

LEITORES E LEITURAS DO BOLIVARIANISMO: DIMENSÕES E USOS DE UM HERÓI OCEÂNICO

Matheus Amilton Martins¹

Resumo: O culto a Bolívar ocupa certa centralidade no debate acadêmico venezuelano, especialmente devido a sua importância no âmbito político-cultural nacional. Seja por sua durabilidade ou por sua polissemia, o bolivarianismo alcança a atualidade como fenômeno capaz de reinventar-se ao sabor das demandas públicas conjunturais. Por essa razão, o tema segue cobrando interpretações e posicionamentos à intelectualidade local. Preocupado em construir pontes, mais que provar pontos, o presente artigo procura convergências nas discussões sociológicas e historiográficas sobre o culto a Bolívar. Trata-se de uma leitura crítica sobre os principais estudiosos, delineando suas contribuições para a compreensão de comunicação social arraigada no bolivarianismo, a partir de dois questionamentos: 1. Como explicar a dimensão e as formas que o bolivarianismo assumiu na Venezuela? 2. Como entender as raízes e os papéis atribuídos ao culto ao herói ao longo da história venezuelana?

Palavras-Chave: bolivarianismo; culto ao herói; historiografia venezuelana.

READERS AND READINGS OF BOLIVARIANISM: DIMENSIONS AND USES OF AN OCEANIC HERO

Abstract: The cult to Bolivar occupies centrality in venezuelan academic debate, especially because of its importance in the national political and cultural context. Either for its durability or for its polysemy, Bolivarianism reaches the present as a phenomenon capable of reinventing itself in according to the conjunctural public demands. For this reason, the theme continues to charge interpretations and positions to the local intelligentsia. Concerned to build bridges, rather than proving points, the present paper intents for convergences in the sociological and historiographic discussions about the cult of Bolivar. This is a critical reading of the leading scholars, delineating their contributions to the understanding of social communication ingrain in Bolivarianism, based on two questions: 1. How to explain the dimension and the forms that Bolivarianism has assumed in Venezuela?; 2. How to understand the roots and roles attributed to the cult of hero throughout Venezuelan history?

Keywords: bolivarianism; hero cult; venezuelan historiography.

* O texto é derivado da dissertação de mestrado intitulada "Festas para Bolívar?: entre projetos e sentidos nas comemorações dedicadas ao Libertador em Caracas (1827, 1842, 1883)" defendida na UNICAMP em 2018.

¹ Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas. Graduado em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Tem se dedicado às seguintes áreas de investigação: Teoria da História, História da América Latina, História Política, Antropologia Ritual e Memória, Cultura e Cidade.

O bolivarianismo tem ocupado um amplo espectro de abordagens nos debates sócio-históricos venezuelanos. Devido à crescente série de estudos que buscam desvelar o fenômeno em âmbitos político-culturais, é uma tarefa indispensável demarcar quais os fundamentos de suas explicações mais usuais e difundidas. Por um viés ideologista, os usos da memória do Libertador têm sido pensados enquanto formas de controle social. Por outro lado, novas tendências culturalistas prezam pela compreensão das dinâmicas de crenças atreladas aos louvores ao herói. Há investigações, ainda, que pensam a faceta antissistema do culto em aspectos tanto positivos (estímulo à revolução contra tiranias) quanto negativos (a conseqüente e derivada instabilidade político-institucional).

Sob os efeitos mais notórios do bolivarianismo, há uma lógica que distintas expressões do culto a Bolívar impuseram à vivência social venezuelana. Diante de tantas possibilidades, mapear as investigações mais expressivas sobre o tema contribui para entender essa polissemia e permite localizar lacunas pouco exploradas, nas quais podem florescer outras interpretações. A proposta presente neste artigo é estabelecer um diálogo com a produção historiográfica e sociológica venezuelana a fim de compreender como os estudos sobre o culto podem contribuir para explicar duas questões: 1. A abrangência com a qual o culto incide sobre a sociedade venezuelana; 2. As origens e funções do bolivarianismo enquanto fenômeno polissêmico. Esses recortes ofertam um breve trajeto para encontrar um denominador comum entre as distintas abordagens do tema, ao mesmo tempo que possibilitam distinguir as manifestações cultuais centrando-se em seu aspecto comunicacional.

Dimensões e configurações do culto a Bolívar

Andrés Eloy Blanco (1897–1955) foi um dos primeiros intelectuais a chamar a atenção para o grau de polissemia aplicada na permanência de Simón Bolívar enquanto elemento do cenário político venezuelano. Quando presidente do Congresso Constituinte Venezuelano de 1946, ao assistir a um senador citar Bolívar para reforçar sua tese, Eloy Blanco alertou que:

Bolívar no se puede citar sino con cuidado, porque sirve para todo. Bolívar es oceánico. Bolívar ‘tiene’ para justificar un acto de democracia

avanzadísima. Bolívar ‘tiene’ para justificar un acto de represión. El Bolívar de 1828, llevando al arzobispo de Bogotá como miembro del Consejo de Estado, es un dictador en pleno ejercicio de la dictadura; el Bolívar de 1830 ya no es sino el desprendimiento del creador amargado por la creación. Pero Bolívar es oceánico. Es el árbol: el que quiera una fruta para darle qué comer a alguien, allí está Bolívar frutal; el que quiera una estaca para darle de golpes a un yangüés, allí está Bolívar con ramazones; el que quiera una cruz para clavar a alguien, allí tiene a Bolívar con sus ramas cruzadas; el que quiera una flor para adornar la frente de la Patria: allí está Bolívar florecido; y el que quiera una sombra para esconderse y ocultar una trampa o disparar un perdigón sobre algún incauto pájaro electoral allí está Bolívar frondoso (ELOY BLANCO apud. CONSALVI, 2005).

A histórica militância desse político — na *Generación de 28*² — em oposição ao regime ditatorial de Juan Vicente Gómez (1922-1935), que muito utilizara da imagem de Simón Bolívar, justifica parte da precaução quanto aos usos e abusos do pensamento do Libertador. Ainda assim, sua crítica não se restringe ao seu contexto histórico. Ao revés, o enunciado é pertinente para refletir sobre os governos de *caudillos* do século XIX (a exemplo de Antonio Páez, de Antonio Guzmán Blanco e de Cipriano Castro), como também serve de estímulo para analisar a atual experiência chavista-madurista³. Basta observar a órbita na qual gravitaram os debates sobre o que seria a Venezuela em distintas vertentes: política, intelectual, histórica, pedagógica, etc.

