

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

ELTON FREDERICK SOUZA

BOLIVARISMO E CHAVISMO: APROXIMAÇÕES, MITIFICAÇÃO E  
PARADOXOS

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

ELTON FREDERICK SOUZA

BOLIVARISMO E CHAVISMO: APROXIMAÇÕES, MITIFICAÇÃO E  
PARADOXOS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências Sociais com área de concentração em Ciência Política, sob a orientação do Professor Miguel Wady Chaia.

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2011

FOLHA DE APROVAÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

---

---

---

## AGRADECIMENTOS

Por mais que pareça demodê agradecer a Deus num trabalho que se propõe científico, não posso me furtar de fazer tal registro. E o Deus a quem reverencio não é, obviamente, uma “força abstrata”, “cósmica” ou mera “energia”. Tampouco é um Deus intelectualizado. É o Deus cristão, simples por natureza, que permite acontecer tudo o que acontece. E isso se aplica a possibilidade de o destino - ou a graça - ter me proporcionado o privilégio de estudar. E mais: regozijar-me nos estudos.

Essa “jornada espiritual” inclui também a fortuna de ter encontrado as pessoas certas, entre as quais meu estimado orientador Miguel Wady Chaia, que me proporcionou a inspiração que ora se materializa neste trabalho. Afora as reflexões sobre o bolivarismo que desbravamos juntos - e sobre esse caótico e apaixonante continente que Bolívar ajudou a libertar -, sou devedor pelo fato de ele ter me apresentado um Shakespeare que eu não conhecia, em aulas que certamente me acompanharão ao longo de minha vida acadêmica.

Agradeço ainda a minha família. Meu pai e minha mãe que trabalharam duramente para que seus filhos pudessem fazer aquilo que eles, infelizmente, não tiveram a oportunidade de fazer: cursar uma universidade. Difícil imaginar como seríamos hoje - minhas irmãs e eu - se o casal de migrantes nordestinos não tivesse, desde cedo, nos transmitido a importância de estudar, além de um conjunto de valores que carregamos até hoje.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a minha noiva, Juliana, pelo apoio e paciência ao longo destes dois anos e meio em que dediquei parte dos meus fins de semana à elaboração deste trabalho. Dias esses que ela reclamava como seus. E eu, claro, jamais ousei discordar. Te amo, Ju.

## RESUMO

A pesquisa “Bolivarismo e Chavismo: aproximações, mitificação e paradoxos” se propõe a fazer um resgate do pensamento político de Simón Bolívar para analisar de que forma o presidente da Venezuela, Hugo Chávez, se apropria do legado do Libertador.

A expressão simbólica de Bolívar é analisada à luz de uma reflexão sobre o papel desempenhado pelos mitos políticos nas sociedades modernas. Apesar de uma presumida racionalização da vida política contemporânea, os mitos ainda se apresentam como vigorosos instrumentos para a manutenção de consensos e, como no caso de Hugo Chávez, para legitimar e dar substância a uma suposta proposta de ruptura.

Além desta dimensão simbólica, a pesquisa se propõe a responder se há, efetivamente, uma correspondência material entre o ideário bolivariano e o projeto político levado a cabo pelo presidente venezuelano. A hipótese deste trabalho é que o legado mítico de Bolívar desempenha um papel determinante no projeto chavista, mas que a relação entre Simón Bolívar e Hugo Chávez não se encerra no plano exclusivamente simbólico.

Por fim, reflete-se sobre a relação de ambos com o “povo”, apontando que há, neste aspecto particular, um componente paradoxal: Chávez subverte as impressões de Bolívar acerca das massas para, supostamente, pôr em curso o projeto inacabado pelo Libertador da América hispânica.

**Palavras-chave:** Simón Bolívar, Hugo Chávez, mitologia política, revolução bolivariana, massas, democracia.

## ABSTRACT

This research “Bolivarism and Chavism: similarities, mystification and paradoxes” intend to make a rescue of the political thought of Simon Bolivar in order to examine how the president of Venezuela, Hugo Chavez, appropriates the legacy of “The Liberator”.

The symbolic expression of Bolivar is analyzed in the light of a reflection on the role of political myths in modern societies. Despite a presumed rationalization of contemporary political life, the myths still present themselves as powerful instruments for the maintenance of consensus and, as in the case of Hugo Chavez, to legitimize and give substance to an alleged proposal to break.

Beyond this symbolic dimension, the research aims to answer whether there is indeed a material correspondence between the Bolivarian ideas and the political project undertaken by the Venezuelan president. The hypothesis is that the mythical legacy of Bolivar plays a key role in the Chavez project, but the relationship between Simon Bolivar and Hugo Chavez does not end only in the symbolic plan.

Finally, it reflects the relationship of both with “the people”, indicating that there is, in this particular aspect, a paradoxical component: Chavez subverts the impressions of Bolivar on the masses for supposedly implement the Liberator Hispanic American unfinished project.

**Keywords:** Simon Bolivar, Hugo Chavez, political mythology, Bolivarian revolution, masses, democracy

## SUMÁRIO

**Introdução** p. 8

### **Capítulo 1 - Simón Bolívar: pensamento e ação política**

- 1.1. O Libertador e seu tempo p. 15
- 1.2. O Conceito de Pátria e a integração p. 23
- 1.3. Ação Política p. 26
- 1.4. O problema da forma de governo p. 31
- 1.5. A questão do federalismo p. 38
- 1.6. Impossibilidade Democrática p. 41
- 1.7. A Liberdade como exercício da virtude p. 45
- 1.8. Considerações finais p. 50

### **Capítulo 2 - Interpretações e Mitologia Bolivariana**

- 2.1. Desilusão p. 56
- 2.2. O surgimento do mito p. 60
- 2.3. Mito Fundador p. 66
- 2.4. Desmitificações: algumas interpretações do legado Bolivariano p. 68
- 2.5. Considerações Finais p. 76

### **Capítulo 3 - O bolivarianismo chavista**

- 3.1. Um novo herdeiro p. 79
- 3.2. O Puntofijismo e a democracia sem perdedores p. 80
- 3.3. As raízes do chavismo p. 87
- 3.4. Reformas constitucionais e o “socialismo do século XXI” p. 94
- 3.5. Apropriação simbólica do mito p. 99
- 3.6. O bolivarianismo chavista como refundação e polarização p. 103

3.7. Considerações finais p. 109

#### **Capítulo 4 - Paradoxos e contradições do bolivarianismo-chavista**

4. 1. Povo p. 115

4.2 .Democracia p. 123

4.3. Considerações finais p. 135

**Conclusões p. 139**

**Bibliografia p. 146**

## INTRODUÇÃO

Foram poucos os políticos na história contemporânea capazes de atrair, de forma tão dicotômica, amores e ódios, admiração e repulsa, veneração e aversão, como Hugo Chávez, o atual presidente da Venezuela. Desde que assumiu o comando do país em 1999, o ex-tenente coronel foi paulatinamente conquistando uma corrente leal de admiradores e outra, não menos fiel, de críticos. Os primeiros veem em sua retórica anticapitalista, em seu antiamericanismo, e nas reformas por ele efetuadas, uma real alternativa para a esquerda que se encontrava órfã de paradigma desde o desmembramento do bloco socialista, em meados dos anos 90.

Já para os críticos, Hugo Chávez é a personificação do que há de mais retrógrado na política: o velho caudilhismo populista que, em nome de um suposto aprofundamento da participação popular, acaba por deturpar as bases de sustentação das chamadas democracias liberais. Personagens assim acabam por levar os analistas a uma postura igualmente dicotômica: eis um risco que tentamos evitar neste trabalho.

Em um continente caracterizado pela instabilidade democrática, logo a questão que se colocou foi: estamos diante de um governo realmente democrático? Inseridos em um cenário de radical bifurcação de juízos, a resposta vem à tona com relativa facilidade. Presunção à parte, uma avaliação fria e desapaixonada – se é que isso é possível em um governo que em essência se caracteriza pela polarização – traz contornos mais complexos à questão.

Qualquer tentativa de equacionar o problema exige, necessariamente, responder o que é democracia. Muito embora todos tenham uma opinião quase que inercial acerca da natureza do regime, não é raro ouvirmos ideias díspares acerca do modo mais adequado para garantir que a democracia cumpra sua verdadeira função. Também já é consagrado na ciência política a noção de que existem tipos – ou melhor, modelos – de democracia, inferindo que a questão por vezes escapa a uma normalização definitiva, unanimemente aceita (Cf. LIJPHART, 2003).

Há ainda outro problema igualmente complexo e determinante, que diz respeito ao papel das massas que emprestam o nome ao sistema. Governo do povo, pelo povo e para o povo? Neste particular, a análise do chavismo mostra-se paradoxal: o governo que supostamente alçou as massas populares a uma posição de protagonismo é acusado de

deturpar a democracia, convertendo-a numa espécie de “tirania da maioria”, para recorrermos ao termo consagrado por Alexis de Tocqueville (1805 - 1849).

As melhorias sociais, apontam os críticos do chavismo, vêm acompanhadas por um cerceamento das liberdades. O simples acatamento da vontade da maioria, lê-se amiúde em nossos jornais, não configura uma democracia. A denúncia do esmagamento da oposição - ou das minorias - faz lembrar Ortega y Gasset a acusar a ascensão das massas incultas na Europa pós 1ª Guerra Mundial: “De repente a multidão tornou-se visível e instalou-se nos lugares preferenciais da sociedade. Antes, se existia, passava despercebida, ocupava o fundo do cenário social; agora antecipou-se às baterias, tornou-se o personagem principal. Já não há protagonistas: só há coro”. (GASSET, 2007, p. 43). São questões complexas que discutiremos no último capítulo deste trabalho, dedicado à análise da relação paradoxal de Chávez e de Bolívar com as massas e, conseqüentemente, com a democracia.

O ponto central de nossa pesquisa segue por outra via. Isso porque julgamos que há um elemento que precede a questão democrática: desde que assumiu o governo venezuelano, Hugo Chávez define como bolivariano os postulados de seu governo, tomando a si mesmo como o indivíduo capaz de conduzir o movimento que carrega o nome do Libertador da América. Tal pretensão nos levar a refletir sobre o papel do líder como vértice de um suposto processo coletivo que presumidamente resgata o legado de Simón Bolívar. Chávez trouxe à baila um vocábulo desde sempre presente na vida política venezuelana, mas até então pouco ouvido no debate político brasileiro e, podemos inferir, mundial. Na Venezuela, inexistente liderança política que não veja em Bolívar uma fonte de nobres ideais, fazendo com que políticos de orientações ideológicas absolutamente díspares recorram ao legado simbólico de Simón Bolívar para legitimar suas plataformas governamentais.

No Brasil, o termo “bolivariano” converteu-se em uma espécie de adjetivo irônico a definir o radicalismo do governo chavista. Uma rápida varredura nos grandes jornais e revistas do Brasil mostra que a expressão “Revolução Bolivariana” é tomada como um mero exercício retórico usado por Chávez para dar substância e legitimidade a uma proposta que nada tem de revolucionária, mas que, ao contrário, simboliza o atraso. Também se atribui a Hugo Chávez uma espécie de “sequestro” do nome de Bolívar em favor de um projeto sem nenhuma correspondência com as ideias e ideais do Libertador da América hispânica:

Homem de seu tempo, ávido leitor de Montesquieu e Adam Smith, Bolívar inspirava-se na Revolução Americana e defendia a razão, a liberdade, a ordem e o livre mercado (...) Lutou até o fim pela unidade da América Hispânica, tomando como modelo a grande República da América do Norte. A “revolução bolivariana” de Chávez, antiliberal e antiamericana, sequestra a herança do Libertador e oculta as suas próprias fontes ideológicas. (MAGNOLI, 2006, p. A2).

A principal proposta deste trabalho é resgatar o pensamento político de Simón Bolívar, tendo em vista a apropriação de seu nome pelo chavismo. A tarefa não é simples, devido, sobretudo, ao volume dos escritos de Simon Bolívar e a singularidade do contexto no qual o Libertador está inserido. Ao todo, são mais de 2700 textos que vão desde rápidas correspondências entre o Libertador e diferentes interlocutores, passando por cartas, despachos, pronunciamentos e discursos. Os escritos completos de Bolívar foram reunidos na década de 1950, em três tomos de aproximadamente 900 páginas cada. A leitura completa da lavra de Bolívar é tarefa para uma vida.

Apesar da vastidão de sua obra, há escritos bolivarianos tradicionalmente considerados indispensáveis, e é principalmente sobre estes que nos debruçamos. Alguns autores, como Bellotto e Corrêa (1983), Cova (1942) e Brand e Baptista (1992) reuniram os escritos que condensam o pensamento e o ideário político de Simon Bolívar. Em todas estas seleções, encontram-se quatro textos fundamentais: “Memória dirigida aos cidadãos de Nova Granada por um caraquenho” (1812), a “Carta da Jamaica” (1815), o “Discurso pronunciado por ocasião do Congresso de Angostura” (1819), e o “Discurso pronunciado diante do Congresso Constituinte da Bolívia” (1826).

A compreensão do pensamento político do Libertador passa necessariamente por estes escritos. Evidentemente, nosso trabalho recorre a outros textos adjuvantes para apresentar a opinião de Bolívar acerca de questões como educação, escravidão, raça, formação intelectual, entre outros. Como homem de ação, o Libertador estava obrigado a fornecer respostas imediatas aos mais diferentes temas, àquela altura fundamentais para a organização dos novos Estados.

Dividimos nossa pesquisa em quatro capítulos. O primeiro se dedica à investigação do pensamento de Simón Bolívar, refletindo sobre as posições políticas defendidas ou adotadas pelo Libertador diante de quatro questões que reputamos essenciais: organização do Estado, o conceito de pátria, liberdade e democracia. Todos esses elementos convergem para responder

um ponto crucial: Bolívar desenvolve um modelo de organização política “original”, capaz de justificar o surgimento de uma corrente de pensamento que se denominará bolivariana?

Efetuada o processo de libertação, Bolívar se viu diante do desafio de erigir uma nova engenharia institucional sobre os despojos do velho aparelho colonial. A libertação não determinava a imediata anulação de antigos vícios e Bolívar estava imerso em um cenário de intensa conturbação: com a derrota do inimigo externo aguçaram-se as rivalidades internas que poderiam culminar, como temia Bolívar, em um retrocesso de todas as conquistas empreendidas até então. A maior parte dos escritos de Bolívar versa sobre as crises no interior dos novos Estados. E para conter o aprofundamento destes conflitos - amenizando suas eventuais consequências - , Bolívar defenderá um modelo de organização altamente centralizado.

As referências para a elaboração deste capítulo são, basicamente, os próprios escritos de Bolívar e uma obra reputada pela historiografia moderna como uma das mais completas sobre a vida e pensamento político do Libertador: *Visão e Revisão de Bolívar*, do historiador e sociólogo venezuelano José Luis Salcedo-Bastardo. Apesar de um tom por vezes laudatório - sobretudo quando confrontado com as contradições do pensamento de Bolívar - , a obra de Salcedo-Bastardo é fundamental por apresentar, de forma sistemática, as impressões de Bolívar sobre uma variedade de problemas, além de relatar a situação política da América do Sul naquele período de conturbação.

Pode-se dizer que o primeiro capítulo é subsidiário de todo o trabalho desenvolvido na sequência de nossa pesquisa. Se inicialmente tentaremos apresentar o pensamento político de Simón Bolívar, de forma a identificar elementos que supostamente justificam a inauguração de uma corrente de pensamento que a partir de então se identificará como bolivariana, o segundo capítulo analisará o Bolívar mítico, além de uma tentativa de desmistificação.

Uma análise do epistolário de Simón Bolívar, realizado por Fredrigo (2008), mostra que ainda em vida o Libertador se dispôs a apresentar uma imagem heroificada de sua atuação no processo de independência da América. Essa heroificação não significa que seu papel foi supervalorizado ao longo da história, mas sim que ganhou contornos mitológicos. O continente passaria a contar com uma personagem cujo destino se confundia com as desventuras dos próprios territórios que se propôs a libertar. Bolívar entrava para a história

como aquele que dedicou sua vida à causa da liberdade, permitindo assim uma espécie de apropriação mítica de seu legado.

O segundo capítulo apresenta o processo pelo qual o Bolívar histórico foi promovido a “Mito Fundador”, usando como referência o conceito desenvolvido por Chauí (2000), além de uma reflexão acerca da natureza dos mitos políticos. Apesar da arrogada emergência de certa racionalidade na esfera política, o século XX é terreno fértil para a análise das transformações e do vigor dos mitos políticos. Como aponta Ginzburg (2001), o mito é por definição um conto que já foi contado, um conto que já se conhece. Neste sentido, sua apropriação na esfera política funciona como uma espécie de legitimador, ou justificador, de uma ordem existente.

Um trecho da *Metafísica*, de Aristóteles, ressalta essa ideia do controle social por meio dos mitos:

Os homens originais e antigos colheram essas coisas [a existência de um único motor imóvel e de um único céu] na forma de mito, e assim transmitiram aos pósteros, dizendo que esses corpos celestes são divindades, e que a divindade circunda toda natureza. O resto foi acrescentado depois, sempre miticamente para persuadir a maioria, e foi empregado para impor a obediência à lei e por motivos de utilidade. (Aristóteles apud: GINZBURG, 2001, p. 62).

O mito como instrumento para a obtenção de consensos é também lembrada por Maquiavel (1469 – 1527) em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, em que o autor florentino fala acerca da religião dos romanos. Com a clareza que lhe é característica, destaca que as bases da potência romana foram lançadas muito mais que por Rômulo, por seu sucessor Numa, que simulou familiaridade com uma ninfa. “Devem portanto manter os princípios de uma república ou de um reino os fundamentos da religião que os sustentam; e, assim feito, será coisa fácil manter sua república religiosa, e por conseguinte boa e unida” (Maquiavel apud: GINZBURG, 2001, p. 63).

Porém, como veremos, o bolivarismo mitológico segue outra lógica. Como destaca Damas (2003), a construção mítica de Simón Bolívar surge para suprir a desilusão de um processo cujos resultados haviam sido decepcionantes. Bolívar - o mito - é o caminho encontrado para anestesiar o desengano e transformar a libertação da América em um processo ainda em andamento, mas a partir de então com a égide de um Bolívar espiritual.

Verificamos que o mito não é, evidentemente, aceito de forma passiva ou imposto à força. Ele passa por alocações, transformações e, evidentemente, negações. Nessa tentativa de desmitificar Bolívar, destacamos um célebre opúsculo redigido por Karl Marx, em que o autor de O Capital apresenta um Bolívar desprezível, cujo único mérito é contar com a sorte do acaso. Apresentamos, ao término do segundo capítulo, a desconstrução promovida por Marx e algumas interpretações acerca de suas motivações.

O terceiro capítulo trata da ascensão do chavismo, analisando as condições políticas, sociais e econômicas que permitiram o surgimento de Hugo Chávez no cenário político venezuelano. Não se deve ao acaso a chegada de Chávez ao poder: a Venezuela que o elegeu passava por um intenso processo de desencantamento com as lideranças políticas que, desde 1968, se revezaram no poder mediante o chamado Pacto Del Punto Fijo. O país, apontado por muitos observadores como exemplo de estabilidade democrática em meio a um continente caracterizado por endógenas crises políticas, via-se mergulhado em um abismo financeiro capaz de desnudar a incapacidade do Estado de atender as demandas da população venezuelana. É neste cenário de desencantamento com as elites governantes que surge Hugo Chávez. Com uma retórica inicialmente moderada, mas que vai se intensificando ao longo de seu primeiro mandato e culmina com o estabelecimento da proposta de um “socialismo do século XXI”.

Apresentados os elementos que proporcionaram as condições para a emergência do chavismo, partiremos para a análise do papel do legado de Simón Bolívar no processo revolucionário, ou supostamente revolucionário, do governo Chávez. Seria uma mera apropriação da dimensão simbólica de Simón Bolívar, ou poderíamos admitir que o bolivarismo de Chávez transpassa o mito e se materializa em sua “Revolução Bolivariana” e em seu “Socialismo do Século XXI”? Nota-se, acerca disso, um processo deveras paradoxal: ao invés de reforçar uma ordem estabelecida, o chavismo toma o mito bolivariano não para reafirmar uma situação, mas para supostamente transformá-la. O mito é invocado para legitimar uma retórica de ruptura.

Concluímos nosso trabalho com um capítulo dedicado a apresentar as eventuais contradições e paradoxos existentes entre os projetos de Bolívar e de Chávez no que diz respeito ao espaço concedido ao povo - o que vai culminar no problema da democracia. Não pretendemos, contudo, responder se a Venezuela de Hugo Chávez é ou não uma democracia, ou se Bolívar foi de fato um democrata - projeto que demandaria uma nova pesquisa. O

objetivo é refletir sobre a relação de ambos com a democracia, voltando o olhar para a análise de pensadores que tentaram compreender a natureza, os desafios e as contradições do regime democrático. No interior deste debate nota-se claramente a dificuldade de definir e delimitar o papel das massas no jogo político. Diante do problema, Bolívar e Chávez se posicionaram – cada qual à sua maneira e dentro de suas possibilidades históricas e políticas. Suas respectivas posições denotam um relativo choque de concepções: Chávez vai subverter a perspectiva bolivariana acerca do povo para, paradoxalmente, mostrar-se continuador do legado do Libertador. Na confusão entre liberalismo e democracia, causada principalmente pelo estabelecimento das chamadas democracias liberais, pode estar a chave para entender uma das dimensões mais paradoxais, e por vezes contraditória, tanto do chavismo quanto do bolivarismo.

## CAPÍTULO 1: SIMON BOLÍVAR: PENSAMENTO E AÇÃO POLÍTICA

### 1.1.O LIBERTADOR E SEU TEMPO

“¡Juro delante de usted; juro por el Dios de mis padres; juro por ellos; juro por mi honor, y juro por mi Patria, que no daré descanso a mi brazo, ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español!”. Foram com estas palavras, proferidas no dia 15 de agosto de 1805, na histórica colina subversiva de Roma - o Monte Sacro -, que o jovem Simon Bolívar, então com 22 anos, prometeu libertar o continente americano do jugo espanhol. Ele será, a partir de então, a figura central e ator mais importante do processo de independência do continente, consagrado ainda em vida com a alcunha de “Libertador”.

Vivendo no conturbado período do início do século XIX, no qual o ambiente internacional era então marcado pelas guerras napoleônicas e pela profunda crise econômica que fragilizava os já cambaleantes mecanismos de controle do velho continente sobre as colônias americanas, sua empreitada política e militar vai estabelecer relações diretas com o declínio do império colonial espanhol. Conseqüentemente, sua atuação será determinante para a libertação das populações dos então vice-reinados de Nova Granada, Peru e parte do Prata, entre os anos de 1810 e 1830 (FERREIRA, 2006).

Não é exagero afirmar que na história da América não há período de maior efervescência. Nas palavras de Salcedo-Bastardo (1976), a América estava imersa em um ambiente de “autêntica anarquia, de mais acirrada divisão, de superior confusão espiritual, de maior desorientação moral e histórica, de tanta efervescência política”. Assim, todas as dimensões da obra então empreendida por Bolívar vão refletir os sinais e circunstancias de seu tempo (Idem, p. 35). Essa situação *sui generis* é atestada pelo próprio Libertador em seu mais célebre escrito, a Carta da Jamaica, também conhecida como Carta Profética<sup>1</sup>:

Torna-se mais difícil presentir o destino futuro do Novo Mundo, estabelecer princípios sobre sua política e profetizar a natureza do governo que irá

---

<sup>1</sup> Escrita em setembro de 1815, enquanto Bolívar encontrava-se exilado na Jamaica, a carta é dirigida a um interlocutor inglês – ao que tudo indica se tratava do Duque de Manchester, então Governador da Jamaica - que pedia a opinião de Bolívar sobre o futuro dos povos hispano-americanos.

adotar. Qualquer ideia sobre o futuro deste continente parece-me temerária. Foi possível prever, quando o gênero humano se achava em sua infância, rodeado de tanta incerteza, ignorância e engano, qual seria o regime que abraçaria para sua preservação? Quem se atreveria a dizer: tal nação será república ou monarquia, esta será pequena e aquela grande? Em meu conceito, esta é a imagem de nossa situação. Somos um diminuto gênero humano; possuíamos um mundo à parte, cercado por dilatados mares, novo em quase todas as artes e ciências, embora, de certo modo, seja velho nos costumes da sociedade civil. Considero o estado atual da América semelhante ao desmembrado império Romano, em que cada parte formou um sistema político de acordo com seus interesses e situação ou seguindo a ambição particular de alguns chefes, famílias ou corporações. (BOLIVAR, 1983, p. 80).

A incerteza quanto aos resultados de sua missão é traço característico das missivas e dos discursos de Simón Bolívar. Apesar da convicção acerca da legitimidade de suas ações, o Libertador reconhecia que a América estava inserida em contexto de total singularidade, cujo precedente histórico que se lhe oferecia como objeto de comparação era o caótico desmembramento do Império Romano. Tal enredo era dramatizado por um povo – “um diminuto gênero humano” – ainda refém dos velhos costumes coloniais, além de vitimado pelas mesmas ambições particularistas que resultaram, segunda aponta, no fim do Estado Romano.

A trajetória do Libertador será marcada por uma intensa produção bibliográfica, que inclui mais de 2700 cartas, dirigidas a inúmeros destinatários e em diferentes situações e contextos. A tentativa de estabelecer os marcos e postulados de uma ideologia bolivariana passa, necessariamente, por tais correspondências e pelos pronunciamentos e discursos do líder venezuelano. Juntos eles sintetizam aquilo que inicialmente poderíamos caracterizar como a “filosofia política” bolivariana: mais do que o mero anúncio de um ideal, este material é provavelmente o caminho mais adequado à tentativa de condensar as ideias políticas do Libertador.

Porém, importa notar que Bolívar foi, antes de tudo, um homem de ação inserido em um contexto de grande singularidade. E, como tal, necessitava dar respostas imediatas às mais variadas situações que se lhe apresentavam. Justamente por isso, as análises engajadas no descortinamento do bolivarismo<sup>2</sup> devem, necessariamente, construir um sistema que

---

<sup>2</sup> Embora possam ser tomados como termos intercambiáveis, segundo o propósito deste trabalho optamos por “bolivarismo” em detrimento de “bolivarianismo”. A escolha leva em consideração o fato de o primeiro termo representar com mais precisão as ideias derivadas diretamente de Bolívar, assim como tradicionalmente se usa marxismo para designar as ideias de Marx, ou freudismo para as ideias de Freud. Já o termo “bolivarianismo”

contemple tanto sua produção intelectual quanto a materialização de suas ambições políticas. E essa relação entre pensamento e ação desnudará contradições que nos colocarão diante de um pensamento paradoxal, como veremos no decorrer deste capítulo. Acerca disto, Salcedo-Bastardo aponta que:

Bolívar é acima de tudo um político criador, um condutor de povos; é o intérprete supremo de uma suprema aspiração coletiva; um realizador. É o arquiteto e o obreiro da primeira etapa, da edificação da América; dista bastante do intelectual profissional, não é o escritor com tenaz e total vocação literária, tampouco tem temperamento de cientista; difere da absoluta e parcial função do doutrinador, do mero teorizador ou forjador de um credo. É um homem que encarna uma síntese. Nem escritor nem teórico exclusivamente, mas homem destro no manejo da palavra e no jogo das ideias, filósofo e realizador a um só tempo. (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p.56).

Salcedo estabelece uma distinção importante entre o Bolívar contemplativo e o homem de ação. O foco central de Bolívar não está em oferecer um diagnóstico acerca da América. Suas reflexões sobre o continente estarão sempre subordinadas a sua perspectiva de ação. Isso não significa, contudo, que o repertório intelectual de Bolívar estará para sempre enterrado em detrimento do calor da ação política. Ao contrário: haverá um diálogo entre sua formação e as decisões que tomará como ator político<sup>3</sup>.

O pensamento de Simón Bolívar era característico de um tradicional setor da sociedade americana - a chamada “elite crioula” - formada por descendentes de espanhóis nascidos na América. A então sociedade colonial era dividida em classes distintas. No topo da escala social estavam os espanhóis, que ocupavam todos os postos governamentais, os altos escalões do exército e da igreja. Em seguida vinham os crioulos que, pela herança, aquisição e pelos seus próprios esforços e de seus escravos, se tornaram os maiores produtores de riqueza nos domínios espanhóis. Eram os grandes donos de minas, donos de terra e de gado e, nas cidades, a maioria das casas lhes pertencia. Os crioulos orgulhavam-se de seu nascimento, de

---

tem como raiz a palavra bolivariano e seria mais adequado para designar as diversas expressões, ou representantes, do pensamento de Simón Bolívar.

<sup>3</sup> Veremos, no decurso deste capítulo, que Simón Bolívar mostra-se um notável conhecedor da história clássica. Haverá, em seus escritos, um constante diálogo com os sucessos e insucessos das antigas nações, ora para justificar suas decisões, ora para combater as escolhas de seus adversários.

suas realizações nos novos países, e não se mostravam muito impressionados com os funcionários governamentais enviados pela Espanha. (TREND, 1965, p.13) <sup>4</sup>.

Os membros mais jovens das velhas famílias crioulas passam a se interessar menos pelas artes e mais pela política – uma vez que, devido ao paulatino e irreversível enfraquecimento do império espanhol, viam claramente a possibilidade de acesso ao poder. Esses jovens, entre eles Bolívar, sentiam o vento da liberdade que soprava a partir da França e dos Estados Unidos: um clima que certamente contribuiu para explicar o repentino ardor dos patriotas venezuelanos:

O impulso dominante veio das ideias puras, e a rebelião, quando explodiu, foi inicialmente, e principalmente, uma revolta dos crioulos educados. Sentiam que uma grande era se estava iniciando, e se interessavam apaixonadamente pelas informações que, apesar de toda regulamentação, continuavam a chegar. As ideias revolucionárias da França - e na América do Sul até os filósofos pareciam revolucionários - combinadas com o surpreendente êxito dos Estados Unidos, levando-nos a pensar na situação local. A Inglaterra havia pedido a melhor parte de seu império – seria permitido à Espanha conservar o dela? (TREND, 1965, p. 23).

A família de Simón Bolívar era uma das mais ricas de Caracas, proprietária de várias fazendas onde se cultivavam cacau, anil, algodão, açúcar e café. Possuía também uma grande propriedade de mineração na região de Aroa e San Mateo. Como filho da aristocracia caraquenha, Bolívar fora educado segundo os princípios aceitos por esta sociedade: era, portanto, um republicano liberal, altamente inspirado pelos ecos da Revolução Francesa. A formação do Libertador é narrada por ele da seguinte forma:

...enviaram-me à Europa para continuar minhas matemáticas na Academia de San Fernando e para aprender idiomas estrangeiros com mestres consagrados de Madri; tudo sob a direção do sábio marquês de Ustáriz, em cuja casa vivi. Ainda muito jovem, talvez sem poder aprender, deram-me lições de esgrima, de dança e de equitação. Certamente não aprendi nem a filosofia de Aristóteles, nem os códigos do crime e do delito; mas pode ser que o Sr. De Mollien não tenha estudado, tanto quanto eu, Locke, Condillac, Buffon, D'Alembert, Helvetius, Montesquieu, Mably, Filnagieri, Lalande,

---

<sup>4</sup> Importante notar que, pelo direito, as possessões espanholas não eram colônias propriamente ditas, mas sim partes integrantes da monarquia espanhola, tendo a Coroa como elo entre os domínios e as metrópoles. Contudo, a administração colonial dos funcionários era tão absoluta, controlada a partir de Madri, que o sentido espanhol tradicional de auto-administração jamais teve oportunidade de se revelar plenamente. (Cf. TREND, 1965).

Rousseau, Voltaire, Rollin, Berthot e todos os clássicos da Antiguidade, fossem filósofos, historiadores, oradores ou poetas; e todos os clássicos modernos da Espanha, França, Itália e grande parte dos ingleses (BOLÍVAR, 1983 p.11).

As menções, sobretudo a Rousseau (1712 – 1778) e a Montesquieu (1689 – 1755), não são fortuitas. Ambos os autores, como veremos à frente, terão uma importância crucial na formação intelectual do Libertador e, conseqüentemente, no processo revolucionário por ele encabeçado. Bolívar se apresenta como um pensador social. Ao longo de seus escritos e pronunciamentos encontram-se as bases que sustentam uma verdadeira reflexão sociológica (BASTARDO-SALCEDO, 1976, pg. 235). Bolívar não se limita a uma causa única para explicar a realidade latino-americana. Para ele, a questão passava necessariamente por uma sucessão de fatores. Conforme aponta Salcedo:

Bolívar não é monista; dentre os múltiplos fatores naturais e culturais, em meio dos quais se move o homem, a nenhum superestima de forma constante. Observa a importância desigual deles nos mais variados casos concretos e a importância comum e concorrente de todos dentro do panorama do viver coletivo. Compartilha com todos os estudiosos da sociedade a convicção da complexidade social. (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 234).

Um exemplo desta sua abordagem pode ser notado no discurso por ocasião do estabelecimento do Congresso de Angostura - promovido em 1819, com o objetivo de estabelecer uma nova Constituição para a então Terceira República da Venezuela - no qual assevera:

Quereis conhecer os autores dos acontecimentos passados e da ordem atual? Consultais os anais da Espanha, da América, da Venezuela: examinai as leis das Índias, o regime dos antigos mandatários, a influência da religião e do domínio estrangeiro; observai os primeiros atos do governo republicano, a ferocidade de nossos inimigos e o caráter nacional (Bolívar In: BASTARDO, 1976, p. 234).

Há, portanto, uma série de fatores que devem ser levados em consideração para que se possa conhecer a realidade americana, e nenhum destes elementos deveria ser ignorado: a

escravidão<sup>5</sup>, a cultura, a raça e a educação, entre outros. Contudo, é a filosofia política que merece maior atenção por parte do Libertador e, de certa forma, todos os demais elementos estarão subordinados ao seu ideário político: por isso, não é exagero afirmar, como o faz Salcedo-Bastardo, que a sociologia bolivariana é fundamentalmente política (Cf. SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 235).

No decorrer de sua campanha, Bolívar vai se autocredenciar como “enfermeiro” da América e “forjador de Repúblicas”. Estes dois papéis estão diretamente relacionados às suas principais propostas: emancipação e equilíbrio. São esses os elementos que pautarão todas as ações de Bolívar, como veremos adiante. Desde já, cabe notar que durante toda sua trajetória política Bolívar teve em vista a necessidade da ação permanente, uma vez que sem ela “não resplandece nunca o mérito, e sem força não há virtude, e sem valor não há glória”.

Bolívar mostra-se um atento conhecedor da história dos antigos povos<sup>6</sup>. E são nestas narrativas, que contam a trajetória dos grandes líderes, que Libertador buscará a justificativa para sua proposta de ação constante. Lembra que mais valeu “a Cícero um rasgo de valentia que todos os prodígios de seu gênio”, e mostrava-se consciente acerca da necessidade do uso da força para a concretização de uma revolução integral:

A América inteira é um quadro espantoso de desordem sanguinária. Vivemos sobre um vulcão e nos desmoralizamos até o ponto de

---

<sup>5</sup> Bolívar teve um importante papel na libertação dos escravos americanos. Evidentemente, havia por parte do governo presidido por Bolívar um interesse imediato: os escravos libertados deveriam servir à causa da liberdade. Em carta enviada ao General Santander, em 20 de abril de 1820, o Libertador aponta duas razões para a imediata libertação dos escravos: uma de ordem militar e outra de ordem política. Escreve o Libertador: “As razões políticas para que eu ordenasse o aproveitamento de escravos são por demais óbvias. Necessitamos de homens robustos e fortes, acostumados à inclemência e à fadiga, de homens que abracem a causa e a carreira com entusiasmo, de homens que vejam sua causa identificada com a causa pública e nos quais o valor da morte seja pouco menos que o de sua vida (...) Está, pois, demonstrado, pelas máximas da política, tiradas dos exemplos da história, que todo governo livre que comete o absurdo de manter a escravidão é castigado pela rebelião e, algumas vezes, pelo extermínio, como no Haiti. (...) Que meio mais adequado e mais legítimo para obter a liberdade do que lutar por ela? Será justo que morram unicamente os homens livres para emancipar os escravos? Não será útil que estes adquiram seus direitos no campo de batalha e que diminua seu perigoso número por um poderoso e legítimo? Na Venezuela vimos morrer a população livre e permanecer a cativa; não sei se isso é política, mas sei que se em Cundinamarca não empregarmos os escravos outro tanto sucederá (BOLÍVAR, 1983, p. 50).

<sup>6</sup> “Que não se percam pois as lições da história e que os acontecimentos da Grécia, de Roma, da França, da Inglaterra e da América nos instruam na difícil ciência de criar e conservar as nações com leis próprias, justas, legítimas e principalmente úteis” (BOLÍVAR, 1983, p. 125). Contudo, dada a complexidade da situação americana, Bolívar reconhecia as limitações às quais estava sujeito. Em seu discurso pronunciado no congresso constituinte da Bolívia, em 1826, o Libertador afirma que juntou todas as forças para expor suas opiniões sobre o modo como conduzir homens livres por meio dos princípios adotados “entre os povos cultos, embora as lições da experiência só mostrem longos períodos de desastres interrompidos por relâmpagos de ventura”, e pergunta: “Que guias poderemos seguir à sombra de tão tenebrosos exemplos?”. (BOLÍVAR, 1983, p. 145).

desconhecemos todo princípio de direito e de dever, não nos restando outro recurso capaz de produzir efeito senão o da força efetiva empregada com inteligência e oportunidade. (Bolívar In: SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 39)

Inteligência e senso de oportunidade no emprego da violência. Bolívar iniciou, primeiramente pela invasão da Venezuela, aquela que ficou consagrada como “Campanã Admirable”. Por meio de uma empreitada bélica fulminante e exitosa - a “guerra de morte”, tática que previa o extermínio total dos inimigos, sem poupar sequer os eventuais prisioneiros de guerra -, em agosto de 1813 instaurava-se a segunda República da Venezuela. E é nesta ocasião que a municipalidade de Caracas confere a Bolívar o título de Libertador, além de prerrogativas de ditador militar (BELLOTTO e CORRÊA, 1983, p.17).

Bolívar é inequívoco ao afirmar que o regime republicano era o mais justo e o único capaz de garantir a igualdade e liberdade dos habitantes da América. Contudo, veremos que, a despeito disso, o Libertador acreditava que a América não estava devidamente preparada para usufruir da liberdade conquistada, já que o regime republicano é aquele que mais demanda virtudes de seus súditos, segundo as célebres lições de Montesquieu. Virtudes estas que, na visão de Bolívar, os americanos recém emancipados ainda não possuíam. Justamente por isso, para se concretizar a independência, parte predominante do movimento pela emancipação teria de ser empreendida pelos crioulos educados, já que liberdade era então um conceito muito distante da população americana.

Como aponta JB Trend (1965), muitos hispano-americanos, sobretudo índios e pardos, não viam razões efetivas para se arriscarem em uma empreitada libertária. Não haveria, num primeiro momento, nenhum lucro palpável, material. Pode-se dizer que haviam sofrido relativamente pouco sob o domínio espanhol e estavam acostumados à procrastinação e à rigidez da dominação colonial. “Nada sabiam das ideias europeias de liberdade política e julgavam que o único inimigo real era o latifundiário crioulo. Isso significava que adotavam a posição do espanhol contra ele e apoiavam o Governo Metropolitano” (JB Trend, 1965, p. 46). Em carta ao editor da Gazeta Real de Jamaica, em 1815, Simón Bolívar aponta aquela que para ele era uma das principais causas da ausência de qualquer ímpeto de liberdade entre os americanos:

A maior parte dos políticos europeus e americanos que privaram a independência do Novo Mundo presentiu que a maior dificuldade para

obtê-la reside na diferenças entre as castas que compõe a população desta imensa região (...) Observemos que os espanhóis, ao se apresentarem no Novo Mundo, foram considerados pelos índios como uma espécie de mortais superiores aos homens; tal ideia não foi inteiramente apagada, tendo se mantido pelo prestígio da superstição, pelo temor da força, pela preponderância da fortuna, pelo exercício da autoridade, pela cultura do espírito e por tudo quanto possa produzir vantagens. Jamais os índios viram os brancos senão através de grande veneração, como seres favorecidos pelos céus. O colono espanhol não oprime o seu doméstico com trabalhos excessivos: trata-o como companheiro, educa-os nos princípios de moral e de humanidade que prescreve a religião de Jesus. (...) Ele não está agrilhado aos estímulos da avareza nem aos da necessidade, que produzem a agressividade do caráter e a rigidez dos princípios, tão contrários à humanidade. O índio é de um caráter tão dócil que unicamente deseja o repouso e a solidão: não aspira sequer acaudilhar sua tribo, muito menos a dominar as estranhas. Assim, pois, parece que devemos contar com a docilidade de muito mais que a metade da população (...) Na América espanhola o escravo vegeta, abandonado nas fazendas, gozando, por assim dizer, de sua inação, da fazenda do seu senhor e de uma grande parte dos benefícios da liberdade; como a religião o persuadiu de que é um dever sagrado servir, nasceu e existiu nesta dependência doméstica, considera-se em seu estado natural, como um membro da família de seu amo, a quem ama e respeita. A experiência demonstrou que, nem mesmo excitado pelos estímulos mais sedutores, o servo espanhol não combateu seu senhor; ao contrário, frequentemente preferiu a servidão pacífica à revolução (BOLÍVAR, 1983, p. 42-43).

A causa da independência fazia brilhar os olhos dos crioulos esclarecidos, mas não despertava nenhuma paixão na massa do povo. Para estes, não parecia muito diferente estar sob domínio espanhol ou ser dominado por uma oligarquia crioula ou espanhola. A liberdade não era vista como um valor em si. Tal ideia estava deveras distante daquele povo que, habituados à servidão, não via qualquer vantagem em pegar em armas para lutar contra uma suposta opressão que para eles era - na pior das hipóteses - simplesmente fruto de um destino irremediável.

As consequências iniciais da campanha militar em prol da libertação foram desastrosas inclusive para os para os crioulos brancos. Famílias inteiras foram eliminadas e muitas propriedades totalmente destruídas pela guerra. “O Marquês del Toro – amigo de Bolívar, tio de sua mulher - foi trabalhar como jardineiro em Port of Spain, Trinidad, e teve sorte. Seu irmão, Fernando, coxeava numa perna de pau. A maioria dos membros de seu círculo havia sido fuzilada, enforcada ou lancetada. Os que ficaram vivos (como disse um deles) estavam

‘pobres como Cristo, doentes de febre, com um pé na prisão e outro no exílio’” (TREND, 1965, p. 80).

A proposta encabeçada por Bolívar carecia do ativo mais desejado pelos revolucionários de todos os tempos: povo. A libertação era, sem dúvida, causa nobre; porém, nitidamente impopular.

## 1.2: O CONCEITO DE PÁTRIA E A INTEGRAÇÃO

Um dos conceitos cardinais do bolivarismo será a definição da ideia de Pátria proposta pelo Libertador. Tal conceito vai nortear, em grande medida, todas as concepções políticas de Bolívar e orientar o processo de libertação por ele conduzido. Para Salcedo-Bastardo, a noção de pátria em Bolívar transpassa a ideia de terra natal; não se tratava, simplesmente, do território então dominado pelos espanhóis, nem tampouco os homens que nele habitam. A ideia de Pátria em Bolívar vai fundir a realidade geográfica com a humana, naquilo que poderia chamar-se circunstância histórica: a tradição, os desejos, a vida. “É o elemento histórico-espiritual o que dá existência e fisionomia à Pátria, ao lograr fundir em uma todas as partes”. (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 80). Bolívar define assim a Pátria:

Antes de tudo o solo nativo: ele formou com seus elementos o nosso ser; nossa vida não; e outra coisa senão a essência de nosso pobre país; ali se encontram as testemunhas de nosso nascimento, os criadores de nossa existência e o que nos deram alma para a educação; os sepulcros de nossos pais jazem ali e nos exigem segurança e repouso; tudo nos recorda um dever, tudo nos provoca sentimentos ternos e memórias deliciosas; ali foi o teatro de nossa inocência, de nossos primeiros amores, de nossas primeiras sensações e de tudo o que nos formou. Que títulos mais sagrados para o amor e para a congregação? (BOLÍVAR, In: SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 80).

