una llanta del carro" (Uribe, 2012, p. 178), dan muestra de los cambios en la interacción entre el presidente y la ciudadanía.

El contacto directo con las personas, rasgo indeleble del populismo, se conjugó con una ausencia de legitimidad acumulada por presidentes anteriores acusados de elitismo, despreocupación o ineficacia. Uribe lució una habilidad propia de "líderes personalistas utilizan su carisma, elementos de la cultura popular y un discurso político en el que se presentan como salvadores de la nación" (García & Rodríguez, 2019, p. 98). Más cuando poblaciones sufrieron los embates humanos y materiales del conflicto armado que no afectó en la misma medida a los habitantes de las principales ciudades.

El carisma político le permitió un contacto constante y directo con los ciudadanos, lo que se tradujo en términos electorales y en una altísima popularidad durante sus mandatos. Ahora bien, de manera similar a lo ocurrido con otros populistas regionales, otros medios democráticos establecidos para la resolución de las demandas ciudadanas o para el control político, fueron cooptados u opacados por el primer mandatario que privilegió la interacción con sus seguidores.

Las críticas que recaen sobre los populistas referentes a los vínculos emocionales y clientelares que establecen con su grey se contraponen a un discurso escueto y frontal por parte de los líderes, Uribe no rehuyó a esta crítica cuando se le acusó de populista y defendió su estilo de gobernar: "me acusaron de microgestionar y socavar la credibilidad de las instituciones del Estado, al crear la impresión que solo el presidente o el poder ejecutivo podían resolver incluso los problemas más locales" (Uribe, 2012, p. 169).

El caso del populismo uribista coincide con otros de la región pues traza la trayectoria de un *outsider* que abandera la anti-política y plantea una salida radical a las crisis latinoamericanas y, luego, cuando ocupa la presidencia acude a todos los medios posibles para perpetuarse en el poder. En términos institucionales, el populismo fortalece en términos prácticos el poder Ejecutivo mientras mina el accionar y el control de las otras ramas del poder y el control ciudadano. En lo anterior el caso colombiano no dista de lo ocurrido con otros populismos, sin embargo la particularidad de un conflicto armado contribuyó también a que la figura del mandatario se fortaleciera: "lo que Álvaro Uribe está planteando es que no hay reforma

política diferente al presidencialismo, al cesarismo presidencial, máxime cuando la crisis desborda todas las posibilidades del sistema y del régimen" (Sánchez, 2003, p. 166).

Otro elemento constitutivo de los populismos el uso (y abuso) de la democracia plebiscitaria, Durante el mandato de Uribe, instituciones nuevas y extrañas en la democracia colombiana tomaron fuerza y vigencia, muestra de esta tendencia de refrendación popular por parte del uribismo "se advierte en el referendo de 2003, en los consejos comunales de gobierno que el presidente preside cada semana y en la campaña por la reelección presidencial" (De la Torre, 2005, p. 13). Ahora bien, habría que aclarar que, a diferencia de otros proyectos populistas regionales como el chavismo, en Colombia el calendario electoral no se alteró de manera constante, empero este rasgo plebiscitario se trasladó a las encuestas realizadas por los medios de comunicación que nutrieron lo que el uribismo denominó estado de opinión.

El uso de los medios de comunicación fue un elemento populista constitutivo del uribismo, la televisión pública y los medios de comunicación privados fueron cajas de resonancia de la gestión del presidente, muestra de ello es que "La política pasó a depender de las encuestas y el resultado de éstas del manejo de la imagen y la mediocracia" (Atehortúa, 2007, p. 39). El estilo frontal de Uribe lo impulsó a ejercicios inéditos dentro de la política colombiana, en 2006 a través de la cadena privada RCN realizó "La Maratón del TLC: Uribe responde", en la que durante varias horas, junto con su equipo de gobierno, respondieron las preguntas de los televidentes relacionadas con el Tratado de Libre Comercio.

El "Estado de opinión" también denominado "Estado mediático" (Sánchez, 2003, p. 166) es uno de los aportes del uribismo a la historia continental del populismo, por ejemplo en 2003 para promover la opción SI del referendo propuesto por el presidente se acudió a nuevas tácticas comunicativas como mensajes telefónicos grabados por el mandatario o que "artistas colombianos como *Juanes* para que los ciudadanos votaran si al referendo, al igual que la visita de Uribe Vélez al Reality Show *Gran Hermano*" (Amézquita, 2008, p. 85).

Partiendo de la premisa de que cada populismo es diferente, hay que tener presente que el uribismo se explica, fundamentalmente, por la crisis generada por el conflicto armado durante las primeras décadas del siglo XXI. De allí que el énfasis de este populismo radique en la seguridad como principal componente para la resolución de la crisis. Uribe, acudiendo a un lenguaje sencillo, sintetizó su propuesta política en el triángulo de la confianza (los "tres

huevitos” en lenguaje campechano): “la seguridad democrática, la confianza inversionista y la cohesión social” (Uribe, 2012, p. 153).

El sorprendente arribo de Uribe al poder responde a una reacción pendular de la opinión pública colombiana con respecto al fracaso de los diálogos de paz del presidente Pastrana con las FARC en el Caguán. No sorprende entonces que, ante el recrudecimiento del conflicto, la propuesta de Uribe consistiera en, por un lado “la modificación de la relación de fuerzas respecto de las guerrillas, la restauración de la autoridad” (Pécaut, 2006, p. 478) y, por el otro, en la búsqueda de una derrota total o parcial de la insurgencia que los obligara a negociar.

Mientras se adelantaban las negociaciones de paz con las FARC, el gobierno Pastrana se preocupó por fortalecer las Fuerzas Militares a través del Plan Colombia, un paquete de ayudas económicas y militares aportado por los Estados Unidos. El mercado ilícito del narcotráfico (incluyendo todas sus etapas de producción) tiene en Colombia el epicentro global, durante la década de los noventa del siglo XX los grupos guerrilleros y paramilitares tomaron parte de este negocio aprovechando la caída de los capos que comandaban los carteles de Medellín y Cali.

De esta manera, la guerra contra las drogas adelantada por los distintos gobiernos norteamericanos encontró una justificación para intervenir en el desarrollo del conflicto del país sudamericano, si bien el Plan Colombia se planteó como un “programa económico para la paz, ofreciendo alternativas viables a los cultivos campesinos de hoja de coca, terminó en un plan de guerra que busca remediar la insuficiencia fiscal y militar del Estado colombiano frente a la insurgencia guerrillera” (Palacios, 2012, p. 166).

Uribe no sólo le dio continuidad a lo pactado por el gobierno anterior con los Estados Unidos, durante sus mandatos se amplió y fortaleció el Plan Colombia pues encajó de manera armoniosa con su retórica bélica fundamentada en la Seguridad democrática. La relación estrecha entre el populista colombiano y Washington marcó el desarrollo del conflicto armado que a través de las ayudas económicas se estableció objetivos como "la modernización de las fuerzas armadas, la erradicación de cultivos con el fin de acabar con la principal fuente de financiación de las guerrillas y el copamiento de los territorios hasta entonces controlados por los grupos armados ilegales" (Rojas, 2007, p. 17).

La Seguridad democrática fue la piedra angular del populismo uribista que supo articular una retórica de participación política con un énfasis en la necesidad de seguridad derivada de la crisis del conflicto armado, en otras palabras “la sociedad pidió mano dura, y Uribe prometió encarnar esa tarea” (Sánchez, 2021, p. 149). Algunas cifras son dicientes, en el mandato de Uribe aumentaron de manera considerable las unidades de combate pasando de “313.406 efectivos, 203.283 de las Fuerzas Militares y 110.123 de la Policía Nacional. Ocho años después, al finalizar el gobierno, el total de efectivos había aumentado a 426.014, 267.629 de las Fuerzas Militares y 158.385 de la Policía Nacional” (Leal, 2011, p. 18).

Atehortúa esquematiza los objetivos de la política en siete componentes, los primeros fueron: “1. Control del territorio y defensa de la soberanía nacional 2. Combate al problema de las drogas ilícitas y al crimen organizado” (2007, p. 52). Para llevar a cabo lo anterior el gobierno impulsó programas como los “soldados campesinos” enfocado en reclutar a jóvenes que combatieran a los grupos ilegales en sus zonas de origen, fomentó una red de informantes ciudadana que vinculó “un millón de civiles que serán los ojos y los oídos de los militares y de la Policía” (Mackenzie, 2008, p. 534).

Además, "estímulo a la deserción de combatientes ilegales y la creación de zonas de rehabilitación" (Leal, 2011, p. 11), lo primero lo consiguió a través de recompensas económicas y programas de reinserción mientras la segunda tarea se concentró en aumentar el pie de fuerza en zonas de combate. Lo anterior incluyó maniobras militares en zonas urbanas como la “Operación Orión” en las barriadas populares de Medellín. También se aplicaron medidas fiscales como el cobro de un impuesto a los más pudientes para financiar la guerra.

En síntesis, la seguridad fue el principal fundamento del populismo uribista que derivaba de los resultados bélicos sus demás resultados, en un mensaje a soldados y policías Uribe subrayó sus propósitos: “por una Colombia sin terrorismo, por una Colombia sin guerrillas, por una Colombia sin paramilitares, por una Colombia sin drogas ilícitas y sin narcotráfico, por una Colombia sin corrupción, por una Colombia que reivindique a los pobres” (Uribe, 2005h, p.2).

Los otros objetivos de la política de Seguridad democrática fueron: “3. Fortalecimiento del servicio de justicia 4. Desarrollo en zonas deprimidas y de conflicto 5. Protección y promoción de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario 6.

Fortalecimiento de la convivencia y los valores” (Atehortúa, 2007, p. 52). Para su consecución se fomentaron programas como “Escuelitas”, Familias en Acción, Familias guardabosques, la Policía Comunitaria y los Frentes de seguridad ciudadana, entre otros. También se fomentó el turismo interno a través de “caravanas de vehículos escoltados por la Fuerza Pública en las vías principales, que bajo el lema ‘Vive Colombia, viaja por ella’” (Leal, 2011, p. 12).

Finalmente, la Seguridad democrática fijó una “7. Política de relaciones exteriores y cooperación internacional” (Atehortúa, 2007, p. 52) enfocada en la internacionalización del conflicto armado que pretendió cerrar los canales diplomáticos de la insurgencia y la consecución de recursos para los programas de gobierno.

La política de Seguridad democrática planteó un giro radical en materia de paz en Colombia, pues durante los mandatos de Uribe la salida negociada al conflicto se caracterizó por establecer una serie de condiciones estrictas a los grupos armados antes de sentarse en una mesa de negociación, por ejemplo con respecto a las FARC, el gobierno exigió que “las guerrillas deben aceptar un alto cese al fuego unilateral, romper sus lazos con el narcotráfico y aceptar la mediación de actores internacionales como la ONU” (Bejarano, 2014, p. 242). Con respecto a los grupos paramilitares se planteó una política consistente en el “sometimiento al Estado”, lo anterior traducido en la desmovilización de tropas, programas de reinserción y bajas condenas en prisión supeditadas a un polémico proceso de justicia transicional estipulado en la Ley de Justicia y Paz.

Si bien la salida negociada al conflicto armado por parte del uribismo hizo parte de la Seguridad democrática, muestra de ello fueron los acercamientos con los grupos insurgentes y la desmovilización de los paramilitares, no fue la prioridad por parte de líder antioqueño. Por el contrario, durante su mandato se intensificaron los combates contra los grupos ilegales en aras de vencerlos en los campos de batalla, lo cual permite dudar sobre la efectividad de los mecanismos planteados para una solución negociada.

Otra de las propuestas fundamentales del populismo uribista fue la creación de un Estado comunitario, desarrollado durante los dos mandatos de Uribe como un plan de desarrollo que “fue leído por muchos analistas como un proyecto populista de derecha y, sin duda, no estaban del todo equivocados” (Pizarro, 2017, p. 327). Este proyecto se aunó con la premisa

demagógica de cortar la intermediación de otros actores para fomentar una relación directa entre el gobernante y la ciudadanía.

Álvaro Uribe junto con un séquito de funcionarios, recorrió cientos de municipios, muchos de ellos afectados por el conflicto armado, se reunió con mandatarios locales y comunidades poniendo en práctica la micro-gestión. Con la justificación de mejorar la administración pública, el presidente afirmaba: “Yo veo que Colombia ha tenido un Estado derrochón en lo burocrático y en lo clientelista y enano en lo social” (Uribe, 2003a, p.2).

Las reuniones del presidente se conocieron como Consejos Comunales y se convirtieron en el núcleo del Estado comunitario, eran transmitidos por televisión todos los fines de semana y tenían una duración extensa. Llama la atención que para el populismo uribista esta fue una apuesta por una democracia directa y participativa que generó considerables cambios institucionales pues en ellos el presidente escuchaba las problemáticas locales y tomaba decisiones para solventarlas, esto significó que el mandatario “incursionara en el nicho de las gestiones frente a entidades de diverso orden, ámbito que hasta entonces había sido de dominio exclusivo de los representantes y los senadores” (Leyva, 2012, p. 134).

La participación popular en los Consejos Comunales fue mayoritaria y obligó a una reconfiguración de los poderes locales que establecieron un canal de comunicación administrativo con el presidente, el populismo uribista innovó en este tipo de práctica descentralizadora como una "respuesta gubernamental a la crisis social orgánica de la representación política tradicional, recreando el imaginario de la participación bajo la forma comunitaria y neobonapartista" (Rodríguez, 2006, p. 75).

En términos institucionales el poder Ejecutivo se fortaleció a través de una práctica populista, mediática y vertical que fundamentó las críticas puesto que sirvió como una plataforma electoral idónea para la reelección del mandatario que, para algunos autores esto se relaciona con “una arquitectura legal para legitimar la participación de los paramilitares en el Estado y la sociedad -ahora fusionados bajo el concepto de "Estado comunitario"” (Hylton, 2006, p. 110). Esta dinámica política fue un sello del uribismo y de su visión particular de la democracia participativa, su práctica asidua da cuenta de que “entre el 10 de agosto de 2002 y el 13 de junio de 2009 se han realizado 237 Consejos Comunales” (Holguín & Escamilla, 2009, p. 136).

El uribismo también de cuenta de las ventajas que el nacionalismo otorga a los proyectos populistas en América Latina, una narrativa optimista y patriótica caracterizó los mandatos de Álvaro Uribe que acudía a frases tales como: “Este bolígrafo tiene los colores de la bandera de Colombia, de la Patria. No es *parker* ni *montblanck*, pero tiene los colores de la bandera de la Patria.” (Uribe, 2003e, p.3).

Los efectos nocivos del conflicto armado y el estigma del narcotráfico en el espejo de la nación colombiana se contrapusieron al nacionalismo uribista que fomentó un "sentimiento de patriotismo fundamentado en una política de mano dura contra los violentos" (Galindo, 2007, p. 154) en el que las fuerzas del orden jugaron un papel fundamental representado una imagen heroica que combatía a los terroristas.

A través de campañas publicitarias como “Vive Colombia, viaja por ella” o “Colombia es pasión” la retórica del uribismo “maneja un discurso nacionalista, se exalta el sentimiento de pertenencia, de la grandeza de la nación” (Fierro, 2014, p. 130). En las piezas publicitarias confluían los militares y los civiles en mensajes que daban cuenta de una “mezcla abirragada entre elementos del nacionalismo tradicional ligados a la percepción conservadora del pasado de nación, a la religión, al paisaje y al terruño” (López, 2014, p. 203).

Uribe, vestido de civil pero fomentando un discurso bélico, supo sacar réditos políticos y electorales del nacionalismo colombiano, para el presidente “El gran combatiente de la democracia es el pueblo.” (Uribe, 2003i, p.2). En términos prácticos lo anterior se tradujo en un amplio apoyo popular a las políticas del mandatario y en la consolidación de un proyecto populista que tenía como principal objetivo vencer a la insurgencia y doblegar al paramilitarismo, no cabe duda de que “La lucha antisubversiva en sí misma alimenta la fiebre nacionalista. Pero el sentimiento nacional también es producido por las tensiones con los países vecinos y sobre todo con Venezuela” (Pécaut, 2017, p. 302).

De la mano con el nacionalismo, el populismo uribista fomentó una retórica militarista que reconfiguró las relaciones cívico-militares. El apoyo a las Fuerzas Militares se estrechó y aumentó dentro de la sociedad, la narrativa del gobierno presentó a los “militares colombianos como “héroes de la patria”, representación tendiente a generar una atmósfera de respaldo incondicional hacia el estamento militar” (López, 2014, pp. 258-259).

Cabría traer a colación que los medios de comunicación recogieron las imágenes de los actos más despiadados realizados por las guerrillas, por ejemplo la toma de Mitú, las jaulas de

alambre en la selva de los secuestrados o la capilla derruida de Bojayá (Chocó) tras los ataques con cilindros por parte de las FARC, por ello no extraña que “el llamamiento a la movilización general de la sociedad tomaba ribetes de “guerra patria”, pues el rol de la población civil para la colaboración en la lucha contra “el terrorismo” era reiteradamente señalado por Uribe” (González, 2014, p. 449).

La relación entre el mandatario y las Fuerzas Militares también se reconfiguró a la luz de la nueva retórica, las imágenes de Uribe reunido con generales y soldados se convirtieron en algo recurrente, buena parte de sus pronunciamientos los realizó en instalaciones y ceremonias militares, el presidente se “comportaba como comandante de la guerra y no dudaba en intervenir en los detalles de las operaciones” (Pécaut, 2017, p. 296). En síntesis, el líder populista no dudaba en presentarse con las siguientes palabras: “Tengo un alma de deliberación, de demócrata, y al mismo tiempo un espíritu de soldado y de Policía [...] mis compatriotas en mí tienen un soldado y un Policía al servicio de la Constitución” (Uribe, 2005c, p.2).

Al nacionalismo y el militarismo uribista se añadió el bolivarianismo pues el presidente entró a disputar el monopolio simbólico que Hugo Chávez, y en Colombia las FARC, ostentaban del caraqueño. Por un lado, el mandatario colombiano se sumaba a la tradición histórica caracterizada porque “La simbología de los populismos colombianos tiene un robusto común denominador. Simón Bolívar es omnipresente” (Giraldo, 2018, p. 119).

Por otro lado, la versión particular de Uribe sobre el prócer tuvo un cariz más republicano en contraste con el de Chávez, por ejemplo para el presidente colombiano “En el Estado contemporáneo y ahí se expresa el pensamiento del Libertador, hay una gran ecuación: de un lado la limpieza del Estado y de otro lado la limpieza de los métodos de quienes aspiran a dirigirlo.” (Uribe, 2003d, p.3).

El populismo uribista logró consolidar un proyecto hegemónico que se tradujo en un constante y alto apoyo al presidente evidenciado también en las urnas. El pactismo entre liberales y conservadores contribuyó a que se difuminara la frontera ideológica entre las colectividades, hecho que Uribe aprovechó para encuadrar su proyecto dentro de una corriente de derecha contemporánea.

Los detractores del uribismo la catalogan como una "expresión política de una nueva coalición de extrema derecha a principios de este siglo, que logró cooptar a grandes sectores

de las clases subalternas mediante una estrategia populista, religiosa y nacionalista" (Tauss et al., 2019, pp. 73–74). Sin embargo, este tipo de explicaciones resultan insuficientes para comprender a profundidad uribismo que, si bien tiene elementos religiosos (cristianos) y nacionalistas, conviene supeditarlos al populismo como fenómeno político. Se añade que además de ingenuo e improbable, la cooptación como razón explicativa de la fortaleza del uribismo otorga un carácter inane y manipulable a las mayorías que optaron por esta opción política.

Conviene, más bien, comprender al uribismo como un constructo populista, es decir un “pueblo” articulado a un líder carismático con el que se establece una relación afectiva y transaccional. En referencia al presidente habría que tener en la cuenta que “Su temperamento lo lleva a dirigirse directamente a la opinión, no con el estilo populista clásico – la opinión, por otra parte, no es el “pueblo”- sino dialogando en un estilo pedagógico con grupos específicos” (Pécaut, 2006, p. 493).

El uribismo es un fenómeno populista policlasista que ideológicamente se afina en la derecha. Para el momento de crisis en el que el antioqueño fue elegido presidente, tanto las élites como las clases medias y populares de distintas regiones estaban atenazadas por el conflicto, de allí que se pueda considerar como “un movimiento neopopulista de derecha multiclase que disfruta de un apoyo uniforme en las diferentes clases sociales” (Kajsiu, 2019, p. 204).

Ya en el presidencia e impulsado por una concepción comunitaria y clientelar, Uribe logró capitalizar el apoyo más comunidades a través de partidas presupuestarias enmarcadas en programas sociales, por ejemplo "el programa 'Familias en acción’ le ha proporcionado una amplia base social al uribismo" (Nasi, 2007, pp. 172–173). En este punto cabría exponer que otros autores contradicen la naturaleza populista del uribismo, en el marco de la presente investigación se entrevistó a Mauricio Jaramillo²⁰, quien considera que “Uribe no es un populista porque no tiene un discurso en contra del establecimiento, no es un populista porque no hay un movimiento de masas” (Jaramillo, 2021).

Ahora bien, en determinados fenómenos populistas es necesario subordinar el componente ideológico a otros elementos expuestos (carisma del líder, discurso binario, nacionalismo,

²⁰ Doctor en Ciencia Política de la Universidad de Toulouse. Profesor de la Universidad del Rosario. Entrevista realizada en formato virtual el 13/04/2021.

relación directa entre el caudillo y el pueblo) con el fin de comprender por qué un político de derecha y defensor del neoliberalismo se consolidó un proyecto populista durante ocho años y ha permanecido vigente en la política varios lustros después de entregar su mandato. A manera de ejemplo se puede señalar que durante sus primeros años de gobierno "se capacitaron aproximadamente 600 líderes comunitarios, quienes fueron los encargados de realizar foros por todo el país con el propósito de convencer a la población de votar "Sí" al referendo" (Amézquita, 2008, p. 85).

La política exterior del uribismo entre 2002 y 2006 se caracterizó por extender los principios de la Seguridad democrática, más cuando se tiene en la cuenta que el país andino, en contraste con los gobiernos elegidos en Venezuela, Ecuador, Bolivia, Brasil, Paraguay, Uruguay y Chile resultó un "caso relativamente atípico en la región, por haberse derechizado" (Nasi, 2007, p. 181).

Siendo el combate a los grupos armados la prioridad del uribismo en materia interna buscó que sus esfuerzos en este sentido se reflejaran a nivel exterior, por ello intensificó sus labores en aras de generar apoyo diplomático y económico, "el afán del presidente Uribe por definir una situación regional favorable para su política de búsqueda de mayor internacionalización del conflicto armado" (Leal, 2004, p. 93). Sin embargo, y como ocurría dentro del país las críticas por los excesos de las fuerzas del orden y las agresiones a los Derechos humanos también encontraron un correlato internacional que el uribismo respondió con la "negación de la existencia de violaciones sistemáticas, la constante inculpación de terceros actores por dichas violaciones" (Borda, 2012, p. 112).

La siembra de cultivos de hoja de coca y la presencia de grupos armados en zonas de frontera fueron la principal preocupación de Uribe con respecto a los países vecinos, de allí la decisión de reforzar el pie de fuerza en zonas de frontera. Los esfuerzos diplomáticos de crear un bloque regional contra los grupos armados, en particular contra las guerrillas, no surtieron el fruto esperado durante el primer mandato de Uribe y aun cuando "no logró de Venezuela, Ecuador y Brasil la calificación de las guerrillas como terroristas, sí lo obtuvo de los países centroamericanos, incluyendo a Panamá" (Ramírez, 2006, p. 67).

No obstante, recorriendo el camino trazado por el gobierno anterior, encontró en los Estados Unidos su principal aliado en la lucha contra el narcotráfico y los grupos armados. El gobierno de Uribe representó una talanquera diplomática contra su vecino, el socialista Hugo

Chávez, el uribismo desde sus albores planteó una lucha ideológica contra el proyecto impulsado por el Comandante venezolano, en otras palabras el gobierno colombiano representó el "rol de contención de la Revolución Bolivariana Continental y sosteniendo un deseo de asumir un rol de liderazgo global en seguridad" (Pastrana & Vera, 2011, p. 620).

Uno de los aciertos estratégicos del gobierno Uribe en aras de consolidarse y legitimarse fue vincular la Seguridad democrática como una confrontación regional, hemisférica y global contra el terrorismo. Las constantes violaciones a los Derechos humanos cometidas por las guerrillas y paramilitares sirvieron como justificación de la labor diplomática uribista que fue cerrando espacios de diálogo internacional de estas organizaciones y garantizando ayudas económicas y militares para las Fuerzas Militares colombianas, la política uribista "fue asociada de entrada a la lucha global contra el terrorismo, declarada por el gobierno Bush luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001" (Pulecio, 2005, p. 16).

En este punto cabría detenerse en el análisis de las interacciones entre dos proyectos populistas vecinos, pero disímiles: el uribismo y el chavismo. La principal diferencia entre estos líderes es de carácter ideológico, lo que se evidencia en el "modelo de Estado (Estado democrático-liberal vs. Estado intervencionista o protosocialista)" (Pastrana & Vera, 2011, p. 605) que se propuso en cada país.

Profundizando en el aspecto ideológico habría que señalar el giro que las FARC realizaron a finales de los noventa del siglo XX cuando añadieron el bolivarianismo al marxismo-leninismo dentro de su ideario. El jefe guerrillero Alfonso Cano planteó la nueva variación y apoyó la creación de la Coordinadora Continental Bolivariana en 2003. Más allá de las posibles contradicciones ideológicas que significaba la conjunción del marxismo y el bolivarianismo, que el principal grupo insurgente colombiano coincidiera con el credo del presidente venezolano encendió las alarmas de los gobiernos de Pastrana (1998-2002) y Uribe pues se consideró que "la supervivencia de la revolución bolivariana iba a depender de la extensión de la ola revolucionaria a otras naciones, de la gestación de una alianza regional con los países afines" (Pizarro, 2020, p. 120).

Ahora bien entrando al análisis de las relaciones de Uribe y Chávez entre 2002 y 2006 conviene dividir las en periodos más breves, por ejemplo "entre 1999 y 2003 ha sido llamado por algunos analistas como una fase de "neutralidad" donde se presentó de parte de Colombia una no aceptación de los cambios ocurridos en el país vecino" (López, 2014, p. 415). En estos

años en Colombia se intensificó el conflicto armado después del fracaso de los diálogos del Caguán mientras que en Venezuela las primeras transformaciones del chavismo implicaron un cambio constitucional y un golpe de Estado fallido contra Chávez.

Las primeras interacciones entre Uribe y Chávez se caracterizaron por la cordialidad y la cooperación, en los distintos encuentros que sostuvieron los presidentes las muestras de afecto fueron la constante, por ejemplo Chávez afirmó su intención de “Abrir los brazos y estrechar el corazón con el nuevo presidente Álvaro Uribe, y desearle el mejor de los éxitos por Colombia” (Chávez, 2002, p.1).

Lo anterior no implicó que algunos roces diplomáticos surgieran por la presencia de las guerrillas colombianas en territorio venezolano, situación denunciada por Uribe y que fue resulta de manera amena, en 2003 el presidente Chávez pronunció las siguientes palabras “le planteaba al Presidente Uribe que hiciéramos caso omiso a cuántos rumores, falsedades, bueno ellos casi siempre meten a Fidel, Fidel y Chávez tienen un plan que, la guerrilla colombiana” (Chávez, 2003a, p.65).

En el año 2004 las tensiones entre los populistas aumentaron por las injerencias de ambos lados, sin embargo en las distintas reuniones bilaterales o través de canales diplomáticos se solventaron sin mayor inconveniente. Venezuela vivía tiempos de incertidumbre por el referendo revocatorio contra el presidente, a lo que se sumó la supuesta incursión de paramilitares colombianos a territorio venezolano con el objetivo de derrocar a Chávez, sobre este episodio el líder venezolano afirmó que los terroristas detenidos eran “parte de una acción desesperada de la oposición, de una parte de la oposición venezolana, ustedes saben que nosotros hemos venido venciendo y enfrentando un fenómeno que tiene orígenes distintos al de Colombia” (Chávez, 2004e, p.3). Sin embargo, se cuidó en no vincular a su homólogo en el incidente, por el contrario manifestó: “estoy absolutamente seguro que el Gobierno del Presidente Álvaro Uribe no tiene nada que ver en esto, lo sé, lo creo y lo sé” (Chávez, 2004a, p.9).

Por el lado colombiano, las posibles relaciones entre chavistas y guerrilleros colombianos fueron la constante preocupación pues, según el gobierno de Uribe, la posible interacción superaba la simpatía ideológica y se trasladaba a temas económicos relacionados con el narcotráfico, y militares concernientes al tráfico de armas y a que la guerrilla tuviera campamentos en Venezuela. Sin embargo, Chávez se comprometió, en el marco de un

encuentro en Cartagena de Indias, a no tolerar la presencia de ningún grupo armado colombiano en su territorio además de enviar la directriz al “movimiento bolivariano para que evite las relaciones con las FARC” (Ramírez, 2006, p. 68).

En síntesis, a pesar de alguna desavenencia entre las partes causada por los temas que marcaran la agenda diplomática durante estos años de populismo, la relación entre los mandatarios fue cordial. En lo que respecta a Uribe, llegó a afirmar “Es muy grato compartir con usted, Presidente Chávez, compartir con ustedes, queridos compatriotas de la hermana República Bolivariana de Venezuela.” (Uribe, 2004a, p.2), por su parte Chávez se refería a Uribe como amigo y manifestó “un profundo afecto por usted, por Colombia, por el pueblo colombiano, y un inmenso deseo que cada día avancemos más en la conformación del sueño de Bolívar” (Chávez, 2004b, p.4).

En 2005 la relación entre los países dio un giro abrupto después de que se conociera que el guerrillero de las FARC Rodrigo Granda fue secuestrado en Caracas por oficiales venezolanos y trasladado a la frontera colombiana donde se legalizó la captura. Sería la primera vez que las relaciones entre Uribe y Chávez se rompieron y se cayó en una “diplomacia del micrófono”, llevó a la suspensión del comercio entre los dos países, por decisión del presidente Chávez” (Leal, 2006, p. 20), gracias a los oficios diplomáticos de Fidel Castro se logró superar la crisis.

Otro incidente importante en 2005 fue el descubrimiento de una supuesta nueva conspiración contra Chávez organizada desde Colombia. Este episodio también fue superado y en transcurso del año las promesas y declaraciones amistosas entre populistas volvieron a la normalidad. Por ejemplo, el presidente colombiano afirmó sobre Chávez: “en una relación franca, cálida, amistosa, que para bien de nuestras dos naciones hemos construido con él, en el sentido de que ellos no albergan terroristas colombianos, que abusivamente cruzan fronteras a cualquiera de nuestros países vecinos” (Uribe, 2005g, p. 1). Por su parte el presidente venezolano dijo lo siguiente haciendo referencia a Uribe: “Tú sabes quién es mi amigo, que aprecio mucho y tenemos enfoques distintos en unas cosas, en algunas coincidimos también, el presidente de Colombia, Álvaro Uribe, hemos hecho una amistad al calor del debate” (Chávez, 2005b, p.32).

Un último elemento populista que asemeja al uribismo con los demás proyectos latinoamericanos es el uso identitario que le otorgó al cristianismo dentro de su eclecticismo

ideológico. En una comparación con otros populistas colombianos, Giraldo subraya que el término Dios es el más recurrente dentro de la autobiografía de Uribe, lo que según este autor “lo emparenta con la religiosidad de Rojas y con los símiles que hacía Gaitán entre el cristianismo y los revolucionarios franceses” (2018, p. 119).

Para otros autores como Pécaut, el presidente “supo apoyarse en una sensibilidad tradicional colombiana de carácter religioso. El hecho de que la Constitución de 1991 estableciera que Colombia es un Estado laico no impidió de manera alguna a Uribe la invocación permanente de Dios” (2017, p. 315). No solo las alusiones religiosas en manifestaciones públicas fueron recurrentes, Uribe intentó articular, como lo estilan los populistas, un mensaje político con tintes religiosos, por ejemplo su lucha contra los grupos armados: “Con nuestro amor a Colombia [...] pidamos a los caídos, a nuestros héroes, que intercedan ante Dios y la Virgen para que Colombia vea, más temprano que tarde, la derrota del terrorismo.” (Uribe, 2005e, p.3).

Uribe no ocultó, al igual que otros líderes latinoamericanos como Rafael Correa o Hugo Chávez, su devoción católica, Uribe afirmó lo siguiente en la entrevista que se realizó para la presente investigación: “yo he sido muy respetuoso de los obispos colombianos, del clero y por supuesto de los jefes de las otras religiones. He sido católico confeso” (Uribe, 2021)²¹. Como mandatario procuró exponer su devoción mientras ejecutaba programas sociales: “con la ayuda de Dios, crearemos 65 mil nuevos cupos universitarios, pero la meta es crear 400 mil.” (Uribe, 2003f, p.2). A pesar de sus postulados liberales o de fomentar la confrontación bélica contra los grupos armados, el presidente expuso públicamente sus creencias religiosas, por ejemplo se conoció que durante su tiempo de gobierno se llevaban a cabo “sesiones de rezo del rosario en los recintos de la Casa de Gobierno” (Cárdenas, 2012, p. 153) o que “da siempre la bendición a sus hijos cuando se despiden de él todas las mañanas y que le queda tiempo para ir a misa religiosamente los domingos” (Duzán, 2004, p. 63). Este tipo de manifestaciones indican que “El patriotismo uribista estuvo ligado a un proyecto conservador y autoritario de patria, que trató de actualizar una serie de valores tradicionales” (López, 2014, p. 138) y que fue bien recibido por la sociedad colombiana, teniendo presente que la mayoría de la población se define como cristiana. Durante y después de sus mandatos

²¹ Abogado de la Universidad de Antioquia. Ex presidente de Colombia (2002 - 2010). Entrevista realizada en formato virtual el 01/09/2021.

Uribe ha insistido en la importancia de una economía de inspiración cristiana para mantener la cohesión social y evitar la lucha de clases, para el líder antioqueño es fundamental ““construir capitalismo social, cristiano, democrático, para que todo el mundo sienta los beneficios de la propiedad privada sin exclusión”” (De la Torre, 2005, p. 50).

El populismo uribista en esta materia identitaria se entronca en la extensa tradición política latinoamericana que le otorga usos políticos a elementos cristianos y que acude, como lo indica Pécaut para el caso de Uribe, a una lógica de “autoridad “tradicional” (que no duda en apelar a Dios y a la religión católica con el fin de conquistar la adhesión de corrientes conservadoras) [...] que no pudiendo ser “racional-legal”, ha sido por lo menos lo suficientemente racional” (2017, p. 298).

La democracia de cristal y la frágil estabilidad dentro del conflicto armado

Esta sección se concentra en los efectos del uribismo en la democracia colombiana teniendo presente la complejidad de la misma que combina en su seno las prácticas procedimentales y republicanas junto con un conflicto armado entre el Estado, las guerrillas, los paramilitares y los narcotraficantes. El uribismo planteó un proyecto populista al margen de los partidos tradicionales que cambiaría la faz de la democracia local, de ahí que en los albores del primer gobierno de Uribe se propuso "reducir el Congreso, suprimir organismos de control, convertir ciudadanos de zonas en conflicto en un millón de informantes, establecer políticas de impunidad a los perpetradores" (De Gamboa, 2010, p. 27).

La alta popularidad del presidente inició con su elección en primera vuelta en 2002 y se sostuvo hasta 2010, en la perspectiva de sus seguidores durante los años de gobierno del mandatario se vivió una “luna de miel entre el pueblo y su líder” (Gaviria, 2004, p. 202). Conforme avanzó su ejercicio de gobierno se acumuló un apoyo popular y legislativo que permitió un amplio margen de acción para el primer mandatario para la implementación de la Seguridad democrática, su lenguaje populista resumía sus objetivos: “si ustedes me preguntaran qué Colombia quiero, les voy a decir una Colombia con características: sin droga, sin terrorismo, sin corrupción, con justicia social, y una quinta característica, con vallenatos” (Uribe, 2005c, p.2).

El estilo de trato directo y campechano del presidente Uribe se distanció de la tradición bipartidista colombiana, a su alrededor se conformó un grupo de gobierno que combinó

políticos advenedizos y tradicionales, tecnócratas, líderes sociales, empresarios e intelectuales que representaron una opción populista de derecha inédita en la historia reciente de Colombia. Uno de sus asesores llegó a afirmar que las directrices de gobierno buscaban “digámoslo sin ambages, a hacer una revolución social y cultural en Colombia, aplazada desde los asesinatos de Uribe Uribe y de Gaitán” (Gaviria, 2004, p. 208).

Uribe, como cualquier otro líder populista, fue creando a su alrededor un “pueblo” que lo acompañó en las correrías nacionales y en las urnas durante su tiempo de mandato, fue usual escucharlo repetir letanías populares a sus ministros tales como “repetí que con el PowerPoint no basta, porque los gobiernos tendemos a proyectar allí todo lo bueno y omitimos lo negativo o aquello que hace falta y que la comunidad, el PowerPeople” (Uribe, 2012, p. 169). El presidente implementó un estilo de gobierno cercano a la ciudadanía que implicó también una lógica clientelar tras la supeditación de los políticos locales y regionales a su proyecto, el uribismo fue consolidando una amalgama de apoyos dependientes del carisma de un líder obsesionado por el trabajo y el contacto directo con la gente, no sorprende que en Colombia se replicara un fenómeno social similar al de los “papelitos” recibidos por Chávez en Venezuela, el presidente Uribe “recibe 600 cartas diarias, un promedio de 18.000 mensuales, las cuales son respondidas por las hormiguitas que trabajan en la Secretaría Privada de Palacio” (Duzán, 2004, p. 41).

Como se ha señalado el uribismo o el “pueblo uribista” es un constructo populista que articuló a distintas clases sociales y acumuló un apoyo mayoritario entre 2002 y 2010, por ejemplo la apuesta política de Uribe permitió "la inclusión de comerciantes y élites rurales en la oferta de seguridad del Estado, y el diseño de estrategias clientelistas para asignar bienes públicos a los pobres urbanos" (Velasco, 2017, p. 3).

La necesidad de seguridad en las ciudades y en el campo fue la impronta del populismo uribista que con facilidad podía comunicarse con empresarios nacionales y extranjeros, diplomáticos, políticos locales y gente del común, un ejemplo de la versatilidad discursiva del líder populista se evidencia en este discurso del presidente a un grupo de taxistas en Bogotá: “De la misma manera que los taxistas, los gobiernos tienen que oír la queja de todos los ciudadanos. De la misma manera que los taxistas, los gobiernos tienen que vivir de buen humor, alegremente, en ese contacto permanente con los ciudadanos.” (Uribe, 2003h, p.1).

Con una diligencia inédita en la clase política colombiana el presidente lograba tener espacio para reunirse con sindicalistas y obispos, empresarios y líder comunales, soldados, embajadores y deportistas. En síntesis, el lema “trabajar, trabajar y trabajar” rindió frutos al presidente pues logró consolidar un pueblo variopinto y leal que lo secundó en las urnas durante sus gobiernos. Una de las críticas al uribismo es que incentivó una “singular pedagogía de la intolerancia y el odio, constituía un fuerte factor de polarización de la sociedad” (López, 2014, p. 160), en especial a lo concerniente a una solución primordialmente bélica al conflicto armado.

De esta manera el uribismo consolidó un populismo de derecha que inició desde la campaña electoral de 2002 en la que “Uribe fue el único candidato que dejó claro a lo largo de la campaña su oposición a la forma en que Pastrana había llevado el proceso de paz con las FARC” (Cepeda & Posada, 2003, p. 769). Sin embargo, tropezó en su primer intento de reforma institucional cuando impulsó un referendo en 2003.

Momentos después de posesionarse como presidente Uribe cumplió su promesa campaña de tramitar un referendo popular contra la “corrupción y la politiquería”. Fue el primer paso para consolidar una bancada legislativa favorable a sus propuestas, a pesar de que el mandatario no contaba con las mayorías recibió el apoyo de “80 congresistas 7 liberales y conservadores uribistas y algunos liberales oficialistas e independientes” (Amézquita, 2008, p. 83).

Los rasgos populistas de Uribe emergieron durante la campaña a favor del referendo, como se señaló el líder acudió a todo tipo de estratagema publicitaria, además fue sumando argumentos de corte demagógico para sustentar las propuestas que buscaban reformas fiscales, castigos pecuniarios contra los corruptos y la reducción del Congreso, para el presidente su propuesta “ayudará a combatir el fenómeno del desplazamiento forzado en Colombia” (Uribe, 2002, p.1). Incluso llegó a sostener que su propuesta era un ““plebiscito contra el terrorismo”, reduciendo de este modo el debate político a la alternativa “terrorismo” o “combate contra el terrorismo”” (Pécaut, 2006, p. 480).

El 25 de octubre de 2003 se celebró el Referendo impulsado por el gobierno, contenía 15 propuestas de gran complejidad en su formulación y los resultados a favor del SI fueron abrumadores (superando el 85%), sin embargo los niveles de abstención también fueron considerables lo que repercutió en que la votación final no logró el umbral exigido por la ley. El uribismo no se rindió tras el fracaso electoral y logró que “la mayoría de los puntos del

referendo posteriormente fueron introducidos en la Constitución mediante Actos Legislativos” (Rivas, 2020, p. 111).

La otra gran reforma institucional populista que impulsó el uribismo, y en la que sí tendría éxito, fue la reelección presidencial. De manera coincidente con las otras democracias andinas, en Colombia se vivió una “renovación de la coalición política que se hizo al poder presidencial, constituyéndose en el principal gestor del cambio institucional” (Acuña, 2015, p. 74). El apoyo popular había quedado demostrado en la elección presidencial y en el referendo que, a pesar de su fracaso, demostró que Uribe contaba con las mayorías.

Los éxitos en el combate a los grupos armados empezaron a dar resultados electorales, más teniendo presente que “A las élites rurales y los comerciantes de clase media urbana, ciertos repertorios de violencia de la guerrilla –como la extorsión y el secuestro– los afectó gravemente, por lo que la política de seguridad democrática les dio un alivio” (Velasco, 2017, p. 32). Sin embargo, el camino por el que optó el uribismo para la aprobación de la reelección fue distinto: consolidó sus mayorías en el legislativo, estableció pactos con la clase política de los distintos partidos y promovió debates en los medios de comunicación en aras de materializar el estado de opinión favorable pues “tanto Uribe como la reelección gozaban del apoyo ampliamente mayoritario de los colombianos; se trataba de apelar pues al pueblo, en el espíritu de la Constitución de 1991” (Gutiérrez, 2006, pp. 114–115).

Los inconvenientes en el trámite legislativo se solucionaron con prebendas económicas a determinados congresistas y la Corte Constitucional tampoco impuso ningún tipo de barrera institucional para impedir la reelección del mandatario pues, cuando se le cuestionó sobre un posible desbalance de poder en los cargos en los que el mandatario postulaba una terna, “afirmó que el presidente sólo nombra, que no es el único con la potestad de nombrar, y que el órgano encargado de decidir finalmente es el Senado” (Revelo, 2008, p. 75). De esta manera Uribe tuvo campo abierto para convertirse en el primer presidente reelegido de forma inmediata desde 1892.

Con respecto a los partidos políticos uribistas se subraya que, a diferencia del chavismo, optaron por una estrategia de dispersión en materia electoral. Álvaro Uribe es un factor determinante para comprender la decadencia (no la extinción) de los partidos tradicionales en Colombia. La historia contemporánea del país tiene como hitos en materia electoral el

arribo de un candidato independiente en 2002 y la aprobación de la reforma electoral de 2003 que organizó el sistema de partidos colombiano.

Los gobiernos de liberales y conservadores acumularon un desprestigio considerable que el electorado castigó en 2002 pues "es claro que el éxito de Uribe Vélez se enmarca en una seria crisis de los partidos tradicionales y en un rechazo mayoritario de la población a sus prácticas corruptas" (González, 2003, p. 150). Sin embargo, el pragmatismo del gobernante determinó más la fragmentación de estas colectividades y no su desaparición, en otras palabras bajo su égida populista reorganizó los partidos políticos pues "capturó casi la totalidad del electorado azul, más de la mitad del liberal, y la mayoría del independiente." (Gutiérrez, 2006, p. 110). En 2005, Juan Manuel Santos impulsó la creación del Partido de la Unidad Nacional, conocido como Partido de la U (guiño personalista al presidente), con el objetivo de apoyar la reelección del presidente Uribe. Construido sobre la fragmentación de otros partidos, en particular el Liberal, se buscó que esta colectividad se convirtiera en un partido aglutinador del uribismo, sin embargo esto no fue posible en parte porque "el propio presidente preferiría mantenerse a distancia, dejando que todos los arroyos confluyeran en su nombre" (Gutiérrez, 2006, p. 111). A pesar de los éxitos electorales del Partido de la U en las siguientes elecciones, el uribismo apostó por mantener una coalición abierta conformada por "el Partido Conservador, Cambio Radical, el Partido de la "U" y otros partidos más pequeños como Alas Equipo Colombia o Partido de Integración Nacional (PIN)" (Gamboa, 2019, pp. 192–193). La reconfiguración política generada por el uribismo también afectó a la oposición. Durante el primer mandato de Uribe el Polo Democrático Alternativo y algunos sectores del partido Liberal se declararon en oposición, a estos grupos se sumaron los sindicatos y organizaciones de Derechos humanos que terminaron formando un frente de izquierda "en oposición al nuevo bloque de derecha que se ha venido formando alrededor de la figura del presidente Álvaro Uribe" (Rodríguez, 2005, p. 194). En lo que respecta al referendo de 2003 cabe registrar la conformación de grupos como el Comité Ciudadano promotor del Voto por el No y la Gran Coalición Democrática por la Abstención Activa (Amézquita, 2008, pp.86-90) De manera similar a los otros países en los que se consolida el populismo, la oposición se enfrentó al cierre de canales democráticos de expresión, en Colombia durante el primer año de mandato de Uribe "el gobierno realizó 4.362 detenciones arbitrarias" (Avilés, 2006, 405). Los partidos y líderes sociales que se opusieron a la hegemonía uribista fueron estigmatizados

como “los terroristas vestidos de civil” (Rivas, 2020, p. 94). El hostigamiento contra los opositores se convirtió en una práctica constante y en un sello de cualquier populismo que cuenta con la ventaja del respaldo gubernamental y el apoyo de las mayorías.

Este tipo de señalamientos por parte del presidente se realizaron desde diferentes tribunas institucionales y mediáticas, no importa si eran nacionales o extranjeras, con respecto a estas últimas la confrontación con el líder populista fue constante, en varias ocasiones se cayó en la “deslegitimación y el ataque constante a ONG y organizaciones internacionales que denuncian la preocupante situación en el país” (Borda, 2012, p. 112). En síntesis, los detractores del presidente se enfrentaron a situaciones de hostigamiento por las denuncias contra el primer mandatario y las Fuerzas Militares, en otras palabras “la popularidad de Uribe hizo especialmente difícil la expresión de la oposición. Las amenazas obligaron a numerosos críticos de la política de Seguridad Democrática a exiliarse temporalmente” (Pécaut, 2017, p. 317).

La segunda parte de esta sección se enfoca en la relación entre la democracia, el uribismo y el conflicto armado en Colombia. En este país sudamericano pervive una paradoja con respecto al sistema político que “consiste en la combinación de una extraordinaria estabilidad institucional y democrática con una violencia casi endémica, una notable debilidad de los movimientos sociales y una marcada desigualdad social” (García, 2014, p. 168).

Como se ha señalado desde la caída de Rojas Pinilla en 1957 el país recuperó una tradición democrática de tendencia procedimental que se puede rastrear hasta el siglo XIX. Los partidos Liberal y Conservador, primero a través del pacto del Frente Nacional y después de una milimétrica convivencia se alternaron el poder hasta 2002. En la segunda mitad del siglo XX las prácticas electorales se sostuvieron como principal sedimento del régimen democrático que, además, vivió una apertura política considerable a partir de 1991.

Sin embargo, la confrontación entre el Estado y los grupos insurgentes creció de manera paralela al funcionamiento de la democracia y se complejizó por los caudales de dinero que el país percibió por el negocio del narcotráfico. Los grupos paramilitares entraron en escena en la década de los ochenta con la justificación de combatir a las guerrillas haciendo que para principios del siglo XXI el conflicto armado estuviera en su auge generando una crisis humanitaria de amplias proporciones. Las prácticas electorales y el conflicto empezaron a confluir en zonas de enfrentamientos en “donde la institucionalidad estaba subyugada por el

clientelismo (en ocasiones armado), las elecciones no sólo no consiguieron los resultados esperados, sino que sirvieron para entronizar la ilegalidad” (García, 2017, p.216).

El uribismo se fortaleció como una opción política en Colombia porque realizó dos aportes al conflicto armado: por un lado, propuso una salida primordialmente bélica que prometía la derrota total o parcial de los grupos insurgentes y al mismo tiempo el sometimiento de los paramilitares. Esta propuesta encontró un respaldo popular después del fracaso de los diálogos del Caguán y distaba de los diferentes intentos que los gobiernos colombianos realizaron desde 1982 en aras de salir por una vía negociada del conflicto. Uribe cambió el libreto del conflicto armado cuando planteaba que los guerrilleros y paramilitares eran terroristas que amenazaban la institucionalidad, en sus palabras: “Estos cínicos de los grupos violentos que siguen pidiendo audiencia internacional, para hablar como políticos cuando son miserables terroristas, son los que han limitado la democracia colombiana” (Uribe, 2003b, p.2).

Por otro lado, el uribismo fomentó una narrativa en la que la democracia colombiana funcionaba de manera correcta y que sus alteraciones eran causadas por los terroristas y los corruptos, el presidente propuso “mano dura” para ambos: a los corruptos los combatiría con buena administración y a los primeros de la mano con las Fuerzas Militares. El discurso uribista se plagó de elementos de optimismo que invitaba a los ciudadanos a “amar a la patria” y apoyar al laborioso presidente porque la derrota del terrorismo y el castigo a los politiqueros, que sólo estaba en sus manos y no tardaría en llegar. Las siguientes palabras fueron recurrentes en las apariciones públicas del mandatario: “Yo tengo 52 años, pertenezco a ese 50 por ciento de las familias colombianas que han sufrido en carne propia esta violencia. Mi generación no ha vivido un momento de paz” (Uribe, 2005b, p.6).

Durante los años de la Seguridad democrática la disyuntiva entre una política negociada al conflicto impulsada por organizaciones civiles “en particular los integrantes de las comisiones de paz y órganos consultivos que responden directamente al presidente, y una política de orden público, que otorga mayor poder y mayor capacidad de acción a esos sectores del Estado” (Bejarano, 2014, p. 231) se hizo más evidente. El uribismo hizo énfasis en la segunda y buscó de manera afanosa resultados que dieran cuenta de que la confrontación con los grupos armados era la salida más expedita al conflicto. No obstante, en entrevista que se realizó al líder político este recalcó: “yo hice 27 esfuerzos de liberación de

secuestrados, varios con la Iglesia católica. El primero fue con Monseñor Luis Augusto Castro y con el padre Darío Echeverri” (Uribe, 2021).