Na Venezuela oitocentista boa parte das narrativas históricas que tinham a nação, a sociedade ou a República como *telos* histórico, ainda que guardassem distinções entre si, encontravam em Bolívar um ponto de partida. A título de referência, pode-se citar o épico *Venezuela Heróica*, de Eduardo Blanco (1881), os colossais 14 volumes de *História Contemporânea da Venezuela*, de Francisco González Guinán (1910), e *Orígenes de la revolución venezolana*, de Reinaldo Rojas (1883), que relacionaram, cada qual a seu modo, o princípio da História pátria com as ações do Libertador.

² *Generación de 28* é o nome dado ao grupo de estudantes e acadêmicos venezuelanos que organizaram uma resistência civil à ditadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935), com protestos, discursos e artigos jornalísticos. Entre estes, além de Andrés Eloy Blanco, estavam outros personagens que futuramente se destacariam no cenário político e intelectual, a exemplo dos presidentes da República Romulo Bettencourt (1908–1981), Raul Leoni (1905–1972) e dos acadêmicos Miguel Acosta Saignes (1909–1989) e Juan Oropeza Riera (1906–1981).

³ Trata-se do movimento político iniciado com ascensão de Hugo Chávez à presidência da Venezuela em 1999 e perpetuado até o presente momento pelos governos de Nicolás Maduro (2013-).

Por sua vez, os enunciados políticos em meio a debates públicos oitocentistas frequentemente assinalaram o período posterior à morte de Bolívar (1830) — e a secessão da Grã-Colômbia — como episódios vazios em relevância, hiatos entre acontecimentos de valor, ou contextos de uma história mais ordinária. Em contrapartida, nessas obras o presente era reiteradamente identificado com uma conjuntura de crise, na qual se demandava o resgate da memória do herói para restaurar a credibilidade ou legitimidade das políticas a serem postas em prática. Apesar de ser fórmula recorrente na vida pública da Venezuela do século XIX, é de especial relevância para reconhecimento do fenômeno destacar as crônicas que Fermín Toro (1843) e Ramón Hurtado Sánchez (1883) compuseram, respectivamente, para as honras fúnebres (1842) e o centenário natalício (1883) de Bolívar em Caracas. Além de narrativas históricas interessadas em remodelar Bolívar ao sabor das demandas políticas de seus contextos, os escritos contaram com transcrições de discursos de autoridades eclesiásticas, civis, militares e intelectuais, o que prestou convalidação à operação historiográfica (CERTEAU, 1982) sobre a memória coletiva venezuelana realizada pelos autores.

Nesse sentido o retorno às origens cumpria um papel fundamental: ofertava ancestralidade e sentido histórico para projetos políticos apresentados nos mais variados presentes históricos. Alargando a metáfora de Eloy Blanco, é possível dizer que na Venezuela os caminhos da política têm partido e chegado a um mesmo ponto: Bolívar, um inesgotável oceano no qual os venezuelanos vêm embarcando seus desejos e seus projetos, afundando seus erros e suas desconfianças, e enxergando o reflexo de seu mundo no espelhado impreciso de suas águas.

Preocupada com as construções da autoimagem que os venezuelanos destinaram ao próprio passado, Ana Teresa Torres (2009) lançou-se numa investigação sobre as versões míticas que essa sociedade precisou elaborar sobre si mesma em busca de um modelo exemplar, de uma repetição, ou mesmo de uma ruptura do tempo cotidiano para retomar às origens. Segundo Torres (2009: 33), o impulso para criar a partir do zero, que é um périplo recorrente no imaginário político venezuelano, não significava o retorno a um vazio ou ao nada. A recorrente busca por um princípio encontrava na gesta libertadora um terreno fértil para re-narrar o passado, e em seu maior artífice, Bolívar, uma certeza sob a qual a pátria podia se proteger das incertezas futuras. A consagração do Libertador, cuja morte é

contemporânea à refundação da Venezuela, equivalia ao louvor a uma divindade tutelar numa sociedade imatura para lidar com o próprio destino. Nessa analogia, a luta pela Independência e a ação bolivariana significavam o ápice mítico da história nacional, em especial para as gerações que não vivenciaram esse contexto:

[...] la idea de un momento irrepetible y perdido, que no puede ser transcendido, es decir, dejado atrás en el pasado, nos conduce a una encrucijada melancólica. El objeto perdido no ja sido suficientemente enterrado, el sujeto (en este caso, la sociedad venezolana) no pudo sustituir la pérdida en aras de continuar su camino hacia nuevas creaciones. Su destino quedó ligado al objeto perdido, y en una compulsión de repetición, debe buscarlo incesantemente. Mas encontrarlo es imposible, nada de lo que aparezca será suficiente. Nada será equiparable a la edad de oro perdida. Salvo la utopía de volver a ella. Esta tragedia cruza la historia de Venezuela y marca su modo de vivir en el tiempo (TORRES, 2009: 34).

Os estudos de Torres enfocaram justamente as formas como determinados conteúdos dessa narrativa mítica foram mobilizados pelo imaginário político nacional, atendendo à compulsão venezuelana por uma repetição de características quase freudianas: a imposição da ordem por meio da perseguição ao legado paterno. Por exemplo: o caso da *venezolanidad* pautada através dos escritos de Bolívar. A maior herança identitária da ação bolivariana para a pátria foi, inegavelmente, a ruptura. Afinal, a gesta que o herói protagonizou não é outra senão a luta por autonomia. Nesse mote, ainda que fosse um documento raramente invocado de forma direta pela narrativa de seus herdeiros — haja vista suas derivações em atos pouco heroicos que destoam no interior de uma narrativa épica conduzida pela busca da glória —, *O Decreto de Guerra a Muerte*⁴ abarcava o cume da ação política bolivariana na concepção da identidade venezuelana. Destaque para o trecho:

Tocados de vuestros infortunios, no hemos podido ver con indiferencia las aflicciones que os hacían experimentar los bárbaros españoles, que os han aniquilado con la rapiña y os han destruido con la muerte; que han violado los derechos sagrados de las gentes; que han infringido las capitulaciones y los tratados más solemnes; y en fin han cometido todos los crímenes, reduciendo la República de Venezuela a la más espantosa desolación. Así, pues, la justicia exige la vindicta, y la necesidad nos obliga a tomarla. Que desaparezcan para siempre del suelo colombiano los monstruos que lo

⁴ O texto original data de 1813, isto é, esteve imerso no processo das Guerras de independência (1810-1824).

infestan y han cubierto de sangre; que su escarmiento sea igual a la enormidad de su perfidia, para lavar de este modo la mancha de nuestra ignominia y mostrar a las naciones del universo que no se ofende impunemente a los hijos de América (BOLÍVAR, 1976: 24-25).