Embora o solo nativo fosse aquilo que, num primeiro momento, diferenciava os patriotas, Bolívar estabeleceu o “destino” como a característica fundamental de sua ideia de Pátria: compatriotas seriam aqueles que compartilhassem uma mesma sina. Os americanos se

caracterizariam não porque nascidos em um mesmo solo, mas sim porque vítimas das mesmas circunstâncias. Nas palavras de Salcedo-Bastardo, a Pátria, para Bolívar, não era o produto de um ímpeto egoísta, nem resultava da ação excludente de um grupo seletivo nem de uma hora estelar. A Pátria adquire, assim, uma “verdade dinâmica na qual se conjugará todos os alentos de seus filhos, irmãos nas circunstâncias”.

Apenas com esta concepção de Pátria será possível a Bolívar estabelecer o ideal de integração que caracteriza seu legado. Desde seus primeiros escritos e discursos é possível notar que o projeto do Libertador vai além da libertação dos povos americanos: toda ação empreendida por Bolívar tinha como intuito este processo de integrar os povos libertados em uma única e forte nação. Não se trata, contudo, de uma integração motivada exclusivamente pela proximidade territorial. Bolívar não ignorava os climas remotos, situações diversas, interesses opostos que dividiam a América. Além disso, apontava a “raça” como outro elemento que poderia trazer algum empecilho ao plano, uma vez que a América Espanhola se caracteriza pela mestiçagem<sup>7</sup>.

Porém, esses fatores que inicialmente contradiziam o projeto de integração seriam, para Bolívar, superados mediante a edificação de instrumentos jurídicos e políticos capazes de regular e promover uma relação de cooperação entre os americanos. O Libertador sintetiza assim suas esperanças:

No dia, que não está longe, em que os venezuelanos se convencerem de que sua moderação, o desejo que demonstram de manter relações pacíficas com a Metrópole, seus sacrifícios pecuniários, enfim, não lhes hajam merecido o respeito nem a gratidão a que creem ter direito, erguerão definitivamente a bandeira da independência e declararão à guerra à Espanha. Também não se descuidarão de convidar todos os povos da América a se unirem em confederação. Ditos povos, preparados já para tal projeto, seguirão pressurosos o exemplo de Caracas<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Contudo, é importante notar que Bolívar não atribui às diferenças de caráter racial os conflitos que vão se suceder no interior da sociedade americana. Em carta enviada ao editor da Gazeta Real da Jamaica, o Libertador aponta que: “Estamos autorizados, pois, a acreditar que todos os filhos da América espanhola, qualquer que seja sua cor ou condição, professam um afeto fraternal recíproco, que nenhuma maquinação é capaz de alterar. Dir-nos-ão que as guerras civis provam o contrário. Não, senhor, as lutas domésticas da América nunca se originaram na diferença de castas: elas nasceram das divergências de opiniões políticas e da ambição particular de alguns homens, como todas aquelas que afligiram as demais nações. Ainda não se ouviu um grito de condenação a nenhuma cor, estado ou condição, exceto contra os espanhóis europeus, tão credores do ódio universal. Até o presente é de se admirar, no tocante à nossa questão, a perfeita harmonia que há entre os que nasceram neste solo; não é de se temer que ocorra o contrário no futuro, já que a ordem estará estabelecida e os governos fortificados com as armas, a opinião pública, as relações internacionais e a imigração européia e asiática, que necessariamente deve aumentar a população” (BOLÍVAR, 1983, p. 40).

<sup>8</sup> Artigo publicado no diário Morning Chronicle em 1810. Citado por Salcedo-Bastardo, 1976, p. 114.

Fiado em sua concepção de Pátria, Bolívar acreditava haver uma verdadeira unidade espiritual na América Espanhola. Uma evidência disso estaria no fato de as insurreições independentistas terem eclodido quase simultaneamente em todos os territórios, como uma espécie de despertar coletivo<sup>9</sup>. Na Carta da Jamaica diz desejar “mais do que qualquer outro ver formar na América a maior nação do mundo, menos por sua extensão e riquezas do que por sua liberdade e glória” (BOLÍVAR, 1983, p. 82).

Contudo, esta união entre os povos americanos estaria apoiada não apenas na específica unidade moral e cultural dos habitantes do continente, mas sim nos interesses concretos das novas nações. Essa comunidade de interesses comuns sempre é destacada por Bolívar como a principal razão para a integração. O Libertador sabia que a liga de países por ele proposta funcionaria também como um elemento aglutinador de forças e, sobretudo, de legitimação, pois garantiria o reconhecimento da América - a grande América - pelos demais países europeus.

Na liga bolivariana, o Estado passaria a dispor de elementos de força suficientes para garantir a estabilidade pós-emancipação, protegendo a nação contra a ameaça da anarquia. Além disso, dadas as dimensões geográficas da América espanhola, criar-se-ia, com a integração, uma das maiores nações do planeta - fator de grande relevância para as futuras relações da América com a Europa. Bolívar acreditava que a falta de unidade e de consolidação era a verdadeira cauda do desinteresse dos demais países da Europa - em especial a Inglaterra - pela sorte da América espanhola:

Se constituirmos dois poderes independentes, um no Oriente e outro no Ocidente, faremos duas nações diversas, que por sua importância em manter sua representação como tal, e muito mais em figurar entre as outras, aparecerão ridículas. Só a Venezuela unida a Nova Granada poderia formar uma nação que inspire às outras a decorosa consideração que lhe é devida. E poderemos pretender dividi-la em duas? Nossa segurança e a reputação do governo independente nos impõe ao contrário o dever de formar um corpo de Nação com a nova granada. Este é o voto agora dos venezuelanos e granadinos, e em atendimento a esta união de tanto interesse para ambas as regiões os valentes filhos da Nova Granada vieram libertar a Venezuela. Se unimos tudo numa mesma massa de nação, ao tempo em que extinguimos o fomento dos distúrbios, consolidamos mais nossas forças e facilitamos a mútua cooperação dos povos para sustentar sua causa natural. Divididos, seremos mais débeis, menos respeitados pelos inimigos e neutros. A união

---

<sup>9</sup> Bolívar usa “América” como uma designação restritiva aos países do sul, e mais exatamente aos países continentais desde o México até a Argentina, excluindo-se aí o Brasil e as Guianas Européias.

sob um só governo supremo fará nossas forças e a todos nos fará formidáveis. (Bolívar In: SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 121).

Segundo a perspectiva bolivariana, a América livre e unificada seria um organismo vigoroso, um bloco de energias unificado por uma identidade espiritual oriunda da comunidade de interesse de seus membros. A união das nações americanas é provavelmente o traço de maior destaque no ideário bolivariano, ao passo que a desagregação foi sempre seu maior temor. É esse objetivo que vai pautar a maior parte de suas ações e, muito provavelmente, a principal razão de suas frustrações. No discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura diz:

Para tiramos nossa nascente república deste caos, todas as nossas faculdades morais não serão suficientes se não fundirmos a massa do povo num todo, a composição do governo num todo, a legislação e o espírito nacional num todo. Unidade, unidade, unidade deve ser nossa divisa (BOLÍVAR, 1983, p.131).

Para Bolívar, as distinções dos territórios americanos não seriam razões suficientemente fortes para garantir a consolidação de unidades autônomas. Por isso, o Libertador vai insurgir-se fortemente contra qualquer proposta baseada na divisão política dos novos Estados. O Libertador vai então defender vigorosamente a necessidade de um poder forte, permanente e centralizado, tendo em vista a situação dos territórios recém-libertados.

### 1.3: AÇÃO POLÍTICA

O projeto bolivariano desenvolve-se no território compreendido pelos antigos vice-reinados da Nova Granada e do Peru. Este incluía o espaço que hoje constitui as atuais repúblicas do Peru e da Bolívia. Sua empreitada, porém, ocorreu mais intensamente no vice-reinado da Nova Granada, que ora corresponde aos territórios da Colômbia, Panamá, Venezuela e Equador.

Durante o período colonial, as preocupações estavam voltadas diretamente para assuntos de ordem econômica, social, religiosa e artística. A partir de 1810, a política se torna a

preocupação preponderante, em detrimento de outras atividades vitais para a República. Com o processo de independência, a política passará a ser para Bolívar uma questão essencialmente normativa, ou seja, de conduta. (SALCEDO-BASTARDO, p. 79, 1976). Processada a independência, não se tinha dúvidas de que um governo republicano era o principal objetivo. No entanto, seu estabelecimento não era algo a ser operado de forma simples, ignorando as peculiaridades daquele povo ainda à sombra das instituições coloniais.

Nos anos de atividade bolivariana travam-se duas guerras sucessivas: a primeira delas, que ficou consagrada à história, vai se desdobrar contra o Império Espanhol, e visava à independência dos territórios americanos. Contudo, ao contrário do que se possa imaginar, essa batalha contra as “forças dominadoras de ultramar” não demandou tanta energia e ofereceu tantos desafios e frustrações a Bolívar quanto à segunda batalha por ele travada: a guerra civil que assolava os territórios então libertados do domínio espanhol; a disputa pelo poder no seio da América então libertada.

Em primeiro lugar, eclodiam as guerras entre as cidades e os espanhóis, iniciada por crioulos influenciados pelas ideias européias. Num segundo movimento, surgiam as guerras entre os caudilhos e as cidades, com o intuito de libertarem-se de todo controle civil (TREND, 1964, p. 66). Guerras essas que Bolívar reputava mais sangrentas e devastadoras que as internacionais, e que terminavam sempre com o triunfo do mais feroz ou do mais enérgico. Bolívar toma para si a missão de zelar por “um hemisfério que ficou louco e cujos habitantes se achassem atacados de frenesi, e que, para conter essa flutuação de delírios e de atentados, se coloca no meio um enfermeiro com um livro na mão para que os faça entender seu dever” (BOLÍVAR In: SALCEDO-BASTARDO, p.57):

A vida inteira de Bolívar foi fiel à ideia da necessidade da ação permanente; reconhecia a todo instante a projeção criadora da energia, pois sem ela “não resplandece nunca o mérito, e sem força não há virtude, e sem valor não há glória”. Na história encontra justificativas, recorda que mais valeu a Cícero um rasgo de valentia que todos os prodígios de seu gênio. Quando se investiga a característica de seu dever, compreende-se porque existe em Bolívar ao lado de um caráter generoso um homem rigoroso e inexorável, terrível quando as circunstâncias são terríveis. Sua atividade utiliza os elementos próprios da disciplina e da força quando há mister; não só fuzila desertores e traidores e encarcera delinquentes e devedores do Estado, como ainda sua justiça alcança até os que lhes são chegados (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 69).

A ação política de Bolívar é, portanto, marcada por dois movimentos: a busca pela emancipação, num primeiro momento; e, uma vez realizada a independência, o estabelecimento do equilíbrio. Esses dois objetivos que integram a primeira fase do esforço bolivariano se conjugam com outras aspirações revolucionárias, paralelas e complementares, tendo em vista a Independência plena da América:

O propósito político do começo, a emancipação, é parte essencial do ideal revolucionário. A longo prazo: a redenção criadora da nacionalidade hispano-americana; nesse momento: a obtenção da autonomia; conseguir que nosso mundo neo-hispânico já bastante definido, embora menor de idade e apesar de seus três séculos, lograsse o direito de reger-se e de fazer-se, de dispor de sua sorte e eleger sua vida. (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p.82).

Neste duplo-movimento é possível identificar uma série de revoluções que deveriam ser realizadas para a efetiva emancipação. A independência plena proposta por Bolívar pode ser subdividida em quatro vias convergentes, segundo esquema proposto por Salcedo-Bastardo: 1) Política: emancipação, liberdade e autonomia em relação à Cora Espanhola; 2) Econômica: busca a substituição da estrutura agrária da escravidão pelo assalariamento do regime monetário; justiça na distribuição de bens; distribuição de terra aos trabalhadores; e nacionalização das riquezas das minas; 3) Social: libertar os negros, redimir os índios, propiciar a separação dos pardos; em suma, igualdade a todos; 4) Jurídica: inauguração de um Direito Americano, estruturação e defesa de princípios legais essenciais para regular as relações inter e intracontinentais.

Salcedo-Bastardo destaca que para Bolívar independência é um vocábulo “sócio-histórico” no sentido de abarcar não apenas a emancipação política dos países do continente, mas principalmente por englobar outras esferas, como: a edificação de uma ordem jurídica que garantisse a liberdade do continente; uma absoluta soberania econômica; e a realização integral da justiça. Influenciado pelos valores liberais de sua época, o Libertador vai enxergar na elaboração de constituições - devidamente adequadas ao propósito da independência - o instrumento essencial para operar sua revolução. De certa forma, a revolução jurídica dará o norte às demais revoluções. Sobre isso, destaca Bolívar:

É louvável, é nobre e sublime defender a natureza ultrajada pela tirania: nada é comparável à grandeza deste ato e mesmo que a desolação e a morte sejam

o preço de tão glorioso intento, não há razão para condená-lo, porque não é o exequível o que se deve fazer, mas aquilo a que o direito nos autoriza (...). Não basta que nossos exércitos sejam vitoriosos; não basta que os inimigos desapareçam de nosso território nem que o mundo inteiro reconheça nossa independência; necessitamos, mais ainda, ser livres sob os auspícios de leis liberais, emanadas da fonte mais sagrada que é a vontade do povo (Bolívar In: SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 83).

Diante da iminência de um processo de desagregação após a independência, Bolívar tratou de formular um modelo de organização capaz de assegurar a sustentação do processo revolucionário, mas adequado à realidade dos povos americanos recém libertados. Ao longo de sua faina, Bolívar redigiu duas constituições: planeja a organização legal das Repúblicas nascentes da Venezuela, em 1819, e também a da Bolívia, em 1826.

Ambas as cartas estabelecem princípios gerais do ideário bolivariano, mas elas são também caudatárias de momentos específicos da trajetória de Simón Bolívar. Em outros termos, as constituições são também “reféns do tempo”, reflexos do contexto no qual Bolívar estava inserido. Há de se notar também a influência de legisladores de outros países, sobretudo da França, Inglaterra e Estados Unidos.

Embora contrário em linhas gerais à Constituição ianque, por considerar a perfeição desta incompatível com nossa sociedade, inspira-se em seus valores e no clima de liberdade que a circunda. Da organização inglesa toma não poucos materiais para seu sistema; e do labor constitucional da Revolução Francesa deriva grande parte de sua posição teórica e técnica neste setor do Direito (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p.194).

Bastardo destaca que as constituições formuladas por Bolívar trazem em seu bojo a regulação para três elementos dos nos Estados: população, território e soberania. Tanto na de Angostura quanto na da Bolívia a maior parte é dedicada à soberania e, dentro desta, à questão dos Poderes. Salcedo-Bastardo elabora uma descrição dos três elementos de preocupação das constituições bolivarianas:

População: a Constituição de Angostura apresenta os Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão e estabelece a distinção entre cidadãos “ativos” e “passivos”. A discriminação - questionável do ponto de vista da igualdade - obedece ao propósito de um gradual progresso dos habitantes, segundo o autor.

Território: Cada um dos Estados constituídos teria o mesmo território pertencente à entidade colonial da qual procedia. Em ambas as constituições, Bolívar deixa claro que a divisão territorial de origem espanhola é inadequada, por isso abre a possibilidade de que após os estudos correspondentes a lei chegue a um sistema de maior eficiência e exatidão social, geográfica, econômica e política.

Soberania: Além dos três poderes consagrados por Montesquieu - Executivo, Legislativo e Judiciário - em ambas as constituições é estabelecido um quarto poder: em Angostura, o Poder Moral; na Bolívia, o Poder Eleitoral. Ao lado de seus ideais - independência política, união jurídica, libertação econômica, igualdade social - “está a perfeição ética da América, o triunfo da virtude, da harmonia e bondade do espírito do Novo Mundo”. (Cf. SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 194 – 195).

O Libertador reconhece à moral um valor excepcional, insiste em que o povo corrompido perde facilmente sua liberdade; aprende na história que a tirania se enraíza nos povos em orientação ética e que o analfabetismo moral é a chave de todas as misérias. (...) A ideia de semelhante estrutura se compreende pela tendência organizadora e centralista de Bolívar; seu afã aqui é reunir e uniformizar o que existe fragmentado na sociedade; toda coletividade possui tacitamente um Poder Moral; na opinião de Bolívar não basta na América essa existência tácita; sua utopia é querer colocar a ação moral sob a inspiração nacional e fundir num só corpo de categoria pública suprema as diversas instituições nas quais existe e sempre existiu dissolvido esse poder, tais como as leis sobre instrução, institutos educacionais, fomento da cultura, castigo do vício e do delito, prêmio e estímulo ao mérito, bem como a opinião pública e outros controles sociais convergentes (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 196-197).

Tomando a Constituição como o instrumento adequado para regular a vida dos americanos, Bolívar vai mostrar nitidamente a influência da obra de Montesquieu em sua formação política. Para o autor de *O Espírito das Leis* não vai importar tanto a constituição do poder, mas sim sua reposição e manutenção a cada instante - o que só será possível mediante a viabilização de um arcabouço jurídico adequado às idiosincrasias de cada nação. Segundo Ribeiro (2005), para Montesquieu

nenhuma forma de governo subsiste se faltar a paixão que lhe serve de suporte. As relações entre súdito e governante deixam pois de ser pensadas no plano da idealidade jurídica e constitucional, para serem examinadas no de sua realização constante. Por isso mesmo, a educação terá papel notável, de que dá mostra o fato de ser estudada nas páginas que seguem

imediatamente à definição da natureza e do princípio de cada governo: a paixão que confere vida a um determinado regime de se educar nela o respectivo povo, o que por sinal requer um máximo de esforços na república e um mínimo no despotismo. (Ribeiro In: MONTESQUIEU, 2005, p.34).

A ação política de Bolívar vai se pautar segundo uma perspectiva liberal, tendo como meta erigir uma República sobre os despojos do poder colonial. Contudo, esse projeto sofrerá uma crise quando Bolívar se deparar com a realidade de um povo sem as virtudes e valores que ele e os pensadores liberais reputavam necessários para a efetivação de um regime republicano.

Com isso, a busca e a manutenção do equilíbrio passam a ser seus objetivos imediatos. Se a emergência de uma República era o objetivo principal de outrora, a força das circunstâncias o impele a mudar o foco de suas ações. A República só seria possível mediante o estabelecimento de um equilíbrio capaz de trazer as condições requeridas pelos regimes republicanos.

E isso vai resultar naquilo que é - embora inscrito num contexto *sui generis* como afirmado acima - o caráter mais contraditório do legado de Bolívar: o Libertador não mais se preocupa com a liberdade em si, mas sim como assegurar que o processo de independência não tenha nenhum tipo de retrocesso. Por isso, a forma de governo - república ou monarquia - deixa de ser uma questão pautada por valores para se tornar uma questão técnica, pragmática, tendo em vista as necessidades que se apresentavam naquele momento.

#### 1.4: O PROBLEMA DA FORMA DE GOVERNO

A libertação dos territórios trazia imediatamente um novo e complexo desafio: como estabelecer novas instituições a partir dos despojos do velho aparelho colonial? Era necessário pôr abaixo as arcaicas instituições e erigir um novo modelo de administração baseado na nova realidade americana. Por isso, a questão da organização do poder permeia os escritos de Bolívar e vão estabelecer os limites da aplicação dos princípios liberais até então defendidos

pelo Libertador à realidade americana. Acerca disso, discursa diante da instalação do Congresso de Angostura, em 1819:

Legisladores! Deposito em vossas mãos o comando supremo da Venezuela. Vosso é agora o augusto dever de vos consagrar à felicidade da república; em vossas mãos está a balança de nossos destinos, a medida de nossa glória (...) Meditai bem em vossa escolha, legisladores. Não esqueçais que ides lançar os alicerces de um povo nascente, que poderá elevar-se à grandeza que a natureza lhe destinou se vos proporcionardes a base para alcançar a eminente posição que o espera. Se vossa escolha não estiver presidida pelo gênio tutelar da Venezuela, que vos deve inspirar uma escolha acertada da natureza e da forma de governo que ides adotar para a felicidade do povo; se não acertais, repito, a escravidão será o fim de nossa transformação (BOLÍVAR, 1983, p. 119).

Neste momento do processo revolucionário, Bolívar destaca que a escolha do modelo de organização seria determinante. Uma opção equivocada àquela altura poderia representar um retrocesso fatal. Conforme apontam Bellotto e Corrêa (1983), os novos Estados caracterizavam-se por serem regiões marcadas pelos fragmentos de uma guerra devastadora. Como boa parte da mão-de-obra nestas regiões fora deslocada para as frentes de batalha, havia uma imensa desorganização do trabalho, além de um grande ônus contraído interna e externamente. Havia ainda a necessidade de organizar e manter um exército permanente e, sobretudo, uma nova administração civil e militar. “Acrescente-se a isso o fato de a guerra não estar terminada. O problema que se colocava nesse momento histórico era o de organizar o poder gerado no interior do Estado em formação” (BELLOTTO E CORREA, 1983, p. 21).

O grande líder da independência via-se diante da iminência de um mergulho à anarquia, cujo desfecho poderia ser um total retrocesso no processo de emancipação. Era preciso redesenhar a estrutura de comando nas ex-colônias, a fim de garantir a preservação das conquistas empreendidas até então, e acima de tudo aprofundar o processo de libertação.

Bolívar, inequivocamente, sempre foi um vigoroso defensor do modelo republicano, como o mais nobre e virtuoso sistema político. No discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura, em 1819, assegura que: “um governo republicano foi, é e deve ser o da Venezuela; suas bases devem ser a soberania do povo; a divisão dos poderes, a liberdade civil, a proscricção da escravidão, a abolição da monarquia e dos privilégios” (BOLÍVAR, 1983, p. 124).

Tal descrição traz os elementos basilares do pensamento liberal do qual, à época, Bolívar se servia. Contudo, diante do cenário de caos e de anarquia dos novos Estados, há uma relação de choque entre as duas concepções políticas: monarquia e república. Por influência de Montesquieu, Bolívar sabia que o a implantação e manutenção de um regime republicano demandava uma soma tal de virtudes que, segundo a percepção do Libertador, os americanos ainda não dispunham. Montesquieu é categórico acerca disso:

Não é necessária muita probidade para que um governo monárquico ou um governo despótico se mantenham ou se sustentem. A força das leis do primeiro, o braço sempre erguido do príncipe no segundo regram e contém tudo. Mas num estado popular se precisa de um motor a mais, que é a virtude (...) Pois fica claro que numa monarquia, aquele que faz executar as leis, precisa-se de menos virtudes do que num governo popular, onde aqueles que faz executar as leis sente que está a eles submetido e que suportará seu peso (MONTESQUIEU, 2005, p. 32).

O pensador francês estabelece uma relação direta entre as formas possíveis de organização política e os valores de uma determinada coletividade. Os regimes políticos não surgem por meio de geração espontânea, nem tampouco podem ser tomados como mera escolha entre uma variedade de opções: há uma espécie de determinismo - que engloba diferentes elementos - que delimita as formas de organização dos povos. Bolívar notara que o povo talvez não tivesse devidamente preparado para viver sob um regime cuja virtude é o seu principal combustível. Com isso, ao invés de defender o princípio republicano como um valor em si, Bolívar passa a julgar que o mais perfeito sistema de governo será aquele capaz de produzir a maior soma de felicidade possível, a maior soma de segurança social e a maior soma de estabilidade política. Bellotto e Corrêa afirmam que todo o projeto inicial fundava-se na

valorização da república e dos princípios liberais em detrimento da monarquia. Embora parecesse fora de dúvida a valorização da instituição republicana nos projetos bolivarianos, nas etapas finais da campanha militar essa convicção já não era tão firme. Em vários momentos colocou-se a possibilidade real de uma definição de Bolívar pela monarquia, formalmente por ele recusada. Todavia (...) suas ideias sobre a organização dos novos Estados passaram a ter componente que as aproximavam muito dos princípios monárquicos. Suas ideias sobre poder centralizado e forte, sobre a duração, o caráter hereditário e vitalício do poder se acercavam muito mais das instituições monárquicas do que das republicanas. (BELLOTTO E CORREA, 1983, p. 27).

No decurso do processo revolucionário importará menos a forma como o poder seria exercido e mais os resultados que ele poderia proporcionar. O que muitas vezes é interpretado como uma guinada autoritária do Libertador pode ser lido também como uma decisão pragmática tendo em vista o contexto no qual estava inserido. Acerca da diferença entre as duas formas de governo - monarquia e república - , Bolívar estabelece em seu discurso Angostura:

Nas Repúblicas, o executivo deve ser o mais forte, porque tudo conspira contra ele, enquanto que nas monarquias o mais forte deve ser o legislativo, porque tudo conspira em favor do monarca. A veneração que professam os povos pelo poder real é um prestígio que influi poderosamente para aumentar o respeito supersticioso que se tributa a esta autoridade. O esplendor do trono, da coroa, da púrpura (...) a proteção fraternal que recebem todos os reis são vantagens muito consideráveis que militam em favor da autoridade real e a tornam quase ilimitada. Estas mesmas vantagens são, portanto, as que devem confirmar a necessidade de atribuir a um magistrado republicano uma soma maior de autoridade do que a que possui um príncipe constitucional. Um magistrado republicano é um indivíduo isolado no meio de uma sociedade, encarregado de conter o ímpeto do povo para a licença, a propensão dos juízes e administradores para o abuso da lei. Está sujeito imediatamente ao corpo legislativo, ao senado e ao povo: é um só homem resistindo ao ataque combinado das opiniões, dos interesses e das paixões do estado social. (...) É, enfim, um atleta lançado contra outra multidão de atletas. (BOLÍVAR, 1983, p. 129).

O flerte com o absolutismo é explícito: uma América supostamente pautada por valores liberais, mas que é, na prática, um simulacro de República. Bolívar não descê na superioridade moral do regime republicano. Contudo, passa a defender que “a excelência de um governo não consiste em sua teoria, nem em sua forma, nem em seu mecanismo, mas em ser adequado à natureza e ao caráter da nação a que se destina” (BOLÍVAR, 1983, p. 125).

Trata-se, nitidamente, de uma referência a Montesquieu, para quem até mesmo o clima deve ser levado em consideração antes de se apontar o tipo ideal de regime político adequado para uma determinada região. E esse, digamos, pragmatismo pode ser notado no elogio que Bolívar faz à Constituição Britânica:

(...) em verdade, pode-se denominar genuína monarquia um sistema no qual se reconhece a soberania popular, a divisão e o equilíbrio dos poderes, a liberdade civil, a de consciência, a de imprensa e de tudo quanto é sublime em política? Pode haver mais liberdade em qualquer espécie de república? Pode-se pretender mais ordem social? Eu vos recomendo esta Constituição popular, a divisão e equilíbrio dos poderes, a liberdade civil, como a mais

digna de servir de modelo àqueles que aspiram ao exercício dos direitos do homem e a toda felicidade política compatível com nossa frágil natureza (BOLÍVAR, 1983, p. 125).

O essencial para o Libertador será aquilo que o modelo escolhido puder garantir, independentemente do nome que se dê a ele. Felicidade, segurança e estabilidade são as metas a serem alcançadas. Nota-se, ainda, uma influência do realismo político de Maquiavel, no sentido de entender a realidade tal como está estabelecida, suscitando mais uma vez a dimensão paradoxal da obra bolivariana: o revolucionário idealista que se atém a concretude dos fatos tais como estão dados. Maquiavel desprezava os que “imaginaram como verdadeiros repúblicas e principados que jamais foram vistos e conhecidos”<sup>10</sup>. Acerca disso, Salcedo-Bastardo destaca que embora Bolívar não ignorasse a questão da forma pela qual o poder seria exercido, dados os “imperativos históricos” aos poucos essa questão foi se tornando menos relevante no pensamento bolivariano. O “meio” fica de lado em detrimento do “fim” a ser alcançado: a revolução integral.

Bolívar atribuíra boa parte dos insucessos revolucionários de outrora ao fato de operar-se uma revolução política descolada de uma transformação social. Temia, assim, que os mesmos erros cometidos por seus companheiros quando da implementação da Primeira República da Venezuela se repetissem novamente:

A forma do governo, em que pese sua importância, não é questão capital. O caminho jamais ocupa por inteiro sua atenção; a obrigação do condutor é orientar para o objetivo; o modo de chegar fica ao critério e as possibilidades individuais. Firme característica bolivariana é o seu adiamento das questões formais e sua consagração a conquista da efetividade política (Bolívar In: SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 97).

Muito mais que a relação antitética dos termos “república” e “monarquia”, a palavra que melhor caracteriza a concepção de governo de Simón Bolívar naquele momento histórico é “equilíbrio”. Em seus escritos, o libertador vai tentar estabelecer um modelo capaz de congrega a centralização do poder típico das monarquias às liberdades que caracterizam os regimes republicanos:

Para formar um governo estável se requer a base de um espírito nacional que tenha por objeto uma inclinação uniforme para os dois pontos capitais: moderar a vontade geral e limitar a autoridade pública; os limites que fixam

---

<sup>10</sup> Maquiavel, apud BOBBIO, 2003, p. 81.

teoricamente estes dois pontos são de uma difícil designação, mas pode-se conceber que a regra que deve dirigi-la é a restrição e a concentração recíproca a fim de que haja o mínimo de fricção possível entre a vontade e o poder legítimo. Esta ciência se adquire insensivelmente pela prática e pelo estudo (Bolívar In: SALCEDO-BASTARDO, 1976, p.86).

Nitidamente, a tentativa de conjugar elementos que por vezes se mostram antagônicos fará com que Bolívar veja-se diante de uma série de contradições. Como conciliar a existência da República, os direitos dos cidadãos, a firmeza do poder e a estabilidade das instituições, e ainda dar ao povo toda soma de felicidade e de liberdade e ao governo toda a energia e força possíveis, sem incorrer em “comoções escandalosas que nos tornem débeis no interior ou censuráveis no exterior”?

Diante deste cenário, Bolívar vai defender vigorosamente a centralização do poder em detrimento dos valores republicanos de outrora. Em seu discurso pronunciado diante do Congresso Constituinte da Bolívia, em 1826, o Libertador afirma:

O presidente da república vem a ser em nossa Constituição como o Sol, que, firme em seu centro, dá vida ao universo. Esta suprema autoridade deve ser perpétua, porque nos sistemas sem hierarquias necessita-se, mais do que nos outros, de um ponto fixo ao redor do qual girem os magistrados e os cidadãos, os homens e as coisas. Dê-me um ponto fixo, dizia um antigo, e eu moverei o mundo. (...) O presidente da Bolívia tem as atribuições do executivo americano, mas com restrições favoráveis ao povo. Sua duração é a dos presidentes do Haiti. Tomei para a Bolívia o executivo da república mais democrática do mundo. A ilha do Haiti encontrava-se em insurreição permanente; depois de haver experimentado o império, o reino, a república, todos os governos conhecidos e alguns mais, viu-se forçada a recorrer ao ilustre Petión para que a salvasse. Confiaram nele e os destinos do Haiti não vacilaram mais. Nomeado Petión presidente vitalício como poderes para eleger seu sucessor, nem a morte deste grande homem, nem a sucessão do novo presidente causaram o menor perigo ao Estado, tudo caminhou, sob o digno Boyer, na calma de um reino legítimo. Prova triunfante de que um presidente vitalício, com direito a eleger o sucessor, é a inspiração mais sublime na ordem republicana (BOLÍVAR, 1983, p. 150).

Tal manifestação não pode ser simplesmente creditada a uma mera paixão cega pelo poder: o Libertador estava convencido de que sem um poder forte e central, os novos Estados estariam fadados à ruína. Muito embora fosse um admirador da Revolução Americana, Bolívar acreditava que o modelo federativo adotado pelos Estados Unidos era inadequado à realidade dos países recém libertados do domínio espanhol. E essa desconfiança a qualquer

tipo de autonomização dos Estados se deve, em grande medida, àquilo que Bolívar vai caracterizar como a “frágil natureza” dos americanos do sul, como veremos à frente.

O certo é que em 1826, ao apresentar seu projeto de constituição para a Bolívia, o Libertador traz à baila um instrumento regulador que continha características de continuidade de poder que nitidamente contrariavam os princípios republicanos<sup>11</sup>. Um exemplo pode ser visto em seu artigo 13, sobre a questão da representatividade, que estabelecia as condições necessárias para os indivíduos serem admitidos como eleitores e, portanto, cidadãos. O texto estabelecia a necessidade de ser casado ou ter mais de 21 anos de idade, saber ler e escrever, ter algum trabalho ou negócio ou praticar alguma ciência ou arte, sem sujeição a outro como um empregado doméstico:

Cada cidadão nomeia um eleitor. Exige-se apenas capacidades, não é necessário possuir bens para representar a augusta função do soberano; mas deve saber escrever seus votos, assinar seu nome e ler as leis. Há de professar uma ciência ou uma arte que lhe assegure um alimento honesto. Não se lhe colocam outros obstáculos a não ser o do crime, da ociosidade e da ignorância absoluta. Saber e probidade, não dinheiro, é o que requer o exercício do poder público. (BOLÍVAR, 1983, p.146).

Como apontam Bellotto e Corrêa (1983), “outras disposições estabeleciam a vitaliciedade do cargo de presidente e o privilégio deste de nomear seu sucessor; a hereditariedade do cargo de vice-presidente, o qual acumulava também as funções de primeiro-ministro” (BELLOTTTO e COORÊA, 1983, p. 28). Ambos os artigos podem ser considerados elementos suficientes para caracterizar um Estado de orientação monárquica. Mesmo sem defender abertamente a monarquia, Bolívar sempre apelou para a importância de um “governo forte”. Na opinião de Salcedo-Bastardo, porém, tal conceito não pode ser confundido com um governo de césaes crioulos, mas sim um regime que

orienta-se para realidade muito diversa: dirige-se ao problema da eficácia e da autoridade moral. Bolívar solicita um governo competente para a solução dos problemas públicos, forte do ponto de vista administrativo e moral, que

---

<sup>11</sup> Em carta ao general Antonio José de Sucre, em 12 de maio de 1826, Bolívar diz que todos receberiam esta Constituição “como a arca da aliança e como a transação da Europa com a América, do exército com o povo, da democracia com a aristocracia e do império com a república. Dizem-me todos que minha Constituição será o grande móvel de nossa reforma social”. (BOLÍVAR, 1983, p. 142).

possua a fortaleza ética, patriótica, técnica e política suficiente para completar a Revolução e merecer respeito, que os cidadãos e todos os partidos políticos o vejam como o artífice do bem estar geral e o baluarte da segurança comum (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 108).

Não se trata, portanto, do resultado da escolha da forma de governo mais justa ou nobre. Trata-se sim da escolha mais eficaz - sob o custo de renegar antigos valores que sempre pautaram o pensamento bolivariano. Bolívar acreditava que para um povo ser realmente livre era necessário constituir um governo forte, que possuísse os meios suficientes para protegê-lo contra a anarquia popular e contra o abuso dos poderosos:

Quando desejo designar ao executivo uma soma de atribuições superior à que antes desfrutava, não pretendo autorizar um déspota a tyrannizar a república, senão impedir que o despotismo deliberante seja a causa imediata de um círculo de vicissitudes despóticas em que, alternadamente, a anarquia seja substituída pela oligarquia ou pela monocracia (BOLÍVAR, 1983, p. 133).

Eis o paradoxo: a mão despótica que impede o círculo de vicissitudes despóticas. Embora seus escritos apresentem contradições em relação à forma de governo pretendida pelo libertador, algo é inequívoco: na perspectiva bolivariana, para a sobrevivência e longevidade da América era imprescindível estabelecer um regime forte e central. Justamente por isso, o problema da centralização do poder será uma das principais preocupações políticas de Simón Bolívar e seu inimigo imediato será, portanto, o modelo federativo.

## 1.5: A QUESTÃO DO FEDERALISMO

Bolívar sempre esteve consciente de que libertar a América do jugo espanhol era apenas o primeiro passo de um processo que culminaria com o apaziguamento das disputas no interior dos novos Estados. O Libertador sabia que tal mister seria tudo menos simples, uma vez que as querelas entre as oligarquias americanas intensificavam-se na mesma medida em

que os povos alcançavam a liberdade. Bolívar creditava às divisões internas a causa que levou a Venezuela a ser reconquistada pelos espanhóis em 1812, o que o levou a insistir em adotar um modelo de administração do poder que impedisse a repetição do erro de outrora.

Para o Libertador, o que mais enfraqueceu o governo da Venezuela naquela ocasião foi “a forma federal adotada ao seguir as máximas radicais dos direitos do homem, pois, autorizando-o a que se governe por si mesmo, rompe os pactos sociais e estabelece nas nações a anarquia” (BOLÍVAR, 1983, p. 111). O Libertador descreve a então confederação venezuelana nos seguintes termos:

Cada província estabelecia o seu próprio governo e, a exemplo destas, cada cidade pretendia igualmente poderes, alegando a prática daquelas e a teoria de que todos os homens e todos os povos gozam da prerrogativa de instituir a seu capricho o governo que mais lhes convenha. O sistema federal, se bem seja o mais perfeito e mais capaz de proporcionar a felicidade humana em sociedade, é, não obstante, o mais oposto aos interesses de nossos nascentes Estados (BOLÍVAR, 1983, p. 111).

Há de se notar que, por diversas vezes, Bolívar ressalta as virtudes do regime republicano, “o mais perfeito e mais capaz de proporcionar a felicidade humana em sociedade”. O problema está em sua aplicabilidade naquele momento histórico. Bolívar explica que, no modelo proposto, o congresso venezuelano participava de algumas das atribuições do poder executivo. Esse poder era, então, subdividido “entregando-o a um corpo coletivo, sujeito, portanto, aos inconvenientes de tornar periódica a existência do governo, de suspendê-lo ou dissolvê-lo sempre que se separassem seus membros”.

Tal poder, para Bolívar, carecia de unidade, de continuidade e de responsabilidade individual, além de estar privado de eventuais ações momentâneas, “de vida contínua, de uniformidade real e de responsabilidade imediata” e que um governo assim, “que não possui tudo quanto constitui sua moralidade deve considerar-se nulo” (BOLÍVAR, 1983, p. 111).

A Constituição Federal teria levado mais em conta o “espírito das províncias” do que a ideia sólida de formar uma república indivisível e centralizada – questão que, para Bolívar, era inescapável, cuja omissão levaria os novos Estados à anarquização. “Nossos legisladores cederam ao empenho não refletido dos provincianos seduzidos pelo deslumbrante brilho da

felicidade do povo americano, pensando que as bênçãos de que goza são devidas exclusivamente à forma de governo e não ao caráter e costumes dos cidadãos”<sup>12</sup>.

Importante ressaltar, mais uma vez, que não há uma crítica ao modelo em si. Bolívar chega a admitir que o sistema federal seja de fato o mais nobre e sublime para a vida em sociedade. Sua crítica está relacionada mais ao desempenho do que à natureza do regime. Em outros termos, Bolívar está chamando a atenção para o problema da governabilidade: por melhor e mais justo que seja o desenho institucional baseado na colaboração entre as diferentes esferas de uma federação, naquele momento histórico tal modelo estaria fadado ao fracasso:

Eu sinto que, enquanto não centralizarmos nossos governos americanos, os inimigos obterão as mais completas vantagens; seremos fatalmente envolvidos nos horrores das dissensões civis e conquistados vilipendiosamente por esse punhado de bandidos que infestam nossas comarcas (BOLÍVAR, 1983, p. 111).

Bolívar não credita a impossibilidade de aplicação a um defeito congênito do sistema federativo. Para ele, o problema estava nos próprios americanos, ainda sem condições de exercer por si próprios e amplamente seus direitos, uma vez que careciam das virtudes políticas que caracterizam o verdadeiro republicano. Alerta, porém, que tais virtudes não seriam adquiridos “em governos absolutos onde se desconhecem os direitos e os deveres dos cidadãos”.

Para Bolívar, os venezuelanos não estavam preparados para usufruir do “magnífico” sistema federativo imediatamente após a libertação do domínio espanhol, o que foi ignorado pelos primeiros libertadores, resultando no fracasso da primeira República da Venezuela: “Não estávamos preparados para tanto bem; o bem, como o mal, mata quando é súbito e excessivo. Nossa constituição moral não tinha ainda a consistência necessária para receber o benefício de um governo completamente representativo e tão sublime que poderia ser adaptado a uma república de Santos”. (BOLÍVAR, 1983, p.122).

Impossível não sentir um hábito aristocrático nestes escritos. Bolívar mostra uma nítida desconfiança em relação ao povo americano. E para uma nação “vulgar e indócil”, era necessário o estabelecimento de um braço forte capaz de guiar o povo, até que este estivesse

---

<sup>12</sup> Vale aqui lembrar de Tocqueville e sua constatação de que “não se pode estabelecer o reino da liberdade sem o dos costumes, nem fundar os costumes sem as crenças” (Cf. Tocqueville, 1998, p. 17).

devidamente dotado das faculdades necessárias ao gozo da liberdade. E esse caráter aristocrata ficará ainda mais evidente quando analisamos a relação do libertador com o regime democrático.

## 1.6: IMPOSSIBILIDADE DEMOCRÁTICA

“A despeito de certos discutíveis aspectos da anedota histórica que em determinados casos parecem servir de fundamento a um suposto sentimento ademocrático do Libertador, a ideologia bolivariana, isto é, a alma de sua ação, é profunda e necessariamente democrática” (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p.100). O historiador venezuelano defende que somente o regime democrático é compatível com a “linha mental”, com a “inspiração moral” e com a projeção do esforço de Bolívar “em todos os domínios do social”.

Imaginar que o principal agente do processo de libertação da América não fosse um democrata orgânico soa como uma contradição em termos. Todavia, a análise das cartas e discursos proferidos por Simón Bolívar mostra nitidamente que embora fosse ele um entusiasta da democracia, acreditava que tal modelo era inaplicável aos países americanos naquele momento histórico. Não se trata, a exemplo do sistema federativo, de uma crítica ao modelo em si, muito embora Bolívar flerte com a consagrada máxima roussoniana segundo a qual a democracia seria o regime ideal apenas para uma república de santos. Antes, o problema estava na inapetência dos americanos para desfrutar das benesses de um sistema que requer uma maturidade política muito superior àquela necessária nas monarquias. Explica Bolívar:

Enquanto nossos compatriotas não adquirirem os talentos e as virtudes políticas que distinguem nossos irmãos do norte, temo que os sistemas inteiramente populares, longe de nos serem favoráveis, venham a ser nossa ruína. Infelizmente estas qualidades, na medida requerida, parecem estar muito distante de nós; pelo contrário, estamos dominados pelos vícios que se contraem sob a direção de uma nação como a espanhola, que apenas se tem

sobressaído em crueldade, ambição, vingança e cobiça (BOLÍVAR, 1983, p.84).