Una de las primeras políticas militares de Uribe fue la creación de las denominadas “zonas de rehabilitación” en áreas y poblaciones dominadas por las guerrillas y los paramilitares, dichas zonas entraron bajo un gobierno militar y se aplicaron distintas medidas, por ejemplo se “anuló la necesidad de órdenes de allanamiento, permitió el uso de detenciones masivas, el uso de toques de queda y otras medidas represivas de control de la población” (Delgado, 2015, p. 839). La Seguridad democrática de Uribe incrementó las acciones militares contra los grupos armados en el país, las cifras demuestran que en 2002 se realizaron "2.050 combates, 2.248 en 2003 y en 2004 descendió a 1.782 combates, pero siempre superando los niveles de la Administración de Pastrana” (Álvaro, 2009, p. 78).

Combatir a las FARC fue el principal objetivo del uribismo en el campo militar pues este grupo insurgente había logrado consolidar un pie de fuerza considerable que sobre pasaba los diez mil combatientes y se nutría de grandes capitales provenientes del narcotráfico, los secuestros y la extorsión. Durante el primer mandato de Uribe se creó e impulsó el Plan Patriota que tuvo como objetivo atacar a los cabecillas de las guerrillas, esta estrategia "se implementó sobre la marcha, a medida que evolucionó la situación frente a las FARC, el eje de sus objetivos. Por eso, terminó por concentrarse en el sur del país, en la retaguardia estratégica de esta guerrilla" (Leal, 2006, p. 12).

Las FARC plantearon un dilema humanitario a los distintos gobiernos colombianos porque decidieron secuestrar a militares, policías y civiles en aras de ganar espacios de negociación y visibilidad. Durante el gobierno Uribe se discutió más sobre el canje y Acuerdo humanitario que sobre procesos de paz. El uribismo optó por tres estrategias para intentar liberar a los secuestrados en poder de este grupo insurgente: buscó evidenciar la crueldad de esta práctica en ámbitos internacionales, en palabras de Uribe “Este grupo mantiene en cautiverio a centenares de colombianos ya algunos extranjeros, la mayoría en campos de concentración que recuerdan a los nazis.” (Uribe, 2003g, p.3). La segunda estrategia fue buscar la liberación negociada (que se fue dando a cuentagotas) de algunos secuestrados, para esto se valió de los buenos oficios de la ONU, el episcopado colombiano y del presidente Hugo Chávez, entre otros. Finalmente, buscó la liberación por medio de rescates militares que implicaban un riesgo alto para las personas privadas de la libertad.

Las FARC se afectaron en términos militares ante los embates de las Fuerzas Militares y de los paramilitares, su capacidad de respuesta bélica fue disminuyendo y la moral de sus tropas decayó tras los continuos golpes recibidos y mediatizados por el gobierno Uribe. Sin embargo, consideraron que podían replegarse y modificar algunas de sus estrategias, por ejemplo evitaron un “espacio de negociación con el gobierno de Uribe, prefirieron auscultar la voluntad de los gobiernos de izquierda de la región para alcanzar el estatus de beligerancia y, mediante este reconocimiento internacional, sentarse nuevamente en la mesa de negociación” (Pizarro, 2011, p. 269).

Sin embargo, a pesar de la simpatía ideológica que pudieran generar en algunos sectores del chavismo y el refugio que algunos de sus comandantes encontraron en Venezuela, la realidad señaló que para Chávez una alianza o apoyo abierto al grupo guerrillero le generaría más inconvenientes que beneficios, en varias ocasiones manifestó: “que nadie crea en Colombia esa gran mentira que siguen repitiendo algunos por allá, sobre todo en el Norte, es una gran mentira, nosotros no apoyamos a la FARC, nosotros queremos paz para Colombia” (Chávez, 2004d, p.1).

Finalmente resulta llamativo que en medio de su declive militar y su aislamiento ideológico, las FARC optaran por un giro en su estrategia histórica de conquista del poder por un "un Plan B que consistía en formar “una república independiente en las región Oriental y Amazonía”, lograr el estatus de beligerancia y tener representaciones internacionales" (Aguilera, 2013, p. 91). En síntesis, ni el apoyo internacional ni la independencia de una región selvática se concretaron, la aplicación de la Seguridad democrática generó miles de bajas y desertiones en sus filas y el cautiverio en medio de condiciones inhumanas de cientos de personas las terminaron de deslegitimar.

Con respecto al ELN, el uribismo planteó una estrategia similar consistente en golpear en los campos de batalla a los miembros del grupo guerrillero. Sin embargo y a diferencia de las FARC, esta organización tuvo constantes acercamientos y encuentros con el gobierno en aras de buscar una salida negociada. Uribe flexibilizó algunas de sus posturas y permitió "la asistencia con permiso oficial de alias Francisco Galán, miembro del Comando Central del ELN detenido en la cárcel, a un foro en el Congreso" (Leal, 2006, p. 17).

Habría que tener presente que la capacidad bélica de este grupo era mucho menor que la de las FARC, también que tuvieron constantes enfrentamientos con las AUC al punto que estas

lograron diezmar y desplazar al grupo insurgente de algunas de sus zonas de influencia como la ciudad de Barrancabermeja y que la estructura organizacional del ELN es menos vertical y más compleja que la de otras organizaciones armadas. El episcopado colombiano hizo parte de una serie de facilitadores que lograron una “primera reunión entre el COCE y el Alto Comisionado para la Paz, que fue una meta a corto plazo, se cumplió en diciembre del año 2005 en La Habana” (Vargas, 2006, p. 321); a partir de ese momento iniciaría una lenta negociación entre la insurgencia y el gobierno de Uribe.

Si bien el paramilitarismo emergió en Colombia de la mano del narcotráfico, políticos locales, medianos y grandes empresarios en la década de los ochentas del siglo XX como una respuesta a los ataques de las guerrillas, solo hasta 1997 lograron consolidarse en una confederación criminal denominada Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) bajo el liderazgo de Carlos Castaño. Entre 2002 y 2005 se llevó a cabo una negociación de paz entre los cabecillas del paramilitarismo y el gobierno de Álvaro Uribe que tuvo como punto de culminación la Ley de Justicia y Paz que se presentó como una compuerta legal para que los miembros de las AUC se sometieran al Estado colombiano.

Durante el proceso de paz se presentaron altibajos relacionados con la desmovilización de las tropas, la entrega de bienes provenientes del narcotráfico y el despojo de tierras de los paramilitares, el lugar de reclusión de los cabecillas o las penas que deberían purgar por las violaciones a los Derechos humanos. En medio de las negociaciones de paz se mantuvo la política de enfrentar militarmente a los paramilitares, las cifras señalan que “el año 2002 ascendió a 238 combates, en 2003 a 356 y para 2004 descendió a 300 combates” (Álvaro, 2009, p. 78) El asesinato en 2004 de Carlos Castaño a manos de su hermano Vicente no frenó el proceso de paz, de hecho otros líderes paramilitares como Ramón Isaza, Salvatore Mancuso e Iván Roberto Duque asumieron un protagonismo político que los llevó a hacer presencia en el Congreso de la República en julio de 2004 en medio de un escándalo mediático.

Las críticas al presidente Uribe por el proceso adelantado con los paramilitares fueron variadas, la principal de ellas apuntó a la supuesta cercanía del mandatario con algunos de los cabecillas del paramilitarismo, pues durante su periodo como gobernador de Antioquía fomentó la creación de cooperativas de seguridad (Convivir) que sirvieron como tapadera para que narcotraficantes y paramilitares llevaran a cabo su labor criminal. Para autores como

Romero, el primer mandatario “fue elegido con el aporte de electorales regionales vinculados con las AUC, como las elites ganaderas, agrarias, transportadores, empresarios de juegos de azar” (Romero, 2007, p. 466).

Otra de las críticas al proceso fue la pretensión de los líderes paramilitares de encontrar un sustento político a su accionar contrainsurgente, situación que fue resuelta por la Corte Constitucional que "no permitió que los paramilitares adquirieran el status de delincuentes políticos bajo la figura de sedición y les impuso la de asociación para delinquir" (Aguilera, 2012, p. 34). Finalmente, la ley de justicia transicional de Justicia y Paz se ha criticado de manera constante porque permitió la “impunidad casi todos los crímenes de lesa humanidad; rebajó las penas desmesuradamente y acreditó un balance inadecuado entre la paz y la justicia en la reparación a las víctimas” (Palacios, 2012, p. 173).

Por su parte, el uribismo presentó la negociación con los paramilitares como un éxito de la Seguridad democrática que logró someter a los terroristas a la jurisdicción del Estado colombiano sin necesidad de ceder espacios políticos. La “mano dura y el corazón grande” del presidente Uribe mostró los "resultados la Ley de Justicia y Paz promulgada en 2005 y los más de 40.000 desmovilizados" (Rojas, 2007, p. 26) como una victoria política y estratégica que recibiría el respaldo popular de los colombianos en las urnas con la reelección en 2006.

El uribismo, los obispos y un conflicto sin salida

En esta sección se analiza la relación entre religión y política, ya no desde la perspectiva del caudillo sino desde la de sus seguidores. Además, se profundizará en la óptica de la jerarquía católica y su rol en los principales acontecimientos durante el primer gobierno de Uribe Vélez.

El uribismo supo entroncar su ideario político con el cristianismo, las constantes alusiones por parte del presidente y el uso de imágenes religiosas en sus seguidores dan cuenta de ello. Vincular hechos cotidianos de la realidad política del país con sus directrices de gobierno fue algo común, por ejemplo en la celebración de una novena navideña en el Chocó expresó “nos da una manito Dios y este país se dispara en desarrollo económico, se dispara en empleo, se dispara en oportunidades.” (Uribe, 2002a, p.2).

De forma similar a otros populistas, Uribe se convirtió en un referente moral dentro de la sociedad colombiana pues planteó una solución política con fundamentos para la crisis colombiana que tuvo amplia recepción en católicos y protestantes pues su gobierno buscó fundamentos en “la construcción de su propuesto político populista de derecha y de su proyecto reconservatizador de la sociedad” (López, 2014, p. 265). En otras palabras, amplios sectores de la sociedad consideraban que la crisis de una democracia deficiente y un conflicto armado financiado por el narcotráfico tenían un trasfondo moral caracterizado por la corrupción, el individualismo y la codicia.

El populismo uribista se fundamentó en la búsqueda de orden y autoridad como motor del buen funcionamiento de la sociedad, se mostró implacable con los terroristas e indulgente con los miembros de los grupos armados que se reinsertaron a la vida civil, todo esto es compatible con la premisa de que “la anomía y el desorden han sido vistos, incluso por la derecha autoritaria, como problemas de disfuncionalidad del derecho y del Estado, o como un problema de idiosincrasia, de pérdida de valores religiosos” (García, 2017, p. 232). En consecuencia, el apoyo de católicos y protestantes a Uribe es una muestra más de cómo este populismo de derecha se consolidó como alternativa política y gubernamental.

Cabría resaltar dos elementos adicionales del catolicismo que el uribismo articuló a su proyecto, por un lado en lo que respecta a la educación, el presidente se expresó de manera favorable a la difusión de valores cristianos a través de esta porque se contraponía a las corrientes de izquierda, en sus palabras “La educación religiosa es crítica pero solidaria, infunde el amor, no el odio de clases. Es lo que necesita Colombia.” (Uribe, 2003f, p.1). Por otro lado, algunos autores relacionan la propuesta del Estado comunitario propuesto por el mandatario con el cristianismo: “Al evocar las “comunidades” como fundamento del Estado, Uribe se inscribe también en una tradición conservadora católica” (Pécaut, 2017, p. 304), asunto que resulta llamativo porque el presidente militó en el partido Liberal durante la mayor parte de su vida política.

Sin embargo, para algunos autores el presidente impulsó un “pensamiento místico y una mentalidad ligada a la religiosidad y al mesianismo [...] Esto estimula la necesidad del orden, de la disciplina y de la autoridad, elementos base de la cultura política uribista” (Forero, 2012, p. 171). A manera de contraargumento se plantea que es preferible comprender al “pueblo” populista con una agencia moral que se construye y moldea en un proceso liderado por el

caudillo, es decir que sin omitir que en el populismo la centralidad política y axiológica depende de un líder, otorgarle un carácter automática y absolutamente obediente al “pueblo” cae en desconocer la fluida relación comunicativa y emocional que se establece entre las partes.

El componente identitario cristiano en el uribismo también vinculó al protestantismo, el presidente tejió una estrecha relación con los diferentes líderes cristianos de las iglesias evangélicas colombianas. El caudillo se mostró tolerante y complaciente con los no católicos y comulgó con su ideario moral, por ejemplo en 2005 en una reunión con líderes cristianos invitó a “que los jóvenes aplacen las relaciones sexuales para cuando hayan configurado una familia, según lo definió “el Creador”” (De la Torre, 2005, p. 93). Durante todos sus años de gobierno se reunió con pastores en diferentes ocasiones, elogió sus labores materiales y espirituales y oró junto a ellos: “Pídanle a Dios que jamás permita que la soberbia se imponga sobre nosotros y nos oculte los verdaderos intereses del pueblo” (Uribe, 2005, p.2).

La relación de Uribe con el protestantismo fue más allá de la convergencia moral, repitiendo patrones de otros populistas latinoamericanos creó vínculos electorales con pastores que encontraron en el presidente un representante idóneo de una conducta moral. Los esposos Castellanos, fundadores de la Misión Carismática Internacional y de amplia trayectoria electoral, se convirtieron en un apoyo fundamental para el presidente y “pactaron alianzas con partidos políticos no confesionales que respaldaban el proyecto de Uribe Vélez, quien en repetidas ocasiones ha manifestado posturas conservadoras en lo referente a la moral, la sexualidad y la familia” (Beltrán & Quiroga, 2017, p. 200).

En lo que se refiere a las interacciones entre el mandatario y el episcopado colombiano habría que señalar tres premisas generales: la primera es que la relación entre el poder político y religioso en Colombia tras la Constitución de 1991, salvo por algunos temas puntuales sobre el régimen de laicidad y el escándalo de la infiltración del cartel de Cali en la campaña presidencial de Ernesto Samper, se caracterizó por la cordialidad y la cooperación.

La segunda es que la Iglesia colombiana dio un giro pastoral a finales de la década de los ochenta del siglo XX tendiente a buscar salidas negociadas al conflicto armado. La tercera es que la política de Seguridad democrática planteó un dilema para los obispos colombianos pues impuso la confrontación bélica como principal medida para combatir a los grupos armados.

Así las cosas y siguiendo lo planteado por Ramírez, a pesar de que dentro del episcopado colombiano se dieron muestras de apoyo y rechazo a las directrices políticas de Uribe, “no es posible concluir que la Iglesia sea un sector de oposición al Gobierno” (2015, p. 264). Ahora bien, cabría complementar afirmando que el episcopado fue uno de los canales predilectos del presidente para desarrollar su política de paz, de allí que no extrañe la presencia de representantes de la Iglesia en acercamientos y negociaciones con los miembros de las FARC, el ELN y las AUC.

Ahora bien, los buenos oficios por parte del episcopado en materia de paz distaron de la subordinación a las premisas de la Seguridad democrática, por el contrario la postura de los prelados resultó opuesta a la del presidente en dos aspectos relevantes: por un lado, la comprensión de las confrontaciones entre las partes como un conflicto armado y no como una amenaza terrorista. Y, por otro lado, la necesidad de no tratar de manera integral un Acuerdo humanitario tendiente a la liberación de los secuestrados y un proceso de paz. Lo anterior no amainó la lógica pragmática de los obispos que, a pesar de las diferencias en las concepciones esenciales de los problemas en Colombia, ofrecieron servir de puentes para buscar soluciones negociadas.

Resulta llamativo que durante sus mandatos, Uribe cedió de manera parcial en la segunda premisa defendida por el episcopado, por ejemplo: “Yo había dicho que no se podía hablar de acuerdo humanitario mientras no hubiera un proceso de negociación con la guerrilla. Acepté separar las dos cosas y le di mi apoyo a los buenos oficios de la Iglesia” (Duzán, 2004, p. 48). Aunque los resultados no fueron del todo positivos durante su primer mandato en esta materia, el gobernante siguió confiando en la intermediación ante las guerrillas por parte de los obispos, que años más tarde insistieron: “El Gobierno acepta el esfuerzo que la Iglesia haga para que se dé un pre-diálogo que conduzca al cese de hostilidades” (Uribe, 2005f, p.1).

En materia de paz y en lo concerniente a la relación con el poder Ejecutivo el episcopado mantuvo una postura gregaria evidenciada en los diferentes comunicados de la Conferencia Episcopal Colombiana, muestra de la cordialidad entre las partes fue la promulgación de la “Ley No. 806, del 28 de abril de 2003, por la cual se conmemoran los 100 años de la consagración de Colombia a Jesucristo y a su Sagrado Corazón” (Uribe, 2003c, p.1). Sin embargo distintos obispos manifestaron sus opiniones propias en materia política, el

presidente de la Conferencia entre 2002 y 2005, el cardenal Pedro Rubiano “respaldaba premisas básicas del discurso del Gobierno, así por ejemplo, en agosto de 2002, el prelado defendía al primer mandatario explicando que: “seguridad democrática y autoridad no equivalen a autoritarismo”” (Ramírez, 2015, p. 218).

Monseñor Enrique Jiménez, para ese entonces obispo de Zipaquirá y presidente de la CELAM, fue secuestrado por guerrilleros de las FARC y uno de los primeros beneficiados de la política de rescate promulgada por Uribe. En una ceremonia pública el prelado agradeció al presidente y a los militares que lo liberaron, además este caso en particular hizo que “la opción de que el episcopado y el grupo guerrillero concretaran unos diálogos de paz se deterioró provisionalmente, así como se endureció la opinión de los obispos frente a las FARC” (Ramírez, 2015, p. 230).

¿Cómo se puede caracterizar la relación entre el episcopado colombiano y Álvaro Uribe entre 2002 y 2006? En términos generales, las relaciones institucionales cooperaron en aras de buscar salidas al conflicto armado colombiano, siendo este un componente secundario de la Seguridad democrática y una prioridad para el episcopado. Uribe, en un hecho inédito en la política colombiana, hizo presencia en las reuniones generales del episcopado colombiano, ya fuera en la apertura o en el cierre de estos eventos, el presidente se tomaba unos momentos para compartir con los prelados. En una entrevista realizada para esta investigación el expresidente afirmó lo siguiente con respecto a su relación con el episcopado: “no han faltado discusiones excepcionales con uno y otro, pero de mi parte nunca se ha faltado al respeto y mantengo buena relación” (Uribe, 2021).

Los dos hechos históricos que plantearon retos para el episcopado colombiano en las últimas décadas del siglo XX fueron el conflicto armado y la Constitución de 1991, con respecto al primero se dio un giro pastoral tendiente al compromiso por buscar una salida negociada y la representación de las víctimas. Con la Carta política y el nuevo régimen de laicidad el episcopado chocó hasta mediados de los noventa, pero terminó acoplándose a los cambios normativos.

Lo que resultó invariable para el episcopado es lo que se ha denominado en Colombia el “hecho católico”, consistente en que el episcopado se arroga la vocería de la población mayoritariamente católica, es decir que se asume “como representante e intérprete de la voluntad de ese pueblo creyente, se considera a sí misma la voz autorizada del pueblo

colombiano que debe ser tenida en cuenta dentro del Estado” (Rodríguez, 2020, p. 57). Lo anterior explica que los obispos colombianos se pronuncien sobre una variedad de temas de manera constante, a continuación se resaltan los siguientes: la democracia, la Constitución, el TLC y las elecciones.

El episcopado ha sostenido un respaldo a la democracia como sistema político desde la caída de Rojas en 1957, ratificado en 1991 y en los distintos pronunciamientos que invitan a los colombianos a participar activa y responsablemente en los distintos comicios. Sin embargo, los obispos también han criticado el funcionamiento del sistema político con opiniones contundentes, cabría subrayar dos: durante el gobierno de Pastrana afirmaron que “nuestra democracia es frágil y afectada por grave crisis de gobernabilidad.” (CEC, 2001b, p.3), mientras que durante el primer mandato de Uribe sostuvieron que en el país “no hay disciplina de partidos; casi podría decirse que no hay partidos fuertes” (CEC, 2003a, p.2).

En 2001, más que una crítica a la Constitución, expusieron la distancia entre la normatividad y la realidad del país, para los prelados la Carta de 1991 “todavía es letra muerta: permanece una grave violación de los derechos humanos; no hemos conseguido la paz, ni la erradicación de la corrupción y de la impunidad; no se protege adecuadamente el medio ambiente” (CEC, 2001b, p.3). Durante estos años los obispos llamaron la atención sobre dos temas que alimentaron la dinámica del conflicto y que pasaron desapercibidos para buena parte de la clase política: los conflictos por la tierra y el desplazamiento forzado, ambos fenómenos relacionados y que generaron una crisis humanitaria a principios del siglo XXI.

Uno de los principales proyectos del uribismo fue la firma de un Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, su principal aliado comercial. Los obispos colombianos sostuvieron una postura crítica con respecto a este tema y llamaron la atención sobre los riesgos de estos acuerdos “cuando están basados en una concepción meramente economicista en la que la finalidad está marcada por las leyes del mercado y por la pretensión abierta o velada de fijar un orden económico neoliberal” (CEC, 2004, p.2).

De manera similar a otras conferencias episcopales, la colombiana realizó constantes llamados a la población a participar en las distintas elecciones realizadas en Colombia, podrían reseñarse algunos ejemplos teniendo como premisa general el apoyo de los prelados a la celebración de comicios como uno de los mecanismos más representativos de una democracia. Sobre los candidatos, por ejemplo, afirmaron que la mayor parte “se proclaman

católicos. Entre ellos escojamos a quienes brinden mayores garantías de respetar el sentimiento religioso del pueblo, de promover los valores del evangelio y de instaurar un orden social basado en la justicia” (CEC, 2003a, p.5).

Conscientes de que las prácticas clientelares y corruptas son constantes dentro de la dinámica electoral colombiana, los obispos enviaron el siguiente mensaje a los electores: “en el cubículo individual, el día de las elecciones, consignaremos el voto en forma libre, para señalar las reformas que queremos y elegir a quienes, en conciencia, nos parezcan los mejores” (CEC, 2003a, p.1).

En 2003, en el marco del referendo impulsado por el presidente Uribe, el episcopado afirmó su autonomía y neutralidad afirmando que su objetivo institucional es la “consolidación de una sociedad verdaderamente justa, democrática y participativa, hacemos un llamado a todos los ciudadanos y ciudadanas, y en especial a los fieles católicos, para que estudien los temas propuestos en el referendo” (CEC, 2003a, p.5).

Como testigos de primera línea del conflicto armado, los representantes de la Iglesia católica evidenciar las múltiples prácticas que combinan la democracia procedimental con la violencia armada: candidatos financiados por grupos armados, los paros armados, que poblaciones enteras fueran obligadas a votar por determinado candidato, la compra de votos con dineros del narcotráfico, entre otras. Con ese panorama los obispos enviaron el siguiente mensaje a las “fuerzas insurgentes y de autodefensas, a respetar a cada uno de los ciudadanos y a las distintas comunidades para que puedan ejercer su sagrado derecho y deber de participar libremente en las elecciones” (CEC, 2000a, p.1).

Como se ha señalado las diferencias entre los obispos y Uribe radican en las concepciones de las partes sobre el conflicto armado, empero ello no impidió que el mandatario recurriera a la intervención de los representantes de la Iglesia para buscar acercamientos con los grupos armados, por su parte los obispos manifestaron su intención de “comprometernos sin excepción en la construcción de la paz, con la esperanza en la solución negociada del conflicto. Apoyemos la autoridad legítima, elegida libre y democráticamente, garantía del orden social y del bien común” (CEC, 2002c, p.1).

Uno de los temas que preocupó al episcopado durante el primer mandato de Uribe fueron los secuestros que afectaron a militares, policías y civiles. De hecho, monseñor Jorge Jiménez, presidente del CELAM, fue plagiado por las FARC en 2002 y rescatado a los pocos días por

el Ejército. Sin embargo, la liberación por medio de la fuerza resultaba un imposible por el alto número de secuestrados por la guerrilla y también por el riesgo de que las personas privadas de la libertad fueran asesinadas, como ocurrió con el gobernador Guillermo Gaviria y su asesor Gilberto Echeverry en 2003. Sobre este aspecto se evidencia la intención del episcopado en proponer la libertad de todos los secuestrados, no sólo los políticos y militares, además de la “insistencia en que su interés no es hacer un canje de combatientes sino un acuerdo humanitario, enmarcado en las condiciones del derecho internacional humanitario” (Ramírez, 2015, p. 261).

La preocupación por una salida negociada al conflicto armado continuó siendo una preocupación del episcopado durante el primer gobierno de Uribe, de hecho los prelados tuvieron un rol protagónico en los acercamientos que se realizaron con distintos grupos armados a pesar de la distancia conceptual entre el primer mandatario y los obispos con respecto al conflicto, como se evidenció entre 2002 y 2006 resultó “común que el episcopado en pleno respalde en su discurso oficial casi cualquier contacto, iniciativa o proceso de paz propuestos por los gobiernos nacionales, aun cuando no compartan su orientación política o la Iglesia no participe en el mismo” (Ramírez, 2015, p. 218).

Uribe acudió a la Iglesia, institución que suele tener aceptación dentro de la sociedad colombiana, para avanzar en su política de paz consistente en fomentar la desmovilización de las tropas de los grupos armados, el canje o la liberación de secuestrados en manos de las guerrillas o el establecimiento de una mesa de negociación. Si bien lo anterior no fue una prioridad dentro de la Seguridad democrática resultaba un objetivo ulterior de la misma, por ello desde 2003 se le dio luz verde al episcopado para que estableciera vías de comunicación con los grupos armados, los obispos se encargaron de esta labor e insistieron en que “El uso de la razón y no de la fuerza en el diálogo con la insurgencia, le asegura los mejores beneficios al país en términos de vidas ahorradas, de mutilados evitados, de huérfanos y viudas reducidos, de disminución de desplazados” (CEC, 2007a, p.4).

Como se señaló, existieron diferencias conceptuales sobre cómo llegar a una negociación de paz y la naturaleza de la confrontación en Colombia entre el presidente y los obispos, lo que no afectó las relaciones institucionales ni impidió que los obispos adelantaran gestiones de paz. Para el gobierno un Acuerdo humanitario debía estar articulado con una negociación de paz, mientras que para los obispos la consecución del mismo podía ser un paso previo o

incluso independiente de un proceso de negociación. Asimismo, para el gobierno el país enfrentaba una “amenaza terrorista” mientras que los obispos sostuvieron una postura distinta y “contraria a la interpretación de la administración de Uribe Vélez, la Iglesia católica hizo hincapié en definir la situación de violencia política en Colombia como un conflicto armado” (Ramírez, 2015, p. 222).

En 2003 un comunicado de la Conferencia episcopal denota el nacionalismo y el optimismo que se vivían en el país posiblemente relacionados con el éxito de la Seguridad democrática, de igual forma el mensaje es contundente en el apoyo al sistema democrático y con las autoridades: “Es el momento para amar con más pasión a nuestra patria. Es el momento para rodear con nuestra confianza a las autoridades legítimas de nuestro país. No es el momento [...] para arrojar dudas sobre la legitimidad de nuestras instituciones” (CEC, 2003b, pp.3-4). De manera similar llama la atención que, a pesar de considerar que el país se vivía un conflicto armado, los vocablos propios del uribismo hicieron presencia en los comunicados de la CEC, por ejemplo los obispos se dirigieron con estas palabras a los grupos armados: “Aspiramos a ser escuchados por quienes practican la violencia y el terrorismo, y en nombre del pueblo colombiano, les pedimos el respeto a la vida y a la libertad de todos los ciudadanos” (CEC, 2003, p.1). El mensaje anterior también da cuenta del “hecho católico” y del rol que los obispos asumían en medio del conflicto.

Un punto de coincidencia entre el presidente Uribe y los obispos es que las negociaciones de paz tendrían que estar abiertas a los paramilitares y no solo a las guerrillas, esto explica que los obispos tomaran parte de los acercamientos con las FARC, el ELN y las AUC; los prelados enviaron un mensaje a los grupos armados exhortando a que “con amor a la Patria y escuchando la voz de Dios, hay siempre tiempo para tomar decisiones y cambiar rumbos a fin de llegar a construir el País que todos queremos” (CEC, 2002, pp.2-3).

¿Cómo caracterizar la relación entre el episcopado colombiano y las FARC entre 2002 y 2006? Durante los dos primeros años de gobierno de Uribe la Iglesia católica, junto con la ONU, fueron las instituciones que recibieron el aval por parte del gobierno para acercarse a esta guerrilla; en este caso en particular los obispos insistieron en que “Es hora de silenciar los fusiles y de poner en marcha actos sinceros y reales de paz, tales como la construcción de un acuerdo humanitario que sirva para iniciar un proceso de negociación y de paz” (CEC, 2004a, p.1).

El uribismo fue tajante en plantear que estaba abierto al intercambio entre guerrilleros y soldados o civiles en manos de las FARC, pero con la condición de que los insurgentes no volvieran al campo de batalla sino que se vincularan a un proceso de reinserción. Para estos procesos el presidente propuso escuelas rurales, la sede de la nunciatura o las iglesias, pero insistió en que “los guerrilleros liberados no podían regresar a la violencia y disponían de dos caminos: salir al extranjero o, por sugerencia de la Iglesia católica, vincularse al proceso de reinserción del Ejecutivo” (Cardona, 2013, p. 103).

El guerrillero Simón Trinidad fue capturado en Quito a principios de 2004, si bien no hacía parte del Secretariado de las FARC era una figura mediática. El gobierno colombiano adelantó los trámites de extradición del insurgente a los Estados Unidos, pero intentó negociar su salida del país con la liberación de secuestrados en poder de la guerrilla. El presidente Uribe fijó una fecha para la extradición mientras que las FARC dilataban su respuesta, en medio de esta situación el “cardenal Pedro Rubiano Sáenz, intervino para pedirle al gobierno que aplazara por algún tiempo la extradición del jefe guerrillero mientras se constituían nuevos espacios de interlocución con las FARC” (Cardona, 2013, p. 82); finalmente Trinidad fue extraditado y condenado en los Estados Unidos.

Las gestiones de paz del episcopado con las FARC terminaron en 2004 cuando el Comisionado de paz Luis Carlos Restrepo expuso un nuevo plan para lograr un acuerdo humanitario y “anunciaba el cambio de la Iglesia por Suiza como facilitador de los contactos con el grupo guerrillero, y solamente otorgaba a la institución eclesiástica una invitación para mantener el apoyo espiritual” (Ramírez, 2015, p. 238).

El hecho de que la Iglesia hiciera gestiones de acercamiento con las FARC no significó que cambiara su postura con respecto al accionar desmedido y deshumanizado que este grupo llevó a cabo en medio del conflicto, por ejemplo con respecto a los secuestros de los diputados del Valle del Cauca, el gobernador de Antioquia y la candidata a la presidencia Ingrid Betancourt, los prelados consideraron que estos hechos “han herido de manera grave la Democracia en zonas del País, que ya han sufrido por la violencia y el terrorismo” (CEC, 2002b, p.2). En el desarrollo de la presente investigación se realizó una entrevista al exjefe

guerrillero Rodrigo Londoño²², quien afirmó lo siguiente con respecto al rol de la Iglesia en el conflicto armado:

Habría que ver de qué parte de la Iglesia Católica. Porque si es de las jerarquías, de la mayoría, no de todas, con algunas excepciones, siempre estuvo del lado del sistema, justificando el carácter de ese sistema que tenemos en Colombia. Un sistema violento, uno que siempre ha tratado de resolver las diferencias políticas y sociales a través de la violencia y en general, en la misma historia de la violencia anterior, la conservadora, sabemos el nefasto papel de la jerarquía la Iglesia en esa época. Pero, en muchas regiones, la base de esa Iglesia estuvo, ha estado y sigue estando del lado del pueblo, del lado de la gente, del lado de los que queremos la paz, de los que estamos en contra del uso de la violencia para dirimir las diferencias políticas (Londoño, 2021)

La respuesta del episcopado al plagio de monseñor Jaramillo fue en esa misma línea, como Iglesia estipularon: “Advierte a los secuestradores que han incurrido en una grave pena canónica que rompe la comunión con la Iglesia Católica. Es una ofensa a la Iglesia, en especial al Episcopado Colombiano y a los Obispos de América Latina” (CEC, 2002d, p.1). Ante otras acciones militares de las FARC contra civiles en Neiva y en Bogotá (el atentado contra el Club El Nogal), los obispos afirmaron que en aquellos actos se “rebas el límite de la maldad y obliga a un rechazo decidido y frontal de la ciudadanía que no resiste ya más pérdida de vidas inocentes y destrucción de los bienes de la comunidad” (CEC, 2003, p.1). ¿Cómo caracterizar la relación entre el episcopado colombiano y el ELN entre 2002 y 2006? Durante la década anterior Iglesia católica participó en los distintos acercamientos que los gobiernos tuvieron con este grupo insurgente²³, de igual forma lo haría durante el primer mandato de Uribe. Sin embargo, durante los primeros años las gestiones de paz no dieron el fruto esperado, en palabras del mandatario: “Con la ayuda de la Iglesia Católica, de Cuba, con la intervención del grupo de Países Amigos y de la Comisión Facilitadora, hemos buscado el diálogo con el ELN. Hasta ahora sin resultados a pesar de nuestra disposición.” (Uribe, 2004, p.3)

²² Ex Comandante en Jefe de las FARC. Fue conocido con el alias de “Timochenko”. Firmante del Acuerdo de La Habana (2016). Entrevista presencial realizada el 26/10/2021.

²³ Por ejemplo en 2001: “La Conferencia Episcopal ha designado una Comisión para el seguimiento del Proceso de Paz con el ELN, integrada por los Señores Obispos Jaime Prieto Amaya, Obispo de Barrancabermeja, quien la preside, Luis Augusto Castro Quiroga, Arzobispo de Tunja, Arcadio Bernal Supelano, Obispo de Arauca, Flavio Calle Zapata, Obispo de Sonsón-Rionegro, Armando Larios Jiménez, Obispo de Magangué; la integran además, Monseñor Héctor Fabio Henao Gaviria, Director del Secretariado Nacional de Pastoral Social y los Padres Jorge Martínez Restrepo, Secretario General de la Comisión de Conciliación Nacional y Hernando Elías David, de la Diócesis de Apartadó. Ellos están encargados de facilitar caminos de reconciliación y búsqueda del bien común con este grupo armado” (CEC, 2001, p.1)

Por su parte el episcopado continuó exhortando a las distintas partes a “consolidar los incipientes diálogos con el ELN y acompañarlos con gestos magnánimos que posibiliten construir la paz que anhela Colombia” (CEC, 2004a, p.1). En 2005 la situación cambiaría pues Uribe “autorizó a monseñor Castro para buscar contactos con la guerrilla e iniciar el “prediálogo” que proponía el prelado para desbloquear la salida política y recomponer la confianza entre las partes” (Ramírez, 2015, p. 244). A partir de este momento inició un lento y dilatado proceso de paz entre el gobierno y el grupo insurgente que años después no llegó a buen puerto.

¿Cómo caracterizar la relación entre el episcopado colombiano y las AUC entre 2002 y 2006? A diferencia de los acercamientos de paz con los grupos guerrilleros, el episcopado tuvo un rol más activo en el proceso de negociación y desmovilización de los grupos paramilitares. En primer lugar, el episcopado tomó en serio la voluntad de negociar por parte de algunos líderes armados en el departamento de Córdoba, por lo que fueron comisionados “los obispos de Apartadó, de la Diócesis de Sonsón-Rionegro y de Montería, Germán García, Flavio Calle y Julio César Vidal” (Pizarro, 2017, p. 337) para establecer contactos.

La gestión los obispos fue positiva pues en 2002, los grupos paramilitares dieron un paso al frente buscando una negociación de paz y “según la Iglesia católica, aceptaban las exigencias del gobierno” (Cardona, 2013, p. 52). Conforme el proceso fue avanzando recibió distintos apoyos y críticas, la Conferencia episcopal aplicando la premisa de apoyar todo tipo de diálogo que contribuyera a una salida negociada, en cabeza del cardenal Pedro Rubiano “calificó de positivo los acercamientos y los acuerdos previos a los que Comisionado de Paz del Gobierno había llegado con dirigentes del paramilitarismo como Carlos Castaño” (Ramírez, 2015, p. 227).

La confederación paramilitar mantuvo la autonomía de distintos líderes regionales, la mayoría vinculados con el narcotráfico, lo que complicó el desarrollo de las negociaciones de paz con el gobierno. En medio de conatos de crisis se logró firmar un acuerdo para iniciar el proceso de sometimiento a la justicia y la desmovilización de las tropas, “de ahí el papel central que debió desempeñar la Iglesia como facilitadora y generadora de confianza entre los distintos bloques para la firma del Acuerdo de Santa Fe de Ralito entre Luis Carlos Restrepo, a nombre del Gobierno nacional, y los jefes de las AUC” (Pizarro, 2017, p. 339).

Ahora bien, cabría señalar que la Iglesia no se marginó de las polémicas que implicaban las negociaciones con los grupos paramilitares, responsables de crímenes atroces y vinculados con el narcotráfico, el apoyo del episcopado a una salida negociada se mantuvo a pesar de que “jerarcas eclesiásticos, individualmente, cuestionaron y denunciaron irregulares en las condiciones y términos del mismo y alertando sobre el rearme y aparición de nuevas organizaciones de autodefensa en ciertas regiones del país,” (Ramírez, 2015, p. 221).

En los momentos de crisis de las negociaciones entre el gobierno y las AUC el episcopado invitó a las partes a “sostener y fortalecer su voluntad de paz, a superar los obstáculos y dificultades, para avanzar hacia la firma de acuerdos que acojan ampliamente la expresión libre y democrática de la Nación (CEC, 2005, pp.1-2). En la asamblea general del episcopado de 2004 se apoyó “la Comisión de Obispos y sacerdotes que prestan el servicio de tutoría moral del proceso de negociación con los grupos de autodefensa” (CEC, 2004, p.2).

La consolidación del uribismo (2002-2006)

Síntesis histórica

En 2006 Álvaro Uribe fue reelecto como presidente de Colombia en primera vuelta, obtuvo el 62% de los votos mientras que sus rivales, el izquierdista Carlos Gaviria y el liberal Horacio Serpa lograron el 22% y 11% respectivamente. La Seguridad democrática continuó bajando los índices de homicidio y de secuestro, sin embargo "las guerrillas realizaron 592 ataques contra la fuerza pública, cifra que, aunque es 5% inferior a la de 2005, es indicativa de la intensidad del conflicto armado interno" (Botero, 2007, p. 98). En este año el político conservador Fernando Araujo escapó de las FARC gracias a un cerco militar, pocos meses después fue designado como Canciller.

En 2007 el uribismo se fortaleció en las elecciones regionales y se preciaba de que entre “2002 a 2007, el PIB de Colombia creció más del 5%, alcanzando su punto máximo en 2007 cuando la economía creció un 7,5” (García & Rodríguez, 2019, p. 101). En ese mismo el gobierno confiaba en la consolidación de la Seguridad democrática para derrotar a los grupos armados, sin embargo abrió espacios para buscar un Acuerdo humanitario con las FARC, países como Francia, España, Suiza y Venezuela y organizaciones como la Conferencia episcopal colombiana sirvieron de mediadores. Por su parte, a mediados de año las reuniones de negociación con el ELN llegaron su fin.

En este año se presentaron hechos como el escape del policía Frank Pinchao en manos de las FARC, la liberación del guerrillero Rodrigo Granda por parte del gobierno para buscar espacios de interlocución con este grupo insurgente. Sin embargo, el asesinato de la mayoría de los diputados de la Asamblea del Valle del Cauca por parte de esta organización entorpeció los acercamientos. Para destrabar el proceso se acudió a los oficios de la senadora opositora Piedad Córdoba y del presidente venezolano Hugo Chávez.

Estos nuevos interlocutores realizaron acercamientos en agosto con las FARC, sin embargo para los meses finales del año “Uribe decide sorpresivamente retirar esta función al Presidente Chávez al tener conocimiento de una comunicación directa de éste con el Comandante de Ejército, el General Mario Montoya” (Pachón, 2009, p. 330). Así no sólo se rompió la armonía entre Uribe y Chávez, las relaciones comerciales entre los países también se suspendieron y la liberación de algunos secuestrados en poder de las FARC se aplazó.

Durante los primeros meses de 2008 las FARC liberaron de manera unilateral a Consuelo Perdomo, Clara Rojas, Gloria Polanco, Luis Eladio Pérez, Orlando Beltrán y Jorge Gechem, pero decidieron mantener en cautiverio a otros civiles, militares y policías. En febrero se convocaron a través de redes sociales ingentes marchas para rechazar el secuestro y el accionar de las FARC.

En marzo de ese año el gobierno adelantó la polémica Operación Fénix en territorio ecuatoriano contra el jefe de las FARC Raúl Reyes, el guerrillero fue dado de baja y los organismos de inteligencia se hicieron con los computadores que serían determinantes para continuar atacando a esta guerrilla. Sin embargo, este hecho estalló una crisis diplomática sin precedentes en la historia del país pues Ecuador, Nicaragua y Venezuela rompieron inmediatamente relaciones diplomáticas con Bogotá, de hecho el presidente Hugo Chávez movilizó tropas a la frontera con Colombia.

Pocos días después de la operación militar los presidentes que conformaban el Grupo de Río se reunieron en Santo Domingo (República Dominicana) para encontrar una salida diplomática a la crisis. Buena parte de las sesiones se televisaron y en ellas se evidenció el malestar del presidente ecuatoriano Rafael Correa y los choques verbales entre Hugo Chávez, Daniel Ortega y Álvaro Uribe. Si bien tras la reunión el gobierno colombiano se comprometió a no adelantar más operaciones militares de ese corte y los mandatarios vecinos se

estrecharon las manos, el aislamiento regional de Colombia fue patente durante los años que siguieron.

En 2008 el uribismo recibió dos duros golpes, por un lado, la “Corte Suprema determinó que la parlamentaria Yidis Medina sí vendió su voto para la reelección del presidente Uribe” (Rivas, 2020, pp. 89-90), lo que evidenció la corrupción de algunos funcionarios del gobierno y tiñó de ilegitimidad la segunda elección del mandatario. Por otro lado, la captura del senador Mario Uribe, familiar del presidente, por sus vínculos con el paramilitarismo fue una más dentro del escándalo de la para-política que desveló los vínculos entre decenas de líderes políticos, en su mayoría uribistas, con jefes paramilitares.

En mayo de este año Uribe tomó la polémica decisión de extraditar a los jefes paramilitares a los Estados Unidos. De manera sorpresiva una docena de cabecillas dentro de los que se destacan Salvatore Mancuso, Don Berna, Hernán Giraldo y Jorge 40 fueron entregados a las autoridades estadounidenses para ser procesados por narcotráfico. La justificación del mandatario colombiano fue que estos criminales incumplieron con lo estipulado en la Ley de Justicia y Paz pues continuaron delinquir. La determinación de Uribe fue criticada por organizaciones de Derechos humanos al considerar que desde la reclusión en Estados Unidos se entorpecían los procesos para el establecimiento de la verdad sobre el rol del paramilitarismo y sus aliados durante el conflicto.

En julio de 2008 las Fuerzas Militares lograron el rescate de los secuestrados más valiosos para las FARC en la Operación Jaque: “en las selvas entre los departamentos del Guaviare y Vaupés, se logró la liberación de la excandidata presidencial Ingrid Betancourt, de los tres contratistas estadounidenses y once policías y militares secuestrados” (Pizarro, 2017, p. 363). El éxito de la operación se replicó en los medios de comunicación y evidenció la crisis por la que el grupo insurgente estaba pasando.

Durante este año el gobierno enfrentó otros eventos que opacaron los éxitos de la Seguridad democrática, pero no lograron disminuir los índices de popularidad del presidente. Un prolongado paro promovido por los trabajadores de la rama judicial hizo que el gobierno declarara la conmoción interior. Además, en los últimos meses del año se descubrió que millones de colombianos participaban en operaciones comerciales a través de “pirámides”, el gobierno decidió intervenir este tipo de empresas, muchas de ellas relacionadas con el narcotráfico, lo que generó algunas protestas.

El 2008 fue el *annus horribilis* de las FARC que confirmó su declive. Al rechazó mayoritario de la sociedad colombiana en marzo su sumaron las muertes del negro Acacio (2007), Raúl Reyes e Iván Ríos, estos últimos miembros del Secretariado. Las desmovilizaciones de centenares de guerrilleros, que incluyeron figuras como Karina, desmoralizaron las huestes de la organización. Mientras parte de sus líderes buscaron refugio en áreas fronterizas o en otros países se confirmó la muerte de Manuel Marulanda Vélez, fundador del grupo guerrillero en 1966, fue reemplazado por Alfonso Cano quien fue dado de baja en 2011 en la Operación Odiseo. Finalmente, el rescate de los secuestrados más valiosos durante la Operación Jaque evidenció el declive del grupo insurgente que continuó replegándose en distintas zonas del país.

Durante 2009 pervivieron escándalos que marcarían el legado de la administración Uribe: los seguimientos ilegales a los detractores del gobierno y las ejecuciones extrajudiciales. El primero había iniciado años antes tras la captura del director del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) Jorge Noguera, acusado de tener vínculos con los paramilitares y realizar seguimientos ilegales a políticos, magistrados, periodistas, sindicalistas que se consideraban opositores al presidente Uribe.

El segundo consistió en una práctica atroz llevada a cabo de manera sistemática por algunos miembros del Ejército, apoyados en ocasiones por paramilitares, consistente en asesinar civiles y presentarlos como bajas de las guerrillas para obtener reconocimientos y recompensas. Aunque durante la administración de Uribe se descubrió el escándalo y se dictaminaron algunas investigaciones, esta práctica continuó en la administración de Juan Manuel Santos. Las víctimas de los “falsos positivos” se cuentan por miles y muchas de sus familias todavía esperar el esclarecimiento de la verdad y la justicia para los responsables.

En 2009 las FARC liberaron de manera unilateral a los políticos Alan Jara y Sigfredo López junto con algunos miembros del ejército y la policía; sin embargo, también asesinaron al gobernador del Caquetá Luis Cuellar. En materia de política exterior se reseña uno de los tantos enfrentamientos verbales entre Uribe y Chávez, en este caso por la pretensión del gobierno estadounidense, consentida por la administración colombiana, de instalar bases militares en distintos puntos del país, el presidente venezolano calificó como “muy peligrosa ha sido la decisión del gobierno de Uribe de abrirle de par en par el territorio colombiano al imperio yanqui” (Chávez, 2009c, p.2).

En 2010 la posibilidad de Álvaro Uribe fuera reelegido por segunda vez era latente, la recolección de firmas que respaldó la iniciativa legislativo no tuvo tropiezos en el Congreso, sin embargo "en la revisión de constitucionalidad la Corte encontró vicios en el proceso de aprobación de la ley y en febrero del siguiente año la declaró inconstitucional" (Wills & Benito, 2012, p. 94). Esta decisión le dio un punto final al uribismo en el poder, obligando al caudillo a designar un sucesor, escogió al ministro de Defensa Juan Manuel Santos que obtuvo la presidencia en la segunda vuelta con el 70% de los votos, mientras que el candidato del Partido Verde Antanas Mockus se rezagó con el 22% de las preferencias.

Tras 12 años de cautiverio las FARC liberaron de manera unilateral al soldado Pablo Moncayo, mientras que otros miembros de la Fuerza pública como el coronel Luis Mendieta lograron su libertad gracias a la Operación Camaleón, realizada en junio de ese año. A las deterioradas relaciones diplomáticas con Venezuela se añadió una nueva denuncia por parte del gobierno Uribe que acusaba al gobierno de Chávez de tolerar y proteger que los comandantes de las FARC se refugiaran en ese país, este episodio fue la causa de una nueva ruptura bilateral.

Populismo uribista o Estado de opinión hegemónico

En 2013 en un programa de televisión transmitido por History Channel, Álvaro Uribe fue elegido como "El gran colombiano", la audiencia votó a favor del expresidente sobre otras figuras importantes de la historia nacional como el escritor Gabriel García Márquez y políticos como Jorge Eliecer Gaitán, entre otros. La popularidad de Uribe no había disminuido tras dejar la presidencia y a pesar de los escándalos que acompañaron su segunda administración.

Entre 2006 y 2010 el uribismo dejó de ser una apuesta de gobierno respaldada por millones de votantes para convertirse en un proyecto populista hegemónico. Para sus seguidores el presidente Uribe era un prodigio político considerado "el hombre más amenazado del mundo -no es hipérbole- supone que tiene suerte o interviene a su favor la Providencia" (Gaviria, 2004, p. 201). Medios internacionales calificaban su gestión como exitosa y no dudaban en calificarlo como "El hombre que salvó a Colombia", rezaba el titular de una reseña del Wall Street Journal. El Financial Times elogió a Uribe como el "Margaret Thatcher de América Latina" (Eventon, 2013, p. 57).

El estilo de gobierno de Uribe se consolidó, su "manejo de un discurso político sencillo, directo, corriente, popular, moralista y maniqueo" (Fierro, 2014, p. 130) dejó de ser algo atípico y se convirtió en el talante de un gobierno con altos índices de popularidad que consolidaba cada vez más un estado de opinión. Las huestes uribistas en el Congreso lograron aprobar la segunda reelección sin mayor oposición y el presidente fue elegido para un segundo periodo sin necesidad de una segunda vuelta.

Como todo populista, Uribe tomó fuerza por la legitimidad proveniente de las urnas, los Consejos Comunales continuaron desarrollándose en distintas partes del país, el presidente profundizó su estilo de gobierno microgerencial a pesar de que este "ha incentivado la desinstitucionalización de los procesos políticos y económicos" (Rettberg, 2010, p. 260); lo importante era mantener una forma de gobierno caracterizado por el contacto directo con la ciudadanía: "nosotros caminábamos entre la gente, conversando sobre sus problemas cotidianos, hablando un idioma que pudieran entender" (Uribe, 2012, p. 159).

El paternalismo propio del populismo se fortaleció debido al estilo cercano con el que Uribe trataba a sus gobernados y al efectivismo que le imprimía a sus decisiones, el líder "se presenta como un mandatario cercano al sentir de las necesidades y del ethos del pueblo colombiano" (Galindo, 2007, p. 157). A diferencia de los populistas de raigambre militar (Hugo Chávez) o étnica (Evo Morales), Uribe proyectó la imagen del hacendado trabajador y esforzado, víctima de las guerrillas y cercano a los militares, empero de manera similar a los otros casos latinoamericanos se mostraba "con la marca redentora del protomacho latinoamericano (o antioqueño), a salvar el país" (De la Torre, 2005, p. 57).

