

RESEÑAS

Guillermo PALACIOS (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, México, Colegio de México, 2007, 314 p.

Las diversas novedades que presenta una serie de estudios historiográficos recientes desarrollados en América Latina han llevado a los especialistas del ramo a hacerse una pregunta que da título al libro que aquí pretendemos presentar: ¿Se puede hablar hoy en día de una “nueva historia política” en Hispanoamérica?

La interrogante resulta ya, de por sí, polémica. Toda presunción de novedad en cualquier campo del conocimiento acarrea inevitablemente suspicacias de diversa índole y las críticas que, por consiguiente, se derivan de ellas. Muy al tanto de ello se encuentra Guillermo Palacios, coordinador de esta publicación y autor de su introducción, quien en este apartado acomete la tarea de encuadrar bajo un marco de comprensión general los hallazgos presentados en más de una docena de ponencias presentadas en el Coloquio Internacional que se celebró en el Colegio de México, en noviembre de 2003, sobre el tema *Los caminos de la democracia en América Latina, siglo XIX: revisión y balance de la nueva historia política*. Con la prudencia que amerita el caso, Palacios apuesta por la existencia de una verdadera “nueva historia política” en Hispanoamérica a partir de 1980, una historia (o historiografía, tal como el propio Palacios afirma) que de algún modo consiste en una “amalgama entre historia de la cultura e historia política”, que introduce elementos propios de la “antropología y los estudios culturales” y que va “más allá de los postulados característicos de las escuelas marxista y

analista”, en un intento por “superar los condicionamientos economicistas y los sesgos del estructuralismo clásico”.

Se puede por tanto afirmar que en esta “nueva historia política” existe una “recuperación del papel del actor” sobre las estructuras, una “reivindicación del individuo y del azar”, en una nueva óptica que, sin embargo, se cuida de parecer una revancha académica por parte de la filosofía de la historia del liberalismo sobre un marxismo que hoy luce desplazado. Hay en los historiadores de esta generación un inusitado interés por el “estudio de lo simbólico”, de los *imaginarios colectivos*, de las *discursividades* y de las *representaciones sociales*. Se percibe de igual modo, según Palacios, una valoración del tema de la *democracia* y del poder político como eje para la comprensión de la historia de Hispanoamérica, algo así como un “estudio genealógico” de la democracia en la región, mientras que la idea de *revolución* ha perdido su identificación con el cambio brusco y se ha visto influenciada por el estudio, si se quiere más rico y complejo, de las rupturas y continuidades. Afirmar Palacios que, en este nuevo marco, el estudio del siglo XVIII hispanoamericano se aborda con el afán de dar cuenta de su particularidad, y no meramente como un prelude de la revolución de independencia, de la misma forma que se intenta comprender el liberalismo de la América Española en sus peculiaridades y no como un caso de “deformación” o “fracaso” de los liberalismos propios de otras latitudes.

Por su parte, Carlos Malamud también delibera sobre esta misma interrogante –la existencia o no de una “nueva historia política” en Hispanoamérica–, y aunque concuerda en varios puntos con Palacios, discrepa de él en otros bastante relevantes. Empezando por el más importante y concluyente, “para Malamud no se puede hablar con rigor de la existencia de una nueva historia política”, en tanto que “no existe una unidad metodológica ni de criterios,” como sí existió en cambio en el caso de la “nueva historia económica”. No en balde, este autor recomienda examinar el valor real de ciertas “modas académicas” y tener cuidado con la importación y uso indiscriminado de ciertos neologismos (menciona en particular algunos como “esfera pública”, “plaza pública”, “sociabilidad”, “imaginario colectivo” o “Estado-nación”). Citando a Benedetto Croce, Malamud sostiene que, en el fondo, “toda historia es historia contemporánea”, en el sentido de que toda interpretación de la historia se hace necesariamente desde el presente y desde sus condicionantes.

Así, no es de extrañar que, en una época marcada por el estudio de las transiciones a la democracia tanto en el sur y este de Europa como en Hispanoamérica, el concepto de *democracia* haya desarrollado tan estrecha relación con la historia política, y en consecuencia, con el *estudio de los partidos y las elecciones*. Para Malamud, en ello radica (o al menos él desearía que radicase) la verdadera novedad de esta llamada “nueva historia política”, una novedad que, según este autor, si bien no representa un cambio radical, sí iría a contracorriente de la “historia total” a la que aspiran los *Annales*. En su *defensa de una historia política esencialmente política*, Malamud resalta algunos de los elementos que considera más importantes al respecto. Abogando por el empleo de la comparación en la historia política, y argumentando a su vez sobre la base de comparaciones, este autor discrepa de ciertas ideas crónicas que desvalorizan injustificadamente las experiencias políticas de las jóvenes repúblicas hispanoamericanas, y considera que sólo la ignorancia puede negar la existencia de una tradición republicanista en esta región. Sostiene asimismo que es necesario estudiar y rescatar tanto la influencia española como la británica en el desarrollo de las ideas y prácticas republicanas en la América Española, con la finalidad de superar los enfoques que privilegian el papel desempeñado en ese sentido por los Estados Unidos y Francia.