Ao menos momentaneamente, Bolívar renunciará aos valores democráticos em nome do fortalecimento político dos novos Estados, recorrendo à história para mostrar os argumentos necessários para a sustentação de suas impressões. No discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura, o Libertador lembra o caso da democracia ateniense, que para ele ilustra patentemente o caráter paradoxal do regime:

A primeira Atenas nos dá o exemplo mais brilhante de uma democracia absoluta e, ao mesmo tempo, a mesma Atenas nos oferece o exemplo mais melancólico da extrema debilidade desta espécie de governo. (...) porque, às vezes, não são os homens e os princípios que formam os governos. Os códigos, os sistemas, os estatutos, por mais sábios que sejam, são obras mortas que pouco influem sobre as sociedades; homens virtuosos, homens patriotas, homens ilustrados são os que constituem as repúblicas! (BOLÍVAR, 1983, p. 124).

Bolívar acredita que embora a democracia fosse o único regime capaz de garantir uma absoluta liberdade, ela era incapaz de, naquele momento específico, congregar poder, prosperidade e permanência - ao contrário da aristocracia e da monarquia, as quais são apropriados para “cimentar grandes e poderosos impérios por séculos e séculos” (Idem, p. 121). O Libertador pergunta retoricamente a seus interlocutores se já existiu governo mais antigo do que o chinês; ou se alguma república ultrapassou em duração os regimes espartanos e venezianos; ressalta os quatorze séculos de monarquia francesa e a longevidade do Império Romano. “Estas nações, sem dúvida, foram ou são aristocracias e monarquias”.

Bolívar chega a propor no Congresso de Angostura a instalação de um Senado hereditário que, segundo ele, seria “a alma” da República<sup>13</sup>. Na proposta de Bolívar, este corpo “deteria os raios do governo e rechaçaria as ondas populares”, funcionando como uma espécie de poder moderador (BOLÍVAR, 1983, p. 126). Este Senado opor-se-ia às eventuais investidas do povo contra a jurisdição e a autoridade dos magistrados, uma vez que “o indivíduo luta contra a massa e a massa contra a autoridade”. O pleno funcionamento de uma regime democrático requer o comedimento - e a contensão - das paixões tanto dos detentores

---

<sup>13</sup> “Dotemos a nossa república de um quarto poder, cujo domínio seja a infância e o coração dos homens, o espírito público, os bons costumes, a moral republicana”. (BOLÍVAR, 1983, p. 132).

do poder, quanto das massas. Assim, o Senado proposto por Bolívar funcionaria como um receptáculo de paixões díspares, com o objetivo de conter as eventuais crises no interior da sociedade.

Estes senadores seriam eleitos uma primeira vez e seus sucessores preparados mediante uma educação patrocinada pelo Estado, para que desde a infância soubessem “a que carreira a providência os destinava e desde muito cedo elevariam sua alma à dignidade que os aguarda”. Bolívar se esforça, porém, para esclarecer que o senado hereditário não constituiria uma violação na igualdade política. Ao contrário, tratar-se-ia de um ofício “para o qual os candidatos devem se preparar e exige muito saber e meios adequados para adquiri-lo” (BOLÍVAR, 1983, p. 127). O grande benefício seria o fato de não deixar tudo ao acaso e ao azar das eleições<sup>14</sup>, já que “o povo se engana mais facilmente do que a natureza aperfeiçoada pela arte, e, embora seja certo que estes senadores não sairiam do seio das virtudes, é verdade que sairiam do seio de uma educação ilustrada” (Idem).

Fica notória nesta - e em uma série de outros pronunciamentos proferidos - a importância da educação no projeto bolivariano<sup>15</sup>. Influenciado por Rousseau, o Libertador

---

<sup>14</sup> “As eleições populares feitas pelos homens rudes do campo e pelos intrigantes moradores das cidades acrescentam um obstáculo a mais à prática da federação entre nós: os primeiros são tão ignorantes que votam maquinalmente; os segundos são tão ambiciosos que convertem tudo em facção. Por isso mesmo é que nunca se viu na Venezuela uma votação livre e acertada, o que colocava o governo em mãos de homens ou contrários à causa ou ineptos ou imorais” – Memória dirigida aos cidadãos de Nova Granada por um caraquenho, escrita em 15 de dezembro de 1812 (in: BOLÍVAR, 1983, p. 111).

<sup>15</sup> Vale lembrar as recomendações que Bolívar fez ao diretor de um colégio nos Estados Unidos onde era educado seu sobrinho, Fernando Bolívar. É difícil fazer um paralelo entre sua proposta educacional voltado para os Estados recém libertados e as indicações que Bolívar faz para a instrução do sobrinho. De qualquer forma, nota-se que Bolívar acreditava que a educação era um processo voltado tanto para a formação intelectual quanto moral do indivíduo, e insiste na ideia de vocação: “A educação das crianças deve ser sempre adequada à sua idade, inclinações, gênio e temperamento (...) deverá aplicar-se em aprender os idiomas modernos, sem descuidar do seu. Os idiomas mortos devem ser estudados depois de dominados os vivos. A geografia e a cosmografia devem ser os primeiros conhecimentos que deve adquirir um jovem. A história, à semelhança dos idiomas, deve-se principiar por aprender a contemporânea, para ir remontando gradualmente, até chegar aos tempos da fábula. Nunca é demasiado cedo para o conhecimento das ciências exatas, pois elas nos ensinam a análise total, passando do conhecido ao desconhecido; por esse meio, aprendemos a pensar e a raciocinar com lógica. (...) A estatística é um estudo necessário nos tempos que atravessamos e desejo que meu sobrinho aprenda. Preferencialmente deverá ser instruído em mecânica e ciência de engenharia civil, mas não contra sua vontade, se não tiver inclinação para esses estudos (...) deve conhecer, nem que sejam rudimentos, o desenho linear, a astronomia, a química e a botânica, aprofundando-se mais ou menos nessas ciências conforme sua inclinação ou gosto por alguma delas. O ensino dos bons costumes ou hábitos sociais é tão essencial como a instrução (...) A moral, através das máximas religiosas e da prática conservadora da saúde e da vida, é um ensinamento que nenhum mestre pode descuidar. O direito romano, como base da legislação universal, deve ser estudado. Sendo muito difícil definir onde termina a arte e principia a ciência, se sua inclinação o leva a aprender alguma arte ou um ofício eu o louvaria, pois proliferam entre nós médicos e advogados, faltando-nos bons mecânicos e agricultores, que são os que o país necessita para se adiantar em prosperidade e bem estar” (BOLÍVAR, 1983, p.204).

manifestava a importância de educar o maior número possível de habitantes do país para torná-los aptos à democracia. Segundo J.B Trend (1965), Bolívar, inspirado pela experiência ateniense, vislumbrava algo aos moldes de um Areópago, que funcionaria como guardião dos costumes e das leis; de Roma veio a inspiração dos censores e dos tribunais domésticos; e de Esparta, a austeridade. “Daria à República venezuelana um quarto poder, como autoridade para estimular o espírito público, o bom comportamento e a moralidade republicana. Seria um novo Areópago, para observar a educação dos jovens” (TREND, 1965, p. 86).

Simón Bolívar acreditava cabalmente na virtude política como a elemento indispensável à sociedade: um conjunto de valores e habilidades que deveriam estar presentes nos homens que desejassem participar da vida pública. Bolívar inúmeras vezes lamenta o fato de os americanos estarem alheios ao “universo de tudo quanto dizia respeito à ciência do governo”. E justamente isso impedia qualquer pretensão de um governo popular. Na Carta da Jamaica, pergunta:

Pode-se conceber que um povo recentemente liberto lance-se à esfera da liberdade sem que, como Ícaro, se lhe desfaçam as asas e caia no abismo? Tal prodígio é inconcebível, nunca visto. Conseqüentemente, não há um raciocínio verdadeiro que nos abale com esta esperança. (...) Ainda que eu aspire à perfeição do governo de minha pátria, não posso persuadir-me que o Novo Mundo seja, no momento, regido por uma grande república (...) (BOLÍVAR, 1983, p. 84).

Para a efetiva operação de uma democracia, Bolívar acreditava ser necessário o estabelecimento de uma estrutura sólida e instituições que garantissem a estabilidade. Sem isso, o resultado seria um “ensaio de governo”, cujo desfecho mostrava-se nebuloso. Bolívar arremata seu Discurso em Angostura com uma crítica típica dos pensadores liberais da época:

A liberdade indefinida e a democracia absoluta são os escolhos onde foram arrebentar-se todas as esperanças republicanas. Lançai um olhar sobre as repúblicas nascentes: quase todas pretenderam organizar-se como absolutamente democráticas e quase todas viram frustradas suas justas aspirações. (...) apenas anjos e não homens, podem viver livres, tranquilos e felizes, exercendo todos o poder soberano (Idem, p. 130).

Para Salcedo-Bastardo não é de se estranhar que Bolívar desconfiasse da exequibilidade e viabilidade de uma democracia perfeita para a América de seu tempo. Na opinião do historiador venezuelano, a América de então exigia formas intermediárias e progressivas de democracia, até se consolidar efetivamente como nação. Para ele, Bolívar jamais

pretendeu estabelecer uma democracia pura; intuía com clareza total – como transparece em sua obra – que as instituições políticas são a superfície dos fatos sociais e materiais; enquanto não se lograsse uma correspondente transformação da estrutura sócio-econômica que fosse base legítima e natural de uma perfeita e avançada forma política, o esforço haveria de orientar-se para o completo cumprimento de etapas obrigatórias, ainda que transitórias, do processo histórico. (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p.105).

Seja como for, diante do legado bolivariano a questão democrática torna-se problemática e, por vezes, contraditória. Muito embora Bolívar ressalte a superioridade da democracia e da igualdade política, seus escritos e pronunciamentos abrem espaço para questionamentos acerca de um suposto caráter autocrático e uma constante desconfiança em relação ao povo. Problema semelhante ocorre em sua relação com a liberdade, como veremos a seguir.

### 1.7: A LIBERDADE COMO EXERCÍCIO DA VIRTUDE

Para entender a perspectiva de Simón Bolívar acerca da liberdade cabe resgatar o pensamento de um de seus contemporâneos que versou longamente sobre o tema: John Stuart Mill (1806 - 1873). Um dos principais representantes do pensamento liberal, Mill contribuiu significativamente para estabelecer os postulados que respaldam o conceito de liberdade até os dias de hoje. Em uma passagem clássica, ele afirma que

Como princípio, a liberdade não se aplica a nenhuma estado de coisas anterior ao tempo em que os homens se tornaram capazes de aperfeiçoar-se

mediante a discussão livre e igual. Até então, só lhes resta a obediência implícita a um Akbar ou a um Carlos Magno, se tiverem sorte bastante de encontrá-los. No entanto, tão logo alcancem a capacidade de se orientar para seu próprio aprimoramento por convicção ou persuasão, não mais se pode admitir a compulsão, seja na forma direta, seja na forma de sofrimentos e penalidades por insubmissão, como meio para lhes promover o bem, justificando-se unicamente quando se trata da segurança de outros (MILL, 200, p.19).

Na perspectiva de Mill, não existe liberdade sem as condições necessárias ao seu exercício. A prática da liberdade requer um cenário adequado, previamente estabelecido. Ardente defensor das liberdades individuais, combatendo qualquer tipo de intervenção do poder estatal na esfera privada, Sturt Mill admite que a liberdade só é devidamente aplicável entre “seres humanos que atingiram a maturidade de suas faculdades” (MILL, 2000, p. 18). Aqueles que por despreparo ainda se encontram em um estado que requer cuidados alheios “devem ser protegidos de seus próprios atos, bem como de danos externos” (Idem). Segundo Mill, alguns povos ainda viviam em um estado de total dependência - o que ele vai chamar de “minoridade” - e, portanto, seriam incapazes de gozar das virtudes da liberdade. Neste caso, Mill chega a admitir como legítimo um governo - momentâneo - de caráter despótico, capaz de refrear a paixão dos “bárbaros”:

As dificuldades iniciais que se encontram nas vias do progresso espontâneo são tão grandes que raramente é possível escolher os meios para suplantá-las, autorizando-se por isso a um governante inteiramente imbuído do espírito do aprimoramento fazer uso de quaisquer expediente para alcançar certo fim que talvez de outra maneira fosse inalcançável. O despotismo é um modo legítimo de governo para tratar com bárbaros, desde que a finalidade seja aprimorá-los e os meios realmente se justifiquem para realizar tal fim. (MILL, 2000, p. 18).

Tanto na visão de J. Stuart Mill quanto na de Simón Bolívar manifesta-se um reconhecimento de que embora a liberdade seja a maior das virtudes políticas - ou a própria razão de ser da política - seu exercício é algo complexo e, por vezes, dispendioso. Todos os povos têm o direito de conduzir suas vidas mediante as diretrizes da liberdade - e a causa do processo de libertação da América conduzido por Bolívar não tenha outro norte senão este<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Vale destacar a defesa que Bolívar faz acerca da liberdade religiosa que, para ele, não poderia sofrer qualquer influência do Poder Público. Em seu discurso no Congresso Constituinte da Bolívia, em 1826, defende que: “Numa constituição política não se deve prescrever uma confissão religiosa, porque, segundo as melhores

Porém, por inaptidão, alguns povos necessitariam de um estado intermediário entre a tirania e a liberdade. No discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura, Bolívar afirma que “da liberdade absoluta chega-se sempre ao poder absoluto - o meio termo é a suprema liberdade social. Teorias abstratas são as que produzem a perniciosa ideia de uma liberdade ilimitada” (BOLÍVAR, 1983, p. 130).

A opinião de Bolívar sobre a questão da liberdade segue a lógica de suas manifestações sobre o federalismo e a democracia, que analisamos anteriormente. A preocupação do Libertador se concentra em desenvolver uma engenharia institucional capaz de assegurar que as conquistas alcançadas até então não sofreriam retrocessos. A liberdade para Bolívar vai se respaldar na “prática da virtude” - faculdade esta que, segundo ele, os povos americanos ainda não dispunham. Por isso, achava temerária a ideia de propiciar plena liberdade a um povo que ainda desconhecia as virtudes necessárias para seu exercício<sup>17</sup>. Bolívar não tinha dúvidas de que as consequências de uma “liberdade ilimitada” seriam fatídicas para a concretização do processo revolucionário. No discurso citado anteriormente ele assegura que:

Um povo pervertido, se alcança sua liberdade, logo volta a perdê-la, porque em vão tentará convencê-lo de que a felicidade consiste na prática da virtude; que o império das leis é mais poderoso do que o dos tiranos, porque são mais inflexíveis, e que tudo deve submeter-se ao seu benéfico rigor; que os bons costumes e não a força são as colunas das leis; que o exercício da justiça é o exercício da liberdade. Assim, legisladores, vossa empresa é tanto mais ingrata quanto tereis de legislar para homens pervertidos pelas ilusões do erro e por incentivos perniciosos. A liberdade, diz Rousseau, é um alimento succulento mas de difícil digestão. Nossos débeis concidadãos deverão fortalecer seu espírito muito antes que consigam digerir o saudável alimento da liberdade (BOLÍVAR, 1983, p.119).

Para Bolívar, os homens seriam dotados de um desejo interior que - se despertado - os impeliria a buscar e defender incessantemente a liberdade. Porém, “seja a preguiça, seja a propensão inerente à humanidade, o certo é que esta repousa tranquila, embora atada com as

---

doutrinas sobre as leis fundamentais, estas são as garantias dos direitos políticos e civis e, como a religião não atinge nenhum desses direitos, ela é de natureza indefinível na ordem social e pertence à moral intelectual. A religião governa o homem na casa, no gabinete, dentro de si mesmo; só ela tem o direito de examinar a consciência íntima. As leis, ao contrário, cuidam da superfície das coisas, não governam senão fora da casa do cidadão. Aplicando essas considerações, poderá um Estado reger a consciência dos súditos, zelar pelo cumprimento das leis religiosas e dar o prêmio ou o castigo, quando os tribunais estão no céu e quando Deus é o juiz? (BOLÍVAR, 1983, p.152).

<sup>17</sup> “Nossas mãos estão livres mas nossos corações ainda padecem das doenças da servidão” (BOLÍVAR, 1983, p. 123).

travas que se lhe impõem” (BOLÍVAR, 1983, p.119). Para Bolívar era verdadeira a máxima, segundo a qual, para a maioria dos homens custa mais manter o equilíbrio da liberdade do que suportar o peso da tirania:

(...) porque são os povos, antes que os governos, os que arrastam atrás de si a tirania. O hábito da dominação os faz insensíveis aos encantos da honra e da prosperidade nacional e olham com indolência a glória de viver no movimento da liberdade, sob a tutela de leis ditadas por sua própria vontade. Os fatos do universo proclamam esta espantosa verdade (BOLÍVAR, 1983, p.119).

Soltos à sua própria sorte, os americanos rumariam inevitavelmente à tirania, numa espécie de servidão voluntária aos moldes propostos por La Boétie<sup>18</sup>. Inevitavelmente, a opinião de Bolívar sobre a liberdade soará como a manifestação de alguém disposto ao exercício do poder absoluto. Todavia, é importante ressaltar mais uma vez que a posição de Bolívar não é, neste particular, distante daquela manifestada por Stuart Mill: a admissão de um estágio intermediário antes que os americanos sejam plenamente capazes de usar os mecanismos da razão para governarem a si próprios.

Neste ponto, a influência de Rousseau também se mostra evidente. Em seu discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Rousseau afirma que se tivesse de escolher o local do seu nascimento, não optaria por uma República de instituição nova, por melhores leis que pudesse ter. Seu receio era que o novo governo, talvez constituído de modo diferente do necessário para o momento, não conviesse aos novos cidadãos, ou os cidadãos ao governo, ficando o Estado sujeito a ser abalado e destruído quase em seu nascimento (ROUSSEAU, 2005, p. 137). O pensador vai justificar sua posição, fazendo uma análise do problema da liberdade que certamente poderia ser creditada a Bolívar, tal a semelhança entre as suas posições:

Porque ocorre à liberdade o mesmo o mesmo que aos alimentos sólidos e suculentos, ou aos vinhos generosos, apropriados para nutrir e fortificar os temperamentos robustos a eles habituados, mas que prostram, arruinam e embriagam os fracos e delicados que não lhes são afeitos. Os povos, uma vez acostumados a senhores, já não tem condição de dispensá-los. Se tentam sacudir o jugo, afastam-se ainda mais da liberdade, pois, tomando-a por uma liberdade desenfreada que lhes é oposta, suas revoluções quase sempre os entregam a sedutores que apenas agravam seus grilhões. O próprio povo

---

<sup>18</sup> Cf.. LA BOÉTIE, Étienne de. Discurso sobre a servidão voluntária. São Paulo: Editora dos Tribunais, 2003.

Romano, esse modelo de todos os povos livres, não foi apto para governar-se ao sair da opressão dos Tarquínios. Aviltado pela escravidão e pelos trabalhos ignominiosos que lhe eram impostos, no início não passava de um estúpido populacho que foi preciso dirigir e governar com a maior sabedoria, a fim de que, acostumando-se pouco a pouco a respirar o ar salutar da liberdade, essas almas desfibradas, ou melhor, embrutecidas sob a tirania, adquirissem paulatinamente a severidade de costumes e a altivez de coragem que finalmente o tornaram o mais respeitado de todos os povos. (ROUSSEAU, 2005, p. 137).

Influenciado por Rousseau e por Montesquieu, Bolívar estará entre os primeiros líderes americanos a olhar com total clareza o esse caráter paradoxal da liberdade e sua difícil equalização (Cf. SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 241). No seu “Espírito das Leis”, Montesquieu vai destacar que é no governo republicano que se necessita de todo poder da educação, já que sob o despotismo o temor surge espontaneamente entre as ameaças e castigos; a honra das monarquias é favorecida pelas paixões e as favorece; ao passo que a virtude política - o princípio do governo republicano - é a renúncia de si mesmo, algo que só se alcança mediante um processo de amadurecimento político.

Montesquieu define essa virtude como “o amor às leis e à pátria”, sentimento este ainda ausente entre os americanos. Montesquieu acreditava que tal amadurecimento só seria possível mediante dois processos: a educação e o exemplo:

Nunca se ouviu dizer que os reis não amassem a monarquia e que os déspotas odiassem o despotismo. Assim, tudo depende de introduzir este amor na república; e é em inspirá-lo que a educação deve estar atenta. Mais existe um meio seguro para que as crianças possam tê-lo: que também os pais o tenham. Normalmente temos o poder de transmitir nossos conhecimentos a nossos filhos; temos o poder ainda maior de transmitir-lhes nossas paixões (...) Não é nova geração que degenera; ela só se perde quando os adultos já estão corrompidos (MONTESQUIEU, 2005, p. 47).

A virtude política que leva à liberdade é, então, fruto de uma “inspiração” que se origina mediante a educação ou, ainda, na observação das “paixões” de nossos predecessores. Vale destacar que a questão da liberdade, em Bolívar, está diretamente ligada ao problema da igualdade. O Libertador defende que todos os homens nascem com iguais direitos aos bens da sociedade. Ressalta, porém, que esta igualdade de direitos não significa necessariamente que todos os homens nasçam equipados com os mesmos valores, uma vez que “todos devem praticar a virtude e nem todos a praticam, todos devem ser valorosos e nem todos o são, todos devem possuir talentos e nem todos o possuem”.

Novamente a influência de Rousseau é perceptível. Segundo o pensador de Genebra, existem dois tipos de desigualdade: a natural ou física que, estabelecida pela natureza, consiste na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito; e a moral ou política, oriunda de uma espécie de convenção e é estabelecida com a autorização dos homens. “Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais reverenciados e mais poderosos do que eles, ou mesmo em se fazerem obedecer por eles” (ROUSSEAU, 2005, p. 159). O pronunciamento de Bolívar em Angostura faz eco às palavras de Rousseau:

Se o princípio da igualdade política é geralmente reconhecido, não o é menos o da desigualdade física e moral. A natureza faz os homens desiguais em gênio, em temperamento, forças e caracteres. (...) A diversidade de origem requer um pulso infinitamente firme, um tato infinitamente delicado para manipular essa sociedade heterogênea, cujo complicado artifício se desloca, se divide, se dissolve diante da mais leve alteração. (BOLÍVAR, 1983, p.123).

Na perspectiva bolivariana, ao invés de suprimir a igualdade entre os homens, a regulamentação momentânea do exercício da liberdade visava justamente proteger os desiguais. Pois sob o domínio da anarquia, as primeiras vítimas da liberdade “absoluta” seriam aqueles incapazes de usufruir de suas benesses. Era necessário preparar um cenário capaz de garantir que a prática da liberdade não levasse ao caos, já que “nem todos os corações estão formados para amar todas as beldades, nem todos os olhos são capazes de suportar a luz celestial da perfeição” (BOLÍVAR, 1983, p. 122).

## 1.8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente, o recorte proposto não é capaz de esgotar todas as dimensões do pensamento de Simón Bolívar. As opções que fizemos tinham em vista descortinar a essência do pensamento político por detrás do personagem cujo papel singular exercido no processo de libertação da América espanhola já está devidamente consagrado pela história. Diante dos elementos aqui apresentados, falta ainda responder o que se pode extrair de concreto do

pensamento de Simón Bolívar a fim de estabelecermos o que de fato pode ser credenciado como “bolivarismo”, tanto em termos de pensamento quanto de ação política.

Salcedo-Bastardo se propôs a esta tarefa, desenvolvendo um modelo de análise no qual distingue “o essencial-permanente e o acidental-transitório” (SALCEDO, 1976, p. 26). Bastardo destaca que o próprio Bolívar receava a instrumentalização parcial e oportunista de seu legado para a concretização de fins que se distanciavam muito de seus ideais revolucionários. O modelo de análise proposto pelo historiador venezuelano se assenta em três elementos: o Homem, seu Pensamento e suas Ações. Segundo explica, o Bolívar “real” seria identificável por meio da fusão do que se *é* com o que se *pensa* e o que se *faz*. Nesta unidade concorreriam todos os sinais que formam o “verdadeiro” Bolívar: na faceta humana (ser) estariam os aspectos etno-social-econômico, cultural, moral e vivencial; o “pensamento” englobaria a obra escrita e os ideais; na “ação” se aglutinariam o esforço militar e a faina administrativa. Por meio de uma respeitável análise destas três dimensões, o sociológico conclui que:

Rasgos genuinamente bolivarianos son: Independencia cabal; empeño en la construcción de un gobierno democrático, efectivo, fuerte y civil; fundación de la fraternidad hispano-americana; igualdad social; organización financiera; justicia en todos sus aspectos; moral en su dimensión absoluta; sometimiento al Derecho y confianza en su eficacia. Profundizando todavía más en su línea política y jurídica, insistimos en lo que define su propósito democrático. Es la expresión de su personalidad nutrida en la Revolución Francesa y la adaptación de ese ideario a la realidad americana que reclama grados sucesivos, previos a la perfección deseada; es el afán de servir al pueblo y de desprenderse de los bienes materiales; es la repugnancia a la tiranía, determinado por la conciencia de su propia obra y de su acción. Bolívar no trabaja por su engrandecimiento personal, no por elevar a los suyos; no aspira a dominar, sino a liberar. La Revolución americana no es una sustitución de despotismos; la Independencia es, por definición, empresa al servicio de los pueblos de América y de los ideales de justicia (SALCEDO, 1957, p. 249).

Na perspectiva proposta por Salcedo-Bastardo a descrição acima seria o que poderíamos chamar, sem perigo de cair em heresia, de bolivarismo. O permanente e essencial em Bolívar seriam seu revolucionarismo integral e seu apreço pela democracia; ao passo que o transitório e acidental seriam algumas controvérsias em torno da defesa do senado hereditário e a presidência vitalícia.

Segundo este modelo de análise, existiriam escritos e atitudes de Bolívar que não seriam necessariamente bolivarianos. Aquilo que eventualmente destoaria da “essência” do pensamento de Bolívar pertence à esfera do extrabolivariano, “quer tenha sido escrito pelo punho e letra de Bolívar ou haja saído de seus lábios”, conforme aponta Bastardo. Estes elementos esporádicos teriam sido respostas às exigências de estabilidade que possibilitariam a integração; decisões tomadas no calor do momento, imperativos implacáveis que determinaram - sem opções de escolha - algumas de suas ações.

Segundo argumenta Bastardo, Bolívar não podia fazer revolução efetiva sem uma mínima base política estável. Suas respostas supostamente contraditórias seriam, na verdade, fórmulas equilibradoras e passageiras, “que, por colidir com a universalidade de sua doutrina e com sua linha humana e seu ideal, não pode jamais ser-lhe imputado como característico” (SALCEDO-BASTARDO, 1976, pg. 106).

É natural que, tratando-se de um político militante como ele, de ação múltipla, dilatada e perene, nem tudo em seus escritos tenha igual valor; neles forçosamente teve de incluir respostas circunstanciais às urgências e solicitações concretas de seu momento. Não é válido equiparar tais ideias efêmeras com as que, constantes em todas as alternativas, são reiteradas em variadas formas, e ainda intrinsecamente convergentes e unitárias entre si (SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 26).

Nossa proposta de interpretação é diferente desta estabelecida por Bastardo. Muito embora o sociólogo venezuelano tenha nos fornecido um material indispensável para a consolidação deste capítulo, sua visão acerca do bolivarismo se esforça para mostrar um homem desprovido de contradições, o que ao invés de valorizar o pensamento de Bolívar acaba por esvaziá-lo, transformando-o em algo linear, alheio aos paradoxos que caracterizam os homens de ação. O mesmo fazem os críticos de Bolívar, só que em um movimento inverso: resgataram seu suposto caráter autoritário, apontando-o como o genuíno - e determinante - traço bolivariano. Trata-se de um debate cujas palavras de Bolívar oferecem material farto para os dois lados<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Significativo a este respeito é a mudança das ideias políticas de Simon Bolívar durante o decurso do processo de libertação. Um exemplo notório é a comparação entre a Constituição Boliviana (1826) e a Carta de Angostura (1819). Em Angostura, Bolívar mostra toda sua admiração pelas práticas constitucionais britânicas; já sua proposta de Constituição para a Bolívar parece antes influenciada pelo Primeiro-Consulado da França. “Em Angostura, Bolívar fora pouco mais do que o comandante de soldados republicanos empenhados numa guerra

Ao analisar a proposta política de Bolívar para os Estados americanos, poderíamos resumir suas propostas no seguinte quadro esquemático, proposto por Trend (1965): 1) Bolívar era contra o sistema federal, uma vez que o modelo aplicado nos Estados Unidos exigia virtudes políticas muito superiores às existentes na América do Sul do século XIX; 2) o México teria uma monarquia, apoiada por um partido militar ou aristocrático, ou uma presidência vitalícia; 3) os países da América Central formariam uma grande confederação; 4) em Buenos Aires, o partido militar predominaria, até que estabelecesse uma oligarquia, ou “monocracia”; 5) no Chile, devido à sua posição geográfica e à natureza de sua população, poucas modificações seriam necessárias em suas leis, preservando a uniformidade em opiniões políticas e religiosas; 6) já o Peru possuía elementos incompatíveis como uma administração justa e liberal - riqueza e escravidão - o que geraria um violento conflito entre ricos e pobres; 7) a Nova Granada se uniria à Venezuela para formar uma república centralizada, de grandes proporções: a República da Colômbia, que importaria da Inglaterra o modelo de governo, com uma Câmara Alta hereditária e uma Câmara Baixa, eleita pelo voto popular, porém com um presidente e não um rei, além de um quarto poder moderador (Cf. TREND, 1965, p. 86).

Seria mero simplismo - porém tentador - supor que o bolivarianismo se resume às propostas acima citadas e que, por inferência lógica, bolivarianos sejam aqueles que se propõem a efetuar tal projeto de aliança americana. Também a dicotomia “permanente - marginal”, proposta por Salcedo-Bastardo para estabelecer os “rasgos genuinamente bolivarianos”, mostra-se insuficiente para definir o bolivarianismo, uma vez que a admissão de tal hipótese implicaria em reconhecer que, no conjunto, os escritos de Bolívar fornecem um *corpus* capaz de nos fornecer uma teoria política original e devidamente acabada. Como vimos anteriormente, talvez este não seja o caso, pois Bolívar estava por demais preso às amarras das circunstâncias. Todavia, nota-se uma genuína visão geopolítica; um olhar estratégico influenciado por postulados realistas<sup>20</sup>.

---

incerta contra os monarquistas espanhóis, como uma capital que acabavam de ocupar e um Congresso que, habitualmente, apenas aprovava o que já se fizera. Por isso, podia formular suas teorias políticas segundo sua fantasia, tendo um olho nas suscetibilidades monárquicas da Europa” (Cf. TREND, 1965, p. 133).

<sup>20</sup> Bobbio (2003) faz um contraponto importante entre as teorias idealistas e realistas - a primeira grande distinção no universo das doutrinas políticas. As primeiras, segundo aponta, não se identificam, necessariamente, com o gênero das utopias. Podem trazer em seu bojo uma proposta política que é fruto da combinação ao síntese das formas históricas, mas sempre de forma idealizada. Já as doutrinas realistas, que tem Maquiavel como ponto de partida, são as que consideram as relações políticas - entendidas como relações de domínio - em sua

A hipótese que supomos é que não há, *a priori*, um bolivarismo como ciência política, no qual se inaugure um modelo original de organização do Estado. Nossa análise é semelhante a que Norberto Bobbio faz acerca de Karl Marx, apontando que o autor de *O Capital* não teria elaborado uma teoria completa das formas de governo, o que gerou consequências diretas sobre a cultura e a ação política da esquerda marxista-leninista também no ocidente (BOBBIO, 2003, p. 79).

A proposta política de Bolívar é a conjugação das especificidades dos povos americanos às formas de governo já existentes, influenciado, como vimos anteriormente, pelos ideais liberais que à época orientavam os filhos da aristocracia caraquenha. O bolivarismo, portanto, vai se manifestar menos como um novo modelo de organização do Estado - daí sua nítida mudança de perspectiva quanto à forma de governo dos novos Estados - , e mais como o início de uma construção de identidade.

A importância substancial de Bolívar se concentra na fundação de uma identidade latino-americana. É Bolívar o responsável pela inauguração do que poderíamos chamar, neste primeiro momento, de “latinidade política”, baseado em sua noção de Pátria que se estabelece por meio do “destino comum”: o elemento aglutinador. Quando a independência política se estabelece, a América passa então a desenvolver sua dimensão espiritual, cujo artífice é certamente Simón Bolívar. A partir de então, a América Latina despertará como continente com destino próprio que começa a ser construído sob os auspícios do Libertador.

Portanto, mais do que a proposta de integração regional - sempre lembrada quando se conta o processo de libertação da América espanhola - o bolivarismo pode ser relacionado com a ideia de fundação ou, mais ainda, de refundação<sup>21</sup>. O bolivarismo passa a ser tomado, segundo a perspectiva aqui proposta, como o agir político que visa à fundação de uma nova ordem política, usando como base o agrupamento de destinos comuns. Essa refundação sempre se dará mediante o combate contra uma velha ordem estabelecida, fazendo com que o bolivarismo traga em si uma ideia de ruptura e transformação.

---

“verdade efetiva”. Não se pode negar que Simón Bolívar tinha uma proposta de caráter “idealista”. Todavia, esse ideal estará sempre subordinado à concretude dos fatos.

<sup>21</sup> Note-se que o projeto político de Simón Bolívar gira em torno da ideia de “refundar” a República Venezuelana, fundada inicialmente em 5 de julho de 1811, mas que durou apenas um ano, retornando ao controle da coroa Espanhola. A ação de Bolívar tem em vista retomar o projeto de emancipação, porém garantindo que ele fosse definitivo.

Evidentemente, tal interpretação abre a possibilidade para que o legado de Simon Bolívar seja apropriado por diferentes matizes ideológicos - o que, de fato, ocorrerá. Bolívar deixará de ser simplesmente o fundador da República para se tornar o “Mito Fundador”, como veremos no próximo capítulo, dedicado à apresentação de algumas interpretações do bolivarismo e, sobretudo, à investigação de sua mitologia.

## CAPÍTULO 2: INTERPRETAÇÕES E MITOLOGIA BOLIVARIANA

### 2.1: DESILUSÃO

Bolívar morreu desiludido com os rumos da revolução a qual dedicou sua vida. Aquilo que ele mais temia - uma revolução incompleta e débil - era o resultado imediato de suas ações: o continente vivia ora à sombra da anarquia, ora à sombra da tirania. “Vosso dever vos chama para resistir ao choque dos monstruosos inimigos que reciprocamente se combatem e, ambos, por sua vez, vos atacarão: a tirania e a anarquia (...) rodeia uma pequena ilha de liberdade”, disse o Libertador em seu discurso no Congresso Constituinte da Bolívia, em 1828 (BOLÍVAR, 1983, p. 145).

Uma série de ressentimentos vinha à tona, tanto da parte dos conservadores quanto dos liberais, que desaprovavam a centralização excessiva do governo da Grã- Colômbia e os atos autocráticos que Bolívar julgava necessários. (Cf. TREND, 1965, p.163). Revoltas separatistas emergiam na Venezuela, cujo Conselho Municipal se opunha aos ditames de Bogotá, gerando um crescente conflito entre as municipalidades e o governo central. E, cada vez mais, a república idealizada em Agonstura distancia-se do horizonte do projeto bolivariano. O clima conflituoso pode ser notado em uma carta escrita pelo então vice-presidente Santander ao Encarregado de Negócios Colombianos, interceptada por um oficial leal a Bolívar:

Nosso país é governado por Bolívar, não constitucionalmente, mas caprichosamente; com o título puramente honorífico de Libertador, procurou dar-se um título de autoridade acima da lei (...) Imaginas que um homem de honra possa se reconciliar com esse supremo perturbador da República? É impossível reconciliar-se com um chefe que nos trata como rebeldes e traidores (...) e não nomeia para cargos públicos ou para seus conselhos senão amigos comprovados da ditadura eterna ou da Constituição boliviana (...) Não vou ser imprudente nem imoderado na Convenção; considerarei apenas os interesses do país, contendo o poder colossal de Bolívar, assegurando os direitos do povo e dos cidadãos, e dividindo o executivo para poder contê-lo. Compreendes o que quero dizer por esta última frase? Quero dizer que sou favorável ao federalismo, o único meio que nos resta de salvar as liberdades da nação (citada em TREND, 1965, p. 170).

A missiva dá a dimensão do clima de tensão no interior do próprio governo central. Bolívar passa a ser visto com desconfiança até mesmo por antigos companheiros que reputavam suas ações como rasgos genuinamente tirânicos, empreendidos por alguém preocupado apenas em garantir o poder em suas mãos.

O ideal de uma República pautada por princípios liberais mostrava-se cada vez mais impraticável, sufocado pela realidade nua daquele momento: a Grã-Colômbia assemelhava-se em muito à monarquia outrora combatida pelos libertadores encabeçados por Bolívar. A velha máquina colonial fora substituída por uma nova oligarquia que tinha em Bolívar seu idealizador e líder máximo.

O ápice da crise ocorre em 1828, quando Bolívar suspende todos os conselhos municipais<sup>22</sup>. Embora tal decisão se justifique pelo fato destes conselhos representarem uma espécie de resistência organizada aos ditames do governo central, a medida foi certamente um dos mais duros golpes contra as liberdades nos novos Estados. Apesar de não serem propriamente democráticos - pois dominados por velhos oligarcas – os conselhos ainda eram as únicas organizações que dispunham de relativa independência (TREND, 1965, p. 178). O fim dos conselhos municipais aprofundava a já radical centralização proposto pelo libertador, afastando qualquer possibilidade de autonomia aos territórios libertados.

Bolívar via nesta medida a única possibilidade de garantir a efetivação de um continente verdadeiramente livre. Qualquer indício de enfraquecimento - e ele via na divisão dos territórios um convite a uma dissolução generalizada - seria uma brecha aberta para uma nova investida colonial dos espanhóis: Bolívar leva ao extremo o pensamento pós-colonial segundo o qual a emancipação das nações colonizadas só seria possível mediante um processo de unificação radical, a fim de assegurar o surgimento de uma grande e forte nação capaz de fazer frente aos colonizadores e as demais potências imperiais do século XIX.

Finalmente, em 1830, a União Colombiana ruiu, despedaçando o velho sonho de Bolívar<sup>23</sup>. Primeiro, a Venezuela declara sua independência, seguida por Quito. Os Estados -

---

<sup>22</sup> Em sua mensagem para a Convocação de Ocanã, em 1828, dirigida aos representantes do povo na Convenção Nacional, Bolívar afirma que: “As municipalidades, que seriam úteis como conselho dos governadores de província, apenas têm preenchido suas verdadeiras funções; algumas delas têm ousado atribuir-se a soberania que pertence à nação, outras fomentaram a sedição; quase todas as novas mais têm irritado do que promovido o abastecimento, o aparato e a salubridade de seus respectivos municípios” (BOLÍVAR, 1983, p. 167).

<sup>23</sup> Bolívar considerava a situação da América irreversível àquela altura. Em carta dirigida ao General Rafael Urdaneta, datada de 16 de outubro de 1830, o Libertador escreve: “...pois estou convencido de que nossa autoridade e nossas vidas não se podem conservar senão à custa do sangue de nossos inimigos, sem que por este

encabeçados por seus respectivos oligarcas - passam, então, a buscar sua própria autonomia, pondo fim ao projeto bolivariano. Desiludido e doente, a vida de Bolívar se confundia com o destino do continente que ele se propôs a libertar. Se outrora autoproclamava-se “enfermeiro da América” e “forjador de Repúblicas”, agora se apresentava como um dos “três maiores idiotas da história”, ao lado de Jesus Cristo e Don Quixote. (cf. TREND, 1965, p. 182).

A história do cavaleiro errante de Cervantes é, aliás, elucidativa para ilustrar a saga bolivariana e, conseqüentemente, a história da continente americano:

A fabulosa cena na qual Dom Quixote arremete contra um gigante e é derrubado por um moinho de vento é, seguramente, a mais poderosa imagem histórica de todo o período da primeira modernidade: o des/encontro entre, de um lado, uma ideologia senhorial, cavalheiresca – a qual habita a percepção de Dom Quixote –, à qual as práticas sociais já não correspondem senão de modo fragmentário e inconsistente e, de outro, novas práticas sociais – representadas pelo moinho de vento – em vias de generalização, mas às quais ainda não corresponde uma ideologia legitimadora consistente e hegemônica. Como diz a velha imagem, o novo não acabou de nascer e o velho não terminou de morrer (QUIJANO, 2005, p. 10).

Bolívar, ao fim de sua vida, reconhece a dificuldade da tarefa a qual se dedicou. Destruir velhas instituições históricas, que ao longo dos anos forjaram o caráter dos americanos, para erigir uma nova engenharia institucional que exigia uma soma tal de virtudes que inegavelmente estavam distante dos americanos naquele momento, era projeto para além da vida do Libertador:

A destruição de um governo, cuja origem se perde na obscuridade dos tempos; a subversão de princípios estabelecidos; a mutação de costumes; a alteração da opinião e o estabelecimento enfim da liberdade num país de escravos, é uma obra tão impossível de executar subitamente, que está fora do alcance de todo poder humano, de maneira que nossa escusa por não haver obtido o que desejam é inerente à causa que seguimos, porque assim como a justiça a audácia de havê-la empreendido, a impossibilidade de sua aquisição qualifica a insuficiência dos meios” (Bolívar In. SALCEDO-BASTARDO, 1976, p. 57).

---

sacrifício se consiga paz ou a felicidade, muito menos a honra. A situação da América é tão singular e terrível que não é possível a homem algum vangloriar-se por conservar durante longo tempo a ordem ou mesmo uma cidade. Creio mais, que a Europa inteira não poderia fazer este milagre senão depois de ter extinguido a raça dos americanos, ou pelo menos a parte ativa do povo, ficando apenas com os passivos. Nunca considerei tão universal um perigo como o que agora ameaça os americanos: disse mal, a posteridade não viu nunca quadro tão espantoso como o que oferece a América, mais ara o futuro do que para o presente, porque, quando imaginou alguém que um mundo inteiro caísse em frenesi e devorasse sua própria raça como antropófagos? Isto é único nos anais do crime e, o que é o pior, é irremediável” (BOLÍVAR, 1983, p. 190).

Em carta ao General Juan José Flores, datada de 9 de novembro de 1830, Bolívar escreve que “em semelhantes países não se pode levantar um libertador, mas um tirano”, e aquela que talvez seja a mais célebre frase de suas ilusões, afirmando que em sua jornada aprendera duas coisas: que a América era um continente ingovernável, e que o que serve a uma revolução lava no mar:

V. Ex.<sup>a</sup> sabe que governei durante vinte anos e deles tirei apenas poucos resultados certos: 1º) a América é ingovernável para nós; 2º) aquele que serve a uma revolução ara no mar; 3º) a única coisa que se pode fazer na América é imigrar; 4º) este país cairá infalivelmente em mãos da multidão desenfreada, para depois passar a pequenos tiranos quase imperceptíveis, de todas as cores e raças; 5º) devorados por todos os crimes e extintos pela forocidade, os europeus não se dignarão a nos conquistar; 6º) se fosse possível que uma parte do mundo voltasse ao caos primitivo, este seria o último período da América. A Primeira Revolução Francesa degolou as Antilhas e a segunda causará o mesmo efeito neste vasto continente. A súbita reação da ideologia exagerada vai nos encher de tantos males quanto nos faltavam ou melhor, os vão completar. V. Ex.<sup>a</sup> verá que todo o mundo vai se entregar à torrente da demagogia, e desgraçados dos povos! e desgraçados dos governos! (BOLÍVAR, 1983, p. 190).

Certamente os resultados do processo revolucionário não foram aqueles que Bolívar almejou ao longo de sua vida. É notório que os rumos de sua revolução mudaram ao sopro dos ventos das circunstâncias, conferindo a Bolívar um caráter inesperado ou mesmo contraditório: ora visto como encarnação dos mais nobres princípios - “O Libertador” - , ora visto como iniciador do típico caudilhismo latinoamericano que passará a ser a característica principal dos governantes do continente ao longo de muitos anos.