El lenguaje desenfadado y directo del dirigente conminaba a sus conciudadanos, a los que muchas veces llamó "hijitos", a seguir su ejemplo y trabajar sin cansancio, a manera de anécdota cabe recoger estas palabras: "Los rumberitos, está bien que hagan su rumba esta noche, pero recuerden el trabajo de los soldados de la Patria, de los policías de la Patria y madruguen a trabajar" (Uribe, 2004c, p.2).

La campaña de reelección presidencial en 2006 es otro ejemplo del telepopulismo uribista pues se difuminó la frontera institucional entre las labores del primer mandatario y el candidato-presidente en las pantallas de televisión, Uribe se cuidó de no acudir a los "debates con otros candidatos a la presidencia, en las ruedas de prensa no contestaba preguntas, e imponía su agenda a los medios" (Fierro, 2014, p. 137). Cabría insistir que estas prácticas

comunicativas trascendieron los objetivos prácticos de la política electoral y se inscriben dentro de una lógica y un estilo populista inédita en la democracia colombiana que terminaron fortaleciendo un proyecto hegemónico, en otras palabras la aparición constante del presidente en los medios de comunicación buscaron “modelar un Estado de opinión, arista notable del Estado comunitario” (Giraldo, 2018, p. 116).

La hegemonía uribista se explica por la condensación de un electorado disperso en varios partidos pero leal a la figura del presidente, una bancada mayoritaria en el Congreso de la República y una continua mediatización de los mensajes y acciones del líder populista. Como se ha señalado, el uribismo fue transversal a las clases sociales, el líder logró evocar en su nacionalismo un ideario común con el que comulgaban líderes sociales, empresarios, políticos regionales e inversionistas, en síntesis “el estilo político del propio Uribe Vélez, que combina la negociación clientelista con tales poderes, la apelación populista directa a la población marginal y las medidas económicas favorables a los gremios empresariales” (González, 2014, p. 448).

Los éxitos de la Seguridad democrática durante el segundo mandato de Uribe fueron mayores, en resumen: desmovilizó a miles de paramilitares y extraditó a sus líderes a los Estados Unidos, golpeó fuerte y constantemente a las FARC y logró que el ELN se sentara en una mesa de negociación en Cuba. La victoria militar sobre los grupos armados, que parecía una utopía en 2002 se convirtió en la obsesión para un presidente que “se identificó plenamente con los objetivos de victoria militar siempre ambicionados por los generales colombianos” (Reyes, 2016, pp. 25-26).

En materia ideológica el uribismo se consolidó como una apuesta populista de derecha, no hubo variación en "su discurso antagónico a partir de la identificación de los terroristas como enemigos de la nación" (Patriau, 2012, p. 322). Los miembros de los grupos armados y los narcotraficantes simbolizaron a los grandes enemigos de la nación. De igual forma el hostigamiento a los opositores y contradictores del presidente continuó a pesar de que estos lo hacían por medios legales y democráticos.

En materia de política exterior, el chavismo siguió siendo el enemigo ideológico declarado del uribismo que llevó a instancias internacionales su lógica binaria, por ejemplo Uribe replicó con vehemencia al presidente del Ecuador Rafael Correa cuando este lo increpó en

un foro internacional: “No, no me aplique el cinismo que tienen los nostálgicos del comunismo, no me aplique ese cinismo con que engañan a sus pueblos” (Uribe, 2008c, p.10). El populismo uribista siguió fundamentándose en una narrativa en la tradición democrática colombiana: el país estaba amenazado por el terrorismo, de manera paralela, con los éxitos de la Seguridad democrática se fortaleció la narrativa estatal que justificaba la “mano dura” contra los terroristas que amenazaban la convivencia y el sistema político, el presidente argumentaba que “Colombia tiene una democracia [...] Colombia sufre todos los días, en cabeza de su Fuerza Pública y en cabeza de su ciudadanía inocente, la acción bárbara del terrorismo. Por eso con ellos no reconocemos conflicto.” (Uribe, 2005a, p.2). Cabe subrayar que para el mandatario la primera línea de defensa de las instituciones recaía en los militares y policías que enfrentaban a guerrilleros, paramilitares y narcotraficantes, mas no en la ciudadanía.

La tendencia de los populismos de recaer en prácticas autoritarias lideradas por un caudillo se hizo evidente en Colombia pues se presentó una transición caracterizada por el fortalecimiento de la figura presidencial que "escapa del despotismo de un régimen bipartidista descompuesto, para transformarse en el despotismo de un individuo" (Rodríguez, 2006, p. 76).

Opiniones tales como “solo Uribe puede salvar a Colombia” o “Uribe es el mejor presidente en la historia” fueron recurrentes dentro del uribismo y tuvieron una caja de resonancia en los medios de comunicación. La consolidación del proyecto hegemónico tuvo consecuencias institucionales más notorias y nocivas que la reelección, se tendió a justificar el autoritarismo gracias al “personalismo del mando, en la arremetida contra las instituciones y las intermediaciones de la democracia, en la intolerancia con los adversarios, en la antipatía hacia la división de los poderes públicos” (De la Torre, 2005, p. 113).

A diferencia de los otros populismos andinos en los que la ciudadanía visitó de manera constante las urnas, en Colombia el calendario electoral no tuvo mayores alteraciones, sin embargo además del apoyo electoral el uribismo se concentró en el fortalecimiento del estado de opinión basado en las encuestas de popularidad en las que el presidente solía mantener un alto grado de aceptabilidad.

El estado de opinión se constituyó en la fuente de legitimidad del uribismo, los seguidores del presidente "creen que la opinión es más importante que la Constitución, porque

confunden una Asamblea Nacional Constituyente con una suma de Consejos Comunitarios" (Hoyos, 2010, p. 53). Lo que resulta llamativo es que las encuestas y los Consejos Comunales se interpretaron como formas de participación democrática y directa de la ciudadanía, por ende el mejor termómetro para medir la popularidad del líder, el estado de opinión del uribismo se relaciona con la "legitimidad personal del gobernante, en la medida en que dispone de la adhesión de la población. Al lograr Uribe engendrar, gracias a su política, un sentimiento de adhesión a la nación, es comprensible que se reclame de la "opinión" (Pécaut, 2017, pp. 304-305).

Los controles democráticos incomodan y estorban a los populistas, de allí que pretendan dominarlos, suspenderlos o eliminarlos mientras ejercen el poder. El presidente Uribe contó con las mayorías en el Congreso de la República, la oposición legislativa no significó un escollo para el mandatario. Sin embargo, el segundo periodo de gobierno estuvo caracterizado por un continuo choque con el poder judicial: la Corte Suprema de Justicia y la Corte Constitucional sufrieron los embates del presidente, el hostigamiento de los organismos de inteligencia y los cuestionamientos de sus seguidores.

Algunos de los magistrados de la Corte Suprema de Justicia entraron en abierta confrontación con el presidente Uribe por dos hechos: el primero fue la investigación a la Representante a la Cámara Yidis Medina por haber recibido beneficios económicos por parte del gobierno a cambio de votar de manera favorable la reelección presidencial, escándalo que fue conocido como la Yidis-política. La congresista fue investigada y condenada por la Corte Suprema en 2008, hecho que planteó la ilegitimidad de la segunda elección de Uribe que "respondió de forma airada, descalificando a los magistrados, acusándolos de "tener nostalgia del terrorismo agonizante", y propuso la realización de un referendo para repetir las elecciones del año 2006" (López, 2014, p. 315).

El segundo hecho fueron las múltiples investigaciones que se abrieron en contra de los congresistas financiados por el paramilitarismo, dentro de ellos al senador Mario Uribe, primo del presidente. El escándalo de la para-política emergió tras las declaraciones de miles de paramilitares que confesaron cómo intervinieron en la política local, hecho que deslegitimó a las mayorías uribistas en el Congreso, la respuesta del poder Ejecutivo consistió en haber "presionado verbal y judicialmente a la CSJ para que acepte su lectura del conflicto, del fenómeno paramilitar, y del proceso de desmovilización" (Revelo, 2008, p. 86).

La segunda institución del poder judicial que chocó con el uribismo fue la Corte Constitucional, al igual que otros populistas latinoamericanos Uribe intentó gobernar más tiempo del estipulado en la Constitución, pero el intento de una segunda reelección tropezó con “una poderosa e independiente Corte Constitucional en Colombia” (Weyland, 2013, p. 26). Ante un Congreso subyugado y una oposición débil, la Corte Constitucional “surgió como el único freno de un poder ejecutivo cada vez más fuerte” (Issacharoff, 2014, 603).

El uribismo intentó una segunda reelección recogiendo las firmas necesarias y tramitando una ley en el Congreso que fue aprobada sin inconvenientes, sin embargo en 2010 la Corte Constitucional promulgó la sentencia C-141 en la "cual se hizo con la declaratoria de inconstitucionalidad de una ley que buscaba la realización de un referendo a favor de la reelección" (García, 2014, p. 178). Ante el fallo de la Corte Uribe se pronunció manifestando que lo respetaría y no buscó un tercer periodo presidencial, designando como su sucesor a Juan Manuel Santos. El caso del uribismo resulta llamativo porque el balance de poderes y los controles institucionales sirvieron para frenar un proyecto populista.

La política exterior del uribismo tuvo modificaciones considerables entre 2006 y 2010, ya que la internacionalización del conflicto colombiano generó resultados ambiguos: por un lado, recibió el respaldo de los Estados Unidos en el marco de una lucha global contra el terrorismo, lo que significó en términos materiales la ampliación del Plan Colombia y en el ámbito diplomático la marginación de los grupos armados.

Sin embargo en el ámbito regional, caracterizado por la cooperación de gobiernos de izquierda, el uribismo se aisló. Si bien el presidente Uribe se proyectó como un líder regional de derecha, "su valía política personal, la invocación de una unidad contra la amenaza del terrorismo y la descalificación ideológica de la crítica– también impregnarían la política exterior" (Pastrana & Vera, 2011, p. 622). En consecuencia, tras el ataque al campamento guerrillero de Raúl Reyes en el Ecuador, las críticas de sus homólogos y las determinaciones diplomáticas y económicas de los mismos generaron continuos roces que terminaron en la suspensión de las relaciones diplomáticas con Ecuador y Venezuela. El gobierno Uribe tuvo que afrontar las críticas sobre las violaciones a los Derechos humanos por parte de los representantes de ONG's por el accionar de las Fuerzas Militares en el marco de la Seguridad democrática.

Entrando a analizar las relaciones entre Colombia y Venezuela durante el segundo mandato de Uribe se puede señalar el giro de estas que tendió a la fricción y la ruptura a pesar de que Chávez jugó un rol importante en la liberación de algunos secuestrados en manos de las FARC. Aunque “entre 2004 y 2007 se produjo una fase de acercamiento y conciliación” (López, 2014, p. 415), los años siguientes se caracterizaron por el enfrentamiento entre los dos líderes que en ocasiones tuvo visos de un conflicto internacional.

Cabría tener en la cuenta que entre 2006 y 2010 en Colombia el uribismo estaba en auge, fue respaldado por la ciudadanía en las urnas mientras la Seguridad democrática recogía éxitos bélicos contra las FARC. El populismo uribista sentó bases nacionales e internacionales, además “apeló al nacionalismo antichavista para cerrar filas en torno a la estrategia de seguridad doméstica” (Pastrana & Vera, 2011, p. 623). Por su parte, el chavismo en estos años consolidó su giro hacia el socialismo, consiguió victorias apabullantes en las diferentes elecciones y garantizó que Hugo Chávez fuera reelecto para nuevos mandatos en 2006 y 2012.

La posibilidad de que Hugo Chávez sirviera de intermediario para la liberación de secuestrados y la búsqueda de una mesa de negociación se fortaleció por las buenas relaciones entre los países. En 2007 Uribe se referiría en los siguientes términos a su homólogo: “Para nosotros la cortesía ficticia no simboliza la amistad. Para nosotros, para usted y para mí, señor Presidente Chávez, la amistad siempre ha estado acompañada de franqueza, de sinceridad absoluta con calidez sentida.” (Uribe, 2007c, p.1). Por su parte, el Comandante Chávez respondía la cordialidad del colombiano así: “él es un hombre con mentalidad de la derecha y yo soy un revolucionario, sin embargo, lo considero un amigo al presidente Álvaro Uribe.” (Chávez, 2007, p.18).

En agosto de 2007, gracias a la autorización del gobierno Uribe a la senadora opositora Piedad Córdoba, se iniciaron las gestiones de Hugo Chávez para lograr la liberación de los secuestrados en poder de las FARC. El presidente venezolano agradeció la tarea diplomática y humanitaria asignada manifestando que “si el presidente Álvaro Uribe lo considera conveniente, yo estoy dispuesto a irme a lo más profundo de la selva más grande que haya a conversar con Marulanda” (Chávez, 2007a, p.26). La celeridad del Comandante dio frutos y en los últimos días de agosto declaró que había contactado a las FARC y que estas estaban dispuestas a un intercambio humanitario.

En los meses siguientes Chávez se reunió con el jefe guerrillero Iván Márquez en Caracas en aras de avanzar en la liberación de los secuestrados, pero en noviembre el presidente Uribe interrumpió y cesó las labores humanitarias de Chávez porque el líder venezolano se comunicó directamente con altos mandos militares colombianos; la relación entre los populistas quedó maltrecha y terminaría deteriorándose en el año siguiente.

La operación Fénix se realizó en marzo de 2008, las Fuerzas Militares de Colombia bombardearon y allanaron el campamento del jefe fariano Raúl Reyes en territorio ecuatoriano. La caída de uno de los miembros del Secretariado de las FARC y encargado de las relaciones internacionales del grupo guerrillero fue el primero de varios golpes neurálgicos que el gobierno Uribe propinó al grupo insurgente, sin embargo desataría una crisis diplomática con Ecuador, Venezuela y Nicaragua que debió solventarse con velocidad pocos días después en Santo Domingo (República Dominicana) por vía diplomática pues existió el riesgo de un enfrentamiento bélico entre los países.

El presidente Rafael Correa rompió las relaciones diplomáticas con Colombia tras la agresión militar y fue secundado, por solidaridad, por Daniel Ortega y Hugo Chávez. La tensión previa entre los presidentes de Colombia y Venezuela complejizó la situación, el mandatario venezolano reaccionó con vehemencia y “calificó a Colombia como un “Estado terrorista”, la “Israel de América Latina” y añadió, dirigiéndose al presidente Álvaro Uribe: “No se le ocurra hacer eso en Venezuela. Le mando unos sukhoi, compañero”” (Pizarro, 2020, p. 185). Quizá, junto con la crisis de la corbeta Caldas en 1987, este fue el momento más delicado de las relaciones diplomáticas entre Colombia y Venezuela en las últimas décadas, pues a pesar de los diferendos limítrofes o de las tensiones causadas por las migraciones, la posibilidad de un enfrentamiento entre los países estuvo lejana, tras la invasión a Ecuador por parte del gobierno colombiano Hugo Chávez “movilizó tropas a la frontera colombo-venezolana. A su turno, el Presidente Uribe respondió amenazando al presidente venezolano de denunciarlo ante la Corte Penal Internacional por la financiación de terroristas" (Pachón, 2009, p. 341).

A pesar de que en República Dominicana se llegó a una solución pacífica entre los presidentes andinos, la cordialidad que caracterizó la relación entre Uribe y Chávez llegó a su fin generando graves consecuencias económicas para ambas partes. La diplomacia entre Bogotá y Caracas dio paso a los enfrentamientos verbales entre los populistas, por ejemplo el Comandante venezolano cambió sus palabras para referirse a su homólogo: “el presidente

Uribe es un criminal, no solo es que es un mentiroso, un mafioso, un paramilitar y dirige un narco gobierno, y dirige un gobierno lacayo del imperio norteamericano” (Chávez, 2008a, p.33). Por su parte, el dirigente colombiano no se quedó en las palabras, ese mismo año Uribe manifestó que “el Gobierno, bajo mi responsabilidad, se propone denunciar ante la Corte Penal Internacional al presidente Hugo Chávez, de Venezuela, para que explique el presunto delito de financiación de genocidas” (Uribe, 2008b, p.1).

En 2009 la fractura entre los líderes políticos se mantuvo, a pesar de que Chávez en algunas alocuciones intentara limar las asperezas, por ejemplo insistió en que Colombia y Venezuela “¡Somos una sola Nación! ¡Dos Repúblicas! Pero un solo pueblo, una sola historia, una sola geografía” (Chávez, 2009a, p.2). También acudió a eventos pasados cuando las relaciones con el país vecino eran cordiales para ratificar su postura: “estoy seguro que Uribe no se prestó él directamente para meter aquí los 200 paramilitares, lo creo, pero su ministro de Interior sí, Fernando Londoño, el jefe del DAS, Jorge Noguera” (Chávez, 2009b, p.7).

Sin embargo, siguió refiriéndose a su homólogo con palabras ofensivas y las soluciones diplomáticas no asomaron entre Bogotá y Caracas, Chávez afirmaba que “Uribe es un mentiroso compulsivo” (Chávez, 2009c, p.2) o un “Triste peón del imperio norteamericano” (Chávez, 2008, p.74). Cuando se conoció la posibilidad de que los Estados Unidos instalaran unas bases en Colombia en 2009 y la presencia de militares norteamericanos aumentó en el país granadino, el Comandante no dudó en calificar el hecho como “una amenaza contra Venezuela la presencia de tropas yanquis en Colombia” (Chávez, 2009c, p.4).

Un nuevo choque diplomático entre los países se presentó días antes de que Uribe abandonara el poder cuando “el gobierno se aprestaba a mostrar pruebas contundentes de que varios comandantes de las FARC y del ELN vivían sin restricciones en Venezuela” (Cardona, 2013, p. 249). Tras el gobierno de la Seguridad democrática la relación con el país vecino y segundo socio económico quedó maltrecha, el enfrentamiento entre dos líderes populistas de ideologías diferentes generó una seguidilla de crisis diplomáticas que culminó con la creación de un ambiente de incertidumbre ante una posible confrontación bélica.

La democracia de cristal durante la hegemonía uribista

Esta sección se concentra en los efectos del uribismo como proyecto hegemónico en la democracia colombiana entre 2006 y 2010. Al igual que en la sección anterior, conviene

dividir el análisis entre su componente procedimental y el relacionado con el conflicto armado del país andino.

La reelección presidencial es una institución extraña dentro de la historia política de Colombia, durante el siglo XX presidentes liberales como Alfonso López Pumarejo y Alberto Lleras ocuparon la primera magistratura en dos ocasiones, pero ningún presidente fue reelecto de manera inmediata como Uribe. Tras el visto bueno de la Corte Constitucional para un segundo mandato, el antioqueño se presentó como presidente-candidato para las elecciones de 2006, su campaña populista tuvo un elemento simbólico religioso pues empezó el “miércoles de ceniza, cuando Álvaro Uribe se presentó ante la registradora nacional, Alma Beatriz Rengifo, para inscribirse como candidato presidencial a las elecciones de mayo” (Holguín & Escamilla, 2009, p. 169).

Con más del 60% de favorabilidad en las urnas, Uribe venció a los candidatos opositores Carlos Gaviria (Polo Democrático) y Horacio Serpa (Partido Liberal) en la primera vuelta de las elecciones presidencial e inició su segundo mandato. Años después un manto de duda se posó sobre la forma en la que se realizó el proceso reeleccionista de la reelección al comprobarse la “entrega de notarías a los excongresistas Yidis Medina, Teodolindo Avendaño e Iván Díaz Mateus para que votaran a favor el acto legislativo que habilitaba constitucionalmente la reelección presidencial consecutiva en Colombia” (Velasco, 2017, p. 4).

La respuesta mediática y frontal de Uribe fue convocar a un referendo para que los ciudadanos ratificaran su elección, hecho que nunca sucedió. Sin embargo, el uribismo construyó las circunstancias favorables para una segunda reelección: se promovió la iniciativa ciudadana que la respaldara, el estado de opinión “legitimaba” la voluntad popular, los éxitos contra las FARC daban la impresión de que la guerrilla se doblegaría pronto, la bancada uribista tramitó con diligencia la ley que convocaba al referendo que permitiera un nuevo cambio constitucional para que Uribe gobernara entre 2010 y 2014 y el presidente “señaló que aspiraría una tercera vez en el caso de una “hecatombe”” (Rettberg, 2010, p. 263). Solo la Corte Constitucional logró frenar la posibilidad de un tercer mandato.

El populismo uribista se consolidó como una fuerza electoral en pocos años, como se ha señalado el fenómeno político ahondó la crisis de los partidos tradicionales pero no logró desaparecerlos, por el contrario planteó una reconfiguración del liberalismo y el

conservatismo alrededor de la figura presidencial, en otras palabras “La política de Uribe no significaba necesariamente una ruptura con la clase política tradicional, sino un nuevo tipo de relación, más directa, con los políticos locales y regionales” (González, 2014, pp. 472-473).

Después de los devaneos durante el primer mandato de Uribe en los que el liberalismo titubeó entre apoyar y oponerse al presidente, en 2006 el oficialismo optó por distanciarse del líder antioqueño y se consolidó como un partido de oposición. Sin embargo, habría que señalar que buena parte de los liberales realizaron una diáspora hacia el Partido de la U y Cambio Radical. Por su parte, el partido Conservador se fortaleció a través de un apoyo irrestricto a Uribe desde su primer mandato, aunque mantuvieron su autonomía como colectividad.

Tras la reforma electoral de 2003 y las elecciones legislativas de 2006 “el número de partidos en competencia se redujo significativamente a 16” (Pachón y Hoskin, 2011, p. 11), los resultados indican que el uribismo conformó una bancada diversa en el legislativo a través de los siguientes partidos: Partido de la U, Cambio Radical, Partido Conservador, Alas-Equipo Colombia, Convergencia Ciudadana, estas agrupaciones políticas "se quedaron con el 62% de los escaños en el Congreso y hoy conforman una coalición que la opinión pública percibe como invencible" (Olivella & Vélez, 2006, p. 195).

El escándalo sobre el poder del paramilitarismo en el Congreso hizo que los dirigentes de los principales partidos uribistas hicieran una purga dentro de sus filas, sin embargo algunos políticos marginados integraron otras organizaciones como Alas-Equipo Colombia y Convergencia Ciudadana, confirmando las "fuertes sospechas de sus vínculos con organizaciones paramilitares. Irónicamente, estos individuos fueron admitidos en otros partidos y en su mayoría fueron elegidos al Congreso" (Botero, 2007, p. 100).

Con respecto al ejercicio opositor entre 2006 y 2010 cabría señalar la continuidad de un bloque reducido pero compacto representado en el Polo Democrático y el Partido Liberal al que se sumaron “Muchas ONG, defensoras de los derechos humanos, portavoces de las víctimas del conflicto o de los movimientos sociales, algunas de ellas provenientes de la Iglesia católica” (Pécaut, 2017, p. 318).

El hostigamiento contra los opositores del uribismo se mantuvo constante en estos años, el estado de opinión no sólo contribuyó al fortalecimiento de la figura presidencial sino también al acoso sistemático de las organizaciones y personas que osaban contrariarlo, a través de

distintas tribunas políticas y mediáticas Uribe “llevó a cabo durante los ocho años de su gobierno una obra sistemática de desprestigio y estigmatización de sus contradictores políticos” (López, 2014, p. 160).

Oponerse a un populista exitoso resultó un trabajo complejo y, en muchas ocasiones, estéril en los años de la Seguridad democrática. En ambos mandatos fue común que los opositores recibieran un trato duro por parte del presidente que los catalogaba como “terroristas vestidos de civil”, “profetas del desastre” o simplemente “enemigos de la patria”. En cambio, él se presentó como el “primer soldado de la nación”, el líder de una cruzada para salvar la patria” (García & Rodríguez, 2019, p. 100).

La confrontación desigual entre uribistas y opositores se evidenció en la conformación de una bancada mayoritaria y leal al presidente que contrastó con otra minoritaria que daba cuenta de una realidad contundente cuando una agrupación se interpone ante un proyecto populista: "irse en contra de un presidente con el 75% de aprobación es un negocio arriesgado, que no da muchos votos" (Pachón, 2009, pp. 336–337).

Ahora bien, el hostigamiento contra los contradictores del presidente fue más allá de una confrontación discursiva y evidenció que los líderes populistas están dispuestos a saltarse cualquier barrera institucional en aras de acallar las críticas, durante estos años “magistrados de las Altas Cortes, periodistas y políticos de la oposición, académicos, intelectuales, fueron objetivo de seguimientos ilegales por parte de agencias estatales para calumniarlos e intimidarlos” (Arias, 2013, p.188).

Los éxitos militares de la Seguridad democrática no lograron solventar la ambivalencia de la democracia colombiana, pero sí reforzaron la idea de que la salida más expedita al conflicto era continuar confrontando a los grupos armados. Hechos como el asesinato de los diputados del Valle a manos de FARC en 2007 y las continuas dilaciones de este grupo en la liberación de los secuestrados desembocaron en un rechazo generalizado por parte de la población colombiana que tuvo como punto culmen unas marchas convocadas por redes sociales en 2008. Millones de colombianos se reunieron para rechazar el secuestro y pedir la paz del país, sobre este hecho Uribe se pronunció así: “Nuestra gratitud a tantos ciudadanos del mundo, que 122 países han acompañado a Colombia hoy en esta marcha contra el crimen, contra el secuestro” (Uribe, 2008a, p.1).

Al mes siguiente y en el marco de una sociedad polarizada, se realizaron otras manifestaciones que rechazaban al paramilitarismo evidenciando los múltiples crímenes que estos grupos, que se debatían entre la desmovilización y la reagrupación, realizaron en el marco del conflicto armado. En síntesis, durante el segundo mandato de Uribe la realidad política del país seguía siendo paradójica pues a pesar de que las elecciones presidenciales, legislativas, locales y regionales avanzaron sin mayores contratiempos entre 2006 y 2010, los grupos armados y el Estado seguían en abierta confrontación, reforzando la ambigüedad política que señalaba que "las instituciones democráticas existen en un contexto de inestabilidad por un conflicto con múltiples aristas" (Botero, 2007, p. 97).

La hegemonía uribista se enfrentó a una serie de escándalos durante el segundo mandato de Uribe Vélez que, si bien no disminuyó en las encuestas su popularidad, enfrentó las consecuencias de estos hechos en los años siguientes, a continuación se reseñan de manera breve los eventos de la parapolítica, los seguimientos ilegales y los falsos positivos.

El pacto de Ralito fue un documento secreto firmado por políticos y paramilitares en 2001 en el departamento de Córdoba, los efectos de las estrechas relaciones entre las partes se harían evidentes en los años siguientes generando una crisis de legitimidad y cuestionando los fundamentos de la democracia colombiana. La cooperación entre políticos y criminales se extendió por varios departamentos generando "por un lado, la coacción armada a los electores para que votaran por candidatos escogidos por los señores de la guerra y, por el otro, el compromiso de los elegidos de desviar recursos públicos hacia las finanzas de los paramilitares" (Reyes, 2016, p. 29).

El escándalo de la para-política cuestionó de igual forma la forma en la que el uribismo se constituyó como fuerza electoral pues la mayoría de los políticos investigados y condenados por su relación con estas organizaciones criminales conformó la bancada del presidente en el Congreso. De la extensa lista de para-políticos cabría destacar los casos de Mario Uribe, Álvaro García, Dieb Maloof, Eleonora Pineda, Rocío Arias, Vicente Blel, Álvaro Araujo, Salvador Arana, Ciro Ramírez, Juan López Cabrales, Javier Cáceres, Luis Vives y Zulema Jattin dentro de un grupo que supera medio centenar de nombres.

La asociación entre políticos y paramilitares no se limitó a la corrupción electoral, sus transacciones incluyeron la cooptación de alcaldías y gobernaciones, el lavado de dinero proveniente del narcotráfico, el asesinato de periodistas, opositores y líderes sociales, el

desplazamiento de campesinos, entre otras prácticas. La frágil democracia colombiana y el uribismo fueron cuestionados porque estos “grupos paramilitares no necesitaron trastocar de ninguna manera las prácticas políticas tradicionales son solo insertarse en el juego inveterado de los políticos locales y regionales con el Estado central” (González, 2014, p. 479).

Entre 2006 y 2010 los alfiles electorales del presidente Uribe empezaron a caer tras el escándalo de la para-política, uno de los efectos fue la confrontación entre el primer mandatario y otras ramas del poder encargadas de investigar a los involucrados, así las cosas “la polarización política aumentó a raíz del estilo confrontacional del presidente, sus persistentes enfrentamientos con la oposición y con la Corte Suprema por a las investigaciones en curso a miembros de su gobierno” (Pachón & Hoskin, 2011, p. 14).

Durante 2002 y 2010 el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) realizó cientos de seguimientos ilegales a los opositores de Álvaro Uribe: periodistas, políticos, magistrados, representantes de ONG's, sindicalistas y académicos fueron hostigados y perseguidos por miembros de esta institución. Los tentáculos criminales del paramilitarismo llegaron pues el “exdirector de esta entidad de inteligencia, Jorge Noguera, que fue designado por el expresidente Uribe, le entregó información confidencial a jefes paramilitares como Rodrigo Tovar Pupo, alias ‘Jorge 40’” (Velasco, 2017, p. 4).

La ejecución extrajudicial de civiles fue una práctica macabra y sistemática realizada por miembros de las Fuerzas Militares durante las administraciones de Álvaro Uribe y Juan Manuel Santos. Miles de jóvenes fueron víctimas de estos asesinatos conocidos como “falsos positivos”, su crecimiento indiscriminado se puede explicar por "la presión castrense jerarquizada, encabezada por el presidente Uribe y reflejada en el ámbito militar con estímulos improvisados que exigían resultados, medidos con frecuencia y según tradición por ‘muertes enemigas’, o body count " (Leal, 2011, p. 20).

Esta práctica criminal cuestionó abiertamente los resultados de la Seguridad democrática y las oscuras relaciones entre algunos representantes de la institucionalidad con los miembros de grupos armados, ya que "el desmantelamiento de los grupos paramilitares y sus conexiones con miembros del ejército tuvieron como consecuencia la búsqueda de nuevas formas de mostrar resultados” (Pachón, 2009, p. 336). A pesar de que en los años siguientes se realizaron investigación y purgas dentro de las Fuerzas Militares, miles de crímenes de

Estado cometidos durante estos años no han sido esclarecidos, la resonancia de los “falsos positivos” fue mayúscula.

En lo referente al conflicto armado y su desarrollo entre 2006 y 2010 se evidenció que el Estado inclinó la balanza de la confrontación con los grupos ilegales, sin que ello implicara una derrota total de estos. El segundo mandato de Uribe puede considerarse como el más exitoso de la Seguridad democrática por los golpes que propinó a las guerrillas y paramilitares, grupos que a los que Uribe se calificaba como terroristas además de “sicarios de la democracia [...] Aquí se financian con el narcotráfico.” (Uribe, 2007a, p.5).

Sin embargo, conforme fue avanzando el conflicto aumentaron también las consecuencias humanitarias "el desplazamiento forzado de poblaciones rurales como resultado del enfrentamiento entre grupos armados" (Borda, 2012, p. 117), los homicidios se contaban en miles, el reclutamiento infantil nutrió las filas de los grupos armados, la violencia sexual contra las mujeres fue un común denominador en zonas de conflicto, el secuestro siguió siendo una herramienta política.

La compuerta de una salida negociada durante estos años no se cerró, más cuando iba de la mano con la premisa uribista de que las guerrillas se verían obligadas a negociar en cualquier momento. El gobierno sondeó la opción de una negociación con las guerrillas, en palabras del presidente “La posibilidad del pre-diálogo que ha planteado la Iglesia podría aplicarse no sólo para los acercamientos con el ELN sino también con las FARC” (Uribe, 2005f, p.1). Al final de su mandato no se concretó ningún acercamiento con las FARC y la mesa de La Habana con el ELN fracasó.

Acuerdo humanitario y el canje de prisioneros se convirtió en el tema más urgentes para la Iglesia católica y las organizaciones de Derechos humanos. Solucionar el drama humanitario que este delito atroz implicaba para las víctimas y sus familias se aunó a la posibilidad de que la liberación de los secuestrados militares y civiles en poder de las FARC permitiera abrir un camino de paz. Durante el segundo mandato de Uribe se utilizaron dos caminos, el primero fue la usual intervención de la Iglesia católica que en 2007 junto con “la Comisión Nacional de Reconciliación que habían insistido al jefe de Estado en este camino, el presidente Uribe optó por ceder en uno de sus inamovibles y aceptó habilitar una zona de encuentro con las FARC” (Cardona, 2013, p. 153).

El segundo fue a través del presidente venezolano Hugo Chávez que inició su intervención en 2007 reuniéndose con los jefes guerrilleros de las FARC y el ELN: “yo conversé allí en Miraflores, aquí estaban Iván Márquez y aquí estaba Gabino” (Chávez, 2009b, p.15) buscando la liberación de los secuestrados y el inicio de un proceso de paz. El rol de Chávez terminó de manera abrupta a finales de ese mismo año después de múltiples polémicas sobre la injerencia del Comandante en asuntos nacionales o su relación ideológica con las guerrillas, en todo caso la autorización otorgada por parte de Uribe permitió que el presidente Chávez y la senadora colombiana Piedad Córdoba participaran en la liberación de varios secuestrados, el mandatario venezolano manifestó lo siguiente en público: “Piedad vamos adelante con el apoyo de presidente Uribe, de Colombia, con el apoyo de medio mundo y el apoyo de Dios primero que nada, esperamos lograr eso, que todos queremos acuerdo humanitario y paz” (Chávez, 2007c, p.7).

La Seguridad democrática se concentró en atacar a las FARC, un grupo insurgente con capacidad bélica y económica que se había consolidado como una fuerza militar en varias zonas del país, por ello “La administración uribista desencadenó la mayor ofensiva política, militar y jurídica de la historia colombiana, cuyo resultado fue una drástica reducción de la capacidad bélica de las guerrillas” (González, 2014, pp. 447-448). Para 2010 la guerrilla había entrado en un declive considerable, lo que puede explicar que dos años después iniciara una negociación de paz con el gobierno de Juan Manuel Santos que terminó con su desmovilización e inserción en la vida civil y política.

La fortaleza bélica y estratégica de las FARC en departamentos como Caquetá, Putumayo, Guaviare, Meta, Nariño, Huila y Cauca, entre otros se desquebrajó por los continuos golpes de las Fuerzas Militares, cabe subrayar un “retroceso de la actividad territorial, pues luego de mostrar una presencia activa en el 2002, con presencia en 377 municipios, esta se redujo a 142 en el 2010” (Aguilera, 2013, p. 102). Esta guerrilla solía realizar Conferencias entre sus mandos para evaluar resultados y plantear objetivos futuros, es diciente que la 9na reunión se realizó vía Internet pues el Secretariado no pudo movilizarse con tranquilidad por el acoso militar.

Como se señaló el grupo insurgente intentó reponerse replegándose, intentando “liberar” zonas históricas bajo su dominio con la creación de un gobierno paralelo o a través de una diplomacia internacional, por ejemplo se documentó que en una reunión con el presidente

venezolano los líderes de la guerrilla buscaron conseguir armamento para combatir la Fuerza Aérea colombiana, sin embargo “Chávez les dijo que los misiles tierra-aire estaban numerados y las grandes potencias tenía el mapa de su distribución y sabrían quién les proporcionaría estas armas”(Valencia, 2019, p. 194).

El cerco militar al grupo insurgente hizo que "entre el 2007 y el 2011, las FARC no solo perdieron a varios de los miembros del secretariado sino que entre el 2007 y el 2009 tuvieron el periodo más alto de desmovilizaciones individuales" (Aguilera, 2013, p. 102). Tras las capturas de Simón Trinidad, Rodrigo Granda y Martín Sombra se sumaron las muertes en circunstancias violentas de Raúl Reyes, Iván Ríos y el “Negro” Acacio. En 2008 murió a una edad avanzada el fundador y principal comandante de la organización Manuel Marulanda “Tirofijo”, lo que resultó un golpe moral para el grupo. El gobierno de Juan Manuel Santos continuó golpeando a las FARC, en 2010 cayó el “Mono” Jojoy en la Operación Sodoma y un año después el comandante en jefe de la guerrilla, Alfonso Cano, en la Operación Odiseo. El drama humanitario que planteó el secuestro como herramienta política se intentó solucionar por medio de un Acuerdo humanitario que permitiera la liberación de militares y civiles en poder de las FARC a cambio de que cientos de guerrilleros salieran de las cárceles. La concreción de un Acuerdo humanitario, se esperaba, sería el paso para unas negociaciones de paz. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos del episcopado, la ONU y países como Venezuela, Francia, España, Cuba y Suiza durante el mandato de Uribe Vélez ni el gobierno ni las FARC se pusieron de acuerdo para lograr la liberación de los secuestrados.

Los intentos para lograr el Acuerdo humanitario fueron bastantes, por ejemplo en 2007 “El presidente Uribe finalmente aceptó la propuesta realizada por el padre Darío Echeverri y monseñor Castro en representación de la Iglesia, para crear una “zona de encuentro” en la cual el Gobierno y las FARC dialogaran sobre el acuerdo humanitario” (Ramírez, 2015, p. 254). En ese mismo sentido el gobierno venezolano intercedió para que el drama del secuestro tuviera fin, ese mismo año en el mes de noviembre “en el palacio de Miraflores en Caracas, sede presidencial en Venezuela, se reunieron con el presidente Hugo Chávez y la senadora Piedad Córdoba cuatro guerrilleros de las FARC” (Cardona, 2013, p. 150).

Las FARC hicieron liberaciones unilaterales en 2008 (Clara Rojas, quien fue separada de su hijo Emmanuel que nació durante el secuestro, y Consuelo Perdomo en enero y Luis Pérez,

Jorge Gechem, Orlando Beltrán y Gloria Polanco) y 2009 (Sigfredo López y Alan Jara). Sin embargo, mantuvieron en cautiverio decenas de militares y policías.

El gobierno de Uribe implementó los rescates y cercos militares que permitieron que otros políticos como Fernando Araujo y Oscar Lizcano escaparan de las FARC. Sin embargo, el riesgo de esas operaciones militares implicaba que los plagiados fueran asesinados por sus captores, como ocurrió en los casos de 10 diputados del Valle del Cauca, el exgobernador de Antioquia Guillermo Gaviria y el exministro Gilberto Echeverry.

Durante el gobierno Uribe dos operaciones de rescate fueron exitosas: en 2008 la Operación Jaque logró rescatar a las "fichas de negociación más fuertes de las FARC: tres contratistas americanos que llevaban más de cuatro años secuestrados (Marc Gonsalves, Keith Stansell y Thomas Howes) e Ingrid Betancourt (candidata a la presidencia en 2002)" (Pachón, 2009, p. 332). En 2010 la Operación Camaleón hizo algo similar logrando la liberación del coronel de la policía Luis Mendieta junto con miembros del Ejército.

Los éxitos de la Seguridad democrática no impidieron que las FARC se replegaran en pequeñas unidades o que sus principales comandantes buscaran refugio en zonas fronterizas, de tal forma que una victoria total sobre el grupo insurgente no se concretó, además debido a que "el gobierno, al tratar a las Farc como bandidos comunes y desconocer la existencia de un conflicto interno con raíces políticas y sociales, perdió flexibilidad y capacidad de acción para una negociación que consolidara sus éxitos militares, reales pero limitados" (Melo, 2017, p. 278).

Con respecto al ELN el gobierno Uribe mantuvo su postura de buscar acercamientos de paz sin que ello implicara disminuir el embate militar al que era sometido, por ejemplo para 2010 los continuos golpes a esta organización hicieron que "su desaparición en el Tolima, además de varias capturas de miembros del Directorio Nacional" (Ríos & Zapata, 2019, p. 143). Las deserciones también afectaron a esta guerrilla que optó por concentrarse en defender las zonas en las que tuvo una presencia histórica, a saber los departamentos de Norte de Santander, Antioquia, Chocó y Arauca.

Los esfuerzos de los gestores de paz, dentro de ellos el episcopado, ayudaron a que se creara una mesa de negociación con el gobierno de Uribe en la que "hubo siete rondas de conversaciones entre el 16 de junio de 2005 y el 18 de julio de 2007" (Pizarro, 2017, p. 354). Sin embargo, un mes después el proceso de paz llegó a su fin.

El Acuerdo de Santa Fe de Ralito de 2003 fue el paso inicial para que el gobierno buscara salidas jurídicas en aras de desmovilizar a los paramilitares. Si bien la Ley de Justicia y Paz permitió desactivar parte del poder bélico de estos grupos criminales, someter a sus cabecillas ante la ley e iniciar un proceso de reparación a las víctimas, el paramilitarismo pervivió en muchas zonas del país gracias a que su principal fuente de financiamiento, el narcotráfico, sigue vigente.

La desmovilización paramilitar evidenció "que miembros de la clase política, desde el nivel local hasta el nacional, cooperó directamente en la creación de grupos paramilitares" (Botero, 2007, p. 99), lo que permite cuestionar las prácticas y la legitimidad de la democracia colombiana. En 2005 comandantes paramilitares se ufanaban de que "el 35% del Congreso colombiano estaba controlado por paramilitares" (Hylton, 2006, p. 114). Si bien en instituciones como la Procuraduría, la Fiscalía y la Corte Suprema de Justicia se han adelantado procesos contra los políticos involucrados con los paramilitares, este fenómeno político-criminal no ha sido desvelado en su totalidad.

Los jefes paramilitares aceptaron someterse a la justicia colombiana primero resguardándose en fincas de su propiedad pero luego fueron trasladados a distintas cárceles del país. Al parecer, los cabecillas de estas organizaciones continuaron ejerciendo actividades ilícitas desde la prisión incumpliendo lo pactado con el gobierno, ello explica que en mayo de 2008 "el presidente tomó la decisión de extraditar a los principales líderes paramilitares (sorpresa para la opinión pública y para las víctimas)" (Pachón, 2009, p. 334).

La radical y controvertida decisión por parte de Uribe incluyó a catorce paramilitares dentro de los cuales se destacan los nombres de Salvatore Mancuso, Jorge Tovar, Don Berna, Ramiro Vanoy y Hernán Giraldo. Uribe consignó en su autobiografía la respuesta que expuso ante el riesgo que corría por enviar a Estados Unidos a los paramilitares: "Dios nos cuidará - le contesté-. Ahora tenemos que extraditarlos" (Uribe, 2012, p. 295).

Finalmente, otra de las críticas que se ha realizado al proceso de paz con los paramilitares es que su propósito fundamental, es decir la extinción del fenómeno, no se logró porque han surgido nuevos grupos denominados de distintas maneras que coparon el espacio territorial de los bloques paramilitares y se financian del narcotráfico y de otras actividades ilícitas. Buena parte de estos grupos se conformaron gracias a los reductos de los paramilitares y son "expresión a menudo de poderes locales, de simples bandas armadas a disposición del mejor

postor o de narcotraficantes en busca de protección política; o instrumento mortífero de agentes estatales que multiplicaban con su concurso el potencial contrainsurgente” (Sánchez, 2021, p. 151).

El uribismo, los obispos y la paz esquiua

En esta sección se analiza la relación entre el uribismo y el cristianismo entre 2006 y 2010, De igual forma, se profundizará en la interacción de la jerarquía católica y el presidente, enfatizando en el papel del episcopado en el conflicto armado. El componente identitario cristiano, especialmente católico, siguió siendo relevante dentro del uribismo, por ejemplo el presidente antes de la ceremonia de posesión presidencial en 2006 “asistió a una ceremonia religiosa oficiada por monseñor Julio Solórzano, capellán de la Casa de Nariño, en el santuario del Divino Niño ubicando en el barrio 20 de Julio, al sur de Bogotá” (Holguín & Escamilla, 2009, p. 176).

¿Cómo caracterizar la relación entre los obispos colombianos y Álvaro Uribe entre 2006 y 2010? Para empezar cabría señalar que sus posturas del episcopado con respecto al sistema político y al conflicto armado no sufrieron ninguna modificación, con respecto a la primera fue usual el respaldo al ejercicio democrático de la ciudadanía conjugado con exhortaciones en pro del buen desarrollo de la democracia. Para la presente investigación se contactó a monseñor Víctor Ochoa, quien consideró que “no fue una relación totalmente sometida a él porque en los espacios de las Conferencias hubo momentos en los cuales algunos obispos expresaron sus posiciones y tal vez sus elementos diversos de pensamiento de frente a la Iglesia” (Ochoa, 2021)²⁴.

En el contexto de un país polarizado por el uribismo hegemónico, con una democracia frágil entreverada en un conflicto armado, los obispos invitaron a que las elecciones de 2006 fueran “modelo de tolerancia y reconciliación para los colombianos.” (CEC, 2006, p.2). Como se ha señalado, las dinámicas procedimentales de la democracia y las lógicas violentas del conflicto se articulan en fenómenos como la parapolítica o el “clientelismo armado” en zonas de confrontación, por ello los obispos consideraban la importancia de fomentar acciones

²⁴ Obispo Castrense de Colombia desde 2020. Fue obispo de Cúcuta entre 2015 y 2020. Doctor en Filosofía Entrevista realizada en formato virtual el 27/04/2021.

políticas que estuvieran “por encima de los intereses partidistas, con el propósito de frenar la corrupción y purificar las instituciones democráticas” (CEC, 2007, p.2).

Una posible reelección del presidente Uribe polarizó al país pues se trató de un tema inédito en materia institucional, el cardenal Pedro Rubiano manifestó su postura desfavorable en este tema, en una entrevista y de forma diplomática expresó su cercanía con el primer mandatario pero al mismo tiempo consideró que “hay que evitar volver a cambiar la Constitución para que el presidente Uribe pueda otra vez ser candidato. La Constitución es el marco jurídico para ordenar la marcha del país y no podemos seguir modificándola todos los días” (Rubiano, 2008).

Otro aspecto a tener presente es que el episcopado siguió ofreciendo sus buenos oficios para la liberación de los secuestrados y en los acercamientos con los grupos armados, hecho que tomó fuerza tras la elección de monseñor Luis Augusto Castro en 2005 pues se consideró que con esta elección “la Iglesia quería enviar un mensaje de paz al país” (Ramírez, 2015, p. 240). En esa misma línea cabe subrayar que entre “2003 y 2010 las temáticas versaron sobre la necesidad de una salida negociada al conflicto armado, en momentos en que las políticas de Álvaro Uribe optaban por la salida militar” (Rodríguez, 2020, p. 163). Retomando nuevamente el testimonio de monseñor Víctor Ochoa, se registra que en opinión del prelado “Fue una relación positiva y a la Iglesia se le permitió también hacer de mediador, estableciendo que la Iglesia no es la responsable de ese proceso, sino que es una facilitadora” (Ochoa, 2021).

Hecho ratificado en uno de los tantos comunicados de la CEC sobre el conflicto, la paz y el Acuerdo humanitario: “Si bien las negociaciones directas son tarea exclusiva del Gobierno Central, las acciones a favor de la paz no lo son” (CEC, 2007c, p.2). Sin embargo, a partir de la elección de monseñor Rubén Salazar como presidente de la Conferencia episcopal en 2008, el episcopado tendió a marginarse de este tipo de labores relacionadas con el conflicto armado y se concentró en otros campos pastorales.

La resolución del conflicto armado y las necesidades de las víctimas fijaron la agenda del episcopado colombiano durante los noventa y la primera década del siglo XXI, sin embargo el accionar de la Iglesia en lo correspondiente al contacto con grupos armados ha necesitado el aval de los gobiernos de turno. Durante los diálogos del Caguán el episcopado participó de manera activa en las mesas de paz, sin embargo “durante la administración de Álvaro

Uribe sí hay una injerencia más discreta y adecuada a la solicitud de las partes en conflicto” (Ramírez, 2015, pp. 263-264).

Ahora bien, lo invariable en el accionar de los obispos ha sido su compromiso con una salida negociada al conflicto, en palabras de los prelados “la Iglesia Católica, más allá de cualquier consideración política, está firmemente convencida de que el diálogo es el único camino posible para obtener la paz y la reconciliación que todos los colombianos anhelamos.” (CEC, 2012b, p.1).

El hecho de que el presidente asistiera a las asambleas de los obispos permitió una cercanía para que los obispos manifestaran sus diferencias con el mandatario en temas relacionados con el conflicto, por ejemplo el episcopado le “pidió revisar la estrategia de fumigación de cultivos ilícitos y atender a las reclamaciones de algunos campesinos en el sentido de que el glifosato amenaza su salud y el desarrollo de la agricultura” (Ramírez, 2015, pp. 234-235). Este hecho resulta llamativo pues se trató de una de las líneas inamovibles del mandatario en materia de lucha contra el narcotráfico.

La interacción entre el presidente y los representantes de la institución religiosa tuvieron otros puntos de encuentro, por ejemplo el respaldo del mandatario a los planes educativos que contaron con alguna participación eclesial: “Hemos podido tener unos programas muy importantes con la Iglesia y el Sena, la Iglesia y el Icetex, con la Iglesia y Acción Social. Lo que se pone en manos de la Iglesia resulta bien” (Uribe, 2010, p.1). El líder político se mostró solidario ante las amenazas que sufrieron algunos representantes de la Iglesia por parte de grupos armados: “Un país que ahora está haciendo un gran esfuerzo para superar esta pesadilla, no podemos permitir que ahora nos amenacen entonces a los prelados de la Iglesia” (Uribe, 2009c, p.1). Habría que tener en la cuenta que monseñor Jesús Jaramillo fue asesinado en 1989 por el ELN mientras ejercía como obispo de Arauca y monseñor Isaías Duarte fue acibillado en 2002 en la ciudad de Cali.

El propio mandatario recordó la presencia de representantes de la Iglesia en los Consejos Comunales, ejercicio político neurálgico para el fortalecimiento del proyecto uribista: “Los excelentísimos arzobispos y obispos nos han acompañado en casi todos los 301 consejos comunitarios que hemos tenido hasta ahora” (Uribe, 2010, p.1). Por su parte, los obispos también mostraron gestos cordiales para con el presidente en momentos críticos, por ejemplo en un comunicado de 2007 manifestaron un “total respaldo y apoyo al Señor Presidente de

la Republica, a las instituciones y a quienes se esfuerzan por hacer de nuestro país una mejor nación” (CEC, 2007d, p.1).

A partir de 2008 las conflictivas relaciones entre Uribe y Chávez fueron materia de preocupación para los episcopados de Colombia y Venezuela; en un pronunciamiento los obispos recuerdan que “Somos dos pueblos hermanos, con una historia común, con relaciones económicas, sociales y culturales y con una población de nacionales que viven y trabajan en uno y otro país” (CEC, 2008a, p.1). Ante el agravamiento de las relaciones entre los dos países, en 2009 el episcopado insistió en que “la solución de estos males exige de parte de todos sus dirigentes, instituciones y ciudadanos, una amplitud de miras que trascienda los nacionalismos estrechos y se abra a la fraternidad sin fronteras que soñaron los próceres” (CEC, 2009a, p.1).