A extensa obra bolivariana permitiu a apropriação de enunciados similares a partir dos quais se sustentou a visão de que a causa venezuelana teve sua gênese baseada: 1. No reconhecimento do inimigo e 2. Na impossibilidade de reconciliação com uma alteridade que pouco antes era similar. Sobre a reiteração dessa lógica discursiva — de antagonismos instantâneos do “nós contra os outros” — assentaram-se a maior parte das revoltas *caudillistas* que corriqueiramente repartiam o país entre bons e maus, amigos e inimigos, patriotas e traidores de Bolívar (TORRES, 2009: 35). É paradoxal que o exemplo bolivariano, identificado com a forja da institucionalidade, tenha carregado consigo o “heroísmo combatente” que, por vezes, desembocara no *caudillismo* e na instabilidade política que assolaram a República durante toda a sua existência. Ainda assim, não é aceitável que dessa circunstância derive um juízo de valor definitivamente negativo ou a afirmação de que o bolivarianismo carregue um *ethos* incivilizado ou antidemocrático.

Para Torres, essa contradição é motriz da descontinuidade entre os governos nacionais que, mesmo quando democráticos, adotavam posturas revolucionárias, promovendo constantes cisões com os programas de seus antecessores e, conseqüentemente, legavam às instituições públicas pouca segurança e eficiência. Em seus termos: “[...] los venezolanos se han hecho un hábito de que las cosas no duran, y se sorprenden cuando algún proyecto continúa su marcha” (TORRES, 2009: 31).

Ainda assim algo permanecia. Os discursos políticos que buscavam se apresentar como novidades regularmente acomodavam a reminiscência ao espírito da liberdade, ao filho predileto da Venezuela, ao Pai da Pátria. Nesse reduto de valores pátrios, sucessivos líderes das mais variadas mudanças aportaram seus projetos de futuro, de modo que o batismo dos movimentos revolucionários com termos de restauração, regeneração e reivindicação faziam referência à narrativa libertadora.

As narrativas historiográficas, formuladas por grupos de pensadores próximos aos governos, acompanharam as nuances dos discursos políticos, ofertando bases intelectuais para sustentação de diferentes regimes. É bem verdade que a potencialidade de múltiplos usos dos símbolos bolivarianos não é uma exclusividade venezuelana. Nikita Harwich

(2003) mostrou como em diversos contextos ao redor do mundo o herói foi apropriado por todo tipo de causa, tanto pela ordem como pela revolução. Entretanto, na Venezuela essa pluralidade de possibilidades teve um efeito mais amplo, enredando Bolívar num labirinto historiográfico que de tão complexo prendeu, num plano psicológico, até mesmo seus próprios construtores: os venezuelanos (HARWICH, 2003: 20).

Atento ao mesmo fenômeno, ainda que sob um aspecto do estímulo à devoção, Elias Pino Iturrieta (2003) relatou um interessante *insight* que Christopher Conway teve numa de suas conversas. O pesquisador norte-americano, em visita à Venezuela, confidenciara a Iturrieta que Bolívar lhe parecia a figura dos santos de vestir que observara no *Museo Sacro de Caracas*: imagens sacras cuja parte superior do corpo é sustentada por uma armação oca, podendo ser adornada com vestes diversas de acordo com as efemérides celebradas. Ao Libertador, tal qual a um dos santos, “[...] lo visten distinto para cada ceremonia y para cada necesidad” (CONWAY apud ITURRIETA, 2003: 41-42). A chave que Conway ofereceu a Iturrieta para pensar a ligação entre o Pai da Pátria e o povo tem dois aspectos centrais: 1. Trata-se de uma figura com aura sacrossanta; 2. Sua divindade não significa imutabilidade, muito pelo contrário, a potencial variedade de acordo com as circunstâncias é o que estimula suas constantes reatualizações.

Ao deparar-se com o espectro político-administrativo do mesmo problema, quando discute a conformação da consciência histórica da Venezuela enquanto povo, Germán Carrera Damas estabeleceu uma definição esclarecedora para a compreensão da presença ativa de Bolívar na Venezuela. Sob a forma de culto ao herói, a permanência da imagem do Libertador foi estimulada por condições específicas, chegando a constituir o eixo central do Estado nacional, ou mesmo a arena na qual se desenvolveu o pensamento político da República. De forma que a amplitude do culto chegou a produzir uma confusão fundamental na consciência nacional venezuelana (aqui sem distinção de classe social), entre a narrativa banal do bolivarianismo e a própria nação (CARRERA DAMAS, 1983: 109).

Luis Castro Leiva avançou sobre esse ponto ao afirmar que a retirada dos feitos e das palavras do Libertador de seu contexto de enunciação e de seu significado temporal serviram para edificá-los como doutrina de Estado. Segundo Castro Leiva,

[...] el mito Bolívar es ya decididamente parte del mito de la patria, desde un punto de vista filosófico político la vida «ejemplar» de Simón Bolívar se ha elevado por fuerza de las circunstancias políticas al rango de la filosofía de la historia política de Venezuela. En torno al proceso historia: de «proyección» nacional de los venezolanos se ha generado [...] una filosofía de la historia que traza idealmente, en y a través de la vida y muerte del Libertador, el «ideario» de su teleología fundamental: nacimiento, muerte y resurrección de la libertad, de un concepto de libertad inequívocamente ilustrado (CASTRO LEIVA, 1984: 72).

Ou seja, o “historicismo político bolivariano” dominou a arena pública como modelo ou essência para os atos dos personagens políticos, registrando o “pensar do venezuelano no tempo” sob a forma de projeção das ações e discursos de Bolívar, sem pagar os devidos tributos às evidentes transformações histórico-sociais.

Origens e funções sociais do culto a Bolívar

Na esteira dos estudos supracitados, as considerações dos investigadores e dos intelectuais permitem estabelecer como consenso a influente presença de Bolívar, quase que de forma preponderante, nos debates sociais. Cada autor tentou definir o bolivarianismo sob uma chave metafórica de magnitude (oceano, cúspide do imaginário político; efígie da consciência histórica; exemplo matriz da filosofia da história política nacional), ou de mutabilidade (herói para todas as causas; santo de vestir). Esses conceitos apontaram múltiplos suportes à permanência do herói no debate público: discurso político, imaginário social, construções historiográficas, religião cívica ou estruturas político-administrativas. No entanto, há uma consideração compartilhada por todas: a inegável existência do culto a Bolívar como fenômeno social central para a construção da vida política venezuelana. O impacto dessa constatação compromete os objetivos de qualquer investigação sobre o tema. Afinal, mais que se ater ao personalismo, esse debate pode ser direcionado a compreender as construções das imagens do Libertador e seus reflexos nos dramas sociais (TURNER, 2008) e nas tentativas de contorná-los por meio da comunicação coletiva e do compartilhamento de interesses e objetivos.