Malamud, quien reitera la necesidad de evadir la nociva influencia que el nacionalismo ha tenido en la historia política hispanoamericana, se vale por tanto del método de la comparación para rebatir varios tópicos que lamentablemente se encuentran demasiado afianzados, y afirma que: 1) es falso que las ideas de democracia y de república hayan sido ajenas a la tradición latinoamericana; 2) los sectores populares no estaban necesariamente excluidos de participar en la vida política (el voto censitario se encontraba también presente en otras repúblicas, no sólo en las hispanoamericanas); 3) es incorrecto afirmar que la participación fue forzosamente baja, y 4) las elecciones cumplían al menos con la importante función de limitar mandatos, a pesar de la existencia de fraudes reiterados. En otras palabras, si comparamos la vida política de las naciones hispanoamericanas durante el siglo XIX con la de otras repúblicas, algunas de ellas más tardías en su nacimiento, podremos observar que la relevancia negativa de elementos tales como el fraude electoral o la violencia electoral ha sido magnificada.

En consecuencia, Malamud estima conveniente estudiar determinados aspectos de la vida política de las repúblicas hispanoamericanas, tales como

la participación política de las masas, particularmente la de los indígenas, puesto que recientes investigaciones demuestran que era mucho más importante de lo que habitualmente se ha dado a entender (“especialmente ante la ola de etnicismo e indigenismo que nos invade”, dice el autor). En ese sentido, también sería importante estudiar el Estado, los parlamentos y las judicaturas, en tanto verdaderos ejes de la participación política. Asimismo, le parece conveniente ahondar en la comprensión de la importancia relativa de las *elecciones* con respecto a las *revoluciones*, puesto que recientes estudios aportan evidencia que elevaría la relevancia (frecuentemente minusvalorada) de las prácticas electorales en Hispanoamérica, reduciendo en cambio el impacto real (que posiblemente ha sido muy sobreestimado) de las frecuentes “revoluciones” en la modificación de los sistemas políticos y sus prácticas.

Otro de los autores que figuran en esta obra es Marcello Carmagnani, quien presenta una reflexión sobre la evolución experimentada por la “nueva historia política” y señala algunas de las prácticas historiográficas que aquella ha desarrollado o adquirido. Sostiene este autor que la “nueva historia política” se ha ocupado de asuntos tales como el discurso político, las políticas de género, la irrupción de la modernidad, los proyectos políticos de las minorías y clases subalternas, etc., siendo todas ellas orientaciones que apuntan hacia un aspecto particular de la historia política, que es la *relación entre el actor social y la política*, así como la *interacción entre la cultura y la política*; sin embargo, no se habría estudiado con igual profundidad *la forma en la cual la población se convierte en actor político*, cómo se pasó de los mecanismos de representación corporativa del antiguo régimen a la representación individual y por partidos. No hay para Carmagnani un antagonismo entre la *historia de la nación*, que permite conocer “las formas de poder, la nación, la igualdad, la identidad, la civilidad política”, y la *historia de las instituciones*, que da cuenta de “la ley, el Estado, la justicia, la acción gubernamental, el ejercicio del poder”; ambas se complementan y permiten abordar las “dimensiones internas o nacionales del quehacer político”. Sin embargo, este autor se interesa más bien por la comprensión y rescate de las diversas modalidades a través de las cuales Latinoamérica ha participado en la construcción de la historia mundial; para ello, resulta crucial el estudio de lo que llama las *interconexiones* de orden político, económico, jurídico, cultural, etc., es decir, las comunicaciones y redes entre los actores históricos que

generaron la idea de pertenecer a una comunidad, superando así los diversos condicionantes nacionales.

Esta participación de Latinoamérica en la construcción de la historia mundial, descifrable según Carmagnani a través del estudio de las mencionadas interconexiones, ha atravesado varias fases históricas. La primera de ellas, relativa al siglo XVI y primeras décadas del XVII, se caracterizó por el ingreso en el continente de las nuevas formas políticas, jurídicas y culturales provenientes del Viejo Mundo; en palabras del autor, “adecuaciones, conmisticiones y mestizaje biológico y cultural son los hilos conductores del ingreso del mundo americano en la escena mundial”. Esas formas externas sufrieron, en una segunda fase que cobra fuerza bien entrado el siglo XVII, un proceso paulatino de “americanización/particularización”, marcado por el fortalecimiento de una autonomía relativa del ámbito americano frente al ibérico, debido en buena medida al poderoso efecto ejercido por la marcada pluralización étnica del nuevo mundo colonial, que no en balde tuvo la fuerza suficiente para frenar el avance del absolutismo en el siglo XVIII.