Después de que Uribe abandonara la presidencia afloraron los roces con algunos obispos, hecho que no ocurrió durante los años en los que el antioqueño ejerció como primer mandatario. En 2014 monseñor Luis Augusto Castro fue elegido nuevamente como presidente de la CEC y realizó una crítica al mandato de Uribe Vélez calificándolo como “guerrista” y poniendo en cuestión la voluntad de paz del exmandatario. La respuesta del líder populista no se hizo esperar y a través de su cuenta de Twitter lo contradijo con frases como “nunca negué el diálogo, exigí el cese de actividades criminales” o “ruego no desconocer que en nuestro Gbno hubo la reinserción de 18 mil guerrilleros y el país avanzó notablemente en seguridad” y, finalmente, “desarticular al terrorismo en beneficio de las libertades democráticas no es guerrerismo como ud peyorativamente califica” (Uribe, 2014, p.1).

Uribe también entró en una polémica con el arzobispo de Cali, monseñor Darío de Jesús Monsalve ya que el prelado ha manifestado públicamente su postura a favor de los Acuerdos de La Habana y criticado de manera constante algunas determinaciones del presidente uribista Iván Duque. El exmandatario se refirió en los siguientes términos al obispo: “Monseñor tiene una abierta inclinación hacia la izquierda. La insinuó cuando sostuvo que la operación que dio de baja a “Alfonso Cano” había sido un “fusilamiento”. Dejó en evidencia también su ignorancia” (Uribe, 2016, p.1).

¿Cuál fue el rol del episcopado colombiano en el desarrollo del conflicto armado entre 2006 y 2010? Para empezar es fundamental señalar la continuidad que los prelados le dieron a su

labor de mediación entre el gobierno de Uribe y los grupos armados, a pesar de que a partir de 2008 sus gestiones de paz se hicieron menos evidentes. La mayor parte de los esfuerzos del episcopado se concentraron en lograr acercamientos con las FARC para la liberación de los secuestrados, pero también acompañaron las rondas de negociación con el ELN en La Habana y el proceso de desmovilización de los paramilitares.

En los comunicados de la CEC entre los años señalados se encuentran distintos pronunciamientos en los que insiste en su labor humanitaria, a saber: “la Iglesia sigue estando dispuesta a colaborar y ofrecer sus buenos oficios a fin de lograr los acuerdos humanitarios que pongan término al flagelo del secuestro y a iniciar, Dios así lo quiera, procesos de Paz” (CEC, 2007d, p.1). También se desatacan las posturas que exhortan a los violentos a buscar soluciones en pro de la necesitada paz para el país: “Para aquellos que han recurrido a las armas, buscando una renovación de la sociedad, es la luz del cambio profundo que los mueve a abandonar los caminos equivocados de la violencia para entrar por el camino del diálogo” (CEC, 2008b, p.2).

Cabe destacar que el episcopado se distinguió por su compromiso en alertar sobre temas concernientes al conflicto armado que no recibieron suficiente atención por las instituciones en su momento como el desplazamiento (para el uribismo se trataba de “migrantes internos”), la distribución de la tierra y las víctimas (la Ley de tierras y la Ley de víctimas se crearon durante el gobierno de Juan Manuel Santos) y el narcotráfico, considerado por los obispos como “dinero maldito. Con él se han comprado conciencias, se ha pisoteado la dignidad de las personas, se han viciado procesos electorales, se ha sobornado a los jueces y se ha silenciado a los hombres de bien” (CEC, 2006a, pp.6-7).

La liberación de los secuestrados fue una de las prioridades del episcopado durante el conflicto, de manera constante conminaron al “Gobierno Nacional la realización de un acuerdo humanitario que permita el regreso a sus hogares sanos y salvos de todos los injustamente privados de la libertad. Las FARC-EP deben comprender el clamor de todo el pueblo colombiano” (CEC, 2007b, p.1). Sin embargo, las liberaciones se concretaron a cuenta gotas o se realizaron por medio de rescates militares.

El gobierno de Uribe, en determinados momentos, cedió ante la presión del episcopado e incluso intentó vincular al Vaticano en algunas liberaciones, en palabras del presidente “Estamos abiertos a todos los procesos de paz como lo reclama Su Excelencia, el Nuncio de

su Santidad. Esos procesos de paz necesitan de fe” (Uribe, 2005a, p.1). De hecho, durante el segundo mandato de Uribe se intentó vincular a representantes de Roma en los procesos de liberación, por ejemplo en 2009, tras la exigencia de las FARC de la presencia de una figura extranjera para la entrega de algunos plagiados, se presentó “una contrapropuesta estratégica para el gobierno Uribe: que el Papa Benedicto XVI designara un garante de su confianza de la Secretaría de Estado del Vaticano para cumplir el requisito de las FARC” (Cardona, 2013, p. 200).

Quizá el punto de mayor avance del episcopado en aras de conseguir un acuerdo humanitario fue en 2007 cuando logró que el mandatario cediera en una de sus líneas rojas con respecto a las FARC: “la Iglesia Católica y la Comisión Nacional de Conciliación nos proponen una zona de encuentro. El Gobierno manifiesta la disposición de aceptarla con unos puntos importantes a tener en cuenta. Debe ser de alrededor de 150 kilómetros” (Uribe, 2007d, p.1). Como se mencionó, el Acuerdo humanitario no se concretó ni durante ni después del gobierno de Uribe, además tras la elección de monseñor Rubén Salazar como presidente de la CEC “la presencia oficial de la institución eclesiástica en acercamientos con los grupos armados ilegales se disolvería, sin dejar de continuar el trabajo pastoral por la paz en las distintas jurisdicciones” (Ramírez, 2015, p. 257).

Con respecto a la relación entre el episcopado y las FARC se pueden señalar varios puntos de interacción. En 2007 la CEC le dirigió directamente al grupo insurgente en los siguientes términos: “Exhortamos a las FARC a facilitar espacios para la negociación y para el diálogo” (CEC, 2007, p.3). Además, tras la mediación del presidente francés Nicolás Sarkozy, Uribe decidió liberar al guerrillero Rodrigo Granda como gesto de buena voluntad para explorar el Acuerdo humanitario, el líder guerrillero fue acogido por unos días en sede de la Conferencia episcopal.

Algunas liberaciones de secuestrados se convirtieron, según el uribismo, en un espectáculo mediático pues personalidades como la senadora Piedad Córdoba, el expresidente argentino Néstor Kirchner o el ministro venezolano Ramón Rodríguez participaron en algunas de ellas, de ahí que en 2009 “Uribe se atrincheró en autorizar únicamente a la Iglesia católica y a la Cruz Roja Internacional para mediar en el proceso: pero después permitió que participara la senadora Piedad Córdoba” (Cardona, 2013, p. 230).

Entre el grupo guerrillero y el episcopado se presentó una fractura en 2008, dos razones pueden contribuir a su explicación: la primera es el comunicado de la CEC en el que conminó a “los colombianos a unirse a la movilización nacional del próximo 4 de febrero a las 12 del día y expresar en ella, de manera pacífica, su rechazo total del secuestro y su anhelo de paz y de reconciliación” (CEC, 2008, p.1). Si bien el motivo de las movilizaciones populares era rechazar la práctica del secuestro, la marcha también se asoció al lema “No + FARC”.

La segunda razón fue la prioridad que el grupo insurgente le quiso otorgar a la figura de Hugo Chávez como mediador, más cuando el presidente colombiano decidió terminar con la intervención del venezolano en las liberaciones. En 2008 se conoció a través de la senadora Piedad Córdoba que “dicha guerrilla solo reconocía como facilitador para la liberación de secuestrados al presidente Hugo Chávez” (Ramírez, 2015, pp. 256-257).

La reacción de los obispos colombianos fue ambivalente, por un lado el cardenal Pedro Rubiano afirmó “Ni más faltaba que nos tengamos que arrodillar ante Chávez” (El Tiempo, 2008) aunque no rechazó la participación extranjera en los procesos de paz. Por su parte, monseñor Luis Augusto Castro consideró que “cualquier camino que consiga la liberación de los secuestrados es válido” (El Tiempo, 2008).

La imposibilidad de conseguir el Acuerdo humanitario, el fracaso de las negociaciones de paz con el ELN y la distancia con las FARC, además de “el nombramiento de monseñor Rubén Salazar, entonces arzobispo de Barranquilla, durante la Asamblea Plenaria de julio, reforzaron esta tendencia de aislamiento de la jerarquía eclesiástica en contactos con las guerrillas en el transcurso de 2008” (Ramírez, 2015, p. 258). Lo anterior coincide con las siguientes palabras de monseñor Héctor Cubillos recabadas en una entrevista realizada para la presente investigación: “Si mal no recuerdo, ya después, especialmente en su segundo período, esa colaboración solicitada a los obispos se enfrió, bajó en intensidad y se fue alejando un poco de esa cercanía que tenía con la colaboración de los obispos” (Cubillos, 2021)²⁵.

A manera de acápite, el episcopado manifestó la siguiente postura con respecto a los diálogos que el gobierno de Juan Manuel Santos inició en 2012 con las FARC, los obispos insistieron en su “disponibilidad de contribuir a la búsqueda de la paz, favoreciendo un clima de perdón y reconciliación entre todos los colombianos y facilitando el encuentro y el entendimiento

²⁵ Obispo de Zipaquirá desde 2004 hasta la actualidad. Entrevista realizada en formato virtual el 07/05/2021.

entre el Gobierno, la sociedad civil y los diversos actores del conflicto armado” (CEC, 2012a, p.1).

El papel del episcopado en el proceso de paz con el ELN obtuvo resultados positivos pues en 2006 “el presidente Uribe tomó la decisión de levantar las órdenes de captura contra Antonio García, Ramiro Vargas y Francisco Galán y concederles el reconocimiento como interlocutores oficiales del ELN” (Pizarro, 2017, p. 354). Los lentos acercamientos entre el gobierno y el grupo insurgente hizo que los prelados presionaran a las partes a “continuar sin vacilación por el camino del diálogo, con definiciones sustantivas y acuerdos de carácter humanitario que den fortaleza y sostenibilidad al proceso” (CEC, 2006b, p.1).

De hecho, debido a la gestión de “la Comisión Facilitadora, la Comisión de Garantes, la Casa de Paz y el Grupo de los Países Amigos, iniciaron las negociaciones en La Habana” (Pizarro, 2017, p. 354) en 2005. Dos años después los obispos continuaban manifestando su apoyo a las negociaciones: “Expresamos nuestra voz de ánimo al proceso que se adelanta entre el Gobierno Nacional y el ELN” (CEC, 2007, p.3), sin embargo la ruptura entre las partes se presentó a mediados de 2007 cerrando la puerta de una salida negociada al conflicto con esta organización.

Cabe destacar las siguientes palabras del presidente Uribe con respecto al trabajo diplomático de los cubanos durante el acercamiento y negociación con el ELN: “El Gobierno de Cuba, durante los cinco y medio años de nuestra administración, de manera discreta ha hecho todos los esfuerzos para ayudar a que Colombia construya la paz” (Uribe, 2008, p.1). Paradójicamente Uribe se convertiría en el principal crítico de las negociaciones de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC que se adelantaron en Cuba entre 2012 y 2016.

El episcopado contribuyó al acercamiento entre los jefes paramilitares y el gobierno en 2002 y luego sirvió como acompañante durante las negociaciones y el proceso de desmovilización de las tropas. Durante esos años se presentaron baches que requirieron la intermediación de los obispos, en una de estas crisis los prelados manifestaron la importancia de continuar con el proceso: “Con ánimo patriótico y sin renunciar a los mínimos éticos, la Iglesia ha acompañado el tortuoso camino de la negociación con las autodefensas y paramilitares. No se puede desandar lo andado” (CEC, 2006a, p.5).

La Ley de Justicia y Paz permitió la desmovilización de miles de paramilitares bajo la condición de aportar a la verdad sobre el conflicto y reparar a las víctimas del mismo. El hecho de que los mandos altos y medios del paramilitarismo afrontaran bajas condenas (8 años máximo) en prisión fue uno de los puntos más polémicos del proceso. Otro inconveniente radicó en la velocidad en la que las tropas paramilitares conformaron nuevos grupos o se unieron a los jefes que decidieron no participar dentro del proceso. En cumplimiento de la “tutoría” moral sobre el proceso los obispos conminaron “a los desmovilizados de los grupos de autodefensa a proseguir con valentía y transparencia el proceso iniciado, siendo coherentes con el compromiso de aportar a la verdad, a la justicia y a la reparación” (CEC, 2007, p.3).

La cercanía y compromiso del episcopado con el proceso de paz con los paramilitares no impidió que se alertara los efectos colaterales y nocivos del mismo, Rodríguez considera que los obispos “siguieron denunciando violaciones a los derechos humanos y al DIH, y se denunció la corrupción política, especialmente en el momento en que se descubrieron los nexos de más de la mitad de los congresistas con grupos paramilitares” (2020, p. 163).

De igual forma el episcopado llamó la atención sobre las nuevas violencias generados por paramilitares que no participaron dentro del proceso o nuevas organizaciones armadas: “Denunciamos con preocupación y rechazamos la configuración de grupos armados emergentes.” (CEC, 2007, p.3). Estos grupos se consolidaron en distintos departamentos del país y continuaron ejerciendo el terror dentro de las comunidades, traficando armas y cocaína, asesinando líderes sociales y desplazando miles de colombianos. Incluso “los mismos religiosos se convirtieron en blancos de amenazas por parte de estas organizaciones armadas” (Ramírez, 2015, pp. 246-247).

Capítulo VI

Populismo, democracia y episcopados andinos: una comparación

¿Cuáles son las diferencias sustanciales entre los populismos de Hugo Chávez y Álvaro Uribe? ¿Cuáles fueron los rasgos que ambos caudillos andinos compartieron durante sus años de mandato? ¿Por qué las trayectorias institucionales de las democracias andinas son distintas durante los gobiernos populistas? ¿Cuáles fueron los principales efectos que los proyectos populistas generaron en los sistemas democráticos de Venezuela y Colombia? ¿Cómo reaccionaron los episcopados andinos a los proyectos populistas del siglo XXI? ¿Cuáles fueron las líneas pastorales de las conferencias episcopales de Venezuela y Colombia de cara a las transformaciones de los sistemas políticos de sus países?

El objetivo del presente capítulo es realizar una comparación entre los fenómenos populistas de Hugo Chávez en Venezuela y Álvaro Uribe en Colombia. Utilizando una estructura similar a la de los dos capítulos anteriores se propone segmentar el análisis en secciones dedicadas al populismo, la democracia y el episcopado, deteniéndose en los rasgos en común y las diferencias que supone el contraste entre los casos.

Se plantea que los proyectos populistas de Hugo Chávez y Álvaro Uribe coinciden en aspectos esenciales del fenómeno, pero que difieren en las intensidades con las que desarrollaron sus gobiernos. Ambos líderes acudieron a la construcción de sus respectivos “pueblos” a través de una interacción directa que tuvo una correspondencia electoral alta. Chávez y Uribe también coincidieron en que arribaron al poder gracias a una crisis institucional originada en las demandas particulares de cada sociedad. Ahora bien, dos diferencias resultan evidentes: los términos ideológicos de sus populismos y la interacción con las instituciones de la democracia liberal.

En relación con los sistemas democráticos Venezuela y Colombia coinciden en que el bipartidismo entró en crisis y las instituciones políticas enfrentaron el reto de unos populismos novedosos y robustos. Sin embargo la principal diferencia radicó en que el proyecto chavista se dirigió hacia la creación de un autoritarismo electoral mientras que la democracia colombiana se mantuvo frágil en medio de una convivencia con un conflicto armado.

Con respecto a los asuntos religiosos, los populistas andinos vuelven a coincidir en el hecho de que articularon el catolicismo a sus ideas como una forma de identidad que los acercó con sus seguidores. Sin embargo, la relación de los mandatarios con los obispos plantea una diferencia sustancial pues la confrontación caracterizó la relación entre Chávez y la Conferencia Episcopal Venezolana mientras que la cooperación fue el elemento central de las interacciones entre Uribe y los prelados colombianos. Las trayectorias institucionales de los episcopados también se distancian pues la Iglesia venezolana tuvo una participación política activa como contraparte de Chávez mientras que la colombiana se concentró en aportar soluciones al conflicto armado a pesar de las diferencias conceptuales que sostuvo con Uribe.

Los populismos andinos del siglo XXI

Dos populismos disímiles

De manera acertada Marco Palacios considera que “las ramas latinoamericanas de la familia extensa de los populistas se asemejan a los Buendía de Macondo” (2001, p. 68), variopintos y disímiles pero aunados a un tronco de raíces nacionalistas, demagógicas y de tendencia autoritaria, los populistas se hicieron un espacio en los países andinos durante la primera década del siglo XXI. Una oleada de líderes en Venezuela, Colombia, Ecuador y Bolivia impulsaron proyectos políticos caracterizados por la vocación de permanencia en el poder y dependientes de “un liderazgo personalista que se alimenta de vínculos casi directos con una masa poco organizada y heterogénea. Pasando por alto o subyugando a las instituciones intermedias, como los partidos organizados” (Weyland, 2013, p. 20).

Como se ha discutido el prefijo neo permite confusiones para la clasificación del populismo latinoamericano pues puede aplicarse a los políticos favorables al neoliberalismo como a los recientes liderazgos, de allí que convenga identificar a los populistas, en principio, con dos criterios: el temporal y el ideológico. En resumen, durante el siglo XXI en América Latina emergieron populistas de todo tipo que se dividen en "dos vertientes una de corte neoliberal con Fujimori, Menen y Uribe a la cabeza y otra de corte izquierdista con Chávez, Correa y

Evo" (Fierro, 2014, p. 136). En entrevista con el autor, el historiador venezolano Rafael Arraíz²⁶ resaltó los puntos en común y las diferencias entre estos populistas andinos:

Los dos ejercen de alguna manera la anti política. Es la exaltación del líder providencial, que de alguna manera está por encima del marco constitucional y lo cambia, como hizo Chávez y como hizo Uribe. Tienen similitudes, pero por supuesto, estamos hablando de un populismo de izquierda y uno de centro derecha, como es el de Uribe. El signo es muy diferente: Chávez se dedicó desde el primer día a perseguir a los empresarios, a la empresa privada etc., en cambio Uribe más bien lo contrario (Arraíz, 2020)

El chavismo es un fenómeno paradigmático en la historia global de los populismos y Hugo Chávez una figura política tan intrigante y poderosa como la de Juan Domingo Perón. Durante las primeras décadas del siglo XXI, en las que el populismo se globalizó y se convirtió en la talanquera de las democracias liberales, surgieron liderazgos como los de Evo Morales o Rafael Correa que sucedieron al protagonismo del mandatario venezolano "activado en Latinoamérica lo que se conoce como un —populismo de alta intensidad" (Vallespín y Bascañán, 2017, pág. 190).

El caso colombiano es disímil pues los ciclos populistas del siglo XX causaron menor impacto, Jorge Eliecer Gaitán y Gustavo Rojas Pinilla fueron las figuras prominentes del populismo colombiano, el primero fue asesinado en 1948 y el segundo, tras abandonar el poder y el estamento militar, perdió unas elecciones cruciales en 1970 que precedieron la desintegración de la ANAPO (Alianza Nacional Popular). América Latina afrontó un tercer ciclo populista durante los noventa, caracterizado por liderazgos de derecha y favorables al neoliberalismo, si bien en Colombia durante esa década ningún líder se identificó con esos idearios, a principios del siglo XXI Álvaro Uribe llenaría ese vacío.

Tres argumentos denotan los puntos de partida distintos entre los populismos que luego se convertirán en diferencias estructurales, la primera es la capacidad estatal de los países andinos, el colombiano se caracterizó por una debilidad atávica mientras que el venezolano contó con una estructura mayor, buena parte de la explicación proviene de la capacidad económica con la que Venezuela contó gracias a la renta petrolera que solio asociarse con la buena salud del régimen democrático.

De la mano con lo anterior en Colombia se evidencia una debilidad de los movimientos populistas derivada del hecho de que el país “nunca experimentó grandes booms

²⁶ Abogado y Doctor en Historia de la Universidad Católica Andrés Bello. Miembro de la Academia Venezolana de la Lengua. Entrevista realizada en formato virtual el 02/10/2020.

exportadores que hicieran crecer los recursos fiscales del Estado que lo convirtieran en un Estado “rentista”, ni tampoco grandes migraciones de trabajadores europeos” (González, 2003, p. 129), lo anterior se tradujo en la imposibilidad de construir un Estado fuerte que brindara oportunidades y condiciones de crecimiento a la población. Por el contrario, la renta petrolera permitió un crecimiento desmesurado del Estado en Venezuela, lo que a su vez repercutió en el fortalecimiento de movimientos estudiantiles, agrupaciones sindicales y gremios económicos.

El segundo argumento un relativo equilibrio entre las ramas del poder que el sistema político colombiano ha tenido amparado en una cuestionable tradición republicana, es decir que la debilidad estructural del Estado no lo hace menos atractivo ni disputable para las élites, lo que a su vez explica tendencias históricas como, por un lado, el hecho de que el “poder del Ejecutivo central ha estado limitado por la existencia de focos notables y dispersos de poder local, con base en los municipios, pero de proyecciones regionales frecuentes” (Posada, 2007, p.112). Y, por otro lado, el activismo ideológico de los jueces que compensan "El bloqueo que en Colombia tienen las propuestas populistas, y en general el acceso de las clases subordinadas al poder político” (García, 2014, pp. 187–188). Por el contrario, en Venezuela una herencia autoritaria y militarista se cernió sobre la democracia desde sus inicios, pero se mantuvo impasible durante las décadas en las que la renta petrolera sirvió como respaldo al sistema político. La corrupción de las élites y la exclusión de millones de ciudadanos de los beneficios económicos petroleros contribuyeron a la implosión la democracia.

El tercer argumento es el temor de las élites a las grandes transformaciones sociales, en este aspecto nuevamente el asunto económico juega un papel fundamental pues los cambios sociales provenientes del petróleo permitieron un “sistema populista de conciliación” (Rey, 1991, p.533) que tuvo al Estado como el principal distribuidor de los beneficios económicos. El populismo no es un fenómeno desconocido en Venezuela, durante la segunda mitad del siglo XX los gobiernos del militar Marcos Pérez Jiménez (1953-1958) y el demócrata Carlos Andrés Pérez (1974-1979) acudieron a prácticas demagógicas y clientelistas, vinculadas con el populismo. Un aspecto en común entre estos gobernantes fue el uso que le dieron a los ingresos provenientes del petróleo pues sus mandatos coincidieron con ciclos favorables en términos económicos, en palabras de "a lo largo de su existencia el lenguaje político

democrático venezolano ha respondido a este código general del populismo, pero reforzado particularmente por nuestra condición petrolera rentista" (Arenas 2012, p. 139).

Por el contrario en Colombia el liberalismo progresista, los populistas y la izquierda (radical y democrática) han desafiado el poder de las élites colombianas que, temerosas de las grandes transformaciones sociales, optan por el pactismo, el reformismo y, en muchos casos, por la violencia. La pugna por la apertura democrática tuvo su cenit con la promulgación de la Constitución de 1991, sin embargo "sin partidos fuertes, sin amplio apoyo popular en las bases y con una burguesía temerosa frente al más mínimo retoque popular o populista del Estado, los liberales progresistas perdieron la batalla frente a las tendencias más conservadoras" (García, 2014, p. 172).

El gran líder y el populismo mediático

Los populismos andinos, al igual que los globales, coinciden en que tuvieron en la centralidad de un líder el fundamento de un proyecto político, en el caso venezolano esto se tradujo en términos institucionales en el fortalecimiento del poder Ejecutivo sobre otras ramas del poder a través de una dinámica plebiscitaria que amplió los periodos presidenciales y aprobó la reelección. Chávez promovió cambios institucionales de orden populista a través de distintas estrategias, en palabras de el líder político se valió de ser el "principal guardián de la soberanía nacional (la estrategia estadista), y de promover la democracia participativa (la estrategia «desde abajo»), es posible que hayan resultado debilitados los partidos políticos y otras organizaciones intermediarias" (Ellner, 2006, p. 75).

En el caso colombiano Álvaro Uribe se destacó por "un estilo personalista y paternalista en el que se asume al presidente como un incansable trabajador" (Galindo, 2007, p. 157), crítico acérrimo de la corrupción y del proceso de paz que el gobierno de Andrés Pastrana adelantaba con las FARC, se presentó como candidato independiente a las elecciones de 2002. El estilo de gobierno resultaría llamativo para la mayoría de la población que, según las encuestas de opinión durante 2002 y 2010, apoyaron masivamente la gestión de Uribe. En términos internacionales, el presidente se convirtió en el mejor aliado de los Estados Unidos en la región además de un contrapeso a Hugo Chávez, el populista de izquierda que gobernó el país vecino entre 1999 y 2013. La capacidad camaleónica de Uribe da cuenta del éxito de su estilo político y al mismo tiempo de su talante populista, cabría citar en extenso:

Para el electorado independiente, Uribe representaba un estilo de gobierno ajeno a los tejemanejes de la clase política tradicional, corrupta y clientelista. Para las agremiaciones económicas, los sectores tecnocráticos, ilustrados y especializados, Uribe adoptó un lenguaje moderno encaminado a justificar sus actos de gobierno a través de amplias exposiciones estadísticas y técnicas. Para la clase política y el electorado tradicional, la alianza con Uribe garantizaba el acceso a los recursos del Estado y permitía beneficiarse de su caudal electoral (González, 2014, p. 465)

Otro aspecto en el que coincidieron Chávez y Uribe fue en el uso de las herramientas comunicativas para promover sus proyectos populistas, en el caso venezolano Hugo Chávez emergió como un antídoto a los antiguos liderazgos partidistas, su personalidad desenfadada y extrovertida se combinó con narrativas militaristas y nacionalistas que le granjearon la simpatía electoral de la mayoría de venezolanos, en 1998 fue elegido con el 56%; en 2000 con el 59%; en 2006 con 62% y en 2012 con 55%. Chávez explotó su carisma en las pantallas a través de programas de televisión y cadenas en los que hablaba de asuntos políticos internacionales, bailaba joropo, conducía tractores, nombraba miembros de su gabinete o expropiaba empresas en eventos públicos, la fuerza de su carisma se sustentó en “su 'don de la palabra', su amplio conocimiento de la cultura popular, las canciones y la comida” (Frajman, 2014, 505).

Uno de los aportes del uribismo a la historia del populismo latinoamericano del siglo XXI, además de su componente ideológico de derecha y su énfasis en la seguridad, fue la creación de un estado de opinión fundamentado en las apariciones mediáticas del presidente y en el respaldo popular reflejado en las encuestas, el uribismo “intentó en aquellos días fundamentar una especie de democracia plebiscitaria fundamentada en una dictadura de las mayorías” (López, 2014, p. 146). Por ejemplo, ante las críticas de distintos sectores debido a la primera reelección presidencial, Uribe contrapuso la favorabilidad popular: “las encuestas mostraban que mi tasa de aprobación era superior al 70 por ciento, y que cerca de los dos tercios de la población colombiana estaban a favor de introducir una enmienda a la Constitución que permitiera mi postulación a un segundo mandato” (Uribe, 2012, p. 210).

El estado de opinión fue uno de los rasgos fundamentales del populismo uribista, fue defendido ante el Congreso por el presidente en 2009: “Colombia goza de un Estado de Opinión que es la fase superior y característica por excelencia del Estado de Derecho” (Uribe, 2009, p.7). Este tipo de populismo no fue política y socialmente reformador, como el de Gaitán y el de Rojas que “representaron una pesadilla para las élites colombianas. En este caso el “pueblo” es en realidad la “opinión”” (Pécaut, 2017, p. 299).

La crisis como precedente y los cambios normativos

Los populismos andinos coinciden en que justifican su arribo y desarrollo en las crisis de los sistemas políticos, sin embargo habría que subrayar que el declive de las democracias tienen raíces diferentes pues en el caso de Venezuela responde más a factores económicos mientras que en el caso colombiano a razones de seguridad. La victoria electoral de Hugo Chávez en 1998 se explica por la confluencia de crisis institucionales: la del sistema de partidos, la petrolera, la socioeconómica; un exmilitar, es decir un outsider político configuró un movimiento popular que encontró tierra fértil por “un fracaso generalizado del gobierno para implementar los derechos de ciudadanía, particularmente el estado de derecho” (Hawkins, 2010, p. 6). En entrevista con el autor, la historiadora Margarita López expuso que “Chávez tenía esta idea de la historia en Venezuela donde no había pasado nada en el país desde 1830, era la misma oligarquía la que estaba gobernando hasta 1997” (López, 2020), postura que explica el intento golpista de 1992 y la refundación sistémica que se propuso durante sus mandatos.

En Colombia el auge conflicto armado a principios del siglo XXI generó una debacle institucional conjugada con una crisis humanitaria de grandes proporciones que terminó opacando una salida pacífica y negociada, además de un pesimismo que el uribismo logró contraponer con una lógica nacionalista y militarista, para "esta mirada apocalíptica de buena parte de la sociedad influyó no poco en la acogida de las propuestas de recuperación de la autoridad estatal y lucha contra la corrupción” (González, 2003, p. 126).

Para comprender los cambios que el uribismo ejerció en la democracia colombiana entre 2002 y 2006 se debe partir del carácter ambiguo y frágil de la misma que conjuga unas prácticas procedimentales y republicanas en el marco de un conflicto armado que se nutre del narcotráfico. El uribismo enfrentó “La idea de Colombia como un "Estado fallido" se basó en los crecientes niveles de violencia que ha sufrido el país desde la década de 1970, que escaló a niveles extraordinarios en la siguiente” (Posada, 2004, p. 69), de hecho el país hizo parte de un grupo de países con serios inconvenientes internos que los convirtieron en problemáticas regionales denominados "CIVETS (Colombia, Indonesia, Vietnam, Egipto, Turquía, and Sudáfrica)" (Robinson, 2013, p. 43).

Para buena parte de la sociedad colombiana la resolución de los problemas políticos, económicos y de seguridad tenía que pasar por la emergencia de un hombre fuerte y

trabajador, es decir un caudillo contemporáneo que estableciera “un liderazgo paternalista y personalista que desconfía de los partidos y organizaciones políticas, puesto que ponen en peligro su poder y capacidad de mando” (Patiño, 2007, p. 253). Álvaro Uribe supo darle lectura y trámite a las demandas ciudadanas con un estilo populista y anti-político que lo llevó del anonimato al estrellato electoral, sus seguidores “encontraban en el líder carismático con su discurso salvífico y redentor, y en campañas positivas como “Vive Colombia, viaja por ella”, motivos para revertir sus arraigados pesimismo y recuperar la fe perdida en el país” (López, 2014, p. 125).

Si bien los proyectos populistas de Chávez y Uribe coinciden en que realizar reformas normativas para mantenerse en el poder y eclipsar otras ramas del poder, la principal diferencia radica en la intensidad de las reformas pues en Venezuela el cambio normativo implicó una nueva Constitución mientras que en Colombia los cambios fueron graduales.

El primer y gran proyecto del chavismo fue convocar una Asamblea Constituyente para reemplazar la Carta Política de 1961, el principal argumento fue que “el sistema existente en realidad no es una democracia, sino que ésta ha sido secuestrada, está corrupta o manipulada por la élite” (Levitsky y Ziblatt, 2018, págs. 32-33). Sin mayor dificultad, el chavismo logró reformar las instituciones del país a través de una nueva constitución que, a su vez, fue modificada durante los años siguientes con el fin de expandir y fortalecer el poder del comandante Chávez, compaginando con la lógica de los populismos contemporáneos que pretenden “utilizar instrumentalmente las leyes y las instituciones de la democracia para crear canchas electorales desiguales” (De la Torre, 2018, p. 143), la principal premisa del chavismo fue consolidar una democracia participativa y protagónica.

En Colombia Álvaro Uribe 2003 impulsó un referendo que buscó una reestructuración fiscal e institucional del Estado, sin embargo no logró los votos suficientes para su aprobación, esto hizo que el mandatario tuviera que “acercarse a la clase política tradicional para asegurar la aprobación de sus proyectos en el Congreso mediante mecanismos de transacción clientelista muy cercanos a los que criticaba en la clase política tradicional” (González, 2014, p. 470). Lo anterior explica la facilidad con la que las reformas que permitieron la reelección del presidente se tramitaron en el Congreso en 2004 y 2009, sin embargo esta última encontró una barrera infranqueable en la Corte Constitucional que impidió una segunda reelección del mandatario. Ello no implicó una disminución del poder electoral del uribismo que continuó

consolidándose como un proyecto político de derecha continental y que a nivel interno se sostuvo que “fuera del marco de la diarquía bipartidista que gobernó Colombia por más de 150 años” (Hylton, 2010, 100).

La construcción de los “pueblos” y una nueva institucionalidad

Los populismos andinos construyeron sus “pueblos”, el chavismo responde a un modelo clásico en el que partidos políticos y movimientos sociales se aglutinaron alrededor del líder, en el caso del uribismo los seguidores del caudillo manifestaron su apoyo a través del estado de opinión y en una pléyade de organizaciones políticas.

El desarrollo de un “pueblo” chavista: un fenómeno político y social de proporciones ingentes, dependiente de la figura carismática de Hugo Chávez y de la renta petrolera. La Revolución bolivariana tiene pretensiones de refundar a Venezuela, de “reemplazar la Cuarta República por la Quinta República y el modelo representativo democrático liberal por otro de democracia participativa” (Lander, 2008, p. 79).

Al igual que el resto de los populismos latinoamericanos, el “pueblo” uribista se construyó a la medida del caudillo, además de las necesidades y urgencias del movimiento. A diferencia de los populismos precedentes, “No se trata del pueblo organizado en corporaciones de Rojas ni de la masa difusa de Gaitán, es el pueblo reunido en grupos definidos pero no tan pequeños como para que sea posible la deliberación” (Giraldo, 2018, p. 115), esto fue evidente durante los mandatos de Uribe a través de los Consejos comunales, los múltiples encuentros del mandatario con los ciudadanos en distintos escenarios o la aparición constante del presidente en la televisión. Lejos de la idea de que el uribismo recoge las aspiraciones de una élite política y empresarial, este tipo de populismo se basó en la interacción con “los líderes de las localidades, regiones o gremios empresariales” (González, 2014, pp. 468-469).

El respaldo popular a Uribe se evidenció en las elecciones presidenciales, legislativas y locales en las que los políticos apoyados por el presidente ocuparon una mayoría considerable en las corporaciones públicas. Si bien sus gobiernos y el de sus sucesores contaron el apoyo de las élites económicas del país, conviene comprender al uribismo fuera de las categorías de clases sociales o, más bien, como lo plantea Velasco, como una coalición policlasista que contiene a “las élites rurales y los comerciantes de clase media urbana en zonas afectadas por

el conflicto armado, quienes fueron incorporados a la oferta de seguridad del Estado durante el mandato de Uribe" (Velasco, 2017, p. 32).

Otro aspecto relevante es que ambos populismos intentaron construir una institucionalidad, en el chavismo con un ánimo refundador y paralelo a la democracia liberal, mientras que en el uribismo el modus operandi buscó la colonización de los espacios de poder para garantizar la hegemonía del proyecto. La consolidación del proyecto chavista fue la creación de una institucionalidad propia, muchas veces paralela a los entes de gobierno, gracias a los ingresos petroleros durante la primera década del siglo XXI, la ingente burocracia estatal construida durante la democracia se sumaron las políticas públicas asistencialistas conocidas como Misiones, una lógica típica de intervención gubernamental populista en la que el poder se asume como "una posesión personal del líder que distribuye recursos y favores con el objetivo de ganar votos. El poder se ejerce como una posesión del líder benefactor y se transforma a los ciudadanos en masas agradecidas" (De la Torre, 2018, p. 143).

La formación de un régimen autoritario electoral responde a un proceso institucional en dos vías: el desmantelamiento del modelo liberal y la construcción, en muchos casos paralela, de un nuevo orden. Hasta 2013 en Venezuela el bolivarianismo había consolidado muchos espacios de poder, pero no una hegemonía, los pasos hacia el autoritarismo fueron agigantados desde 2001, de forma sintética se pueden exponer algunos:

Llenando varias oficinas estatales (tribunales, Contraloría, organismos electorales, burocracias gubernamentales) con personas leales; definir a la oposición como desleal, antidemocrática, oligárquica, antipatriótica y excluirla sistemáticamente de las negociaciones políticas; socavar la autonomía de la sociedad civil al trabajar exclusivamente con grupos leales (Círculos Bolivarianos al principio, y luego consejos comunales); reducir el tamaño de los medios de comunicación privados revocando o no renovando las licencias de funcionamiento y negándoles ingresos por publicidad de empresas estatales y otras agencias (Corrales y Penfold, 2011, p. 139)

Al mismo tiempo, como suele ocurrir con los populismos, el poder del presidente se fortaleció de manera desmedida en comparación con las otras ramas del poder, en el caso colombiano se presentó a través de "la asignación "presidencialista" de recursos en aquellos temas que no existía por parte de las leyes descentralizadoras" (Leyva, 2012, p. 128). El uribismo se consolidó como una fuerza política gracias a que, en términos administrativos, "el nivel nacional es responsable del 90% a través de sus diferentes instancias como los ministerios, departamentos administrativos o empresas del Estado" (Leyva, 2012, p. 129), lo

que implicó que buena parte de las decisiones presupuestarias dependieran de los círculos más cercanos al presidente.

El uribismo es un populismo que tuvo como piedra angular el combate a los grupos armados, en las palabras de su líder llevó a cabo “la lucha para derrotarla dictadura del terrorismo y la lucha por la reivindicación de los pobres.” (Uribe, 2005d, p.1), que coincidió con un crecimiento económico y la creación de un Estado comunitario que en los Consejos Comunales realizados por el presidente logró ubicarse por “encima de los partidos y de las instituciones de la democracia representativa; y segundo, que las interminables sesiones sean transmitidas por los canales oficiales de radio y televisión.” (De la Torre, 2005, p. 59). A la sombra de un caudillo se configuraron las demandas particulares de un “pueblo” que respaldó las medidas adoptadas por el líder en los comicios sin importar que algunas barreras institucionales se quebraran, cabría recordar que de forma coloquial la reelección presidencial fue justificada como el cambio de “un articulito de la Constitución” por parte del uribismo.

La lógica plebiscitaria y elecciones

Chávez y Uribe cumplieron a cabalidad con la premisa populista de promover y fundamentarse en una democracia plebiscitaria, aunque en Venezuela los comicios fueron más que en el país vecino, el uribismo se consolidó como una fuerza electoral avasalladora. Habría que señalar que el giro socialista que la Revolución bolivariana tomó a partir de 2005, esto no se hubiese podido lograr sin el afianzamiento que el chavismo logró a través de los triunfos electorales que le otorgó la legitimidad suficiente para transformar las instituciones venezolanas.

Las victorias contundentes del chavismo coincidieron con un buen momento económico para el régimen que tuvo “la disponibilidad de amplios ingresos petroleros controlados por el Estado, nacionalización y otras formas de intervención estatal en la economía” (Kornblith, 2013, p. 48). No sorprende entonces que el chavismo decidiera dar un paso hacia la izquierda para ideologizar la Revolución bolivariana en el socialismo que, a su vez, se convirtió en el nuevo norte del régimen que se planteó perdurar en el poder por varias décadas.

La consolidación del “Estado de opinión” interpretado por el uribismo como un espejo de la participación y la voluntad política de las mayorías. Uribe ganó las elecciones de 2002 y

2006, además consolidó una fuerza favorable en el Congreso y en las regiones, sin duda “La fuerza gravitacional de la gobernabilidad es la opinión. El Presidente es el centro de la información, la comunicación y la deliberación” (Giraldo, 2018, p. 116).

El estado de opinión reflejo de la naturaleza plebiscitaria y mediática del populismo uribista se nutrió de las constantes mediciones que las encuestadoras realizaban y sustentó las pretensiones de cambio institucional del presidente representadas en sus intentos de permanecer en el poder más tiempo del estipulado en la Constitución, en síntesis el “Estado de opinión” fue un “clima apto para enarbolar estrategias clientelistas y comunicativas populistas con miras a una segunda reelección fue conscientemente preparado en 2009, con especial atención al nacionalismo” (Pastrana & Vera, 2011, pp. 625–626).

Hay que tener presente el legado político-electoral del uribismo, más cuando “las gestas electorales en Colombia tomaron la forma de “el que diga Uribe”, como criterio de selección del mejor candidato para gobernar el Estado colombiano” (Jiménez y Patarroyo, 2018, p. 283). En consecuencia, los candidatos uribistas triunfaron con un amplio margen en las elecciones presidenciales venideras, a saber Juan Manuel Santos obtuvo cerca del 70% de los votos en la segunda en 2010 e Iván Duque se impuso con 56%, también en segunda vuelta, en 2018. Oscar Iván Zuluaga, ficha del uribismo en las elecciones del 2014, ganó la primera vuelta, pero fue derrotado en la segunda (47%) por el presidente-candidato Juan Manuel Santos (53%).

Como reflejo de una dinámica normativa y electoral constante y de la participación de las distintas agrupaciones políticas pro y anti chavistas, entre 1999 y 2012 se han “organizado cuatro elecciones presidenciales, 4 parlamentarias, 5 regionales (no siempre en todo el territorio), 6 municipales (no siempre en todo el territorio), y 5 referendos importantes entre los cuales el referendo constitucional de 1999 y la revocatoria presidencial de 2004” (Basset y Guevara, 2016, p. 100). Habría que subrayar que el chavismo ha vencido en la mayoría de las elecciones, convirtiéndose en una fuerza electoral hegemónica.

La lógica plebiscitaria de este populismo compitió en las urnas a través de distintos mecanismos (elecciones presidenciales, parlamentarias, regionales, locales, referendos) en casi todos los años desde 1999 denotan una visión particular de la democracia, lo anterior permite plantear la paradoja pues con el fortalecimiento del chavismo “Venezuela se convirtió en un régimen autoritario competitivo. Si bien los momentos de votación fueron

limpios, las elecciones se desarrollaron en campos inclinados que favorecieron de manera abrumadora y sistemática al oficialismo” (De la Torre, 2017, p. 1274).

El uribismo consolidó un proyecto populista de amplia aceptación dentro de la ciudadanía sin alterar uno de los rasgos fundamentales del sistema político consistente en que “la democracia colombiana sea muy elitista” (Robinson, 2013, p. 44). Esta vertiente populista de derecha y neoliberal se configuró como un proyecto hegemónico en las urnas ya que hizo de la seguridad un pilar desde el que se desprendió una comprensión particular de la democracia. Lo anterior extiende aquella paradoja colombiana consistente en “la coexistencia del sistema político colombiano, cuya fuente principal de legitimidad son las elecciones, con altísimos niveles de homicidio, inseguridad personal e impunidad judicial, así como de violencia política” (Palacios, 2001, p.71).

Tras la ruptura entre Álvaro Uribe y Juan Manuel Santos debida, en mayor parte, por el inicio del proceso de paz entre el gobierno y las FARC en 2012, el líder populista recompuso su electorado creando el partido Centro Democrático. La lealtad electoral de los seguidores del expresidente se evidenció a nivel municipal y legislativo, con respecto al primero se evidencia que "En 2014, Zuluaga ganó 92% de los municipios en los que ganó el CD para el senado; en 2018, Duque ganó 91% de esos mismos municipios" (Gamboa, 2019, p. 198).

En lo que respecta a las elecciones al Congreso, en las que Uribe encabezó la lista al Senado en 2014 y 2018, el Centro Democrático obtuvo en 2014 el 14.3% del Senado y el 9.0% de la Cámara de Representantes (Losada & Liendo, 2016, p. 51). En 2018 el uribismo se sostuvo como una fuerza mayoritaria en el país al obtener 16% de las preferencias electorales en el Senado y 15% en la Cámara.

La deriva autoritaria

Los populismos, a pesar de su visión particular de la democracia y el ejercicio ciudadano, entrañan un talante autoritario, en este sentido los casos de Chávez y Uribe no serían extraordinarios. Ahora bien, habría que subrayar que en Venezuela el proyecto político tomó un rumbo marcadamente autoritario porque tuvo un reinicio normativo y por el carácter militarista de sus dirigentes. En Colombia, el autoritarismo se contuvo gracias al contrapeso que otras ramas del poder ejercieron sobre el mandato de Uribe, siendo el ejemplo más

diciente la imposibilidad impuesta por la Corte Constitucional al presidente de reelegirse por segunda ocasión.

En Venezuela se evidencia que el desgaste de las instituciones liberales derivó en un autoritarismo electoral, una de las ideas germinales sobre este tipo de régimen son las democracias delegativas, comprendidas como “las DDs no son democracias consolidadas — es decir, institucionalizadas—, pero pueden ser duraderas. En muchos casos, no se observan señales de una amenaza inminente de regresión autoritaria, ni de progresos hacia una democracia representativa” (O'Donnell, 1994, p. 8).

En Venezuela la competencia electoral pervivió, pero fue sometida a circunstancias que afectaron la libertad y la pluralidad, las instituciones representativas continuaron, sin embargo se hace evidente que "los gobernantes autoritarios generalmente tratarán de limitarlas, contenerlas y controlarlas. Procurarán de asegurarse de que las instituciones nominalmente democráticas que pusieron sigan siendo sustancialmente autoritarias" (Schedler, 2016, p.101). Con el giro hacia el socialismo vernáculo la Revolución bolivariana se encaminó por una concepción democrática que se busca justificar “a través de los medios de la democracia de masas: un "autoritarismo democrático", una "dictadura por referéndum”” (Rieck, 2008, p. 31).

Los proyectos populistas colombianos del pasado de Gaitán y Rojas Pinilla fracasaron por la fuerza del bipartidismo, pero entrado el siglo XXI Álvaro Uribe consolidó un populismo que fragmentó las huestes liberales y conservadoras, consolidó un electorado leal y combativo y se contrapuso al chavismo como contraparte ideológica en la región, en otras palabras Uribe conjugó un populismo que mezcló un “discurso democrático y prácticas autoritarias, modernización social acompañada con tradicionalismo religioso y evocación del comunitarismo, cuestionamiento sistemático de la legitimidad del Estado y romantización de todas las prácticas fuera de la ley” (Giraldo, 2018, p. 121).

Resultado de lo anterior fue la consolidación de un proyecto populista de derecha que se sustentó en el poder Ejecutivo, reforzando un "presidencialismo intermitente, unilateral, paternalista y mediático" (Leyva, 2012, p. 136). El uribismo se convirtió en la fuerza política más potente en Colombia, lo que le permitió cooptar distintos espacios de poder, modificar las instituciones democráticas e impulsar una salida primordialmente violenta al conflicto armado. El populismo uribista resultó una rara avis dentro del espectro ideológico de la

derecha regional y una especie casi única en la historia contemporánea de Colombia, hasta el momento el único caso de populismo exitoso en el país, pues su líder “ensambla formas plebiscitarias y comunitaristas de democracia directa, con el legado del presidencialismo mayoritario de América Latina” (De la Torre, 2005, p. 102).

Neoliberalismo vs Socialismo

La principal diferencia entre los populismos andinos del siglo XXI es de carácter ideológico y se evidencia en dos conceptos contrapuestos que sirven como justificación para su pervivencia y desarrollo, el chavismo emergió como crítico del neoliberalismo mientras que el uribismo lo hizo del socialismo. En Venezuela la promesa política del chavismo se erigió sobre la condena del neoliberalismo, comprendido como un fenómeno que abarca aspectos económicos y políticos, además de ser "la expresión más clara de ese dominio de los intereses transnacionales y de las elites" (Straka, 2017, p. 82).

En Colombia Álvaro Uribe heredó los postulados neoliberales del tercer ciclo populista latinoamericano, pero encaja temporalmente en una oleada caracterizada por los liderazgos progresistas, lo que a su vez lo resalta como una de las pocas figuras de la derecha latinoamericana durante la primera mitad del siglo XXI, tanto a nivel local como regional ha generado “una creciente polarización política en la que el presidente, con un considerable respaldo popular, encarna a una derecha emergente" (Nasi, 2007, p. 163).

Hugo Chávez fue un pionero político en distintas direcciones: inauguró una nueva oleada populista en América Latina, impulsó el denominado “giro a la izquierda” que surgió como una alternativa al neoliberalismo y resignificó la alianza cívico-militar en su país; este político sui generis se expuso como “una figura misionera, un líder que tiene la intención no solo de reparar las políticas fallidas sino, a un nivel más "profundo", de salvar a su nación de la decadencia y ayudar en su renacimiento” (Zúquete, 2008, p. 99). Por su parte, en Colombia el uribismo floreció en medio de otros populismos andinos ideológicamente contrarios, no sorprende que ante la conformación de un bloque regional en Colombia "Uribe acuda al populismo y este le funcione, elemento sui generis de la 'derechización a la colombiana" (Nasi, 2007, p. 179).

En Venezuela el proyecto populista se fortaleció gracias a la adopción del socialismo, que le brindó al chavismo una dirección más clara y vertical, contribuyendo a que la refundación

del sistema político tendiera hacia el autoritarismo electoral, en la Revolución bolivariana "se unen dos corrientes inicialmente contradictorias: la del nacionalismo bolivariano militar, que sueña con hacer de Venezuela una potencia, y el socialismo de los guerrilleros, en la versión de sus sectores más radicales que siguieron en la clandestinidad" (Straka, 2017, pp. 84–85). En medio de este proceso está la articulación otros elementos que conformarán el ideario chavista: el anti-neoliberalismo, la idea de una democracia participativa de carácter comunal y la inclusión de elementos religiosos de inspiración cristiana.

En términos ideológicos, el fantasma del Socialismo del siglo XXI implementado en Venezuela y la figura de Hugo Chávez funcionaron como referentes que el electorado uribista rechazó en las urnas. Para las elecciones de 2018 Álvaro Uribe acuñó el término “castro-chavismo” y lo aplicó a los competidores de su candidato, Iván Duque, quien resultó electo. Además, Uribe encabezó la oposición internacional al proyecto liderado por su homólogo y vecino, Hugo Chávez; el mandatario colombiano estrechó la relación con los Estados Unidos y fomentó la polarización con el chavismo que resultó “clave en la construcción de una visión nacionalista en Colombia y en la promoción de una visión patriótica frente a un enemigo externo” (Pécaut, 2017, p. 338).

La defensa de la soberanía interna amenazada por los grupos armados y la externa por la posible alianza entre Chávez y las FARC sirvió como pivote programático del uribismo que logró consolidar por casi una década una lógica de seguridad que “implicó la construcción de una línea de enemistad sólida y unívoca: de un lado, la patria de los colombianos y, del otro, los terroristas de las FARC” (Giraldo, 2018, p. 113). En síntesis el uribismo se consolidó como un proyecto populista de derecha y neoliberal que contrastó con las prácticas y tradiciones del bipartidismo a nivel nacional y elaboró a una narrativa que se contrapuso a las guerrillas de izquierda y al proyecto socialista de Hugo Chávez en Venezuela.