Geral e polivalente, o culto ao herói nacional se fez atuante na vida pública venezuelana desde o movimento libertador e permaneceu vigente ao longo da conformação de sua identidade nacional na forma de um complexo político-cultural, cujo funcionamento estabelece uma aparência paradoxal: ao passo em que estimulava crises pela repetição do

exemplo belicoso do herói fundador, simultaneamente promovia uma pacificação social por meio da repetição de símbolos e de projetos neles encapsulados. Noutras palavras, trata-se de uma ferramenta que, ao mesmo tempo que incita sectarismos e ações de assalto ao poder, também harmoniza simbolicamente querelas ao unificar a coletividade em torno da memória nacional. É necessário dedicar atenção ao culto a Bolívar enquanto instrumento de coesão social e política na Venezuela.

As conexões entre os elementos desse panorama são percebidas por alguns intérpretes, no entanto não há consenso sobre a conjuntura de sua produção nem sobre os sentidos que lhes são atribuídos ao longo dos séculos XIX e XX. Para alguns autores, como Eduardo José Reinato (2005) e George Lomné (1990), a mobilização do bolivarianismo se deveu ao colapso de autoridade na sociedade grã-colombiana durante as lutas emancipacionistas. Nesse ínterim, o processo de heroicização da figura do Libertador deu-se como uma substituição ao referencial divino da autoridade real. Ou seja, diante do contexto insólito dos conflitos, houve a necessidade de reorganizar a associação coletiva em torno do projeto das independências, cujo alicerce foi o discurso deificante que as elites *criollas* compuseram sobre o chefe do exército libertador (REINATO, 2005: 52). Exemplo desse contexto é a complexa rede simbólico-gestual que mesclou ícones da Revolução Francesa com elementos autóctones na composição dos ritos patrióticos, dentre os quais o rito bolivariano teve destaque por ser o mais acabado, duradouro e disseminado (LOMNÉ, 1991: 3). A funcionalidade desse arranjo simbólico, num primeiro momento, foi limitada pelas contestações por parte das elites locais não obtendo a estabilização social pretendida, como expõe Ana Teresa Torres (2009):

[...] la disolución del orden simbólico que legitimaba el poder indiscutible del padre rey, generó la ficción de que todos los hijos, o cualquiera de ellos, ostentaban los mismos derechos para gobernar, y todos, comenzando por Bolívar sufrieron las consecuencias de esta ilegitimidad que los hacía derogables. [...] las instituciones quedaron para siempre debilitadas por el hecho que la sociedad no aceptó la legitimidad de aquellos fundadores o padres de la República (TORRES, 2009: 32).

Outros autores buscam entender o bolivarianismo inerente à história da Venezuela. Em Carrera Damas (2003: 308), por exemplo, o entendimento da gênese do culto a Bolívar circunscreveu-se à necessidade estatal de capilarizar o seu discurso político dentro de um

sentimento popular, facilitando conquista da consciência coletiva e o apaziguamento das convulsões sociais inscritas no não cumprimento das promessas sociais da independência.

Christopher Conway (1998), por sua vez, entende que o fenômeno não nasce precisamente no Estado, mas doutro espaço institucional: na articulação intelectual na reconciliação das elites venezuelanas. Seu raciocínio baseia-se na justificativa de que o processo de desmembramento da Grã-Colômbia, em 1830, significou uma fratura na elite política venezuelana. Durante o primeiro governo constitucional (1830-1835), encabeçado por José Antonio Páez (1790–1873), alguns aspectos político-simbólicos dessa ruptura chamam atenção: 1. A fundação da Venezuela enquanto entidade autônoma como uma ação geopolítica antibolivariana; 2. A promulgação do exílio de Bolívar, que pode ser percebido pelo seu deslinde narrativo: a morte do Libertador, ou seja, o parricídio como um pecado original que recai sobre todos os venezuelanos; e 3. A Constituição Valenciana de 1830 como rechaço legal à herança bolivariana: as restrições ao poder executivo e os ataques ao foro privilegiado dos militares (CONWAY, 1998: 14).

Esse rompimento chegou ao ápice na *Guerra das Reformas* (1835–1836), na qual, depois da deposição do primeiro presidente civil e eleito da Venezuela, José Maria Vargas (1786–1854), os grupos conservadores entraram em conflito direto com os sectores reformistas ligados à herança bolivariana. A vitória dos conservadores resultou no repressivo *Decreto monstruo*, de 1836, que promoveu o exílio de todas as lideranças reformistas e se promulgou a pena de morte para todos os desterrados que ousassem retornar à pátria. Nesse episódio, a ação de um eminente periodista fora inventiva: Tomás Lander (1792–1845), editor do periódico *El Venezolano*, quando escrevera um pedido de clemência para vencidos de 1835, abalizou a imagem de Bolívar com o sentido pacificador de signo pátrio (CONWAY, 1998: 14-15).

É bem verdade que o próprio Páez já havia pedido, sem sucesso, ao Congresso o retorno dos restos do Libertador à Venezuela, em 1833, com o intuito de limpar a ideia de parricídio da consciência nacional (CARRERA DAMAS, 1983: 108). Mas é Lander quem de fato construiu discursivamente um Bolívar superior às pugnas internas venezuelanas e o dispôs ao serviço do apaziguamento das relações entre elites por meio de seu exemplo e de sua imagem como encarnação das glórias emancipacionistas. De modo que a invocação da memória relativa à atuação geral e unificada na libertação deveria ser capaz de promover o

perdão aos revoltosos de 1835 pelos excessos cometidos (CONWAY, 1998: 16). Numa petição a José Maria Vargas — então reconduzido à presidência — contra o *Decreto Mostruo*, o periodista escreveu:

[...] De lo que voy diciendo no se infiere, Excmo. Sr., que estoy por la impunidad de los excesos de Julio, que deploré y reprobé en alta voz. Pero sí quiero decir, que debemos penar á sus autores, no de un modo que los esterminé, sino de una manera que los corrija. ¿Adonde iríamos hoy, si hubiésemos decapitado á los gefes ó notables de todas las conspiraciones colombianas y venezolanas? Si Bolívar en 1827 hubiera sometido á Paez á todo el rigor de las leyes entonces existentes, ¿hubiera contado Venezuela en 1835 con los servicios del denodado y filantrópico caudillo, que tanto ha contribuido á salvarla? ¿Hubiera la patria numerado hoy en las filas constitucionales á sus buenos servidores, los Muñozes, los Cistiagas, los Ortegas, y á tantos otros de quienes tanto ha necesitado? Si Venezuela no hubiera sido previsiva y conciliadora, ¿Hubiéramos tenido en la borrasca que acabamos de pasar á los Heres, los Paredes, los Corderos, los Salones? ¿Hubiéramos tenido al Jeneral Montilla, cuyos servicios han sido tan exquisitos y patrióticos? [...] (LANDER, 1836: 6-7).