La revolución americana y la francesa inauguran una nueva época, caracterizada por las constituciones escritas, los derechos del hombre y del ciudadano, las libertades políticas y económicas y la igualdad ante la ley, que inevitablemente derrumban el edificio del viejo orden estamental y corporativo del régimen colonial. Aparte de enfrentar esta gran dificultad, el papel de Latinoamérica en el mundo durante la primera mitad del siglo XIX se vio marcado por el aislamiento y falta de reconocimiento que le presentó un sistema internacional compuesto fundamentalmente por un puñado de potencias europeas enmarcadas en el orden conservador que instauró el Congreso de Viena. En cambio, la segunda mitad del siglo XIX o fase “euroamericana” se vio caracterizada por la consolidación de la trayectoria liberal republicana y por la nueva cooperación con Europa en prácticamente todos los ámbitos: participación en el derecho internacional, reconocimiento externo de la soberanía de los nuevos Estados, internacionalización limitada a libre circulación de factores productivos e ideas, etc.

Ya más recientemente, se puede hablar de lo que Carmagnani denomina la etapa “post-modernista” o “deconstruccionista” de la historia política, que el autor considera marcada (al igual que señalaba antes Malamud)

por la importación de conceptos de dudoso valor y por el estudio de elementos de carácter extremadamente particular que, si bien resultan importantes y permiten la superación del estructuralismo, podrían impedir una comparación-sistematización de los resultados de las investigaciones y hacer más difícil la posibilidad de “religar lo particular con la historia global”; se correría así el peligro de elaborar una historia política de carácter “parroquial”, que incluso ha generado esa falsa percepción de que el Estado nunca se ha consolidado en Latinoamérica y que constituye algo así como una farsa importada por unas élites frente a la irrupción de unos supuestos proyectos populares, autóctonos y particularistas. Carmagnani resalta, sin embargo, el mérito de una novedad como es el enfoque que estudia la *tensión entre tradición y modernidad*, que permite el estudio de continuidades y discontinuidades a la luz del estudio de la cultura y la sociedad; esta visión permite una mejor apreciación del importante fenómeno que es la disolución de las bases culturales del Antiguo Régimen a partir del creciente influjo de las ideas liberales, entendido dicho proceso como la evolución de los espacios de acción de las libertades individuales.

Consideramos importante resaltar aquí el trabajo de Carlos Forment, quien, en un ejemplo de lo que constituye esta “nueva historia política”, se ocupa en un agudo ensayo de examinar algunos de los aspectos particulares que caracterizaron el desarrollo de la identidad, el nacionalismo y la democracia en Hispanoamérica durante el siglo XIX. El autor sostiene que dicho proceso se distinguió por su carácter desarticulado, asimétrico, fragmentario y culturalmente híbrido. Fue *desarticulado* porque los ciudadanos se fueron confiriendo su sentido de soberanía de forma horizontal, por relaciones que mantenían entre sí, en vez de establecerlo de forma vertical a través de sus instituciones; fue *asimétrico* porque la sociedad civil fue, antes que la vida económica del país o el Estado, el espacio para el desarrollo de esas identidades cívicas. Por *fragmentario* se refiere el autor a las dificultades inherentes que imponía la empresa de edificar una nación sobre una población profundamente dividida étnica y racialmente, siendo los hispanoamericanos “los primeros en el Occidente moderno que intentaron conciliar la igualdad sociopolítica con las diferencias raciales y étnicas”. Y se trató de un proceso culturalmente *híbrido* por el hecho de que los hispanoamericanos intentaron implantar la soberanía cívica apelando a discursividades o narrativas propias de su pasado colonial católico, pero en medio de un proceso de modernización política.

Este último elemento, lo que Forment denomina el “catolicismo cívico”, constituye posiblemente el aporte más interesante de su ensayo, pues llama la atención sobre un aspecto verdaderamente propio y diferenciador del proceso de construcción de la identidad cívica hispanoamericana durante el siglo XIX, que lo diferencia de las que fueron empleadas en Estados Unidos, Francia o Inglaterra y que por lo tanto permite su más cabal comprensión. Para acuñar dicho concepto, Forment parte de una descripción de la cosmovisión católica del mundo que imperaba tanto en España como en la América Española durante los siglos XVI, XVII y XVIII, y que seguirá teniendo influencia en los hispanoamericanos del siglo XIX. Tal cosmovisión, sustentada sobre la idea de San Agustín de que en el ser humano confluían e interactuaban razón y pasiones, consideraba a España y Portugal como centro del mundo, en tanto sociedades que habían sido capaces de alcanzar el equilibrio entre ambas. En una semiperiferia se hallaba la América Española, todavía considerada en cierto modo “menor de edad” por su *falta de disciplina para el control de las pasiones a través de la fe racional*, y en la periferia se hallaban los “herejes”, por no hablar de los “infeles” musulmanes que estaban fuera del sistema. Hispanoamérica no podía ser una *sociedad* en el sentido de la narrativa católica de la época, ya que el término “sociedad” significaba “conjunto de personas racionales”.