Las encrucijadas de las democracias andinas

La crisis del modelo bipartidista

El bipartidismo definió la convivencia entre los partidos más fuertes en Venezuela y Colombia durante la segunda mitad del siglo XX, si bien el pactismo entre las élites políticas garantizó que los militares se mantuvieran al margen del poder implicó al mismo tiempo la exclusión de otros actores políticos. El bipartidismo en los países andinos entró en franco

declive con el arribo de los populistas, en Venezuela AD y COPEI bordearon la extinción mientras que liberales y conservadores en Colombia tuvieron que reconfigurarse tras perder el monopolio electoral. Con la crisis del bipartidismo se cuestionó el funcionamiento de la misma democracia, pues estas “nunca son lo bastante buenas, nunca están consolidadas por completo: nunca se liberan de la carga de la reparación y la renovación” (Keane, 2018, p. 842).

Entre 1958 y 1993 la estabilidad fue un rasgo característico del sistema político venezolano, los partidos se alternaron el poder y aglutinaron organizaciones sociales en su entorno, el centralismo burocrático y el paternalismo fueron características de los gobiernos de la “guanábana” que lograron atar distintas instituciones al funcionamiento de los partidos y, a su vez, al del propio Estado. Lo anterior permite comprender por qué, tras el Viernes negro de 1983, el Caracazo de 1989, los intentos fallidos de golpe de Estado en 1992 y la destitución de Carlos Andrés Pérez en 1993, no sólo colapsaron los partidos políticos sino buena parte de las organizaciones que dependían de ellos. El chavismo simbolizó la esperanza de inclusión para millones de venezolanos que fueron marginados del sistema político y de las ganancias económicas.

La trayectoria de dependencia democrática trazada en 1958 entró en crisis en la última década del siglo XX, lo que coincidió con la emergencia de un proyecto populista con una perspectiva de participación y representación distinta y radical, estos dos modelos democráticos entraron en pugna y dos décadas después ninguno ha logrado imponerse en su totalidad. Resulta llamativo es que ambos modelos democráticos se acendran, o por lo menos dependen demasiado, de los precios internacionales del petróleo, principal producto de exportación venezolano, en otras palabras los “con independencia de la orientación ideológica los polos antagónicos han duplicado y reproducido las mismas estrategias de centralización, politización institucional y distribución de la renta petrolera para retener el poder” (Buxton, 2020, p. 1373).

La Constitución de 1991 significó un punto de inflexión en la historia democrática de Colombia: la apertura de nuevos espacios de participación contrarrestó las críticas que acompañaron el funcionamiento del sistema político desde 1957 dirigidas al bipartidismo y la exclusión de la izquierda democrática. La nueva Carta Política se planteó como un incentivo para que los grupos armados se integraran a la vida civil, sin embargo las dos

agrupaciones guerrilleras más fuertes (FARC y ELN) decidieron continuar con en la lucha insurgente. En síntesis: la democracia colombiana pervivió en medio de dos corrientes: por un lado, una funcionalidad precaria de las instituciones democráticas y un conflicto armado irresuelto y cada vez más complejo debido al rol del narcotráfico.

El despunte del siglo XXI encontró un país desbordado por la violencia y la corrupción, se presentó una "crisis orgánica en la sociedad colombiana, que posibilitó la emergencia de un conjunto de demandas populares que propiciaron el surgimiento y consolidación del uribismo como una alternativa" (López, 2016, p. 88). Como se ha señalado, una crisis tiende a preceder el ascenso de un líder populista, en el caso colombiano la particularidad radica en que la inseguridad fue la principal urgencia que se le exigió al caudillo solucionar. En ese sentido, la ventaja del uribismo sobre las otras alternativas políticas fue el énfasis que realizó en la seguridad como solución a la "amenaza terrorista" que planteaban las guerrillas, los paramilitares y los narcotraficantes.

Al condicionar el funcionamiento de la democracia al establecimiento de determinadas condiciones de seguridad para su ejercicio, el uribismo consolidó una narrativa nacionalista (la patria colombiana), administrativa (austeridad y micro-gestión), política (contra la politiquería y la corrupción) e histórica (una de las democracias más antiguas de América Latina) que hizo encajar con una lógica populista (el pueblo colombiano versus los terroristas) que consolidó a Uribe como un líder indispensable, un outsider que supo granjearse el favor popular como independiente.

Entre 2002 y 2010 Uribe consolidó un poder electoral que le permitió ser reelegido y contar con las mayorías en el Congreso de la República. Si bien minó el poder de los partidos Liberal y Conservador, estos estuvieron lejos de extinguirse, de hecho la fragmentación del primero contribuyó a la formación del Partido de la U mientras que el segundo se convirtió en uno de los bastiones electorales del presidente. El liderazgo de Uribe coincidió con el declive de los partidos tradicionales a los que el caudillo reconfiguró, atrayendo la mayor parte del electorado. En el segundo periodo de Uribe se evidencian fenómenos como "la descomposición de un sistema bipartidista hegemónico en los noventa y la presidencia de ocho años de Álvaro Uribe Vélez, que tendió a socavar algunas de las instituciones democráticas de Colombia" (Pachón & Hoskin, 2011, p. 24).

Los populismos andinos y la tradición liberal

Los populismos entienden de manera particular y diferente la democracia con respecto a la tradición liberal, sin embargo se desarrollan dentro de este hábitat de competencia para ir modificándolo conforme van ganando espacios de poder, especialmente a través de elecciones. Los populistas andinos coincidieron en que lograron consolidar fuerzas políticas que convirtieron sus proyectos en las principales opciones políticas en Venezuela y Colombia, esto les permitió minar los controles institucionales en aras de mantenerse más tiempo en el poder. No obstante, hay una diferencia substancial entre el chavismo y el uribismo consistente en que el primero buscó la refundación del sistema político mientras que el segundo se concentró en lograr resultados en materia de seguridad y de manera ambigua defendió una institucionalidad democrática que minó durante los gobiernos de Uribe.

En Venezuela, a partir de la tercera presidencia de Chávez en 2006 el país se encaminó hacia la construcción de un nuevo régimen inspirado en el Socialismo del siglo XXI, una propuesta política alternativa al neoliberalismo que buscó convertirse en un nuevo referente de los gobiernos de izquierda en América Latina y que en Venezuela pretendió reemplazar la democracia liberal por una de corte populista comunal. Sin embargo y en esencia, el chavismo siguió prosperando como un populismo que sumó adjetivos: militarista, nacionalista y socialista, la lógica de Chávez siguió respondiendo al mismo patrón de las “luchas maniqueas entre dos campos antagónicos: neoliberalismo vs socialismo del siglo XXI; democracia liberal burguesa contra la democracia real participativa” (De la Torre, 2017, p. 1272).

La lógica binaria del populismo uribista promulgó que “Colombia ya no estaba dividida entre derecha e izquierda, sino entre criminales y hombres y mujeres respetuosos de la ley [...] Entre los narcoterroristas y todos los demás” (Uribe, 2012, p. 75), al igual que otros populismos, se cumplió con la premisa de “La designación del enemigo interno o externo, a menudo los dos a la vez” (Rouquié, 2011, p. 270), que en este caso fueron las guerrillas y el presidente Hugo Chávez, con respecto a las primeras hubo una amplia justificación para su ataque debido a la brutalidad de sus acciones contra la población civil y en lo referente a Chávez, se acudió a argumentos ideológicos y nacionalistas.

La reafirmación de la autoridad por medio de la Seguridad democrática, es decir la “mano dura” que Uribe propuso contra los grupos armados fue el motor para, según el uribismo, la defensa de las instituciones democráticas. El uribismo se cimentó en la promesa de defender a la población de cualquier ataque terrorista o de las acciones de sus aliados, no hay duda de que "a Uribe la táctica de polarizar y dividir a la sociedad entre 'uribistas' y 'terroristas' le ha dado réditos electorales" (Nasi, 2007, p. 178)²⁷. Se creó una narrativa populista en la que la derrota del enemigo armado daría solución a los principales inconvenientes y, mientras las Fuerzas Militares se encargaban de derrotar a las guerrillas y a los paramilitares, el presidente aplicaba un modelo de micro-gestión comunitaria a lo largo del país.

Nuevas fuerzas populistas y las oposiciones

El chavismo y el uribismo se consolidaron como las principales fuerzas políticas en Venezuela y Colombia, respectivamente. El primero optó por una estrategia combinada que pasó por la alineación de pequeñas organizaciones de izquierda democrática a la formación de un partido de representación única del chavismo, el PSUV. Además, ha impulsado una democracia participativa y comunal vinculando distintos tipos de organizaciones sociales de corte vecinal.

Por su parte, si bien Uribe militó en el partido Liberal y ocupó distintos cargos públicos (alcalde de Medellín, gobernador de Antioquia y senador) defendiendo las ideas de esta agrupación, decidió la creación de una organización independiente (Primero Colombia) con la que arrasó durante la elección presidencial. Su carisma y resultados en materia de seguridad cimentaron la modificación de la Constitución en cuanto a la reelección presidencial se refiere, la construcción de un nuevo partido político (Partido de la U) que aglutinó al naciente uribismo, que serviría como vehículo electoral para los distintos comicios (regionales y locales) y se uniría a una constelación de partidos políticos que apoyaron al mandatario.

El contacto directo con las personas, en el caso de Uribe, se evidencia en su estilo eficiente de gobernar conocido como “micro-gestión” y representado en los más de 300 Consejos comunales que realizó, convirtiendo su lema “trabajar, trabajar y trabajar” en su sello

²⁷ Para otros autores el uribismo no es un populismo sino que responde en términos ideológicos a “combina conceptos conservadores como la preservación del statu quo a través del fortalecimiento de la legalidad y la autoridad estatal” (Kajsiu, 2019, p. 205).

característico, en otras palabras “Uribe combina formas similares a las populistas con formas tradicionales de la democracia parlamentaria” (González, 2014, pp. 468-469). El uribismo fomentó una narrativa particular de la democracia colombiana en la que la principal amenaza era ejercida por grupos terroristas que impedían el florecimiento de una mejor democracia y que, a su vez, la persona indicada para derrotar a los “terroristas” mientras administraba de forma eficiente al país era Uribe.

Ahora bien, el camino de consolidación de estos proyectos andinos no fue fácil pues encontró todo tipo de obstáculos, en este punto reluce uno de los sellos de cualquier populismo que consiste en el hostigamiento a los opositores, fue común en los casos de los populistas andinos el hecho de “calificar a los rivales de "enemigos del pueblo", buscan todos los medios para derrotarlos y marginarlos. Al convertir la política en una lucha de "nosotros contra ellos", los populistas socavan el pluralismo y doblegan o pisotean las salvaguardias institucionales” (Weyland, 2013, p. 21).

Chávez se enfrascó en conflictos contra políticos, periodistas, obispos, sindicalistas, estudiantes, magnates, presidentes de países vecinos, militares y, en general, con quien manifestara una crítica a sus políticas o decisiones administrativas. La centralidad y la beligerancia política le significaron a Chávez enfrentarse contra una oposición acérrima que durante su primer lustro de gobierno acudió a salidas violentas (desleales) y democráticas (leales) para confrontar el poder acumulado que, tras sortear un golpe de Estado y encadenar una serie de victorias electorales, viró hacia un populismo de carácter socialista.

El gobierno y la oposición coincidieron entre 1999 y 2004 en sus respuestas violentas en el marco de la polarización entre, pues “tanto la radicalización del gobierno como de la oposición estaban ocurrieron de forma simultánea” (Corrales y Penfold, 2011, p. 33). Por el lado del chavismo, ganador indiscutido de procesos electorales, fue a través de mecanismos legales la forma en la que asfixió el pluralismo y la disidencia. Por su parte, la oposición pasó de la oposición desleal y violenta en 2002 a un proceso de reconfiguración política y electoral, en la que obtuvo pocos resultados tangibles. La fragmentación fue el talón de Aquiles de la oposición que vivió en estado permanente de “dispersión y una profunda debilidad política, manifestación clara del disímil universo de tendencias, intereses, agrupaciones, partidos y asociaciones diversas” (Quintero, 2018, pág. 223).

La mayor parte de la oposición anti-chavista renunció a las vías de hecho después del intento de golpe de Estado de 2002 y ha intentado el retorno al sistema democrático liberal por medios pacíficos y electorales a partir de la creación de la Coordinadora Democrática (CD) en 2002 y posteriormente de la Mesa de Unidad Democrática (MUD) en 2008. Durante la reconfiguración de la oposición cabría señalar que también pasó por distintas etapas, la primera fue la superación del modelo bipartidista en el que la diferencia entre las principales agrupaciones políticas era indistinguible.

Lo segundo es que la renuncia al ejercicio de una oposición desleal (Linz, 1978) caracterizada por la violencia, puesto que en abril de 2002 varios sectores opositores fallaron en su intento de derrocar a Chávez por vías de hecho, acudiendo a lo que Weber sintetizó en “quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo” (1979, p.168). Lo tercero es el asentamiento de una pluralidad de partidos y agrupaciones que tuvieron en las elecciones legislativas de 2015 y en la investidura de Juan Guaidó sus principales victorias electorales e institucionales, todo esto posterior a la muerte de Hugo Chávez en 2013.

Después de la extinción de la Coordinadora Democrática, amplios sectores de la oposición decidieron no participar en las elecciones legislativas de 2005, esperando deslegitimar las votaciones pero perdiendo -de manera deliberada- los espacios de participación. El dilema sobre la participación que genera legitimidad enredó a la oposición durante toda la década, algunos de sus representantes tuvieron en la cuenta que "es probable que las elecciones de cualquier tipo, las elecciones sin adjetivos, importen (de algún modo) en todos los tipos de regímenes autoritarios" (Schedler, 2016, p. 124), pero no consolidaron un movimiento o partido político que lograra hacerle frente al chavismo.

En síntesis, la oposición venezolana ha enfrentado dos dilemas en las dos últimas décadas: violencia vs salida electoral y unión hegemónica vs pluralismo. El primero se resolvió con un alto costo tras el fracasado golpe de 2002 que terminó radicalizando a Chávez y ofreciéndole una justificación para su autoritarismo. El segundo tiene como trasfondo la fragmentación y no ha sido superado a pesar de la creación de organizaciones conjuntas como la CD y la MUD, esta última obtuvo 65 curules en las legislativas de 2010 y “112 escaños en la Asamblea Nacional, de un total de 167; es decir, más de las dos terceras (2/3) partes del

Poder Legislativo” (Sánchez, 2016, p. 366), generando una crisis institucional sin precedentes en el chavismo encabezado por Nicolás Maduro.

El uribismo consolidó un proyecto hegemónico en el que el pluralismo democrático y el ejercicio opositor también se afectaron por el fortalecimiento de la figura presidencial pues la lógica binaria propia del populismo se instaló en los debates, para algunos autores estas situaciones “incubaron un régimen caótico y arbitrario con discursos democráticos que exacerbaba a la seguridad como principio de la democracia colombiana” (Rivas, 2020, p. 83); hecho que terminó reforzando la tesis uribista de que la salida al conflicto armado debía ser primordialmente bélica.

Resultó natural que el énfasis en temas de seguridad realizado por el uribismo afectara otros campos de la democracia colombiana como el balance de poderes y el ejercicio de la oposición, amedrentada por el fenómeno mediático que generó Uribe Vélez, en síntesis la política colombiana “avanzó agresivamente en la dimensión militar más que en la institucional y, en el peor de los casos, ha restringido los derechos democráticos que pretende proteger” (Mason, 2003, 392), esto se tradujo en que cualquier tipo de oposición legal o crítica al mandatario se asumiera como una amenaza al gobierno o una cooperación con los grupos armados.

Dentro de la variedad de efectos que esto generó se pueden destacar dos: por un lado, este “neopopulismo uribista ha traído constantes transgresiones a la institucionalidad democrática, en Colombia esto fue claro en los conflictos frecuentes que tuvo Álvaro Uribe Vélez con las Altas Cortes de la justicia” (Fierro, 2014, p. 140). Los choques no se limitaron a las esferas nacionales, la mejor muestra de ello fue el deterioro de las relaciones con Venezuela que incluyeron constantes agravios entre los mandatarios y la ruptura de los canales diplomáticos y económicos entre los países vecinos. Una evidencia de la huella populista que Uribe dejó en la democracia colombiana fue la polarización que nació durante sus administraciones y pervivió en la década siguiente, haciendo que la díada “Uribismo y anti-uribismo modelaron las opiniones y definieron los resultados electorales” (García & Rodríguez, 2019, p. 110).

Venezuela: Hacia un autoritarismo electoral

Los sistemas democráticos de Venezuela y Colombia compartieron la crisis del bipartidismo y el arribo de los populistas al poder, sin embargo el devenir político de estos países también responde a características particulares. En el caso de Venezuela se presentó una transición desde una democracia liberal deficitaria hacia un autoritarismo electoral impulsado por el chavismo.

Con el desarrollo del proyecto populista de Hugo Chávez el sistema político entró en una encrucijada institucional que enfrentó dos posturas democráticas distintas: por un lado, el sistema democrático liberal en crisis que no encontró salidas a las fallas socioeconómicas estructurales y a la deslegitimación del bipartidismo y, por el otro lado, el populismo socialista que puso en marcha una concepción distinta de participación democrática.

Un aspecto fundamental a señalar en términos institucionales es que la pugna entre los dos modelos democráticos ha sido paulatina y determinada por una participación electoral constante por parte de la ciudadanía. Las urnas han sido puntos de encuentro y conflicto durante el régimen chavista que impulsa una democracia plebiscitaria mientras que la oposición ha pretendido a través de las elecciones retornar al sistema liberal, de manera paradójica “el retroceso de la democracia ha estado acompañado y sostenido por el voto: Chávez llegó al poder a través de una votación presidencial competitiva, libre y justa en 1998, y desde entonces las elecciones han sido frecuentes” (Kornblith, 2013, p. 49).

La Revolución bolivariana fue el preludeo global de varios fenómenos que se robustecieron en las dos primeras décadas del siglo XXI: el populismo y el autoritarismo, que además, suelen coincidir en la construcción de proyectos colectivos como regímenes electorales, este tipo de gobiernos se basan en instituciones de dominación y representación, a saber: "las primeras son instrumentos de imposición autoritaria, diseñadas para producir obediencia y cooperación en el seno de los monopolios de poder político. Las últimas son concesiones al pluralismo societal y al principio de representación popular" (Schedler, 2016, p.86).

En el caso venezolano, por un lado, el militarismo y la violencia ejercida por los Círculos bolivarianos son muestra del dominio ejercido por un sector de la sociedad sobre otro, para es necesaria una combinación de factores: "Los autoritarios necesitan a gente que promueva los disturbios o desencadene el golpe de Estado. Pero también necesitan a personas que sepan

utilizar un sofisticado lenguaje jurídico, que sepan argumentar que violar la Constitución o distorsionar la ley es lo correcto" (Applebaum, 2021, p. 22).

Las dinámicas normativas y electorales que significaron el proyecto chavista se comprenden y complementan con otros de carácter histórico que han desembocado en la pugna entre dos modelos democráticos que se sintetizan en la transición de “de ser una democracia representativa aunque defectuosa (1958-1998), a ser un régimen "autoritario electoral" o "autoritario competitivo"” (Kornblith, 2013, p. 48).

Colombia: entre el conflicto armado y la democracia procedimental

La particularidad de la democracia en Colombia es su ambigua convivencia con un conflicto armado en el que el “narcotráfico ha sido, por tanto, un formidable nutriente de la guerra interna” (Pizarro, 2004, p. 200), lo que contribuye a explicar su permanencia y vigencia hasta la actualidad. Ahora bien, en referencia al conflicto el uribismo abanderó una postura militarista que sirvió como piedra angular de la Seguridad Democrática y del legado histórico-político del líder populista. Uribe buscó “recuperar el monopolio de la seguridad en cabeza del Estado, y forzar, con presión militar, una negociación de paz con las guerrillas” (Reyes, 2016, p. 151). Entre 2002 y 2010 intentó conciliar la confrontación y la negociación con los grupos armados como una estrategia, privilegiando la primera sobre la segunda.

El populismo uribista, haciendo una lectura particular de la historia contemporánea, optó por incentivar la premisa consistente en “declarar la inexistencia del Conflicto Armado Interno, desconociendo el enfrentamiento de varios ejércitos irregulares contra el Estado y viceversa” (Rivas, 2020, p. 94). Esta perspectiva fue construyendo una narrativa populista y radical que favoreció en términos electorales a las agrupaciones uribistas y sirvió como justificación para el cambio institucional que permitió la reelección del presidente. Uribe desestimó las justificaciones históricas que sustentaban la lucha política de los grupos insurgentes y consideró que en el país se adelantaba “una lucha contra organizaciones terroristas que desafiaban un régimen democrático vigoroso y que estaban utilizando las difusas fronteras del país como “retaguardias estratégicas”” (Pizarro, 2017, p. 330), en particular la que colinda con Venezuela, gobernada en ese momento por Hugo Chávez.

Durante los mandatos de Uribe se privilegió la confrontación a la negociación con los grupos armados, la estrategia consistió en “Por un lado, poner contra las cuerdas a las FARC para

negociar su rendición (las negociaciones con el ELN ya han comenzado). Por otro, proseguir la negociación con las AUC para conseguir su reinserción” (Fernández, 2006, 127). Ahora bien, hay diferencias sustanciales entre los diálogos entablados con los grupos ilegales, siendo la principal que los paramilitares entraron en un proceso de sometimiento a la justicia mientras que las guerrillas presionaron siempre por una negociación política.

Otro de los cambios significativos que aportó el uribismo al conflicto armado colombiano fue articularlo a una dimensión internacional más amplia: la lucha contra el terrorismo que el presidente de los Estados Unidos George W Bush impulsó tras los ataques de septiembre de 2001. Al año siguiente, el presidente Pastrana decidió terminar los diálogos de paz con las FARC tras los múltiples incumplimientos por parte del grupo insurgente, el mandatario los “catalogó abiertamente como terroristas, acabó con el proceso y les quitó el estatus político” (Sánchez, 2021, p. 147).

Las FARC, al convertirse en la organización insurgente más potente y agresiva, fue el principal objetivo militar durante los mandatos de Uribe, desde el arribo de este a la presidencia se planteó una confrontación abierta entre las partes: por ejemplo, el creador de esa guerrilla Manuel Marulanda “acusó al político antioqueño de ser paramilitar y declaró que de llegar este a la presidencia se rompería cualquier proceso de paz” (Palacios, 2012, p. 168). A través de incautaciones, capturas, muertes en combate y deserciones el gobierno de Uribe golpeó a este grupo insurgente, por su parte la guerrilla intentó acercamientos gracias a que “acumuló un verdadero trofeo de guerra con el secuestro de figuras políticas, además de militares y policías retenidos por largo tiempo” (Leal, 2006, p. 5).

Los golpes más contundentes contra las FARC llegaron durante el segundo mandato de Uribe, sin duda este “golpeó de manera drástica a las guerrillas y les arrebató la ilusión del triunfo militar, pero no pudo darles el puntillazo final” (Valencia, 2019, p. 188). Durante el gobierno siguiente las Fuerzas Militares continuaron atacando de forma exitosa a las FARC, ahora obligadas “a la ‘hibernación’, identificada con el calificativo de ‘repliegue estratégico’” (Leal, 2011, p. 17) y, posteriormente, a la negociación para resolver de manera negociada el conflicto. Para algunos autores los Acuerdos de La Habana firmados entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC “no hubiera sido posible sin el cambio en la correlación de fuerzas a favor del Estado y el debilitamiento irreversible experimentado por la guerrilla” (Ríos & Zapata, 2019, p. 149).

Durante el gobierno Uribe, con respecto al ELN habría que señalar dos constantes históricas presentes después de la promulgación de la Constitución de 1991, la primera es que los contactos entre el Estado colombiano representado en los diferentes gobiernos y el grupo insurgente han estado “marcados por la incertidumbre y la inestabilidad” (Vargas, 2006, p. 305), por lo que toda negociación ha sido infructuosa. A los cambios en la política de paz de los distintos mandatarios habría que añadirle la complejidad organizacional de esta guerrilla que no ha logrado "llegar a una mesa de negociaciones pese a la ayuda de organismos como el gobierno de Cuba y la Iglesia" (Leal, 2006, p. 5).

En materia de paz los resultados en los mandatos Uribe con las AUC fueron distintos ya que esta federación criminal tuvo “posibilidades para una asimilación o acomodación negociada durante este gobierno” (Romero, 2007, p. 464). Desde el arribo del líder populista la poder en 2002 se inició un proceso de negociación que “habría de concretarse en el Acuerdo de Santa Fe de Ralito de julio de 2003, por el cual aceptaron desmovilizarse completamente en diciembre de 2005,” (Palacios, 2012, p. 169).

El resultado fue un sometimiento a la justicia colombiana fundamentado en un proceso de justicia transicional (Coronado, 2014, p. 131) que arrojó cifras considerables pero cuestionadas, pues más de 30.000 combatientes se desmovilizaron pero “apenas 3.635 fueron postulados para ser procesados por la ley de justicia y paz, mientras que a los restantes 28.036 se les concedió la libertad” (Aguilera, 2012, p. 34). Muchos de los miembros del paramilitarismo terminaron engrosando las filas de nuevas organizaciones criminales relacionadas con el narcotráfico.

En materia política, la desmovilización de los paramilitares no impidió que más de “cien personas procedentes de los departamentos de la costa norte de Colombia Córdoba, Sucre, Bolívar y Magdalena, con el fin de “refundar la patria”” (Sánchez, 2021, p. 150), participaran en procesos electorales contribuyendo al proceso conocido como la para-política que, de manera alarmante, llegaría a ocupar cargos políticos importantes, pues “un tercio del Congreso entre 2002 y 2006 pudo haber sido elegido en votaciones fuertemente influenciadas por grupos paramilitares” (Acemoglu, Robinson y Santos, 2013, 6).

La pax uribista puede considerarse incompleta porque se fundamentó en premisas que sirvieron como sustento de la Seguridad democrática, pero terminaron generando una polarización política y social que cerró las exclusas para una salida negociada. Estas ideas

están relacionadas de manera directa con el populismo, por ejemplo la concepción del “otro”, en este caso comprendida como “terrorista”, implicó una barrera infranqueable para sentarse en condiciones de igualdad en una mesa de negociación.

De igual forma, la idea populista de que ante un “enemigo” no se puede ceder está relacionada con la utopía militarista del uribismo de derrotar totalmente a las guerrillas. Otra muestra de los vacíos dejados por la pax uribista es que “A mediados de 2010, la Policía Nacional indicaba que había seis ‘bandas criminales’, con 2.580 miembros que operaban en 159 municipios, en 18 departamentos” (Leal, 2011, p. 21).

Sobre los éxitos militares del uribismo recae un manto de duda, pues si bien durante el mandato de Uribe “fue descendiendo de manera ostensible el número de municipios afectados por el conflicto armado: de 561 en el año 2002 se pasó a 361 en 2006 y en 284 en 2009” (González, 2014, p. 462), durante esos mismos años aumentaron de manera considerable el asesinato de civiles a manos de las fuerzas estatales, estas ejecuciones extrajudiciales se denominaron “falsos positivos”, se cuentan por miles y se convirtieron en una práctica usual y reiterativa por parte de algunos mandos militares durante las presidencias de Álvaro Uribe y Juan Manuel Santos.

Además de los golpes demoledores contra las FARC, el uribismo se precia de haber “desmovilizado 51.783 integrantes de los grupos terroristas cuyos miembros han pasado de cerca de 60 mil a menos de 8 mil” (Uribe, 2009b, p.2). Sin embargo, las proezas militares del uribismo en materia de seguridad no resolvieron el conflicto armado en Colombia, si bien fortalecieron determinadas instituciones y permitieron el crecimiento económico en zonas particulares, sin embargo entre 2002 y 2010 se vivió “un agravamiento de la crisis humanitaria en Colombia, especialmente en las zonas donde se llevan a cabo los operativos militares; esta situación se manifiesta en el hostigamiento y la persecución judicial y militar contra las organizaciones políticas y sociales opuestas al gobierno” (González, 2014, p. 450).

Los episcopados andinos en tiempos de populismos

Los obispos andinos y el “problema de la democracia”

Las iglesias de Venezuela y Colombia trazaron una trayectoria institucional similar desde la segunda mitad del siglo XX durante el momento de la coyuntura crítica, a saber: hicieron parte de una coalición pro-democrática y civil que se deslindó de los gobiernos autoritarios

que antes apoyaban, a lo que se añadió un abierto apoyo a los pactos entre partidos políticos para la puesta en marcha de un gobierno democrático que no estaría exento de críticas por sustentarse en la exclusión de algunos actores.

Las jerarquías andinas se adelantaron en materia política a otros episcopados latinoamericanos en aquel tema sensible que el papa Pío XII denominó “el problema de la democracia”, y que reconfiguraría las relaciones entre la institución religiosa y los Estados a nivel global. En suma, las decisiones tomadas por las jerarquías católicas de estos dos países evidencian que las coyunturas críticas “dificultan que una decisión se reverse porque conducen a la formación de instituciones o estructuras que tienden a la persistencia y que no pueden transformarse fácilmente” (Mahoney 2001, pág. 8).

En Venezuela, el papel protagónico de la jerarquía católica en la caída del dictador Marcos Pérez Jiménez y el establecimiento de un sistema democrático explica que "sólo después del Pacto de Punto Fijo (1958) las relaciones Iglesia y Estado se caracterizaron por el entendimiento" (Medina, 2005a, pp. 50–51). La génesis y desarrollo de la democracia se fundamentó en una serie de acuerdos que perduraron durante cuatro décadas, pero que entrarían en crisis junto con el sistema político en a final del siglo.

Al acuerdo político de Punto Fijo le siguieron otros “pactos (Declaración de Principios y Programa Mínimo, Pacto de Avenimiento Obrero-Patronal, acuerdos con las Fuerzas Armadas, Ley de Concordato Eclesiástico) sirvieron para garantizar el consenso entre este grupo de movimientos y partidos políticos y los sectores conservadores" (Martínez, 2006, p. 222). Lo anterior permitió que los obispos tuvieran un protagonismo político mayor en la vida política a través del trabajo pastoral y educativo, además se presentó un crecimiento de la institución religiosa, pues "entre las décadas de 1970 y 2010 se instituyeron 16 diócesis, con lo que se duplicó el número total previo del siglo XX" (Aveledo, 2012, p. 43).

La jerarquía venezolana continuó con su trayectoria institucional instituida en 1964 y precedida por el impulso al sistema liberal democrático, en palabras de "la iglesia venezolana no ha estado recientemente comprometida con regímenes autoritarios ni ha buscado el poder para sí misma, sino que aparece como defensora y promotora del orden republicano y democrático" (Aveledo, 2012, p. 44). Esto no implicó una complacencia abierta entre la Iglesia y el bipartidismo pues el episcopado fue crítico de la represión durante Caracazo y de la corrupción de los políticos y empresarios, de allí que tres lustros después los obispos

insistieran en que “No es aceptable “volver atrás”, según la apuesta de algunos que pretenderían recuperar sus privilegios; pero tampoco imponer un modelo político de país excluyente, autoritario y de tendencia totalizante” (CEV, 2004, p. 93).

Pasando al caso colombiano, cabría iniciar señalando que en junio de 1902, en medio de la confrontación civil entre liberales y conservadores conocida como la Guerra de los Mil días, el arzobispo de Bogotá Bernardo Moreno consagró el país al Sagrado Corazón de Jesús en una apuesta por la reconciliación nacional. Un siglo después, el cardenal Pedro Rubiano renovarían la consagración, en medio de otro conflicto fratricida, para la fecha la Conferencia Episcopal Colombiana publicó un documento en el que se afirmó: “El Centenario de la Consagración de Colombia al Sagrado Corazón es una ocasión excelente para continuar con la tarea evangelizadora que eduque y conduzca a la paz” (CEC, 2002a, p.4).

La Constitución de 1991 planteó desafíos institucionales para la organización religiosa que se resumen en la tensión entre “aferrarse a un pasado en el que el catolicismo y el clero ocuparon lugares privilegiados, negándose a aceptar las características y los nuevos valores de una sociedad que no deja de transformarse” (Arias, 2003, p. 374). Como se ha señalado, desde finales de la década de los ochenta del siglo XX la jerarquía colombiana, una de las más numerosas y poderosas de América Latina, dio un giro marcado por las preocupaciones sobre los efectos entorno al conflicto armado, la violencia y el narcotráfico en el país. El cambio institucional fue paulatino pero constante, una de sus principales características es que estuvo basado en “las experiencias prácticas vividas por numerosos actores eclesiásticos en las regiones periféricas del país, especialmente aquellas más afectadas por la violencia del conflicto armado y el tráfico de droga durante los años 1990-2016” (Rodríguez, 2020, p. 173).

En consecuencia ser mediadora entre los grupos en conflicto, la defensa de los Derechos Humanos y la representación de las víctimas serán puntos nodales en la agenda de la jerarquía católica colombiana después de 1991, en otras palabras “Se trata de una Iglesia que evoluciona de su lógica de juez moral de una nación católica, a la interlocutora en una sociedad plural y en transformación” (Rodríguez, 2020, p. 165).

Si bien en la década de los noventa se destacan las confrontaciones con el nuevo régimen de laicidad promulgado por la Constitución o los choques entre el cardenal Rubiano y el presidente Samper, la Iglesia católica colombiana estuvo lejos de encarnar aquella imagen

decimonónica asociada con la condena al liberalismo o cercana a las élites del momento, de hecho en el marco del primer mandato de Uribe el episcopado invitó a buscar soluciones a través de “los procedimientos que señala la democracia [...] un marco legal dentro de un gran *consenso patriótico* que propicie el entendimiento entre quienes tienen en sus manos la responsabilidad y la decisión de poner fin a la confrontación armada” (CEC, 2005, p.1).

Entre 1990 y 2020, serán pocos los procesos de paz, entendido en este punto como cualquier tipo de acercamiento con un actor armado, en los que los representantes de la Iglesia católica no participaran, a manera de resumen se podría señalar que sacerdotes, miembros de comunidades religiosas y prelados ofrecieron servicios de acercamiento y mediación “tanto el plano nacional como regional; además de una participación en los procesos de paz entre guerrilla y Estado, también juega un papel destacado en la desmovilización de narcotraficantes, bandas de sicarios y de milicias urbanas” (Arias, 2003, p. 300).

La salida negociada al conflicto ha sido una de las propuestas del episcopado colombiano, en 2002 en medio del fracaso de los diálogos de paz con las FARC y el fortalecimiento de la opinión pública favorable a la “mano dura” abanderada por Uribe, la jerarquía afirmó “Sigue firme en nosotros la convicción de que el diálogo y la negociación son los caminos para llegar a superar los conflictos y establecer una cultura de paz” (CEC, 2002, p.2). Ahora bien, conscientes de que la salida al conflicto no se resume en la ausencia de confrontaciones bélicas entre las partes, el episcopado ha acompañado su papel mediador con otras ideas relacionadas con temas sensibles como los siguientes: “reforma agraria, redefinición del rol de las FFAA y de la policía en la sociedad, compromiso de la sociedad civil y reorientación del modelo de desarrollo abandonando el “capitalismo salvaje”” (Arias, 2003, pp. 301-302). Durante los noventa el episcopado se caracterizó por participar de manera activa en las negociaciones de paz con los grupos armados, la Iglesia fue “mediadora y facilitadora en los diálogos de paz con las FARC, en 1998 en San Vicente del Caguán, en 1992 en Tlaxcala y con el ELN en 1998” (Rodríguez, 2020, p. 164).

Quinta Conferencia general del Episcopado Latinoamericano – Aparecida (2007)

La segunda conferencia realizada en Brasil y la primera del siglo XXI encontraría un escenario latinoamericano cambiado: la mayor parte de los países del continente se gobernaban con sistemas democráticos, pero al mismo tiempo el ascenso de proyectos

progresistas, algunos de ellos con el germen del populismo incluido, marcaban lo que se denominó el “giro a la izquierda” en el continente. Las desigualdades socioeconómicas, la corrupción, el narcotráfico, la violencia y el cambio climático se sumaron a las preocupaciones de los obispos latinoamericanos.

La evangelización fue el tema central de la Conferencia de Aparecida, asunto que se expuso de cara a la pérdida de la hegemonía religiosa y a la competencia por parte del protestantismo en el continente, en otras palabras la reunión episcopal “llega en un momento en el que la Iglesia católica en América Latina se encontraba claramente a la defensiva y en peligro de perder su feligresía” (Hagopian, 2009c, p. 429).

Del discurso inaugural pronunciado por el papa Benedicto XVI cabría destacar dos comentarios: en primer lugar, el pontífice menciona la importancia de que los países latinoamericanos tengan sistemas políticos democráticos, pero advierte “motivos de preocupación ante formas de gobierno autoritarias o sujetas a ciertas ideologías que se creían superadas, y que no corresponden con la visión cristiana del hombre y de la sociedad, como nos enseña la doctrina social de la Iglesia” (CELAM, 2007, p. 10).

En segundo lugar recalca la frontera que debe existir entre la religión y la política, enfatizando en el papel de la Iglesia católica, en sus palabras el “trabajo político no es competencia inmediata de la Iglesia. El respeto de una sana laicidad –incluso con la pluralidad de las posiciones políticas– es esencial en la tradición cristiana” (CELAM, 2007, p. 18). Sin embargo, es contundente en afirmar que la vocación de la institución religiosa debe mantenerse al margen de los intereses políticos y también insiste en la importancia de los laicos católicos en la vida pública.

Para el papa Benedicto la independencia de la Iglesia es fundamental para continuar con su papel de “formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas” (CELAM, 2007, p. 18) que supere la esfera política, pues la autonomía de la institución correría riesgo si esta “comenzara a transformarse directamente en sujeto político, no haría más por los pobres y por la justicia, sino que haría menos, porque perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una única vía política y con posiciones parciales opinables” (CELAM, 2007, p. 18).

En el documento de Aparecida se evidencia la continuidad de los postulados en materia política de las conferencias anteriores, por ejemplo los obispos denuncian que “en algunos

Estados, ha aumentado la represión, la violación de los derechos humanos, incluso el derecho a la libertad religiosa, la libertad de expresión y la libertad de enseñanza, así como el desprecio a la objeción de conciencia” (CELAM, 2007, p. 71).

A diferencia de las décadas pasadas en las que la principal preocupación era la violación de los Derechos Humanos por parte de los Estados, en el siglo XXI los grupos narcotraficantes son sinónimo de empresas criminales que sustentan su poder en negocios que atentan contra la dignidad humana por medio de la violencia. Ahora bien, con respecto a la democracia se ha señalada la preocupación de los obispos por las “diversas formas de regresión autoritaria por vía democrática que, en ciertas ocasiones, derivan en regímenes de corte neopopulista” (CELAM, 2007, p. 69). Además, en lo que concierne a la democracia el episcopado latinoamericano es claro en expresar:

No basta una democracia puramente formal, fundada en la limpieza de los procedimientos electorales, sino que es necesaria una democracia participativa y basada en la promoción y respeto de los derechos humanos. Una democracia sin valores, como los mencionados, se vuelve fácilmente una dictadura y termina traicionando al pueblo (CELAM, 2007, p. 69)

Lo primero que conviene señalar es la postura favorable de los obispos con el sistema democrático, lo que no resulta extraño teniendo presente las líneas trazadas en las conferencias anteriores. Sin embargo, en el pronunciamiento se destaca la crítica de una visión procedimental de la democracia que se limita a las formas y no profundiza en la participación. En referencia al populismo hay una mención tangencial del fenómeno en el documento de Santo Domingo, sin embargo en Aparecida se empieza a esbozar una postura institucional con respecto al tema parte de los obispos.

En el documento de Aparecida se plasma una visión más compleja de la democracia cuando la relacionan con factores económicos y administrativos, superando una visión formalista del sistema político. De allí que alienten la aplicación de políticas públicas más ambiciosas e incluyentes teniendo presente que “no puede haber democracia verdadera y estable sin justicia social, sin división real de poderes y sin la vigencia del Estado de derecho” (CELAM, 2007, p. 70). En esa misma línea denuncian la corrupción que afecta a la sociedad y al Estado, que coopta a las distintas ramas del poder, generando que en “amplios sectores de la población, y especialmente entre los jóvenes, crece el desencanto por la política y particularmente por la democracia, pues las promesas de una vida mejor y más justa no se cumplieron o se cumplieron sólo a medias” (CELAM, 2007, p. 70). En los últimos apartados

del documento se menciona nuevamente la democracia, llama la atención la siguiente postura de los obispos latinoamericanos con respecto al tema:

Sea un viejo laicismo exacerbado, sea un relativismo ético que se propone como fundamento de la democracia, animan a fuertes poderes que pretenden rechazar toda presencia y contribución de la Iglesia en la vida pública de las naciones, y la presionan para que se repliegue en los templos y sus servicios “religiosos”. Consciente de la distinción entre comunidad política y comunidad religiosa, base de sana laicidad, la Iglesia no cesará de preocuparse por el bien común de los pueblos (CELAM, 2007, pp. 253-254)

Se destaca que los obispos traen a colación un antiguo adversario (laicismo exacerbado) y le añaden el relativismo ético para contrastar las posturas de la iglesia latinoamericana con respecto a temas que en décadas pasadas habían sido problemáticos, a saber: la democracia como sistema político y la laicidad como principio de separación de las esferas religiosa y política.

Ahora bien, algunos de los temas tratados en la conferencia se hicieron palpables en los países andinos, por ejemplo en Venezuela el movimiento telúrico del chavismo implicó una reconfiguración de las interacciones con el catolicismo en dos sentidos: el primero es que desde el inicio de la Revolución bolivariana Chávez articuló elementos religiosos de carácter cristiano, en particular católico, a sus planteamientos populistas y socialistas rompiendo la “neutralidad” entre las esferas política y religiosa, en alguna ocasión el líder político esgrimió: "me han criticado porque hablo de Cristo y ¿voy a hablar de quién, del diablo? A veces me han comparado con un predicador. Bueno, será que me toca predicar la Palabra ¿por qué no? Yo soy católico cristiano" (Chávez, 2000c, pág.2). La articulación de elementos religiosos al proyecto populista no se limitó al credo católico pues Chávez estableció vínculos estrechos con líderes evangélicos que fortalecieron sus bases electorales.

Todo lo anterior contribuyó a que la relación con la jerarquía católica fuera ríspida, ambigua y compleja, pasando por diferentes facetas durante sus mandatos. En términos generales, para el chavismo la Conferencia Episcopal Venezolana se sumó a la lista de las agrupaciones opositoras de la Revolución bolivariana, más cuando varios obispos tuvieron un protagonismo inusitado durante la crisis política de abril de 2002. En los primeros años del chavismo varios obispos hicieron públicas sus críticas al nuevo régimen mientras que otros fueron señalados de simpatizar con el ideario del presidente. Si bien las pugnas personales entre Chávez y los obispos continuaron durante todo su gobierno, hubo momentos de entendimiento debido al papel de mediación que el episcopado asumió después del intento

de la oposición de derrocar al presidente. De igual forma, la enfermedad de Chávez lo impulsó a tener una relación menos chocante con la jerarquía, sin embargo la constante fue la tensión derivada por declaraciones como “Si Cristo estuviera aquí, entre nosotros, ahorita, no tengan duda que Cristo iría a votar en la Constituyente, iría a votar por la revolución” (Marcano y Barrera, 2004, p. 367).

El episcopado colombiano no se diferencia del resto de Conferencias latinoamericanas en determinados aspectos, por ejemplo “En cuestiones morales, el rechazo a la despenalización del aborto y la eutanasia siguieron presentes y sin modificaciones” (Rodríguez, 2020, p. 163) durante las primeras décadas del siglo XXI. Sin embargo, en términos institucionales se evidencia que el conflicto armado determina el rol del episcopado, lo que hace que el accionar de la Iglesia colombiana sea diferente al del resto de los obispos latinoamericanos.

La relación chocante entre líderes populistas (católicos) y el episcopado en América Latina no se presentó en Colombia porque el conflicto armado fue la prioridad en la labor pastoral de los obispos y los asuntos políticos pasaron a un segundo plano. Además, Uribe acudió a los buenos oficios de la Iglesia para acercarse a los grupos armados, lo que de alguna manera determinó que las relaciones e interacciones institucionales fueran cordiales a pesar de las diferentes concepciones sobre los problemas del país.

De la mano con lo anterior habría que subrayar que la concepción de paz del episcopado también difería de la de los uribistas, pues para estos la salida paz era sinónimo de derrota total o parcial de los grupos armados, es decir que la paz final significa una ausencia de confrontaciones bélicas. Por el contrario, para el episcopado “No hay paz si no hay criterios claros para un desarrollo humano sostenible, cultural, económico, político, jurídico y ecológico” (CEC, 2002a, p.1). Esta concepción va de la mano del “giro pastoral” hacia la paz que se señaló y se encuentra basado en la práctica acumulada por “ciertos obispos, sacerdotes, religiosas y laicos involucrados en estas realidades, a repensar su presencia y su misión, a buscar nuevas maneras de acompañamiento pastoral, a tratar de sobrevivir en medio de la guerra” (Rodríguez, 2020, p. 58).

El cristianismo como elemento identitario del populismo

En contraposición a la idea de un uso instrumental de los elementos religiosos por parte de los populistas, en la presente investigación se ha defendido la premisa de que estos hacen

parte de un corpus identitario dentro de cualquier proyecto populista y que su rol e intensidad debe analizarse de manera particular.

En relación con el chavismo y el catolicismo habría que subrayar que se presentó una continuidad en la articulación de elementos religiosos e identitarios del cristianismo en el amplio ideario de la Revolución bolivariana, proceso que luego se adaptó con facilidad a la propuesta socialista del presidente Chávez quien, en su habilidad para mezclar fuentes políticas, afirmó que Cristo fue un "antiimperialista, contra las elites económicas y religiosas, sobre todo, lo que dijo José Martí, el apóstol de Cuba y de todos nosotros, el gran bolivariano que fue José Martí, con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar" (Chávez, 2004c, pág.1).

Sin embargo, la Revolución chavista y la jerarquía católica, representante oficial y espiritual del catolicismo, se enfrentaron desde el arribo del presidente en 1998 hasta su fallecimiento en 2013. El oficialismo buscó salidas para hacerle frente a los obispos como "deslegitimar a la institución de la iglesia como nexos con Jesucristo y propiciar la idea de una relación directa con Dios, con lo que el Estado asume como suyo el campo de la religión" (Álvarez y Chumaceiro, 2013, p. 12).

Por eso el chavismo impulsó varias acciones: en primer lugar, revitalizó los vínculos entre organizaciones católicas de base y los partidos políticos que apoyaron el ascenso de Chávez pues "algunos dirigentes de partidos de izquierda como el Movimiento al Socialismo (MAS), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y La Causa R (LCR), provinieron de comunidades eclesiales de base, de la Izquierda Cristiana" (López, 2014, p. 47). En segundo lugar, se fomentó la confrontación abierta y directa con los obispos intentando segmentar el catolicismo a través de un ideario político particular, en palabras del presidente "La Iglesia no es que está con Chávez, la Iglesia está con el pueblo, la Iglesia está con Bolívar, la Iglesia está con esta nueva Constitución Nacional y con el futuro de Venezuela" (Chávez, 1999e, pág.4).

Otro aspecto fundamental que vincula al chavismo con el catolicismo es la interpretación que Chávez realizó de Jesucristo: bolivariano, rebelde, socialista. Este sincretismo es connatural a la ideología populista que pretende aglutinar simpatías, ideas e identidades al mismo tiempo que va construyendo, en el anverso de sus afinidades, a sus enemigos. El chavismo produjo una "«teología» ideas del republicanismo, del socialismo y del primer cristianismo,

generando una mitología que junta y resignifica memorias subalternas de la religiosidad popular, del igualitarismo campesino y del bolivarianismo épico” (Casanova, 2016, p. 116). El epítome de la relación entre política y religión e izquierda y cristianismo en la Revolución bolivariana es la representación de Jesucristo como un socialista, asunto que tiene un eco teórico en los planteamientos del Socialismo del siglo XXI: "La referencia a Jesús como un primer socialista es aplicable desde el plano ético de la praxis reformadora del Nazareno y de las convivencias sociales de las primeras comunidades cristianas" (Dietrich, 2005, p. 11). El catolicismo fue tan determinante como el nacionalismo o el militarismo dentro de las creencias chavistas, los elementos religiosos en la narrativa del presidente venezolano que contrapuso al pueblo contra la oligarquía con “la acentuación de que hubo un paraíso perdido -el pueblo unido-, corrompido después por el pecado de las élites depredadoras o las minorías inmigrantes que amenazan su pureza y su posible redención a través de un líder-mesías" (Vallespín y Bascuñán, 2017, pág. 266).

El componente identitario cristiano dentro del populismo uribista no perdió fuerza durante el segundo mandato, las “reiteradas alusiones de Uribe a Dios y, a renglón seguido, a la patria” (De la Torre, 2005, p. 106) continuaron siendo parte del aparato discurso del presidente en los eventos públicos. Por ejemplo llama la atención en las siguientes palabras cómo se conjugan las prácticas democráticas republicanas de la ciudadanía con elementos religiosos durante los gobiernos de la Seguridad democrática: “La patria estará agradecida con cada uno de los ciudadanos que actuó como Soberano. El momento es muy difícil pero con la protección de Dios y la firmeza de ustedes saldremos adelante.” (Uribe, 2003j, p.1).

El liderazgo populista de Uribe se valió de elementos cristianos, en su mayoría católicos para afianzar los vínculos con sus seguidores, el presidente no ocultó sus creencias religiosas y las vinculó como parte de su ideario político. Democracia y religión se articularon en el uribismo cada vez que los colombianos visitaban las urnas en las elecciones o cuando el presidente debía tomar una decisión trascendental, con un tono paternalista el líder afirmaba “Decían los mayores: ‘Familia que reza unida permanece unida’. Esto va a ayudar a que los colombianos avancemos en la unidad” (Uribe, 2008d, p.1) o también manifestaba su devoción diciendo “Que Nuestro Señor y María Santísima nos ayuden para que esta decisión democrática sea útil a esta gran Patria colombiana.” (Uribe, 2006, p.1).

Ahora bien, el componente identitario en materia religiosa en los populismos andinos no se limitó al catolicismo, también el protestantismo tendría protagonismo. Por ejemplo en Venezuela Chávez buscó tejer alianzas con agrupaciones y comunidades evangélicas en eventos públicos encabezados por pastores, por ejemplo la Oración ecuménica por la salud del presidente: “Reverendo Comandante que la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo, sea sobre usted en esta tarde y siempre” (Chávez, 2011, pág.1). Sin embargo, una generalización sobre el chavismo y los evangélicos puede ser irresponsable a pesar de la abierta cooperación entre las partes durante el crecimiento y consolidación del oficialismo, para algunos autores “el movimiento bolivariano ha buscado favorecer al movimiento evangélico (ambos por simpatía y como una manera de reducir la influencia de la iglesia católica), el movimiento evangélico sólo ha respondido parcialmente” (Smilde, 2004, p. 177).