O certo é que a ditadura na Venezuela continuou com ou sem Bolívar. A diferença é que, a partir de sua morte, seu nome será a invocado e evocado para justificar as mais diferentes ações políticas. Continuar o legado de Bolívar passa a ser, na retórica política dos governantes venezuelanos, a missão espiritual do país. Como ele próprio previu, seu nome passará a ser usado para fazer-se tanto o bem quanto o mal: “Se algumas pessoas interpretam meu modo de pensar e nele apóiam seus erros, sinto-o bastante, mas é inevitável: em meu nome se quer fazer na Colômbia o bem e o mal, e muitos o invocam como o texto de seus disparates” (Bolívar In. SALCEDO-BASTARDO, 1975, p. 25).

Por mais paradoxal que pareça, na medida em que o projeto proposto por Bolívar ruía, mostrando-se impraticável, seu ideal - ou aquilo que posteriormente será a ele atribuído - manteve-se vivo, sendo reforçado, transformado e usurpado ao longo dos anos. Em dezembro de 1830, no povoado de Santa Marta, ao norte da Colômbia, El Libertador saía da história para o surgimento de um mito que, passados tantos anos, ainda continua vivo no imaginário político latino-americano.

## 2.2: O SURGIMENTO DO MITO

Em 1872, o então presidente venezuelano Antonio Guzmán Blanco decretou que todas as praças e ruas de maior extensão do período hispânico seriam rebatizadas com o nome de Simón Bolívar (Cf. UCHOA, 2003, p. 103). Não se tratou, à época, de uma imposição descabida, a fim de gravar na memória, com a força da lei, uma personagem esquecida no tempo. Ao contrário: a iniciativa de Blanco apenas reforçava uma veneração ainda presente no imaginário popular e que, em grande medida, continua viva.

A quantidade de espaços públicos batizados com o nome de Bolívar em Caracas (praças, museus, instituições do Estado, avenidas) ilustra um pouco a dimensão da reverência dirigida àquele que certamente é o personagem mais importante da história continental. Bolívar é objeto de lucubrações poéticas, tema constante nas trovas e cantigas populares; faz-se presente também na crítica social feita pelos grupos de Rap e em diversas outras manifestações culturais. (FERREIRA, 2006, p. 10).

Porém, em nenhum outro local o culto a Bolívar é tão evidente quanto nos Andes da Venezuela. Ao redor de Meridá é possível encontrar até uma estátua em homenagem ao cachorro do Libertador (UCHOA, 2003, 104). A figura de Bolívar está profundamente arraigada no imaginário venezuelano, de modo que o personagem extrapola os domínios da concretude histórica, alcançando uma dimensão que poderíamos chamar “mítica”, no sentido de encarnar, sob forma simbólica, os aspectos gerais da condição humana, ao menos para parte significativa do povo venezuelano.

Para esclarecer a concepção de “mito” usada aqui, podemos recorrer a Gramsci e sua discussão acerca de “O Príncipe”, de Maquiavel. O pensador Italiano atesta que o mito é uma

ideologia que se apresenta não como uma mera utopia, nem tampouco como um raciocínio doutrinário, “mas sim como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva”. (GRAMSCI, 1976, *apud* MIGUEL, 1998). Neste sentido, os asseclas - ou o povo - são um elemento passivo que, usando a terminologia formulada por Gramsci, o “moderno príncipe” vai modelar por meio do mito.

A concepção gramsciana fica ainda mais clara quando analisamos o processo de mitificação do Libertador. Diante dos adjetivos usados para se referir a Simon Bolívar - tais como “caminente y guiador”, “caudillo milagroso”, “gênio perfecto”, “perfecto representante esporádico y único de su raza, de todas las razas”, “El heróe”, “San Simón Bolívar” e “Dios” - , o sociólogo e historiador venezuelano Carrera Damas, que se dedicou a analisar o culto ao Libertador, pergunta-se:

¿Como no ver en todo isto una elemental transposición de valores éticos-religiosos? Poco esfuerzo sería necesario para percibir, como trasfondo de esta continuada y esterilizante polémica, la controversia de los principios básicos de la moral Cristiana: el bien y el mal. Bolívar es el bien, y todo lo que de alguna manera empañe su brillo, que se quiere impoluto, sea éste real o atribuido, solo pertencer al reino de las tinieblas (CARRERA-DAMAS, 2003, pg. 40).

Contudo, Damas argumenta que não é correto afirmar que o culto - e a palavra aqui é usada em sua acepção que indica o conjunto de atitudes e ritos pelos quais se adora uma divindade - dirigido a Bolívar seja fruto de uma mera criação literária, oriunda de um patriotismo exacerbado dos historiadores. O sociólogo afirma que tal deferência é resultado de uma necessidade histórica cuja função teria sido dissimular um fracasso e retardar um desengano:

De recurso ideológico, si es que no de mistificación, podría clasificarse este expediente, gracias al cual fue posible equilibrar el balance histórico de la lucha emancipadora, al permitir presentar como contrapartida de un saldo adverso a las aspiraciones de las masas populares, la perspectiva luminosa y siempre abierta Del perfeccionamiento de una obra cuyas fallas e inconsecuente sautaban a la vista (...). Ao término de la lucha no se vislumbraba siquiera el prometido el reino de la libertad, de la igualdad y, sobre todo, de la fraternidad entre los hombres que habían hecho causa común contra el despotismo, la desigualdad y el odio representados por el poder colonial. (CARRERA-DAMAS, 2003, p. 43).

Segundo a perspectiva proposta por Damas, o Bolívar mítico surge como resposta à desilusão com os resultados obtidos nos processos de libertação colonial. Não tendo sido capaz de oferecer liberdade, igualdade e fraternidade, oferecer-se-ia um herói. E é exatamente esse processo de heroificação que vai resultar na transmutação do real e em sua absorção no imaginário (GIRARDET, 1987, p.71).

A criação ou surgimento de um mito é capaz de conter - ao menos num primeiro momento - as revoltas intestinas e desilusões de uma sociedade<sup>24</sup>. Isso permite que aquilo que seria resultado imediato do processo de emancipação fosse buscado paulatinamente, fazendo com que o ideal bolivariano passasse a funcionar como um modelo contínuo de conduta: o norte de um objetivo a ser buscado incessantemente. É o mito quem dará, além do rumo a ser seguido, a legitimidade necessária para lançar mão dos expedientes necessários para alcançar o objetivo.

O resultado desta mistificação é que a América passa então a ser um continente imerso em um processo de perpétua libertação, sob as hostes espirituais de Bolívar. Diante do caos que os novos Estados se encontravam àquela altura, a figura combativa de um homem público - que abdica de sua vida pessoal a fim de aderir e lutar por uma causa - era essencial para garantir a coesão nacional e aplacar às revoltas surgidas em decorrência de um sonho cuja transmutação à realidade mostrara-se decepcionante. O Bolívar mítico materializa a dimensão sublime da luta em favor da liberdade: a mais nobre das causas, cuja busca é louvável e necessária, independentemente do preço a ser pago.

Como aponta Girardet (1987), todo processo de heroificação exige uma adequação entre a personalidade do herói e as necessidades de uma determinada coletividade num momento histórico específico. O herói não surge como uma imposição descolada da realidade. O mito defini-se em relação à função a ele atribuída, como resposta a uma certa expectativa:

...se o mito não pode deixar de conservar a marca do personagem em torno do qual ele se constrói, se, engrandecendo-os, tende a assegurar

---

<sup>24</sup> O antropólogo polonês Bronislaw Malinowski vê no mito a capacidade de "fortalecer a tradição, dotando-a de valor e prestígio maiores, remontando-a à realidade mais alta, melhor, mais sobrenatural, dos eventos iniciais" (MALINOWSKI, 1974, p.146).

através do tempo a perenidade dos traços específicos que são os de sua fisionomia, não pode deixar, por outro lado, de depender ele próprio, em sua forma, como em seu conteúdo, das circunstâncias, historicamente delimitadas, nas quais é elaborado.(...) O mito tende, assim, a definir-se em relação à função maior que se acha episodicamente atribuída ao herói, como uma resposta a uma certa forma de expectativa, a um certo tipo de exigência. A imagem do Salvador varia conforme ele é chamado a enfrentar um perigo externo, a conjurar uma crise econômica ou a prevenir os riscos de uma guerra civil (GIRARDET, 1987, p. 82).

A despeito da instrumentalização da imagem de Bolívar como fator de unidade nacional, que nos leva à equivocada conclusão de que o processo de mitologização foi algo imposta à força, de forma deliberada, Damas afirma que há uma dimensão espontânea no culto ao Libertador. O autor cita o ensaio “Bolívar e los signos de una nueva identidad intelectual y literaria”, de Gustavo Luis Carrera, que tem por objetivo analisar a expressão folclórica da veneração a Bolívar. O ensaio, segundo Damas, constata que a imagem de Bolívar compete com a dos santos em termos de veneração por parte do campesinato, mas que isso não é fruto de um mero acatamento de imposições oficiais fetichistas, mas sim uma reação emocionada em relação à pessoa e aos gestos de Bolívar. Nas palavras de Luis Carrera, no ensaio citado acima:

Puede hablarse con toda propiedad de un culto popular, de bases y vías folklóricas, a Simón Bolívar. Sus manifestaciones se patentizan de modo especial en la poesía tradicional: tal vez en mejor vehículo para la veneración emocionada y la exaltación heroica. Sus expresiones são diversas, enriquecidas sin cesar por nuevas creaciones poéticas y populares y por renovados enfoques del personaje y su significación (...) no deja de ser notable: en un país donde la propaganda oficial se ha esforzado en crear, mantener y pulir en culto ortodoxo a Bolívar, y sobre todo a los aspectos de su personalidad que interesa destacar, el pueblo há recorrido a su próprio modo de venerar una figura que le resulta sinceramente digna de recuerdo ejemplar. (In: CARRERA-DAMAS, pg. 293).

Acontece com o culto a Bolívar aquilo que acomete boa parte das religiões históricas: em um determinado momento, o culto originário é tomado por certo sincretismo, cujo propósito inconsciente é tornar a crença mais inteligível, mais próxima, mais local. Enfim, a apropriação se dá por meio de um processo de vulgarização. Importante, porém, é se ater ao fato de que essa “adaptação” não representa, necessariamente, uma negação do elemento

histórico original. Tampouco, o mito pode ser tomado como sinônimo de fábula, mera fantasia ou mentira. Nas palavras de Girardet:

O mito político jamais deixa de enraizar-se em uma certa forma de realidades histórica (...) Tratando-se de pessoas humanas, muito concretamente e muito precisamente inseridas em uma certo espaço geográfico e em uma certa fase do tempo, não é muito concebível que a narrativa em questão escape totalmente à marca da história, não testemunhe, de uma maneira ou de outra, a presença da história. Aos grandes heróis imaginários, protótipos eternos propostos ao sonho e à meditação de sucessivas gerações, Édipo, Fausto, Don Juan, e literatura como a pintura podem atribuir rostos os mais diversos. Eles não dependem de nenhuma cronologia, de nenhum contexto factual. Podem ser e foram incessantemente reinventados, reinterpretados; cada um de nós tem a liberdade de reconstruir à vontade seus personagens. Com toda evidência, tal não pode ser o caso de um ser de carne e osso, historicamente definível, e cujo processo de heroificação não poderia fazer esquecer os traços particulares que são os de uma personalidade e de um destino. (GIRARDET, 1987, p. 81).

Por mais que exista uma forma popular de culto a Bolívar, resultado de um processo de sincretização, esse Libertador mítico mantém, inegavelmente, uma correspondência com o Bolívar histórico - o homem real cujos atos foram de suma importância para a condução do processo de independência da Venezuela.

Interessante notar que a leitura de suas correspondências mostra que o próprio Libertador estava disposto a oferecer à posteridade não apenas uma figura histórica, mas sim uma personagem grandiloquente, cuja trajetória se mostraria indispensável para a compreensão da natureza do continente americano. A construção mítica teria surgido ainda em vida, sendo iniciada pelo próprio herói em suas missivas (FREDRIGO, 2008). Num tom que poderíamos chamar de evangelístico, o epistolário de Simón Bolívar mostra que o Libertador tinha ciência da importância de seus atos para a história da América:

A relação construída entre Bolívar e o destino da América conferiria sentido a um viés historiográfico que se arraigaria político-culturalmente na Venezuela. A narrativa sobre a vida de Bolívar condensaria e exemplificaria os caminhos trilhados por parte da América do Sul no decorrer do processo de emancipação. Depois da vida de glória e honra, conquistada nos campos de batalha, Bolívar conheceria a doença, as tentativas de assassinato e a detração política, nascida, não raro, dos círculos que, em algumas outras circunstâncias, tinham-no apoiado. Esse é o enredo das várias biografias escritas sobre o Libertador, alcunha concedida a Bolívar em vida e imortalizada pelo culto. Ele irrompe no auge de suas vitórias como César, Napoleão e termina os seus dias como Quixote. (FREDRIGO, 2008).

Bolívar e a América eram um. Fredrigo aponta que o Libertador vai se apresentar como a personificação de um continente<sup>25</sup>; o homem cujo destino se confunde com o dos próprios territórios que pretendia libertar. O continente ainda não tinha a liberdade - tal como lhe fora prometido - , mas já possuía o Libertador. Segundo as palavras de Campbell (1997), o herói será aquele que foi capaz de triunfar sobre as limitações históricas pessoais e locais, e que alcançou as formas humanas gerais, válidas e normais:

Desse modo, as visões, as ideias e as inspirações surgem prístinas das fontes primárias da vida e do pensamento humano. Daí sua eloquência, não vinda da sociedade ou da psique presente e em estado de desintegração, mas da fonte inesgotável através da qual a sociedade há de renascer. O herói morreu como homem moderno, mas, como segunda tarefa e façanha formal, tem que voltar para nós transfigurado e ensinar as lições que aprendeu sobre a renovação da vida. (CAMPBELL, 1997, p. 26).

Com esse processo de mitologização, aqueles que se propunham a levar à frente o legado de Simón Bolívar deixarão de lado a controvérsia em torno de seus ideais para buscar se apropriar do capital simbólico do Libertador. Não importará tanto as bandeiras e ideais que o Bolívar histórico verdadeiramente defendeu, mas sim a capitalização de sua imagem.

Como vimos no capítulo precedente, a contradição não estava em absoluto ausente do Libertador. É natural e compreensível, portanto, que aqueles que se arrogam como herdeiros do bolivarismo sejam pegos também imersos em uma série de contradições. Alçado à condição de “Mito Fundador”, Bolívar será usado para justificar e legitimar tanto processos

---

<sup>25</sup> Seu manifesto aos povos da Colômbia, de dezembro de 1830, é esclarecer a este respeito. Bolívar nitidamente constrói um discurso tendo em vista a posteridade. Diz: “Haveis presenciado meus esforços para implantar a liberdade onde antes reinava a tirania. Trabalhei com desinteresse, abandonando minha fortuna e mesmo minha tranquilidade. Afastei-me do poder quando me convenci de que desconfiáveis de meu desprendimento. Meus inimigos abusaram de vossa credulidade e esmagaram o que me é mais sagrado: minha reputação e meu amor à liberdade. Fui vítima de meus perseguidores, que me conduziram às portas do sepulcro. Eu os perdôo. Afastando-me do vosso meio, meu carinho me diz que devo manifestar meus últimos desejos. Não aspiro a outra glória senão a consolidação da Colômbia. Todos deveis trabalhar pelo bem inestimável da união: os povos, obedecendo ao atual governo para libertar-se da anarquia; os ministros do santuário dirigindo suas orações ao céu; os militares, empregando sua espada para defender as garantias sociais. Colombianos! Meus últimos votos são pela felicidade da pátria. Se minha sorte contribuir para que cessem os partidos e consolide a união, baixarei tranquilamente ao túmulo. (BOLÍVAR, 1983, p. 192).

de caráter revolucionário como governos nitidamente reacionários. Todos eles sob a égide do bolivarismo.

### 2.3: MITO FUNDADOR

Todos os líderes personalistas venezuelanos tentaram, em maior ou menor medida, capitalizar a imagem de Simón Bolívar. O neoliberal Carlos Andrés Pérez, que o atual presidente Hugo Chávez tentou derrubar com um golpe frustrado em 1992; José Antonio Páez, o primeiro caudilho da independência, que ajudou a destruir o projeto da Grã-Colômbia; e Juan Vicente Gomez, o primeiro dos militares a governar a Venezuela (de 1908 a 1935), que nasceu no mesmo dia em que Simón Bolívar e teve seu obituário alterado para que a data de sua morte coincidissem com a de Bolívar, são alguns exemplos (UCHOA, 2003).

Para entender essa invocação de Bolívar por presidentes ideologicamente tão distantes, recorreremos aqui ao conceito de “Mito Fundador” proposto pela professora Marilena Chauí para analisar a formação da sociedade brasileira. Chauí (2000) esclarece que a palavra mito refere-se tanto ao sentido etnológico do termo, cuja significação nos remete à ideia de narração pública dos feitos lendários de uma determinada coletividade, como também no sentido antropológico que apontamos anteriormente: a narrativa como solução imaginária de tensões, conflitos e contradições que não podem ser solucionadas no nível da realidade. Há ainda uma dimensão psicanalítica que opera por meio da repetição de algo imaginário, criando um bloqueio à percepção da realidade. (CHAUÍ, 2000, pg. 5).

Ao falar em fundação entende-se que esse mito impõe uma ligação direta com o passado enquanto origem, que representa um tempo que nunca cessa, conservando-se permanentemente presente. Um Mito Fundador é, portanto, “aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo” (Idem). Chauí faz uma diferenciação importante entre fundação e formação para justificar a escolha pelo conceito de um mito fundador:

Insistimos na expressão mito fundador porque diferenciamos fundação e formação. Quando os historiadores falam em formação, referem-se não só às determinações econômicas, sociais e políticas que produzem um acontecimento histórico, mas também pensam em transformação e, portanto, na continuidade ou na descontinuidade dos acontecimentos, percebidos como processos temporais. Numa palavra, o registro da formação é a história propriamente dita, aí incluídas suas representações, sejam aquelas que conhecem o processo histórico, sejam as que o ocultam (isto é, as ideologias) (CHAUÍ, 2000, pg. 5).

A fundação refere-se a passado imaginário, tomado como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, ou seja, “visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido. A fundação pretende situar-se além do tempo, fora da história, num presente que não cessa nunca sob a multiplicidade de formas ou aspectos que pode tomar”. Chauí aponta também que a marca característica da fundação é “a maneira como ela põe a transcendência e a imanência do momento fundador: a fundação aparece como emanando da sociedade e, simultaneamente, como engendrando essa própria sociedade (ou a nação) da qual ela emana”.

O Mito Fundador oferecerá uma gama inicial de representações, porém não definitiva. Esse repertório inicial servirá como base para que, em cada época ou situação histórica, ele possa ser reorganizado tanto internamente, em termos de hierarquia, quanto em seu sentido. Com isso, aponta Chauí, “(...) as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente” (CHAUÍ, 2000, pg. 5).

Apesar de, num primeiro momento, causar estranheza o fato de Simón Bolívar estar no cerne da mensagem política de governantes de matizes ideológicos por vezes antagônicos, a perspectiva do “Mito Fundador” nos auxilia a compreender o fenômeno. Bolívar será o alicerce necessário à construção do Estado e da identidade venezuelana. É seu capital simbólico o instrumento usado para legitimar - e por vezes iludir - as ações políticas no país.

Bolívar ressuscitará constantemente na Venezuela. Sempre com novas vestes e cheio de paradoxos, como seu modelo original. Tentar compreender o Estado venezuelano - e a própria América Latina - sem reconhecer a influência da dimensão mítica de Simón Bolívar

será sempre uma abordagem arriscada. Há, contudo, aqueles que se propuseram a desmistificá-lo, lhe arrancando do Olimpo para trazê-lo à planície.

#### 2.4: DESMITIFICAÇÕES: ALGUMAS INTERPRETAÇÕES DO LEGADO BOLIVARIANO

Embora a maior parte da historiografia clássica seja marcada por certa simpatia à figura de Bolívar, há também uma vertente que poderíamos chamar de “anti-bolivariana”. Como aponta Ferreira (2006), segundo esta linha crítica Bolívar seria um “déspota afortunado elevado pelas circunstâncias, o iniciador de todos os despotismos, além de promíscuo e sanguinário”. Ferreira diz que em boa parte essa visão vai se pautar segundo a literatura realista - que era então partidária da Coroa Espanhola - e nos testemunhos de oficiais ingleses que tiveram desavenças com Bolívar.

Foi, contudo, Karl Marx que elaborou a crítica mais obstinada ao processo de libertação conduzido por Bolívar – e ao próprio. Em 1857 - 17 anos após a morte de Bolívar - Marx e Engels foram convidados por Charles Dana, diretor do *New York Daily Tribune*, a colaborar com a edição da *New American Cyclopaedia* – publicação que trazia informação sobre história militar, biografias, entre outros temas. Quis o destino que ficasse a cargo da pena aguda de Marx a redação do verbete “Bolívar”.

O tom deveras agressivo usado pelo autor de *O Capital* para descrever aquele que seria o “mais covarde, brutal e miserável dos canalhas”<sup>26</sup> se assemelha ao usado para descrever Luis Bonaparte, a quem Marx havia chamado de “o bufão sério que não mais toma a história universal por uma comédia e sim a sua própria comédia pela história universal”. A repulsa de Marx a qualquer espécie de messianismo é bastante compreensível, mas a virulência de suas

---

<sup>26</sup> “Diante dos reparos lógicos feitos por Dana a um texto que se afastava da linguagem imparcial que caracterizava esse tipo de publicação, Marx admitiu, numa carta a Engels que havia saído um pouco do tom enciclopédico, mas ‘seria ultrapassar os limites querer apresentar como Napoleão I o mais covarde, brutal e miserável dos canalhas’ (MARX, apud: ARICÓ, p. 7)

críticas a Bolívar soa, à primeira vista, como manifestação de um eurocentrismo exacerbado, que denuncia um desconhecimento acerca da realidade social e política da América Latina.

Segundo a análise de Marx, os eventuais sucessos da empreitada bolivariana nada mais eram do que um mero resultado do acaso:

Seguiu-se uma deserção após outra, e tudo parecia resvalar para um completo descalabro. Nesse momento sumamente crucial, uma nova conjunção de acontecimentos fortuitos tornou a modificar o rumo da situação. (MARX, 2009, p. 46).

Suas derrotas, ao contrário, eram reflexos da inaptidão de alguém preocupado apenas em assegurar o poder em suas mãos:

Para enfrentar cerca de 4 mil espanhóis (...) Bolívar reuniu mais de 9 mil homens, bem armados, equipados e fartamente supridos de tudo o que era necessário para a guerra. Não obstante, no fim de maio de 1818, ele havia perdido umas doze batalhas e todas as províncias ao norte do rio Orinoco. (Idem, *Ibidem*)

Em inúmeras passagens Marx faz questão de destacar a sede de poder e a covardia do “Napoleão das retiradas”, numa narrativa que, inegavelmente, se mostra revisionista, para não dizer iconoclasta:

Quando os prisioneiros de guerra espanhóis (...) conseguiram dominar de surpresa os guardas e tomar a cidade, Bolívar, apesar de os prisioneiros estarem desarmados, ao passo que ele dispunha de uma guarnição numerosa e uma grande quantidade de munição, partiu precipitadamente durante a noite com oito de seus oficiais, sem informar seus próprios soldados, chegou a La Guaira ao amanhecer e se recolheu a sua propriedade em San Mateo. Ao tomar conhecimento da fuga de seu comandante, a guarnição retirou-se ordeiramente do local, que foi ocupado de imediato pelos espanhóis comandados por Monteverde. Esse acontecimento fez a balança pender em favor da Espanha e obrigou Miranda<sup>27</sup>, sob as ordens do congresso, a assinar o Tratado de La Victória, em 26 de junho de 1812, devolvendo a Venezuela ao controle espanhol (MARX, 2009, pg. 34).

---

<sup>27</sup> O General Miranda era o então Comandante Supremo das forças insurgentes terrestres e navais.

A repulsa de Marx à figura de um suposto Libertador, responsável pela condução de um povo rumo à emancipação, fica evidente quando narra a entrada de seu biografado em Caracas, após o triunfo militar. Marx traz à tona um Bolívar que se deleita com as cerimônias ritualísticas, típicas do poder monárquico contra o qual Bolívar supostamente lutava:

Bolívar foi então homenageado por uma entrada apoteótica. De pé sobre um carro triunfal, puxado por doze jovens vestidas de branco e enfeitadas com as cores nacionais, todas escolhidas entre as melhores famílias de Caracas, Bolívar, com a cabeça descoberta e uniforme de gala, agitando um pequeno bastão, foi conduzido por cerca de meia hora, desde a entrada da cidade até sua residência. Proclamando-se “Ditador e Libertador das Províncias Orientais” -, criou a “Ordem do Libertador”, formou uma tropa de elite que dominou de sua guarda pessoal e se cercou da pompa própria de uma corte (MARX, 2009, pg. 37).

Resta evidente que as inúmeras ironias ao longo do texto têm como propósito mais do que dedicar um olhar crítico ao objeto analisado - o que é sempre desejável: o texto implacável de Marx se propõe a ridicularizar Bolívar; mostrá-lo como um bufão, um demagogo vulgar, cujas eventuais conquistas eram fruto de um mero acidente: um afortunado sem qualquer virtude. Ao longo do texto de Marx, ficamos diante de uma desconstrução. O Libertador da América era, na verdade, um “usurpador”, “ditador”, “tirano”, “explorador”, “oportunista”, “covarde”, “chantagista”, “alienado” e “manipulador”.

Todos esses adjetivos estão implícitos ou explícitos no texto de Marx, num esforço considerável no sentido de mostrar que Bolívar era apenas um ditador bonapartista, o “verdadeiro Soulouque”<sup>28</sup>. Mas o que teria motivado o autor de *O Capital* a manifestar uma postura tão radical em relação a Bolívar, a ponto de sentirmos um hálito de preconceito em alguns trechos da biografia?<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Faustin-Élie Soulouque foi um oficial de carreira e general do exército haitiano, eleito presidente do Haiti em 1847 e proclamado imperador do país em 1849.

<sup>29</sup> Como este, em que ele critica a “preguiça” de Bolívar e de seus compatriotas: “Entretanto, como a maioria de seus compatriotas, ele era avesso a qualquer esforço prolongado, e sua ditadura não tardou em degenerar numa anarquia militar, na qual os assuntos mais importantes eram deixados nas mãos de favoritos, que arruinavam as finanças públicas e depois recorriam a meios odiosos para reorganizá-las. Assim, o novo entusiasmo popular transformou-se em descontentamento, e as forças dispersas dos inimigos dispuseram de tempo para recuperar” (MARX pg. 38).

Neste ponto, são várias as interpretações. Ferreira (2006) argumenta que a crítica ao texto de Marx foi elaborada pela própria historiografia marxista latinoamericana. Esta crítica se assenta na ideia de que a abordagem de Marx foi resultado das fontes tendenciosas que este havia consultado para a elaboração da biografia do Libertador.

Marx teria usado como referência as memórias de dois oficiais ingleses que haviam servido nas filas patrióticas e que, por problemas pessoais com Bolívar, questionaram em seus respectivos relatos as virtudes do Libertador: o General Ducoudray-Holstein, quem publicou em Londres o livro *Memoirs of Simón Bolívar*, em 1829 e do coronel Gustav Hippiisley, autor da crônica intitulada *The Narrative of the expedition to the rivers Orinoco and Apuré in the South America: with sailed from England in november 1817, and joined the patriotic forces in Venezuela and Caracas*, editada também em Londres, em 1819 (FERREIRA, 2006, p. 48).

Por mais que a hipótese seja plausível, ela não se mostra unânime entre os pensadores marxistas. Afinal, admiti-la implica, necessariamente, em aceitar que um pesquisador rigoroso como Marx não se ateuve ao procedimento mais elementar em qualquer análise científica: consultar o “outro lado”; dar boas vindas ao contraditório, desconfiar as fontes “promíscuas”.

Há duas leituras relativamente opostas, e igualmente criteriosas, cujas hipóteses nos parecem de suma importância para tentar equacionar a questão. A primeira, escrita pelo pensador marxista José Aricó, recusa a ideia de que Marx tenha se deixado pautar, “ingenuamente”, pelas impressões negativas dos oficiais Ducoudray-Holstein e Hippiisley; a segunda, escrita pelos professores da Universidade de Madri Marcos Roitman Rosenmann e Sara Martínéz Cuadrado, defendem a ideia de que Marx denunciara uma faceta importante da personalidade de Bolívar, comumente negligenciada pelos historiadores.

Aricó argumenta que a posição de Marx em relação ao processo de independência dos países americanos - e, conseqüentemente, a Bolívar - é anterior, e não posterior, à leitura das obras em que se baseou para redigir a biografia do Libertador. Além disso, ao menos uma das obras citadas como fonte de consulta por Marx, *As Memórias do General Miller*, “apesar de censurar os projetos políticos bolivarianos, procura manter uma postura imparcial frente ao Libertador, reconhecendo nele, entre outras coisas, os ‘imensos serviços’ prestados à causa da independência” (ARICÓ, 1980, pg. 12).

Da mesma forma, Aricó rejeita a ideia de que a posição crítica de Marx fora reflexo de um pensamento expansionista europeu - do qual Marx teria sido, conscientemente ou não, partícipe -, que se opunha aos planos bolivarianos de união latinoamericana, temendo uma autonomia plena do continente. Segundo aponta o autor, tal temor é mera opinião que não encontra correspondência com os fatos, uma vez que o processo de organização continental de Bolívar contou, em grande medida, com a simpatia dos britânicos.

Portanto, Aricó demonstra que “Marx escreveu sua diatribe não segundo o julgamento de seus contemporâneos, mas contrariando-os” (ARICÓ, 1980, pg. 13). O biógrafo tinha à disposição um material de consulta cuja visão era razoavelmente favorável ao processo conduzido por Bolívar. Por isso, o autor propõe que

...foi uma avaliação política que induziu Marx a interpretar Bolívar como autoritário e bonapartista, e a projetar sua hostilidade política, como costumava fazer, no conjunto das atividades e até na própria personalidade do Libertador, de quem ele zombou escarnecidamente ao longo de seu extenso ensaio. Concluindo, não foi pelo desconhecimento de dados imprescindíveis, nem por ter ao alcance das mãos apenas fontes tendenciosas, que a atitude pessoal de Marx foi tão violentamente antibolivariana, mas sim por sua discrepância radical com respeito à visão, às metas e aos atos antidemocráticos de Bolívar. (ARICÓ, 1980, pg. 13).

Não se pode, portanto, falar em escassez de informações, mas sim que Marx usou como referência as fontes que seu método materialista histórico permitia. É esclarecedora a insistência de Marx em destacar o papel do acaso na condução do processo conduzido por Bolívar. A isso Aricó atribui o conceito hegeliano – adotado pelo fundador do socialismo científico – de “povos sem história”. Hegel entendia o homem como um ser pensante, capaz de organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre, não se acomodando a ordem existente e aos valores dados pelo “acaso” num determinado contexto histórico (MARCUSE, 2004, p. 17).

Na perspectiva hegeliana, a razão capacita os homens a reconhecerem suas próprias potencialidades e, conseqüentemente, as do mundo que os cerca. “Ele não está, pois, à mercê dos fatos que o cercam, mas é capaz de sujeitá-los a um critério mais alto, ao critério da razão” (Idem). O conceito de “povos sem história” desenvolvido por Hegel e citado por Aricó refere-se não apenas a “a um caráter de falta de potência ou virilidade expansiva”, mas sim “a uma ideia ainda mais radical e necessária de seu sistema: a da racionalidade do devir”

(ARICÓ, 1980, p.14). Neste sentido, os “povos sem história” seriam aqueles cujas ações estavam pautadas pelo “absurdo”, pela “irracionalidade” e pelo “acaso” - o grande aliado de Bolívar, inúmeras vezes lembrado por Marx:

Isso permite supor que a xenofilia recorrente em todo o texto de Marx sobre Bolívar se deva, fundamentalmente, a essa ubiquação da racionalidade nos representantes de tais “povos sem história”, nos quais a inexistência factual de uma luta de classes impediria explicar a partir desta “as circunstâncias e as condições que permitiriam a um personagem medíocre e grotesco representar o papel de herói” (ARICÓ, 1980, p.15).

Podemos afirmar que - segundo a perspectiva de Aricó - não foi mero desconhecimento e preconceito que levaram Marx a escrever uma biografia extremamente crítica, mas sim que essa rejeição severa a Bolívar era resultado de um modelo de análise que deu especial atenção ao caráter arbitrário, absurdo e acidental do processo latinoamericano. E essa falta de “sentido” era, em grande medida, resultado da ausência de uma luta de classes definidora do processo, capaz de fundamentar a sistematização lógico-histórica característica da análise marxista.

A argumentação de Aricó se mostra bastante esclarecedora, mas imediatamente levanta outra questão: o Bolívar descrito por Marx seria apenas o resultado esperado do modelo de análise desempenhado por Marx, o materialismo-histórico, ou ele encontra correspondência nos fatos? O Bolívar de Marx é um ditador; um amante do poder; um centralista radical que destoa enormemente da historiografia que o consagrou como Libertador? Marx teria denunciado o Bolívar “real”, desnudando-o de todo componente mitológico?

Para Rosenmann e Cuadrado (2001) a resposta é sim: o texto de Marx destrói a visão idealizada de Bolívar e despedaça sua interpretação. Os historiadores destacam que manter Bolívar incólume diante de interpretações “tendenciosas” tem sido um empreendimento levado a cabo por todas as vertentes ideológico-políticas da historiografia latinoamericana, sejam elas marxistas, liberais progressistas ou conservadoras reacionárias. Com isso, “se sucedem as histórias encobridoras e se arbitra uma censura aos textos que soam mal ou que se mostram críticos num sentido contrário ao mito” (ROSENMANN e CUADRADO, 2001, p. 65).

Marx, porém, desnudaria as posições ideológico-políticas de Bolívar, mostrando um aristocrata com sede de poder e submetido às paixões terrenas:

O que aconteceu com o artigo de Marx sobre Bolívar está sujeito a uma discussão mais política do que teórica. E é essa visão de Marx sobre Bolívar que se procura ignorar, posto que ela é uma das facetas principais do processo de independência latino-americana: o caráter preponderantemente oligárquico de seus caudilhos e dirigentes militares e políticos (...) A maioria dos membros das elites crioulas não foi de democratas nem construiu um espaço de articulação política em que o povo fizesse parte da cidadania política. E isso entrava em contradição com os ideais democráticos e libertários de Marx e do pensamento radical do século XIX. (ROSENMANN e CUADRADO, 2001, p. 66).

Mais do que fidelidade ao “método”, Marx estaria comprometido com certos ideais que reputava como inegociáveis, como a democracia, que, como vimos, é questão controvertida nos textos de Bolívar. A despeito de seu discurso sempre elogioso aos valores democráticos, Bolívar, na verdade, trabalhava para rechaçá-los em nome de uma ordem monárquica e aristocrática. Lançando mão de cartas da lavra bolivariana, Rosenmann e Cuadrado mostram que a opinião de Marx nada tinha de fantasiosa: para os autores, Bolívar desejava libertar a América para torná-la colônia de si próprio.

Os historiadores resgatam um pronunciamento de Bolívar, publicado por Salvador de Madariaga em sua biografia de Bolívar, no qual o Libertador deixa clara sua opinião acerca do povo. No discurso, Bolívar manifesta aquela que é uma opinião típica do pensamento aristocrático: é salutar que o poder esteja nas mãos dos mais aptos. O povo, tal como estava formatado na América, não seria capaz de se autogovernar e, portanto, deveria ser protegido de si mesmo:

Na verdade, sou da opinião da França, pois, embora nunca tenha havido maior defensor que eu dos direitos e liberdades da humanidade (...), tenho de confessar que este país não está em condições de ser governado pelo povo, coisa que, havemos de convir, em geral é melhor na teoria do que na prática. Não há país mais livre do que a Inglaterra, governada por uma monarquia bem regulada (...). De todas as regiões, a América do Sul é a menos apta para os governo republicanos. Em que consiste sua população, senão em índios e negros mais ignorantes do que a vil raça de espanhóis da qual acabamos de nos emancipar? Um país representado e governado por gente assim está fadada à ruína. Temos que pedir auxílio à Inglaterra (...). O senhor pode dizer que nunca fui inimigo das monarquias por um princípio geral; ao

contrário, considero-as necessárias. (Bolívar In MADARIAGA, 1985, p. 259, apud: ROSENMANN e CUADRADO, 2001, p. 67)

Por mais que essa ideia pareça ir de encontro aos postulados democráticos, a verdade é que ela remete a uma tradição que vem desde - pelo menos - Aristóteles, e vai ser um alicerce indispensável para o estabelecimento das democracias representativas contemporâneas. O que chama a atenção é o fato de alguém que se arroga libertador do povo o considerar tão incapaz. Bolívar se propões a libertar a América porque todos os povos têm o sagrado direito à liberdade, mas julga que esses mesmos povos seriam incapazes de gozá-la - ao menos naquele momento.

Segundo Rosenmann e Cuadrado, o objetivo imediato de Bolívar era estabelecer uma ordem política permanente e vitalícia nas mãos de uma elite aristocrática, na qual “Deus” ocuparia um “vértice superior da pirâmide e da qual emanam os poderes terrenos. E a ordem imposta pela vontade de Deus não pode ser alterada pela vontade dos homens”. Resenmann e Cuadrado ressaltam ainda que nenhum dos fatos históricos citados por Marx foi desmentido pelos historiadores pró-bolivarianos. Apontam que devido ao “desprezo pelas massas populares, o Libertador proibiu nas cátedras de Bogotá o ensino de Bentham e impôs aos estudantes assistir por um ou dois anos a um curso de fundamentos da apologia da religião católica” (ROSENMANN e CUADRADO, 2001, p. 75).

Há de se notar, como já destacamos anteriormente, que Bolívar era um homem inserido em um contexto específico. Antes de ser um baluarte de nobres ideais, foi um homem de ação. E a ação – a mais antiga das preocupações da ciência política, segundo Hannah Arendet - requer a o equacionamento de questões que só são simples aos olhos de quem apenas observa.

Por isso, a grande contribuição de Marx para nosso trabalho não está ligado diretamente à desmistificação de Bolívar. Essa desconstrução só nos interessa na medida em que ela mostra a complexidade e contradições dos homens de ação: Bolívar é, para alguns, a personificação de todas as virtudes; para outros é o iniciador de todos os despotismos. E a tentativa de desmistificá-lo é o componente que torna seu caráter mítico ainda mais evidente.

## 2.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tirano ou Libertador? Democrata ou autocrata? Passados quase dois séculos desde o início de seu projeto, seja qual for o juízo que se lhe faça, Bolívar ainda é peça fundamental para a compreensão da Venezuela contemporânea. Ao ler suas cartas e discursos, corre-se imediatamente dois riscos que buscamos evitar neste trabalho.

A primeira é se render a uma veneração acrítica, que vê luzes em tudo o que Bolívar diz ou escreve, buscando, por meio dos mais variados subterfúgios, justificar as inegáveis investidas autocráticas do Libertador. O segundo risco é, em essência, a manifestação contrária do primeiro: empreender um juízo do “caráter” de Bolívar, supervalorizando suas supostas intenções tirânicas inconfessáveis. Poder-se-ia buscar uma solução cômoda, apontando que ambos os extremos estariam equivocados, optando-se assim por um “meio termo” entre as duas formulações: nem tanto ao mar, nem tanto a terra.

Contudo, apesar de manifestar um suposto equilíbrio, tal abordagem é também questionável, pois exclui qualquer possibilidade de estarmos diante de um personagem que é, em essência, paradoxal. Bolívar é um agente político contraditório imerso em um contexto de grandes contradições. Não à toa, as múltiplas manifestações autoproclamadas bolivarianas surgirão também envoltas numa sombra de incongruências.

A compreensão do bolivarismo à luz do conceito de Mito Fundador traz uma interessante perspectiva tanto para a análise da Venezuela que surge nos primeiros anos após a morte de Bolívar, quanto para o entendimento da mais recente forma de bolivarismo: o chavismo, que analisaremos no próximo capítulo.

Como aponta Cassirer (2003), o mito político surge quando os recursos tradicionais esgotam-se ou se mostram insuficientes para o equacionamento de uma determinada crise. Mesmo nas sociedades primitivas, “onde o mito atravessa e governa toda a vida e todo sentimento social do homem, ele não opera sempre da mesma maneira nem aparece sempre com a mesma força. Atinge sua plenitude quando um homem tem de enfrentar uma situação inusitada e perigosa” (CASSIRER, 2003, p. 322).

Mesmo escrevendo em uma época em que as liberdades estavam sendo ameaçadas devido à ascensão do nazismo - uma contexto deveras diferente do que ocorrer nas

manifestações bolivarianas - , a análise de Ernest Cassirer sobre “O Mito do Estado” traz contribuições significativas para entendermos a lógica que permeia a ação dos mitos políticos. Em seu estudo, Cassirer aponta que desde a República, de Platão, há um esforço da parte dos pensadores políticos para exorcizar a dimensão mítica da política<sup>30</sup>. Contudo, o mito nunca foi totalmente excluído da vida política e o século XX é terreno fértil para a análise de seu vigor e desenvolvimento:

A organização mítica da sociedade parece ter sido suplantada por uma organização racional. Em tempos tranquilos e pacíficos, períodos de relativa estabilidade e segurança, essa organização racional mantém-se facilmente. Parece estar a salvo de todos os ataques. Mas em política o equilíbrio nunca se consegue completamente. O que aqui se encontra é um equilíbrio mais dinâmico do que estático. Em política está-se sempre vivendo sobre terreno vulcânico (...) Em todos os momentos críticos da vida social do homem, as forças racionais que resistem ao surto das velhas concepções míticas já não estão mais seguras de si próprias. É o momento em que o mito regressa. (...) Essa hora chega quando as outras forças unificadoras da vida social do homem, por um razão ou outra, perdem sua força e já não são capazes de lutar contra força demoníaca do mito (CASSIRER, 2003, p. 234).

Para Cassirer, a necessidade de uma liderança mítica só se faz sentir quando um desejo coletivo atinge uma força avassaladora e quando falham todas as esperanças de satisfazer esse desejo pelos mecanismos ordinários. Com isso, o desejo não é apenas profundamente sentido, mas também personificado pelo mito (CASSIRER, 2003, p. 325). Evidentemente, a personificação dos anseios pelo mito não se dá da mesma forma como outrora ocorria nas sociedades primitivas. “Contudo, se o homem moderno já não crê em uma magia natural, continua acreditando numa espécie de ‘magia social’” (Idem).

Se o mito das sociedades não complexas era tomado pelos modernos como o resultado de uma atividade inconsciente e como um produto livre da imaginação, os mitos políticos passarão a ser forjados segundo planos meticulosamente calculados. Nas palavras de Cassirer, os mitos políticos não crescem livremente; não são frutos bravios de uma imaginação exuberante. “São coisas artificiais fabricadas por artesões hábeis. A partir de agora os mitos

---

<sup>30</sup> A controvertida posição de Platão sobre a “expulsão” dos poetas na República é explicada por Cassirer como um esforço do discípulo de Sócrates para derrotar a mente mítica em detrimento da ascensão de uma mentalidade lógica e política. “A sua ética e sua política ordenavam-lhe constantemente que descesse os olhos do seu ‘estado celeste’ para o estado humano e terreno e que preenchesse os seus anseios e cuidados das suas necessidades” (CASSIRER, p. 89). Ginzburg (2001) diz que a crítica de Platão aos falsos mitos vai desembocar na condenação dos poetas. Estes não poderiam ser admitidos no estado ideal. Afirma, contudo, que não é o mito que constitui a crítica de Platão, “mas o mito como veículo de afirmações falsas” (p. 46).

podem ser fabricados no mesmo sentido e de acordo com os mesmos métodos utilizados no fabrico das outras armas” (Idem, p. 327).