Bolívar y Paez, presidiendo á Colombia y Venezuela, supieron en ocasiones solemnes como las actuales, abrazar á los enemigos suyos, y de las instituciones que regían: supieron de este modo convertir en ciudadanos fieles, á enemigos tenaces. Imítelos V. E. Son raras ocasiones semejantes. No prive V. E. á los que vestimos la casaca negra, del honor de que participaremos viéndolo engrandecerse por la clemencia. Arraigúese V. E. en los corazones de los desventurados, que al crimen de conspirar sin objeto plausible, unieron la desgracia de ser vencidos. La gratitud vive largos dias en los pechos desgraciados, así como se aniquila y muere fácilmente en los ufanos y venturosos. La clemencia nacional, después de un triunfo tan espléndido como el que hemos obtenido, es comparable á los vasos de incienso, que colocados sobre los altares del eterno, bastan para llenar de perfumes la dilatada extensión de nuestros templos (LANDER, 1836: 11-12).

Isto é, foi na fratura entre as elites políticas a nível de conflito armado que alguns atos e dos discursos bolivarianos puderam ser rearranjados como signos da pátria por intelectuais como Tomás Lander. Obliterada a contradição narrativa entre a fundação da Venezuela em 1830 e a destruição do projeto da Grã-Colômbia, a reivindicação do passado grã-colombiano e do programa bolivariano pudera então adquirir solidez no imaginário político venezuelano. Bolívar tornou a ganhar importância à medida que surgia a necessidade de o Estado embasar-se na ação de um herói cada vez mais vazio de vínculos partidários, distante da cicatriz do parricídio, sem erros, etc.

Vale salientar que não se tratou de uma reabilitação processual do legado do herói, senão da articulação de um canal de diálogo que permitia o debate e o convencimento público sem descambar para a luta armada. Mesmo o grupo político de Páez, que promovera a secessão da Grã-Colômbia e o exílio de Bolívar em 1830, utilizou o bolivarianismo em determinados momentos, a exemplo das crônicas sobre o funeral de Bolívar em Caracas no ano de 1842 de Fermín Toro (1843). Logo, tratava-se de uma ferramenta de comunicação social amplamente aceita e difusa. Noutro exemplo, Nikita Harwich (2003) argumentou que o tom capaz de “[...] moldear los rasgos de una genuína identidade nacional consensual” adotado por *Mis Exequias a Bolívar* (1842), do conservador Juan Vicente González (1810–1866), é o semelhante ao empregado pelo liberal Felipe Larrazábal (1816–1873) na elaboração da primeira biografia de Bolívar escrita por um autor venezuelano em 1865 (HARWICH, 2003: 11).

A incorporação do bolivarianismo foi um artifício empregado por ambos os agrupamentos políticos, o que não implicou numa nova ou completa adesão ao programa bolivariano, ainda que vários discursos políticos tenham tentado promover essa compreensão. Esse mecanismo parece ser justamente uma lógica de ratificação do discurso enunciado. Afinal, quão mais pretensamente bolivariana fosse a expressão, maior o potencial de convencimento social que seu enunciado adquiriria.

Esse imbróglio pode ser explorado por meio da observação de uma contradição do *paecismo*. Apesar de buscar, desde o primeiro governo constitucional, a reintegração do corpo do herói, isso não significou uma reivindicação de eixos fundamentais do discurso bolivariano, por exemplo, a meta anfictiónica. Muito pelo contrário, como mostraram as investigações de Germán de la Reza (2010), os governos venezuelanos seguiram, ao menos até o Congresso de Santiago (1856), não só evitando integrar-se aos debates como também se opondo veementemente à realização dos eventos. No mesmo ano em que celebrara os funerais de Bolívar em Caracas, 1842, o governo de Páez, além de não enviar seus delegados para o 1º Congresso de Lima (1847), buscou impedir que os delegados doutras nações chegassem à capital peruana (DE LA REZA, 2010: 17).

É certo que não havia uma determinação capaz de ditar o que era ser bolivariano no contexto, em vista de que tal pauta estava em construção numa miríade de debates públicos. No entanto, é inegável que ao erguer-se contra uma união pan-americana, um dos marcos

centrais do projeto de Bolívar, o governo da Venezuela foi de encontro à memória de seu fundador, ainda que isso tenha significado a defesa de sua própria autonomia política. Esse episódio deixou perceptível que não importava aos venezuelanos o programa de Bolívar em si — que já fora rejeitado em 1830 — senão o emprego de sua imagem como legitimador e reitor de sentidos para o discurso político e público.

A funcionalidade do culto a Bolívar na Venezuela, *a priori*, desenvolveu-se com um nexos interno voltado para a consolidação da ordem pública nacional. Ao analisar a construção da imagem dos heróis nacionais na Venezuela, Rodolfo de Roux López (1999) afirmou que coube ao panteão de próceres servir de exemplo, agregar e estabilizar a sociedade mediante os esforços de historiadores na construção de guerreiros que fossem corporificações da coletividade venezuelana e de seu potencial aprimoramento. De forma que tal estratégia levou à supressão dos personagens enquanto figuras históricas reais e sua substituição por imagens monumentais (ROUX LÓPEZ, 1999: 34). Para esse autor, o culto aos heróis surgiu — tal qual em Conway (1998) — das elites políticas e intelectuais para atender — assim como em Carrera Damas (2003) — às necessidades do Estado ao qual governavam, inculcando na população, de uma forma geral, uma afeição adulatória ao passado:

Su culto forma parte de una *mitología programada* en la que nos movemos aun sin darnos cuenta; es decir, un sistema de creencias socialmente compartidas y construido colectivamente por el imaginario social, a partir de materiales proporcionados por la Historia. Se trata de creencias que nos orientan en función de un porvenir presentado como legítimo y necesario. Para el caso de nuestros héroes patrios, esas creencias, construidas colectivamente, lo fueron primero por una élite deseosa de asentar su poder. Frente al desafío de crear un Estado y una nación a partir de un pasado colonial, los criollos, el único grupo dirigente que elaboró un programa identitario, concibieron la organización de las nuevas repúblicas sobre la base de intereses limitados. De hecho, preconizaban una patria fundada sobre valores criollos, sin relación con los valores e identidades del resto de la población (ROUX LÓPEZ, 1999: 40-41).