La distancia entre la jerarquía católica y el oficialismo llegó a tal punto que los simpatizantes del presidente Chávez crearon la organización Iglesia Católica Reformada de Venezuela, un proyecto marginal pero que generó la siguiente reacción en el episcopado: “profundo dolor por el escándalo causado por la actitud de dos sacerdotes, hasta hace poco miembros del clero de la Arquidiócesis de Maracaibo y de la Diócesis de Cabimas que, junto a dos pastores disidentes de la Iglesia Luterana” (CEV, 2008b, p. 186). De hecho, en entrevista con el autor la historiadora venezolana Margarita López afirmó lo siguiente: “El ejército venezolano está lleno de iglesias protestantes, evangélicas, la mayor parte de los oficiales de Venezuela son evangélicos, y Chávez empieza entonces a amenazar a la Iglesia católica después de lo que hizo el cardenal el 11 de abril” (López, 2020).

Durante su segundo mandato el líder populista Álvaro Uribe afianzó las relaciones con los líderes protestantes, en primer lugar acudió a un liderazgo moral basado en ideales cristianos que se articuló con la retórica de los pastores evangélicos y sus millones de seguidores, el presidente no faltaba a las reuniones anuales de las principales iglesias protestantes y allí pronunciaba frases como “que me gusta venir aquí, porque ustedes me refuerzan espiritualmente.” (Uribe, 2007, p.4). Sus habilidades discursivas alimentaron una retórica populista que le permitieron dirigirse a distintos públicos y mostrarse cercano a la ciudadanía, en una convención cristiana afirmó: “Cuando despierto siempre me miro estas manitas, esta carnita y estos huesos llenos de todos los pecados de la condición humana y entonces necesita

uno, juntarse a menudo con colombianos con superiores valores éticos y con superiores convicciones morales” (Uribe, 2003, p.1).

Como se ha señalado la relación entre Uribe y los líderes protestantes no se limitó a la comunión moral sino que trascendió al campo electoral, por el presidente justificó ante un auditorio su decisión de enviar en un cargo diplomático a la senadora y pastora de la Misión Carismática Internacional: “¿Saben por qué firme con tanta tranquilidad el decreto nombrando a Claudia Rodríguez embajadora en el Brasil? Porque ella representa la ética de ustedes. Porque ella lleva los valores morales de ustedes” (Uribe, 2005, p.1).

El liderazgo populista de Uribe ha sabido concentrar una multiplicidad de vertientes ideológicas que incluyen, sin aparente contradicción, a neoliberales, exguerrilleros del M-19, liberales de derecha, conservadores, tecnócratas y protestantes. En ese sentido los vínculos entre el uribismo y algunos líderes protestantes responde a "la satanización de la izquierda en el seno de este movimiento religioso. Hasta hoy, sus fieles siguen asociando los partidos de izquierda con el comunismo ateo (que Uribe ha denominado “castro-chavismo”)" (Beltrán & Quiroga, 2017, p. 209).

El caso venezolano, para finalizar, hizo un aporte particular a las creencias como identidades en el populismo, en especial la enfermedad y muerte del presidente Chávez contribuyeron al imaginario religioso que lo rodeó bajo sus mandatos, de hecho tras su deceso "se ha buscado, por parte de los voceros del gobierno, vincular al Cristo tradicional católico con el presidente difunto" (Álvarez y Chumaceiro, 2013, p. 9). Esto ha sido posible gracias a la conjunción de las devociones populares: la mística, que se puede relacionar con los tipos de creencias religiosas y la política, característica de los fenómenos populistas.

Dos ejemplos de los anterior: por un lado, en el mausoleo en el que se encuentran los restos mortales de Chávez hay “una capilla que está presidida por grandes imágenes de Chávez en momentos de expresividad religiosa (manos unidas en oración o con el rosario)” (Angosto-Fernández, 2016, p. 11). Por otro lado, los seguidores del presidente de forma espontánea han realizado homenajes similares, pues "los colectivos chavistas del barrio 23 de enero organizaron un altarcito paralelo, a escasos metros del cuartel: la capilla San Hugo Chávez Frías" (Lobo-Guerrero, 2021, p. 52).

El caudillo católico

Chávez y Uribe nutren una tradición político latinoamericana: el populista católico. Ambos mandatarios manifestaron de manera pública y abierta sus creencias religiosas y las vincularon a sus proyectos de gobierno. En Venezuela el liderazgo populista de Chávez cruzó los campos de la política y llegó a los de la religión, confeso católico compartió extensamente con representantes del cristianismo evangélico, maldijo al Estado de Israel, criticó el poder del Vaticano y tuvo una relación complejísima con la jerarquía católica nacional, el caudillo venezolano fue un "profeta de la religión del pueblo, era obvio que no hubiera espacio para otras autoridades religiosas: puntual, el conflicto con el episcopado, ya habituado a ese tipo de fenómenos, estalló. —Cristo está con la revolución, gritó el comandante en 2000" (Zanatta, 2021, p. 81).

En referencia al catolicismo y el chavismo se evidencia la relación articulada entre la Revolución bolivariana y el cristianismo católico que impulsó Chávez, el caudillo dijo: "Si Jesucristo resucitara aquí en Venezuela hoy, andaría por las calles llamando al pueblo, sin duda alguna, a votar por el ¡SI! para la Constitución" (Chávez, 1999c, pág.3). También es palpable en el origen cristiano de muchos militantes del chavismo, lo que resulta natural en una sociedad latinoamericana de mayorías católicas.

Chávez se autodefinió como "“Voz del pueblo”, como el resucitador, equiparándose discursivamente a Cristo y, como corresponde a todo mesianismo religioso” (Freidenberg, 2007, pág. 184). La relación de Chávez con el catolicismo no fue superficial ni pintoresca, el presidente se definió como un católico practicante, hizo uso de un lenguaje político cargado de elementos religiosos, a saber “misiones, resucitar, dogma, demonio, mártir que capturan una valoración positiva de Chávez y su proyecto político, por un lado, y transmiten una postura crítica hacia el imperialismo y los Estados Unidos, por otra parte” (Negro, 2015, p. 95).

En entrevista con el autor, el obispo venezolano Mario Moronta mencionó lo siguiente con respecto a Chávez: “él siempre manifestó su cercanía al catolicismo, otra cosa era la cercanía que hubiera podido tener o no tener con el estamento eclesiástico” (Moronta, 2020). La conjunción de esto con la óptica binaria del populismo esclarece la radicalidad política y mística del Comandante, su convencimiento de cumplir un designio sobrehumano para la redención de su “pueblo”, autores plantean que el venezolano fue "Jefe de un Estado y

fundador de una religión, Chávez veía el mundo con los ojos de la fe, más que de la política" (Zanatta, 2021, p. 85).

Uribe relacionó sus idearios políticos con sus prácticas religiosas con el fin de “establecer una cierta sintonía con los colombianos a través de la invocación de figuras culturalmente significativas (santos, vírgenes, oraciones, expresiones ligadas a la religiosidad popular) presentes en el imaginario católico hegemónico en el país” (López, 2014, p. 266). De manera abierta y pública el presidente demostró su devoción religiosa, se calificaba como “un luchador sin santidad, soy un luchador lleno de flaquezas humanas, yo no tengo sino una cualidad: la del infinito amor por Colombia” (Uribe, 2003h, p.1).

De hecho, durante su segundo mandato insistió en que sus propuestas contenían principios cristianos, por ejemplo sostuvo la importancia de que “la propiedad cumpla una función social, cristiana y fraterna, todo ello nos ayudará a tener una Nación que supere la pobreza y con equidad” (Uribe, 2007, p.3). El presidente supo comprender y darle resonancia a las inconformidades del electorado colombiano criticando de manera asidua "al Estado burocrático, a la politiquería, a la corrupción y a sus promotores, adhiriéndose al pueblo colombiano como un cuerpo organizado alrededor de valores social cristianos" (López, 2016, p. 102).

También criticó que las guerrillas y los paramilitares acudieran a la creación de cooperativas como fachada para sus inversiones, en la perspectiva del caudillo las cooperativas vigilarse en la legalidad en aras de respetar su función social ya que “nacieron en el mundo como un elemento cristiano para evitar las contradicciones entre el capital y el trabajo, como un factor de solidaridad” (Uribe, 2007b, p.2).

Chávez y el episcopado venezolano

Como en la mayoría de los países latinoamericanos, el catolicismo es la práctica religiosa mayoritaria, pero a diferencia de las trayectorias políticas de Colombia, Ecuador o México en los que “el advenimiento de regímenes conservadores marcaban aires favorables para la Iglesia, en Venezuela el clero católico tuvo conflictos" (Medina, 2005, p. 50). La Iglesia católica en este país careció de la robustez burocrática que tuvo en otras latitudes, el clero local se mezcló con sacerdotes provenientes del extranjero y su relación con el Estado estuvo sujeta a los vaivenes de los caudillos que gobernaron el país hasta bien entrado el siglo XX,

muestra de ello es que durante el régimen chavista se mantuvo el acuerdo del Modus vivendi entre el Estado y la Iglesia que incluía el artículo “relativo al nombramiento de los arzobispos y obispos en el país que establece la necesidad de la previa aceptación de dichos nombramientos por parte del Jefe del Estado” (Álvarez y Chumaceiro, 2010, p. 38).

Durante los gobiernos de Hugo Chávez la Conferencia Episcopal Venezolana interactuó y reaccionó con un amplio repertorio de palabras y acciones que oscilaron entre la crítica frontal y las invitaciones a la reconciliación, durante los “doce años del gobierno bolivariano han tenido lugar agresivas confrontaciones verbales entre las autoridades de la Iglesia Católica y la alta dirigencia del Estado” (Álvarez y Chumaceiro, 2010, p. 36). La relación entre los seguidores del presidente y los obispos ha sido tan conflictiva que se han presentado agresiones a representantes de la institución religiosa y ataques a templos católicos. En entrevista con el autor, Alejandro Martínez²⁸ planteó la siguiente diferencia: “la Conferencia Episcopal ha sido muy combativa, y el Vaticano va más lento, porque creo que el Vaticano ha podido ser más activo” (Martínez, 2020).

Si bien al inicio de la Revolución bolivariana los obispos aclararon: “no tenemos ninguna opción partidista, y que a la Iglesia no le corresponde “poner o quitar gobiernos”, sino, a imitación del Señor Jesús, “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”” (CEV, 2000a, p. 13), sin embargo la relación cambió de forma abrupta pues “en el espacio de un año, de ser uno de los potenciales aliados en la mira del gobierno, la iglesia católica se convirtió en uno de sus críticos más legítimos, dada la ausencia de partidos de oposición” (Smilde, 2004, p. 167).

Los canales diplomáticos y el entendimiento entre las partes se agotaron velozmente, por ejemplo Chávez en 1999 afirmó "En cuanto a este Cardenal y estos Obispos que están en contra de nosotros, bueno, vamos a hacer una oración por ellos y yo lo que les respondo es, como Jesús en la Cruz cuando dijo: "Perdónalos, Señor, que no saben lo que hacen"(Chávez, 1999e, pág.5), pero a los pocos meses afirmó "es una minoría de Obispos que está de manera abierta, explícita y radical en contra de los cambios en Venezuela" (Chávez, 2000, pág.8). En entrevista con el autor, la historiadora Inés Quintero sintetiza las interacciones con las siguientes palabras: “En la medida en la que se ha radicalizado el proceso, se han radicalizado

²⁸ Político y diplomático. Entrevista realizada en formato virtual el 10/10/2020.

los discursos. Cuando uno lee todas las declaraciones de la Conferencia Episcopal no hay tregua, y eso está desde muy temprano” (Quintero, 2020).

El conflicto entre el episcopado y el presidente escaló de tal manera que en 2002, la jerarquía fue señalada de participar activamente en la oposición e, incluso, impulsar el golpe de Estado contra Chávez. A pesar de la mediación de algunos jerarcas en medio de la crisis y del cambio de postura de la Iglesia tendiente a fomentar el diálogo, los conflictos entre los prelados y el oficialismo fueron constantes y agrios, por ejemplo el presidente Chávez equiparó al cardenal Ignacio Velasco con la figura de Judas Iscariote y, además, sentenció: “El cardenal venezolano que murió hace poco, y en paz descanse, tengo la impresión de que algún día me lo conseguiré en el infierno, sí, el diablo no respeta persona ni sotanas, ni cardenales” (Chávez, 2003e, pág.6).

La crisis de 2002 dio una tregua entre las partes y alivió parcialmente la relación, el presidente rememoró el golpe de Estado y el hecho de acudir a los buenos oficios del episcopado aduciendo su práctica religiosa: "como católico cuando vi que la situación se iba de las manos, lo primero que hice fue convocar a la Iglesia y llamar a sus líderes que vinieran a Palacio para conversar a ver que salida le buscábamos a la situación" (Chávez, 2003b, pág.4). Por su parte los obispos asumieron una actitud de liderazgo con respecto al diálogo y la reconciliación entre venezolanos "es urgente detener y superar la división y la violencia crecientes. El país no tolera más la polarización que nos contrapone en “buenos” y “malos”, “patriotas” y “golpistas”. Debemos mirar hacia adelante” (CEV, 2004, p. 93).

En los años siguientes acudió a los planteamientos del Vaticano II e intentó mediar entre el gobierno y la oposición, el episcopado afirmó que la institución religiosa “siguiendo el mandato del Señor de ser constructora de paz, se compromete a promoverla, por la oración, ofreciéndose para ser casa de encuentro y por el apoyo a la iniciativa de una Comisión de la Verdad y la Justicia” (CEV, 2002e, p. 46). Lo anterior no evitó que en los años siguientes continuaran los enfrentamientos entre los obispos, de manera individual y colectiva, con el presidente. Sin embargo, no se repetiría una situación tan polémica y crítica como la acaecida en abril de 2002 con el cardenal Ignacio Velasco. En entrevista con el autor, el obispo venezolano Mario Moronta afirmó lo siguiente sobre las interacciones entre el mandatario y los obispos: “Luego de esos ataques de algunos obispos, sacerdotes también, y de algunos

otros grupos de Iglesia hacia Chávez, él empezó a defenderse y a hacer realidad en sus críticas, situaciones un poco cuestionables de la Iglesia” (Moronta, 2020).

Sin embargo, el episcopado no cejó en sus críticas al gobierno, en 2004 dos pronunciamientos dan cuenta de la postura adversa con respecto al chavismo, el primero trató el tema del sistema político, el populismo y la afectación a la democracia: "El rumbo que se le está imprimiendo al país pone en tela de juicio la democracia participativa y la independencia de los poderes públicos. Tiende a favorecer más bien el centralismo, el estatismo y el “mesianismo”” (CEV, 2004, p. 89). El segundo apuntó a la administración y los programas sociales conocidos como Misiones “continúa la práctica nefasta del excesivo gasto público, lo cual ha favorecido la corrupción y las prácticas clientelares y populistas, todo ello facilitado por el debilitamiento y la inoperancia de los organismos contralores" (CEV, 2004, p. 89).

Una muestra de la relación entreverada y hostil entre el episcopado y el presidente son las siguientes palabras de Chávez dirigidas al cardenal Rosalio Castillo: "El bandido cardenal este es uno de los que dicen que estamos viviendo en dictadura ¡Pobrecito!, a mí lo que me da es tristeza, ¡tristeza y asco!" (Chávez, 2005b, pág.84). Este ambiente caldeado explica los ataques de los seguidores del presidente a los obispos y a las iglesias: por ejemplo “la detonación de artefactos explosivos en iglesias de Caracas y Los Teques” (Aveledo, 2012, p. 49), hechos que llevaron a los obispos a pronunciarse y exigir que “para promover un clima de respeto y tolerancia, instamos a que cesen las actitudes de hostigamiento contra personeros de Iglesia, sus instituciones y lugares de culto" (CEV, 2002e, p. 46).

La relación entre Chávez y la jerarquía católica se complejizó más con el giro socialista de la Revolución bolivianara que adoptó a Jesucristo como uno de sus referentes, parte de una narrativa que "usa una simbología patriótica, que relaciona la patria con Bolívar y el pueblo; religiosa, que habla de un socialismo cristiano; ideológica, que se define con un talante antiimperialista y anticapitalista" (Luciani, 2007, p. 468). Ante las críticas, el presidente Chávez no cedió, con el obispo Baltazar Porras tuvo constantes enfrentamientos, sobre el prelado opinó: “el presidente de la Conferencia Episcopal, sigue lanzando veneno, pobre de él, debería quitarse la sotana, no tiene la condición de llevar una sotana, de ser monseñor u obispo de la Iglesia Católica” (Chávez, 2003d, pág.24).

Ahora bien, la imposibilidad de renovar de manera permanente todo el aparataje institucional y la resistencia por parte de amplios sectores de la sociedad venezolana, incluyendo al episcopado, evidencian el choque entre dos visiones democráticas en constante pugna; como se ha señalado, los obispos se decantaron por la defensa de un modelo político con el que convivieron por varias décadas, en un pronunciamiento colectivo afirmaron que una democracia “exige junto a poderes públicos autónomos y libres de presiones en sus ejecutorias, una oposición crítica. De lo contrario, se correría el peligro del abuso del poder y se abrirían las puertas a una dictadura bajo la apariencia de legalidad” (CEV, 2005, p. 111). La conjunción entre catolicismo y socialismo no fue del agrado de un episcopado que incrementó sus críticas a la nueva adaptación ideológica del régimen, en palabras de los obispos: "reiteramos nuestra convicción de que el lema “Patria, socialismo o muerte” u otros semejantes, contrarios al valor de la vida, no ayudan al urgente trabajo del reencuentro de todos los venezolanos" (CEV, 2008, p. 175).

El chavismo supo desde los inicios de la Revolución que no contaría con el respaldo político del episcopado, por ello acudió a las organizaciones cristianas de base y a personalidades religiosas católicas y evangélicas que le brindaron apoyo. El populismo socialista buscó fragmentar las comunidades y las interacciones entre creyentes, por ejemplo en una crítica al sacerdote jesuita Luis Ugualde, el presidente Chávez afirmó: “tengo suerte de ser protegido espiritual del padre Gazo, un gran amigo es el padre Jesús Gazo, es un revolucionario, es un hombre puro, verdadero sacerdote, católico, cristiano, un verdadero jesuita" (Chávez, 2007b, pág.7).

La relación entre el presidente Chávez y los obispos fluctuó entre momentos de confrontación y otros de entendimiento, siendo más los primeros que los segundos. El episcopado tomó una senda más pastoral que política en la que el diálogo jugó un rol fundamental, por ejemplo afirmaron: “si todos, con diferente grado de responsabilidad, somos parte de los problemas, debemos ser, de la misma manera, parte de la solución” (CEV, 2006, p. 139).

Los obispos venezolanos cumplirían un papel pionero en las nuevas interacciones que plantea el populismo al catolicismo a nivel global, por ejemplo durante XCIII Asamblea Plenaria Ordinaria exponen el contexto político particular que difiere a un modelo político liberal con el que la Iglesia convivió durante décadas y al que terminaría acudiendo como referente para contrastar al chavismo. Además, evidencian la trayectoria institucional de la jerarquía

venezolana que rememora el papel de monseñor Arias Blanco en la caída en la dictadura militar de Marcos Pérez Jiménez:

Un número significativo de venezolanos se abstiene de manifestar abiertamente sus convicciones políticas por el temor a las represalias, a las heridas a su dignidad con insultos y difamaciones, a los atropellos a su propiedad y a los medios de producción privados, a la falta de imparcialidad, a la politización y a la manipulación de la justicia, y a la persecución y el peligro de cárcel por la expresión de su disidencia. La Iglesia, fiel a su tradición, muy claramente expresada desde 1957, con la publicación de la Carta Pastoral de Mons. Rafael Arias Blanco, Arzobispo de Caracas, acompaña a todos los perseguidos y presos políticos, a los exiliados y a los inhabilitados, para velar por su dignidad y la defensa de sus derechos" (CEV, 2010, p. 226).

Uribe y el episcopado colombiano

En los mandatos de Álvaro Uribe la Conferencia Episcopal Colombiana sufrió varios cambios en su presidencia: en 2002 el cardenal Pedro Rubiano asumió el liderazgo, fue reemplazado en 2005 por monseñor Luis Augusto Castro y en 2008 el futuro cardenal Rubén Salazar ejerció la presidencia de la institución. Si bien las relaciones con el poder Ejecutivo fueron cordiales, en dos conceptos el episcopado colombiano marcó una distancia con el presidente. El primero de ellos es la concepción con respecto a las confrontaciones en el país, pues para monseñor Castro se trató de un conflicto armado, lo que “ahondó la distancia con la administración de Uribe al expresar que “los guerrilleros son delincuentes políticos”” (Ramírez, 2015, p. 223).

De la mano con lo anterior, el segundo concepto fue el del Acuerdo Humanitario que para la jerarquía católica serviría para poner “fin de las masacres, asesinatos, desapariciones, secuestros y actos de terrorismo” (CEC, 2000, p.1), la inconveniencia de la propuesta es que obligaba a llegar a una serie de acuerdos entre el Estado y los grupos armados, tema que durante el auge del conflicto no significó una posibilidad real para las partes. El punto neurálgico del Acuerdo Humanitario fue el secuestro que los grupos insurgentes, en especial las FARC, utilizó como herramienta de guerra contra civiles y militares. Para el episcopado “hacer una diferencia radical entre el concepto de acuerdo humanitario y el de canje, que implica un intercambio de combatientes y no de civiles” (Ramírez, 2015, p. 237).

Otro de los aportes del episcopado colombiano al conflicto armado fue la representación de las víctimas, tarea que estuvo acompañada por organizaciones sociales nacionales e internacionales, en medio de los mandatos de Uribe y mientras la salida negociada al conflicto parecía cerrarse, los obispos declararon: “Un grito de inconformidad y de protesta sale de todas las gargantas: No más guerra, no más violencia, no más muerte. No más

secuestros.” (CEC, 2006a, p.7). Anticipándose a la normatividad futura sobre las víctimas y las tierras en Colombia, el episcopado insistió en 2008 en la importancia de la “restauración que les permite recorrer el camino de la reconciliación y del perdón al exigir la reparación integral de sus derechos violentados.” (CEC, 2008a, p.2).

La misma institución entró en la lista de víctimas dentro del conflicto, muchos de sus representantes fueron hostigados, secuestrados y asesinados por los distintos grupos armados, según el Ejército colombiano “entre el 1 de enero de 1984 y abril de 2003 habían asesinado a un obispo, 48 sacerdotes, tres religiosas, dos misioneros, un seminarista y 39 pastores cristianos” (Ramírez, 2015, p. 231).

Una explicación reciente sobre la violencia que se ha ejercido sobre los representantes de la Iglesia católica en el marco del conflicto armado en Colombia sostiene que la proximidad de las figuras religiosas a las comunidades en zonas de conflicto “ha convertido a muchos sacerdotes y pastores en líderes comunales, en agentes de cambio al servicio de Dios y, en la práctica, en una verdadera competencia para la guerrilla” (Medina, 2018, p. 28). Por lo tanto, no extraña que tras más de cinco décadas de conflicto todos los grupos armados hayan atacado a los representantes de la Iglesia católica, para ilustrar la violencia paramilitar contra sacerdotes cabría registrar el asesinato en 1984 del “padre Álvaro Ulcue Chocue, primer sacerdote auténticamente indígena, de la etnia Páez” (Dussel, 1986, p. 78).

La Iglesia en Colombia ha realizado un acompañamiento a las víctimas del conflicto, en varias ocasiones los obispos manifestaron la importancia de que la paz tuviera como centralidad el rol de las víctimas, en sus palabras: “presenciamos que los días pasan en un diálogo muy abundante en filosofía política, pero muy escaso en decisiones que frenen el dolor de quienes son perseguidos, secuestrados por extorsión, mutilados o, de otras maneras, victimizados” (CEC, 2007a, p.2). No sorprende entonces que durante el gobierno de Juan Manuel Santos celebraran que las nuevas normativas recogían sus preocupaciones pastorales: “Vemos con esperanza las reformas e iniciativas legislativas que tienden a proteger los derechos humanos y en particular a garantizar la reparación a las víctimas y la restitución de tierras” (CEC, 2012, p.1).

Entre 2002 y 2010 la Iglesia católica contribuyó, a pesar de las diferencias con el gobierno en conceptos como el conflicto armado y el acuerdo humanitario, a buscar soluciones a la confrontación interna. Por su parte, para el gobierno de Uribe la institución religiosa

representó un garante en materia de paz por lo que recurrió en varias ocasiones para acercamientos con grupos ilegales o la liberación de los secuestrados. Cabe destacar el rol activo de los obispos en las diferentes iniciativas de paz durante el mandato de Uribe Vélez, postura que tiene como antecedente la participación de los preladados en procesos anteriores en los que manifestaron estar “dispuestos a acompañar los diversos procesos de acercamiento y diálogo que se han iniciado con los grupos armados” (CEC, 2001a, p.4).

Habría que añadir que la jerarquía católica colombiana jugó un rol importante en los procesos de acercamiento entre los grupos armados y el gobierno. Si bien el presidente de manera continúa afirmaba que su gobierno “mantiene abiertas las puertas del diálogo” (Uribe, 2004b, p.10), salvo el proceso de desmovilización de las AUC, los demás intentos de paz fracasaron porque no se llegó a un entendimiento con ninguna de las guerrillas.

Los obispos intervinieron en los acercamientos con todos los grupos armados, con las FARC se buscó la consecución de un Acuerdo humanitario para la liberación de los secuestrados en poder de esa guerrilla. Con el ELN se apoyaron las reuniones que tuvo con el gobierno con el objetivo de crear una mesa de negociación que se instaló en Cuba en 2005. Con las AUC los obispos sirvieron de intermediarios durante los acercamientos de los líderes paramilitares con el gobierno en 2002, también realizaron una “tutoría” espiritual al proceso de negociación y sirvieron como veedores en el proceso de desmovilización.

Lo anterior va de la mano con un trabajo pastoral adelantado por el episcopado desde hace décadas superó la idea de que “el llamado a la conversión moral no fue suficiente para parar la guerra de finales de los años 1990” (Rodríguez, 2020, p. 165), sino que se necesitaban acciones de paz concretas en las que la Iglesia debía ejercer un liderazgo. Como ejemplo de lo anterior, a mediados de los noventa se fundó la Comisión de Conciliación Nacional que se conformó por “obispos, académicos, políticos, defensores de los derechos humanos, periodistas, empresarios y sindicalistas, que tiene como tarea propiciar la humanización del conflicto y crear las condiciones para que guerrilla, Estado y paramilitares inicien negociaciones” (Arias, 2003, p. 300).

El episcopado se comprometió con la paz al punto que, para algunos autores del tema “ya no caben los rótulos de “progresista” o “conservadora” para una Iglesia bastante heterogénea que, si bien ha conservado sus posiciones doctrinales y morales oficiales, ha tratado de abrirse al ritmo que la realidad” (Rodríguez, 2020, p. 165). Desde finales del siglo XX el episcopado

colombiano a través del rechazo de la violencia “en todas sus formas venga de donde viniera ya sea de la insurgencia, de las autodefensas, del Estado o de la delincuencia común” (CEC, 2000, p.9). Esta postura le permitió al episcopado sostener una postura ética, una tutoría moral y una legitimidad social para poder intervenir en las distintas iniciativas de paz en el siglo XXI. A manera de resumen cabría citar en extenso la postura general del episcopado colombiano que se sintetiza en una apertura en materia de paz y derechos humanos que contrasta con un conservadurismo en asuntos morales:

Nos angustia el permisivismo moral, la inequidad y la injusticia social, el desempleo y la pobreza, los conflictos sociales, las violaciones de los derechos humanos, el conflicto armado, el horror del secuestro y el sufrimiento que ocasiona a las víctimas y a sus familias, el narcotráfico, la corrupción y el enriquecimiento ilícito, la crisis mundial de la economía, la falta de formación y de participación de los católicos en los procesos de construcción de un país más democrático y más próspero (CEC, 2009, p.1)

Conclusiones

En el capítulo 1 dos cuestionamientos sirvieron como guía para el desarrollo del texto, a saber: ¿Cuáles son los elementos conceptuales que permiten hacer una interpretación institucional histórica de la Iglesia católica? A lo anterior se plantea que uno de los aportes de la investigación es exponer una forma diferente de estudiar a la Iglesia católica en su complejidad institucional. Para ello se requiere, en primer lugar, dejar de lado una perspectiva de elección racional que enfatiza en cálculos y variables propias de los partidos políticos y no de una organización religiosa. Además se hace fundamental comprender que, salvo que se analice la relación Estado – Iglesia, esta última suele tener un papel secundario, intermitente y contingente en las sociedades. Lo anterior, lejos de pretender marginar el rol de la Iglesia lo que busca es ubicarla en un espacio de interacción en el que tiene una influencia considerable en las sociedades, pero distante del poder que ostentó en siglos pasados. En síntesis, el enfoque institucional histórico resulta útil para el análisis de la Iglesia católica, sus representantes y su agenda en las sociedades contemporáneas.

Los obispos simbolizan y representan una de las caras visibles de la Iglesia católica en América Latina, resulta obvio al análisis histórico que estos han sido protagonistas en las distintas etapas republicanas de los países. Ahora bien, cuando se cuestiona por "la identidad, los orígenes institucionales, el Estado y las estrategias de los actores institucionales" (GrzyMala-Busse, 2012, pág. 438) en materia religiosa se suele adoptar un enfoque caracterizado por comprender a las jerarquías católicas como una élite aislada y a la Iglesia como parte de un bloque de poder. Si bien esta perspectiva no es necesariamente errada, a la luz de los cambios políticos y económicos del siglo XX resulta fundamental abrir el análisis a otros enfoques que contrapongan las visiones señaladas.

Con respecto a la idea de Iglesia como parte de un bloque hegemónico de poder se pueden contraponer hechos como la pérdida continua de poder que la institución religiosa ha vivido en el continente durante los siglos republicanos, la secularización creciente de las sociedades latinoamericanas, la intervención en el mercado religioso del protestantismo en la región y la determinación de cambio político de los episcopados de cara a los regímenes políticos. En otras palabras y siguiendo una premisa institucional histórica, a la Iglesia (y a otras instituciones) conviene posicionarla en "una cadena causal que articula otros factores como el desarrollo socioeconómico y la difusión de ideas" (Hall y Taylor, 1996, pág. 10).

La idea de las jerarquías comprendidas exclusivamente como un grupo de interés impulsado por el cálculo racional se resume en que “el paradigma institucionalista sitúa las respuestas de la jerarquía eclesiástica en intereses organizativos, no en visiones de fe” (Hagopian, 2009a, p. 40). Sin embargo, cabría aclarar que quizá este argumento está dirigido a la vertiente institucional de elección racional. Por el contrario, la corriente histórica “explora las relaciones de poder e integra la agencia en el análisis en lugar de analizar a los actores como prisioneros de las instituciones que habitan” (Steinmo, 2008, pág. 133), lo que invita a comprender a los episcopados como actores racionales y creyentes al mismo tiempo.

Una segunda pregunta planteada en el primer capítulo fue ¿Cuál es la postura de la Iglesia católica con respecto a la democracia? Para darle respuesta es necesario partir de dos premisas: la primera es que la Iglesia católica, sin perder su vocación a la neutralidad política, cambió su postura con respecto a la democracia como sistema político a partir del Concilio Vaticano II y acompañada con la defensa de los Derechos Humanos. La segunda es que además del cambio, lo que debe resaltarse es el tipo de cambio que la institución religiosa tuvo de cara a las transformaciones políticas globales que entronizaron a la democracia como el sistema político mayoritario en el mundo. El tipo de cambio responde a un acomodo institucional con los nuevos tiempos en los que los gobiernos autoritarios decayeron y tuvieron una correlación con la separación funcional del Estado y la Iglesia. Por ende, en un nuevo sistema político basado en las libertades civiles la institución religiosa se adaptó, a pesar de perder parte de su poderío, e incluso fomentó las prácticas propias del nuevo régimen como las elecciones.

Tres aclaraciones: primera, que la Iglesia católica cambiara su postura con respecto a la democracia no significó que adoptara las premisas de esta para su funcionamiento interno, su compleja lógica de verticalidad (Papa, cardenales y obispos) y horizontalidad (episcopados) continúa cimentando el accionar de esta institución. Segunda, la autonomía que caracteriza a cada episcopado permite comprender la velocidad de los cambios institucionales con respecto a la democracia, de ahí que los episcopados de Colombia y Venezuela resalten con respecto a otros que se tomaron más tiempo en rechazar los gobiernos autoritarios. Lo tercero es que el acomodamiento institucional de la Iglesia católica en materia política en América Latina no guarda ninguna relación con la hegemonía que en asuntos educativos y morales la institución religiosa mantiene, en otras palabras la apertura

de las jerarquías con respecto a la democracia no significó que estas cedieran el liderazgo en determinados asuntos pastorales y morales en los que se consideran, hasta la actualidad, la voz más representativa.

En el capítulo 2 se cuestiona por sí ¿El populismo es una ideología o un estilo político? Para responder esto hay que tener presente la variedad de populismos y el carácter ecléctico de sus propuestas complejiza el análisis teórico de un fenómeno global. En la presente investigación, comprendiendo la valía de otras posturas como las que comprenden el populismo como un discurso o las derivadas de los postulados de Ernesto Laclau (2005; 2016), se optó por comprender el populismo como un tipo de ideología. Por ende, se plantearon unas categorías básicas y amplias que sirven para la comparación entre los distintos populismos globales: el rol del caudillo, el dualismo moralista, el anti-elitismo, el anti-pluralismo y el autoritarismo. Que el populismo sea una ideología no es sinónimo de fortaleza o complejidad en sus posturas sino la correspondencia a una serie de ideas políticas que aglutinan a un grupo determinado de personas alrededor de un caudillo que las defiende y promulga.

El populismo es un fenómeno político globalizado en las primeras décadas del siglo XXI, sus representantes son variados y contradictorios pero exitosos en las urnas, tienen rasgos en común tales como “la idea que la representación es una encarnación de todas las demandas en un líder, quien se convierte en la voz del pueblo “correcto”” (Urbinati, 2019, p. 68). Esta realidad política se percibía como una desviación o una particularidad latinoamericana, sin embargo se ha extendido como una alternativa ante el desencanto político y socioeconómico en diferentes países en los que “pasando por alto o subyugando a las instituciones intermedias como los partidos, el líder, a menudo una figura carismática, establece contacto cara a cara con un gran número de ciudadanos” (Weyland, 2013, p. 20).

Ahora bien, la ingente producción académica sobre el populismo no ha logrado establecer unos cánones para la comprensión del fenómeno, pero ha permitido la identificación de distintas corrientes de estudio que conviven, chocan y se superponen entre sí. La presente investigación considera que las propuestas populistas “son productos de un conjunto de ideas” (Hawkins, 2010, p. 39), es decir que responden a una ideología política más que a un estilo político. A las justificaciones expuestas en los capítulos sobre esta postura cabría añadir las ventajas comparativas que una serie de categorías ideológicas pueden aportar para el

estudio de este fenómeno de caudillos variopintos que, por ejemplo, suelen distanciarse en sus orígenes pero coincidir en la identificación del enemigo puntual.

Un segundo cuestionamiento consistió en ¿Cómo caracterizar la relación entre democracia y populismo? Ahora bien, para comprender la relación entre populismo y democracia es fundamental tomar distancia de dos posturas: la primera es aquella que rechaza de tajo al populismo como una alternativa democrática al considerarla como una desviación sistémica, la segunda es la que idealiza al populismo como un tipo de democracia que puede superar las instituciones liberales. En otras palabras, en la presente investigación se decantó por situar al populismo con respecto a la democracia defendiendo que el populismo tiene una visión particular de la democracia que se presenta como una opción competitiva dentro de los sistemas liberales – republicanos y que sus resultados varían según dependiendo de la capacidad de los caudillos en cooptar los espacios de poder.

Buena parte de las perspectivas liberales denigran al populismo al considerarlo una amenaza y algunas corrientes críticas hacen lo mismo pues menosprecian sus fundamentos ideológicos y sus resultados electorales. Los populismos se encuadran dentro de una lógica política que propende por la acción fundamentada en un ideario mínimo profesado por un líder carismático que recoge un fervor popular. De allí que la visión de la democracia de los populismos sea práctica y contingente, logrando mezclarse con las instituciones liberales en las que compite e incluso creando “instancias paralelas y superiores a las de la democracia representativa” (De la torre, 2009, p. 27).

Tras comprender que los populismos promulgan una visión particular de la democracia se desprende que esta contiene riesgos y ventajas para los sistemas políticos en los que se presenta, los riesgos simbolizan una espada de Damocles autoritaria que busca colonizar distintos espacios de poder rompiendo con los controles institucionales y quebrar la condición de alternancia en el poder propia de cualquier república. Las ventajas se afincan en la promesa correctiva y distributiva de lo público que todo populista se propone realizar en contra de los excesos de unas élites que se han apropiado del Estado y los recursos que le corresponden a la multitud. En síntesis, resulta fundamental distinguir el rol del populismo dentro de la democracia y la perspectiva particular que los caudillos y sus movimientos tienen de esta.

Un tercer interrogante fundamental en el segundo capítulo fue ¿Cuál es la relación entre populismo y cristianismo en América Latina? En ese sentido se consideró que el cristianismo, en particular el catolicismo, corresponde a un elemento identitario dentro de los distintos proyectos populistas latinoamericanos. De manera similar a elementos nacionalistas o étnicos, las creencias religiosas se aúnan al crisol ideológico que los caudillos proyectan en sus postulados políticos. Sin responder a una jerarquía de valores en el populismo, el catolicismo sirve como lazo de identidad entre un caudillo y su pueblo permitiendo una comunicación fluida entre estos. Lo anterior se plantea como contraparte a los argumentos que reducen la interacción entre política y religión a una transacción de intereses o a la instrumentalización por algunas de las partes de los elementos religiosos.

Las creencias cristianas, en particular las católicas, se articularon como elementos identitarios en los proyectos populistas en América Latina. Lo primero a señalar es que las creencias forman parte del "conjunto de elementos estructurales en la formación de la identidad populista son las divisiones (*cleavages*) regionales, étnicas o religiosas" (Abad, 2018, p. 212), por lo que conviene comprenderlas como una parte dentro de un grupo de ideas e identidades y no como el motor de los populismos. Lo segundo es la habilidad de los populistas en tratar de segmentar al catolicismo entre la jerarquía y los creyentes, hecho que explica la facilidad comunicativa e identitaria con la que el caudillo establece vínculos con sus seguidores, en otras palabras "es el populismo, a menudo combinado con el nacionalismo y el fundamentalismo religioso, el que ha sido capaz de plantear una narrativa atractiva que apela a porciones significativas de la población" (Ungureanu y Serrano, 2018, p. 29).

Lo tercero, derivado de la polarización que incentivan los populistas en los creyentes, son los continuos choques que los caudillos tienen con las jerarquías católicas que tienden a pronunciarse a favor de las instituciones de la democracia liberal con las que establecieron una trayectoria de convivencia en décadas pasadas. En países como Venezuela, Ecuador, Bolivia y Nicaragua la confrontación entre los episcopados y los líderes políticos ha sido abierta y ríspida. En el caso colombiano las diferencias entre el líder político y los obispos se dejaron al margen y se priorizó la cooperación entre las partes en asuntos de paz relacionados con el conflicto interno.

Finalmente, en la presente investigación la perspectiva analógica entre populismo y catolicismo que parte de presupuestos lógicos como que "el discurso misional, redentor y

mesiánico necesariamente construye a los rivales como enemigos" (De la torre, 2011, p. 75) y aquella que considera que los elementos religiosos son instrumentalizados por el caudillo se descartaron. Se optó por una explicación proveniente del institucionalismo histórico que se fundamenta en la combinación entre intereses e ideas en las jerarquías, la construcción de trayectorias institucionales relacionadas con la democracia y la comprensión del catolicismo como un elemento identitario dentro de los proyectos populistas latinoamericanos.

El tercer capítulo se cuestionó por ¿Cómo se caracteriza la relación entre las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela con respecto al sistema político, en particular a la democracia a partir de 1958? Se plantearon dos objetivos: el primero fue reconstruir la relación entre las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela con respecto al sistema político, en particular a la democracia entre 1958 en adelante a la luz de los principales conceptos del neo institucionalismo histórico. En consecuencia se concluyó que una identificación de una trayectoria democrática, compleja y llena de vicios, que es posible en Colombia y Venezuela a partir de 1957. Estos países lograron extender los gobiernos elegidos en las urnas a través de la convivencia entre las élites partidistas y la exclusión de determinados actores políticos. La democracia venezolana fue tomada como un ejemplo de convivencia y alternancia entre socialdemócratas y democristianos, su bienestar se asoció a la renta petrolera que garantizó altos ingresos durante varios lustros. La democracia colombiana, más cerrada que la vecina realizó una apertura considerable en 1991, sin embargo, convivió con procesos de violencia que se incrementaron con el maridaje entre narcotráfico y política. Ambas democracias sufrieron un desgaste que desembocó en crisis estructurales que precedieron el arribo de los populistas.

Anticipándose a las oleadas democráticas de la segunda mitad del siglo XX, las élites políticas de Colombia y Venezuela derrocaron los gobiernos autoritarios de sus países y a través de pactos impulsaron un cuestionado sistema democrático apoyado por grupos de poder como los sindicatos, los gremios y la jerarquía católica. Entre 1957 y 1958 estos países andinos transformaron sus realidades políticas, estos episodios, desde una perspectiva institucional histórica, “suelen estar asociados con algún tipo de choque exógeno (revolución, derrota en la guerra, cambio de régimen, etc.) que abre la puerta a la transformación institucional” (Thelen y Conran 2016, pág. 80).

Las élites de las democracias complejas e incompletas de Colombia y Venezuela no lograron contener una realidad evidente: "América Latina es la tierra del populismo" (De la torre, 2017, p. 251), de tal forma que sobre los vacíos de los sistemas liberales se crearon proyectos populistas que transformaron las instituciones políticas de estos países. El decaimiento del bipartidismo consuetudinario en estos países andinos explica que "la condición necesaria, aunque no suficiente, del populismo es una crisis de representación" (Panizza, 2014, p. 292). En otras palabras, la apertura democrática de 1991 en Colombia no logró contener el crecimiento del conflicto armado y la boyante renta petrolera de Venezuela resultó insuficiente para cerrar las brechas de desigualdad en el país, los populistas encontraron una insatisfacción social permanente que les abrió espacios electorales a sus propuestas, Chávez y Uribe "obtienen su éxito a la medida de la decepción: la democracia ha prometido mucho, su nombre en sí representa una esperanza, pero a menudo no consigue honrar sus promesas" (Delsol, 2016, p. 42).

De la mano con el segundo objetivo del capítulo consistente en identificar negociaciones, acuerdos, cambios y grado de intervención de la Iglesia en Venezuela y Colombia a partir de los documentos episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), enfatizando en los conceptos de democracia y derechos humanos. Una conclusión derivada de lo anterior es que los episcopados de Colombia y Venezuela cooperaron con las élites políticas en el derrumbe de los dictadores y apoyando los pactos civiles democráticos, y se adelantaron a algunos de los cambios impulsados por el Concilio Vaticano II y las Conferencias regionales de Medellín y Puebla. Ambas jerarquías también coincidieron en su talante anti-comunista y en servir como garantes en los procesos de paz con grupos guerrilleros. Desde mediados del siglo XX los episcopados de estos países trazaron una línea favorable a la democracia que no les impidió criticar a los gobiernos en determinados aspectos o intervenir en los asuntos que consideraron perentorio hacerlo. La buena convivencia con el sistema político permitirá a la Iglesia venezolana ampliarse y a la colombiana participar de manera activa en los distintos procesos de paz.

La trayectoria de convivencia con un sistema democrático, colmado de deficiencias, fue un aspecto compartido por las jerarquías católicas de Colombia y Venezuela durante la segunda mitad del siglo XX, la siguiente premisa institucional histórica sintetiza lo anterior: "una vez construidas en un momento de la historia, las instituciones suelen perdurar durante períodos

de tiempo significativos” (Lieberman 2001, pág. 1013). Resulta llamativo que un episcopado conservador y robusto como el colombiano y uno de tendencia liberal y de menor capacidad burocrática como el venezolano, coincidieran en resultados institucionales similares. Ahora bien, lo planteado con respecto a la trayectoria trazada no implicó que las jerarquías fueran confrontadas por el clero de base en el marco de las tensiones que la Teología de la liberación planteó a lo largo de América Latina.

Los populismos del siglo XXI en Colombia y Venezuela confrontaron la trayectoria de convivencia de las jerarquías católicas con los sistemas democráticos, en esto se subraya “el sesgo del status quo de las instituciones políticas, pues los arreglos políticos son inusualmente difíciles de cambiar” (Pierson, 2000, pág. 262). En otras palabras se resalta que a pesar del carácter transformador de los proyectos de Chávez y Uribe de cara a los sistemas democráticos de sus países, los episcopados andinos sostuvieron, con altibajos, una postura tendiente a respaldar y mejorar las instituciones liberales ya conocidas mostrándose reticentes a algunos cambios abruptos impulsados por los populistas. A manera de ejemplo, el episcopado venezolano respaldó el proceso de cambio constitucional en 1999, pero fue crítico de las enmiendas que Chávez hizo de la Carta Política para reelegirse en 2009.

En el capítulo cuatro se cuestionó por ¿Cuál fue la relación entre la jerarquía católica y el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013) ante la transformación política impulsada en el país? y ¿Cuáles fueron las posturas de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013) con respecto al papel de la Iglesia católica en el marco su proyecto político? En consecuencia, los objetivos consistieron en, por un lado analizar las transformaciones políticas en Venezuela impulsadas por Hugo Chávez (1999-2013), para identificar los cambios, puntos de inflexión, procesos y actores involucrados.

Para empezar se concluyó que que Hugo Chávez lideró el principal proyecto populista latinoamericano del siglo XXI convirtiéndose en uno de los principales referentes históricos de este fenómeno. El líder político y militar emprendió la Revolución bolivariana basado en un discurso nacionalista que fue girando hacia un socialismo vernáculo que terminó por extinguir a los partidos tradicionales. El carisma de Chávez sustentó un proyecto político refundador de las instituciones en Venezuela a través de la Constitución de 1999 y basado en una renta petrolera favorable durante la primera década del siglo. Sin embargo, dos concepciones sobre la democracia (comunitaria y liberal) entraron a chocar, haciendo que la

defendida por el gobierno se consolidara a través de elecciones y arreglos institucionales que sentaron las bases para la construcción de un régimen autoritario electoral que tomaría fuerza tras la muerte del caudillo.

Chávez representa la corriente del populismo refundador que rechaza cualquier herencia proveniente de la democracia liberal considerándola espuria y corrupta, de allí que las transformaciones que el presidente impulsó durante catorce años buscaron hacer de Venezuela un nuevo paradigma progresista para América Latina. Chávez fue un líder carismático que sobrevivió a un golpe de Estado y consolidó un poderío electoral que le garantizó sostenerse en el poder modificando la Constitución con el objetivo de asegurar la estabilidad de un régimen híbrido que tras su muerte ha pervivido por una década. Chávez se convirtió en un referente global que indispuso a los Estados Unidos por su cercanía con líderes como Castro, Putin o Gadafi, además construyó una estrategia de integración regional que fue exitosa hasta que la renta petrolera lo permitió.

En términos ideológicos logró articular un ideario variado conformado por el nacionalismo, el bolivarianismo, el catolicismo y una versión vernácula del socialismo, este último más cercano al funcionamiento del régimen cubano que a los textos doctrinales del marxismo el presidente venezolano afirmó en una ocasión: “Cuba y Venezuela pudiéramos conformar en un futuro próximo una confederación, dos repúblicas en una, dos países en uno” (Maldonado, 2019, p. 73). Ahora bien, siendo el populismo un fenómeno definido por calcar en sus acciones y seguidores la impronta del líder, es fundamental destacar el carácter militar de la Revolución bolivariana y del régimen venezolano en aras de comprender su funcionamiento y pervivencia. En otras palabras, el populismo chavista se entronca en una vertiente latinoamericana (Perón en Argentina, Rojas en Colombia, Velasco en Perú y Torrijos en Panamá) cuyo principal rasgo es que sus caudillos salieron de los cuarteles. En consecuencia, Chávez aplicó una lógica marcial a su estilo de gobierno, se valió de los militares activos para la administración de sus Ministerios y estableció unos paradigmas en las relaciones cívico-militares en su país.

La Revolución bolivariana emergió impulsada por el desprestigio del bipartidismo que gobernó en Venezuela desde la caída de Pérez Jiménez en 1958, la renovación institucional se materializó con la nueva Constitución de 1999 y con la celebración de varios comicios, empero el creciente poder del presidente Chávez chocó con los intereses de distintos sectores

políticos y sociales que, a pesar de tener como referente la democracia liberal, se involucraron en un golpe de Estado en 2002. Tras el retorno de Chávez al poder se aceleró el giro a la izquierda de la Revolución bolivariana lo que implicó la colonización del poder por parte del chavismo a través de mecanismos electorales que se acompañaron con un cerco a una oposición dispersa. La consolidación de Chávez en el poder implicó la transformación de las instituciones democráticas venezolanas que se fueron acercando a un régimen autoritario electoral, lo que se puede evidenciar en las modificaciones a la Constitución y la cooptación de distintos cargos por parte del chavismo.

La inconformidad ciudadana con el bipartidismo y la promesa redentora de Chávez impulsaron la creación de un movimiento político y social amplio de carácter populista y de vocación comunitaria en Venezuela. El epítome del chavismo fue la creación del Partido Socialista Unido de Venezuela que aglutinó a millones de seguidores y beneficiarios del gobierno de la Revolución Bolivariana. Un crisol de militantes de izquierda, cristianos católicos y protestantes, militares de distintos rangos, políticos profesionales y líderes sociales conformaron la principal fuerza política del país durante las dos primeras décadas del siglo XXI. El chavismo se convirtió en una fuerza electoral y militante hegemónica que acompañó a Chávez en sus distintos proyectos, apariciones públicas desde su primera elección en 1998 hasta su muerte en 2013.

La democracia comunal es la representación de la lectura particular que el populismo chavista hace de la participación política ciudadana, perspectiva que chocó con la de los defensores de un sistema liberal. El chavismo y sus opositores entraron en una pugna abierta por el dominio total de las instancias de poder que después de dos décadas no ha cesado, en consecuencia la atrofia y el paralelismo son las características de las instituciones gubernamentales en Venezuela. En síntesis, la versión comunal democrática del chavismo no se ha consolidado como proyecto de sistema político ni las instituciones de la democracia liberal se han recuperado como alternativa para una salida a las múltiples crisis del país.

La oposición venezolana y el chavismo se enlazaron en una polarización que fragmentó los espacios de diálogo y convivencia, además ambas partes cayeron en el uso de la violencia como herramienta política: la oposición fracasó en un golpe de Estado en 2002 y el oficialismo ha perseguido y castigado a sus contradictores desde la publicación de la lista

Tascón en 2004 hasta la actualidad. Desde la llegada del chavismo al poder inició un prolongado proceso migratorio que se incrementó en el último lustro.