Não cabe aqui questionar a importância de Simón Bolívar para o processo de libertação da América espanhola, nem tampouco reduzi-lo à imaginação dos venezuelanos. Bolívar, como já apontamos, é crucial para a compreensão daquilo que poderíamos chamar de ‘latidade’, e por trazer à tona uma ideia de fundação - ou, melhor, refundação - que terá consequências significativas para o destino da América Latina. Ao determinar um novo conceito de pátria, Bolívar estabeleceu os alicerces para a emergência de diferentes formas políticas, dentre as quais o chavismo é sua expressão contemporânea mais cristalina.

Muito embora, como apontamos anteriormente, seja difícil definir o bolivarismo como um conjunto estabelecido de práticas políticas - um “novo agir” - , ou mesmo como um corpo de ideias capazes de formar uma “ideologia”, há um componente que não se pode ignorar: o bolivarismo surge sempre acompanhado por uma retórica de ruptura. A retórica bolivariana será fundamentalmente revolucionário no sentido de buscar a destituição de uma ordem estabelecida para a emergência do “novo”. E, neste sentido, o mito se mostrará indispensável, pois traz à tona o antigo anseio, a verdadeira razão de ser de uma determinada coletividade.

O caso de Hugo Chávez é paradigmático neste sentido. A dimensão simbólica de Bolívar é absorvida para legitimar e dar substância a sua plataforma política. Veremos a seguir as condições que levam Chávez ao poder, identificando como Bolívar é instrumentalizado pelo atual presidente venezuelano. Desde já, há de se notar um elemento que, aparentemente, contradiz chavismo e bolivarismo: o papel das massas. Se com Bolívar o povo é, por conta de sua escassa cultura política herdada do poder colonial, visto como um entrave para o aprofundamento da revolução, com Hugo Chávez as massas serão alçadas à condição de protagonistas do processo por ele empreendido; serão o sustentáculo da República Bolivariana que ele promete inaugurar.

## CAPÍTULO 3 – O BOLIVARISMO CHAVISTA

### 3.1. UM NOVO HERDEIRO

“Juro diante de Deus, juro diante da Pátria, juro diante do meu povo e diante desta constituição moribunda realizar as transformações democráticas necessárias para que a República tenha uma nova Constituição adequada aos novos tempos”<sup>31</sup>. Com o braço esquerdo erguido, Hugo Chávez Frias proferia estas palavras ao ser empossado presidente da Venezuela, em 1999. Impossível não associar a fala do novo líder venezuelano ao juramento do Monte Sacro, proferido por Simón Bolívar, em 1805.

A correspondência entre os pronunciamentos não é algo gratuito. Iniciava-se ali um governo que desde a campanha eleitoral se arrogava herdeiro, ou melhor, restaurador do legado do Libertador. Já no segundo ano de seu mandato, o novo presidente modificou o nome do país para República Bolivariana da Venezuela, cumprindo assim uma de suas promessas de campanha. Há quem aponte que a medida foi apenas uma inteligente jogada política de Chávez para apropriar-se do nome de Simón Bolívar e, então, capitalizar a imortalidade de uma personagem intimamente arraigada no imaginário popular do povo venezuelano.

A mudança do nome do País, contudo, não foi um ato isolado, uma mera ferramenta de propaganda em meio a um processo de continuísmo. A alteração marcava também o início de um novo ciclo no país, que trouxe à tona atores que por décadas estavam à margem da vida política venezuelana. Chávez propunha uma “refundação” da Venezuela, tomando como inspiração a campanha iniciada pelo Libertador. Bolívar tornava-se mais do que um mero símbolo do governo chavista. Além de um referencial simbólico, o Libertador passa a ser uma espécie de instrumento de identificação entre Hugo Chávez e o povo venezuelano. A força da imagem do Libertador passa a ser usada para dar consistência e substância às propostas chavistas. O presidente venezuelano busca no passado de glória - e de frustrações, uma vez que Bolívar não pôde concluir seu desejo de integração regional - a força legitimadora de seus atos.

---

<sup>31</sup> Citado em MARINGONI, 2004, p. 50.

Para não supervalorizar ou caricaturizar o papel de Bolívar no imaginário venezuelano - tomando-o como uma espécie de “feitiço social” a ludibriar massas dóceis - , é necessário compreender as condições que possibilitaram a chegada de Hugo Chávez ao poder, demarcando a posição do legado bolivariano. Se o presidente venezuelano arroga-se filho-herdeiro de Bolívar, não se pode ignorar que ele é também filho legítimo de uma conjuntura política muito específica. O chavismo surge em meio a um sistema político que sucumbia. O ex-tenente-coronel soube, sagazmente, ocupar o vazio que surgia no cenário político venezuelano a partir da década de 1990.

### 3.2. O PUNTOFIJISMO E A DEMOCRACIA SEM PERDEDORES

A chegada de Hugo Chávez à presidência da Venezuela em 1998 marca a ruptura de um modelo de democracia que perdurava desde 1958 com o estabelecimento do que ficou conhecido como Pacto del Punto Fijo. Com a queda do ditador Marcos Pérez Jimenez, em 23 de janeiro de 1958, uma junta liderada por um dissidente de seu governo, o contra-almirante Wolfgang Larrazábal, assume o comando do país com o objetivo de liderar um governo de transição.

Neste período, três dos principais partidos venezuelanos, a Acción Democrática (AD), o Comitê de Organização Política Eleitoral Independente (COPEI) e a União Republicana Democrática, estabelecem o puntofijismo: definiam-se as normas que facilitavam a formação de um governo capaz de agrupar equitativamente todos os setores da sociedade venezuelana interessados na estabilidade do país. Os três partidos combinam entre si a elaboração de um “programa mínimo comum (...), cuja execução seja o ponto de partida de uma administração nacional, patriótica e de afiançamento da democracia como sistema” (MARINGONI, 2004, p. 102). Apesar de ter desempenhado um importante papel para a derrocada do governo de Pérez Jimenez, o Partido Comunista vê-se aliado de uma participação mais efetiva no arranjo proposto.

Aparentemente, o Pacto de Punto Fijo agruparia as forças políticas díspares em torno de uma grande “concertación” tendo em vista o funcionamento da democracia. Num país

marcado por sucessivas ditaduras militares e caudilhismo civil, a ideia se mostrava nobre: reduziam-se (ou dissimulavam-se) ali as diferenças ideológicas, e os principais partidos do país formavam uma grande aliança em nome de um ideal comum, para o bom funcionamento do aparelho estatal.

Logo nos primeiros anos do acordo, o pacto nacional se converte, na prática, num acerto entre AD e COPEI, além de um terceiro partido, conforme a conveniência eleitoral do momento (MARINGONI, 2004, p. 102). Ao invés de preservar o regime democrático, o que ocorria era sua deturpação: os líderes venezuelanos forjaram um modelo de emocracia sem perdedores, na qual se enterravam as diferenças entre as forças políticas por meio de uma divisão minimamente equânime do poder. Tentou-se, portanto, erigir um sistema no qual não se permitia que forças políticas díspares se confrontassem segundo propõe a essência do jogo democrático.

Segundo Maringoni (2004), o puntofijismo representou uma maneira de acomodar na partilha do poder as diversas frações da classe dominante, incluindo aí o capital financeiro, as empresas de petróleo, a cúpula do movimento sindical, a igreja e as Forças Armadas. Somado a isso, definia-se uma política essencialmente pró-Estados Unidos. O autor aponta ainda que graças ao pujante mercado petrolífero foi possível abrigar os interesses das elites venezuelanas e ainda promover uma lenta, mas constante, e aparentemente duradoura, melhoria do padrão de vida da maioria da população. A bonança econômica foi capaz, sobretudo, de garantir o anestesiamiento dos conflitos sociais, dando as condições para a perpetuação do Pacto.

Sobre os dois partidos que encabeçavam o puntofijismo, Villa (2005) ressalta que AD e Copei eram grupos altamente institucionalizados, e não meros veículos para líderes oportunistas. Seus principais representantes, Rómulo Betancourt (AD) e Rafael Caldera (Copei), caracterizavam-se pela conciliação, evitando o estabelecimento de disputas sectárias, cujo grau de polarização pudesse comprometer a estabilidade política do país.

Essa democracia de coalizão permitiu, inclusive, a participação modesta de partidos menores, mas sem abrir mão do controle bipartidário dos cargos do primeiro escalão do governo. Geravam-se oportunidades tanto para os sócios da coalizão como para partidos pequenos, incluindo aí alguns setores da esquerda que se alojaram na burocracia da Central de Trabalhadores da Venezuela (CTV), então controlada pela AD. Além de conferir estabilidade institucional, protegia-se o sistema contra o surgimento de alternativas radicais, tanto à

esquerda quanto à direita (VILLA, 2005). Villa destaca ainda que o discurso nacionalista e anti-imperialista (leia-se antiamericano) - retórica típica dos líderes populistas da América Latina - sempre esteve ausente nas principais lideranças do puntofijismo.

Quanto às bases dos partidos, Villa chama a atenção para o caráter multiclassista do puntofijismo. Apesar de as principais lideranças dos dois partidos terem sido forjadas no seio da classe média, tanto AD quanto Copei possuíam raízes em todos os estratos da sociedade venezuelana. Isso impediu que as agremiações fossem imediatamente reconhecidas como representantes de uma classe específica. Contudo, isso só foi possível graças à distribuição dos recursos petrolíferos que se fez sentir em todos os níveis da sociedade, mantendo os conflitos sociais sob controle naquele momento (Cf. Villa, 2005).

O primeiro presidente eleito segundos os auspícios do Punto Fijo foi Rómulo Betancourt, em 1958. AD, COPEI e URD (União Republicana Democrática) compuseram o primeiro governo civil pós-ditadura, enfrentando uma forte recessão. Segundo Moringoni

No lado econômico, caracterizou-se pela tentativa se estabelecer uma política de substituição de importações, como decidido apoio estatal ao capital privado. Pelo lado institucional, o Pacto se consolidou com a Constituição de 1961. E na ação política buscava estabelecer a hegemonia da AD no movimento popular – em especial na Central de Trabalhadores da Venezuela – por meio do isolamento da influência da esquerda. Com o grande prestígio que a Revolução Cubana – vitoriosa em janeiro de 1959 – desfrutava no continente, Betancourt buscou, desde logo, erigir um contraponto à esquerda também no plano externo. (MARINGONI, 2004, p.103).

Em 1968, inicia-se uma segunda fase do puntofijismo. AD e COPEI passam a repartir as direções das Câmaras Municipais e do Senado - numa espécie de revezamento - e das presidências das comissões legislativas. “O acerto se estenderia a outros postos decisivos da direção do Estado, como a seleção de membros para a Corte Suprema de Justiça e a indicação do procurador-geral da República”. (MARINGONI, 2004, p. 103).

Os dois partidos foram, ao longo dos anos, dissolvendo qualquer tipo de diferença entre si. Para Maringoni, ao contrário do que possa parecer, o problema da representação política não estava no fato de os partidos serem fortes. A questão é que sendo o braço institucional de uma dominação de classe foi realizado um esforço constante e eficaz para se eliminar qualquer participação mais efetiva e protagônica da esquerda. Eliminava-se o

dissenso na sociedade venezuelana, criando uma espécie de ditadura do consenso, sem espaço para a participação das forças populares:

E esta eliminação se dava de duas maneiras. Uma, por meio da representação violenta, como se fez, mais adiante, no caso da guerrilha, nos anos de 1960 e 1970. Outra era, por exemplo, permitir a participação de grupos de esquerda radical na CTV, controlada com pulso firme pela AD, como forma de legitimar a dinâmica adotada pelo setor majoritário da central, sem que suas decisões sofressem qualquer arranhão no que havia de essencial. Enfim, foi criada na Venezuela a mais eficiente democracia de fachada do continente sul-americano (Idem, p.104).

Maringoni destaca que a pujante economia venezuelana, que ganhava fôlego com a alta do preço do petróleo, garantiu o apoio necessário à sobrevivência do puntofijismo e despertou também a atenção do empresariado para uma participação mais efetiva nas decisões do Estado. Contudo, em uma economia baseada unicamente no instável mercado petrolífero, é altíssimo o risco de uma mudança brusca no cenário internacional. E ela veio. Em 1983, México e Brasil “quebram”, entrando na longa crise da dívida externa que atingiu vários países periféricos (MARINGONI, p. 107).

O então presidente da Venezuela, Luis Herrera Campíns (1979-1984), vê-se obrigado a desvalorizar a moeda nacional, na “culminância de um processo que incluía, nos últimos anos, a queda substancial dos preços do petróleo, a disparada da dívida pública, que fora multiplicada por dez entre 1974 e 1978, e o aumento dos juros para empréstimos internacionais” (MARINGONI, p. 107). A economia, que sempre foi um dos pilares de sustentação do Pacto, ruía.

Villa (2005) aponta que a base material para o estabelecimento e manutenção do Pacto de Punto Fijo foi dada pela distribuição clientelista da renda petrolífera. O desempenho do mercado petrolífero condicionou a forma de intervenção do Estado na economia, e também a relação deste com o restante dos atores políticos, como partidos, sindicatos, forças armadas e setor privado. Neste contexto, a crise econômica acabou por culminar em uma grave crise política.

Com o colapso, as lideranças venezuelanas perceberam que era hora de rever as bases de sustentação do Pacto. Era necessário redefinir o escopo de atuação dos partidos, e a nova configuração da divisão dos poderes. Maringoni (2004) lembra que durante o governo do presidente Jaime Lusinschi (1984-1989) adotam-se eleições diretas para prefeitos e

governadores e as eleições legislativas passam a ser disputadas segundo o modelo proporcional, abolindo-se as listas partidárias. As reformas foram propostas e executadas pela Comissão Direta para a Reforma do Estado (Copre).

Essa reformulação, e a admissão que ela implicava - a de que era necessária uma reforma no Estado -, acaba por estabelecer as condições para a consolidação de novos partidos de esquerda, especialmente o MAS (Movimento ao Socialismo, um racha do PCV, no início dos anos 1970) e La Causa Roja (LCR) (MARINGONI, 2004, p. 107):

O fim das listas, embora tenha enfraquecido as cúpulas partidárias - e, por extensão, as próprias agremiações -, exaltou o personalismo na atividade política. A reforma pouco adiantou. Com o fim da Venezuela petroleira, entrava em parafuso também o pacto que a sustentou. (MARINGONI, 2004, p. 107)

Em 1988, em meio à turbulência econômica, os venezuelanos vão às urnas e elegem, pela segunda vez, Carlos Andrés Pérez presidente da Venezuela. A volta de Pérez à presidência não é fortuita: era ele a figura política que melhor personificava o período de bonança econômica dos tempos áureos do mercado petrolífero. Os venezuelanos viam o líder da AD como o político que conduziu o país durante o período de pujança econômica, altos níveis de emprego e melhoria na qualidade de vida da população (MARINGONI, 2004, p. 110).

Sua campanha e sua vitória se deram sob o signo da promessa de dias melhores. Pérez defendera, diante do eleitorado, uma posição dupla: a vontade de mudança e a vontade de continuidade. Apoiava aspectos que, aos olhos do povo, seriam positivos na gestão anterior, ao mesmo tempo em que se apegava a inúmeras críticas feitas a ela. De todo modo, no imaginário popular, aquela seria a chance de o país vencer as dificuldades econômicas e voltar a viver um período duradouro (MARINGONI, 2004, p. 110).

A situação requeria mudanças substanciais na política fiscal do País. O presidente eleito definiu suas reformas segundo a onda neoliberal que passava então pelo continente. A esperada melhoria na qualidade de vida dos venezuelanos não veio. O impacto imediato das reformas conduzidas foi a desvalorização da moeda nacional, redução do gasto público e do

crédito, liberação de preços, congelamento de salários e aumento dos preços de gêneros de primeira necessidade (MARINGONI, 2004, p. 111). Os combustíveis, cujos preços baixos eram uma espécie de símbolo da prosperidade de outrora, sofreriam um reajuste imediato de 100%, trazendo impactos para direto nos custos com transporte público.

A Venezuela encerrou aquele ano (1989) com uma queda de 8,1% no PIB e uma taxa de inflação de 81%. Nos anos de expansão, esta cifra não ultrapassava um dígito. A parcela da população que vivia abaixo da linha da pobreza aumentou de 15%, no final de 1988, para 45%, dois anos depois. Até o final de seu mandato, Pérez eliminaria as regulamentações bancárias, acabaria com a maior parte dos controles de preços, privatizaria a companhia nacional de telefones (Cantv), o sistema de portos, uma importante empresa aérea (VIASA) e abriria a indústria petroleira e outros setores estratégicos ao capital privado (MARINGONI, 2004, p.114).

A degradação econômica acaba por enterrar a última pá de cal no Pacto que outrora havia garantido o funcionamento da democracia venezuelana. O modelo proposto pelo puntofijismo, que até então tinha permitido a anulação - ou escamoteamento - dos conflitos, já não era mais capaz de afiançar uma convivência social dos diferentes atores da política venezuelana.

Os canais de mediação de demandas entre a população e o Estado - partidos políticos e sindicatos -, que durante décadas resolveram conflitos variados, mostraram-se inócuos quando a crise se agravou (MARINGONI, 2004, p.114). O impacto deste cenário tem início na área econômica - com a deterioração das contas públicas - continua na política até culminar na vida social da população.

Segundo o sociólogo Edgardo Lander, ao ter escapado dos regimes autoritários que acometeu boa parte dos países latino-americanos, a Venezuela não estava devidamente preparada para reagir às orientações neoliberais promovidas pelos Estados Unidos no bojo do Consenso de Washington:

Regimes autoritários, ao longo do continente, lograram reestruturar as principais dimensões da vida social e adaptá-las às novas demandas da economia global. Políticas de desregulamentação, liberalização, privatização, redução da atividade social do Estado e limitação de direitos

sociais – que só puderam ser parcialmente implementadas nos países centrais – foram impostas como poucos constrangimentos na América Latina, depois de toda resistência ter sido esmagada pela repressão. (LANDER, Edgardo. *Venezuelan Social Conflict in a Global Context*. Apud: MARINGONI, 2004, p. 115).

Emergia, então, uma onda de protestos populares que culminou com a revolta que ficou conhecida como Caracazo, ocorrida no dia 27 de fevereiro de 1989. Segundo Harnecker (2005), a rebelião, que gerou queima de ônibus e saques a comércios, foi motivada pelo aumento dos preços do transporte e fez com que a população mais pobre fosse às ruas de Caracas. Contudo, o aumento foi apenas o estopim de uma situação que vinha se agravando ao longo dos anos:

O enorme contraste na distribuição da riqueza, em um país que havia vivido um boom petrolífero e poderia ter resolvido com esses recursos os problemas sociais da população mais pobre, e a corrupção reinante a todos os níveis, foram elementos chave na gestação de uma corrente de repúdio a situação existente dentro da própria instituição militar” (HARNECKER, 2005, p. 10).

Mais de 300 mortos e 100 feridos em confronto com as forças militares foi o saldo do Caracazo, que viria a se tornar um símbolo para o povo venezuelano, a ponto de alguns historiadores afirmarem que a história contemporânea venezuelana tem início em 18 de dezembro de 1935, quando o general Eleazar López Contreas assumiu o poder, e se encerra em 27 de fevereiro de 1989, dando início a uma nova dinâmica na vida política do país.

Villa (2005) aponta que a escalada de instabilidade política não cessou com o Caracazo. Na seqüência, um grupo de oficiais, liderados pelo então tenente-coronel Hugo Chávez Frias, aprofundaria ainda mais a crise política venezuelana com uma tentativa - fracassada - de golpe em fevereiro de 1992. Por fim, a instituição presidencial ficou profundamente desmoralizada com o impedimento do então presidente Carlos Andrés Pérez, afastado do governo, em 1993, sob a acusação de corrupção.

Segundo Serbin (2008), a crise do puntofijismo mostra-se evidente diante do Caracazo, além das tentativas de golpe de Estado no começo da década de 1990, durante o segundo governo de Carlos Andrés Pérez, e o impeachment deste em 1993. O autor lembra ainda que dois fatores de ordem socioeconômica contribuíram decisivamente para o

aguçamento dos protestos: as flutuações dos preços internacionais do petróleo no decorrer das décadas de 1980 e 1990, que acabam por desenrolar uma grave problema fiscal na Venezuela, e as reformas estruturais promovidas por Carlos Andrés Pérez durante a sua segunda presidência (1988-93), que trouxeram consequências diretas no poder de compra da população. Isso contribuiu, segundo Serbin, para um “aprofundamento da separação social entre a elite econômica e política e uma ampla massa da população crescentemente deslocada para a economia informal e para um mercado de deterioração institucional por efeitos da corrupção” (SERBIN, 2008, p.120).

Diante deste quadro, o autor cita cinco traços da polarização social venezuelana: a) o crescimento da economia informal e o agravamento das desigualdades sociais; b) o ressentimento mútuo entre as classes baixas e os setores relativamente privilegiados da população; c) o surgimento de partidos defensores das classes baixas, como a Causa R (LCR) e o Movimiento Quinta República (MVR), rompendo com a tradição dos partidos multiclassistas associados ao Pacto del Punto Fijo; d) a emergência de líderes políticos como Chávez, cujo discurso e cujas ações favoreciam os pobres à custa dos grupos privilegiados, com base numa retórica dirigida às classes baixas, alienando simultaneamente a classe média; e) o desenvolvimento de marcadas preferências das classes baixas e da classe média por determinados candidatos presidenciais, mais do que por partidos tradicionais, e por determinadas políticas diferentemente das eleições anteriores a 1994, e que marcaram o surgimento de uma espécie de “antipolítica” . (SERBIN, 2008, 121). É este cenário de deterioração econômica e social que trará as condições para a emergência do chavismo.

### 3.3 AS RAÍZES DO CHAVISMO

Ao analisar as condições que deram origem ao chavismo, percebe-se claramente que a chegada de Hugo Chávez ao poder não é resultado de uma disputa corriqueira entre as forças políticas tradicionais em torno da presidência da Venezuelana. A história política do país na segunda metade da década século XX apresenta as condições que dão origem e fortalecem o regime chavista. Em meados da década de 80, membros das forças armadas formaram aquele que ficou conhecido como “Movimiento Bolivariano Revolucionário 200” (MBR-200), cujo nome foi inspirado no bicentenário de Simón Bolívar.

Segundo relato de Hugo Chávez, um dos principais idealizadores do movimento, inicialmente o MBR-200 se propunha a uma reflexão crítica acerca da crise que assolava o país, e se materializou por meio de uma prática subversiva, graças à convicção que aquela geração tinha uma vocação: eram herdeiros das glórias do Exército Libertador (MENDES, 2010). Inicialmente chamado de “Exército Bolivariano 200”, o grupo ganhou ares de movimento ao expandir seu raio de influência a setores da sociedade civil. Mendes (2010) destaca que aqueles militares que vivenciaram o salto de desenvolvimento econômico dos anos 80 viam-se diante de uma conjuntura que trazia novamente à tona problemas que pareciam superados.

Contudo, notava-se também certo vazio referencial, uma vez que os países comunistas passavam também por um período de crise, levantando questionamentos acerca da viabilidade de um programa de orientação marxista. Sobre isso, Hugo Chávez disse em depoimento a Blanco Muñoz (1998), citado por Mendes (2010):

Frequentemente as pessoas falam do fim da história, do fim da ideologia comunista. Isso não significa que o comunismo não tenha um fundamento científico como ideia e como método. Não estamos dizendo que não sirva para nada. Mas estamos convencidos de que não é a ideologia através da qual se conduzirá o futuro venezuelano. Falo do marxismo puro. E, por outro lado, vemos esta ideologia democrática neoliberal, capitalista, que conhecemos e nos levou a este desastre (Chávez In: Blanco Muñoz, 1998: apud: Mendes, 2010).

Além da conjuntura e da dinâmica política interna, o contexto internacional à época apresenta-se como elemento importante para a compreensão da ascensão de Chávez e do sucesso de sua retórica confrontativa. No plano interno, Serbin (2008) destaca a crescente demanda social para articular a recuperação ou a consolidação da democracia através da implementação de políticas sociais que abordassem e corrigissem as sequelas negativas dos programas de ajuste promovidos pelo governo Andrés Pérez. Já no plano externo, o fim da Guerra Fria e o colapso do bloco Soviético colocaram abaixo o legado do “socialismo real”, “evidenciando suas falências, como a polarização entre dois bloqueios enfrentados no sistema mundial, e o controle de suas respectivas áreas de influência” (SERBIN, 2008, p. 137).

Como consequência destes últimos fatores, produziu-se uma distensão evidente entre as pretensões hegemônicas dos Estados Unidos na região e os governos por ela responsáveis, e se abriu espaço para que os governos de esquerda chegassem ao poder sem que fossem qualificados imediatamente de “comunistas” e de uma ameaça ao Ocidente e aos interesses estratégicos dos Estados Unidos. (SERBIN, 2008, p. 137).

O contexto contribui para que a esquerda, até então alijada do processo democrático forjado pelo puntofijismo, ganhasse impulso para participar efetivamente do jogo político venezuelano. Todavia, como aponta Mendes (2010), esse cenário não é suficiente para explicar a opção pelo legado de Simón Bolívar como catalisador do processo no interior do exército que se propunha revolucionário. Segundo aponta, esse bolivarismo renovado não pode ser compreendido apenas como resultado das crises que afetavam a esquerda e as instituições venezuelanas:

Esses elementos foram fundamentais para que não existissem projetos nacionais alternativos ao avanço do neoliberalismo, mas não são suficientes para explicar o porquê de a opção bolivariana ter emergido com tanta força no interior do exército e, mais tarde, ter conquistado apoio popular suficiente para ocupar aquele vazio. Para analisar esses processos é necessário destacar o lugar que o culto a Bolívar ocupa na história do exército e na cultura venezuelana em geral (MENDES, 2010).

É na memória do Libertador que o MBR-200 vai encontrar sua legitimação ideológica. Mendes (2010) aponta que o apelo doutrinário a Bolívar teve, historicamente, ao menos duas consequências diretas sobre a formação da identidade do exército. De um lado, a instituição passa a se tornar um legítimo ator no debate em torno do processo de construção da nação venezuelana e, em todos os momentos de crise, apresentava-se como agente decisivo. Já o segundo resultado, ligado diretamente à questão do protagonismo, “é a convicção de que o exército - como herdeiro das glórias dos pais da pátria - tem a capacidade e o dever de refundar a república quando as forças civis não são mais capazes de sustentá-la” (Mendes, 2010).

Em eventos como a inauguração da primeira experiência democrática do país – liderada pelo partido Acción Democrática (AD), em 1945 – e depois em sua interrupção, em 1948, o exército, na figura da Unión Patriótica Militar (UPM), assumiu as responsabilidades que sua doutrina interna lhe atribuía. Em 1952, quando o general Pérez Jiménez deu o golpe que garantiu sua permanência no poder, se movia em parte motivado pelo mesmo objetivo, o qual também seria determinante na aliança entre o exército e organizações civis que foi fundamental para sua queda, em 1958. Chávez, ao

lembrar que o MBR-200 é herdeiro das glórias do Exército Libertador e propor, a partir daí, uma prática revolucionária, reafirma essa tradição e lhe atribui novo significado, em resposta à crise que atingiu a sociedade venezuelana do final do século XX (MENDES, 2010).

O déficit social surgido nestas duas décadas de decadência econômica resultou na percepção de que o arranjo institucional vigente não mais daria conta de atender às demandas da sociedade venezuelana. O cenário é propício para aquilo que Serbin (2008) chama de “politização das desigualdades sociais”, tendo em Hugo Chávez o seu principal agente. Com forte apelo comunicativo em relação às camadas mais pobres do povo venezuelano, e uma retórica que desafiava o sistema político do país, Chávez vai propor um revigoramento das identidades de classes, até então maquiadas pelo puntofijismo.

No estilo confrontativo que o caracteriza, tanto no que diz respeito à sua personalidade como à sua formação militar e à sua limitada experiência prévia na política eleitoral e na gestão pública, Chávez estimulou os ressentimentos sociais dos setores excluídos e postergados e os enfileirou para um assalto frontal contra o velho regime (SERBIN, 2008, p.121).

A primeira aparição pública de Hugo Chávez se dá em 1992, na tentativa de golpe empreendida pelo MBR 200. Apesar do fracasso da investida, a iniciativa foi fundamental para o início da construção da imagem política de Chávez. Em poucos minutos de televisão, como líder do movimento golpista, o desconhecido Hugo Chávez “assume publicamente sua responsabilidade diante dos fatos, (...) chama à rendição as unidades que ainda estavam levantadas; e lança sua famosa frase: ‘Por enquanto!’”, clara mensagem a seu povo de que não havia renunciado a continuar na luta” (HARNECKER, 2005, p. 11).

Naquela ocasião, Hugo Chávez e outros líderes foram presos. Ao invés de sufocar o movimento, a reclusão dos golpistas serviu para reforçar uma imagem de heroísmo e bravura ao MBR 200 e dar mais notoriedade a seus líderes. Chávez passa a ser uma espécie de “consultor político” para analisar a situação política do país. Requisitado para entrevistas, foi paulatinamente construindo sua imagem de porta-voz de um projeto alternativo. A legitimidade da sublevação encabeçada pelo MBR 200 foi reforçada com a condenação do presidente Carlos Andrés Pérez por crime de corrupção, em 1993. Em maio daquele ano, Pérez foi condenado pela justiça venezuelana a dois anos e quatro meses de prisão domiciliar. A medida representou uma espécie de “anistia moral” aos golpistas do ano anterior.

Com a condenação de Andrés Pérez, o presidente do Congresso, Octavio Lepage, assume interinamente a presidência, seguido pelo senador Ramón Velázquez, escolhido por um acordo parlamentar entre AD, Central de Trabajadores da Venezuela (CTV), a Fedecámaras (Federación de Cámaras y Asociaciones de Comercio y Producción de Venezuela) e as Forças Armadas. (SIMIONI, 2007). Paralelamente ao ocaso político de Andrés Pérez, o líder da AD e ex-presidente Rafael Caldera fortalece sua imagem política com críticas às medidas neoliberais de Andrés Pérez, e chega a apoiar o golpe liderado por Chávez, em 1992.

Villa (2005) aponta que Caldera foi o único grande dirigente do puntofijismo que compreendeu que eventos como o Caracazo e a insurreição militar encabeçada por Hugo Chávez não eram momentos circunstanciais, resultado da aventura de agentes que nada tinham a perder. Notou que as revoltas eram um reflexo da falência do sistema, que gerou um descontentamento político e social generalizado “contra a ineficácia das instituições democráticas face à crise econômica e à ausência de canais de participação política institucionalizados”. Caldera soube aproveitar o momento e apresentou-se à população com um discurso cujo tom o aproximava das reivindicações dos setores populares e da classe média (Cf. VILLA, 2005).

No final de 1993, com uma coligação que congregava 17 pequenos partidos, entre eles o Movimiento al Socialismo (MAS) e o Partido Comunista Venezuelano (PCV), Caldera foi eleito para governar o país entre 1994 e 1999. A proposta era romper com o modelo neoliberal e implementar uma proposta mais à esquerda, com uma presença mais efetiva do Estado (SIMIONI, 2007).

Maringoni (2004) destaca que as eleições naquele ano evidenciam a crise no sistema partidário na venezuelana. Nas décadas anteriores, AD e Copei “chegavam a conquistar cerca de 90% da votação em disputas presidenciais e, a partir de 1974, empalmavam mais de 80% das cadeiras do Congresso. Tudo isso conformava explicitamente um quadro bipartidário” (MARINGONI, 2004, p. 155). A chegada ao poder de uma coligação que congregava 17 pequenos partidos era mais um indício da falência do modelo puntofijista.

A despeito do anúncio de ruptura em relação ao modelo neoliberal conduzido por Andrés Pérez, o governo de Rafael Caldera seguiu em grande medida a política de seu antecessor, restringido o papel do Estado na economia, e dando continuidade ao programa de privatizações e, em alguns casos, de desnacionalizações (SIMIONI, 2007). Villa (2005) destaca que

A segunda gestão de Caldera, mais do que restituir o pontofijismo nos trilhos anteriores a 1989, aprofundou entre os setores sociais venezuelanos três sentimentos quase irreversíveis em relação ao sistema político: o desprestígio dos partidos políticos tradicionais e de suas lideranças, das quais Caldera era um ícone; uma sensação de que existia um vazio de poder incapaz de ser coberto pela elite política remanescente de 1958; e, por fim, o desejo dos setores populares, e mesmo da classe média, de renovar suas elites dirigentes para que estas fizessem funcionar novamente o sistema clientelista redistributivo que tinha operado até os anos de 1980 (VILLA, 2005).

Um novo processo de desilusão vinha à tona, cujo sintoma pode ser visto por meio da redução da participação dos venezuelanos no processo eleitoral. “(...) Os níveis de abstenção se mantiveram na média histórica, desde que as eleições para governador foram estabelecidas em 1989. Eles apresentaram a seguinte evolução: 54% em 1989, 50,72% em 1992, e 53,85% em 1995” (MARINGONI, 2004, p. 156).

Importante notar que o “absenteísmo ativo” era um dos lemas do MBR-200, o que significa que a não participação dos eleitores no processo de votação representava também uma vitória para o movimento. A posição do MBR-200 quanto ao absenteísmo, pode ser explicada também pelo fato de o próprio Hugo Chávez e os demais líderes do grupo não terem compreendido plenamente a dimensão do processo que estava em curso na Venezuela, e o porquê de sua tentativa de golpe em 1992 ter sido tão bem recebida por grandes contingentes da população.

Chávez reviu sua posição e, nas palavras de Villa, percebeu que o caminho mais eficaz era aproveitar o prestígio a ele conferido, propondo a partir de então modificar as instituições de "dentro para fora", por meio de uma Assembléia Nacional Constituinte. Assim, nas eleições de 1997 o MBR-200 decidiu participar das eleições e, pela primeira vez, lançou candidatos à disputa regular. Por conta da legislação eleitoral do país, que não permitia a participação de grupos ou facções que usassem o nome de símbolos nacionais - como Simón

Bolívar - foi necessário rebatizar o nome do movimento para “V República”, que acabou por se tornar a máquina partidária do chavismo (Cf. Villa, 2005; Simioni, 2007).

A escolha por “movimento” em detrimento dos “partidos” não é fortuita. Pode ser interpretada como a demonstração da inauguração de uma nova forma de fazer política - descolada do tradicional regime de partidos - que tinha por objetivo “refundar” a República venezuelana:

Chávez lembra que a Venezuela teve quatro repúblicas em sua história. A primeira foi formada logo após a independência, em 1811. A segunda teria lugar dois anos depois. Em 1819, quando Bolívar tentava formar a Grande Colômbia, uma terceira república surgiria. E a quarta república, que vigorava até então, foi fundada por José Antonio Páez, em 1830. O novo nome do partido embutia a ideia de que a mudança de rumos deveria ser drástica. Era preciso criar uma república diferente (MARINGONI, 2004, p. 162).

Um ano antes das eleições presidenciais, uma frente partidária de apoio a Chávez começou a ser construída. O “Pólo Patriótico” agregava grande parte do MAS e do PCV. Mesmo lançando uma candidatura única, AD e Copei não conseguiram garantir a vitória do social-democrata Henrique Salas Römer. Nas eleições de 1999, Hugo Chávez obteve 3,67 milhões de votos, 56,2% - contra 32,97% de Römer -, e foi eleito presidente da Venezuela.

Na sexta-feira, 11 de dezembro de 1998, Hugo Rafael Chávez Frías é proclamado presidente da República pelo Conselho Nacional Eleitoral. De obscuro militar golpista e preso político, tinha se tornado a figura política mais importante da Venezuela num espaço de pouco mais de seis anos. Mais do que uma vitória dos partidos coligados sob o manto do Pólo Patriótico, aquela era uma vitória de sua liderança pessoal, que conseguiu catalisar vastos interesses prejudicados em meio às turbulências de um país em ebulição. Esta característica tornar-se-ia determinante, para o bem e para o mal, nos anos seguintes (MARINGONI, 2004, p. 166).

Apesar da relação imediata feita hoje entre Hugo Chávez e as camadas mais pobres da Venezuela, seu primeiro triunfo eleitoral foi conquistado por meio de uma base de apoio social relativamente ampla. Sua retórica combativa, que tinha como alvo as antigas lideranças políticas - o “continuismo”, portanto - atraiu boa parte da classe média afetada pela crise econômica. Esse cenário, como veremos, vai mudar substancialmente logo nas primeiras reformas propostas pelo presidente venezuelano.

### 3.4 AS REFORMAS CONSTITUCIONAIS E O SOCIALISMO DO SÉCULO XXI

Hugo Chávez assumiu a presidência da Venezuela em 1999 e logo nos primeiros meses de governo - cumprindo uma promessa de campanha - promoveu eleições para a escolha de uma Assembleia Nacional Constituinte (ANC), que seria responsável pela produção de uma nova Constituição para o país. A convocação da Assembleia ocorreu após referendo popular aprovando a medida. Os chavistas conquistaram 125 das 131 cadeiras na ANC, permitindo ao governo aprovar com facilidade suas propostas<sup>32</sup>.

A nova Constituição, promulgada em dezembro de 1999, promoveu ajustes que permitiram uma maior participação popular, dissolveu o Congresso e a Corte Suprema, substituindo esta última por um Supremo Tribunal de Justiça com membros escolhidos pela ANC. Segundo Villa (2005), a nova Constituição tem entre suas fortalezas o fato de ter estabelecido novas pautas para a reestruturação do poder judiciário e de ter elevado a cinco os poderes públicos: além da tríplice clássica - Executivo, Legislativo e Judiciário - , foi estabelecido o Poder Cidadão e o Eleitoral<sup>33</sup>, antigas propostas do MBR-200 nos anos 90.

No ano seguinte, uma nova eleição presidencial e uma nova a eleição para a Assembleia Nacional, unicameral, foi convocada. Na oportunidade, Chávez foi novamente eleito, com 60% dos votos válidos, derrotando o candidato Francisco Árias Cardenas, da Causa R, representante de forças revolucionárias de esquerda, antigo e futuro aliado do governo (NEVES, 2010). Naquele ano, a AD e o Copei não lançaram candidatos, e o nível de abstenção foi considerável: apenas 56% dos eleitores registrados participaram do processo.

Villa (2005) aponta que as principais críticas à nova Carta se voltam para a excessiva concentração de poder nas mãos do presidente, que passa a ter o poder de legislar sobre qualquer matéria por meio da chamada lei habilitante. Em finais do ano 2000, a Assembléia

---

<sup>32</sup> A convocação da Assembleia contrariava a constituição vigente, que previa apenas a possibilidade de mudança da Constituição por meio de emendas constitucionais. Ou seja, para respeitar a constituição vigente, os deputados deveriam primeiro votar uma emenda autorizando a convocação da ANC. (Cf. NEVES, 2010).

<sup>33</sup> O poder Cidadão é exercido pelo chamado “Conselho Moral Republicano”, composto pela Procuradoria geral e pela Controladoria-Geral da República. Já o Poder Eleitoral conta com o Conselho Nacional Eleitoral, a Comissão de Registro Civil e Gabinete Eleitoral e da Comissão sobre a Participação Política e Financiamento. Cf. [http://www.presidencia.gob.ve/gobierno\\_sistema\\_p.html](http://www.presidencia.gob.ve/gobierno_sistema_p.html).

Nacional aprovou um pacote de 49 leis habilitantes, entre elas duas que geraram grande mobilização por parte dos opositores do chavismo: a Lei de Hidrocarbonetos, que regulamentou o setor petrolífero, e a Lei de Terras, que discorre sobre a reforma e o desenvolvimento agrário.

Na lei de Hidrocarbonetos exigia que o capital venezuelano tivesse maioria acionária nas parcerias com petrolíferas estrangeiras que à época atuavam no país. O governo ainda aumentou de 16,6% para 30% os royalties cobrados sobre o barril do petróleo, medida relativamente atenuada pela diminuição de 64% para 50% do imposto sobre a renda petrolífera (Villa, 2005). Já a Lei de Terras legisla sobre a função social da propriedade, a ocupação, a produtividade e a ociosidade da terra, a taxação dos lotes e os direitos dos proprietários. (MARINGONI, 2004). Em seu texto, a norma estabelece que “a Constituição (...) pretende implantar os meios necessários para a eliminação integral do regime latifundiário, como sistema contrário à justiça, ao interesse geral e à paz social no campo”.

A partir das discussões em torno destas duas leis habilitantes, nota-se um processo e radicalização tanto no discurso chavista, quanto no discurso da oposição, fato que vai culminar com um aguçamento das polarizações políticas na Venezuela. Villa (2005) destaca ainda que parte significativa da classe média começa a questionar a eficácia da retórica de Chávez para combater o desemprego - que chegava a 18% em 2002 -, a desigualdade social e a violência urbana.

Chávez também não levou em conta que a classe média Venezuelana não teria a suficiente paciência para esperar por mais reformas que fizessem funcionar o velho e desgastado sistema político democrático clientelista venezuelano, então inaugurado em 1958. Há que se destacar que parte da geração classe média que protestava nas ruas de Caracas contra Chávez é aquela que cresceu nos melhores anos do boom petrolífero venezuelano dos anos de 1970 e início de 1980. As demandas desse setor social em muito se distanciavam da pregada "revolução pacífica e bolivariana". (Villa, 2005).

A política externa é também um ponto fundamental para a construção do chavismo. Desde abril de 1998, as diretrizes do projeto estavam explícitas na plataforma política de Chávez. Dois pontos centrais norteavam seu programa: a consolidação de um mundo multipolar que contrabalanceasse a unipolaridade americana e a integração plena das nações da América Latina e do Caribe (Serbin, 2008, p. 127). Todavia, conforme aponta Gonzáles

Urrutia (2006), o projeto chavista para a política externa pode ser dividida em duas etapas. A primeira se estende até 2004, onde se estabelecem as diretrizes para a busca do “equilíbrio internacional”. Urrutia aponta que essa etapa objetiva fortalecer a soberania nacional, tendo em vista a consolidação do “mundo multipolar”, incorporando também uma “agenda social” como componente relevante da política exterior. Já a segunda etapa tem início com a vitória de Chávez no referendo revogatório de agosto de 2004, onde é anunciado o projeto revolucionário, com o estabelecimento de alianças estratégicas com países alinhados ao projeto chavista (GONZÁLES URRUTIA, 2006, p. 160-6). Serbin destaca que

o enfoque de Chávez no cenário internacional estava fortemente imbuído de sua visão de um mundo multipolar que contrabalanceasse a política unipolar e unilateral deflagrada pelos Estados Unidos desde o 11 de setembro de 2001, e de uma visão regional claramente polarizada entre os que se identificam com os interesses de Washington e os que se alinhavam contra a hegemonia estadunidense, para além de qualquer matiz ou particularidade específica. (SERBIN, 2008, p.130)

Chávez inicia, a partir desta segunda etapa, uma série de iniciativas com o objetivo de demarcar a polarização com os Estados Unidos. Solicita a entrada da Venezuela no Mercosul, anuncia a saída do país do chamado Grupo dos Três (Colômbia, México e Venezuela) e da comunidade andina de Nações (CAN). Também se esforçou por impulsionar o estabelecimento da Alternativa Bolivariana para as Américas (Alba), mediante uma aliança com Cuba e posterior incorporação da Bolívia, Nicarágua e Equador. (SERBIN, 2008, p.131).

