

Disputando o corpo de Bolívar, e os usos do Bolivarianismo na política contemporânea venezuelana

Luis Duno-Gottberg

Professor titular de Estudos Caribenhos e de Cinema na Universidade de Rice.

Tradução de Jeudiel Martinez



E sucedeu que, enterrando eles um homem, eis que viram uma tropa, e lançaram o homem na sepultura de Eliseu; e, caindo nela o homem, e tocando os ossos de Eliseu, reviveu, e se levantou sobre os seus pés.

2 Reis 13:21

Olá, meus amigos. Que momento impressionante que vivemos ontem à noite! Vimos os restos mortais de Bolívar! Devo confessar que chorei. Devo dizer-lhes o seguinte: um esqueleto tão glorioso tem que ser Bolívar, porque se pode sentir as chamas.

Hugo Chávez Frías, Twitter, Junho 16, 2010, 12:46 A.M.

Apanhando ossos com/para a Nação

Os restos humanos podem constituir o último e mais controverso "sítio da memória", definido por Pierre Nora como "onde a memória se cristaliza e se secreta" (1989, 7). Seguindo esta lógica, um cadáver pode funcionar como o mais poderoso dispositivo mnemônico quando processado através de rituais de sepultamento, reenterramento, mumificação ou embalsamamento. Os fragmentos ósseos de Colombo ou Cuauhtémoc, a perna de Santa Ana, o corpo embalsamado de Evita e até mesmo os corpos mutilados de Juan Perón e Che Guevara são todos exemplos bem conhecidos do importante papel que corpos mortos ou partes do corpo desempenharam na encenação do passado. Estou preocupado aqui com uma dimensão escatológica do bolivarianismo - ou um conjunto de doutrinas e práticas culturais que celebram o legado do herói da independência da nação do século XIX - na Venezuela contemporânea. Abordo este tema através de uma recente controvérsia a respeito dos restos mortais de Simón Bolívar. Afirmo que, além da instrumentalização populista desses "ossos heróicos", a fonte do conflito pode se relacionar mais estreitamente com as formas como o corpo de Simón Bolívar condensa uma concepção particular do Estado e uma certa noção de soberania - uma polêmica contemporânea ancorada em uma tradição que remonta à segunda metade do século XIX.

Nas primeiras horas do dia 16 de junho de 2010, o presidente venezuelano Hugo Chávez Frías anunciou no Twitter a seus então meio milhão de seguidores que o corpo de Simón Bolívar havia sido exumado em resposta a seu próprio pedido para descobrir se o

herói nacional havia morrido de envenenamento. Outro objetivo declarado era verificar se os ossos do túmulo de Bolívar eram de fato seus. Embora Chávez tivesse falado antes da necessidade de encontrar "a verdade" sobre os restos mortais do pai fundador da Venezuela, levaria três anos para que a exumação ocorresse. Quando aconteceu, como em muitos outros aspectos da Revolução Bolivariana, ela foi transmitida pela televisão. A mídia nacional, incluindo televisão, rádio e jornais, desempenhou um grande papel na orquestração deste ritual, pois os venezuelanos testemunharam uma imagem assustadora: uma equipe de peritos forenses, vestidos com ternos assépticos brancos, trabalhando cerimoniosamente sobre os restos mortais do El Libertador. Com exceção do hino nacional que tocava em loop contínuo, o grupo cumpriu sua tarefa em absoluto silêncio, combinando a operação solene com rigor científico e fervor religioso. Em muitos aspectos, esta foi uma investigação tanto sobre identidade quanto sobre traição.

A exumação gerou numerosas reflexões sobre motivos ocultos para o processo e sobre os significados do cadáver sagrado. As respostas ao ato foram profundamente emocionais, variando do entusiasmo patriótico ao ultraje e à indignação. Entretanto, o leque de reações articulou um cenário político belicoso onde a figura de Simón Bolívar encarnava, para o bem ou para o mal, a legitimidade ou a ilegitimidade da era Chávez. O debate sobre os significados do bolivarianismo data de meados do século XIX, mas seu significado atual deve ser lido no contexto de meados dos anos 80, quando instituições como a COPRE (Comissão para a Reforma do Estado) defenderam entusiasticamente a reforma do Estado neoliberal. As duas leituras predominantes do incidente relativo aos restos mortais de Simón Bolívar podem ser brevemente caracterizadas como se segue.