En este mismo capítulo se pretendió caracterizar la postura de la Iglesia católica venezolana a través de las Conferencia episcopal con respecto al gobierno de Hugo Chávez en Venezuela (1999-2013), a fin de establecer los temas de encuentro (choque y cooperación), las agendas institucionales, los principales actores y los resultados de la interacción entre la Iglesia católica y el gobierno. En consecuencia se concluyó que el episcopado venezolano, caracterizado por tener una estructura menor en comparación con otros en América Latina, se convirtió en una protagonista de primera línea en la vida política. La distancia que se marcó con Chávez fue casi inmediata a la elección del exmilitar y a pesar de que este profesara la fe católica, siendo abril de 2002 el punto de inflexión entre las partes gracias al rol del cardenal Velasco durante el golpe de Estado (no se puede omitir que los obispos Porras y Azuaje tuvieron un protagonismo en el acompañamiento a Chávez durante la crisis). A pesar de que la relación entre el presidente y los obispos se estabilizó meses después, el episcopado continuó siendo una voz independiente y defensora de las libertades civiles, la democracia liberal y los derechos humanos, lo que luego implicaría nuevos y tenaces choques con Chávez quien relacionó a la mayoría de obispos con la oposición.

El protagonismo inusitado de los jerarcas católicos en un hecho político como la crisis de abril de 2002 en Venezuela encuentra como antecedente la intervención del arzobispo de Caracas monseñor Arias Blanco contra el dictador Marcos Pérez Jiménez. Durante cuatro décadas la Iglesia católica en Venezuela creció amparada en el *Modus vivendi*, estableció relaciones cordiales con las cúpulas de adecos y copeyanos, intercedió en los procesos de paz con las guerrillas y sus obispos opinaron en los asuntos públicos que consideraron necesaria la perspectiva de la institución religiosa.

La Revolución bolivariana implicó que el episcopado venezolano tomara una postura con respecto al régimen y la entreverada situación de abril resume cómo, en términos institucionales, un cambio exógeno afectó la dinámica interna del episcopado que después del 14 de abril de 2002 sacaría varias lecciones: la primera es los pronunciamientos colectivos primaron sobre las posturas beligerantes de algunos obispos. La segunda fue la necesidad de proyectar la imagen de una institución que reconcilia y no la de una que engrosa las filas de la oposición. La tercera fue enfatizar en la promoción de los Derechos humanos y destacar

las ventajas de una tradición liberal democrática en el país que contrasta con el proyecto populista y comunal del chavismo.

La Revolución bolivariana planteó una situación inédita a nivel local y regional, la respuesta del episcopado venezolano, más teniendo en cuenta su limitada estructura, también resultó particular: tuvo momentos de confrontación y cuestionamiento al poder político que afectaron a sus líderes y cuestionaron su prestigio, enfrentó el reto de mantener unida a la feligresía a través de un trabajo pastoral, después de 2002 enfatizó en narrativas más civiles que políticas y soportó los embates directo de uno de los líderes más poderosos y carismáticos de la América Latina contemporánea.

El capítulo cinco estuvo dedicado al tema colombiano y se cuestionó por ¿Cuál fue la relación entre la jerarquía católica y el gobierno de Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010) ante la transformación política impulsada en el país? y ¿Cuáles fueron las posturas de Álvaro Uribe en Colombia (2002-2010) con respecto al papel de la Iglesia católica en el marco su proyecto político? En consecuencia, los objetivos consistieron en, por un lado analizar las transformaciones políticas en Colombia impulsadas por Álvaro Uribe (2002-2010), para identificar los cambios, puntos de inflexión, procesos y actores involucrados.

Una primera conclusión plantea que Álvaro Uribe fue un líder populista de derecha - emparentado en términos ideológicos con la ola neoliberal-populista- que convirtió la crisis de seguridad derivada del conflicto armado en una lucha contra el terrorismo. Uribe fue el caudillo de un fenómeno electoral y comunicativo que desplazó del poder a los partidos tradicionales, se contrapuso en términos regionales al chavismo y se convirtió en el único, por ahora, proyecto populista exitoso en la historia de Colombia.

La elección de Uribe se explica por la promesa redentora de combatir al terrorismo y la politiquería, el carismático líder consolidó de manera temprana un poder mediático y legislativo que le permitió impulsar la política de Seguridad democrática para combatir a los grupos insurgentes y paramilitares. El caso colombiano no era novedoso en la región pues “Fujimori y Uribe ganaron apoyo popular por su éxito en la lucha contra las guerrillas” (Weyland, 2013, p. 27). El trato directo con la ciudadanía y la denominada micro-gestión fueron los baluartes desde los que el caudillo consolidó una hegemonía que sometió al bipartidismo de liberales y conservadores.

El manejo mediático y los resultados exitosos en términos bélicos consolidaron el “estado de opinión” basado en una lectura conveniente de la favorabilidad de Uribe que emergió como un líder regional contrapuesto al chavismo. El uribismo, como cualquier otro populismo, impulsó cambios normativos que tuvieron en la reelección del presidente, una figura atípica en la tradición presidencial colombiana, su mayor ejemplo. Sin embargo, Uribe encontró una serie de barreras institucionales representadas en las altas cortes y en una oposición legislativa reducida que no le permitieron perpetuarse en el poder.

El uribismo aglutinó grupos e intereses de millones de colombianos que simpatizaron con la figura presidencial, más que un movimiento social coordinado desde un centro, el uribismo es una amalgama policlasista y variopinta que sustentó “una apuesta personalista, autoritaria y populista de derecha, afincada en el respaldo mayoritario de los colombianos, expresado en las encuestas de opinión” (López, 2014, p. 376). El uribismo se consolidó como un proyecto de derecha que fragmentó a los poderes tradicionales y en materia electoral eligió a Juan Manuel Santos en 2010 e Iván Duque en 2018, además de vencer con la opción NO en el plebiscito de 2016 que buscaba refrendar los Acuerdos de La Habana con las FARC.

La segunda conclusión argumenta que el carácter excluyente y el procedimentalismo fueron los principales argumentos que deslegitimaron la democracia colombiana desde 1957. La Constitución de 1991 fue un correctivo institucional que contribuyó a la apertura democrática, pero que resultó insuficiente para enfrentar una externalidad que determina la ambigüedad del sistema político: la violencia proveniente de un conflicto armado que encontró en el narcotráfico una de sus fuentes de financiación predilectas. La democracia de cristal colombiana pervive en medio de la tensión entre los procesos institucionales y los efectos de un conflicto que no cesa.

La democracia colombiana es frágil y ambigua por su convivencia con un conflicto armado que se nutre económicamente del narcotráfico, baste resaltar que “En los años noventa del siglo anterior, Colombia terminó abocada a un colapso parcial del Estado, a una grave recesión económica y a una profunda crisis humanitaria” (Pizarro, 2004, p. 206). Durante los mandatos populistas de Uribe se incentivó una narrativa particular sobre la realidad del país, a saber: en Colombia existía una amenaza terrorista y no un conflicto armado, por ende el sistema democrático estaba cercado por guerrilleros y paramilitares que debían derrotarse por una vía militar.

Si bien durante los gobiernos de Uribe se realizaron acercamientos de paz con el ELN, se impulsó la liberación de los secuestrados en poder de las FARC y los paramilitares se sometieron al Estado en un polémico proceso de desmovilización, la prioridad de la Seguridad democrática fue el enfrentamiento bélico con los grupos armados. El calendario electoral en Colombia entre 2002 y 2010 se cumplió sin alteraciones, el uribismo se consolidó como una fuerza política a pesar de la dispersión de los partidos de apoyaban al presidente. La reducida oposición en el Congreso, los magistrados críticos de la Corte Suprema y de la Corte Constitucional, varios líderes de organizaciones humanitarias y periodistas representaron las voces críticas al uribismo que, franqueando las barreras institucionales, hostigó a sus contradictores.

En el trascurso del capítulo se pretendió caracterizar la postura de la Iglesia católica colombiana a través de las Conferencia episcopal con respecto al gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010), a fin de establecer los temas de encuentro (choque y cooperación), las agendas institucionales, los principales actores y los resultados de la interacción entre la Iglesia católica y el gobierno. Se esbozan tres conclusiones relacionadas con este capítulo.

Una conclusión derivada de lo anterior afirma que el conflicto armado determinó la agenda del episcopado colombiano desde la década de los ochentas del siglo XX. Durante los gobiernos de Álvaro Uribe varios obispos y sacerdotes tuvieron un rol determinante como acompañantes y garantes en los acercamientos de paz y la liberación de secuestrados con los grupos insurgentes, de igual forma estuvieron presentes en el proceso de sometimiento a la justicia de los grupos paramilitares. La participación del episcopado en los hechos anteriores se dio a pesar de las diferencias conceptuales sobre el conflicto entre los obispos y el presidente Uribe, habría que subrayar que algunos representantes de la Iglesia fueron víctimas de los grupos violentos y que el episcopado sufrió una marginación en los procesos de paz durante el segundo mandato del líder populista.

En términos institucionales el episcopado colombiano trazó una trayectoria definida por el conflicto armado que ha arrojado varios resultados: por un lado, un trabajo pastoral que la ubica como una de las instituciones que mejor comprende las causas y el desarrollo del conflicto armado. Por otro lado, una experiencia acumulada en contactos y procesos de acercamiento con los grupos armados ilegales. A pesar de las marcadas diferencias entre los diferentes presidentes de la Conferencia Episcopal (monseñor Pedro Rubiano, monseñor

Augusto Castro y monseñor Rubén Salazar), la línea pastoral que buscó una salida negociada al conflicto y un acuerdo humanitario para la liberación de los secuestrados se sostuvo durante los mandatos de Uribe Vélez.

El episcopado fue una de las instituciones a las que acudió el gobierno del líder populista para promover su lacónica política de paz, por ende y a pesar de los esfuerzos de algunos obispos, los resultados fueron escasos: los secuestrados en poder de las FARC que lograron recuperar su libertad lo hicieron a cuentagotas o por rescates militares, el proceso de negociación con el ELN en Cuba fracasó y la desmovilización de miles de paramilitares no impidió que nuevos grupos criminales se formaran para seguir delinquir. Por supuesto que en lo anterior no cabe endilgar algún tipo de responsabilidad política al episcopado, sin embargo denota que el rol de la Iglesia en Colombia cambió en las últimas décadas y que su relación con respecto al Estado pasó de aliada en el bloque de poder a garante en los procesos de paz en los que se le requiera.

El capítulo seis estuvo dedicado a la comparación, se cuestionó por ¿Cuáles son las semejanzas y diferencias de los proyectos populistas de Hugo Chávez en Venezuela y Álvaro Uribe en Colombia? La conclusión correspondiente plantea que Hugo Chávez y Álvaro Uribe pertenecen a la camada más reciente de populistas latinoamericanos, pero sus proyectos políticos se distancian en varios puntos: en términos ideológicos Chávez representa la izquierda y Uribe la derecha, el socialismo vernáculo se impulsó en Venezuela mientras que el neoliberalismo se consolidó en Colombia, el cambio normativo promovido por Chávez fue mayor y más potente que las modificaciones constitucionales de Uribe, en Venezuela el chavismo se construyó como un movimiento populista “clásico” mientras que el uribismo optó por aglutinar sectores sociales y basarse en un estado de opinión. Dos populismos disímiles y contrapuestos consolidaron proyectos políticos hegemónicos en Colombia y Venezuela durante los primeros lustros del siglo XXI.

Las crisis sobre las que emergieron los populismos andinos tienen una naturaleza distinta, pero el devenir político de estos países vecinos coincidió en contraponer dos liderazgos que se repelieron durante la década en la que sus líderes ocuparon sus respectivas magistraturas. Chávez y Uribe coincidieron en darle paso a una nueva etapa política en sus países que dejó atrás la hegemonía bipartidista, ambos lograron consolidar un proyecto populista renovador y electoralmente exitoso. Los caudillos se valieron de un trato directo con la ciudadanía y en

sus habilidades comunicativas para incentivar el nacionalismo en sus huestes, acudieron a elementos cristianos para identificarse con sus seguidores y se mostraron implacables con sus críticos, en síntesis "su lógica de confrontación entre enemigos políticos es muy eficaz en crear identidades políticas que se oponen al sistema" (De la torre, 2018, p. 10).

Las diferencias entre estos dos populistas se pueden sintetizar en tres categorías: la primera responde a sus principios ideológicos (derecha/izquierda y socialismo/neoliberalismo). La segunda a la urgencia de las crisis que los impulsaron, la venezolana encuentra raíz su explicación fundamental en el colapso de la representación política, mientras que la colombiana se explica en el escalonamiento del conflicto armado que repercutió en la legitimidad del sistema político. La tercera es el gradualismo de sus proyectos (refundador/reformador) que tiene relación directa con la fortaleza de las instituciones liberales que encontraron que para el caso colombiano venían de un proceso de consolidación desde 1991 mientras que para el venezolano tuvieron un nuevo punto de partida en 1999. En síntesis y siguiendo la propuesta teórica de Svampa (2016), el chavismo podría calificarse como un populismo de *alta intensidad* y el uribismo de *baja intensidad*. En todo caso no hay duda de que "para muchos colombianos y venezolanos, la misma historia se divide en un 'antes' y un 'después' de un presidente que es percibido bien sea como redentor (por sus seguidores) o demonio (por sus opositores)" (Nasi, 2007, p. 178).

Una segunda pregunta comparada fue ¿Cuáles fueron los principales efectos que los proyectos populistas generaron en los sistemas democráticos de Venezuela y Colombia? Este interrogante se resolvió considerando que la decadencia del bipartidismo, la crisis sistémica generalizada y el arribo de los populistas fueron, quizás, el último rasgo compartido de los sistemas democráticos de Venezuela y Colombia. El desarrollo de los gobiernos de Chávez y Uribe tuvo impactos diferentes en los sistemas políticos y, por ende, los resultados institucionales también variaron. En Venezuela la renovación inició con una nueva normatividad que sirvió de riel a la Revolución bolivariana de Chávez, de tal forma se contrapusieron dos visiones democráticas que entraron en una pugna que favoreció al oficialismo y terminó asentando un régimen híbrido. En Colombia el cambio institucional de la Constitución de 1991 se anudó a una tradición procedimental y a la violencia política del conflicto armado, el laberinto que planteó la convivencia entre la legalidad republicana y la criminalidad de los grupos ilegales se quebró debido a la política de Seguridad democrática

de Uribe que simplificó con su óptica populista la salida al conflicto. Sin embargo, no logró resolver la ambigüedad de la democracia colombiana que combina procedimientos y violencia y tampoco disminuyó la influencia del narcotráfico en la política.

Los proyectos populistas de Chávez y Uribe coincidieron en su carácter hegemónico evidenciado la aceptación popular de sus mandatos, en la lógica plebiscitaria que impulsaron respaldada en su poderío electoral, además los cambios normativos que concretaron les permitieron permanecer en el poder más tiempo que el estipulado inicialmente por las Constituciones. Ambos caudillos se sustentaron en "un sacrificio de liberalismo en aras de la democracia en el estilo típico de los hiper-presidencialismos del mundo andino" (Gutiérrez, 2006, p. 115). Ahora bien, la naturaleza de las democracias de Colombia y Venezuela es distinta y, por ende, sus necesidades implicaron una serie de demandas variada que fueron tratadas de manera diferente por los líderes políticos. El conflicto armado en el caso colombiano explica la prioridad en materia de seguridad que caracterizó los mandatos de Uribe mientras que la refundación del establecimiento político concentró los esfuerzos de Chávez. Los resultados institucionales marcan que el carácter ambivalente y frágil de la democracia colombiana pervivió y soportó el embate populista mientras que en el país vecino la Revolución bolivariana se encausó hacia un régimen híbrido de tendencia autoritaria, en otras palabras "desde la perspectiva de la República Bolivariana de Venezuela, resulta paradójico que el sistema clientelar colombiano, antipopulista por orientación, haya resultado más estable que la partidocracia" (Palacios, 2001, p.71).

Una pregunta final de carácter comparado en el capítulo seis fue ¿Cuáles fueron las líneas pastorales de las conferencias episcopales de Venezuela y Colombia de cara a las transformaciones de los sistemas políticos de sus países? Se concluyó que Hugo Chávez y Álvaro Uribe, populistas y católicos, incorporaron elementos cristianos (símbolos, palabras, inspiraciones) a sus proyectos políticos. Sin embargo, lo anterior no les garantizó la abierta simpatía y cooperación por parte de los episcopados de Venezuela y Colombia. Chávez encontró reticencias y reproches con respecto a la Revolución bolivariana en la mayoría de los obispos, de hecho algunos de ellos tomaron un protagonismo inusitado durante los episodios de abril de 2002. Uribe vinculó a la Iglesia católica en su limitada agenda de paz y aunque el episcopado difirió de en algunos postulados de la Seguridad democrática, varios prelados estuvieron presentes en las negociaciones y acercamientos con guerrilleros y

paramilitares. Los episcopados andinos, de cara a los gobiernos populistas, trazaron distintas trayectorias: por un lado, los obispos venezolanos chocaron con el presidente Chávez en aspectos como el funcionamiento de la democracia, las garantías a la oposición y los derechos humanos, convirtiéndose en una voz contradictora del primer mandatario. Por otro lado, los obispos colombianos sostuvieron una línea pastoral de paz proyectada desde el siglo anterior y cooperaron con el gobierno de Uribe a pesar de las diferencias conceptuales sobre el conflicto armado, la calidad de la democracia y los asuntos ambientales.

El giro político de la Iglesia católica que redefinió su concepción con respecto a la democracia como sistema político a partir del Concilio Vaticano II se evidenció en los documentos conclusivos de las reuniones episcopales que van de Medellín en 1968 hasta Aparecida en 2007. En ellos se traza una línea institucional alrededor de la defensa y promoción de los Derechos humanos y que, de manera indefectible, se relaciona con la democracia como sistema político, durante el último tercio del siglo XX los episcopados regionales se preocuparon por distanciarse de los regímenes autoritarios.

Los obispos de Colombia y Venezuela, de forma temprana en comparación con otros episcopados latinoamericanos, replantearon sus vínculos con la democracia y con las élites partidistas apoyando los pactos civiles que inauguraron una nueva era política en estos países andinos. La estabilidad fue la constante de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en Colombia y Venezuela en las décadas siguientes, a pesar de que ello implicara que se vinculara a las jerarquías con la defensa de un sistema político que tendió a la exclusión por la práctica consuetudinaria del bipartidismo.

El arribo de los populismos, a pesar de su marcada identidad católica, no significó que los episcopados alteraran la relación con un sistema político con el que habían convivido durante décadas y es sinónimo de estabilidad para la institución religiosa. La cohabitación con el sistema político no ha impedido que los obispos sean críticos en aspectos relacionados con la violencia, la desigualdad, la corrupción o el narcotráfico. Ahora bien, salvo por manifestaciones individuales, los episcopados han sido cautos en apoyar las transformaciones que los populistas han impulsado en sus países y se han decantado por pronunciamientos colectivos que invitan a salvaguardar y profundizar en las instituciones democráticas. La polémica escena del cardenal Velasco en Miraflores desdice de una

trayectoria institucional construida y evidencian cómo los populistas interpelan los poderes y plantean una reconfiguración política en las sociedades.

Para finalizar se propone una agenda acotada de investigación para el futuro relacionada con los asuntos tratados en el documento:

La relación entre el populismo y el autoritarismo de cara al desencanto democrático en las sociedades actuales: la emergencia del populismo como un fenómeno global va de la mano con la crisis de legitimidad que sufren las democracias. Es fundamental comprender al populismo como una alternativa política legítima (riesgosa, si se quiere) en las sociedades, de igual forma resulta importante ahondar en sus causas sin importar la índole de estas (económicas, culturales). En otras palabras, el populismo es una opción válida en cualquier democracia y sus propuestas correctivas deben entrar en debate y no ser proscritas de entrada. Ahora bien, aceptar la posibilidad del populismo en la competencia democrática implica al mismo tiempo no desconocer que este fenómeno trae un germen de autoritarismo que puede poner en crisis algunos de los fundamentos de la democracia liberal.

El rol del cristianismo dentro de otros proyectos populistas en América Latina: el populismo logró poner de presente nuevamente el papel de las creencias religiosas en los idearios políticos. En lo que respecta al cristianismo se pueden identificar múltiples relaciones entre católicos y protestantes con los distintos líderes populistas en el mundo. Además del aspecto identitario, la conjugación entre populistas y cristianos implica la revitalización de debates de orden moral en las distintas sociedades. Además, en lo que aparentaba ser una relación simbiótica y fluida entre católicos y populistas en América Latina no ha resultado de tal modo gracias al rol de los episcopados locales que suelen chocar con los líderes populistas, una muestra fehaciente y global de lo anterior es el apartado que Francisco le dedica al populismo en su encíclica *Fratelli tutti*.

El estudio de los episcopados desde una perspectiva institucional histórica en el marco de los retos ambientales, políticos y sociales de la región: quince años después de la Conferencia de Aparecida y el nombramiento de un pontífice latinoamericano abren los cuestionamientos sobre la agenda del futuro del episcopado latinoamericano. Además de la evangelización y de los asuntos ambientales, en materia política los retos siguen siendo mayúsculos gracias al creciente autoritarismo en la región y a la hegemonía del narcotráfico. La presente investigación pretende hacer una aportación metodológica cuando invita al

análisis de los episcopados a través de una lógica institucional histórica y no de elección racional, puesto que la primera permite comprender a los obispos como agentes con intereses ideológicos y públicos, que en el caso latinoamericano debe traducirse también en términos de compromiso pastoral.

Ampliar las agendas de investigación comparativa entre Colombia y Venezuela: la presente investigación también pretende ser una modesta invitación a investigar de manera comparada la historia reciente de Colombia y Venezuela. Los 2200 kilómetros compartidos en la frontera parece ser una distancia menor contrastada con las diferencias políticas entre las dirigencias de estos países andinos durante el siglo XXI. De manera reciente, el fenómeno migratorio de venezolanos hacia Colombia (que en términos históricos no se puede comprender sin la profusa migración colombiana a Venezuela en el siglo XX) permite que se estrechen los vínculos entre los ciudadanos de dos naciones que tienen más aspectos en común que diferencias, en palabras del Libertador Simón Bolívar: “La unidad de nuestros pueblos no es simple quimera de los hombres sino inexorable decreto del destino”.

Bibliografía

A

- Abad, A. (2018). *El voto populista en la Región Andina: los casos de Colombia, Ecuador y Perú*. Revista CIDOB D'affairs Internacionals. (119), 209–244. <https://doi.org/10.24241/rcai.2018.119.2.209>
- Abel, C., & Palacios, M. (2002). *Colombia 1958-1990*. In L. B. ed., *Historia de América Latina - Los países andinos desde 1930* (Vol. 16, pp. 209-258). Barcelona: Cambridge University Press - Crítica.
- Acemoglu, D; Robinson, J y Santos, R. (2013). *The monopoly of violence: evidence from Colombia*. Journal of the European Economic Association, 11, 5–44.
- Acuña, F. (2015). *¿Presidentes desatados? Reelección presidencial y cambio institucional en el área andina*. Análisis Político, (83), 73–87.
- Avilés, W. (2006). *Paramilitarism and Colombia's Low-Intensity Democracy*. Journal of Latin American Studies, 38(2), 379–408.
- Álvaro, M. (2009). *De las armas a la desmovilización. El poder paramilitar en Colombia*. Revista Internacional de Sociología, 67(1), 59–82.
- Aguilera, M. (2013). *Las Farc: auge y quiebre del modelo de guerra*. Análisis Político, (77), 85–111.
- Agencia informativa de México. (9 de marzo 2020). *El Papa Francisco “El populismo oprime a los pobres y explota la fe”*. AIM. <https://agenciainformativademexico.com/el-papa-francisco-el-populismo-oprime-a-los-pobres-y-explota-la-fe/>
- Aguilera, M. (2012). *Refundemos la nación: perdonemos a delincuentes políticos y comunes*. Análisis Político, (76), 5–40.
- Álvarez, A. y Chumaceiro, I. (enero-diciembre, 2013). *“¡Chávez vive...!”: la sacralización del líder como estrategia en el discurso político venezolano*. Boletín de lingüística, XXV(39-40), 7-35.
- Álvarez, A. y Chumaceiro, I. (2010). *¡Con la Iglesia hemos topado...! Aspectos de una interacción polémica entre el Presidente Chávez y el Cardenal Urosa Savino*. Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso, 1(10), 35–63.
- Amézquita, C. (2008). *Fuerzas políticas movilizadas ante el referendo de 2003 en Colombia*. Análisis Político, (63), 78–102

Andersen, J. (2009). *Christianity and democratisation: From pious subjects to critical participants*. Manchester: Manchester University Press.

Angosto-Ferrández, L. F. (2017). *Indigenous Peoples, Social Movements, and the Legacy of Hugo Chávez's Governments*. *Latin American Perspectives*, 44(1), 180–198. <https://doi.org/10.1177/0094582X16666013>

Angosto-Fernández, L. (2016). *The afterlives of Hugo Chávez as political symbol*. *Anthropology today*, 32(5), 8–12.

Ansaldi, W. (2007). *La democracia en América Latina, un barco a la deriva, tocado en la línea de flotación y con piratas a estribor. Una explicación de larga duración*. En Waldo Ansaldi (Dir.), *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (págs. 53-121). Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.

Applebaum, A. (2021). *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*. Barcelona: Penguin Random House.

Arato, A.; Cohen, J. (2017): *Civil society, populism and religion*. En: *Constellations* 24 (3), pág. 283–295. DOI: 10.1111/1467-8675.12312.

Archila, M. (1997). *El Frente Nacional una historia de enemistad social*. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* (24), 189-215.

Arenas, N. (2012). *La Venezuela rentista: imaginario político y populismo*. *Cuadernos del CENDES*, 29(80), 137–145.

Arenas, N. (2009). *El gobierno de Hugo Chávez: de la Asamblea Nacional Constituyente a la propuesta de reforma constitucional*. En J. Aibar, & D. Vázquez, *¿Autoritarismo o democracia? Hugo Chávez y Evo Morales* (págs. 59-114). Ciudad de México: Flacso México.

Arias, R. (2013). *Historia de Colombia contemporánea (1920-2010)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Arias, R. (2011). *Del Frente Nacional a nuestros días*. En L. Rodríguez, A. Rodríguez, J. Borja, D. Ceballos, C. Uribe, A. Murillo, & R. Arias, *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber* (págs. 311-362). Bogotá: Punto de Lectura.

Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Universidad de los Andes - ICANH.

Arráiz, R. (2020). *La democracia en Venezuela: un proyecto inconcluso*. Caracas: Editorial Alfa.

Arteaga Mora, C. G. (2019). *Amor y chavismo: Espacio público y propaganda en el Socialismo del siglo XXI*. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 64(237), 18. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2019.237.61888>

Atehortúa, A. (2007). *Las banderas del presidente Uribe*. Medellín: La Carreta Editores.

Atehortúa, A., & Rojas, D. (2005). *Venezuela antes de Chávez: Auge y derrumbe del sistema de "Punto Fijo"*. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (32), 255-274.

Aveledo, G. (2012). *La iglesia católica venezolana frente a la revolución bolivariana, 1999-2010*. *Cuadernos Unimetanos*, (30), 39–53.

Aveledo, R. (2010). *Consecuencias institucionales de la presidencia de Hugo Chávez*. En F. Ramos, C. Romero, & H. Ramírez, *Hugo Chávez: una década en el poder* (págs. 47-68). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Azzellini, D. (2010). *Un poder constituyente en movimiento*. En F. Ramos, C. Romero, & H. Ramírez, *Hugo Chávez: una década en el poder* (págs. 107-127). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

B

Barnebeck, T. y Sandholt, P. *Preaching Democracy: The Second Vatican Council and the Third Wave*, University of Gothenburg - V-Dem Institute.

Barros, S. (2014). *Populismo, pueblo y liderazgo en América Latina*. *Colombia Internacional*, 82, 297–302. <https://doi.org/10.7440/colombiaint82.2014.12>

Barros, M. (2013). *Para una teología bolivariana de la liberación Teología de la Liberación y Patria Grande*. *Horizonte*, 11(32), 1727–1742.

Barr, R. (2018). *Populism as a political strategy*. In Carlos de la torre (Ed.), *Routledge Handbook of Global Populism* (pp. 44–56). London New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Basset, Y., & Guevara, A. (2016). *Elecciones en un contexto semi-autoritario. Venezuela a las urnas*. En F. Ramos, A. de Lisio, & R. Rodríguez, *De Chávez a Maduro: Balance y perspectivas* (págs. 99-124). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Beltrán, W. M. y Quiroga, J. D. (2017). *Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014)*. Colombia Internacional, (91), 187–212. <https://doi.org/10.7440/colombiaint91.2017.06>
- Bejarano, A. (2014). *Protracted Conflict, Multiple Protagonists, And Staggered Negotiations Colombia, 1982-2002*. Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies, 28(55-56), 223–247. <https://doi.org/10.1080/08263663.2003.10816842>
- Bejarano, A. (2010). *La muerte lenta de la democracia en Venezuela*. En F. Ramos, C. Romero, & H. Ramírez, Hugo Chávez: una década en el poder (págs. 25-46). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Benedicto XVI. *Caritas in Veritate*. 2009
- Berins, R. y Collier, D. (2002): *Shaping The Political Arena Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Beyer; J. y Jürgen. (2010): *The Same or Not the Same - On the Variety of Mechanisms of Path Dependence*. En: International Journal of Social Sciences 5 (1), pág. 1–11.
- Bilbao, L. (2002). *Chávez y la Revolución Bolivariana - Consersaciones con el periodista de Le Monde Diplomatique*. Santiago de Chile: Editorial Aún creemos en los sueños.
- Bisbal, M. (2010). *Anatomía de una hegemonía comunicacional. Un mirada a 10 años de la Revolución Bolivariana*. En F. Ramos, C. Romero, & H. Ramírez, Hugo Chávez: una década en el poder (págs. 259-280). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Bolívar, S. (2001). *Proclamas y discursos*. Bogotá: FICA
- Borda, S. (2012). *La administración de Álvaro Uribe y su política exterior en materia de Derechos Humanos: de la negociación a la contención estratégica*. Análisis Político, (75), 111–137.
- Bosca, R. (2009): *La Iglesia católica y la democracia. Presupuestos históricos, teológicos y filosóficos*. En: Colección (20), pág. 147–171.
- Botero, F. (2007). *Colombia: ¿democracia, paracracia o simplemente desgracia?* Revista de Ciencia Política, 27, 97–111.
- Bozóki, A.; Ádám, Z. (2016): *State and Faith: Right-wing Populism and Nationalized Religion in Hungary*. En: Intersections 2 (1), pág. 98–122. DOI: 10.17356/ieejsp.v2i1.143.

Bracho-Polanco, E. (2020). *Chávez's Aló Presidente and its Impact on Venezuela's Journalistic Practice*. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 49(1), 42–51. <https://doi.org/10.16993/iberoamericana.474>

Buthe, T. (2002): *Taking Temporality Seriously: Modeling History and the Use of Narratives as Evidence*. En: *American political Science Review* 96 (3), pág. 481–493, Última comprobación el 02/10/2020.

Buxton, J. (2020). *Continuity and change in Venezuela's Bolivarian Revolution*. *Third World Quarterly*, 41(8), 1371–1387. <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1653179>

C

Caballero, M. (1998). *Las crisis de la Venezuela contemporánea*. Caracas: Monte Avila Editores.

Canovan, M. (1999). *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*. *Political Studies*. (XLVII), 2–16.

Capoccia, G. (2016): *Critical Junctures*. En: Orfeo Fioretos, Tulia Falletti y Adam Sheingate (eds.): *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*. Oxford: Oxford University Press, pág. 1-23.

Capoccia, G. (2015): *Critical junctures and institutional change*. En: James Mahoney y Kathleen Thelen (eds.): *Advances in Comparative-Historical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 147–179.

Capoccia, G. y Ziblatt, D. (2010): *The Historical Turn in Democratization Studies: A New Research Agenda for Europe and Beyond*. En: *Comparative Political Studies* 43 (8-9), pág. 931–968. DOI: 10.1177/0010414010370431.

Capoccia, G. y Kelemen, D. (2007): *The Study of Critical Junctures Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism*. En: *World Politics* 59 (3), pág. 341–369. DOI: 10.1017/S0043887100020852.

Caponi, O. (2007). *La democracia bolivariana*. *Paradigmas y utopías - La revolución bolivariana*(8), 213-226.

- Cárdenas, F. (2012). *Aparato discursivo del expresidente Álvaro Uribe Vélez. Horizontes miméticos del pensamiento hegemónico neoliberal en Colombia (2002-2010)*. *Análisis Político*, (76), 139–157.
- Cardona, J. (2013). *Diario del conflicto. De las delicias a La Habana (1996-2013)*. Bogotá: Debate - Universidad de los Andes.
- Cardozo, A. (2019). Cultura política y Guerra Fría en Venezuela. La impronta de la Guerra Fría en los partidos políticos venezolanos. En A. Cardozo, L. Dávila, & E. Mondolfi (Eds.), *Guerra Fría, política, petróleo y lucha armada. Venezuela en un mundo bipolar* (págs. 217-274). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Carmona, P. (2005). *Mi testimonio ante la historia*. Bogotá: Biblioteca jurídica Dike
- Carreira, F., & Vieira, M. (2019). *Populism as a logic of political action*. *European Journal of Social Theory*, 22(4), 23–54. <https://doi.org/10.1177/1368431018762540>
- Carroll, R. (2013). *Comandante La Venezuela de Hugo Chávez*. Ciudad de México: Sexto Piso.
- Casanova, J. (2009). *The Secular and Secularisms*. *Social Research*, 76(4), 1049–1066.
- Casanova, J. (2001). *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*. *Social Research*, 68(4), 1041–1080.
- Casanova, R. (enero-abril, 2016). *La gramática del chavismo. Entre la pulsión socialista y el redentorismo popular*. *Notas de Investigación. Cuadernos del CENDES*, 33(91), 103–123.
- Cepeda, F y Posada-Carbó, E. (2003). *Presidential and legislative elections in Chad, 2001–2002*. *Electoral Studies*, 22(4), 765–772. [https://doi.org/10.1016/S0261-3794\(03\)00034-9](https://doi.org/10.1016/S0261-3794(03)00034-9)
- Chávez, H. (1999). *Aló Presidente N° 7*. Sede de Radio Nacional de Venezuela, Caracas, Parroquia El Recreo, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.
- Chávez, H. (1999a). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chavez Frias, sobre la Asamblea Constituyente tras los hechos del congreso*. Caracas, Distrito Capital, Venezuela
- Chávez, H. (1999b). *Aló Presidente N° 22*. Polideportivo “Luis Aparicio” Caricuao, Parroquia Caricuao, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.
- Chávez, H. (1999c). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez en el acto de conmemoración del Natalicio de Don Andres Bello*. Casa de Bello, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (1999d). *Aló Presidente N° 24*. Valencia, Parroquia San Rafael, Municipio Libertador, Estado Carabobo, Venezuela.

Chávez, H. (1999e). *Salutación de Navidad y Año Nuevo del Comandante Presidente Hugo Rafael Chávez Frías a las Guarniciones de Valencia y Pto. Cabello*. Campo de Carabobo, parroquia carlos Arvelo, Municipio Libertador, Estado Carabobo, Venezuela.

Chávez, H. (2000). *Rueda de Prensa del Comandante Presidente de la República Hugo Rafael Chávez Frías, a su Regreso de la Cumbre de los 77*. La Aeropuerto "Generalísimo Francisco de Miranda" Carlota, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2000a). *Entrega de Créditos a la Pequeña y Mediana Empresa Concedidos por el Banco Industrial de Venezuela*. Salón Ayacucho, Palacio de Miraflores, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2000b). *Rueda de Prensa del Comandante Presidente de la República, Hugo Rafael Chávez Frías*. En la Ciudad de Barinas., Estado Barinas, Venezuela.

Chávez, H. (2000c). *Salutación navideña del Comandante Presidente Hugo Chávez a guarniciones de varios estados*. Barquisimeto, Estado Lara, Venezuela.

Chávez, H. (2002). *Aló Presidente N° 94*. Mérida, Parroquia Arias, Municipio Libertador, Estado Mérida, Venezuela.

Chávez, H. (2002a). *Aló Presidente N° 103*. Palacio de Miraflores, Caracas, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2002b). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez con motivo de la marcha del 11 de julio*. Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2003). *Discurso del Comandante Presidente Hugo Chávez, en la salutación al cuerpo diplomático y organismos internacionales acreditados ante el Gobierno Nacional*. Palacio de Miraflores, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2003a) *Aló Presidente N° 143*. Palacio de Miraflores, Caracas, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2003b). *Declaraciones del Comandante Presidente Hugo Chávez, en la rueda de prensa con los medios internacionales*. Palacio de Miraflores, Caracas, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2003c). *Aló Presidente N° 165*. Palacio de Miraflores, Caracas, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2003d). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez, en la reunión con las mujeres asistentes al Foto Mundial de Solidaridad con Venezuela “Manuela Sáenz”*. Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2003e). *Declaraciones del Comandante Presidente Hugo Chávez, en la Rueda de prensa a medios internacionales*. Salón Ayacucho, Palacio de Miraflores, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2004). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez durante actodespedida a Estudiantes en Medicina que van a estudiar a la Escuela Latinoamericana de Medicina de Cuba*. Universidad Bolivariana de Venezuela, Caracas, Chaguaramo, Parroquia San Pedro, Municipio Libertador., Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2004a). *Aló Presidente N° 187*. Cabruta, Municipio las Mercedes, Estado Guárico, Venezuela.

Chávez, H. (2004b). *Aló Presidente N° 188*. Fuerte Mara, Parroquia Sierrita, Municipio Mara., Estado Zulia, Venezuela.

Chávez, H. (2004c). *Concentración con motivo del II Aniversario de la retoma del Gobierno Bolivariano*. Palacio de Miraflores, Caracas, Parroquia Catedral, Municipio Libertador., Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2004d). *Comunicación en tiempos de revolución Jesse Chacón Escamillo*. Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2004e). *Programa especial: conversatorio del Comandante Presidente Hugo Chávez, en el Programa Ángulos*. Desde la televisora niños cantores del Zulia, Maracaibo, Estado Zulia, Venezuela.

Chávez, H. (2004f). *Acto Derechos Humanos Ayer y hoy Contra el Silencio y el Olvido*. Salas Ríos Reyna, Teatro Teresa Carreño, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2005). *Acto de Entrega de Créditos a la Misión Vuelvan Caras*. Sala Ríos Reina, Teatro Teresa Carreño, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2005a). *Aló Presidente N° 229*. Zona Industrial El Pinón, Parroquia Altagracia, Municipio Cumaná, Estado Sucre, Venezuela.

Chávez, H. (2005b). *Acto con motivo de la cancelación del retroactivo a los pensionados del IVSS, correspondiente al período abril 2001-diciembre 2003*. Salón Ayacucho - Palacio de Miraflores, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2005c). *Acto con motivo de entrega de Créditos para adquisición de viviendas de clase media*. Sala Ríos Reyna - Teatro Teresa Carreño, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2006). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez durante acto delanzamiento de la Misión Negra Hipólita*. Sala Ríos Reyna del Teatro Teresa Carreño, Caracas, Parroquia San Agustín, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2007). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez durante acto de juramentación de nuevo Gabinete Ejecutivo*. Sala Ríos Reyna del Teatro Teresa Carreño, Caracas, Parroquia San Agustín, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2007a). *Aló Presidente N° 272*. Salón Simón Bolívar del Palacio de Miraflores, Caracas, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2007b). *Aló Presidente N° 278*. Hato Calleja, municipios Pedraza y Barina, Estado Barinas, Venezuela.

Chávez, H. (2007c). *Oración ecuménica en honor a los caídos del 11 de abril de 2002*. Puente Llaguno, avenida Urdaneta, Caracas, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2007d). *Plenaria y Clausura de la XVII Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de gobierno*. Centro de Convenciones Iberoamericano, Santiago de Chile, Chile.

Chávez, H. (2008). *Aló Presidente N° 301*. Finca Doña Carmen, Municipio Machiques de Perijá, Parroquia Bartolomé de las Casas, Estado Zulia, Venezuela.

Chávez, H. (2008a). *Aló Presidente N° 306*. Plaza Caracas, Parroquia Altagracia, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2009). *¡¡Feliz Año Nuevo, Feliz 2010!!* Caracas, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2009a). *Rueda de prensa conjunta del Comandante Presidente Hugo Chávez y el presidente de la República de Colombia Álvaro Uribe*. Cartagena de Indias, Bolívar, Colombia.

Chávez, H. (2009b). *Entrevista al Comandante Presidente Hugo Chávez por parte de la emisora colombiana de radio "La W"*. Avión presidencial.

Chávez, H. (2009c). *Entrevista al Comandante Presidente Hugo Chávez por parte de la periodista de la cadena de noticias colombiana RCN, Victoria Dávila*. Palacio de Miraflores, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2010). *Contacto telefónico del Comandante Presidente Hugo Chávez con el programa La Hojilla de VTV*. Palacio de Miraflores, Caracas, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2010a). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez durante acto de juramentación de la maquinaria roja y lanzamiento del despliegue en la región central*. La Rinconada, Parroquia Coche, Municipio Libertador, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2011). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez durante oración ecuménica de sanación y acción de gracias por su salud*. Puerta Dorada del Palacio de Miraflores, Caracas, Distrito Capital, Venezuela.

Chávez, H. (2011a). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez durante misa celebrada en el santuario del Santo Cristo de la Grita*. La Grita, Municipio Jáuregui, Estado Táchira, Venezuela.

Chávez, H. (2012). *Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez con motivo de misa celebrada en la Basílica Menor de Nuestra Señora de Coromoto*. Basílica Menor de Nuestra Señora de Coromoto, Municipio Guanare, Estado Portuguesa, Venezuela.

Chevalier, F. (2004). *América Latina de la Independencia a nuestros días*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Christopher, P., Reardon, L. y Wilcox, C. (E.). (2007). *Introduction: Theoretical Considerations on the Relationship between the Catholic Church and the Nation-State*. En P. Christopher, L. Reardon y C. (E.) Wilcox (Eds.), *Catholic Church and the Nation-state: Comparative Perspectives* (pp. 1–11). Washington, D.C.: Georgetown University Press.

CELAM.(2007). *Documento de Aparecida*. Consejo Episcopal Latinoamericano . Santo Domingo: CELAM

CELAM . (1992). *Documento de Santo Domingo*. Consejo Episcopal Latinoamericano . Santo Domingo: CELAM.

CELAM. (1979). *Documento de Puebla* . Consejo Episcopal Latinoamericano. Puebla: CELAM.

CELAM. (1968). *Documento de Medellín* . Consejo Episcopal Latinoamericano. Medellín: CELAM.

CNMH. (2014). *Guerrilla y población civil Trayectoria de las FARC 1949-2013*. (M. A. informe). Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Conferencia Episcopal Colombiana. (1987). *Comunicado de la Conferencia episcopal*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2000). *Mensaje de la LXIX Asamblea plenaria ordinaria "Habrá paz en nuestra patria cuando descubramos que somos una sola familia*. (pp.1-12). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2000a). *Con el motivo de las próximas elecciones*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2001). *El diálogo, única vía para alcanzar la meta de la paz*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2001a). *Mensaje de la LXX asamblea plenaria extraordinaria una cultura de paz para Colombia*. (pp. 1-5). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2001b). *Declaración pastoral de la LXXI Asamblea plenaria ordinaria con motivo de la conmemoración y evaluación de los diez años de vigencia de la Constitución Política*. (pp.1-7). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2002). *Llamado a la unidad y la esperanza mensaje del episcopado colombiano*. (pp.1-3). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2002a). *Diez principios para caminar hacia la paz mensaje final de la LXXII asamblea plenaria extraordinaria*. (pp. 1-4). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2002b). *Un llamamiento a la unidad y la solidaridad*. (pp.1-3). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2002c). *Llamado a la solidaridad y a la paz*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2002d). *Comunicado del presidente de la conferencia episcopal de Colombia*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2003). *Comunicado del presidente de la conferencia episcopal de Colombia*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2003a). *Por un voto libre y consciente*. (pp. 1-5). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2003b). *Mensaje a tiempos difíciles, colombianos nuevos LXXIV Asamblea plenaria extraordinaria*. (pp.1-4). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2004). *Pronunciamento de la Conferencia episcopal a propósito del TLC*. (pp. 1-5). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2004a). *Comunicado*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2005). *Comunicado de la Iglesia Católica en Colombia y de la comisión de conciliación nacional*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2006). *Ante la próxima elección*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2006a). *Mensaje de la Conferencia episcopal con ocasión de las elecciones*. (pp.1-8). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2006b). *Pronunciamento de la Comisión de paz de la Iglesia*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2007). *El compromiso de la Iglesia ante los desafíos de la realidad nacional*. (pp. 1-4). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2007a). *Mensaje para todos los católicos de Colombia ¡sin cansarse jamás!* (pp. 1-5). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2007b). *Comunicado de la LXXXIII Asamblea plenaria del episcopado*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2007c). *La paz: un compromiso inaplazable. A los gobernadores, alcaldes, diputados, concejales y ediles elegidos en la jornada electoral del domingo 28 de octubre*. (pp. 1-3). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2007d). *Comunicado*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2008). *Movilización por la libertad y la paz*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2008a). *Comunicado de la LXXXIV Asamblea plenaria los obispos de Colombia, al término de su asamblea plenaria*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2008b). *Mensaje de Navidad de los obispos de la Iglesia Católica al pueblo colombiano*. (pp. 1-3). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2009). *Comunicado de la LXXXVI Asamblea plenaria*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2009a). *Comunicado conjunto de los obispos de Colombia, Ecuador y Venezuela*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2012). *Mensaje de los obispos católicos al pueblo colombiano* (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2012a). *Por una Colombia unida, libre, justa y en paz*. (pp.1). Bogotá.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2012b). *Bienaventurados los que trabajan por la paz (mt 5,9)*. (pp. 1-2). Bogotá.

Conferencia Episcopal Venezolana. (1999). *Exhortación Pastoral. LXXIIª Asamblea plenaria ordinaria "La Paz es Obra de la Justicia"*. A los fieles Católicos y a las personas de buena voluntad (pp. 2–4). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2000). *LXXIII Asamblea Ordinaria Plenaria del Episcopado Venezolano Exhortación Pastoral "Renovar en Cristo la Esperanza y la Solidaridad"* (pp. 8–11). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2000a). *Declaración ante las próximas elecciones "Unidos en la Verdad, la Esperanza y el Compromiso"* (pp. 12–14). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2000b). *Comunicado*. Los Teques (pp. 18). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2001). *Comunicado "Autonomía y Libertad de la Iglesia Católica"* (pp. 23–24). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002). *Comunicado "Sobre los Medios de Comunicación"* (pp. 35–36). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002a). *Documento El diálogo camino hacia la paz* (pp. 36–40). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002b). *Por una convivencia en paz y libertad. "Bienaventurados los pacíficos, porque Dios los llamará hijos suyos" (Mt 5,9)*. (pp. 41). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002c). *Comunicado de la Comisión Permanente de la CEV, "Ante los acontecimientos del mes de abril"* (pp. 42–43). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002d). *Mensaje de la CEV: "Justicia, Paz y Reconciliación"* (pp. 43–45). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002e). *Comunicado. Encuentro con el Señor Presidente de la República Hugo Rafael Chávez Frias* (pp. 45–46). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002f). *Exhortación Pastoral “Al servicio de la reconciliación”* (pp. 47–50). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2002g). *Comunicado de la Conferencia Episcopal Venezolana “Evitemos la destrucción, construyamos la reconciliación”* (pp. 59–61). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2003). *Con ocasión de su LXXIX Asamblea Plenaria Ordinaria “Trabajar por la paz”* (pp. 61–64). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2003a). *Mensaje de la CEV “La caridad de Cristo nos urge”* (2 Cor 5,14) (pp. 64–67). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2003b). *Exhortación Pastoral Asamblea Ordinaria Plenaria “Bienaventurados los que trabajan por la paz”* (Mt 5,9) (pp. 69–72). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2004). *Exhortación Pastoral. “Seamos auténticos servidores del pueblo”* (pp. 88–91). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2004a). *Comunicado. “Defender la vida, responsabilidad de todos”* (pp. 92–94). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2005). *Exhortación Pastoral. “Diálogo y Perdón para La Paz”* (pp. 109–112). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2005a). *Exhortación Pastoral: “Al Señor tu Dios adorarás y a Él solo servirás”* (Mt 4, 13; Dt 6,13) (pp. 131–136). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2006). *Exhortación Pastoral. “Ser luz del mundo y sal de la tierra en la Venezuela de hoy”* (pp. 138–141). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2006a). *Exhortación Pastoral: “Pensamientos de paz y no de aflicción”* (Jr 29, 11) (pp. 144–148). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2006b). *Exhortación Pastoral “Vivir la esperanza”*.(pp. 149–151). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2007). *Exhortación Pastoral: “Tiempo de diálogo para construir juntos”* (pp. 153–155). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2007a). *Exhortación pastoral LXXXVIII Asambles Ordinaria Plenaria “Urge el diálogo y la reconciliación en Venezuela”* (pp. 157–161). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2007b). *Exhortación del episcopado venezolano sobre la propuesta de reforma constitucional “Llamados a vivir en libertad” (Gl 5’13)* (pp. 161–166). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2007c). *Comunicado de la Presidencia de la Conferencia Episcopal Venezolana “Ante la Inminencia del Referendum”* (pp. 169–170). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2008). *Exhortación del episcopado venezolano “Caminos de reconciliación y esperanza”* (pp. 172–177). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2008a). *Exhortación pastoral “Unidos en la justicia y la rectitud (Oseas 2’21)”* (pp. 183–186). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2008b). *Comunicado de la CEV Ante la fundación de la iglesia católica reformada* (pp. 186–187). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2008c). *Exhortación de la Conferencia Episcopal Venezolana en la XXXVIII Asamblea Extraordinaria Plenaria sobre algunos aspectos de la situación nacional “Por la vida y la democracia”* (pp. 199–201). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2009). *Declaración de la presidencia de la CEV Antes las elecciones del 15 de febrero de 2009* (pp. 216). Maracaibo.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2009a). *Exhortación de la Conferencia Episcopal Venezolana En La XCII Asamblea Plenaria Ordinaria Vivan en la Verdad y el Amor de Cristo (Cf Efe 4,15)* (pp. 202–204). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2010). *XCIII Asamblea Plenaria Ordinaria del Episcopado Venezolano Justicia y verdad, caminos para la reconciliación y la paz* (pp. 225–229). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2010a). *XCIII Asamblea Plenaria Ordinaria del episcopado venezolano. Carta pastoral sobre el bicentenario de la declaración de Independencia de la república* (pp. 230–238). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2010b). *Comunicado de la presidencia de la CEV* (pp.223). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2011). *Exhortación pastoral Anhelos de unión, justicia, libertad y paz para Venezuela* (pp. 247–253). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2013). *XCIX Asamblea Plenaria Ordinaria* (pp. 269–270). Caracas.