O uso corrente não significou que o bolivarianismo estivesse exclusivamente a serviço do Estado. Ao demonstrar como a Venezuela é uma fábrica de heróis, Luis Ricardo Dávila chamou a atenção para o personalismo e a faceta antiestatal sobre os quais se assentou a lógica cultuária, ainda que sua função mais evidente tivesse um sentido

integrador. Nesse aspecto, à medida que as elites governantes optaram — no lugar de uma força social ou cultural mais abstrata — pela coesão a partir do personalismo do homem providencial ou da faceta messiânica do herói, não esteve se indicando a construção de um Estado forte, senão reforçando a contemplação e a repetição da ação do prócer: “[...] El héroe se construye para sedimentar los condicionantes unificadores, para asegurar la cohesión simbólica de los miembros de una formación nacional. Pero también se construye para superar la precariedad de lo social e institucional [...]” (DÁVILA, 2005: 10-11).

Dávila teve muita lucidez em sua percepção de que o fenômeno do culto deu e dá margens para ações contrainstitucionais, agindo precisamente nas fissuras de uma sociedade insegura de seus vínculos e de seus princípios. Desenvolvendo esse argumento, encarou o culto ao herói como um dispositivo de poder ao atender à necessidade de impor nexos a uma complexa rede de controle social.

Pode-se derivar do entendimento de Dávila uma consideração que não é explicitamente prestigiada — ao menos não em sua plenitude — em seu texto, mas que interessa por contradição ao debate aqui proposto: o argumento de que o culto a Bolívar é instrumento para imposição de uma estrutura de poder e, conseqüentemente, para a dominação de um ou mais grupos sociais sobre os demais. Há alguma proximidade entre essa formulação e o conceito de “tradição inventada” de Eric Hobsbawm (Cf. 1984), o que implica a propriedade do culto por parte das elites (políticas, intelectuais, sociais), com fins de legitimação de estamentos e de autoridades. Essa consideração não parece estar vinculada a um paradigma conceitual em específico. Tanto em Carrera Damas (2003), que tomou por chave o aporte ideológico, quanto em Dávila (2005), que pensou a partir dos dispositivos de poder, as conseqüências desse aporte são bastante similares.

Para visualizar uma perspectiva mais dinâmica e plural da interação entre o culto e a realidade social venezuelana, é importante enfrentar a supracitada consideração e relativizar seu potencial de verdade. Cabe demarcar que a intenção não deve ser demovê-la ou contrariá-la, mas demonstrar os seus limites interpretativos e buscar explorar suas fronteiras. Para tanto, se faz necessária a retomada aos já referidos estudos de Carrera Damas (2003) e Dávila (2005).

É interessante perceber como essas análises respondiam, em seus contextos históricos⁵, a recentes ressignificações do bolivarianismo instituído pelo Estado, respectivamente, com a ditadura de Marcos Pérez Jiménez (1952-1958) e com a Venezuela chavista (1999-). O lugar de fala pode até não ser tão determinante na produção historiográfica, mas seus escritos, de fato, significaram manifestos contra as promoções governamentais do culto. Nessa disposição, é compreensível que os autores buscassem confrontar o bolivarianismo de suas conjunturas por meio de categorizações relativas a uma função específica encontrada noutros tempos, como é o caso da ideia de dominação social.

Outra problematização possível diz respeito à adoção da chave interpretativa histórico-marxista. Carrera Damas expôs que o projeto social da emancipação fracassou e que o culto a Bolívar foi a dissimulação dessa frustração e a protelação da desilusão (2006: 162-163; 2003: 42). Essa asserção o posicionou como caudatário da ideia de *ideología de la revolución emancipadora*, de Augusto Mijares (1998)⁶, que considerou o projeto da emancipação ainda em aberto e, portanto, em vias de se concretizar, ou seja, a emancipação permanece no horizonte: é uma expectativa de futuro, um princípio que está sempre para acontecer. Em consequência, a interpretação recai no historicismo político bolivariano, tão criticado por Luis Castro Leiva (1984), visto que o devir segue, em alguma medida, fadado a completar o passado emancipador.

Para além dessa contradição, Carrera Damas defendeu, veementemente, que o culto a Bolívar é um instrumento de defesa da institucionalidade e de engano popular. Essa conotação de manipulação social atribuída ao bolivarianismo é indício doutra possível influência de Mijares. Ao discorrer sobre como o projeto de independência esteve esvaziado, mesmo nos intelectuais do século XIX, o autor afirmou o culto aos libertadores como um fenômeno contraditório e um fachada da ação das elites:

[...] a pesar de que nuestras reitera das desdichas políticas acaban por alejar a la conciencia nacional de aquel elevado objetivo, la dispersan y extravían entre las mezquindades de la lucha fratricida, y de la propia Independencia no dejan más recuerdo que el de una pintoresca y empenachada aventura.
Funesta consecuencia de eso fue que la glorificación de los libertadores se convirtió, a su vez, en un fetichismo estéril y en un culto puramente

⁵ *El culto a Bolívar*, de Germán Carrera Damas, foi originalmente publicado em 1970.

⁶ *El afirmativo venezolano*, de Augustos Mijares, foi originalmente publicado em 1963.

formal. Se alardeaba de venerar exaltadamente su memoria, pero en realidad sus ideas fundamentales se olvidaban cada día más; y hasta la misma fanfarria que se tocaba diariamente en su honor era una mistificación de los propósitos que ellos tuvieron de olvidar la guerra para levantar sobre sus escombros una Patria digna y segura (MIJARES, 1998: 183).

Dávila seguiu um caminho um pouco distinto para chegar à conclusão de que os elementos do culto, enquanto prática simbólica (personalismo, voluntarismo, despreço pela democracia), desembocam no que considera gérmens totalitários expressos no preâmbulo da constituição de 1999, promulgada durante o chavismo (DÁVILA, 2005: 16). Apesar de distantes, resulta equivalente em Mijares (1998), Carrera Damas (2003) e Dávila (2005) a compreensão da passividade popular ante as imposições cultuárias, como se o povo venezuelano seguisse sempre alheio, quando não alienado, às práticas simbólicas desenvolvidas em nível de Estado ou de elites intelectuais.