Do lado do governo, a abertura do caixão foi um ato de encarnação e desencarnação. Em certo sentido, esses ossos não eram apenas a gênese da *venezuelanidade*, mas, mais pungentemente, o traço material da nação original, os restos tangíveis do primeiro estado. Ao mesmo tempo, ocorreu um ato de desencarnação, pois o cadáver foi sublimado em uma presença espiritual. De fato, o discurso comemorativo do presidente apontou para a transcendência de Bolívar além do túmulo e a continuação de sua luta através do povo e do Estado bolivariano. Esses ossos frágeis foram instrumentalmente posicionados para rearticular a "nação" através do espírito revolucionário do povo. Esse duplo movimento de encarnação e desencarnação



transformou a exumação do corpo de Bolívar em um gesto genealógico para o governo bolivariano, ou uma reivindicação de soberania. Ou seja, esses ossos fizeram parte de um ritual fundacional para uma nova república revolucionária e também encarnaram a luta do povo que legitimou esta regra. Além disso, os ossos implicaram não um corpo, mas dois, um morto e outro ressuscitado na carne das massas populares. Em *NotiTarde* de 22 de julho de 2010, Chávez escreveu: "Meu Cristo, nosso Cristo; enquanto eu rezava em silêncio, olhando para aqueles ossos, pensei em você! E eu queria que você voltasse e exigisse, como você fez com Lázaro: "*Levante Simón, não é hora de morrer*". Mas lembrei-me imediatamente que Bolívar está vivo. Bolívar está vivo, caramba! Nós somos a sua chama"!

A oposição de Chávez foi rápida em responder à apoteose. O renomado historiador Elias Pino Iturrieta, diretor da Academia Nacional de História da Venezuela e crítico feroz do governo, declarou em *El Universal* de 28 de julho de 2010, que o presidente queria "apropriar-se da memória da nação" e que seu objetivo era estabelecer uma analogia entre ele e Bolívar. Outras críticas incluíram expressões de ódio racial e de classe, como declarou outro historiador, Manuel Caballero: "O culto a Bolívar é um culto antigo, com expressões populares e oficiais. A diferença hoje é que esta adoração desceu até Santería" (Caballero 2010). Muitas vezes os detratores de Chávez, como o pioneiro jornalista de radiodifusão Oscar Armando Yanes González, consideraram a exumação e seus anos de planejamento público como, nas palavras de Yanes, ou uma manipulação teatral destinada a distrair "as massas ignorantes que se submetem aos desígnios de um ignorante" ou uma profanação obscura ligada a rituais de Santería-"Os restos mortais de Bolívar serão usados clandestinamente por esta vida baixa de Miraflores (palácio nacional) para obedecer a 'ritos sacro-magnéticos que assegurarão sua presidência permanente" (2008).

De várias perspectivas, o corpo de Bolívar tornou-se o local de uma luta pela nação e pelo Estado. Mais especificamente, tornou-se o local a partir do qual foram projetados os projetos nacionais em disputa. Algumas visões do país se baseavam em um impulso revolucionário utópico ligado ao discurso nacionalista e ao entrelaçamento da participação popular e da representação vertical. Outras eram explicitamente pós-nacionais e rejeitavam o que era percebido como reciclagem de um imaginário do século XIX, bem como uma expansão ameaçadora de um Estado autoritário. Junto com estes

pontos de vista, as apropriações populares de Bolívar articulavam formas sincréticas de religiosidade que incluíam uma pluralidade de aspirações revolucionárias.

Minha investigação sobre a exumação é baseada por três ideias. Primeiro, os restos de Bolívar funcionam como um local de soberania, e as apropriações dos chamados ossos monumentais implicam uma transferência contraditória desta soberania, às vezes para Chávez e outras vezes para o povo. Esta contradição está diretamente relacionada à lógica da representação populista que oscila entre a cooptação e o empoderamento. Para explorar um ângulo diferente desta ideia, considero o marco histórico de Ernst Kantorowicz, *Os Dois Corpos do Rei* (1957/1997), particularmente útil. Ele descreve uma profunda transformação no conceito de autoridade política desde a Idade Média, na qual a soberania se tornou uma característica de assinatura da política moderna. Kantorowicz descobre que a mudança começou quando a compreensão do corpo de Cristo evoluiu para uma noção de dois corpos. O *corpus naturale* tornou-se o anfitrião consagrado no altar, enquanto o *corpus mysticum* representava o corpo social da igreja com sua estrutura administrativa correspondente. Esta noção destes dois corpos viria a ser transferida para outras entidades políticas. Dir-se-ia que o rei teria tanto um corpo natural, mortal, quanto um sobrenatural e duradouro, representando a dignidade mística e a justiça do corpo político. A soberania, portanto, migra.

Eric Santner (2011), em sua discussão sobre "os dois corpos do povo", recorre a Kantorowicz para argumentar que a traumática investidura do poder soberano no povo no momento da Revolução Francesa acarretou uma dicotomia semelhante à da política do corpo do rei. Após a Revolução Francesa, a corporeidade previamente dividida do monarca – ao mesmo tempo o corpo político divino e transcendente e um corpo natural tanto mortal quanto corruptível foi depositada sobre o povo. Tal transferência de poder estava cheia de conflitos e contradições. O povo nunca se encaixou bem na nova autoridade simbólica, e esta teologia política de soberania produziu um tipo de excesso que Santner chama de "excesso de imanência" e descreve em termos de uma "estranha materialidade", ou "a carne". Essa carne, ele escreve, organiza as obras simbólicas da rede de autoridade (4). Este processo de deslocamento contínuo ou transferência de soberania surgiu durante a era Chávez como cidadãos - seus corpos, sua *carne* - tomam as ruas. Aqui eu defendo que o cadáver de um herói nacional se tornou mais uma vez o local privilegiado da memória que encarna a substância da nação e a autoridade para governar.