Serbin aponta também que a vitória nas eleições de 2006 deu um novo impulso às aspirações regionais e internacionais de Chávez, orientada para ampliar a criação de um novo mapa estratégico mundial de caráter multipolar. Chávez propunha a “a configuração de um mundo pluripolar, livre da hegemonia de qualquer centro de poder imperialista, colonialista ou neocolonialista”, e a “a promoção da confederação e a união da América Latina e o Caribe”, com o objetivo de “conformar um grande bloco de poder político, econômico e social”, (SERBIN, 2008, p.132).

Estas posições se refletiam com maior clareza no Plano de Desenvolvimento 2007 – 2013, que Chávez qualificou como o “fim da transição”, impondo um controle total do Estado sobre as atividades produtivas com valor estratégico e legitimando o petróleo como o instrumento fundamental do Plano. Este

também atribuía à PDVSA o papel de servir de impulso da política externa do presidente, fortalecendo Petroamérica, Petrocaribe, Petrosur e as alianças com o Irã, Argélia e Líbia, além de consolidar o eixo Cuba-Venezuela-Bolívia e desenvolver “uma estratégia mundial para a mobilização das massas em apoio ao processo revolucionário” (Venezuela Hoy, 2007a Apud SERBIN, 2008, p. 133).

Tais propostas estão no bojo do chamado “socialismo do século XXI”, conjunto de ações que a partir de então marca a atuação de Chávez na condução da Venezuela. O presidente afirma que o socialismo - o do novo século, por ele formulado - será implantado no país por meio de cinco motores, ou cinco eixos constitucionais: 1) Lei Habilitante: via direta ao socialismo; 2) Reforma Constitucional: Estado de direito socialista; 3) Moral e Luzes: educação com valores socialistas; 4) A nova geometria de poder: o reordenamento socialista da geometria política da nação; 5) Explosão do Poder Comunal: democracia protagônica, revolucionária e socialista.<sup>34</sup>

O objetivo destes cinco “motores” é estabelecer as diretrizes que reformularão o ordenamento social e estatal da Venezuela. Em linhas gerais, o socialismo do século XXI propõe: a conformação de uma nova moral coletiva, que suplantaria a lógica individualista do capitalismo, com base nos princípios de solidariedade humana; a elaboração de políticas sociais capazes de mitigar a pobreza e acelerar a diminuição das desigualdades; a construção de uma democracia “protagônica e revolucionária”, com mecanismos de participação direta da população na gestão pública, por meio da emergência de um Poder Popular; o estabelecimento de um modelo produtivo socialista, com a criação das chamadas Empresas de Produção Social, num modelo semelhante ao das cooperativas; o estabelecimento de uma nova “geometria de poder”, que propõe novos critérios de organização político-territorial do país, em sintonia com os chamados Conselhos Comunais<sup>35</sup>; a elaboração de uma nova política energética, integrada com outros países da América do Sul, buscando fontes alternativas de energia; a construção de uma nova geopolítica multipolar e anti-imperialista (Cf. FLORES, 2008). Acerca disso, Neves (2010) afirma que:

---

<sup>34</sup> Cf. [http://www.presidencia.gob.ve/gobierno\\_presidente\\_link9.html](http://www.presidencia.gob.ve/gobierno_presidente_link9.html)

<sup>35</sup> Os Conselhos Comunais são uma espécie de “microgoverno” em nível comunitário que agrupa entre 200 e 400 famílias, com a prerrogativa de definir e implementar projetos em suas respectivas localidades. São financiados diretamente pelo governo federal (Cf. GOLDFRANK, 2010).

Chávez cunhou a expressão Socialismo do Século XXI para designar o tipo de regime que almeja implantar na Venezuela. Polissêmico, o termo é uma conjunção de diversas fontes simbólicas, principalmente a marxista, a indigenista e a católica cristã, para caracterizar a superação da opressão e a concessão a setores sociais marginalizados dos instrumentos necessários para forjar um novo pacto social, em bases mais solidárias e justas. (NEVES, 2010, p. 69).

Apesar do tom anti-sistêmico ter constituído a base do discurso de Chávez desde sua primeira aparição na cena política venezuelana, importante notar que o léxico socialista esteve ausente da retórica chavista nos primeiros anos à frente do país. A proposta de um novo socialismo ganha força justamente após o triunfo eleitoral de 2006, no qual lhe foi concedido um novo mandato com duração de seis anos. É a partir de então que o mantra “Patria Socialismo o Muerte” passa a caracterizar o discurso chavista.

Não é tarefa fácil definir a efetividade da proposta do “Socialismo do século XXI” que, aparentemente, está mais limitada a uma retórica - que recorre a alguns postulados e jargões do socialismo clássico - do que propriamente a uma política de Estado efetiva. Seja como for, após a eleição de 2006 um projeto de Reforma Constitucional que trazia em seu bojo os elementos desta proposta foi promulgado pela Assembleia Nacional em novembro de 2007 e apresentada ao Conselho Nacional Eleitoral para ser votada em plebiscito que se realizaria no dia 2 de dezembro daquele ano<sup>36</sup>.

No total, 69 dos 350 artigos da Constituição de 1999 - desenhada pelo próprio Chávez - seriam reformados, dentre os quais o artigo 230, cuja proposta ampliava o mandato presidencial de 6 para 7 anos e autorizava a reeleição indefinida. Apesar do caráter performático de Chávez - apresentando a si mesmo como um verdadeiro revolucionário - o pragmatismo e o constante “recuo tático” têm caracteriza seu governo.

---

<sup>36</sup> Este plebiscito marcou a primeira derrota eleitoral do chavismo. Dividido em dois blocos pela Assembleia Nacional, a proposta foi rejeitada por 50,65% e 51,01% dos eleitores. Contudo, em 17 de fevereiro de 2009, uma nova consulta popular foi feita - com pequenas alterações em relação à proposta inicial, já que Chávez havia aprovado, por meio de decreto, boa parte dos pontos do referendo de 2007 - e resultou em um importante triunfo para Chávez. Cerca de 55% dos eleitores optou por aprovar a reforma constitucional proposta pelo presidente. Acerca das diferenças de resultados em um período tão curto, Campello (2009) afirma que inúmeros fatores podem haver contribuído para este cenário: “Entre eles, encontram-se a potencial melhoria do abastecimento em decorrência do encampamento de fábricas de alimentos, ou mesmo a simplificação do texto, desta vez restringido a apenas uma questão. É fundamental notar, no entanto, a significativa diferença entre níveis de comparecimento entre um e outro referendos. Enquanto a abstenção em 2007 fora de 44%, em 2009 apenas 30% dos eleitores deixaram de votar. Tomando-se em consideração que no referendo de 2007 a re-eleição indeterminada estava restrita apenas ao cargo presidencial, pode-se conjecturar que, ao estender esta perspectiva a políticos locais, o novo texto tenha produzido incentivos para que estes buscassem com mais afinco a mobilização de seus eleitores” (CAMPELLO, 2009, p. 18).

A política externa é paradigmática neste sentido. Mesmo com sua retórica anti-imperialista, os Estados Unidos continuam sendo um parceiro comercial indispensável para o futuro da Venezuela. Com uma economia absolutamente dependente dos ativos oriundos do petróleo, os recursos vindos dos americanos não podem ser negligenciados e hoje são fundamentais para o desenvolvimento econômico do país: tanto é assim, que a polarização política nunca esteve devidamente alinhada a uma polarização econômica - sobretudo na relação com os EUA. Isso nos levar a inferir, dentro do escopo do nosso trabalho, que a proposta de um “novo socialismo” é mais uma ferramenta simbólica importante no processo de demarcação dos espaços políticos - ou seja, de polarização - na Venezuela do que propriamente uma política de Estado devidamente estruturada e aplicada.

### 3.5. A APROPRIAÇÃO SIMBÓLICA DO MITO

Na madrugada do dia 16 de julho de 2010, os venezuelanos insones acompanhavam a remoção da ossada de Simón Bolívar do Panteão Nacional. Dentes e fios de cabelo do Libertador eram cuidadosamente retirados para serem analisados. O objetivo era elucidar uma dúvida proposta pelo presidente Hugo Chávez: verificar se o herói morreu, de fato, vitimado pela tuberculose, como conta a "História oficial", ou – conforme a teoria aventada por Chávez - envenenado por arsênico quando se encontrava em Santa Marta, na Colômbia.

Por meio de seu perfil no Twitter, um presidente exultante declarava: “Que momentos impressionantes vivemos essa noite. Vimos os restos do grande Bolívar (...) Deus meu, Deus meu...Cristo meu, nosso Cristo, enquanto rezava em silêncio vendo aqueles ossos pensei em Ti! E como quis que chegasse e ordenasse como a Lázaro: ‘Levante, Simón, não é tempo de morrer’”, afirmou por meio do microblog. Chávez usa o relato bíblico que narra a ressurreição de Lázaro, operada por Jesus após quatro dias desde que seu amigo havia sido sepultado<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> O relato está no capítulo 11 do evangelho escrito por João. Nos versos 43 e 44 lê-se Jesus dizendo: “Lázaro, sai para fora. E o defunto saiu, tendo as mãos e os pés ligados com faixas, e o seu rosto envolto num lenço. Disse-lhes Jesus: Desligai-o, e deixai-o ir”.

Chávez demonstra ter uma capacidade extrema na instrumentalização dos símbolos para fins políticos. Villa (1999) chama a atenção para o fato de o uso dos símbolos pelo presidente venezuelano não se limitar à figura de Bolívar. Em um país de orientação cristã, Chávez faz questão de apresentar-se ao povo como um homem de fé.

(...) não é raro encontrar em meio de suas alocuções trechos bíblicos, com os quais pretende legitimar algumas de suas propostas públicas ou mesmo o combate a seus adversários. De novo aqui se percebe uma clara funcionalidade do discurso. Da tal maneira que tanto o apelo para o discurso bolivariano quanto para a religiosidade do venezuelano tem, para recorrer a Lévi-Strauss, uma clara eficácia simbólica. A frase de Chávez "Deus é o supremo comandante, seguido por Bolívar e por mim" não revela só uma maneira personalista de conceber a política. Atenta também para a mobilização da simbologia política em torno de uma tríade que permite estabelecer uma vinculação entre o eu do político secular e racional e duas esferas da nacionalidade venezuelana bastante importantes: o mito bolivariano e seu espírito cristão (VILLA, 1999).

Outros códigos semióticos compõem o arsenal simbólico do chavismo. No plano gestual, o braço triunfalmente erguido no início e nos fechamentos de seus discursos; o dedo polegar voltado para o céu enquanto que o dedo indicador aponta para frente; o "V" de vitória e a boina vermelha, que remete ao exército ou, em outro contexto, ao próprio Che Guevara (Cabeza, 1999). Com Chávez, o exercício do poder é alçado à condição de performance. Obviamente não se trata de uma exclusividade do chavismo. A política é indissociável de uma dose de teatralidade. Porém, no caso do presidente venezuelano, essa dimensão litúrgica é indispensável e tem sido tratada com destreza pelo presidente.

Maya (2005) destaca também o uso de datas cívicas para a realização de atos políticos entre os recursos simbólicos do chavismo, desde o início de sua vida política. Além da alusão ao bicentenário de Bolívar no nome do MBR-200, o movimento escolhe, em 1997, a data de 19 de abril - dia que marca a declaração de independência em 1810 - para realizar uma reunião onde se decide a mudança de postura do movimento que outrora pregava o abstencionismo nas eleições. Em 1998, o dia 24 de julho (data de aniversário de Simón Bolívar) se prestou à inscrição da candidatura no Conselho Nacional Eleitoral.

Em diversas ocasiões tentou-se incorporar o 4 de fevereiro (dia do golpe de 1992) às datas pátrias. Em 1999, foi proposto - sem sucesso - que a posse do presidente eleito no mês de dezembro anterior fosse realizada naquela data, em lugar do dia 2 do mesmo mês. Em

2000, Chávez promoveu um comício de grande expressão na Praça Caracas, no qual chegou exatamente às 18h30min, vestido com uniforme de campanha, e antes de dirigir-se ao público, entoou o Hino Nacional. A prática de cantar o hino do país, no início ou no fim de uma manifestação, tornou-se rotineiro para Chávez nos anos seguintes. (Cf. MAYA, 2005, p.210)

Contudo, o uso estratégico e, por vezes, tático<sup>38</sup>, dos símbolos da nacionalidade, sobretudo o do discurso e do legado de Simón Bolívar, adquire no projeto de Chávez certa singularidade. “A figura de Bolívar permite que tal símbolo da nacionalidade venezuelana se transforme em uma espécie de fonte de legitimidade e de autoridade do ator político individual - Hugo Chávez. Tal estratégia, dessa forma, transcende o simples apelo, atingindo o ancestralismo” (VILLA, 2005).

O presidente venezuelano apresenta-se não como mais um bolivariano. Ele é, segundo sua própria retórica, uma espécie de encarnação do ideal proposto por Bolívar; aquele que, de forma definitiva, surge para pôr em prática um projeto até então inacabado. Em depoimento a Muñoz (1998), Chávez aponta sua relação com a herança do Libertador:

Obrigatoriamente temos que fazer como o deus Jano, olhar para trás e para frente ao mesmo tempo, ou seja, como o retorno da história. E qual história? Bem, em primeiro lugar nossa história, nossa realidade. E eu creio que o mais perto de nossa realidade atual é a realidade de 200 anos atrás. Acredito que estamos em tempos do retorno da história e da ideologia que se foi perdendo (Chávez citado em MUÑOZ, 1998, p.70, apud: MENDES, 2010).

Recorrendo ao legado bolivariano, em um país onde a figura e o exemplo de Bolívar exercem substancial influência na construção de sua identidade, Chávez lança mão de um considerável ativo político, conferindo um sentido concreto a um discurso abstrato (Villa, 2005). Com isso, “o discurso bolivariano deixa de ser só um elemento supra-histórico aglutinador da nacionalidade venezuelana, transformando-se em um instrumento concreto de política, em nome da qual se pretende combater a imensa corrupção das instituições venezuelanas” (idem).

Pode-se dizer também que a apropriação simbólica de Bolívar pelo chavismo confere a seu governo uma dimensão “ritualizadora”, no sentido definido por Kertzer (2001) - que não implica necessariamente um caráter religioso. O ritual é tomado como um comportamento

---

<sup>38</sup> Importante lembrar que o episódio da exumação dos restos mortais de Simón Bolívar é realizado em meio a uma série de rugas entre Hugo Chávez e o presidente da Colômbia à época, Álvaro Uribe. Chávez transformou a disputa em uma espécie de batalha do bem (representado pelas “forças bolivarianas”) e mal, encarnado por Uribe, “o lacaio dos Estados Unidos”, como Chávez por diversas vezes se referiu a ele.

simbólico, socialmente padronizado e repetitivo. Neste sentido, é através do ritual “que os símbolos são definidos, difundidos e revitalizados” (KERTZER, 2001, p.16). Kertzer se contrapõe a visão convencional segundo a qual na política moderna o ritual se apresenta como mero “adorno”, com pouca - ou nenhuma - influência na vida prática. Para ele, a despeito da emergência de uma suposta racionalidade nos sistemas políticos modernos, o caráter ritualizador ainda se faz presente.

Kertzer chama a atenção para o fato de o “ritual político” trabalhar, em especial, no sentido de reforçar uma determinada ordem estabelecida, sustentando os donos e os sistemas de poder existente, cercando-os de uma aura de legitimidade. Contudo, nota-se também a importância desta dimensão ritualizadora nos movimentos de mudança política, com seu poder de representar grupos políticos; de fornecer legitimidade; de construir solidariedade; e de modelar as percepções da realidade política das pessoas. (KERTZER, 2001, p. 18)

Os ritos são fundamentais para o processo de associações de indivíduos com entidades simbólicas, como partidos, religiões ou nações. (...) Os rituais permitem que os indivíduos entrem em contato com os símbolos sagrados e os delimitem a esta entidade simbólica. Eles fornecem um contexto no qual os mitos que sustentam o partido podem ser validados e revitalizados. Também realizam uma função organizacional importante ao diferenciar o “grupo-de-dentro” do “grupo-defora”, distinguindo os associados aos partidos dos outros, ao tornar pública a ligação entre o membro ou simpatizante e os símbolos do partido. O poder dos rituais de conferir legitimidade foi bem compreendido pelos reis, papas e dirigentes de vários tipos ao longo dos milênios. A aura de sacralidade que as pessoas tendem a conferir ao poder é nutrida e fortalecida pela performance ritual. Ao manipular e reivindicar a posse dos símbolos sagrados, os donos do poder manifestam seus poderes especiais e legitimam suas reivindicações de autoridade. Ao mesmo tempo, formas rituais – de inaugurações a procissões imperiais – estruturam o contato entre os donos do poder e as massas. Os rituais não só legitimam seus patrocinadores, mas também conferem legitimidade aos seus participantes. (KERTZER, 2001, p.19).

Os rituais operam, portanto, uma delimitação entre o “grupo-de-fora” e o “grupo-de-dentro”, fornecendo um sentimento de unidade. Contudo, importa notar que a disputa não ocorre somente através do ritual, mas também pelo ritual. Por isso, não é de se estranhar que correntes políticas díspares tenham disputado o “cálice sagrado” do legado bolivariano ao longo dos anos, e que Chávez faça questão de identificar como o mais legítimo, ou melhor, o verdadeiro herdeiro de Simón Bolívar.

Kertzer chega a apontar o termo “companheiro”, usado em especial pelos grupos de orientação à esquerda, como um simples, embora poderoso, dispositivo ritual<sup>39</sup>. O “companheiro” seria um axiônimo cuja função é similar aquela desempenhada pelo “irmão”, entre os cristãos: trabalha para identificar os que compartilham de um mesmo ideal, seja ele político ou religioso.

Além de fortalecer os laços de solidariedade, o tratamento pessoal indica uma espécie de agir coletivo: os companheiros se identificam por estarem a serviço de uma causa em comum. E o mito e seus respectivos rituais proporcionam um meio de tornar “palpável aquilo que, de outro modo, não pode ser visto”, fornecendo “um mecanismo potente para produzir legitimidade e solidariedade e ajuda-nos a construir a realidade política do que, de outro modo, apareceria como o caos” (KERTZER, 2001, p. 35).

### 3.6. O BOLIVARISMO CHAVISTA COMO REFUNDAÇÃO E POLARIZAÇÃO

O desafio que se coloca é tentar compreender se o bolivarismo chavista se manifesta num plano exclusivamente simbólico - com a apropriação da mitologia que cerca a figura de Simón Bolívar - ou se é possível identificar e demarcar uma materialização do bolivarismo em Chávez. A primeira opção, de uma apropriação meramente simbólica, leva ao risco de tomar-se o povo venezuelano como um ente uniforme embevecido por uma suposta “imaginação coletiva”. O bolivarismo seria, assim, uma espécie de “sentimento” a ser despertado, e Hugo Chávez aquele que foi capaz de acioná-lo e manipulá-lo conforme a sua vontade. Referendar esta perspectiva implica em ver os venezuelanos como um povo preso às amarras de uma superstição política; como uma civilização arcaica à espera do regresso de seu messias particular. Há de se resguardar contra as subestimações quanto à contemporaneidade dos mitos políticos, mas também contra a supervalorização de sua função na política moderna.

---

<sup>39</sup> Note-se que no trabalho citado, Kertzer está analisando os processos rituais e as transformações do partido comunista italiano.

O mito, como aponta Burke (2009), se manifesta como a encarnação de uma história com significado simbólico, na qual os personagens, heróis ou vilões, ganham dimensões maiores do que a vida. “Cada história se situa no ponto de intercessão entre o arquétipo e uma conjuntura, em outras palavras, entre imagens herdadas e acontecimentos específicos e individuais” (BURKE, 2009, p. 18). O mito não é, portanto, um mero objeto de manipulação, invocado para dar substância a uma proposta completamente vazia de significado. Há uma relação indissolúvel entre o mito, a conjuntura e as ações. A, por assim dizer, aplicabilidade da dimensão mítica só fará sentido por meio de um diálogo entre esses três elementos.

Conforme apontamos no primeiro capítulo, a despeito de sua incontestada perspectiva geopolítica não é fácil estabelecer os marcos de uma ciência política, ou melhor, de uma forma de organização política em Bolívar, capaz de nortear a criação de uma nova corrente de pensamento. Entendemos que o bolivarismo se manifesta como *práxis*, um modelo de conduta que tem em vista a ideia de fundação, ou melhor, de refundação. É neste sentido que o Bolívar “material”, do século XIX, é importado para nossos dias por meio das manifestações que se autodenominam bolivarianas. Portanto, a pergunta “o que é o bolivarismo” parece inadequada; o ideal é buscarmos “o que ele representa”.

No caso chavista, o que vemos é um processo aparentemente contraditório, uma vez que tradicionalmente o mito é usado como legitimador de uma ordem existente. É ele o sustentador da tradição ante qualquer ameaça de deturpação da ordem social. Com Chávez o mito vem a ser usado para referendar uma proposta supostamente transformadora que, segundo a retórica chavista, inauguraria uma nova era da política venezuelana. Hugo Chávez conclama uma espécie de “dimensão espiritual” do povo venezuelano para, sob sua condução, fundar uma nação presumidamente bolivariana. Não se trata, porém, de uma importação *ipsis litteris* do legado de Simón Bolívar. Como vimos, o mito está em constante diálogo com as conjunturas e especificidades de cada época. Há, contudo, elementos basilares que estão presentes em todas as manifestações da mitologia bolivariana, e a chavista mostra isso com notável clareza.

O chavismo bolivariano se estabelece por meio da escolha - ou reconhecimento - de um inimigo, um “outro” que precisa ser confrontado para que com sua derrota uma nova ordem seja estabelecida. No plano retórico, a colônia espanhola e as elites governantes estão para Bolívar assim como os Estados Unidos e a “burguesia” estão para Hugo Chávez. Não estão

em jogo aqui os méritos ou razões de suas respectivas causas, mas sim a semelhança do discurso bolivariano e do discurso chavista.

Serbin (2008) aponta que o crescente apoio das camadas populares ao governo de Hugo Chávez pode ser interpretado como o resultado de sua capacidade de capitalizar em seu favor uma situação de polarização social, num contexto de deterioração do sistema de conciliação de elites. Chávez virou, ao mesmo tempo, o promotor e catalisador desta polarização. O presidente venezuelano foi capaz de aprofundar a divisão social e transformá-la numa polarização política:

(...) conseguiu dividir seu entorno próximo em dois pólos claramente confrontados: de um lado, os revolucionários bolivarianos e seus aliados em diversos países, que lutam contra as desigualdades características da América Latina e do Caribe, contra o neoliberalismo, contra a unipolaridade da hegemonia norte-americana e contra a globalização; do outro, as elites aliadas aos interesses de Washington e as grandes corporações, e sua aspiração em manter um status quo de concentração do poder e da riqueza, com as conseqüentes seqüelas de exclusão e de postergação social para amplos setores da população. Essa mesma estratégia foi aplicada não só em âmbito interno e regional, senão também no âmbito internacional. (SERBIN, 2008, p.118).

Serbin usa o conceito de polarização desenvolvido por Esteban e Ray (1994; 1999): “o grau em que a população se agrupa em torno de um pequeno número de pólos diferentes uns dos outros (...)” que se reflete “uma somatória de antagonismos entre os indivíduos”, que passarão a se identificar por meio de mecanismos de identificação, gerando antagonismos com outros a partir de sua mútua alienação”. (SERBIN, 2008, p.118). É o que no campo da psicanálise Freud chamou de “narcisismo das pequenas diferenças”, sentimento em que se percebe “uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade” (FREUD, 2010, p. 81).

Apesar de um aumento gradual no tom de sua retórica - variando, muitas vezes, segundo os interesses políticos de momentos específicos - o elemento confrontativo sempre esteve presente no discurso chavista. Cabeza (1999) aponta esta tendência ao comparar os discursos de Hugo Chávez e os de uma de suas principais concorrentes, Irene Sáez, durante a campanha presidencial de 1998. Cabeza destaca que desde 1994 o discurso de Chávez é

marcado por “términos muy fuertes” para descrever a situação política e econômica da Venezuela: “un país con una gangrena absoluta y total”, “un modelo económico podrido”, em suma “un sistema que no tiene posibilidades de recuperarse a sí mismo” (Cabeza, 1999, p. 149).

Os principais termos usados por Chávez traziam à tona uma ideia de refundação, de reconfiguração do sistema político venezuelano. No universo léxico do chavismo, os termos “refundar”, “recriar”, “redefinir”, “construir de novo”, “reconstituição” e “reconstrução” sempre estiveram presente e deram - e continuam dando - a tônica para sua plataforma política. Para o surgimento do novo, Chávez - tal qual Bolívar - defende o caminho constituinte como único capaz de promover as mudanças necessárias para a transformação da Venezuela. Contudo, Cabeza destaca que

la constituyente se ha erigido en el elemento clave de La estrategia discursiva de Chávez. El término “constituyente” se ha convertido en una fórmula que ha llenado todos los ámbitos de la discusión. Em este sentido cumple con una de las condiciones de éxito del esquema argumentativo en política. El éxito no consiste en que todos la acepten sino en que todos, o lo gran mayoría, se refiran a ella, aun estando a favor o em contra. Y esto es que ha sucedido en el debate. (...) En el discurso de Chávez el término constituyente puede significar muchas cosas: la forma como se opone a lo que existe, un movimiento colectivo, el camino para solucionar los graves problemas del país, um recurso estratégico de corto plazo (CABEZA, 1999, p. 150).

Segundo esta perspectiva, a constituinte proposta por Chávez não buscava a aceitação irrestrita de todos os venezuelanos. Era sim um instrumento para a demarcação da polarização que começava a se aguçar no país, uma vez que a proposta demandava uma tomada de posição por parte dos venezuelanos. O próprio Chávez reconhecia, à época, que a constituinte era apenas a materialização de um processo coletivo; um instrumento para a concretização de um projeto. Era o povo<sup>40</sup>, afinal, : “Yo voy a impulsar hasta donde pueda, pero más allá de mi mismo un movimiento colectivo, exprese constituyente (...) para que en esse camino (...) solucionemos la mayoría de nosotros esos graves problemas del país (...)

---

<sup>40</sup> Não ignoramos os problemas para se definir – se é que isso é sociologicamente possível – um conceito adequado de “povo”. No caso chavista, ele estará sempre relacionado às camadas mais pobres da sociedade venezuelana. No último capítulo deste trabalho, discutiremos com mais cuidado algumas das contradições relativas a esta ideia.

Hugo Chávez impulsará con toda la fuerza posible el proceso de reconstrucción de la justicia (Chávez, apud: Cabeza, 1999, p. 150).

As polarizações estabelecidas - ou simplesmente identificadas - por Chávez vão operar em diferentes âmbitos, gerando identificações imediatas com um determinado pólo, cuja liderança busca assumir e representar - e antagonismos extremos com o outro pólo, marcado por uma radical alienação do primeiro (SERBIN, 2008, p. 119). O “outro” será, portanto, a motivação necessária para alimentar e reforçar os antagonismos e criar uma estratégia de poder confrontativa, “que recria permanentemente um conflito atual ou potencial de soma zero e contribui para a construção social de visões políticas, geopolíticas e ideológicas baseadas na polarização”. (Idem).

Em sua retórica confrontativa em relação aos Estados Unidos, Chávez chega a lançar mão de figuras religiosas, estabelecendo uma espécie de confronto entre o “bem” e o “mal”. Durante congresso da Organização das Nações Unidas, Hugo Chávez se referiu nestes termos ao então presidente dos Estados Unidos, George W. Bush, que havia discursado no mesmo local, um dia antes:

O Diabo, o próprio Diabo está em casa. Ontem, o Diabo veio aqui. Ontem o Diabo esteve aqui, neste mesmo lugar. Esta mesa onde me coube falar ainda cheira a enxofre. Ontem, senhoras e senhoras, desta mesma tribuna o senhor presidente dos Estados Unidos, a quem eu chamo "O Diabo", veio aqui falando como o dono do mundo. Como porta-voz do imperialismo veio dar as suas receitas para tentar manter o atual esquema de dominação, de exploração e de saque dos povos do mundo. (...) O discurso do presidente, tirano do mundo, cheio de cinismos, cheio de hipocrisia - a hipocrisia imperial - , na tentativa de controlar tudo eles querem impor-nos o modelo democrático como o concebem; a falsa democracia das elites e, além disso, um modelo democrático muito original, imposto a bomba, a bombardeios, com invasões e canhões.

A questão fundamental aqui é que este processo de radicalização não pode ser tomado como mera imperícia do chavismo, ou como erro estratégico do presidente. Está na radicalização, ou melhor, no estabelecimento de uma clara polarização política, a natureza do regime chavista - e o ponto de encontro entre ele e o bolivarismo. Apesar de este processo ter se aprofundado ao longo de seu governo, a dimensão confrontativa, com a delimitação de um “nós” e um “eles”, sempre esteve presente em seu discurso. E não poderia ser diferente: como rétor que fia seu discurso numa proposta de refundação, a eleição de um adversário a ser derrotado é parte indispensável do processo. Neste sentido, o golpe de Estado sofrido por

Hugo Chávez em 2002, que o apeou do poder por 48 horas, e instalou o presidente da Fedecâmaras, Pedro Carmona, no comando do país, funcionou também como um catalisador do processo de polarização: a partir dali, reforçam-se ainda mais as identidades nos dois pólos de confrontação.

Segundo a hipótese que trabalhamos, é desta forma que se materializa o bolivarianismo em Chávez: uma proposta de refundação que se só é possível a partir da eleição de um inimigo que precisa ser vencido para o início de uma nova ordem. Independentemente dos méritos de cada uma das propostas - de Bolívar e de Chávez - a lógica de suas respectivas operações segue por uma via deveras semelhante, a despeito da diferença de formação intelectual e ideológica - e, obviamente do contexto histórico - dos dois atores. Desta forma, talvez seja reducionista tomar a apropriação do legado bolivariano pelo chavismo como mera manipulação oportunista. Apontar estratégias supostamente manipuladoras não responde por que motivo os manipulados se deixam manipular.

Chama a atenção o fato de o discurso de refundação de uma nova Venezuela ainda estar patente na vida política do país, como se o processo iniciado por Bolívar estivesse permanentemente inconcluso. Hugo Chávez soube construir um discurso capaz de preencher - ao menos até o momento - essa demanda por refundação, por emergência de uma nova ordem. Se tais demandas estão, de fato, sendo atendidas - ou se seu ciclo de vida começa e termina exclusivamente no plano da retórica - , eis uma questão que foge ao escopo deste trabalho.

Contudo, é importante sinalizar que a o fenômeno chavista só foi possível graças à aglutinação de uma série de carências da sociedade venezuelana que não encontrou amparo nas instituições políticas tradicionais daquele país. A resposta dada foi, segundo este trabalho, essencialmente bolivariana: a república precisava ser refundada. A sobrevivência do chavismo depende, portanto, da capacidade do presidente em atender esse conjunto de demandas que foi traduzido como um desejo por refundação: mesmo ideal que norteou a trajetória do Libertador e o alçou à história. A grande contradição, ou melhor, a dimensão paradoxal está no fato de que na medida em que tais reclamos são atendidos, a ideia de refundação se vulgariza. Portanto, a sobrevivência do chavismo depende essencialmente de uma sensação de refundação permanente.

### 3.7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presidente Chávez caracteriza os dez anos que esteve à frente da Venezuela como uma trajetória coerente com o objetivo de fundar uma nação socialista. Um socialismo que busca referências no socialismo histórico - a reverência a Fidel Castro é exemplar neste sentido -, mas que se arroga adaptado às exigências de um novo século.

O ano de 1999 é classificado por Chávez como o marco de refundação da República; o ano seguinte se caracteriza como o período de “relegitimação” dos poderes; 2001 é o ano das Leis Habilitantes, que prometiam soterrar o velho modelo da administração pública; 2002 é chamado de o “ano da resistência anti-imperialista”; já em 2003, é tomado como o ano da “contra-ofensiva revolucionária” (em alusão a tentativa de golpe a qual Chávez foi vítima no ano anterior) e de vitória contra o imperialismo; 2004 marca a “grande vitória popular e revolucionária”; 2005 é o ano do “salto à frente”, onde se começa a se desenhar o “socialismo do século XXI”, 2006 é chamado de o ano da participação popular; 2007, o ano mais agudo do chavismo, é batizado de “Pátria socialista, ou morte”; 2008 é o ano da consolidação do PSUV (Partido Socialista Unido da Venezuela), agremiação que agrupa uma série de partidos de esquerda sob a condução de Chávez; 2009 é o ano que marca a vitória do referendo popular que conferiu mais poderes a Chávez; por fim, 2010 é dedicado à democracia: “Es nuestro gobierno un gobierno democrático”<sup>41</sup>.

Há certa coerência na trajetória das ideias apresentadas por Hugo Chávez ao longo de seus anos à frente do governo na Venezuela, sobretudo no que diz respeito à demarcação de dois pólos antagônicos. Porém, é preciso frisar que todas as movimentações do regime chavista foram pautadas segundo a dinâmica da política interna na Venezuela. Apesar o nexo entre as fases do governo chavista, é o saldo eleitoral e a economia que na maior parte das vezes dão a tônica do nível de voluntarismo retórico e político do presidente venezuelano.

Percebe-se isso claramente quanto se avalia o período mais voluntarioso e centralizador do chavismo. O ápice de seu estilo confrontativo se dá entre os anos de 2007 e 2008, com a proposta do “Socialismo do Século XXI”. Chávez alcança o auge o poder

---

<sup>41</sup> Essas caracterizações estão no site da presidência da república:  
[http://www.presidencia.gob.ve/gobierno\\_presidente.html](http://www.presidencia.gob.ve/gobierno_presidente.html)

político e econômico, em meio a uma alta sem precedentes do preço do petróleo (Cf. CAMPELLO, 2009). Portanto, classificar Chávez como um socialista ortodoxo, fiel a um cânone inabalável, pode ser equivocado. Tal qual Bolívar, Chávez é mais um homem de ação, preocupado em garantir-se no poder, do que propriamente um ideólogo. Em que pese à defesa veemente de determinados valores, o pragmatismo também faz parte de seu universo político e pode ser notado desde que o MRB-200 optou por abrir mão de sua posição absenteeista para jogar o jogo da política. “Por enquanto!”, disse Chávez nas ocasiões em que o cenário lhe era desfavorável e converteu-se em dito célebre que indica a espera por um momento mais oportuno para a ação<sup>42</sup>.

A presença simbólica de Simón Bolívar no regime chavista pode ser apresentada, nas palavras de Carrera-Damas (2003), “como a volta a um passado glorioso”. De acordo com Neves (2010), o legado de Bolívar traz à tona uma estrutura histórico-ideológica que permite projetar os valores derivados da figura do herói em cada segmento da vida social dos venezuelanos, mas em especial na política. Ao trazerem o mito para o jogo político, os líderes venezuelanos operam uma série de “refinamentos” ao material bruto, mas (...) o mito também se sustenta “em um clamor popular sem prevenções nem críticas” (NEVES, 2010, p. 118).

Como vimos, o Bolívar de Chávez não se encerra em sua dimensão simbólica. Na tentativa de identificar de que forma seu simbolismo se materializa no projeto chavista, percebemos que é à proposta de refundação que o legado de Bolívar serve ao chavismo. Não consideramos, porém, que esse processo pode ser encarado como mera manipulação na tentativa de preencher com significado uma proposta desprovida de sentido. A presença de Simón Bolívar é tão patente no imaginário venezuelano que é difícil imaginar uma proposta política que se pretende revolucionária, ou refundadora, sem sua presença simbólica. A ascensão de uma plataforma política que traz em sua origem propostas desta natureza requer um posicionamento em relação a Bolívar. Negá-lo seria, obviamente, um despropósito. Chávez não se contentou em conferir-lhe total reverência, e alçou o Libertador à condição de líder inspirador. Apresentou-se como alternativa ao continuísmo e, paradoxalmente, continuador de um projeto inacabado.

---

<sup>42</sup> Na tentativa de golpe frustrada em 1992 e na derrota no referendo popular em 2007.

Chama a atenção o fato de Chávez ter se apropriado do legado de Bolívar com tamanho sucesso. Sim, porque a capitalização de símbolos políticos não é, evidentemente, tarefa simples. A chance de a operação ser confundida com pura demagogia - ou, no extremo, “heresia” - é imensa. Contudo, Chávez permanece sendo visto por seus seguidores como um legítimo continuador do projeto bolivariano - ao menos para os estratos sociais que têm mostrado fiel devoção ao líder. São mínimas e discretas as movimentações dos segmentos que se opõem ao presidente venezuelano no sentido de apresentar-se como “verdadeiros” bolivarianos, ou a denunciar uma eventual deturpação dos ideais bolivarianos. As críticas passam longe da desmistificação, se concentrando no caráter autoritário do líder:

A radical reforma institucional do país iniciada em 1999 contribuiu para alta concentração de poder, a alienação de amplos setores da oposição e o controle pessoal de Chávez da renda petroléira do país, no contexto de uma sustentada polarização doméstica. (...) as derrotas políticas internas, quando se produzem, tendem a se refletir em reorientações pragmáticas de sua política exterior, seja com a moderação dos antagonismos e polarizações, seja em seu aprofundamento e sua ampliação. Para além da intensa liderança internacional de Chávez, a articulação entre suas ações em âmbito internacional e a dinâmica da política nacional está sempre presente. Em ambas, no entanto, o recurso da polarização parece obedecer a uma metodologia definitiva para Chávez, que capitaliza com muita habilidade os antagonismos e polarizações subjacentes. (SERBIN, 2008, p. 145).

Chávez foi capaz de monopolizar o mito. Isso só foi possível por meio de uma identificação entre Chávez e os segmentos sociais que constituem sua base de apoio. E não trata de um reconhecimento de Bolívar em Chávez, mas sim o que poderíamos chamar de uma presumida causa comum. Com sua retórica “fundacionista” Chávez soube identificar o que boa parte da população venezuelana desejava, e se colocar como operador das mudanças então reclamadas. E mais do que isso: além de liderar um projeto que tem como fonte legitimadora um dos símbolos mais importantes do povo venezuelano, Chávez é reconhecido também como um “outsider”, alguém que viveu as auguras de ser povo. “Um de nós”, em suma. Muito diferente do “aristocrata” Simón Bolívar e de sua revolução sem povo.

Passada mais de uma década desde a ascensão de Chávez ao poder, o país registra significativos ganhos sociais. Segundo dados da CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe), o índice de pobreza na Venezuela passou de 22,6% da população, em 1999, para 9,9% em 2008. No mesmo período, o índice de indigência passou de 9% para

3%. A Venezuela foi também o país sul-americano que mais avançou em termos de combate às desigualdades sociais (cf. MORAES, 2010). Contudo, com o equacionamento mínimo destas demandas, novos problemas emergem. Neves (2010) lista alguns dos novos desafios:

A explosão demográfica, a instabilidade política e econômica, a péssima distribuição de renda, a alta taxa de urbanização, a baixa geração de postos de trabalho da principal indústria do país e o desemprego na população jovem gerou as condições para o aumento da violência urbana e da criminalidade. A taxa de homicídios na Venezuela é maior do que na Colômbia (57 a cada 100 mil habitantes, contra 37 a cada 100 mil na Colômbia) do que na cidade do Rio de Janeiro (45 a cada 100 mil habitantes), mais do que o dobro da média da América Latina, que já é a maior entre as regiões do mundo (25 a cada 100 habitantes), e 19 vezes maior do que a média mundial (3 a cada 100 mil habitantes). Mais do que o desemprego, a segurança é a principal preocupação dos venezuelanos. O tráfico de drogas está aumentando no país, principalmente porque passa a ser considerado boa rota alternativa para a produção dos cartéis colombianos. (NEVES, 2010, p. 97).

Esta instabilidade política se agrava quando analisamos as questões relacionadas aos direitos humanos na Venezuela. Segundo relatório da *Human Rights Watch*, a discriminação política tem sido uma característica definidora da presidência de Hugo Chávez. “En términos más generales, ha incentivado a sus subordinados a tomar medidas discriminatorias al tachar sistemáticamente a sus opositores de conspiradores antidemocráticos y golpistas, independientemente de que éstos tuvieran o no alguna relación con el golpe de 2002”. O relatório chama a atenção também para os problemas relacionados à grande concentração de poder nas mãos de Chávez:

Otra característica definitoria de la presidencia de Chávez ha sido el despreciomanifiesto del principio de separación de poderes consagrado en la Constitución de 1999 y, en especial, de la idea que un poder judicial independiente es indispensable para proteger derechos fundamentales. Después del golpe de 2002, lo más perjudicial para el estado de derecho en Venezuela fue que en 2004 Chávez y SUS aliados coparan el Tribunal Supremo con aliados del gobierno. Ante la ausencia de una fiscalización judicial creíble, el gobierno de Chávez há aplicado políticas con frecuencia discriminatorias que han afectado el derecho a la libertad de expresión de los periodistas, el derecho a la libertad de asociación de los trabajadores y la capacidad de la sociedad civil de promover los derechos humanos en Venezuela. (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008, p.2).

O relatório diz que, com Chávez, a Venezuela regrediu enormemente nas questões ligadas aos direitos humanos e mostra grande preocupação em relação ao futuro da

democracia na Venezuela. Os defensores do chavismo dirão que o relatório se fia em um conceito equivocado, “burguês”, de democracia. Ou, numa visão mais normatizada, tratar-se-ia de uma democracia de orientação liberal. Essas discussões ilustram as controvérsias em torno do conceito de democracia, um dos temas que discutiremos no último capítulo deste trabalho.

Numa visão otimista, a proposta chavista se constitui por meio de um “processo dialético de elaboração”, que “procura fomentar condições reais de libertação ideológica do homem” e resulta “em um processo de transformações política, econômica e social que envolve surpreendentemente toda a sociedade civil” (SIMIONI, 2007, p. 52-53). Todavia, o que notamos é um processo de intensas contradições - e ainda um tanto nebuloso -, mas nos concentraremos com mais atenção em apenas uma delas: a pretensão de encanar a “legítima” vontade do povo.

Pode-se dizer, recorrendo a uma terminologia citada por Laclau (2007) que Chávez toma a *plebs* como a totalidade do *populus*. Dito de outra forma, a maioria pobre da sociedade venezuelana seria a própria sociedade. Os “outros”, ou seja, a minoria abastada, seriam não faria parte do “povo” e representaria uma ameaça ao “verdadeiro” povo. Bolívar, evidentemente, segue por outra via. Enquanto Chávez declara que o povo é o verdadeiro “motor” de seu projeto, Bolívar mostra-se cético em relação à capacidade do povo como agente de um processo revolucionário, como vimos no primeiro capítulo. Contudo, os dois se tocam no momento em que vão relativizar a democracia - e a própria ideia de liberdade - como um valor universal, tomando-a como um valor, digamos, histórico, sujeito às circunstâncias.

Bolívar traduz um suposto desejo “inconsciente” por liberdade, presente em todos os homens, mas ainda adormecido naqueles americanos do século XIX, tão acostumados à servidão; Chávez, ao contrário, coloca-se não como intérprete de um desejo coletivo, mas sim como operador de um anseio claramente determinado - sua eleição seria apenas a confirmação de que é ele o homem certo para a missão.

Essa diferenciação é fundamental para as questões que discutiremos no capítulo que fecha este trabalho. Há um ponto, porém, que desde já não podemos perder de vista: ambos

falam em nome de um projeto. E a concretização deste fará com que tanto Bolívar quanto Chávez se coloquem de forma paradoxal - ou contraditória - diante de suas respectivas fontes legitimadoras: a liberdade para o primeiro, e o povo para o segundo. O despertar de um caráter anti-liberal em Bolívar - em nome da liberdade -, assim como o caminhar para um regime anti-democrático em Chávez - em nome do povo - ilustram a dimensão dos desafios interpretativos que são colocados.