A análise das considerações de autores mais preocupados com questões relacionadas ao âmbito religioso, no sentido da construção de vínculos sociais, possibilita um entendimento mais amplo do papel popular no interior desses jogos simbólicos. É isso que as leituras de Elias Pino Iturrieta (2003), igualmente crítico ao chavismo, buscaram ao dar atenção às funções de religação que o bolivarianismo propõe à sociedade como um todo. Em sua obra, houve um empenho em pautar como as práticas votivas a Bolívar não se sustentaram apenas em imposições formais de governos e escritores, senão num clamor coletivo quase que espontâneo das classes desprivilegiadas por unidade e igualdade (ITURRIETA, 2003: 10). No bojo do que considera uma *religión nacional*⁷, o processo de difusão da “fé” seria um fator de coesão por supressão, à medida que o afastamento da ortodoxia gerava uma taciturna excomunhão social:

[...] Una especie de acuerdo compartido desde antiguo y asumido por la sociedad como una placentera obligación, conduce a la repetición de una cartilla de la Historia Patria cuyo peso desemboca en una obligante unanimidad. La necesidad de mantener un consenso abrumador provoca la segregación de los relapsos sin que se recurra a penalidades [...] mucho menos a castigos más vigorosos y visibles. Un hilo sutil hace que las criaturas de la sociedad se ajusten a la demasía del poder de un

⁷A ideia de *religión nacional* bebe em duas fontes. A primeira é o conceito de *segunda religión*, com o qual Carrera Damas (2003: 64) aborda o culto a Bolívar como um processo de divinização cívica do Libertador. A segunda é a chave da religião cívica de Fernando Catrogra (2005: 11), que discute a sacralização dos fundamentos seculares das sociedades modernas.

superhombre resucitado y, sin estridencias, arrojen del cuerpo místico de la república a las pocas ovejas descarriadas (ITURRIETA, 2003: 17).

Iturrieta (2003: 22-23), muito pessimista diante desses sucessos, classificou as interações coletivas a partir do dogma bolivariano como uma “patologia social”, especialmente quando utilizadas por seus sacerdotes a fim de impor bandeiras particulares. Por sua vez, Gustavo Martín, ao estudar as formas contemporâneas de magia e religião na Venezuela, percebeu no culto a Bolívar uma “estrutura multivocal”, isto é: um corpus simbólico-linguístico à disposição na arena pública e, portanto, passível de apropriações por diversos grupos sociais. O diferencial nessa leitura é a contraposição à consolidada perspectiva de que o bolivarianismo estaria exclusivamente a serviço das elites governantes. Entretanto o autor não se nega a explicar o histórico uso de Bolívar para sustentação de partidos no poder:

[...] si esta ideología no ha llevado a expresiones reivindicativa más firmes se debe al hecho de que ha sido fácilmente recuperada, bajo la forma de un patriotismo, por las clases dominantes de la sociedad. De nuevo se trata aquí de un fenómeno de polisemia que opera esta vez a nivel mágico-político y según el cual la existencia de unos significantes compartidos genera la ilusión de una ideología nacional (MARTÍN apud. TORRES, 2011: 69).

Provavelmente, o maior exemplo do caráter polissêmico do bolivarianismo é a curiosa inserção do personagem dentro do culto a María Lionza. Emanuele Amodio (2009) definiu o *espiritismo marilioncero*⁸ como um culto popular autóctone da Venezuela baseado num sincretismo de elementos cristãos, africanos e indígenas que funciona a partir de rituais de possessão nos quais entidades espirituais — das mais diversas origens históricas e mitológicas — “encarnam” no corpo de um oficiante a fim de estabelecer a comunicação ou a cura de algum fiel que os invocara. Dentro da sua hierarquia de divindades, abaixo da tríade principal, formada por Maria Lionza, Negro Felipe e Cacique Guaicaipuro, estão organizadas em diversas cortes de espíritos e divindades, a exemplo da: corte *celestial*, formada por santos católicos; corte *indígena* venezuelana, formada por caciques e cacicas lendários ou históricos; corte *negra*, composta por personagens históricos como Negra Matea, a ama de Bolívar; corte *africana*, composta por sete

⁸ *Mariliocero* é o termo utilizado para designar elementos que mantêm alguma relação com o Culto a Maria Lionza.

potências do panteão Iouruba; corte *médica*, formada por médicos populares como José Gregório e José Maria Vargas; etc. Nessa miríade de exemplos destaca-se a corte *libertadora* (também conhecida como *militar* ou *de Simon Bolívar*), presidida pelo prócer maior e composta por todos os heróis que lutaram contra os espanhóis nas independências (AMODIO, 2009: 161).

Para Yolanda Salas de Lecuna (2001), pesquisadora preocupada com o desenvolvimento da imagem do Libertador na consciência popular, o fundo histórico no qual transcorre o rito *marilioncero* poderia ser entendido como matéria para recriações da memória social num interregno entre ficção e realidade. Desta forma, a história nacional é constantemente revisitada e reformulada a partir da experiência sensorial, subjetiva e interpessoal que transcorre na relação santoral:

Estos procesos de reestructuración de identidades nos revelan que la memoria histórica popular no es una estructura tan estable y consolidada como en un principio se creyó: en ella se observa un dinamismo que la moviliza al cambio de percepciones, liberando la irrupción de paradigmas culturales y arquetipos psicológicos que habían estado adormecidos (LECUNA SALAS, 2001: 214)

Os significados por meio dos quais fora percebida a imagem de Simón Bolívar nem sempre dependem de uma diretriz hierarquizada partindo de estamentos culturais e sociais mais elevados, muito menos de determinações institucionais. É certo que os ritos *malionceros*, apesar de datarem do período colonial, só parecem registrar a introdução da *corte bolivariana* por volta da década de 1970, ainda que existam relatos de um culto espiritista a Bolívar em determinadas regiões da Venezuela no início do século XX (AMODIO, 2000: 163). Ainda assim os exemplos citados são interessantes para refletir sobre como no século XIX a abrangência da narrativa da libertação foi mobilizada de diferentes maneiras, pela tradição letrada ou pela espiritualidade popular. O bolivarianismo mostra-se um campo aberto de disputas simbólicas, no qual não há uma única função social determinada pelo seu uso mais corrente, ou mais observado.

Em suma, ao abalizar aspectos importantes das diversas leituras, é possível pensar algumas facetas distintas para o culto a Bolívar como um fenômeno social: 1. Teve lugar já no contexto grã-colombiano como ritualização e divinização da autoridade republicana como substituição à incontestabilidade monárquica; 2. Na Venezuela independente, serviu à

conformação simbólica e imaginária do Estado, por estratégias da própria instituição e das elites políticas, intelectuais, culturais e sociais, que a deram suporte independente de partidarismos; 3. *Pari passu* foi base para o discurso contrainstitucional e personalista do *caudillismo*; 4. Persistiu difuso na arena pública como um sentimento coletivo e/ou clamor popular identificado na busca por unidade e coesão da sociedade; 5. Chegando a uma forma que escapa à esfera das relações de controle interclasses e sobrevivendo inclusive em modos religiosos populares — tal qual o culto a Maria Lionza — que revivem e reinventam a narrativa histórica de acordo com a liturgia dessas crenças.