Em segundo lugar, eu sustento que a disputa sobre os restos mortais de Simón Bolívar condensou e deslocou uma luta sobre a forma da nação venezuelana e o papel do Estado dentro dela. As discussões acaloradas sobre a raça de El Libertador ou o papel da *oligarquia* em sua morte, oferecem dois exemplos claros. Em terceiro lugar, proponho que as acusações de manipulação populista de restos históricos tendem a descartar a agência na política popular e a ignorar as apropriações produtivas do corpo de Bolívar. Grupos populares apropriam-se apropriadamente de imagens do corpo de El Libertador, lendo nos ossos da nação além da dicotomia estreita entre oposição e *chavismo*. Vale lembrar aqui que Germán Carrera Damas (1987) fez uma distinção entre o Simón Bolívar "para o povo" e o Simón Bolívar "do povo". Nesta linha, os trabalhos dos antropólogos Yolanda Salas (1987) e Michael Taussig (1980) também são úteis para entender a reconfiguração ativa dos símbolos nacionais entre os grupos alinhados com Chávez. Ao explorar este último ponto, quero revisitar o papel da performance na construção da memória coletiva para permitir uma compreensão mais fluida de como os ossos de Bolívar são um local de negociação entre o estado e o eleitorado *chavista*.

As estradas de / para o Estado venezuelano e o povo.

Meu argumento principal é que a polêmica em torno dos ossos de Bolívar é mais uma articulação do bolívarismo ligada a uma tradição que data de meados do século XIX e responde a uma circunstância muito precisa que surgiu em meados da década de 1980. O importante movimento de revisionismo histórico no campo dos estudos bolivarianos não pode ser dissociado das reflexões sobre o papel do Estado e os contornos da nação sob os auspícios do neoliberalismo e do Consenso de Washington. O papel do Estado nos assuntos nacionais e a legitimidade desse Estado para representar o povo são precisamente o que se torna deslocado e condensado nos ossos de Bolívar.

O revisionismo histórico do legado bolivariano está ligado à construção - e à reforma neoliberal, ou à destruição do Estado venezuelano e à constituição de legitimidade política, ou ao problema da soberania. Perguntar "De quem são os ossos?" abre um espaço para entender a agência popular no engajamento com restos históricos; traçar o destino dos ossos de Bolívar aborda os rituais da reivindicação de autoridade do Estado.

Ossos de quem?

A configuração de Simón Bolívar como pedra angular do Estado-nação da Venezuela ocorre algumas décadas após a independência, mas a discussão entre bolivarianos e anti-bolivarianos precede a construção do mito e informa, até certo ponto, os debates contemporâneos em torno do legado do El Libertador. Se essas avaliações estão corretas está além do meu escopo aqui. Gostaria de apontar as origens de uma leitura específica iniciada nos anos 80 que se conecta com o desejo de reformar ou dismantelar (ou modernizar segundo um modelo neoliberal) o Estado venezuelano e, no final dos anos 90, com a consolidação do Estado bolivariano e seu programa popular/populista. Neste sentido, o revisionismo histórico do legado bolivariano está intimamente ligado à preocupação com a formação e a soberania do Estado.

Estou mais interessado nas ideias que Simón Bolívar pode representar para alguns um modelo de autoritarismo e poder centralizado e que este legado permeia a Revolução Bolivariana de Hugo Chávez na forma de uma ideologia política atávica. A primeira afirmação refere-se a uma leitura específica de um momento particular da carreira de Bolívar, que optou por uma estrutura de poder vertical e bastante conservadora para governar ex-colônias no contexto de uma guerra brutal. Esta decisão foi motivada inicialmente pelos reveses militares e políticos que levaram à queda da Primeira e Segunda Repúblicas, assim como pela existência de ameaças muito reais contra a unidade da Gran Colômbia.

Depois de libertar com sucesso um extenso território da Espanha, Simón Bolívar apresentou ao Congresso da recém-formada República da Bolívia uma constituição que exigia uma presidência vitalícia e uma vice-presidência hereditária. Seus adversários expressaram imediatamente indignação com o que consideravam uma concentração excessiva de poder e um desafio aos seus interesses regionais. Eles alegaram que o El Libertador havia se tornado, de fato, um inimigo da liberdade. Em 1828, como mais divisões e tensões ameaçavam ainda mais a unidade da Gran Colômbia, Bolívar declarou uma ditadura que durou dois anos. Embora essas ações implorem uma leitura contextualizada, sua natureza autoritária tem alimentado e continua a alimentar as críticas. Entretanto, como veremos, a mais recente revisão do mito do bolivarianismo



pode ter motivações que vão além de uma estrita preocupação com o impulso centralizador de Simón Bolívar há quase dois séculos, em meio à construção de uma nova república. Abordarei este ponto ao traçar o processo de monumentalização que sustenta a ideia de Bolívar como Estado-nação, para o qual os escritos de Germán Carrera Damas (1970), Luis Castro Leiva (1991), Elias Pino Iturrieta (2003), Inés Quintero Montiel (2011) e Alicia Ríos (2013) são fundamentais. Mais recentemente, as excelentes contribuições de Christopher Conway (2003), Javier Guerrero (2012) e Juan Antonio Hernández (2010) ajudam a rastrear as diferentes partes do que eu chamaria de um quebra-cabeças da política corporal que transformou os restos de um herói do século XIX no corpo da nação.