## CAPÍTULO 4 - PARADOXOS E CONTRADIÇÕES DO BOLIVARISMO-CHAVISTA

### 4.1. POVO

Um dos pontos que marca a diferença entre o projeto de Simón Bolívar e o de Hugo Chávez é o papel atribuído ao povo em suas respectivas propostas de organização política. Importante notar que essa alocação das massas é um problema que permeia o debate político ao longo do século XIX e cuja equação, em grande medida, ainda carece de solução. Tentaremos neste capítulo final dar destaque a esta questão, situando-a no debate clássico sobre o papel das massas no poder e, conseqüentemente, na democracia. A perspectiva de Bolívar e de Chávez acerca do povo influenciará de forma decisiva a maneira pela qual ambos se posicionam sobre este tema.

Simón Bolívar mantinha a mesma desconfiança de seus contemporâneos em relação ao perigo de convidar ao poder aqueles que supostamente não tinham as virtudes necessárias para seu exercício. O Libertador, declaradamente, pretendia uma revolução sem povo<sup>43</sup>. Bolívar, defensor do ideário liberal, estava convencido de que a emancipação da América se daria pela mão de uma oligarquia encabeçada por ele. Acostumados à servidão, os americanos à época seriam incapazes de se mobilizar em prol de uma causa deveras abstrata como a da liberdade. Servir à Coroa Espanhola ou servir a uma elite crioula não faria tanta diferença segundo o entendimento dos americanos.

Foi justamente a reboque da Revolução Francesa, a qual Bolívar admirou e foi nitidamente influenciado, onde as desconfianças em relação aos processos revolucionários que reclamavam o poder ao povo alcançaram sua forma mais vigorosa e acabada: Edmund Burke, um dos principais formuladores do conservadorismo político e de quem vai emergir boa parte da inspiração filosófica que aponta o perigo de se lançar em um processo revolucionário em que se desconhecem os resultados e as conseqüências da empreitada. Lançando mão de uma metáfora que colocava a França como um edifício, Burke condena o

---

<sup>43</sup> No Brasil nossos libertadores nutriam opinião semelhante. Hipólito da Costa, um dos maiores defensores da emancipação do Brasil, escreveu: “Ninguém deseja mais do que nós as reformas úteis; mas ninguém aborrece mais do que nós, que essas reformas sejam feitas pelo povo, pois conhecemos as más conseqüências desse modo de reformar; desejamos as reformas, mas feitas pelo governo, e urgimos que o governo as deve fazer enquanto é tempo, para que se evite serem feitas pelo povo”. (In: FAORO, 1994).

fato de os revolucionários terem destruído (com o intuito de reconstruir) o que poderia ter sido reformado. Um dos ideais revolucionários na França era justamente entregar o poder ao povo, extirpando-o das mãos do Estado absolutista: o povo deixaria, então, de servir ao Estado para servir-se dele. Em um trecho célebre de suas Reflexões Sobre a Revolução em França, o pensador aponta o perigo de uma “democracia absoluta”, na qual o povo, como ente coletivo dotado de legitimidade, toma as rédeas do processo político:

(...) quando a atividade popular é absoluta e sem freios, o povo tem uma confiança infinitamente maior, visto ser muito mais bem fundamentada, no seu próprio poder: o povo encontra em si mesmo seus próprios instrumentos, é mais próximo de seu objetivo. Além disso, reveste-se de menos responsabilidade em um dos maiores poderes moderadores do mundo: o sentimento da reputação e da estima pública. A parte infamante que recai sobre cada indivíduo quando trata de atos públicos é menor realmente; a observação da opinião pública está na razão inversa do número daqueles que abusam do poder. A observação de seus próprios atos tem para eles a aparência de um julgamento público favorável. Uma perfeita democracia é, portanto, a coisa mais vergonhosa do mundo. Por ser a mais vergonhosa é também a mais temível. Ninguém teme poder vir a ser, em sua pessoa, objeto de um castigo. É evidente que o povo em massa jamais pode experimentar esse temor pois, como todos os castigos têm por objeto dar exemplos para a segurança do povo, este não pode jamais vir a ser sujeito de punição infligidas por alguma mão humana (...) Por isso que é de importância infinita que se possa permitir ao povo de imaginar que sua vontade seja, não mais que aquela dos reis, a medida do bem e do mal. Dever-se-ia persuadi-lo que ele não tem absolutamente, para sua própria segurança, a titularidade real de exercer qualquer poder arbitrário; e que ele não deve, então, sob uma falsa aparência de liberdade, cuja existência verdadeira é por ele dissimulada, exercer, de baixo para cima, uma dominação contra a natureza, a fim de arrastar pela tirania aqueles que exercem os cargos estatais, não por uma dedicação inteira a seus interesses, mas por uma submissão abjeta a seu capricho de momento; extinguindo, deste modo, em todos aqueles que servem ao povo todo, princípio moral, todo sentimento de dignidade, todo uso da razão e toda consistência de caráter enquanto, pelo mesmo processo, ele se dá como presa fácil e desprezível à ambição servil dos caluniadores populares e dos cortesãos adutores (BURKE, 1997, p. 114).

Burke rejeita a ideia de uma “justiça social”, ou de qualquer outra justiça adjetivada, e o pressuposto de que existiriam “direitos humanos”. Na concepção burkeana, os direitos são sempre produtos da história, o que, para ele, tornava perigosa uma revolução cuja missão era garantir algo deveras abstrato como os “direitos do homem”. Os direitos conquistados eram resultados de um longo caminho pavimentado pelos próprios homens. Daí decorre a

importância que Burke atribui à tradição: as ações políticas devem ser pensada tendo em vista os mortos, dos vivos e dos que ainda hão de nascer.

Não se pode falar de uma influência direta de Burke nos formuladores modernos da chamada “psicologia das massas”. Contudo, está em Burke uma das formulações mais bem elaborada sobre a presumida superioridade aristocrática em comparação aos governos populares. Seja como for, o aumento da participação popular - intensificada sobretudo com a extensão do sufrágio, que transformou os partidos políticos em máquinas eleitorais (Cf. MICHELS, 1982; DUVERGER, 1970) - demandou uma justificativa teórica tanto no sentido de legitimar a participação popular quanto para rechaçá-la.

Em sua versão mais radicalizada, a ascensão das multidões foi tomada por parte dos pensadores modernos como distorção política e, no extremo, como fenômeno patológico: o homem, em grupo, perde sua capacidade de discernimento e é tomado por uma espécie de espírito de manada. A racionalidade só é possível enquanto operação individual; em grupo os homens agem irracionalmente, dominados pela paixão e incapazes de discernir o vício e a virtude. “Un individuo singular, que participa de una multitud, ve profundamente modificada su personalidad. Sin tener siempre conciencia de ello, por lo demás, se convierte em outro. A través de su “yo”, es el “nosotros” el que habla” (MOSCOVICI, 1993, p. 29).

Esse fenômeno se daria por meio de dois processos: ora pela influência, ora pela sugestão. Ocorreria, assim, um processo de domínio sobre a consciência, através do qual uma ordem ou uma comunicação levariam os indivíduos a aceitarem, com força de convicção pessoal, uma ideia, uma emoção ou uma ação que, individualmente, jamais fariam. Esses indivíduos nutrem a ilusão de estarem decidindo por si mesmo, sem se dar conta de que estão sendo influenciados ou sugestionados (Idem, p. 30). Laclau (2007) aponta que essa relação entre comportamento coletivo e patologia - que pautou as discussões sobre a participação popular ao longo do século XIX – foi influenciada sobretudo por Gustave Le Bon (1841-1931), e sua “Psicologia das Multidões”, escrita em 1895.

(...) as linhas divisória entre as formas racionais de organização social e os fenômenos de massas coincide em grande medida com a fronteira que separa o normal e o patológico. Por sua vez, esta primeira suposição está inserida em outra que sem dúvida está presente em Le Bon, mas também na maior parte da literatura da sua época relativa ao comportamento das massas: a distinção entre a racionalidade e a irracionalidade coincidiriam amplamente com aquela entre o indivíduo e o grupo. O indivíduo experimenta um processo de degradação social ao se transformar em membro de algum grupo: “pelo simples fato de fazer parte de uma multidão organizada, um

homem desce vários degraus na escala da civilização. De maneira isolada, pode ser um indivíduo culto, em uma massa, é um bárbaro, isto é, uma criatura que atua por instinto. Tem a espontaneidade, a violência, a ferocidade, e também o entusiasmo e o heroísmo dos seres primitivos, que também tende a assemelhar-se pela facilidade com a qual se deixam impressionar por palavras e por imagens – que não têm nenhum efeito em cada um dos indivíduos que compõem as massas – e se deixam induzir a cometer atos contrários aos seus interesses mais óbvios e seus hábitos mais conhecidos” (LACLAU, 2007, p. 46-47)<sup>44</sup>.

Le Bon é um dos precursores da chamada “psicologia coletiva”, que vai influenciar significativamente as discussões em torno dos limites da participação do povo nos processos políticos. Já no século XX, essa anatomia das massas pode ser notada em Ortega y Gasset (1883-1955) que, com horror e temor, denunciou a ascensão do chamado “homem-massa”<sup>45</sup>. Na Espanha pós Primeira Guerra Mundial, Gasset narrou uma sociedade onde os homens perderam sua individualidade por meio de um processo de coletivização da vida. Aponta que

Na sociedade existem trabalhos, atividades, funções das mais diversas ordens que, por sua própria natureza, são especiais e, conseqüentemente, não podem ser bem executadas sem dotes também especiais. (...) Antes, essas atividades especiais eram exercidas por minorais qualificadas. A massa não pretendia interferir nelas; percebia que se quisesse interferir teria, logicamente, que adquirir esses dotes especiais e deixar de ser massa. Conhecia seu papel numa saudável dinâmica social. (...) Ela resolveu promover-se ao primeiro plano social e ocupar os lugares, e usar os utensílios, e gozar dos prazeres que antes eram exclusivos de poucos (...) Creio que ninguém deplora que o povo desfrute, hoje, mais e em maior número do que antes, já que tem para tanto o apetite e os meios. O mau é que essa decisão, tomada pelas massas, de assumir as atividades próprias das minorias, não se manifesta, nem pode se manifestar, só em relação aos prazeres, mas de um modo geral no tempo. Assim, creio que as inovações políticas dos anos mais recentes não significam outra coisa senão o império político das massas (GASSET, 2007, p. 47).

Ortega y Gasset é categórico: o “império moral” das massas acaba por suplantar as minorias qualificadas. Para o pensador espanhol, essa indocilidade das maiorias massificadas é um traço que compromete a sobrevivência da própria civilização. “Disse e continuo

---

<sup>44</sup> Traduzido do original em espanhol.

<sup>45</sup> Note-se, porém, que o termo “massa”, em Ortega y Gasset, não diz respeito a uma determinada classe econômica. Ou seja, o homem-massa é um fenômeno que transpassa a estratificação social. Explica o pensador espanhol: “A divisão da sociedade em massas e minorias excepcionais não é, portanto, uma divisão em classes sociais, e sim em classes de homens, e não pode coincidir com a hierarquia decorrente de classes superiores e inferiores. (...) a rigor, dentro de cada classe social há massa e minoria autêntica (...) mesmo nos grupos cuja tradição era seletiva, a predominância do vulgo é característica do tempo (GASSET, 2007, p. 46).

acreditando, cada dia mais convicção, que a sociedade humana é sempre aristocrática, queira ou não, por sua própria essência, a ponto de ser sociedade na medida em que é aristocrática, e deixar de sê-lo na medida em que se desaristocratiza” (GASSET, 2007, p. 50). Baseado numa perspectiva gramsciniana, Moscovici (1993) destaca que a época do homem-massa não é um período de disputa em nome do poder - que se toma e se abandona segundo as relações de força - mas sim por “la posesión de la influencia, porque ésta se gana o se pierde según que el uno de los dos conformismos triunfe sobre el outro” (MOSCOVICI, 1993, p. 35):

(...) hasta la época moderna, estas multitudes aparecían de manera esporádica y no desempeñaban más que un papel completamente secundário. No constituían, por lo tanto, um problema aparte y no reclamaban una ciência particular. Desde el momento em que se convirtieron em moneda corriente, la situación cambió. Si hemos de creer a Le Bon, el poder del peso de las multitudes sobre el curso de los acontecimientos y la política, por el voto o por la insurrección, es una novedad en la historia. Es señal de que la sociedad se transforma. Cada vez más, en efecto, aparece ésta como un pulverizador: desgarrar las creencias religiosas, desata los lazos tradicionales y deshace la solidaridad de los grupos. Pulverizados, los individuos son abandonados a su soledad, enfrentados com sus necesidades propias, em la jungla de las ciudades, em el desierto de las fábricas, em la atmosfera gris de las oficinas. Estos átomos diversos, estos granos de multitud se reúnen em mezclas inestables y violentas. Forman una especie de gás que tiene a explotar em el vacío de la sociedad despojada de sus autoridades y de sus valores, um gás cuya potencia explosiva aumenta com el volumen y lo domina todo (MOSCOVICI, 1993, p. 37).

É difícil delimitar em que medida esse debate sobre o papel das massas no exercício do poder influenciou o julgamento de Simón Bolívar acerca do povo americano. O certo, porém, é que a desconfiança do Libertador estava explicitada em seus escritos, num tom nitidamente aristocrático. Seu projeto não contava com a colaboração efetiva das massas, nem tampouco com sua legitimação: Bolívar fala em nome de um conceito abstrato de “liberdade”, não em nome do “povo”. Evidentemente, a aceitação das massas seria um passo decisivo em seu projeto revolucionário e poderia ter dado outro rumo à proposta bolivariana. Contudo, tal apoio não veio: entre viver sob o jugo da Coroa Espanhola e viver sob a tutela de uma elite crioula, o povo americano tendia a optar por um modelo de servidão que já lhe era familiar.

O bolivarismo de Chávez segue por outra via. As massas passam a desempenhar um papel fundamental no projeto chavista, sobretudo como instrumento retórico. O presidente venezuelano concentra seu discurso - e a maior parte de suas ações - na direção das camadas mais pobres da sociedade e recebe como resposta um apoio que, até agora, tem se mostrado

fundamental. Com o presumido objetivo de criar uma “democracia protagônica”, Chávez se mostra comprometido não com a liberdade, nem tampouco com a democracia: seu objeto é o povo pobre da Venezuela. Ao menos idealmente, o Estado passa a trabalhar em favor deste segmento da sociedade; a engenharia institucional do país é reelaborada no sentido de conferir aos apoiadores do presidente - leia-se os pobres - uma condição de protagonismo político, algo realmente inédito na história do país. A ideia de que a democracia é o governo que a todos representa não faz nenhum sentido no chavismo: sua democracia pressupõe um alijamento da “burguesia” - para usar um termo genérico e impreciso para classificar as classes médias e altas da Venezuela - em favor dos pobres.

Essa mudança na Venezuela nos propõe ao menos dois modelos de interpretação diametralmente opostos: o primeiro, encabeçado pelos críticos mais radicais do chavismo, se debruça sobre a chamada “rebelião das massas”, no qual a multidão reclama sua participação no poder sem, contudo, possuir as faculdades necessárias para tomar o controle político do Estado. Reclamam poder simplesmente por ser maioria e acabam, por este mesmo motivo, agindo violentamente. O resultado é, segundo esta perspectiva, catastrófico, pois vai culminar em um totalitarismo popular. O segundo modelo interpretativo recorre à abordagem marxista de uma luta de classes: os antagonismos do modelo de produção capitalista que funcionam como a força motriz por detrás dos processos de ruptura. O resultado é, portanto, a revolução. Sobre esta segunda perspectiva, Moscovici destaca que

...las multitudes son los indicios patentes de una nueva forma social que revelan precisamente esas multitudes dislocadas y depauperadas, movilizadas contra la opresión de la burocracia y del capital. Reuniendo a los hombres, concentrando las máquinas, este socializa las fuerzas productivas, transforma la sociedad en un inmenso mercado donde todo se compra y todo se vende, incluso el trabajo. Crea así una clase desconocida hasta entonces, la de los proletarios. Se acepte o se rechace esta concepción, una cosa es cierta: considera las clases como los factores de la historia. Y entre ellas se destaca una clase particular, el proletariado, heraldo de los tiempos modernos y figura de la revolución venidare. Las multitudes vemos invadir las ciudades, entablar la guerra civil, participar en todas las rebeliones, son pues la materia prima y las formas de la masa trabajadora. Ésta se encuentra en diversos grados de conciencia, del subproletario pasivo al verdadero proletario activo y protagonista. (MOSCOVICI, 1993, p. 38).

As consequências destas duas concepções são claras. Enquanto que a “luta de classes” representaria uma esperança de futuro, uma nova perspectiva política, mais justa e democrática, os teóricos da “rebelião das massas” estudam o fenômeno para exorcizá-lo, uma

vez que o resultado deste processo seria uma ditadura da maioria, que se consolida por meio de uma imposição violenta. “(...) la psicología de las multitudes niega a éstas toda pretención y toda capacidad de cambiar el mundo, de gobernar el Estado. Les falta por definición la facultad de razonar (...). Nuestra sociedad ve la declinación del individuo, asiste al apogeo de la masa. Se halla, pues, dominada por las fuerzas irracionales e inconscientes que salen de su escondite y se muestran espontáneamente a cara descubierta” (MOSCOVICI, 1993, p. 42).

Contudo, a diferença entre os juízos que Bolívar e Chávez fazem acerca das massas só fica realmente nítida quando se é capaz de conceituar razoavelmente o povo - se é que tal conceituação é possível. Quando empreendida, tal definição não é, obviamente, absoluta e, portanto, mostra-se incapaz de esgotar a questão. Seja como for, propomos a perspectiva de Laclau (2007) e sua leitura sobre o fenômeno do populismo como pertinente à leitura do chavismo. Diferentemente da visão tradicional que aponta o populismo como uma distorção, o autor argentino o define como uma lógica política que tem origem em momentos de crises hegemônica, e que leva o “povo” a uma posição de antagonismo em relação ao bloco até então dominante.

(...) no populismo (...) uma fronteira de exclusão divide a sociedade em dois campos. O “povo”, neste caso, é algo menos que a totalidade dos membros da comunidade: é um componente parcial que aspira, no entanto, ser concebido como a única totalidade legítima. A terminologia tradicional já aclara esta diferença: o povo pode ser concebido como *populus* – o corpo de todos os cidadãos -, o como *plebs* – os menos privilegiados. (...) A fim de conceber o “povo” do populismo necessitamos algo mais: necessitamos de uma plebe que reclame ser o único *populus* legítimo – ou seja, uma parcialidade que quer funcionar como a totalidade da comunidade. (...) Deste modo, vai ocorrer uma exclusão radical dentro do espaço comunitário (LACLAU, 2007, p. 108)<sup>46</sup>.

Para que isso ocorra, é necessária a empatia de todo um segmento da sociedade com um princípio de identidade que permita a cristalização das diferentes demandas em tono de um denominador comum: uma expressão simbólica. O ideal se consolida por antagonismo, com o intuito de demarcar uma linha divisória: “a constituição do ‘povo’ vai ser necessária para dar nome a essa “plenitude ausente”. Sem esta ruptura inicial, não existe possibilidade de antagonismo, de fronteira ou, em última instância, de “povo” (Idem, p. 113). Num primeiro momento, essa empatia vai se originar por meio de uma série de demandas insatisfeitas.

---

<sup>46</sup> Traduzido do original em espanhol.

Laclau chama a atenção para a ambigüidade do termo “demanda”, que pode significar tanto uma petição, como uma reclamação - no sentido de exigir um posicionamento. É a consolidação de demandas, por meio de uma expressão simbólica, que vai caracterizar e dar origem ao “povo”:

Se me refiro a um conjunto de agravos sociais, a injustiça generalizada, e atribuo sua causa a “oligarquia”, por exemplo, estou efetuando duas operações inter-relacionadas: por um lado, estou constituindo o povo ao encontrar a identidade comum de um conjunto de reclamos sociais em sua oposição a oligarquia; por outro lado, o inimigo deixa de ser puramente constitucional e adquire dimensões mais globais (...). Os símbolos populares são, sem dúvida, a expressão das demandas democráticas que eles reúnem; mas o meio expressivo não pode ser reduzido ao que ele expressa: não é um meio transparente. Voltamos ao nosso exemplo anterior: afirmar que a oligarquia é responsável pelas frustrações das demandas sociais no é afirmar algo que pode ser compreendido a partir das mesmas demandas sociais, mas que é previsto desde fora destas demandas sociais por um num discurso no qual podem ser inscritas. Este discurso vai incrementar a eficácia e coerência das lutas que derivam dele. (LACLAU, 2007, p. 126-128)<sup>47</sup>.

A hipótese de Laclau nos ajuda a compreender as diferenças entre as massas bolivarianas e as massas chavistas. Evidentemente havia uma série de demandas insatisfeitas entre os americanos dos tempos de Bolívar. Contudo, a canalização de tais demandas em torno de uma “expressão simbólica” não ocorreu. E dificilmente essa mobilização seria possível dado o contexto ao qual Bolívar estava inserido: a causa da liberdade era por demais fluida, incapaz de gerar “povo” no sentido estabelecido pelo autor argentino - e que, segundo a avaliação aqui proposta - pertinente ao caso bolivariano.

Quase dois séculos depois, o próprio Simón Bolívar será a “expressão simbólica” em torno da qual Chávez vai traduzir as demandas insatisfeitas dos venezuelanos e, assim, construir uma base de apoio que se pode identificar como “povo”. Nas palavras de Ranciere:

El *Demos* se atribuye a si mismo como parte la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos. Al hacerlo, esta parte que no es una identifica su propiedad impropia con el principio exclusivo de la comunidad e identifica su nombre - el nombre de la masa indistinta de los hombres sin ninguna posición - con el nombre mismo de la comunidad. El pueblo se apropia de la cualidad común como si le perteneciera. Lo que aporta a la comunidad es, estrictamente hablando, el litigio (RANCIERE, apud: LACLAU, 2007, p. 123).

---

<sup>47</sup> Traduzido do original em espanhol.

Diferentemente da vagueza da “liberdade” oferecida por Bolívar, ao usar o capital simbólico do Libertador, Chávez identifica uma espécie de “ethos comum” dentro do qual as mais diferentes demandas podem ser agregadas. Essa possibilidade não existia naquele momento para Simón Bolívar. Ou, se existia, ele não foi capaz de identificá-la e operacionalizá-la de forma consistente. A revolução de Bolívar era deveras impopular; a revolução de Chávez é, no plano retórico e simbólico, o próprio povo.

#### 4.2. DEMOCRACIA

A discussão sobre o papel das massas, ou melhor, do povo, nos remete diretamente a um das questões mais controversas em torno tanto do bolivarismo quanto do chavismo: a relação do Libertador e do presidente venezuelano com a democracia. Não se trata de uma questão óbvia, nem tampouco de fácil equacionamento. Quando se diz que Simón Bolívar não primou por seu caráter democrático, ou que a Venezuela deixou de ser uma democracia sob a presidência de Hugo Chávez, há de se ter um conceito implícito de democracia capaz de legitimar tais asseverações. E como aponta Sartori (1987), nosso comportamento político depende, em grande medida, da idéia que temos sobre o que é, pode ser e deve ser a democracia.

Uma das grandes dificuldades é definir o que é democracia numa época em que o próprio Sartori classificou como “democracia confusa”, no sentido de que regimes de naturezas absolutamente distintas arrogam o título de democrático. Coisa muito diferente houve no passado. Na clássica disputa sobre a melhor forma de governo, a democracia quase sempre foi colocada como última opção. A aversão dos antigos pelo “governo do povo” fora motivada, em especial, pela resistência à idéia de conceder poder direto às massas ou ao povo - como vimos anteriormente - , classe à qual atribuíam-se os piores vícios.

No entanto, diferentemente dos antigos, a palavra democracia adquiriu, durante o século XX, uma carga semântica extremamente positiva. De acordo com Bobbio (2003) houve, a partir de então, um processo de inversão valorativa: nos tempos atuais, no ocidente,

não há governante que não queira ser reconhecido como democrata. Ao analisar em que grau a democracia continua em funcionamento na Venezuelana de Chávez, Botelho (2008) destaca que na falta de indicadores objetivos para avaliar o grau de democracia em um determinado país - ou mesmo a efetiva existência de um regime democrático -, as análises tendem a ser respaldadas por critérios de natureza ideológica.

Nosso trabalho não pretende responder o que é a democracia, ou mesmo se Chávez e Bolívar são ou não democratas. Tal avaliação demandaria uma soma de esforços que foge do escopo deste trabalho. Nossa intenção é basicamente apresentar algumas ambigüidades e contradições que permeiam o ideal democrático ao longo da história e tentar situar o bolivarismo e o chavismo neste debate. Inicialmente, importante distinguir a concepção de democracia definida pelos gregos (clássica) e a concepção de democracia que temos hoje (moderna):

(...) o significado geral do termo não se alterou, embora se altere, conforme os tempos e as doutrinas, o seu significado valorativo, segundo o qual o governo do povo pode ser preferível ao governo de um ou de poucos e vice-versa. O que se considera que foi alterado na passagem da democracia dos antigos à democracia dos modernos, ao menos no julgamento dos que vêm como útil tal contraposição, não é o titular do poder político, que é sempre o “povo”, entendido como o conjunto dos cidadãos a que cabe em última instância o direito de tomar decisões coletivas, mas o modo (mais ou menos amplo) de exercer esse direito. (BOBBIO, 1990, p.31-32)

Por democracia os antigos, e mesmo os autores dos séculos XVII e XVIII, entendiam a democracia direta, os modernos, a representativa. Neste último caso, o sufrágio, que hoje é considerado o fato mais relevante de uma democracia, é o voto dado não para decidir, mas sim para eleger quem deverá decidir. Já os gregos, ao mencionar a democracia pensavam em uma praça ou em uma assembleia, onde os cidadãos eram chamados para tomar as decisões que lhes correspondiam. “Democracia” significa - ou significava - o que a palavra quer dizer literalmente: o poder do *dêmos*, e não, como hoje, poder dos representantes do *dêmos*.

Bobbio aponta que essa mudança ocorre no contexto da passagem da cidade-Estado para os grandes Estados territoriais. Dado o crescimento geográfico destes, e a multiplicidade e complexidade das tarefas que hoje desempenham, a democracia exercida de forma direta nos parece impraticável. Porém, com os avanços tecnológicos - sobretudo o advento da Internet - pode-se aventar a possibilidade de uma maior participação direta dos cidadãos nas

decisões públicas<sup>48</sup>. A esse respeito, Rousseau (1965, p.74) reconheceu que a efetiva aplicação da “verdadeira” democracia só seria possível num Estado muito pequeno “no qual o povo possa reunir-se com facilidade e cada cidadão possa reconhecer sem dificuldade todos os demais”.

Ao analisarmos a gênese da democracia, uma série de dúvidas vem à tona, justamente pela ambigüidade do termo *dêmos*. Afinal, o que é o povo? Cloude Mossé (2008) nos mostra que a própria origem da palavra “democracia” traz uma série de questionamentos acerca de como foi o surgimento do regime na Atenas de Péricles - o “inventor” do regime, segundo a autora. Diz-nos:

Ambas as palavras (*Dêmos* e *Kratein*) encerram uma certa ambigüidade. *Dêmos*, como de resto o francês *peuple* (povo), pode designar o conjunto dos cidadãos – é o caso dos decretos que emanam da assembléia do povo -, mas também, por oposição aos “notáveis”, a arraia-miúda. O regime chamado democracia assume, então, uma significação dupla, segundo designe um sistema político em que a soberania reside na comunidade dos cidadãos ou um sistema no qual é a arraia-miúda (os pobres) que controlam a cidade. É este último sentido que parece ter sido escolhido por Péricles, quando ele diz que as decisões dependem da “maioria”, do maior número (*pleiôn*). Porque é evidente que a arraia-miúda em geral compunha essa maioria. Aliás, esse é o sentido que lhe atribuíam os teóricos políticos do fim do século V e do século IV” (MOSSÉ, 2008, p.70).

A autora chama a atenção também para o fato de o precursor da democracia ter optado pelo termo *kratein*. Diferentemente do que hoje se apresenta como verdade incontestada - que a democracia é o governo que a todos representa -, a opção de Péricles pelo verbo *kratein* é um importante indício do clima conflituoso e da polarização existente na Atenas que gestou o regime democrático: a vitória da democracia representava também a vitória de um segmento da sociedade ateniense sobre outro:

O termo *kratein* também é ambíguo, pois implica a idéia de força (inclusive a força física), de dominação. E logo se percebe que nisso ele se distingue do termo que define o exercício do poder nas outras formas de sistema políticos, isto é, *arque*, de que derivam monarquia e oligarquia. A *arque* é a autoridade delegada pela cidade aos magistrados. O fato de ter preferido

---

<sup>48</sup> Um exemplo deste fenômeno foi dado recentemente pela Islândia, que convocou seus eleitores a participar, por meio de uma Rede Social, da elaboração da nova constituição do país.

“democracia” a “demarquia” revela as circunstâncias em que se estabeleceu esse regime, ou seja, o recurso à força. E é difícil acreditar que o termo tenha sido usado inicialmente com uma conotação negativa. (MOSSÉ, 2008, p.70).

Por detrás da defesa dos modernos em favor da democracia está o fato de o regime ser considerado o melhor e mais justo, fazendo com que o termo democrático funcione como um sinônimo para tudo aquilo que representa o “bem coletivo”. O jurista e filósofo alemão Carl Schmitt traz importantes contribuições no sentido de tentar desvincular a democracia - tal como ela foi em sua origem - daquilo que a ela foi sendo incorporado no decurso do tempo. Seria mesmo a democracia o regime que assegura a equânime representação de todas as camadas da sociedade? Schmitt assegura que não:

A crença no sistema parlamentar, num *government by discussion*, pertence ao mundo intelectual do liberalismo. Não pertence à democracia. O liberalismo e a democracia devem ser separados, para que se reconheça a imagem heterogeneamente montada que constituiu a moderna democracia de massas. Em toda verdadeira democracia está implícito que não só o igual seja tratado igualmente, mas que, como consequência inevitável, o não igual seja tratado de modo diferente. Portanto, a democracia deve, em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo, - se for preciso - eliminar ou aniquilar o heterogêneo (...) A força política de uma democracia se evidencia quando mantém à distância ou afasta tudo o que é estranho e diferente, o que ameaça a homogeneidade (SCHMITT, 10).

A democracia é o governo dos iguais; e isso pressupõe, na visão schmittiana, a eliminação - física, se preciso for - do desigual. O pensador alemão aponta a distinção entre democracia e liberalismo para mostrar que, por mais estranho que isso possa parecer, a democracia “original” foi também um regime de força. A perspectiva de Schmitt mostra que o fenômeno democrático pode ser lido sob diferentes perspectivas, e qualquer manifestação no sentido de asseverar que “isso não é democrático”, ou “que isso é democrático” pode se mostrar precipitado: afinal, de qual democracia se está falando? Hans Kelsen, que considera o método de seleção dos dirigentes - as eleições - como o elemento essencial da democracia real (não da ideal que, segundo autor, não existe em lugar nenhum) faz uma conceituação clássica de democracia para depois ressaltar a assimilação moderna do termo:

O significado original do termo “democracia”, cunhada pela teoria política da Grécia antiga, era o de “o governo do povo” (*demos* = povo, *kratien* = governo). A essência do fenômeno político designado pelo termo era a participação dos governados no governo, o princípio de liberdade no sentido de autodeterminação política; e foi com esse significado que o termo foi adotado pela teoria política da civilização ocidental (...) a forma de governo definida como “governo do povo” não pressupõe uma vontade do povo voltada para a realização daquilo que, segundo a opinião deste, constitui o bem comum. O termo designa um governo no qual o povo participa direta ou indiretamente, ou seja, um governo exercido pelas decisões majoritárias de uma assembléia popular, ou por um corpo ou corpos de indivíduos, ou até mesmo por um único indivíduo eleito pelo povo. Os indivíduos eleitos pelo povo são chamados seus representantes. Essa representação do povo significa a relação, constituída por eleição, entre o eleitorado e os eleitos.(KELSEN, 2000, p.141-142)

Segundo o autor, para os gregos a democracia era caracterizada pela participação direta dos representados nas decisões tomadas pelos representantes. Kelsen destaca também que o ideal democrático clássico não pressupunha a realização daquilo que ele chama de “bem comum”, mas sim a participação direta nas decisões do Estado. Em outras palavras, Kelsen faz uma distinção entre um “governo do povo”, entendido aqui como forma de governo em que a população participa diretamente nos assuntos do Estado, e o “governo para o povo”, que está comprometido com os interesses dos mais pobres. Após essa conceituação, Kelsen vai nos transmitir a incorporação de determinados valores que caracterizam a democracia moderna, fazendo uma distinção ante aquela estabelecida pelos gregos:

Sem dúvida, o moderno conceito de democracia que prevalece na civilização ocidental não é exatamente idêntico ao conceito original da Antiguidade, na medida em que este foi modificado pelo liberalismo político, cuja tendência é restringir o poder do governo no interesse da liberdade do indivíduo. (...) A garantia de certas liberdades intelectuais, em especial a liberdade de consciência, foi incluída no conceito de democracia, de tal modo que uma ordem social que não contenha tal garantia não seria considerada democrática mesmo que seu processo de criação e aplicação garantisse a participação dos governados no governo. Contudo, a democracia liberal ou moderna é apenas um tipo especial de democracia. É importante ter consciência de que o princípio da democracia e o do liberalismo não é idêntico, de que existe até mesmo certo antagonismo entre eles. Pois, de acordo com o princípio da democracia, o poder do povo é irrestrito (...) O liberalismo, porém, implica a restrição do poder governamental, seja qual for a forma que o governo possa assumir. Também implica a restrição do poder democrático. Portanto, a democracia

é essencialmente um governo do povo. O elemento processual fica em primeiro plano e o elemento liberal – enquanto conteúdo específico da ordem social – tem importância secundária. (KELSEN, 2000, p.143)

Com o passar dos anos, explica Kelsen, novas demandas foram acrescentadas no ideário democrático da civilização ocidental. O autor afirma que aquilo que entendemos como democracia está diretamente influenciado pelo liberalismo político, “cuja tendência é restringir o poder do governo no interesse da liberdade do indivíduo”, ressaltando, porém, que a democracia liberal é “um” tipo de democracia, e não “a” democracia. Dessa forma, os valores compreendidos hoje como inerentes ao regime democrático são, na verdade, elementos emprestados do liberalismo político, cujo objetivo, segundo Kelsen, pode muitas vezes ser antagônico ao da democracia. Seja pela presumida superioridade das democracias de orientação liberal, seja por mero erro conceitual, o certo é que o casamento entre democracia e liberalismo tem gerado uma série de questionamento sobre os regimes que se arrogam democráticos sem, contudo, primarem pelos valores liberais. A Venezuela de Hugo Chávez nos parece paradigmática neste sentido. Sobre esta confusão conceitual, Bobbio destaca que:

A existência atual de regimes denominados liberal-democráticos ou de democracia liberal leva a crer que liberalismo e democracia sejam interdependentes. No entanto, o problema das relações entre eles é extremamente complexo, e tudo menos linear (...) Um Estado liberal não é necessariamente democrático: ao contrário, realiza-se historicamente em sociedades nas quais a participação no governo é bastante restrita, limitada às classes possuidoras. Um governo democrático não dá vida necessariamente a um estado liberal: ao contrário, o Estado liberal clássico foi posto em crise pelo progressivo processo de democratização produzido pela gradual ampliação do sufrágio universal (BOBBIO, 1990, p. 7-8).

A relação entre liberalismo e democracia, elementos que aparentemente funcionam de forma complementar, pode, todavia, ser conflituosa, já que trabalha com objetos e pressupostos diferentes - e, muitas vezes, antagônicos. Enquanto a democracia clássica confere, teoricamente, um poder “absoluto” ao povo - ou à maioria -, o liberalismo tende a restringi-lo em nome da liberdade do indivíduo, estabelecendo uma série de direitos que estão acima da vontade coletiva, não podendo ser usurpados, mesmo que isso seja de vontade da maioria. Mesmo admitindo a independência dos dois conceitos, Bobbio reconhece que o regime democrático é o cenário ideal para a garantia das liberdades fundamentais

defendida pelos liberais, e que esses mesmos direitos podem ser imprescindíveis para o funcionamento do regime democrático. O pensador italiano identifica o momento que propiciou o encontro dos dois:

Em meados dos séculos XVIII e XIX, o desenvolvimento da indústria e do comércio levou ao alargamento das bases sociais do sistema político, com a incorporação do proletariado. Na Inglaterra dessa época, tal processo se realizou mediante a ampliação da participação eleitoral até o limite último do sufrágio universal. A extensão do sufrágio ao maior número de cidadãos possibilitou a união da democracia com o liberalismo. O encontro entre uma e outro, no entanto, não ocorreu pelo lado da igualdade, visto que reafirmou sempre o direito à propriedade, mas pela fórmula política da soberania popular. (BOBBIO, 1990, p. 43)

A democracia que estava no horizonte de Simón Bolívar era a democracia direta empreendida em Atenas e não a democracia representativa, consolidada a partir da Revolução Americana. Ao repudiar o “absolutismo” das massas, Bolívar rejeita veementemente qualquer proposta de governo popular. Para o bem do próprio povo, o Libertador propunha um modelo aristocrático - com ares bonapartista - , capaz de frear as supostas paixões tirânicas das massas. Bolívar lembra que “o indivíduo luta contra a massa e a massa contra a autoridade” e, por isso, seria temerário entregar o poder nas mãos dos americanos. Em suma: a fim de garantir a liberdade é necessário moderar seu exercício. E isso seria tarefa para uma elite iluminada, encabeçada pelo próprio Bolívar.

O horizonte democrático de Hugo Chávez é bastante diferente. O presidente venezuelano propõe derrubar as bases da “democracia burguesa”, leia-se liberal, para o estabelecimento de uma “democracia protagônica” que incorpora um conjunto de mecanismos de participação direta dos venezuelanos. Alguns autores têm analisado os resultados efetivos da proposta chavista (Cf. p. ex. COELHO, MENDONÇA e PÉREZ, 2010). Nosso trabalho, porém, se limita a uma análise de ordem teórica. Em geral, as críticas à democracia proposta por Chávez partem de pressupostos liberais - os mesmos que estavam presentes no universo intelectual de Simón Bolívar e que, posteriormente, foram aplicados ao regime democrático contemporâneo: a democracia não se limita à realização de eleições livres; a vontade da maioria não é um valor absoluto; a democracia implica a realização da vontade da maioria, levando-se em consideração o respeito pela minoria derrotada; a democracia pode ser utilizada como instrumento para a tirania; a democracia pressupõe o acolhimento de alguns valores que são invioláveis.

Quanto ao primeiro ponto, podemos recorrer à noção de democracia descrita por Robert A. Dahl (2005). Para o autor, dois elementos definem o grau de democratização de um governo: inclusão (participação) e competição (o jogo entre governo e oposição). Dahl diz que existem graus de democratização e fatores que contribuem para a consolidação de um regime verdadeiramente democrático: além da participação no processo, a democracia pressupõe a existência da competição. O autor destaca, porém, que as curvas da ampliação da participação e o aumento de atores (partidos e oposição) nem sempre evoluem na mesma direção. E isso vai determinar o grau de democratização de uma determinada coletividade.

O apontamento em relação ao respeito à vontade da minoria pode ser contrastado com a visão rousseauiana do papel da maioria no Contrato Social. Rousseau diz que a única lei que exige consentimento unânime é aquela que estabelece o “Pacto Social”, no qual são alienadas as vontades particulares em detrimento da soberania do corpo coletivo. Uma vez aceito o pacto, o cidadão deve acatar todas as leis, mesmo aquelas que são aprovadas sem o seu consentimento. Quando uma lei é proposta na assembléia do povo, o que é perguntado não é, precisamente, se todos aprovam ou desaprovam a medida, mas sim se ela expressa ou não a vontade geral - que, na visão de Rousseau, é a de todos que aderiram ao pacto. Feita a escolha, o resultado atesta a declaração da vontade geral. A existência de uma minoria derrotada mostra que esses não votaram de acordo com aquilo que é a vontade geral, defendendo, portanto, interesses particulares. Segunda a lógica de seu Contrato Social, liberdade não mais significa estar sujeito apenas à própria vontade, mas sim à “vontade geral”, compartilhando o poder soberano. A filiação ao contrato social inclui uma adesão tácita, e todo aquele que se recusar a obedecer a vontade geral deve ser forçado a fazê-lo. Ou seja, o cidadão é “forçado” a exercer sua liberdade.

Na perspectiva liberal, a crítica ao processo eletivo como elemento determinante para a consolidação da democracia pode ser localizado também em Stuart Mill. Ele explica que os antigos entendiam por liberdade a proteção contra a tirania dos dirigentes políticos. Por isso, o objetivo dos patriotas da época era fixar limites ao poder dos dirigentes sobre a comunidade, garantindo a liberdade dos indivíduos. No entanto, segundo Mill, passados os anos, os homens deixaram de julgar que fosse uma necessidade da natureza seus governantes constituírem um poder independente, oposto aos seus próprios interesses:

Figurou-lhes muito melhor que os vários magistrados do Estado fossem seus prepostos ou delegados, cujo poder seria possível revogar a seu bel-prazer. Apenas dessa maneira, ao que parece, poderiam estar inteiramente seguros de que jamais se abusariam dos poderes do governo para prejudicá-los. Pouco a pouco essa nova necessidade de dirigentes eletivos e temporários se tornou a finalidade manifesta do empenho do partido popular (...), suplantando, em larga medida, os esforços anteriores de limitar o poder dos dirigentes. Conforme prosseguia a luta para fazer o poder dominante emanar da escolha periódica dos dominados, algumas pessoas começaram a pensar que se atribuía demasiada importância à limitação do poder (...). A Nação não precisaria ser protegida contra sua própria vontade. Não havia receio de que se tiranizasse a si mesma. No momento em que os dirigentes fossem efetivamente responsáveis perante a nação, prontamente por ela removíveis, seria possível confiar-lhes o poder para cujo exercício a própria nação ditaria regras. (MILL, 2000, p.8)

Para Mill, a necessidade inicial de restringir o poder do soberano, que nos trouxe algumas garantias constitucionais, liberdades e direitos políticos, foi substituída pelo processo eleitoral, fato que o autor considerava um dos grandes problemas das sociedades modernas. A democracia do Estado moderno é a democracia indireta em que a vontade geral diretiva só é formada por uma maioria de eleitos pela maioria dos titulares dos direitos políticos. Os direitos políticos, ou seja, a liberdade, se limitam ao exercício do voto. Essa transformação do conceito de liberdade, que passa a ser a idéia de uma autonomia do indivíduo em relação ao domínio do Estado, assinala a separação entre democracia e liberalismo.