Conferencia Episcopal Venezolana. (2013a). *Comunicado de la Presidencia de la Conferencia Episcopal Venezolana ante la sentida muerte del ciudadano presidente constitucional de la República* (pp.273). Caracas.

Coronado, J. (2014). *Incentivos perversos y oportunismo estratégico: dinámicas criminales del proceso de Justicia y Paz*. *Análisis Político*, (82), 130–148.

Corrales, J., y Penfold, M. (2011). *Dragon in the tropics. Hugo Chávez and the political economy of revolution in Venezuela*. Washington D.C: Brookings Institution Press.

Crahan, M. (1991 Summer): *Church and State in Latin America: Assassinating Some Old and New Stereotypes* 120 (3), pág. 131–158.

Crisp, B., Levine, D., & Molina, J. (2000). *El asenso y la decadencia del COPEI en Venezuela*. En S. Mainwaring, & T. Scully, *La democracia cristiana en América Latina Conflictos y competencia electoral* (pp. 365-397). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cyr, J. (2013). *Que veinte años no es nada: Hugo Chávez, las elecciones de 2012 y el continuismo político venezolano*. *Revista de Ciencia Política*, 33(1), 375–391.

D

Debray R, y Gauchet, M. (2003). *Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir. Un échange*. *Le Débat*, n° 127, p. 3-17. DOI : 10.3917/deba.127.0003

De la Torre, C. (2018). *Populismos. Una inmersión rápida*. Barcelona: Tibidabo Ediciones.

De la Torre, C. (2017). *Hugo Chávez and the diffusion of Bolivarianism*. *Democratization*, 24(7), 1271–1288. <https://doi.org/10.1080/13510347.2017.1307825>

De la torre, C. (2017a). *Populism in Latin America*. In Cristobal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, & Pierre Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 251–274). Oxford: Oxford University Press.

De la torre, C. (2013a). *El populismo latinoamericano, entre la democratización y el autoritarismo*. *Nueva Sociedad*. (247), 1–17.

De la torre, C. (2013b). *El tecnopopulismo de Rafael Correa ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia?* *Latin American Research Review*, 48(1), 24–43.

- De la torre, C. (2011). *Las tensiones no resueltas entre el populismo y la democracia procedimental*. Revista De Ciencias Sociales, 2(2), 63-79.
- De la torre, C. (2009). *Populismo radical y democracia en los Andes*. Journal of Democracy, 1, 24–37.
- De la torre, C. (2003). *Masas, pueblo y democracia: un balance crítico de los debates sobre el nuevo populismo*. Revista De Ciencia Política, XXIII(1), 55–66.
- De la torre, C. (1994). *Los significados ambiguos de los populismos latinoamericanos*. In José Álvarez & Ricardo González (Eds.), *El populismo en España y América* (pp. 39–60). Madrid: Catriel.
- De la Torre, Cr. (2005). *Álvaro Uribe o el neopopulismo en Colombia*. Medellín: La Carreta Editores.
- Delgado, J. E. (2015). *Colombian Military Thinking and the Fight against the FARC-EP Insurgency, 2002–2014*. Journal of Strategic Studies, 38(6), 826–851. <https://doi.org/10.1080/01402390.2015.1005610>
- De Gamboa Tapias, C. (2010). *Adiós a la democracia Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Alvaro Uribe y su incidencia en las instituciones democráticas*. Estudios de Filosofía, (42), 9–42.
- DeHanas, D; Shterin, M (2018): *Religion and the rise of populism*. En: Religion, State and Society 46 (3), pág. 177–185. DOI: 10.1080/09637494.2018.1502911.
- Dietrich, H. (2005). *Hugo Chávez y el Socialismo del Siglo XXI*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones.
- Di Tella, T. (2013). *Historia de los partidos políticos en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Delsol, C. (2016). *Populismos Una defensa de los indefendible*. Ciudad de México: Ariel.
- Dussel, E. (1986). *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la iglesia en América Latina*. Bogotá: Indo-american press service.
- Dussel, E. (1979). *De Medellín a Puebla Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. México: Edicol.
- Duzán, M. J. (2004). *Así gobierna Uribe*. Bogotá: Planeta.

E

- Echeverry, A. (2017). *Un profeta invisibilizado Monseñor Gerardo Valencia Cano (1917-1972)*. Cali: Unicatólica.
- Eaton, K. (2013). *The Centralism of 'Twenty-First-Century Socialism': Recentralising Politics in Venezuela, Ecuador and Bolivia*. *Journal of Latin American Studies*, 45(3), 421–450.
- Ellner, S. (2013). *Social and Political Diversity and the Democratic Road to Change in Venezuela*. *Latin American Perspectives*, 40(3), 63–82
- Ellner, S. (2013a). *Las complejidades de la izquierda radical latinoamericana en el poder: experiencias y desafíos en el siglo XXI*. *Cuadernos del CENDES*, 30(84), 1–28.
- Ellner, S. (2012). *El modelo de la democracia social radical en Venezuela: innovaciones y limitaciones*. *Cuadernos del CENDES*, 29(79), 107–133.
- Ellner, S. (mayo-agosto, 2006). *Las estrategias «desde arriba» y «desde abajo» del movimiento de Hugo Chávez*. *Cuadernos del CENDES*, 23(62), 73–93.
- El Tiempo. (31 de enero 2008). "Ni mas faltaba que nos tengamos que arrodillar ante Chávez", dijo cardenal Pedro Rubiano. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3940118>
- Escobar, M. (2020). *Cuando éramos felices pero no lo sabíamos. Cuatro viajes entre Colombia y Venezuela en tiempos apocalípticos*. Bogotá: Seix Barral.
- Eventon, R. (2013). *The don of teflon*. *Nacla Report on the Americas*, 46(2), 54–57.
- Ewell, J. (2002). Venezuela 1930-1990. En L. B. (Ed.), *Historia de América Latina - Los países andinos desde 1930* (Vol. 16, pp. 301-356). Barcelona: Cambridge University Press - Crítica.

F

- Falleti, T. y Mahoney, J. (2016): *El método secuencial comparado*. En: *Revista SAAP* 10 (2), pág. 187–220, Última comprobación el 02/10/2020.
- Fernández, B. (septiembre-diciembre, 2011). *Los consejos comunales: continuidades y rupturas*. *Cuadernos del CENDES*, 28(78), 35–65.
- Fernández, J. (2006). *Colombia: El laberinto del segundo mandato de Uribe*. *Política Exterior*, 20(112), 125–130.

- Fierro, M. (2014). *Álvaro Uribe Vélez populismo y neopopulismo*. *Análisis Político*, (81), 127–147.
- Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Ciudad de México: Taurus.
- Fioretos, O., Falletti, T. y Sheingate, A. (2016): *Historical Institutionalism in Political Science*. En: Orfeo Fioretos, Tulia Falletti y Adam Sheingate (eds.): *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*. Oxford: Oxford University Press, pág. 18–49.
- Forero, J. (2012). *Evolución del uribismo en Ciudad Bolívar un análisis histórico, 2002-2007*. *Anuario colombiano de Historia social y de la Cultura*, 39(1), 145–180.
- Forlenza, R. (2019): *'Abendland in Christian hands' Religion and populism in contemporary European politics*. En: Gregor Fitzzi, Jürgen Mackert y Bryan S. Turner (eds.): *Populism and the crisis of democracy. Volume 3. Migration, Gender and Religion*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group (Routledge advances in sociology), pág. 133–148.
- Frajman, E. (2014). *Broadcasting Populist Leadership: Hugo Chávez and "Aló Presidente"*. *Journal of Latin American Studies*, 46(3), 501–526.
- Freidenberg, F. (2007). *La tentación populista. Una vía al poder en América Latina*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Francisco. *Fratelli Tutti*. 2020

G

- Galindo, C. (2007). *Neopopulismo en Colombia: el caso del gobierno de Alvaro Uribe*. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (27), 147–162.
- Gamboa, L. (2019). *El reajuste de la derecha colombiana. El éxito electoral del uribismo*. *Colombia Internacional*, (99), 187–214. <https://doi.org/10.7440/colombiaint99.2019.07>
- García, M y Rodríguez, J. (2019). *Personality and an internal enemy: understanding the popularity of Álvaro Uribe, 2002-2010*. *Revista latinoamericana de opinión pública*, 8(2), 89–123.
- García, M. (2017). *El orden de la libertad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- García, M. (2014). *Derecho a falta de democracia: la juridización del régimen político colombiano*. *Análisis Político*, (82), 167–195.
- García-Guadilla, M. P. y Mallen, A. (2019). *Polarization, Participatory Democracy, and Democratic Erosion in Venezuela's Twenty-First Century Socialism*. *The ANNALS of the*

American Academy of Political and Social Science, 681(1), 62–77.
<https://doi.org/10.1177/0002716218817733>

García, S. (2018): *Secularization, Liberalism and the Problematic Role of Religion in Modern Societies*. En: Cuadernos Europeos de Deusto (59), pág. 63–74. DOI: 10.18543/ced-59-2018pp63-73.

Gauna, A. F. (2018). *Populism, heroism, and revolution. Chávez's cultural performances in Venezuela, 1999–2012*. American Journal of Cultural Sociology, 6(1), 37–59.
<https://doi.org/10.1057/s41290-016-0003-9>

Gaviria, JO. (2004). *Reelección. Que el pueblo decida*. Bogotá: Planeta.

Garzón, I. (2020). *Rebeldes, románticos y profetas. La responsabilidad de sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado colombiano*. Bogotá: Ariel - Universidad de La Sabana.

Geertz, C. (1994). *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós.

Gerbasí, F. (2010). *La política exterior de la Revolución Bolivariana y Colombia*. En F. Ramos, C. Romero, & H. Ramírez, Hugo Chávez: una década en el poder (págs. 565-582). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Giraldo, J. (2018). *Populistas a la colombiana*. Bogotá: Debate.

González, F. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá: Odecofi-Cinep.

González, F. (2003). *¿Colapso parcial o presencia diferenciada del Estado en Colombia?: una mirada desde la historia*. Colombia Internacional, (58), 124–159.

González, F. (1997). *Poderes enfrentados Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep.

González, M. (2014). *Hugo Chávez Socialist for the Twenty-first century*. London: Pluto Press.

Gómez de Souza, L. A. (February de 2007). *Latin America and the Catholic Church: Points of convergence and divergence (encuentros e desencuentros) 1960–2005*. Working Paper #334, 1-29.

Gómez, L. y Arenas, N. (enero-abril, 2013). *El populismo chavista: autoritarismo electoral para amigos y enemigos*. Cuadernos del CENDES, 30(82), 17–34.

Gott, R. (2006). *Hugo Chávez y la revolución bolivariana*. Madrid: Foca.

GrzyMala-Busse, A. (2012): *Why Comparative Politics Should Take Religion (More)*

Seriously. En: *Annu. Rev. Polit. Sci.* 15 (1), pág. 421–442. DOI: 10.1146/annurevpolisci-033110-130442.

Grzymala-Busse, A. (2016a): *Religion and European Politics*. En: Orfeo Fioretos, Tulia Falleti y Adam Sheingate (eds.): *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*. Oxford: Oxford University Press, pág. 576–597

Grzymala-Busse, A. (2016b): *Weapons of the Meek How Churches Influence public policy*. En: *World Politics* 68 (1), pág. 1–36. DOI: 10.1017/S0043887115000301.

Grzymala-Busse, A. (2015). *Nations under God: How churches use moral authority to influence policy*. Princeton: Princeton University Press.

Gutiérrez, F. (2014). *El orangután con sacoleva Ciencias años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)*. Bogotá: Debate - IEPRI

Gutiérrez, F. (2006). *Estrenando sistema de partidos*. *Análisis Político*, (57), 106–125.

H

Hagopian, F. (2009a). *Introduction: The New Landscape*. En Hagopian y Frances (Ed) (Eds.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 1–66). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Hagopian, F. (2009b). *Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America*. En Hagopian y Frances (Ed) (Eds.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 257–334). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Hagopian, F. (2009c). *The Catholic Church in a Plural Latin America: Toward a New Research Agenda*. En Hagopian y Frances (Ed) (Eds.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 429–466). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Hagopian, F. (2008 Jan): *Latin American Catholicism in an Age of Religious and Political Pluralism: A Framework for Analysis*. En: *Comparative Politics* 40 (2), pág. 149–168.

Hall, P. (2010): *Historical Institutionalism in Rationalist and Sociological Perspective*. En: James Mahoney y Kathleen Thelen (eds.): *Explaining Institutional Change Ambiguity, Agency, and Power*. New York: Cambridge University Press, pág. 204–223.

Hall, P y Taylor R. (1996): *Political Science and the Three New Institutionalisms*. En:

- MPIFG Discussion Paper 96/6, pág. 1–32, Última comprobación el 02/10/2020.
- Harnecker, M. (2004). *Venezuela Una revolución sui géneris*. Madrid: El Viejo Topo.
- Harnecker, M. (2002). *La izquierda después de Seattle*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Hawkins, K. (2010). *Venezuela's Chavismo and populism in comparative perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Hawkins, K. y Hansen, D. (2006). *Depend civil society Círculos bolivarianos in Venezuela*. *Latin American Research Review*, 41(1), 102–132.
- Hawkins, K. (2003). *Populism in Venezuela: The rise of Chavismo*. *Third World Quarterly*, 24(6), 1137–1160. <https://doi.org/10.1080/01436590310001630107>
- Hernández, C. (2019). *Venezuela: equipamiento militar en la Guerra Fría (1947-1991)*. En A. Cardozo, L. Dávila, & E. Mondolfi (Eds.), *Guerra Fría, política, petróleo y lucha armada. Venezuela en un mundo bipolar* (págs. 401-445). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Holguín, P. & Escamilla, C. (2009). *Uribe de carne y hueso*. Bogotá: Norma.
- Hoyos, G. (2010). *Estado de opinión: ¿infotmación comunicación y lenguajes públicos?* *Signo y Pensamiento*, XXIX(57), 50–64.
- Hylton, F. (2010). *Plan Colombia: The Measure of Success*. *The Brown Journal of World Affairs*, 17(1), 99–115.
- Hylton, F. (2006). *Evil Hour in Colombia*. New York: Verso.
- Huntington, S. P. (2002). *La tercera ola La democratización a finales del siglo XX*. Barcelona: Paidós.

I

- Immergut, E. (2007): *Historical-Institutionalism in Political Science and the Problem of Change*. En: Andreas Wimmer y Reinhart (Eds.) Kössler (eds.): *Understanding Change Models, Methodologies, and Metaphors*. New York: Palgrave Mcmillan, 237-259.
- Invernizzi, C. (2019). *What is Christian Democracy, Politics, Religion And Ideology*. New York: Cambridge University Press.
- Issacharoff, S. (2014). *Constitutional Courts and Consolidated Power*. *The American Journal of Comparative Law*, 62(3), 585–612.

J

- Jiménez, J. A., & Patarroyo, S. (2018). *El populismo en contextos democráticos en América Latina: revisión a los significantes vacíos en el discurso de tres líderes populistas, un estudio desde el análisis político del discurso*. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, 64(235), 255–288. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2019.235.64566>
- Jingsheng, D. (2018). *Populismo en América Latina un debate entre la teoría y la práctica*. In Wu Baiyi (Ed.), *Pensamiento social chino sobre América Latina* (pp. 45–66). Buenos Aires: CLACSO.
- Johnston, H.; Figa, J. (1988 mar): *The church and political opposition: Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes*. En: *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1), pág. 32–47.
- Juan Pablo II. *Sollicitudo Rei Socialis*. 1987
- Juan Pablo II. *Centesimus Annus*. 1991
- Juan XXIII. *Pacem in terris*. 1963.

K

- Kajsiu, B. (2019). *The Colombian Right. The political ideology and mobilization of Uribismo*. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 44(2), 204–224. <https://doi.org/10.1080/08263663.2019.1581495>
- Kalyvas, S. (2018). *The Rise of Christian Democracy in Europe*. New York: Cornell University Press.
- Keane, J. (2018). *Vida y muerte de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Klaiber, J. (1997). *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kornblith, M. (2013). *Chavismo After Chávez?* *Journal of Democracy*, 24(3), 47–61. <https://doi.org/10.1353/jod.2013.0050>
- Kozak Rovero, G. (2014). *Revolución Bolivariana: Políticas culturales en la Venezuela Socialista de Hugo Chávez (1999-2013)*. *Cuadernos de Literatura*, 19(37), 38. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-37.rbpc>

Krauze, E. (2013). *Redentores Ideas y poder en América Latina*. Ciudad de México: Debolsillo.

Krauze, E. (2009). *El poder y el delirio*. Ciudad de México: Tusquets.

Krzywicka, K. (2014). *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela: desarrollo histórico, normas jurídicas y bases institucionales*. *Revista del CESLA* (17), 15-42.

L

Laboa, J. M. (2002). *Historia de la Iglesia IV: Época contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2016). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Lalander, R. (2012). *Venezuela 2010-2011: Polarización y radicalización del proyecto socialista*. *Revista de Ciencia Política*, 32(1), 293–313.

Landau, D. (2018). *Populist Constitutions*. *The University of Chicago Law Review*, 85(2), 521–544.

Lander, E., & Navarrete, P. (2009). *La política económica de la izquierda latinoamericana en el Gobierno: el caso de la República Bolivariana de Venezuela (1999-2006)*. En M. Ayala, & P. Quintero, *Diez años de revolución en Venezuela Historia, balance y perspectivas (1999-2009)* (págs. 45-96). Buenos Aires: Editorial Maipue.

Lander, L. (2008). *Venezuela: Populism and the Left: Alternatives to Neo-Liberalism*. En Patrick Barrett, Daniel Chavez y César Rodríguez-Garavito (Eds.), *The New Latin American Left Utopia Reborn* (pp. 69–98). London: Pluto Press.

Leal, F. (2011). *Una visión de la seguridad en Colombia*. *Análisis Político*, (73), 3–36.

Leal, F. (2006). *La política de seguridad democrática 2002-2005*. *Análisis Político*, (57), 3–30.

Leal, F. (2004). *La seguridad durante el primer año del gobierno de Alvaro Uribe Velez*. *Análisis Político*, (50), 86–101.

Levine, D. (2019). *Reflections on the Evolution of the State of the Art*. En R. C. Amore (Ed.), *Religion and politics. New developments worldwide (166-179)*. Basel, Beijing, Wuhan, Barcelona, Belgrade: MDPI.

- Levine, D. (2009). *Pluralism as Challenge and Opportunity*. En Hagopian y Frances (Ed) (Eds.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 405–428). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Levine, D. (1997). *De la Iglesia y el Estado a la religión y la política y vuelta a empezar*. En R. A. (Comp.), *La democracia en América Latina. Modelos y ciclos*. (págs. 214-241). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Levine, D. (1981). *Religión and Politics in Latin America The Catholic Church in Venezuela & Colombia*. Princeton: Princeton University Press.
- Levine, D. (1978). *Models, Authority in Church and Society: Latin American*. *Comparative Studies in Society and History*, 20 (4), 517-544.
- Levine, D. (1974). *Venezuela después de 1958: Restauración y consolidación de la política democrática*. *Desarrollo Económico*, 14 (55), 441-480.
- Levitsky, S. & Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Ciudad de México: Ariel.
- Leyva, S. (2012). *Las relaciones intergubernamentales en Colombia (2002-2010): un análisis de los Consejos comunales de gobierno*. *Análisis Político*, (76), 119–138.
- Lieberman, E. (2001): *Causal inference in historical institutional analysis A specification of periodization strategies*. En: *Comparative Political Studies* 34 (9), pág. 1011–1035.
- Linárez, P. (2006). *Lucha armada en Venezuela Apuntes sobre guerra de guerrillas venezolanas en el contexto de la Guerra Fría (1959-1979) y el rescate de los desaparecidos*. Caracas: Universidad Bolivariana de Venezuela.
- Lobo-Guerrero, C. (2021). *Los restos de la revolución: crónica desde las entrañas de una Venezuela herida*. Bogotá: Aguilar.
- López, Á. I. (2016). *El uribismo y su carácter populista. Una reconstrucción de sus condiciones de posibilidad*. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 18(1), 87–107. <https://doi.org/10.17151/rasv.2016.18.1.5>
- López de la Roche, F. (2014). *Las ficciones del poder. Patriotismo, medios de comunicación y reorientación afectiva de los colombianos bajo Uribe Vélez (2002-2010)*. Bogotá: Debate - IEPRI.
- López Maya, M. (2016). *Del Viernes negro al referendo revocatorio*. Caracas: Editorial Alfa.

- López, M. (2015). *Poder popular en el discurso de Hugo Chávez (1999-2013)*. En Carlos de la Torre (Ed.), *The promises and perils of populism* (pp. 372–397). Kentucky: University of Kentucky Press.
- López, M. (2014). *Iglesia Católica y democracia participativa y protagónica en Venezuela*. *Latin American Research Review*, 49, 46-60.
- López, M. (2004). *Venezuela 2001-2004: actores y estrategias*. Cuadernos del CENDES, 21(56), 105–128.
- López, M. (2003). *Venezuela después del golpe: una segunda insurgencia*. En M. Medina, & M. López, *Venezuela: confortación social y polarización política* (págs. 139-189). Bogotá: Ediciones Aurora.
- López, M. (2002). *El golpe de Estado del 11 de abril en Venezuela y sus causas*. *Revista Sociedad y Economía*, (3).
- López M. y Lander, L. (2010). *Venezuela 2009: en medio de dificultades avanza el modelo socialista del presidente Chávez*. *Revista de Ciencia Política*, 30(2), 537–553.
- López, M. y Lander, L. (2009). *El socialismo rentista de Venezuela ante la caída de los precios petroleros internacionales*. Cuadernos del CENDES, 26(71), 67–87.
- López, M. y Lander, L. (2007). *Venezuela: las elecciones presidenciales de 2006 ¿Hacia el socialismo del siglo XXI?* Cuadernos del CENDES, 24(64), 1–21.
- Losada, R y Liendo, N. (2016). *Partido Centro Democrático en Colombia: razones de su surgimiento y éxito*. *Análisis Político*, (87), 41–59.
- Lowy, M. (Autumn de 1993). *Marxism and Christianity in Latin America*. *Latin American Perspectives*, 28-42.
- Luciani, R. (2018). *Medellín 50 años después : del desarrollo a la liberación (I)*. *Teología*, 125, 121-138
- Luciani, R. (2007). *Socialismo del siglo XXI e Iglesia en Venezuela*. *Razón y Fe*, 455–470.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el nuevo mundo Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica.

M

- Mackenzie, E. (2008). *Las FARC fracaso de un terrorismo ¿Hay un hilo conductor entre las agitaciones de 1926 y la matanza de El Nogal en 2003?* Bogotá: Debate.

- Mahoney, J., Mohamedali, K y Nguyen, C. (2016): *Causality and Time in Historical Institutionalism*. En: Orfeo Fioretos, Tulia Falletti y Adam Sheingate (eds.): *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*. Oxford: Oxford University Press, pág. 100– 117.
- Mahoney, J. y Thelen, K. (2015): *Comparative-historical analysis in contemporary political science*. En: James Mahoney y Kathleen Thelen (eds.): *Advances in Comparative-Historical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 3–36.
- Mahoney, J. y Thelen, K. (2010): *A Theory of Gradual Institutional Change*. En: James Mahoney y Kathleen Thelen (eds.): *Explaining Institutional Change Ambiguity, Agency, and Power*. New York: Cambridge University Press, pág. 1–37.
- Mahoney, J. y Schensul, D. (2006): *Historical context and path dependence*. En: Robert Goodin y Charles Tilly (eds.): *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press, pág. 454–471.
- Mahoney, J. (2001). *The Legacies of Liberalism Path Dependence and Political Regimes in Central America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Mahoney, J. (2000): *Path dependence in historical sociology*. En: *Theory and Society* (29), pág. 507–548, Última comprobación el 02/10/2020.
- Maldonado, D. (2019). *La invasión consentida*. Ciudad de México: Debate.
- Mansilla, H. (2011 (abril-junio): *Aproximaciones teóricas a la comprensión del populismo contemporáneo en América Latina*. En: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* (152), pág. 11–47.
- Marcano, C., & Barrera, A. (2004). *Hugo Chávez sin uniforme. Una historia personal*. Caracas: Debate.
- Mansilla, H. C. (2011). *Los regímenes populistas latinoamericanos como reproductores de tradiciones autoritarias Una visión heterodoxa sobre una temática siempre actual*. Cuadernos del CENDES, 28(78), 1–32.
- Mantilla, L. F. (2011). *Scripture, structure and the formation of Catholic parties: The case of Venezuela*. *Party Politics* , 18 (3), 369-390.
- March, J. y Olsen, J. (2006): *Elaborating the "new institutionalism"*. En: R. Rhodes, Sarah Binder y Bert Rockman (eds.): *The oxford handbook of Political Institutions*. Oxford: Oxford University Press, pág. 3–20.

- Martínez, M. (2008). *Golpes de Estado en Venezuela durante el período 1989-2004: Evolución del conflicto y contexto sociopolítico*. *Análisis político*, (64), 3–21.
- Martínez, M. (2006). *Pactos de élites y transición a la democracia en Venezuela y Colombia*. *Politeia*, 29(37), 195–228.
- Medina, C. (2018). *Conflicto armado, Iglesia y violencia - Un estudio de caso: monseñor Jesús Emilio Jaramillo Monsalve, misionero javeriano de Yarumal y obispo de Arauca*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Medina, M. (2005). *El elegido Hugo Chávez Un nuevo sistema político*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Medina, M. (2005a). *Para una historia comparada de Colombia y Venezuela 1830-2004*. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 10(1), 41–51.
- Medina, M. (2003). *Venezuela al rojo entre noviembre de 2001 y mayo de 2002*. En M. Medina, & M. López, *Venezuela: conforntación social y polarización política* (págs. 17-129). Bogotá: Ediciones Aurora.
- Melo, J. O. (2017). *Historia mínima de Colombia*. Ciudad de México: Colegio de México - Turner.
- Micheo, A., & Ugalde, L. (1981). *Proceso histórico de la Iglesia venezolana*. En Enrique Dussel (Coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Vol. VII, pp. 601-638). Salamanca: Cehila - Ediciones Sígueme.
- Morlino, L. (2002). *Introducción a la investigación comparada*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mouffe, C. (2018). *Izquierda Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Mudde, C. (2017). *Populism: An Ideational Approach*. In Cristobal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, & Pierre Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 46–70). Oxford: Oxford University Press.
- Muller, J-W. (2017). *¿Qué es el populismo?* Ciudad de México: Grano de sal.

N

- Nasi, C. (2007). *Derechización a la colombiana en tiempos confusos: un ensayo especulativo*. *Colombia Internacional*, (66), 162 -183.

O

- O'Donnell, G. (2007). *Las crisis perpetuas de la democracia*. Polis, 3, 11–20.
- Olivella, S y Vélez, C. (2006). *¿Sobrevivirá la coalición de Uribe?* Colombia Internacional, (64), 194–205.
- Ostiguy, P. (2017). *Populism: A Socio-Cultural Approach*. In Cristobal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, & Pierre Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 104–133). Oxford: Oxford University Press.

P

- Pablo VI. *Ecclesiam Suam*. 1964
- Pablo VI. *Populorum Progressio*. 1967
- Pachón, M y Hoskin, G. (2011). *Colombia 2010 análisis de las elecciones presidenciales y legislativas*. Colombia Internacional, (74), 9–26.
- Pachón, M. (2009). *Colombia 2008: éxitos, peligros y desaciertos de la política de Seguridad Democrática de la administración Uribe*. Revista de Ciencia Política, 29(2), 327–353.
- Palacios, M. (2012). *Violencia pública en Colombia, 1958-2010*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Palacios, M. (2008). *Entre la legitimidad y la violencia Colombia 1875-1994*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Palacios, M. (2001). *De populistas, mandarines y violencias. Luchas por el poder*. Bogotá: Planeta.
- Panizza, F. (2014). *Intervenciones, identidades e instituciones populistas*. Colombia Internacional, 82, 291–295. <https://doi.org/10.7440/colombiaint82.2014.11>
- Panizza, F. (2011). *¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo? "Más populista será tu abuela"*. Revista De Ciencias Sociales, 2(2), 14–37.
- Panizza, F. (2008). *Fisuras entre populismo y democracia en América Latina*. Stockholm Review of Latin American Studies. (3), 81–93.
- Pastrana, E y Vera, D. (2011). *La estrategia populista en la política exterior de Alvaro Uribe*. Papel Político, 16(2), 599–635.
- Patiño, L. (2007). *El neopopulismo en el contexto de la democracia latinoamericana*. Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, 37(106), 239–261.

- Patriau, E. (2012). *¡El populismo en campaña! Discursos televisivos en candidatos presidenciales de la Región Andina (2005-2006)*. Colombia Internacional, (76), 293–325. <https://doi.org/10.7440/colombiaint76.2012.11>
- Pécaut, D. (2017). *En busca de la nación colombiana. Conversaciones con Alberto Valencia Gutiérrez*. Bogotá: Debate.
- Pécaut, D. (2008). *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*. Bogotá: Norma.
- Pérez-Liñán, A. (2009). *Juicio político al presidente y nueva inestabilidad política en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Peruzzotti, E. (2011). *Introducción: El populismo en los tiempos de democracia*. Revista De Ciencias Sociales, 2(2), 10–13.
- Petkoff, T. (2011). *El chavismo al banquillo Pasado, presente y futuro de un proyecto político*. Bogotá: Planeta.
- Peters, Guy; Pierre, Jon; Kind, Desmond (2005): *The Politics of Path Dependency: Political Conflict in Historical Institutionalism*. En: The Journal of politics 67 (4), pág. 1275–1300.
- Placer, D. (2017). *Los brujos de Chávez. La magia como prolongación de la política*. Caracas: Createspace Independent Publishing Platform.
- Pierson, P. (2000): *Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics*. En: The American Political Science Review 94 (2), pág. 251–267, Última comprobación el 02/10/2020.
- Pío XII. *Radiomensaje Benignitas et Humanitas*. 1944.
- Pizarro Leongómez, E. (2020). *Las fronteras y la guerra. La operación Fénix en Ecuador (2008)*. Bogotá: Planeta.
- Pizarro Leongómez, E. (2017). *Cambiar el futuro. Historia de los procesos de paz en Colombia (1981-2016)*. Bogotá: Debate.
- Pizarro Leongómez, E. (2011). *Las Farc (1949-2011) De guerrilla campesina a máquina de guerra*. Bogotá: Norma.
- Pizarro Leongómez, E. (2004). *Una democracia asediada. Balance y perspectivas del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Poblete, R. (Feb de 1974). *From Medellin to Puebla: Notes for Reflection*. Journal of Interamerican Studies and World Affairs, 31-44.

Porras, B. (sf). *Memorias de un obispo. Los primeros meses de 2002*. Caracas: Documento electrónico.

Posada Carbó, E. (2007). *La nación soñada*. Bogotá: Norma.

Posada-Carbó, E. (2004). *Colombia's Resilient Democracy*. *Current History*, 103(670), 68–73.

Prieto, C. y Molero de Cabeza, L. (2009). *El enfrentamiento Iglesia-Gobierno venezolano en torno al Proyecto Reforma Constitucional en el discurso de los medios digitales: un acercamiento desde el análisis del discurso*. *Opción*, 25(58), 133–160.

Pulecio, J. (2005). *La estrategia Uribe de negociación del TLC*. *Colombia Internacional*, (61), 12–32.

Q

Quintero, I. (2018). *El siglo XX: conquista, construcción y defensa de la democracia*. En E. P. (Coord.), *Historia mínima de Venezuela* (págs. 141-232). Ciudad de México: El Colegio de México - Turner.

Quiroz, R. (2016). *El petróleo en Venezuela*. En F. Ramos, A. de Lisio, & R. Rodríguez, *De Chávez a Maduro: Balance y perspectivas* (págs. 3-26). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

R

Ramírez, C. V. (2005). *Venezuela's Bolivarian Revolution*. *Latin American Perspectives*, 32(3), 79–97. <https://doi.org/10.1177/0094582X05275532>

Ramírez, L. (2015). *Entre altares y mesas de diálogo El episcopado colombiano en acercamientos de paz con grupos armados ilegales (1994-2006)*. Bogotá: Debate - IEPRI.

Ramírez, S. (2016). *Oscilante y compleja relación*. En F. Ramos, A. de Lisio, & R. Rodríguez, *De Chávez a Maduro: Balance y perspectivas* (págs. 209-243). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Ramírez, S. (2006). *El gobierno de Uribe y los países vecinos*. *Análisis Político*, (57), 65–84.

Ramos, F., & Ito, J. (2016). *La institucionalidad paralela como estrategia de acción gubernamental en la Venezuela bolivariana*. En F. Ramos, A. de Lisio, & R. Rodríguez, *De*

- Chávez a Maduro: Balance y perspectivas (págs. 125-150). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Reid, M. (2018). *El continente olvidado - Una historia de la nueva América Latina*. Bogotá: Crítica.
- Rey, J. C. (1991). *La democracia venezolana y la crisis del sistema populista de conciliación*. Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) (74), 533-578.
- Reyes, A. (2016). *Guerreros y campesinos. Despojo y restitución de tierras en Colombia*. Bogotá: Ariel.
- Retamozo, M. (2014). *Populismo en América Latina: desde la teoría hacia el análisis político*. Discurso, sujeto e inclusión en el caso argentino. Colombia Internacional, 82, 221–258. <https://doi.org/10.7440/colombiaint82.2014.09>
- Rettberg, A. (2010). *Colombia 2009, progreso e incertidumbre*. Revista de Ciencia Política, 30(2), 249–273.
- Revelo, J. (2008). *La independencia judicial en tiempos de Uribe*. Papel Político, 13(1), 53–94.
- Rieck, C. E. (2008). *Santo Hugo—The Messiah from the Orinoco*. American Foreign Policy Interests, 30(1), 30–39. <https://doi.org/10.1080/10803920701854298>
- Ríos, J y Zapata, J. (2019). *Democratic Security Policy in Colombia: Approaches to an enemy-centric counterinsurgency model*. Revista de Humanidades, 36, 129–154.
- Rivas, H. (2020). *La era Uribe. Neoliberalismo y democracia en Colombia, 2002-2010*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rivas, J. A. (2002). *El desmantelamiento institucional de los partidos en Venezuela 1990-2000*. Revista de Estudios Políticos (118), 181-196.
- Roberts, K. (2019 ene-abr). *Capitalismo y subtipos de populismo en Europa y América Latina*. Revista Configuraciones, 88–99.
- Robinson, J. (2013). *Colombia: Another 100 Years of Solitude?* Current History, 112(751), 43–48.
- Rodríguez, C. (2005). *La nueva izquierda colombiana: Orígenes, características y perspectivas*. En C. Rodríguez, P. Barrett, & D. Chávez, *La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura* (págs. 191-238). Bogotá: Norma.

- Rodríguez, J. (2020). *Iglesias locales y construcción de paz. Los casos de Barrancabermeja, Quibdó, San Vicente del Caguán y Tumaco*. Bogotá: CINEP.
- Rodríguez, R., & Rondón, L. (2016). *PSUV: Las fronteras difusas entre el proyecto político y el Estado*. En F. Ramos, A. de Lisio, & R. Rodríguez, De Chávez a Maduro: Balance y perspectivas (págs. 65-82). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rodríguez, Y. (2006). *La reelección presidencial inmediata y el movimiento de la democracia en Colombia*. *Análisis Político*, (58), 69–91.
- Rojas, D. (2007). *Plan Colombia II: ¿más de lo mismo?* *Colombia Internacional*, (65), 14–37.
- Romero, C. (2010). *Diez años de política exterior*. En F. Ramos, C. Romero, & H. Ramírez, Hugo Chávez: una década en el poder (págs. 449-466). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Romero, J. (2018): *Populismo y espiritualidad, o como no regalar Dios al Diablo*. En: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* (22), pág. 101–114. DOI: 10.1344/astrolabio2018.22.9.
- Romero, M. (2007). *Nuevas guerras, paramilitares e ilegalidad: una trampa difícil de superar*. En M. R. (Ed), *Parapolítica. La ruta de expansión paramilitar y los acuerdos políticos* (págs. 449-471). Bogotá: Intermedio - Corporación Nuevo Arco Iris.
- Rouquié, A. (2011). *A la sombra de las dictaduras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Rouquié, A. (1984). *El Estado militar en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Rovira Kaltwasser, C., & van Hauwaert, S. M. (2020). *The populist citizen: Empirical evidence from Europe and Latin America*. *European Political Science Review*, 12(1), 1–18. <https://doi.org/10.1017/S1755773919000262>
- Rovira Kaltwasser, C., Taggart, P., Ochoa Espejo, P., & Ostiguy, P. (2017). *Populism An Overview of the Concept and the State of the Art*. In Cristobal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, & Pierre Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 16–43). Oxford: Oxford University Press.
- Rubiano, P. (26 de octubre 2008). En Rubiano le pide a Uribe que no busque otra reelección inmediata. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3157080>

S

- Sagarzazu, I. (2014). *Venezuela 2013: Un país a dos mitades*. *Revista de Ciencia Política*, 34(1), 315–328.
- Sánchez, G. (2021). *Caminos de guerra, utopías de paz. Colombia 1948-2020*. Bogotá: Crítica.
- Sánchez, R. (2016). *Venezuela (2015): un régimen híbrido en crisis*. *Revista de Ciencia Política*, 36(1), 365–381.
- Sánchez, R. (2003). *Aproximación crítica al Gobierno de Álvaro Uribe*. *Apuntes del CENES*, 23(35), 159–176.
- Sanders, E. (2006): *Historical institutionalism*. En: R. Rhodes, Sarah Binder y Bert Rockman (eds.): *The oxford handbook of Political Institutions*. Oxford: Oxford University Press, pág. 39–55.
- Schedler, A. (2016). *La política de la incertidumbre en los regímenes electorales autoritarios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica - CIDE.
- Schedler, A. (2007): *Mapping Contingency*. En: Ian Shapiro y Sonu (Eds.) Bedi (eds.): *Political Contingency Studying the Unexpected, the Accidental, and the Unforeseen*. New York: New York University Press, pág. 54–78.
- Skocpol, T., & Somers, M. (1980). The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry. *Comparative Studies in Society and History*, 22(2), 174–197. <http://www.jstor.org/stable/178404>
- Slater, D. y Simmons, E. (2009): *Informative Regress: Critical Antecedents in Comparative Politics*. En: *Comparative Political Studies* 43 (7), pág. 886–917, Última comprobación el 01/10/2020.
- Smilde, D. (mayo-agosto, 2004). *Los evangélicos y la polarización: la moralización de la política y la politización de la religión*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 10(2), 163-179.
- Soifer, D. (2012): *The Causal Logic of Critical Junctures*. En: *Comparative Political Studies* 45 (12), pág. 1572–1597. DOI: 10.1177/0010414012463902.

Steinmo, S. (2016): *Historical Institutionalism and Experimental Methods*. En: Orfeo Fioretos, Tulia Falletti y Adam Sheingate (eds.): *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*. Oxford: Oxford University Press, pág. 141–161.

Steinmo, S. (2015): *Institutionalism*. En: James D. Wright (ed.): *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*. 2nd ed. Amsterdam: Elsevier, pág. 181–185, Última comprobación el 02/10/2020.

Steinmo, S. (2008): *Historical institutionalism*. En: Donatella Della Porta y Michael Keating (eds.): *Approaches and Methodologies in the Social Sciences A Pluralist Perspective*. New York: Cambridge University Press, pág. 118–138.

Straka, T. (2017). *Leer el chavismo continuidades y rupturas con la historia venezolana*. *Revista Nueva Sociedad*, (268), 77–86.

Streeck, W. y Thelen, K. (2005): *Introduction: Institutional Change in Advanced Political Economies*. En: Wolfgang Streeck y Kathleen Thelen (eds.): *Beyond Continuity Institutional Change in Advanced Political Economies*. New York: Oxford University Press, pág. 1–39.

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

T

Tauss, A., Pardo, D. y Graaff, D. (2019). *El bloque de poder contrainsurgente en Colombia y su papel en el resurgimiento de la derecha en América Latina*. *Colombia Internacional*, (99), 63–90. <https://doi.org/10.7440/colombiaint99.2019.03>

Thelen, K. y Conran, J. (2016): *Institutional Change*. En: Orfeo Fioretos, Tulia Falletti y Adam Sheingate (eds.): *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*. Oxford: Oxford University Press, pág. 75–99.

Thelen, K. (2004). *How Institutions Evolve The Political Economy of Skills in Germany, Britain, the United States, and Japan*. New York: Cambridge University Press

Thelen, K. y Steinmo, S. (1992). *Structuring politics Historical institutionalism in comparative analysis*. En: Sven Steinmo, Kathleen Thelen y Frank Longstreth (eds.): *Cambridge: Cambridge University Press*, pág. 1–32

Tilly, C. (2006): *Why and how history matters*. En: Robert Goodin y Charles Tilly (eds.): *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University

Press, 417-437.

Turner, B. (2019): *Trump, religion and populism*. En: Gregor Fitz, Jürgen Mackert y Bryan S. Turner (eds.): *Populism and the crisis of democracy*. Volume 3. Migration, Gender and Religion. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group (Routledge advances in sociology), pág. 168–179.

U

Ungureanu, C., & Serrano, I. (2018). *El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa*. CIDOB D'afers Internacionals. (119), 13–34.

<https://doi.org/10.24241/rcai.2018.119.2.13>

Urbinati, N. (2019 ene-abr). *¿Es el populismo el callejón sin salida de la democracia?* Revista Configuraciones, 67–87.

Urbinati, N. (2019a). *Political Theory of Populism*. Annual Review of Political Science, 22(1), 111–127. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050317-070753>

Uribe, A. (2002). *Referendo también ayudará a combatir desplazamiento forzado: Uribe*. (pp.1). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2002a). *Visita a Pizarro día de la Navidad*. (pp.1-3). Pizarro, Colombia.

Uribe, A. (2003). *Alocución presidencial*. (pp.1-3). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2003a). *Intervención ante la Corte Constitucional durante audiencia pública sobre el referendo*. (pp.1-6). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2003b). *Discurso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. (pp.1-4). San José de Costa Rica, Costa Rica.

Uribe, A. (2003c). *100 años de la consagración de Colombia al Sagrado corazón de Jesús*. (pp.1-5). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2003d). *Natalicio 220 del Libertador Simón Bolívar*. (pp.1-4). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2003e). *Presidente fija fecha para el referendo*. (pp.1). Arauca, Colombia.

Uribe, A. (2003f). *IV Congreso nacional de educación católica*. (pp.1-2). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2003g). *Intervención ante la 58 Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas*. (pp.1-4). Nueva York, Estados Unidos.

Uribe, A. (2003h). *Encuentro con los miembros del Centro misionero Bethesda*. (pp.1-10). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2003i). *¡Apostémosle a la democracia!*. (pp.1-2). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2003j). *¡Respeto a la democracia, amor a Colombia y disciplina para aplicar soluciones!*. (pp.1-3). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2004). *Intervención ante el pleno del Parlamento europeo*. (pp.1-5). Estrasburgo, Francia.

Uribe, A. (2004a). *Encuentro Uribe – Chávez*. (pp.1-3). El Tablazo, Venezuela

Uribe, A. (2004b). *Instalación sesiones ordinarias del Congreso de la República - periodo 2004 – 2005*. (pp.1-2). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2004c). *Mensaje de Año nuevo*. (pp.1-2). Serranía del Chiribiquete, Colombia.

Uribe, A. (2005). *Convención de Misión carismática internacional*. (pp.1-2). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2005a). *Saludo al cuerpo diplomático acreditado en Colombia*. (pp.1-4). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2005b). *Diálogo entre el presidente y el premio Nóbel de paz, Desmond Tutu*. (pp.1-13). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2005c). *XXVIII Festival de la leyenda vallenata*. (pp.1-3). Valledupar, Colombia.

Uribe, A. (2005d). *Palabras del presidente Uribe en Buenaventura*. (pp.1-3). Buenaventura, Colombia.

Uribe, A. (2005e). *Homenaje a héroes caídos en combate*. (pp.1-3). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2005f). *Gobierno acepta pre-diálogo de iglesia hacia cese de hostilidades*. (pp.1-6). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2005g). *XXVI asamblea de afiliados de la Cámara colombo-venezolana*. (pp.1-3). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2005h). *Mensaje de Navidad del presidente a soldados y policía*. (pp.1-2). Quibdó, Colombia.

Uribe, A. (2006). *¡La democracia es pluralista y la patria es una!*. (pp.1-6). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2007). *XX Convención carismática internacional g – 12*. (pp.1-4). Bogotá, Colombia.

Uribe, A. (2007a). *Saludo al cuerpo diplomático acreditado en Colombia*. (pp.1-5). Bogotá, Colombia.

- Uribe, A. (2007b). *Consejo de seguridad de San Vicente del Caguán*. (pp.1-2). San Vicente del Caguán, Colombia
- Uribe, A. (2007c). *Declaración de los presidentes Uribe y Chávez al concluir encuentro en Hatogrande*. (pp.1-4). Hatogrande, Colombia.
- Uribe, A. (2007d). *Declaración del presidente Uribe sobre aceptación de zona de encuentro para buscar la liberación de los secuestrados*. (pp.1-4). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2008). *Alocución del presidente Álvaro Uribe, tras la liberación de Clara Rojas y Consuelo González de Perdomo*. (pp.1-4). Montería, Colombia.
- Uribe, A. (2008a). *Palabras del presidente Uribe desde Valledupar, durante la marcha contra las FARC*. (pp.1-4). Valledupar, Colombia.
- Uribe, A. (2008b). *Declaraciones del presidente Álvaro Uribe tras visitar al ex congresista Luis Eladio Pérez*. (pp.1-2). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2008c). *Cruz de Boyacá para la Conferencia Episcopal de Colombia*. (pp.1-4). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2008d). *Palabras del presidente Álvaro Uribe durante la presentación de 'Cristovisión', canal de televisión de la Iglesia Católica*. (pp.1-2). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2009). *Palabras del presidente Álvaro Uribe Vélez, durante la ceremonia de instalación del Congreso de la República*. (pp.1-9). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2009a). *Palabras del presidente Álvaro Uribe Vélez en el banquete del millón, en Nueva York*. (pp.1-7). Nueva York, Estados Unidos.
- Uribe, A. (2009b). *Intervención del presidente de la república, Álvaro Uribe Vélez, en la 64ª Asamblea general de la Organización de las Naciones Unidas*. (pp.1-3). Nueva York, Estados Unidos.
- Uribe, A. (2009c). *Gobierno protegerá con firmeza a obispos amenazados: Uribe*. (pp.1-4). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2010). *Declaración del presidente Álvaro Uribe Vélez al concluir su reunión con la Conferencia Episcopal Colombiana*. (pp.1-4). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2012). *No hay causa perdida*. Bogotá: Celebra Book.
- Uribe, A. (2014). *Respuesta del expresidente Uribe a monseñor Luis Augusto Castro*. (pp.1-5). Bogotá, Colombia.
- Uribe, A. (2016). *Eso no es honesto, monseñor*. (pp.1-5). Bogotá, Colombia.

V

- Vallespín, F., & Bascuñán, M. (2017). *Populismos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Valencia, L. (2019). *El regreso del uribismo*. Bogotá: Planeta.
- Valenzuela, P. (2014). *Caída y resurgimiento La evolución de la oposición política venezolana durante el gobierno de Hugo Chávez*. *Política y gobierno*, XXI (2), 379–408.
- Vargas, A. (2006). *Guerra o solución negociada. ELN: origen, evolución y procesos de paz*. Bogotá: Intermedio.
- Velasco, J. (2017). *El voto uribista en los municipios colombianos: patrones y significados (2002-2014)*. *Análisis Político*, (89), 3–37.
- Vida nueva. (20 de agosto 2019). *Francisco llama a una “rebelión pacífica” contra el populismo y la política espectáculo*.
<https://www.vidanuevadigital.com/2019/08/20/francisco-llama-a-una-rebelion-pacifica-contr-el-populismo-y-la-politica-espectaculo/>
- Vilas, C. (2004). *¿Populismos reciclados o neoliberalismo a secas? El mito del "neopopulismo" latinoamericano*. *Revista De Sociología E Política*. (22), 135–151.
- Vreese, C. H. de, Esser, F., Aalberg, T., Reinemann, C., & Stanyer, J. (2018). *Populism as an Expression of Political Communication Content and Style: A New Perspective*. *The International Journal of Press/politics*, 23(4), 423–438.
<https://doi.org/10.1177/1940161218790035>

W

- Weber, M.(1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weyland, K. (2017). *Populism: A Political-Strategic Approach*. In Cristobal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, & Pierre Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 72–102). Oxford: Oxford University Press.
- Weyland, K. (2013). *The Threat from the Populist Left*. *Journal of Democracy*, 24(3), 18–32.
<https://doi.org/10.1353/jod.2013.0045>
- Wilde, M. (2017). *Contested Spaces The communal Councils and Participatory Democracy in Chávez's Venezuela*. *Latin American Perspectives*, 44(1), 140–158.
<https://doi.org/10.1177/0094582X16658257>

Wilde, A. (1979). *Ten Years of Change in the Church: Puebla and the Future*. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 21 (3), 299-312.

Wills, L y Benito, C. (2012). *De Uribe a Santos: cambios y continuidades de la política colombiana en 2011*. *Revista de Ciencia Política*, 32(1), 87–107.

Y

Yepes-Charry, A. F. (2015). *Marcos interpretativos:: Reelección presidencial y la figura de Álvaro Uribe Vélez en la revista Semana*. *Palabra Clave - Revista de Comunicación*, 18(2), 537–562. <https://doi.org/10.5294/pacla.2015.18.2.9>

Yılmaz, Z. (2019): *The AKP and the new politics of the social. Fragile citizenship, authoritarian populism and paternalist family policies*. En: Gregor Fitzzi, Jürgen Mackert y Bryan S. Turner (eds.): *Populism and the crisis of democracy*. Volume 3. Migration, Gender and Religion. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group (Routledge advances in sociology), pág. 150–167.

Z

Zanatta, L. (2021). *El populismo jesuita. Perón, Fidel, Chávez, Bergoglio*. Buenos Aires: Edhasa.

Zanatta, L. (2008). *El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina*. *Estudios Interdisciplinarios De America Latina Y El Caribe*, 19(2), 29–44.

Zizek, S. (2019). *Contra la tentación populista*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Zúquete, J. (2017). *Populism and religion*. En: Cristóbal Rovira Kaltwasser, Paul A. Taggart, Paulina Ochoa Espejo y Pierre Ostiguy (eds.): *The Oxford Handbook of Populism // The Oxford handbook of populism*. First edition. Oxford: Oxford University Press (Oxford handbooks), pág.566–589

Zúquete, J. (2008). *The Missionary Politics of Hugo Chávez*. *Latin American Politics and Society*, 50(1), 91–121.