Como explica Conway, a origem deste mito é paradoxal, considerando que a Venezuela pós-independência nasceu "de uma rejeição conspícua de Bolívar" (2003, p.19). De fato, a separação da província da Venezuela da Gran Colômbia em 1830 pressupôs uma ruptura com um projeto fundamental do El Libertador. É somente com a repatriação de seu corpo doze anos mais tarde que sua figura se entrelaça com ideias de identidade nacional. "A partir de 1842, Bolívar não era mais considerado um ex-presidente ou *caudillo*, mas sim o espírito condutor da nação", explica Conway (p.19). Isto marca o início de um processo de sacralização, assim como um gesto paradoxal de desencarnação – no tratamento dos despojos pelo governo de Chávez mais de um século depois. Em ambos os casos, os ossos transcendem sua materialidade em outra coisa que excede os meros restos humanos. Tal excesso serve ao Estado-nação na medida em que ele se torna investido com aquelas forças que acompanham o fervor religioso, como Luis Castro Leiva explicou em *De la patria boba a la teología bolivariana* (1991). O excesso também permite um complexo mecanismo de legitimação e transferência de poder simbólico além do apetite cooperativo do Estado. O trabalho de Sujatha Fernandes sobre rap e cultura popular (2010) é crucial neste sentido, pois mostra as formas pelas quais figuras históricas, incluindo Bolívar, são utilizadas para canalizar as demandas populares na Venezuela contemporânea.

O que tudo isso significa? É claro que a legitimidade é transferida do pai fundador para o Estado-nação, uma vez que preserva e honra seus restos mortais enquanto se arroga o poder para representar seus herdeiros. Muitos críticos têm apontado que o processo foi centrado no agora falecido presidente Chávez, que capturou o excesso de capital político gerado pelo monumento Bolívar após sua morte (Guerrero 2012; Lynch 2006; Pino

Iturrieta 2003; Ríos 2013; Taussig 1980). Estou mais interessado no fluxo contraditório e multidirecional do poder gerado pelo "excesso mágico" desses ossos.

O que alguns autores como Luis Castro Leiva deixaram de fora de sua discussão é que as massas também têm direito à autoridade através do culto a Bolívar ("eles são filhos de Bolívar"). Como Carrera Damas (1970) notou pela primeira vez e especialmente como Yolanda Salas (1987) e Michael Taussig (1980) explicaram com mais detalhes, os setores populares há muito invocam uma espécie de propriedade do El Libertador através de práticas estéticas e rituais religiosos.

Como tal, eles encontram locais para se relacionar com os símbolos do Estado, apropriando-se deles. De fato, como explica Taussig, El Libertador fala com eles e/ou através deles em um processo distinto da monumentalização que vimos até agora em rituais orquestrados pelo Estado (1980, 91-92). Esta outra comunicação é íntima e implica em um efeito de empoderamento (95). Como tal, talvez valesse a pena explorar mais a forma como essa monumentalização dos restos heróicos contribuiu para a consolidação simbólica do Estado venezuelano, servindo ao mesmo tempo como mecanismo para transferir a soberania do corpo do herói fundador para o Estado, para o povo, e/ou para Chávez.

Como exemplo, o Coletivo *La Piedrita*, uma organização política de base, agora patrocinada pelo governo de um bairro de Caracas chamado *23 de Enero*, tem representado Bolívar repetidamente como um homem encapuçado, como *un encapuchado* (figuras 13.2 e 13.3). Nelson Santana, um membro do grupo, afirmou que "se ele vivesse hoje, Bolívar teria usado e recuperado o capuz". Para nossa geração o capuz foi, e continua sendo, um símbolo da resistência popular. É o mesmo Bolívar rebelde e contestatário que a história nos traz, mas eu queria apresentá-lo atualizado, moderno, a face do futuro" (em Fernandes 2010, 148).

Através deste imaginário, a máquina estatal está apenas sugando a vida dos movimentos sociais? Os líderes populares têm invocado a tradição do bolivarianismo para denunciar as contradições do processo revolucionário atual sem necessariamente se alinharem com a oposição. Sujatha Fernandes dá um testemunho revelador ao lembrar que um desses ativistas, Freddy Mendoza, "comparou a Quinta República de Chávez à Terceira República de 1819, quando Bolívar presidiu uma ordem pós-independência". Segundo Shim, a Terceira República estava perdida porque Bolívar e os *mantuanos* não



podiam conceber que governassem junto com as populações indígenas e negras. Hoje, diz ela, a Quinta República também estará perdida se os burocratas da administração de Chávez resistirem à inclusão do povo" (2010, 157).