Tocqueville observou que é da própria essência dos governos democráticos o fato de a vontade da maioria ser absoluta, e que os interesses desta devem ter preferência sobre os da minoria. No entanto, ele via nesse “império moral” o grande problema do regime democrático:

Considero ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de governo, a maioria do povo tem o direito de fazer tudo; apesar disso situo na vontade da maioria a origem de todos os poderes. Estarei em contradição comigo mesmo? Existe uma lei geral que foi feita ou, pelo menos, adotada não apenas pela maioria deste ou daquele povo, mas pela maioria de todos os homens. Esta lei é a justiça. A justiça constitui, pois, o limite do direito de cada povo. Uma nação é como um júri encarregado de representar a sociedade universal e de aplicar a justiça, que é sua lei. O júri, que representa a sociedade, deve ter maior força que a própria sociedade, cujas leis aplica? Assim quando me recuso a obedecer a uma lei injusta, não nego à maioria o direito de comandar; apenas, em lugar de apelar para a soberania do povo, apelo para soberania do gênero humano. (TOCQUEVILLE, 1998, p.294)

Essa “soberania do gênero humano”, ante aquilo que Tocqueville chamou de “tirania da maioria”, está baseada em postulados políticos estabelecidos sobretudo por Locke, para quem a liberdade consiste em que cada homem dependa da lei da natureza, e não da vontade de outro homem. Segundo Gondrona (2000) isso significa depender da lei - ou da justiça, como quer Tocqueville - e não da vontade discricionária de outro. Para o pensamento liberal, não há entidades coletivas “reais”, mas, sim, bens individuais. Ninguém, além de mim mesmo, pode julgar o que é bom para mim. A adesão irrestrita à vontade da maioria significa o mesmo que a sujeição tirânica a um outro indivíduo formado pelo corpo coletivo:

Afinal o que é uma maioria tomada coletivamente, se não um indivíduo que tem opiniões e, na maioria dos casos, interesses contrários a outro indivíduo, denominado minoria? Ora, se você admitir que um homem investido da onipotência pode abusar dela contra seus adversários, por que não admite a mesma coisa para uma maioria? Os homens, reunindo-se, mudaram de caráter? Tornaram-se mais pacientes diante dos obstáculos tornando-se mais fortes? Quanto a mim, não poderia acreditar em tal coisa; e o poder de fazer tudo, que recuso a um só de meus semelhantes, nunca vou conceder a muitos. (TOCQUEVILLE, 1998, p.294-295)

Do mesmo modo que um indivíduo não tem o direito de sujeitar ao seu próprio interesse um semelhante - já que todos os homens devem gozar da “liberdade”, o valor supremo -, uma maioria (entendida por Tocqueville como um outro indivíduo com desejos e inclinações próprias) não deve ter esse poder. Stuart Mill parte do mesmo pressuposto estabelecendo alguns conceitos para a formulação da relação entre o indivíduo e a liberdade no quadro democrático do século XIX, alertando também para o perigo de uma “tirania da maioria”:

a vontade do povo significa praticamente a vontade da parte mais numerosa ou mais ativa do povo — a maioria, ou aqueles que conseguem fazer-se aceitos como maioria; em consequência o povo pode desejar oprimir uma parte da sua totalidade, tornando-se necessárias precauções contra essa atitude bem como qualquer outro abuso do poder. (MILL, 2000, p.120)

Locke segue o mesmo princípio e diz que o monarca absoluto é um déspota por definição, porque nas monarquias absolutas os direitos individuais estão submetidos à vontade de um só. Reforça também que não só os monarcas absolutos podem ser déspotas; uma maioria que se excede em suas faculdades e não respeita os direitos de cada um também pode ser despótica. Para Gondrona (2000), isso abre a possibilidade de uma democracia totalitária, o que nos parece ser um diagnóstico preciso para demonstrar aquilo que se aponta como o

“totalitarismo” do regime chavista. Em relação à garantia da segurança à minoria, Tocqueville recorre às palavras do presidente americano James Madison:

É importantíssimo, nas repúblicas, não apenas defender a sociedade contra a opressão dos que a governam, mas também garantir uma parte da sociedade contra a injustiça da outra. A justiça é o objetivo a que deve tender todo governo; é a finalidade que se propõem os homens ao se reunirem. Os povos fizeram e sempre farão esforços visando esse objetivo, até conseguirem atingi-lo ou perderem sua liberdade. Se houvesse uma sociedade em que o partido mais poderoso fosse capaz de reunir facilmente suas forças e oprimir o mais fraco, poderíamos considerar que a anarquia reina em tal sociedade tanto quanto no estado natural, em que o indivíduo mais fraco não tem nenhuma garantia contra a violência do mais forte. E, assim como no estado natural, os inconvenientes de uma sorte incerta e precária levam os mais fortes a se submeterem a um governo que protege os fracos, assim como a eles mesmos, assim também, num governo anárquico, os mesmos motivos levaram pouco a pouco os partidos mais poderosos a desejarem governo que possa proteger igualmente todos os partidos, o forte e o fraco. Se o Estado de Rhode Island fosse separado da confederação e entregue a um governo popular, exercido soberanamente em limites estreitos, não se poderia duvidar que a tirania das maiorias tornaria o exercício dos direitos tão incerto nesse Estado, que se acabaria reclamando um poder inteiramente independente do povo. (TOCQUEVILLE, 1998, p.305)

A principal preocupação de Tocqueville poderia ser resumida na pergunta: quais as condições necessárias para evitar o despotismo em sociedades igualitárias? Ou seja, retomando a questão também proposta por Mill: como compatibilizar igualdade e liberdade? É sob este equação que estava diante de Simón Bolívar e sua resposta foi categórica no sentido de frear qualquer tentativa de estabelecer uma liberdade absoluta aos iguais.

Apesar dessa incorporação de valores liberais à concepção moderna que a sociedade ocidental adotou para a democracia, há questionamentos acerca da duração desse casamento. A história nos mostra que a ofensiva dos liberais voltou-se contra o socialismo, seu natural adversário na versão coletivista. Porém, nesses últimos anos, Bobbio (2000) aponta também uma ofensiva contra o próprio Estado de bem-estar, isto é, contra a “versão atenuada do socialismo”

...agora é atacada a democracia pura e simplesmente. (...) Não está em jogo apenas o Estado de bem-estar, quer dizer, o grande compromisso histórico entre o movimento operário e o capitalismo maduro, mas a própria

democracia, quer dizer, o outro compromisso histórico anterior entre o tradicional privilégio da propriedade e o mundo do trabalho organizado, do qual nasce direta ou indiretamente a democracia moderna através do sufrágio universal, da formação dos partidos de massa, etc. (BOBBIO, 2000, p. 141)

Portanto, liberalismo e democracia podem não mais ser totalmente compatíveis (se é que em algum momento o foram) uma vez que a democracia foi levada às extremas conseqüências da democracia de massa, personificados pelos Estados assistenciais. Ou, como afirma Bobbio, cessaram os limites nos quais a doutrina liberal imaginava devesse ser contido o Estado, é difícil negar que isso ocorreu por força da arrasadora corrente da participação popular impulsionada pelo sufrágio universal. Se, para Bolívar, a participação das massas era vista como um perigo - e ele optou por não lhes outorgar poder - para Chávez as massas são um fato dado: se outrora Bolívar intentou uma revolução sem povo, hoje não se faz um presidente - mesmo aquele que se arroga revolucionário - sem o escrutínio das massas.

As críticas ao regime chavista se fiam nos valores liberais que foram tomados de empréstimo pela democracia ao longo da história. Chávez, declaradamente, não reconhece às minorias derrotadas - as elites que outrora controlaram a Venezuela - a mesma legitimidade ora conferida à maioria que supostamente passa à condição de protagonismo no cenário político venezuelano. Trata-se de uma presumida reparação histórica com resultados ainda incertos, uma vez que incorre no risco de criar uma nova elite política, igualmente excludente, mas desta vez encabeçada por um representante do “povo” - que promete alijar as elites de outrora. Se isso representa uma deturpação dos valores liberais que conferiram inúmeros progressos à causa da liberdade ao longo do tempo, talvez seja prematuro afirmar que esteja em curso um processo antidemocrático - ao menos se pensarmos em uma democracia “pura”.

A posição de Chávez acerca da democracia é, por vezes, contrastada à de Bolívar no que diz respeito ao caráter autoritário do primeiro em detrimento dos valores liberais do segundo. Como notamos ao longo deste trabalho, Bolívar está longe de ser um democrata orgânico: se a liberdade está em seu horizonte revolucionário, a democracia não é, segundo Bolívar, o cominho adequado à concretização de tal anseio. Nessa perspectiva, Chávez talvez seja muito mais democrático - no sentido de conferir uma participação protagônica das massas no poder - do que o próprio Libertador. Cada qual autoritário dentro de suas condições políticas e históricas, Bolívar e Chávez concentram em si os paradoxos da própria democracia.

### 4.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reformas constitucionais levadas a cabo pelo governo do presidente Hugo Chávez ampliaram os mecanismos de participação política da população venezuelana para além do voto. A proposta do presidente Hugo Chávez é romper com o modelo de democracia que ele vai classificar como “burguesa” para a emergência de um modelo “protagônico” que promove a população a uma condição de partícipe direta do processo político - ao menos em teoria. Tais medidas foram fundamentais para dar uma resposta consistente à grave crise de representação ocorrida na Venezuela a partir do colapso político e econômico do puntofijismo.

Os canais de participação estão previstos e descritos na constituição venezuelana, estabelecendo o novo papel do povo na nova engenharia institucional do país. Coelho, Mendonça e Pérez (2010) apresentaram oito dos principais mecanismos de participação proposta pela Constituição:

- 1) Todos os cargos eletivos podem ser revogados pela população (artigo 72) - medida que, ao menos em teoria, promove um maior controle dos eleitores sobre os eleitos, minimizando assim a possibilidade dos chamados “estelionatos eleitorais”;
- 2) Os cidadãos podem convocar referendo para a revogação de leis ou decretos presidenciais (artigos 73 e 74), e qualquer modificação constitucional deve ser submetida à aprovação popular (artigos 341 e 344). Na mesma perspectiva, tal mecanismo conferiria uma espécie de “última palavra” à população, que passa a asseverar - ou não - a ação legislativa do presidente;
- 3) Os órgãos de fiscalização são exercidos por mediação do Poder Cidadão (que agrega Ministério Público, Defensoria Pública e Controladoria Geral da República), cujos representantes são eleitos pelo povo (artigos 273 a 291). Em última instância, portanto, é a população quem exerce a fiscalização – uma vez que os “fiscalizadores” são escolhidos pela própria população;
- 4) Os cidadãos podem propor leis ou mesmo convocar uma Assembleia Constituinte (artigos 204, 341, 342 e 348). Abre-se, portanto, a possibilidade da população agir diretamente na esfera legislativa;

5) As organizações comunitárias participam da execução, controle e planejamento de obras e programas sociais (artigo 70 a 184). Além disso, prevê-se a possibilidade dos trabalhadores participarem da gestão de empresas públicas (artigo 184).

6) Os cidadãos podem convocar um referendo para aprovar ou rechaçar tratados internacionais;

7) Se reconhece a existência de uma organização social, política e econômica próprias das comunidades indígenas (artigo 119) que podem aplicar instâncias judiciais próprias de suas respectivas culturas (artigo 260).

8) Há ainda mecanismos de representação ampliada, com a criação dos Conselhos Comunais (COELHO, MENDONÇA e PÉREZ, 2010).

Não se pode negar que tais medidas representam, de fato, uma ampliação das possibilidades de participação política, em que pesem os riscos inerentes ao modelo. Pode-se argumentar que conferir poderes legislativos à população - uma área que, em geral, requer conhecimentos técnicos - acarreta no risco de se aprovar leis cujos efeitos não foram devidamente calculados. O mesmo pode ser dito sobre a gestão das empresas públicas, ou no que diz respeito às relações internacionais: setores que, em geral, são operacionalizados por uma burocracia especializada.

Seja como for, a Carta venezuelana permite um papel deveras ativo à população que transpassa os limites do voto - ação na qual se encerra o exercício da população na maioria das democracias representativas. Um dos pontos mais controversos de tais mecanismos está justamente na possibilidade de cogestão proporcionada pelos chamados Conselhos Comunais (CC) que, na ótica dos críticos do chavismo, representam uma verdadeira ameaça às instituições representativas da venezuelana. Aproximadamente um terço dos venezuelanos participa diretamente de algum Conselho Comunal e bilhões de bolívares já foram investidos em seus projetos (GOLDFRANK, 2011). O escopo de atuação dos CC é descrito no artigo na Lei Orgânica dos Conselhos Comunais, aprovada em 2009, e cujo artigo 2º estabelece que:

Los consejos comunales, en el marco constitucional de la democracia participativa y protagónica, son instancias de participación, articulación e integración entre los ciudadanos, ciudadanas y las diversas organizaciones comunitarias, movimientos sociales y populares, que permiten al pueblo organizado ejercer el gobierno comunitario y la gestión directa de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades, potencialidades y aspiraciones de las comunidades, en la construcción del nuevo modelo de sociedad socialista de igualdad, equidad y justicia social. (Apud: GOLDFRANK, 2011).

Os resultados efetivos da ação dos Conselhos Comunais ainda são controvertidos. Há estudiosos que os veem como meros instrumentos fortemente propensos à instrumentalização clientelista (MAYA, 2008), outros apontam suas falhas, mas acreditam que podem realmente viabilizar um aumento da participação popular (DÍAZ, 2007). Há ainda aqueles que apontam que os Conselhos Comunais podem servir de contraponto à polarização política estabelecida desde a eleição do presidente Hugo Chávez (GOLDFRANK, 2011).

A questão é que a possibilidade de participação com a criação de canais de interlocução, ou mesmo dispositivos constitucionais que possibilitem uma intervenção direta na administração pública, não gera, necessariamente, um engajamento automático da população. Pode-se invocar aqui a “Lógica da Ação Coletiva” proposta por Olson (1999), para quem “mesmo que todos os indivíduos de um grupo sejam racionais e centrados em seus próprios interesses, e que saiam ganhando se, como grupo, agirem para atingir seus objetivos comuns, ainda assim eles não agirão voluntariamente para promover esses interesses comuns e grupais” (OLSON, 1999, p. 14).

Há, porém, uma razão quase que trivial - porém fundamental para nossa discussão - acerca da não-participação: uma parcela significativa da população simplesmente não se interessa por política. Mesmo com os canais de participação garantidos constitucionalmente, boa parte dos venezuelanos opta por se omitir em temas políticos. Aparentemente de pouca relevância, tal comportamento pode trazer consequências significativas para uma democracia que se propõe protagônica e cuja efetividade depende, em grande medida, de sua capacidade de interlocução junto aos diferentes grupos de interesse existentes na Venezuela.

Alguns especialistas alertam para a possibilidade destes canais de participação política serem ocupados por “minorias militantes”: graças a sua capacidade de organização - e mobilização - esses grupos acabam por aprovar projetos que passam a afetar a vida de todos os venezuelanos, mas que não são, necessariamente, do interesse de toda a população. Ou seja, projetos de interesse de um determinado grupo organizado acabam por afetar inclusive aqueles que estão totalmente alheios às questões políticas. Numa visão positiva, tal possibilidade acaba por conferir mais transparência ao lobby comumente exercido por grupos de diferentes matizes - e em geral por instrumentos de barganha nada republicanos -, mesmos nas democracias mais sólidas (FLORES, COELHO e FILHO, 2010).

Contudo, não se pode ignorar que as propostas que trazem em seu bojo uma ideia de democracia direta, por mais nobre que pareça seu propósito, requerem que seja respondido uma pergunta: o poder de agenda está igualmente distribuído aos grupos organizados, incluindo aqueles que se opõe ao governo? Nos limitamos a levantar este problema: propor uma resposta minimamente satisfatória demandariam esforços que extrapolam os objetivos deste trabalho.

O escopo de nossa pesquisa nos leva à outra questão. Esse esforço presumidamente democratizante de Hugo Chávez estaria em desacordo com o ideário de Simón Bolívar, haja vista a posição do Libertador acerca das massas? É preciso notar que a postura de Bolívar em relação ao povo americano estava diretamente influenciada por sua formação liberal, mas foi também uma opção estratégica, dado o contexto histórico: inserir as massas no processo revolucionário mostrava-se impraticável, graças à impossibilidade de naquele momento gerar um “povo” no sentido proposto por Laclau (2007). Bolívar, na verdade, almejava pelo dia em que os venezuelanos, enfim, compreenderiam a dimensão de sua proposta:

No dia, que não está longe, em que os venezuelanos se convencerem de que sua moderação, o desejo que demonstram de manter relações pacíficas com a Metrópole, seus sacrifícios pecuniários, enfim, não lhes hajam merecido o respeito nem a gratidão a que creem ter direito, erguerão definitivamente a bandeira da independência e declararão à guerra à Espanha<sup>49</sup>

Hugo Chávez age como se tal dia tivesse chegado, e que o momento histórico por ele protagonizado representasse a concretização dos anseios de Bolívar. A docilidade dos venezuelanos outrora apontada pelo Libertador, finalmente rompeu-se para a emergência de uma polarização que pede que a população tome definitivamente uma posição: Chávez almeja ser também um Libertador de uma população que, desta vez, almejou por libertação. Bolívar não foi contemplado pela fortuna de ser, em vida, a síntese de uma proposta coletiva - tal qual Chávez se autocredencia.

---

<sup>49</sup> Artigo publicado no diário Morning Chronicle em 1810. Citador por Salcedo-Bastardo, 1976, p. 114.

## 5 – CONCLUSÕES

"Eu espero muito do tempo. Seu imenso ventre contém mais esperanças que sucessos passados, e os acontecimentos futuros serão superiores aos pretéritos." Foi com esta frase, atribuída a Simón Bolívar, que Chávez iniciou a leitura de um discurso de aproximadamente 15 minutos, no dia 1º de julho de 2011. O improvisado, que sempre caracterizou os pronunciamentos do presidente venezuelano, dava lugar a um texto meticulosamente elaborado, com uma dose moderada de emoção.

Na ocasião, um Chávez magro e abatido anunciava a razão do seu misterioso sumiço nos dias anteriores: fora a Cuba para tratar um câncer - que no discurso chavista foi classificado simplesmente com um "tumor abscesado con presencia de células cancerígenas". Dias depois, uma multidão se reunia em frente ao Palácio de Miraflores para saldar o retorno do presidente e prestar-lhe apoio.

A saúde dos governantes sempre um tema sensível no debate político, tratado com parcimônia tanto pelo o chefe da nação eventualmente enfermo, quanto pelos opositores: a doença pode gerar um compadecimento quase que espontâneo da população ou mesmo uma sensação de insegurança quanto à capacidade do presidente de conduzir o país nestas condições. É necessário dosar a exposição.

Chávez instrumentalizou sua luta contra o câncer. Talvez seja equivocado falar em uso oportunista da doença: o clima de polarização política na Venezuela é de tal sorte intenso que parece não haver espaço para temas apolíticos. Tudo é politizado. A cruzada do presidente Chávez em favor do seu "Socialismo do Século XXI", e conseqüentemente contra os resquícios daquilo que foi a oposição venezuelana, a tudo politiza, numa espécie de hiperpolitização da vida, que conclama os venezuelanos a uma constante militância. Evidentemente, nem todos responderão ao chamado; aqueles que o fizerem, porém, acomodam-se em um dos lados do conflito: seja para referendar a suposta luta de Chávez; seja para repudiá-la.

Assim, o câncer que acomete o presidente Chávez requer uma resposta que transpassa os sentimentos de piedade, compaixão ou mesmo de regozijo triunfalista, como se o infortúnio do presidente tivesse como causa um castigo divino. O câncer é também um tema

político: Chávez convoca os venezuelanos a lutarem com ele mais esta batalha. Talvez a mais importante para o futuro da pátria, segundo o presidente. "Viveremos e venceremos toda essa batalha, juro por Deus que venceremos essa batalha juntos (...) Deixei minha saúde primeiro nas mãos de Deus, e depois nas mãos da ciência médica, venezuelana, cubana e mundial, e nas mãos de vocês e nas minhas mãos"<sup>50</sup>.

Na ocasião, analistas políticos apontaram que Chávez monopolizou - e personalizou - de forma tão intensa a política venezuelana que seu eventual afastamento poderia gerar um vazio perigoso para o futuro do país<sup>51</sup>. Nota-se, porém, um significativo arrefecimento no tom do discurso chavista com a aproximação das eleições presidenciais de 2012. É significativo o fato de Chávez ter modificado o lema "Pátria, socialismo ou morte" para "Viveremos e Venceremos", mais otimista e menos confrontativo.

Sempre sagaz no manejo dos símbolos, o presidente aposentou o tradicional vermelho de suas vestimentas e passou a usar em público um discreto amarelo: a cor da esperança<sup>52</sup>. Essa mudança não pode ser tomada como uma nova era do chavismo, mas sim mais um indício de seu pragmatismo: o presidente venezuelano transformou-se também em um político "orgânico", uma máquina eleitoral devidamente calibrada para se adaptar as especificidades de cada movimento da política venezuelana. Com a popularidade em queda, o presidente sabe que precisa se reinventar.

Chávez vai, aos poucos, construindo sua própria mitologia, a exemplo de Simón Bolívar. Apresenta-se como alguém indispensável para a concretização dos anseios do povo. Obviamente, é difícil que alcance um posto no panteão dedicado aos grandes Libertadores, a despeito de seus esforços no sentido de forjar uma imagem pública ancorada na figura de Simón Bolívar. Seja como for, já inaugurou em torno de si um movimento: é bastante provável que o "chavismo" continue a fazer parte da história política venezuelana mesmo com uma eventual ausência do presidente, tal qual o peronismo na Argentina e o sandinismo na Nicarágua. Qualquer presunção futurística é sempre reprovável em se tratando dos instáveis ventos da política, mas há de se supor que o chavismo acabe por subsistir na Venezuela por um período considerável.

---

<sup>50</sup> Disponível em:

[http://operamundi.uol.com.br/conteudo/noticia/EM+CARACAS+CHAVEZ+DISCURSA+PARA+MULTIDAO+E+DIZ+QUE+BATALHA+CONTRA+O+CANCER+CONTINUA\\_13256.shtml](http://operamundi.uol.com.br/conteudo/noticia/EM+CARACAS+CHAVEZ+DISCURSA+PARA+MULTIDAO+E+DIZ+QUE+BATALHA+CONTRA+O+CANCER+CONTINUA_13256.shtml)

<sup>51</sup> Cf. NAÍM, Moisés. A Venezuela sem Chávez. Folha de São Paulo, p. A2, 29/07/2011

<sup>52</sup> Cf. Doença muda discurso de Chávez e antecipa sua campanha para a eleição. In: valor Econômico, p. A9.

Uma indagação norteou a realização deste trabalho: afinal, em que medida Chávez pode ser considerado bolivariano? Em outras palavras: de que forma o legado do Libertador se materializa em sua proposta política, presumidamente revolucionária e presumidamente libertária? A pergunta nos põe diante do desafio de compreender a lógica da representação. É o líder quem representa a vontade do “povo”, ou trata-se de um processo inverso no qual são os liderados que acabam por responder aos ditames do líder? Laclau (2007) destaca que

La función del representante no es simplemente transmitir la voluntad de aquellos a quienes representa, sino dar credibilidad a esa voluntad en un milieu diferente de aquel en el que esta última fuera originalmente constituida. Esa voluntad es siempre la voluntad del grupo sectorial, y el representante debe demostrar que es compatible con el interés de la comunidade con un todo. Está em la naturaleza de la representación el hecho de que el representante no sea um mero agente pasivo, sino que deba añadir algo al interés que represente (LACLAU, 2007, p. 200).

O papel de Simon Bolívar nesta relação nos ajuda a compreender de que forma esta lógica é operacionalizada no chavismo. O capital simbólico do Libertador parece inequívoco: ao falar em nome de Bolívar, Hugo Chávez conecta seu discurso a um ativo político inigualável na Venezuela. Chávez, como já apontamos, não se arroga um mero continuador do projeto bolivariano, mas sim o herdeiro único e legítimo do Libertador, impedindo qualquer tipo de concorrência neste sentido. Desconsideramos aqui o anedotário que assegura uma devoção de Chávez a Bolívar que se assemelha ao fanatismo religioso:

(...) em reuniões com seus secretários, iniciou-se, então uma das desconcertantes e idiossincráticas práticas que se tornaram componente natural da narrativa de Chávez. Ele colocou uma cadeira na cabeceira da mesa. Ninguém podia sentar-se ali. Concentrado, olhava para a cadeira. Só ele podia ouvir o ilusório convidado: Bolívar, o Libertador (KRAUZE, 2011, p. 532)

Mesmo sendo verídicas tais narrativas, a afinidade de Chávez com o Libertador transpassa essa relação devocional. O mito Bolívar confere legitimidade a uma proposta que talvez não esteja totalmente preenchida de significado - e a dificuldade de definir os marcos

do “socialismo do século XXI” é um indício deste vazio conceitual. Para tanto, é necessário que o povo identifique como “legítimo” essa apropriação. De que forma isso é operacionalizado? Como vimos, não se trata de uma apropriação integral e literal do legado bolivariano: a efetividade do mito se dá mediante seu equacionamento junto à conjuntura e às ações. O mito bolivariano, portanto, passa a ser revestido com novos contornos, a fim de adequá-lo à realidade a qual Chávez e o povo venezuelano estão inseridos. Chávez, então, estaria corrompendo o ideal bolivariano apenas para colher dividendos político? Não necessariamente: segue-se apenas o curso natural dos mitos políticos, qual seja, sua constante reinvenção - seja para a manutenção da ordem, seja para a inauguração do novo. A permanência de Bolívar no imaginário venezuelano requer um renovo.

Como notamos no capítulo inicial deste trabalho, a despeito de sua visão geopolítica (muita mais pragmática do que propriamente idealista, diga-se de passagem) é difícil agrupar em fórmulas o ideário de Simón Bolívar, desnudando uma “teoria” política que justifique a inauguração de um modelo de conduta que pode ser classificado como bolivariano. Só assim seria possível cruzar a prática chavista com o ideário de Bolívar, identificando de que forma Chávez põe (ou não) em prática as determinações políticas do Libertador. Sem o estabelecimento de tal corolário, como definir as contradições e aproximações existentes entre Chávez e Bolívar?

Simón Bolívar foi um homem de ação que tinha em vista um projeto concreto e imediato: promover a libertação da América Espanhola e, sobretudo, garantir que a manutenção deste estado de liberdade (ou simplesmente garantir o poder em suas mãos, como apontavam seus críticos). Se não há um agrupamento de postulados - um manual de ideias - como pôde o bolivarianismo se materializar séculos depois, em contextos tão distintos? Uma alternativa seria falar em um “ideal” bolivariano, mas nos parece que tal hipótese é também questionável, já que o idealismo de Bolívar está diretamente conectado a uma situação histórica muito específica: Bolívar, em seus escritos, pretende deixar à posteridade um modelo de herói e não uma causa a ser concretizada por sucessores diretos ou herdeiros espirituais futuros.

Notamos que a despeito da capitalização simbólica do mito bolivariano discutida no segundo capítulo deste trabalho, há sim uma dimensão concreta, que se materializa por meio da proposta de refundação da nação venezuelana: tal qual Bolívar, Chávez pretende - não

importa, neste particular, se retoricamente ou concretamente - refundar a Venezuela, numa concretização daquilo que teria sido o sonho frustrado de Bolívar.

Seria insuficiente - e um tanto óbvio - nos limitarmos a dizer que a proposta refundacionista é o que deveras caracteriza o bolivarismo. Isso porque, por mais paradoxal que seja, a refundação é um sonho que morre justamente no momento em que tal anseio se cumpre: uma vez refundada a República, o que almejar? A sobrevivência do bolivarismo no imaginário venezuelano parece ir além. Trata-se de um modelo de conduta que dispensa explicações, formulações ou apresentações. Como se manifesta, então, esse bolivarismo que sobrepuja a conceituação?

Propomos uma resposta baseada no trabalho clássico de Raymundo Faoro sobre a formação do pensamento político brasileiro. Questionando se há, de fato, uma forma genuinamente brasileira de pensar politicamente, Faoro (1994) faz uma distinção entre a ideologia política, a filosofia política e o pensamento político. Tal avaliação nos parece adequada para analisar o bolivarismo enquanto manifestação política.

Segundo o autor, a ideologia e a filosofia política corporificam um princípio político - seja a liberdade, a democracia, a igualdade - e se propõem a colocá-lo em prática. Ambas vão se expressar por “proposições enunciativas”. É, portanto, um “saber formulado”, uma ideia abstrata, mas devidamente catalogada, que busca se materializar na vida “real” dos homens a fim de nortear suas ações. Há, assim, um constante diálogo entre a teoria e a prática, sendo que esta não tem qualquer autonomia em relação à outra. A *práxis* será sempre o resultado das formulações do *logos*, num determinismo que pretende explicar todos os movimentos políticos. Já o pensamento político, segundo Faoro, segue por outra via:

O pensamento político, entretanto, como ação, como atividade concentrada, não se confunde com o exercício de jornadas intelectuais, como exercício retórico. Designam o que se persegue independentemente de como fazê-lo. Na verdade, o pensamento político não se desenvolve com base na premeditação dos princípios, mas na consideração sobre o campo da própria política. Em suma: a atividade política vem antes, precedendo as formas do logos. O pensamento político é, assim, um ato político, compreensível politicamente, não em pautas abstratas. Não há a possibilidade de fazer a política, desenvolvendo o pensamento político, segundo um manual, como não se faz um cozinheiro com um livro de cozinha (...) O pensamento político está dentro da experiência política, incorporado à ação, fixando-se em muitas abreviaturas, em corpos teóricos, em instituições e leis. A ideia, por essa via, faz-se atividade, não porque fruto da fantasia ou da imaginação, mas porque escolhida, adotada, incorporada à atividade política. (FAORO, 1994, p.15)

Para Faoro, o pensamento político atua de acordo com a probabilidade de ser incorporado à ação; se afirma na atividade real e, numa eventual contradição entre a regra e a conduta, esta se sobrepõe: “a consciência teórica da ação é irrelevante, mas equívoco seria consumi-la numa fórmula”:

O pensamento político não será o resíduo, nem a escória das ideologias, nem a política em estado de modelo, composto de proposições enunciativas, que denotam em que consiste um ser ou um valor (...) Sua natureza compatibiliza-se com o saber informulado, que não se confunde com a irracionalidade, nem com o oportunismo. Ele não cuida da transmissão, mas da ação, numa *praxis* que se desenvolve no *logos*. Suas prescrições são normativas, localizam-se no mundo da *praxis*, pelo que atuam fora da lógica preposicional. Sua função é a de direcionar a conduta humana em determinado sentido, não de representá-la enunciativamente, descritivamente. (Idem, p. 13)

Num primeiro momento, esta pesquisa empreendeu descortinar o pensamento de Simón Bolívar com o intuito listar o ideário do Libertador para, então, compará-lo à ação chavista. Tal metodologia parecia simples de ser operada, uma vez que aparentemente estavam claros os alcances e limites do *logos* bolivariano e da *praxis* chavista. Todavia, nem a prática chavista, nem tampouco as formulações bolivarianas podem ser tomadas como óbvias. A dificuldade em construir o que poderíamos chamar de o “cânone bolivariano” decorre justamente da questão levantada por Raymundo Faoro: o pensamento político nos escapa por entre os dedos, uma vez que é um “saber” que não pode ser colocado em fórmulas abstratas.

O bolivarianismo não deve ser lido enquanto filosofia política, tampouco como ideologia. A forma mais inteligível de se analisar o legado bolivariano é tomando-o como um agir político: em suma, um pensamento político. Uma vez fundada a República, ela precisa imediatamente ser refundada, num processo de perpétua reinauguração, num constante caminhar em direção ao novo. O bolivarianismo de Chávez é essencialmente ação. O presidente não recorre à bula bolivariana para justificar seu objetivo político, mas sim para referendar o caminho por ele trilhado. Em outros termos, o bolivarianismo de Chávez serve menos para justificar suas ideias do que propriamente para justificar suas ações. O Bolívar de Chávez é inegavelmente mítico, mas está em diálogo permanente com a realidade concreta do povo venezuelano. Na comunicação entre Chávez e as massas um novo - mas igualmente autêntico - Bolívar é construído:

Así, la representación constituye un proceso en dos sentidos: un movimiento desde el representado hacia el representante, y un movimiento correlativo del representante hacia el representado. El representado depende del representante para la constitución de su propia identidad (LACLAU, 2007, p. 200).

A aceitação de Hugo Chávez como legítimo percussor de Simón Bolívar não se deve, necessariamente, ao fato do presidente ter forjado um modelo de organização política que está “de acordo” com o pensamento do Libertador, mas sim porque há uma aceitação tácita do bolivarismo – não porque aquilo que ele é, mas sim pelo que ele representa para o “pensamento político” venezuelano. Toda identidade popular tem um estrutura interna que é essencialmente representável (LACLAU, 2007, p. 200). O bolivarismo de Chávez está em sintonia não com um Bolívar histórico, mas sim com o Bolívar construído constantemente pelo povo da Venezuela. O presidente foi capaz de corporificar um conjunto de anseios da população venezuelana em torno de uma expressão simbólica: a refundação que, por sua vez, remete diretamente a Bolívar.

Os críticos do chavismo dirão, com argumentos bastante plausíveis, que se trata de mero engodo, manipulação deliberada. Os defensores do regime chavista (e a utilização da expressão “regime” já é significativa, pois nos leva a crer que há verdadeiramente uma proposta organizada de ação) defenderão que estamos diante de uma nova proposta política. Chávez, tal qual Bolívar, alberga em si uma série de contradições. Sua sobrevivência política depende menos de quão bolivariano ele realmente é, do que de sua capacidade de reinventar um Bolívar que esteja em concreta sintonia com o bolivarismo que a população venezuelana almeja.

## **BIBLIOGRAFIA**

- AGUIRRE**, Indalécio Liévano. Bolívar. Ediciones de la Presidencia de la República y de la Academia Nacional de la Historia. Caracas, 1988.
- ARICÓ**, José. O Bolívar de Marx, in: Marx, Karl. Simón Bolívar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BELLOTO**, Manuel Lelo e **CORRÊA**, Anna Maria Martinez. Bolívar e a luta pela independência da América: ação e pensamento político. In: BOLIVAR, Simón. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- BLANCO MUÑOZ**, Agustín. Venezuela del 04F-92 al 06D-98. Habla el Comandante Hugo Chávez Frías. Caracas: Cátedra “Pío Tamayo”/UCV, 1998.
- BOBBIO**, Norberto. Democracia dos antigos e dos modernos. In: Liberalismo e Democracia. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOBBIO**, Norberto. O Filósofo e a política. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.
- BOBBIO**, Norberto. O Futuro da Democracia. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BOLÍVAR**, Simón. Escritos Políticos. Org. **BRAND**, Jaques Mário e **BAPSTISTA**, Josey Vianna. Campinas: UNICAMP, 1992.
- BOLÍVAR**, Simón. Ideário Político. Org. **COVA**, J.A. Caracas : Editorial Cecilio Acosta, 1942.
- BOLÍVAR**, Simón. Política. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- BOTELHO**, João Carlos Amoroso. A Democracia na Venezuela da era chavista. Aurora, ano II número2, 2008.
- BURKE**, Edmund. Reflexões sobre a revolução em França. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BURKE**, Peter. A Fabricação do Rei: a construção da imagem pública de Luís XIV. Rio de Janeiro: 2009.
- CABEZA**, Lourdes Molero de. Análisis de dos discursos del proceso electoral de 1998 bajo um enfoque semântico pragmático. In: BOLÍVAR, Adriana e KOHN, Carlos. El discurso político venezolano. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 1999.
- CAMPBELL**, Joseph. El heróe de las mil caras: psicoanálisis del mito. México: FCE, 1997.
- CAMPELLO**, Daniela. A Crise Petroleira e Seus Impactos no “Socialismo do Século XXI”. Observatório Político Sul-Americano, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro: abril de 2009.

- CARRERA-DAMAS**, German. El Culto a Bolívar. Alfa Grupo Editorial. Caracas: 2003.
- DAHL**, Robert A. Poliarquia: participação e oposição. São Paulo: Edusp, 2005.
- de Comunicación e Información, 2005.
- DÍAZ**, Benito (2007). “Participación ciudadana en cooperativas de consejos comunales
- DUVERGER**, Maurice. Os partidos políticos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- ELLER**, S. Un modelo atractivo con fallas: los Consejos Comunales de Venezuela. Rebelión, 2009.
- ESTEBAN**, J.M., RAY, D. On the Measurement of Polarization. Econometrica, v.62, 1994.
- FAORO**, Raymundo. Existe um pensamento político brasileiro? São Paulo: Editora Ática, 1994.
- FERREIRA**, Carla. Ideologia Bolivariana: as apropriações do legado de Simón Bolívar em uma experiência de povo em armas na Venezuela. O caso da Guerra Federal (1858-1863), Porto Alegre: 2006.
- FLORES**, Fidel Pérez. A Venezuela depois do referendo: avanços e recuos do projeto socialista de Hugo Chávez. Observatório Político Sul-Americano, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro: Julho de 2008.
- FLORES**, Fidel Pérez, **COELHO**, André Luiz, **FILHO**, Clayton M. Cunha. Teoria democrática, representação e instituições participativas na Bolívia, Equador e Venezuela. 7º Encontro da ABCP, Recife: 2010
- FREDRIGO**, Fabiana de Souza. A correspondência de Simón Bolívar e sua presença na literatura: uma análise de O General em seu labirinto de Gabriel García Márquez. Revista História, São Paulo, 28 (1): 2009.
- FREUD**, Sigmund. O mal-estar na civilização. Companhia das Letras, São Paulo: 2010.
- GASSET**, José Ortega y. A Rebelião das Massas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GASSET**, José Ortega y. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- GINZBURG**, Carlo. Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GIRARDET**, Raoul. Mitos e Mitologias Políticas. Companhia das Letras, 1987.
- GOLDFRANK**, Benjamin. Los Consejos Comunales: ¿Avance o retroceso para la democracia venezolana). Revista de Ciências Sociales, nº 39, Quito: 2011.
- GONZÁLES URRITUA**, E. Las dos etapas de la política exterior de Chávez. Nueva Sociedad (Buenos Aires), 2006.

- GRAMSCI**, Antonio. Maquiavel, a Política e o Estado Moderno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- GRONDONA**, Norberto. Os Pensadores da Liberdade de John Locke a Robert Nozick. São Paulo: Mandarim 2000.
- HARNECKER**, Marta. Venezuela: Militares junto al pueblo. Caracas: Ministério
- HARWICK**, Nikita. Un héroe para todas las causas: Bolívar en la Historiografía. Conferência proferida em 29 de outubro de 2002, na Universidade de Paderborn, Alemanha.
- HAWKINS**, Kirk A. Venezuela's, Chavismo and Populism in comparative perspective. Cambridge University Press, 2010.
- HUMAN RIGHTS WATCH**. Una Década de Chávez. Intolerancia política y oportunidades perdidas para el progreso de los derechos humanos en Venezuela, 2008.
- KELSEN**, Hans. A Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KERTZER**, David. Rituais Políticos e a transformação do partido comunista italiano. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 15-36, julho de 2001.
- KRAUZE**, Enrique. Os redentores: Ideias e Poder na América latina. São Paulo: Saraiva, 2011.
- LA BOÉTIE**, Étienne de. Discurso sobre a servidão voluntária. São Paulo: Editora dos Tribunais, 2003.
- LACLAU**, Ernesto. La razón populista. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- LANDER**, Edgardo. Venezuelan Social Conflict in a Global Context. Caracas, 2003.
- LIJPHART**, Arend. Modelos de democracia: desempenho e padrões de governo em 36 países. Rio de Janeiro, RJ : Civilização Brasileira, 2003.
- LOCKE**, John. 2º Tratado sobre o Governo Civil. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)
- MADARIAGA**, Salvador de. Bolívar. Madri, Editorial Sarpe, 1985.
- MAGNOLI**, Demétrio. O Seqüestro de Bolívar. O Estado de S. Paulo, p. A2, 14/12/2006.
- MALINOWSKI**, Bronislaw. (1974), "Myth in the Primitive Psychology", in *Magic, Science and Religion and Other Essays*. London, Souvenir Press.
- MARCUSE**, Herbert. Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- MARINGONI**, Gilberto. A Venezuela que se inventa: poder, petróleo e intriga nos tempos de Chávez. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- MARX**, Karl. Simón Bolívar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

**MAYA**, Margarita López. Caracas: The State, Popular Participation and How to make Things Work. Ponencia apresentada en la conferencia The Popular Sactors anda the State in Chávez's Venezuela, Yale, Marzo 2008.

**MAYA, Margarita López.** Del Viernes Negro al Referendo Revocatorio. 2ª ed. Caracas: Alfadil, 2005

**MAYORGA**, R.A. in ARNISON, C. ET AL. The “New Left” and Democratic Governance in Latin America. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center, 2006.

**MENDES**, Flávio da Silva. As Raízes do Movimento Bolivariano na Venezuela. Grupo de Estudos de Política da América Latina. In: GT 4. Imperialismo, nacionalismo e militarismo na América Latina, 2010.

**MICHELS**, Robert. Sociologia dos partidos políticos. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

**MIGUEL**, Luis Felipe. Em Torno do Conceito de Mito Político. Dados vol. 41 n. 3 Rio de Janeiro 1998

**MIJARES**, Augusto. El Libertador. Academia Nacional de História y Ediciones de la Presidência de la República, Caracas, 1987.

**MILL**, John Stuart. A liberdade/Utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

**MONTESQUIEU**. O Espírito das Leis. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**MORAES**, Wallace dos Santos de. Por que Chávez chegou ao poder e como permanece por mais de uma década? Um balanço dos onze anos de chavismo na Venezuela. Observatório Político Sul-Americano, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro: abril de 2010.

**MOSCOVICI**, Serge. La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

**MOSSÉ**, Claude. Péricles, o inventor da democracia. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

**NEVES**, Rômulo Figueira. Cultura política e elementos de análise da política venezuelana /

**OLSON**, Mancur. A logica da Ação Coletiva, Sao Paulo: Edusp, 1999.

**QUIJANO**, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In: Estudos Avançados 19, 2005.

*Research Conference on the Social Economy*, Victoria, British Columbia, Canada, 2007.

**RIBEIRO**, Darcy. O dilema da América Latina, estruturas de poder e forças insurgentes. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

**RIBEIRO**, Renato Janine. In: **MONTESQUIEU**. O Espírito das Leis. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**ROSENMANN**, Marcos Roitman e **CUADRADO**, Sara Martínez. Epílogo, in: Marx, Karl. Simón Bolívar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

**ROUSSEAU**, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**ROUSSEAU**, Jean-Jacques. Do Contrato Social. São Paulo: Editora Cultrix, 1965.

**ROUSSEAU**, Jean-Jacques. Discurso sobre as Origens e Fundamentos da Desigualdade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

**SALCEDO-BASTARDO**, José Luis. Bolívar, Vida e Pensamento Político, 1983.

**SALCEDO-BASTARDO**. Visão e Revisão de Bolívar. Rio de Janeiro, 1976. Agir Editora.

**SALCEDO-BASTARDO**. Visión y Revisión de Bolívar. Imprenta López, Buenos Aires, 1957.

**SANTOS**, B.S.(org.) Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

**SCHMITT**, Carl. A crise da democracia parlamentar. São Paulo: Scritta, 1996.

**SERBIN**, Andrés. Hugo Chávez: liderança e polarização. In: AYERBE, Luis Fernando. Novas lideranças políticas e alternativas de governo na América do Sul. Editora Unesp, São Paulo : 2008

**SIMIONI**, Mônica. Comunicação e disputa hegemônica na Venezuela no pós-golpe de abril de 2002. Dissertação de Mestrado apresentada à PUC. São Paulo, 2007.

**SKINNER**, Q. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

**SKINNER**, Q. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

**TOCQUEVILLE**, Alexis de. A Democracia na América - Leis e Costumes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

**TOCQUEVILLE**, Alexis de. O antigo regime e a revolução. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

**TREND**, J.B. Bolívar e a independência da América Espanhola. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1965.

**UCHOA**, Pablo. Venezuela: a encruzilhada de Hugo Chávez. São Paulo: Editora Globo, 2003.

**VILLA**, Rafael Duarte. Venezuela: mudanças políticas na era Chávez. Estudos Avançados. vol.19 nº 55 São Paulo Setembro/Dezembro, 2005.

**VILLA**, Rafael Duarte. Venezuela: o projeto de refundação da república. Lua ova nº.49. São Paulo, 2000.