Considerações finais

Depois da argumentação sobre a mutabilidade e dimensão do bolivarianismo na Venezuela, não deve haver surpresa ao se dar conta da complexidade e da incoerência das formas do culto. Ainda assim, ficam algumas questões em suspensão: Bolívar realmente serve a qualquer reivindicação? Como compreender a diversidade de funções?

De qualquer modo, há umnexo comum a todas as leituras: o culto a Bolívar está sempre circunscrito à esfera da comunicação social. Para chegar a um denominador comum entre as diversas interpretações sobre o bolivarianismo, deve-se encará-lo não através de suas funções, mas, sim, como um repertório semântico, simbólico e gestual que pode ser mobilizado na arena pública para definir múltiplos sentidos, com a confiança de que os interlocutores são capazes de compreender, replicar, modificar e contrapor os significados ali encapsulados.

Dada leitura pede um olhar menos totalizante por parte do historiador. Ao observar a maneira com que vários autores contemporâneos encaram os alcances do símbolo Bolívar na tradição política venezuelana, percebe-se que suas metáforas concebem, em óticas diversas, a elasticidade das relações que a sociedade venezuelana desenvolveu com seu prócer. Contudo, por mais variável que sejam as abordagens, todas comungam da percepção de que o Libertador é empregado na qualidade de figura de mediação para numerosos fins na vida pública venezuelana. Essa constatação leva a crer que ao longo da história não houve um culto a Bolívar rígido e indivisível, senão um conjunto de manifestações culturais heterogêneas que se enredam mutuamente pelo uso de uma mesma

linguagem ou/e de um mesmo jogo simbólico. O bolivarianismo é, portanto, um entrelugar das relações sociais venezuelanas que merece investigações que comparem seus aspectos mais fragmentários, em vez de tentar enquadrá-los numa única lógica de atuação.

É provável que novas interpretações sigam emergindo, inclusive devido à continuidade dos usos do bolivarianismo. Quão mais próximas estejam de perceber as manifestações do fenômeno em seus atributos de comunicação social e em sua irredutibilidade a uma explicação genérica ou absoluta, mais produtivas serão suas análises para compreensão das complexidades da vida política venezuelana.

Referências

AMODIO, E. Las cortes historicas en el culto a María Lionza en Venezuela. Construcción del pasado y mitologías de los héroes. *Revista Venezolana de economía y ciencias sociales*, 15(3), p. 157-168, 2009.

BLANCO, E. *Venezuela heroica*. Caracas, Impr. Sanz, 1881.

BOLÍVAR, S. *Doctrina del libertador*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1976.

CARRERA DAMAS, G. Simón Bolívar, el culto heróico y la nación. *The Hispanic american historical review*, v. 63, n. 1, p. 107-145, 1983.

CARRERA DAMAS, G. *El culto a Bolívar* : Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela. Caracas: Alfadil Ediciones, 2003.

CARRERA DAMAS, G. Sobre la cuestión regional y el proyecto nacional venezolano en la segunda mitad del siglo XIX. In: CARRERA DAMAS, G. *Venezuela: proyecto nacional y poder social*. 2a ed. Mérida: Universidad de Los Andes Vicerrectorado Académico; Instituto de Investigaciones Literarias “Gonzalo Picón Febres”, 2006.

CASTRO LEIVA, L. El historicismo político bolivariano. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Epoca), n. 42, p. 71-100, 1984.

CATROGA, F. *Nação, mito e rito: religião civil e comemoracionismo: EUA, França e Portugal*. Fortaleza: Edições NUDOC-UFC, Museu do Ceará, 2005.

CERTEAU, M. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CONSALVI, S. A. El pensamiento político de Andrés Eloy Blanco. *El Nacional*, 5 Junio, 2005.

CONWAY, C. Itinerario del culto nacional: el fantasma de Bolívar. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, v. 6, n. 12, p. 11-25, 1998.

DÁVILA, L. R. Venezuela, fábrica de héroes. *Anales del V Encuentro de investigadores de literatura venezolana y latinoamericana: Ficciones y escenarios del poder*. Mérida: Universidad de Los Andes, 2005, pp. 1-21.

DE LA REZA, G. A. La dialéctica del fracaso: el Congreso americano de Lima (1847-1848) y su desenlace. *Cuadernos Americanos*, v. 134, p. 11-26, 2010.

GONZÁLEZ GUINÁN, F. *Historia Contemporánea de Venezuela*. Caracas: Tip. Empresa de El Cojo, 1910. 11 t.

HARWICH, N. Un héroe para todas las causas: Bolívar en la historiografía. *Iberoamericana*, v. III, n. 10, p. 7-22, 2003.

HOBBSAWM, E. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, pp. 9-23.

HURTADO SÁNCHEZ, R. *Las fiestas del primer centenario del libertador Simón Bolívar*. Caracas: Impr. Editorial, 1883.

ITURRIETA, E. P. *El divino Bolívar: Ensayo sobre una religión republicana*. Caracas: Libros de la Catarata, 2003.

LANDER, T. *Petición de Tomas Lander*. Caracas: Impr. de A. Damiron, 1836.

LOMNÉ, G. La Revolución Francesa y la “simbólica” de los ritos bolivianos. *Historia crítica. Revista del departamento de Historia de la Universidad de los Andes*, Bogotá, v. 5, p. 3-17, 1991.

MIJARES, A. Coordinadas para nuestra historia. In: MIJARES, A. *Lo afirmativo venezolano (Obras Completas, Tomo IV)*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1998.

REINATO, E. J. *El Quijote de los Andes: Bolívar e o imaginário da independência nas Américas 1810-1830*. Goiânia: Editora da UCG, 2005.

ROJAS, A. *Origines de la revolución venezolana*. Caracas: Impr. de “La Opinion Nacional”, 1883.

ROUX LÓPEZ, R. de. La insolente longevidad del héroe patrio. *Caravelle*, n. 72, Héros et nation en Amérique Latine, p. 31-43, 1999.

SALAS DE LECUNA, Y. [et all] *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Caracas: Universidad Simón Bolívar, Instituto de Altos Estudios de América Latina, 1987.

SALAS DE LECUNA, Y. [et all] La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela. In: MATO, D. (comp.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso, 2001, pp. 201-221.

TORO, F. *Descripción de los honores fúnebres consagrados a los restos del Libertador Simon Bolivar*. Caracas: La imprenta de Valentin Espinal, 1843.

TORRES, A. T. *La herencia de la tribu (Del mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana)*. Caracas: Editorial Alfa, 2009.

VICENTE GONZÁLEZ, J. *Mis exequias a Bolívar*. Caracas: Imp. de “El Venezolano” por M.J. Rivas, 1842.

TURNER, V. *Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

Recebido em: 22 de abril de 2019

Aceito em: 07 de agosto de 2019