Colhendo ossos com o Estado

A repatriação dos restos mortais de Simón Bolívar, em 1842, foi um gesto seminal. O texto de Fermín Toro (1843), *Descripción de los honores fúnebres consagrados a los restos del Libertador Simón Bolívar* desempenhou um papel importante na narrativa inicial do "culto a Bolívar" (Carrera Damas, 1987). O texto de Toro foi escrito a pedido do Presidente Antonio José Páez e, nesse sentido, pode ser considerado a escrita do Estado. Vale lembrar que Paéz é o segundo presidente a consolidar o estado venezuelano (se Bolívar é o primeiro).

No relato de Fermín Toro, as honras devidas aos restos mortais de Bolívar desempenham um papel fundamental na consolidação da república: esses ossos a unificaram e pacificaram. Contidos em seu caixão, eles ofereceram uma experiência emocional entre as massas que, ao testemunharem a cerimônia fúnebre, se tornaram uma só. De fato, explica Toro, a visão do caixão de Bolívar exerceu um poderoso efeito sobre as multidões que se normalizaram como um corpus de cidadãos: "Teria parecido impossível se não tivesse acontecido: ver uma multidão tão diversa, em termos de idade e condição, experimentar um sentimento tão intenso e uniforme, e comportar-se com solenidade que a ocasião exigia" (1843, 25). Este ideal é acentuado em uma biografia escrita doze anos depois por Felipe Larrazábal, que sugeriu que "a harmonia social resulta da interiorização, em cada cidadão, do cânone bolivariano.... Bolívar é assim abstraído em uma ordem de sinais capazes de moldar a vida interior e exterior da nação" (em Conway 2003, 20).

Este é um claro exemplo de desencarnação, promovendo o processo que constituiria o culto ao Bolívar como uma prática transcendental e um discurso maleável. Mas o que eu gostaria de enfatizar aqui é que, em relação a Fermin Toro, a instrumentalização do herói emprega o próprio corpo para consolidar o Estado. No final de sua crônica, Toro conecta a experiência solene da unidade coletiva entre "el pueblo" - o povo com a necessidade de reforçar as estruturas formais do Estado. Ele expressa tais

ideias através da noção de dever patriótico, "*se lo debemos al padre*" (nós o devemos ao pai): "Temos apenas mais um dever: consagrar ao Libertador um monumento merecedor de sua glória". A consolidação das instituições venezuelanas se deve à sabedoria de seus legisladores, à integridade de seus magistrados, à iluminação de seu povo e à unificação de todos os venezuelanos" (1843, 49). Em suma, os filhos da nação prestam sua homenagem ao pai, Bolívar, abraçando as instituições que constituem o Estado soberano.

A crônica de Toro tem semelhança com vários elementos encontrados na cerimônia organizada 160 anos depois pelo Presidente Hugo Chávez. Ambos falam sobre restituição e visam conectar Bolívar - ou seus restos mortais - à substância da nação, assim como ambos apontam para a transcendência de seu trabalho e sacrifício. Toro declara que "as honras a Bolívar são honras à pátria" (8). Mais tarde ele diz: "Aos pés do altar e à beira do túmulo está a imortalidade do homem e a eternidade do herói" (10). Mais uma vez, embora possam ser encontradas semelhanças nisto e na cerimônia organizada por Chávez, uma diferença crucial é que o escritor do século XIX chama Bolívar como uma figura pacificadora, trazendo reconciliação para aquelas facções divididas pela Guerra Federal (1859-63) e lançando as bases para a ordem constitucional. Por sua vez, Chávez invoca Bolívar como um espírito revolucionário que guiaria o "povo-governo como um só" para a continuação de uma longa luta contra a opressão.

O uso do legado de Bolívar para consolidar a legitimidade do Estado e a unidade da nação é anterior à retórica de Chávez. De fato, ela continuou após a cerimônia de Páez através de um longo processo de comemorações e construção de monumentos públicos. Em 1883, o presidente Antonio Guzmán Blanco celebrou o centenário do nascimento de Bolívar e encenou a primeira monumentalização efetiva através da abertura do Panteón Nacional e da construção da Plaza Bolívar. Na década de 1930, o escritor Laureano Vallenilla Lanz (1934/1991) articulou uma noção de regime autoritário, "cesarismo democrático", para sugerir que o ditador Juan Vicente Gómez foi chamado, como Bolívar, para unificar e pacificar a nação. Além disso, o presidente Eleazar López Contreras, que liderou de 1935 a 1941, promoveu as chamadas *Cruzadas Cívicas Bolivarianas*. O passeio Los Próceres foi construído sob a ditadura de Marcos Pérez Jiménez (1952-58) para comemorar o heroísmo de 1810.

Quando Carlos Andrés Pérez tomou posse em 1979, ele concebeu sua agenda internacional em toda a América Latina como um gesto integracionista semelhante ao de

Bolívar. Ao fazer a transição para seu segundo mandato (1989-93), o populista caudilho se transferiu para o campo neoliberal. Neste segundo período, o antigo consenso popular-populista que construiu legitimidade através do simbolismo da nação e seus heróis fundadores foi deslocado por argumentos tecnocráticos e agendas transnacionais; o símbolo de Bolívar como povo e guerreiro tinha se tornado irrelevante e até desconfortável. O fato é que a figura de Bolívar se desvaneceu ou, melhor dizendo, foi transformada. Na segunda inauguração de Pérez, o poeta Luis Gottberg (primo deste autor) leu um texto inédito, no qual Bolívar literalmente deita sua espada.

Não é uma coincidência que desafios tão importantes para a religião cívica do bolivarianismo tenham surgido nos escritos de filósofos como Luis Castro Leiva (1991) precisamente quando a comissão governamental de reforma COPRE foi criada. A associação entre a necessidade de modernizar o Estado e a eliminação do culto a Bolívar está explícita no livro frequentemente citado de Castro Leiva sobre a teologia bolivariana. Portanto, é surpreendente que, com a notável exceção do crítico literário Juan Antonio Hernández (2010), os críticos não tenham percebido a conexão com a reforma neoliberal do Estado. Acontece também que é bastante claro que a desconstrução do culto é seguida pela inflação de um novo culto ao individualismo e à livre iniciativa. Castro Leiva observa,

De fato... uma Venezuela democrática debate entre o culto do Estado e um regime de partidos políticos (ambos asfixiantes da liberdade), e a emergente, mas "moralmente" pura e escravizada sociedade civil. Esta última, quando não sofre a pressão do Estado, sofre o peso da lei de ferro das oligarquias partidárias. Nesta forma ... a liberdade é duplamente cerceada: pela ausência de iniciativa individual e espírito empreendedor, e pelo controle da espontaneidade social sob a polícia civil do Estado ou do governo. (1991, 229).

Se os usos do bolivarianismo foram transparentes, o questionamento do bolivarianismo poderia ser menos. Entretanto, olhando para o desaparecimento do mito bolivariano no contexto de uma profunda transformação do Estado venezuelano no final dos anos 80, pode-se especular que a desmistificação também responde a uma redefinição dos lugares de soberania em uma ordem pós-nacional, neoliberal.

No Fechamento (do Caixão)

John Lynch, um dos mais conhecidos estudiosos de Bolívar, alegou que a "heresia de Chávez" deriva de sua falsificação e apropriação de Bolívar:

Mas a nova heresia, longe de manter a continuidade com as ideias constitucionais de Bolívar, como foi reivindicado, inventou um novo atributo, o populista Bolívar, e no caso de Cuba lhe deu uma nova identidade, o socialista Bolívar. Ao explorar a tendência autoritária, que certamente existia no pensamento e na ação de Bolívar, os regimes de Cuba e da Venezuela reivindicam o Libertador como patrono de suas políticas, distorcendo suas ideias no processo. (2006, 304)

Será que esta é a abordagem mais produtiva para os usos do bolivarianismo na Venezuela contemporânea? Será que tais críticas não estão presas na mesma lógica de culto enquanto fingem estar acima dela? Independentemente disso, ela petrifica uma prática cultural fluida apropriada pelo Estado e pelo povo. Os usos do bolivarianismo de Chávez são apenas uma dimensão de uma complexa negociação de símbolos dentro da dinâmica de poder contenciosa que existe não entre chavismo e oposição, mas dentro do próprio chavismo.

Uma obsessão com Simón Bolívar e a celebração ritualística de seu corpo está claramente ligada à formação do Estado venezuelano. Como dito anteriormente, seu corpo transfere legitimidade do pai fundador para o povo e/ou para o Estado que os presidentes tentaram ativamente canalizar. Todas as tentativas de consolidar, reformar ou desmantelar a estrutura de poder do Estado têm lidado de uma forma ou de outra com os ossos de Bolívar. Talvez um dos indicadores mais reveladores do peso do bolívarismo em matéria de formação do Estado tenha sido o gesto ansioso dos que tomaram o poder após o golpe de Estado de 2002 contra Chávez. Seu primeiro ato foi a retirada do retrato de Bolívar do Salón Ayacucho do Palácio Presidencial, enquanto o segundo veio com o decreto do recém-inaugurado governo - "Restabelecemos o nome da República Venezuelana" -, apagando o qualificador bolivariano.

Como o processo de formação de novo tecido ósseo após cada fratura, a soberania na Venezuela tem funcionado através de uma espécie de osteogênese heróica, estabelecendo novo material no corpo falecido de El Libertador novo osso para cada novo tecido social e cada novo monumento que precisa ser assimilado e contido no corpo político, o corpo da nação. A estratégia capta e implanta esse excesso (de soberania) liberado na transição de poder de/para o povo, iluminando porque as encarnações e



desencarnações da nação, do povo e do Estado foram canalizadas através de uma disputa do corpo de Bolívar.

Agradecimentos

Este ensaio deve muito a dois amigos com opiniões divergentes sobre a política venezuelana: Javier Guerrero e Juan Antonio Hernández. Nos últimos anos, nossas conversas me ajudaram a moldar minha compreensão do que eu chamo aqui de "os usos do corpo de Bolívar", mas também sobre os debates políticos e culturais da última década.

Posfácio

Chávez Vive: restos e vestígios revolucionários, santidade populista e espiritualidade popular

Falando na televisão de Havana na noite de 30 de junho de 2011, Chávez anunciou que tinha câncer, e sua morte não demorou muito para acontecer, menos de dois anos depois, em 5 de março de 2013. Este foi o momento de sua quarta reeleição presidencial, em um clima dominado por rumores que exacerbam o que descrevi, em outro ensaio, como a patologização do discurso político na Venezuela. O funeral atraiu dezenas de milhares de pessoas que desfilaram diante do caixão contendo seus restos mortais. O destino destes últimos, o processo de ressignificação ao qual foram submetidos, constitui um novo capítulo na história dos "ossos heróicos da nação".

A incrível produtividade simbólica e o rendimento político que os restos funerários dos heróis nacionais "geram" não poderia ser desconhecido da morte do líder da Revolução Bolivariana, Hugo Chávez Frías. Se o corpo de Simón Bolívar tem sido um significativo vazio onde a reescrita da nação venezuelana e suas imagens populares são disputadas, o corpo do falecido Presidente Chávez também veio para encarnar problemas semelhantes, que exigem precisão, limites e análise.

Como sugerimos acima, Bolívar ressuscita ou se exorciza do Corpo Nacional em contextos específicos e dentro de projetos políticos claramente identificados. Da mesma forma, mencionamos que os deslocamentos miméticos entre o herói da independência venezuelana e a figura do "povo" foram fundamentais na constituição do discurso nacionalista e popular promovido pelo chavismo. O "povo" era, nesse sentido, bolivariano e Bolívar era "popular", tudo isso precedido (e causado) pela identificação entre o próprio Bolívar e Hugo Chávez, o que levou a outra equivalência constitutiva: o povo é Chávez e Chávez é o povo. Não surpreende então que, dentro dessa lógica mimética e talvez necrofílica do legado nacional, a morte do líder da Revolução Bolivariana tenha oferecido uma possibilidade renovada para três propósitos distintos, mas interligados. Por um lado, há os deslocamentos miméticos destinados à interpelação de um sujeito "povo" que se constitui a partir de sua identificação com Chávez. Por outro lado, há a instrumentalização da identificação e legitimação de um novo líder (o sucessor) que não só encarna o legado revolucionário dos heróis dos séculos XIX e XX, mas até se comunica com eles. Finalmente, há as apropriações e reconfigurações de um Chávez imaginado a

partir da esfera do popular. A vida de Chávez, além da vida, existe assim em pelo menos estas três dimensões.

Há vários "corpos" do falecido comandante. Eles incorporam agendas políticas, operações simbólicas, diferentes forças e assuntos. Não podemos confundir os restos mortais dedicados aos rituais do estado com os restos mortais imaginados a partir de espaços populares, onde uma experiência particular de religião e uma circunstância de vida muito diferente do conforto do palácio de Miraflores é projetada. A apropriação popular que reclama "de baixo" os restos mortais do presidente falecido não funcionam da mesma forma que a encenação de um governo que se reinventa em meio a uma profunda crise de legitimidade. "Chávez vive" na intersecção destes corpos/restos. Por esta razão, as apropriações e disputas sobre o corpo do presidente falecido são talvez o lugar ideal para explorar a negociação entre o estado Chavista e suas bases populares; entre agência e/ou cooptação. Em suma, é uma expressão escatológica da dinâmica populista.

Esta dinâmica pode ser compreendida mais claramente se considerarmos a monumentalização e a espacialização dos rituais em torno do túmulo de Hugo Chávez. Há um contraponto entre o mausoléu construído pelo governo de Nicolás Maduro no Museu Militar (também chamado Cuartel de la Montaña), e a humilde capela dedicada a São Hugo Chávez do dia 23, em uma área adjacente e de grande importância na história política do país. Os rituais diferenciados que ocorrem em ambos os espaços falam da tensão entre o poder constituído do Estado e o poder constituinte do povo. A espiritualidade popular dialoga com, mas não é idêntica à invenção e instrumentalização governamental do corpo de Chávez.



Capela de "Santo Hugo Chávez del 23"



Museu de História Militar de Caracas (Cuartel de la Montaña 4F)

A obra de Luis Alonso Hernández oferece uma rica etnografia da apropriação e ressignificação, na esfera popular, dos restos mortais do líder da Revolução Bolivariana. Seu estudo sobre o culto de "São Hugo Chávez do 23º" mostra o forte isomorfismo entre política e religiosidade dos setores que constituem (ou foram) a base do governo bolivariano. Mais especificamente, a presença espiritual do "Comandante" funciona como uma mediação, não apenas nas áreas que tendemos a ver em "outros santos" (questões de saúde ou acesso ao trabalho), mas também diante dos preceitos do Estado (acesso à moradia, por exemplo). São Hugo Chávez torna-se assim "um ator dentro de um sistema de redes fugazes de atores que (...) intercedem para obter favores de natureza divina, mas na maioria dos casos, eles têm a ver com as deficiências da população diante da crise do Estado" (Hernandez 121).

O prolongamento da vida de Chávez, "além da vida", tem sido objeto de uma investigação altamente original por Irina Troconis. Começando com Derrida e a chamada "volta espectral", a autora identifica as formas pelas quais a presença de Chávez está inscrita na cultura material e nas numerosas práticas discursivas do país. Desta forma, ela amplia nossa compreensão das relações entre o poder político e as práticas de memória que estão implicadas não apenas pelos monumentos que discutimos neste ensaio, mas também por outras práticas culturais, como tatuagens, filmes e novas mídias. Troconis conclui que a penetração do "espectral" na vida política e cultural do país representa mais do que uma expressão do esotérico popular ou mágico, mas uma dimensão constitutiva da política Chavista.

Referências

CABALLERO, Manuel. "Chávez estaría bajando un peldaño del culto oficial y popular hasta el nivel de la brujería." Interview by Manuel Flores García. De troleunworld Venezuela, July 25, 2010. <http://www.petroleumworldve.com/edito10072601.htm>.

CARRERA DAMAS, Germán. El culto a Bolívar. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro Editorial. Chavez, Hugo. 2010. NotiTarde, July 22. <http://www.notitarde.com>.

CASTRO LEIVA, Luis. De la patria boba a la teología bolivariana: Ensayos de historia intelectual. Caracas: Monte Avila Editores, 1991.

CONWAY, Christopher B. The Cult of Bolívar in Latin American Literature. Gainesville: University Press of Florida, 2003.

FERNANDES, Sujatha. 2010. *Who Can Stop the Drums? Urban Social Movements in Chavez's Venezuela*. Durham, NC: Duke University Press.

GUERRERO, Javier. 2012. "Culturas del cuerpo. La sagrada familia venezolana." 452°F. *Revista Electrónica de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 6:17-38. http://www.452f.com/pdf/numero06/guerrero/06_452f_guerrero_indiv.pdf.

HERNÁNDEZ, Juan Antonio. 2010. "Los dos cuerpos del Libertador: Una introducción a la teología política bolivariana." *El Eje del Mal*, October 8. <http://nomostierra.blogspot.com/2010/10/teologia-politica-bolivariana.html>.

HERNÁNDEZ, Luis Alonso. "El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso?" (2018). *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 20, n. 28, p. 114-128, jan-jul 2018.

KANTOROWICZ, Ernst. 1957/1997. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

LYNCH, John. 2006. *Simón Bolívar: A Life*. New Haven, CT: Yale University Press.
Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso.

NORA, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations* 26:7-25.

PINO ITURRIETA, Elías. 2003. *El divino Bolívar: Ensayo sobre una religión republicana*. Madrid: Catarata.-- 2010.

"La guerra con Colombia." *Opinión*. *El Universal*, July 31. <http://www.eluniversal.com/opinion/100731/la-guerra-con-colombia>.

QUINTERO MONTIEL, Inés. 2011. *El relato invariable: Independencia, mito y nación*. Caracas: Editorial Alfa.

RIOS, Alicia. 2013. *Nacionalismos banales, el culto a Bolívar: Literatura, cine, arte y política en América Latina*. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh.

Salas de Lecuna, Yolanda, Norma González Vilorio, and Ronny Velásquez. *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Caracas: Instituto de Altos Estudios de América Latina, Universidad Simón Bolívar, 1987.

SANTNER, Eric L. *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Taussig, Michael T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

TAUSSIG, M. *La magia del Estado*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2015.

TORO, Fermín. 1843. Descripción de los honores fúnebres consagrados a los restos del libertador Simón Bolívar: En cumplimiento del decreto legislativo de 30 de abril de 1842: Hecha de orden del gobierno. Caracas: En la impr. de Valentin Espinal

TROCONIS, Irina. Spectral Remains: Memory, Magic, and the State in the Afterglow of Hugo Chávez's Bolivarian Revolution. Doctoral Dissertation, New York University, 2019.

VELASCO, Alejandro. Barrio Rising: Urban Popular Politics and the Making of Modern Venezuela. Oakland, California: University of California Press, 2015.

VALLENILLA LANZ, Laureano. 1934/1991. Cesarismo democrático y otros textos, edited by Nikita Harwich Vallenilla. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

YANES, Oscar. 2008. "Ritos mágicos con los huesos del Libertador." February 17. <https://towelto.wordpress.com/2008/02/17/oscar-yanes-ritos-magicos-conlos-huesos-del-libertador/> (site discontinued).