Sobre la base que ofrece la argumentación anterior, Forment recalca que los hispanoamericanos del XIX insistían sobre todo en la premisa de “haber alcanzado la madurez” que les daba derecho a reclamar su independencia, y por lo tanto, de entrar a formar parte del “concierto de las naciones”; se trata de un razonamiento que revela profundas diferencias de base, por ejemplo, con respecto a la premisa norteamericana del “no taxation without representation”. Este sentimiento de relativa minusvalía para la vida pública en el que se consideraba sumisa a las sociedades coloniales se constataba, entre otras cosas, en la ausencia de una aristocracia *stricto sensu*, puesto que las élites criollas siempre fueron sumisas a las instituciones monárquicas (siendo la Iglesia una parte consustancial de las mismas) y no contaron con espacios equivalentes al Parlamento británico, los Estados Generales franceses o las propias Cortes españolas para defender sus prerrogativas. De igual modo, la considerable fragmentación étnica que caracterizaba a las poblaciones de la América Española representaba un obstáculo tremendo para la constitución de una “sociedad” independiente. En conclusión, la necesidad que tenían los hispanoamericanos de afirmar su “madurez”

como argumento para lograr la independencia, así como su sospecha en un segundo momento (el del inicio de la vida nacional independiente) de todavía estar lejos de haberla alcanzado, obedecen para Forment a ese “catolicismo cívico” que se convierte, de acuerdo con sus propias palabras, en verdadera “lengua vernácula” de las prácticas políticas del siglo XIX.

Last, but not least, nos referimos al estudio desarrollado por Carole Leal sobre las discusiones que tuvieron lugar en el seno de la Sociedad Patriótica de Caracas, organización que jugó un interesante papel en el proceso de declaración de independencia de Venezuela. Las versiones más difundidas en la historiografía venezolana tienden a adjudicar un protagonismo crucial a la Sociedad Patriótica en ese sentido, en parte debido al afán de exaltar la figura de Simón Bolívar, quien integró la misma. Dentro de estas versiones, tal como nos explica Leal, se ha querido ver en la Sociedad incluso una temprana apuesta por un sistema centralista, opuesto al federalismo que supuestamente habría defendido desde el principio el Constituyente de 1811, y en líneas generales, se habría considerado a la Sociedad como el verdadero motor de la independencia en su fase primigenia y conceptual. Frente a esta interpretación tradicional, Leal busca profundizar en la comprensión de la naturaleza político-discursiva de los debates que tuvieron lugar en el interior de la Sociedad Patriótica, ayudando a reproducir su significado más preciso en función de los contextos temporales e ideológicos en medio de los cuales se desarrollaron, labor que sólo es posible mediante una exhaustiva revisión de fuentes que permita la cuidadosa reconstrucción de las discursividades propias de la época.

Si la Sociedad Patriótica ha sido considerada de modo prácticamente unánime como un club político de orientación “jacobina”, la duda surge en torno al significado más pertinente que debemos adjudicar a este apelativo. Sugiere Leal que dicha interpretación ha de ser realizada desde diversos planos; en este sentido, si por una parte el “jacobinismo” de la Sociedad se refería a su carácter “afrancesado”, ya que diversas fuentes hablan de la participación de varios franceses en la misma, por otro lado ha de ser entendido desde la perspectiva de un español alzado en armas contra la ocupación francesa luchando por su propia independencia, o la de un español americano escandalizado ante la presencia en dicha Sociedad de personas provenientes de estamentos considerados inferiores en la estratificación social del Antiguo Régimen colonial. Así, vemos que el “jacobinismo” de la

Sociedad fue denunciado por patriotas como Juan Germán Roscio, quienes si bien abogaban por la independencia absoluta y la conformación de una verdadera República, observaban con desconfianza la proliferación de “movimientos democráticos e indiscretas murmuraciones de igualdad” que amenazaban con desmoronar no sólo la autoridad peninsular sobre los territorios americanos, sino también la estructura completa del orden social que había regido en éstos durante siglos y en cuya cúspide se encontraban, obviamente, los blancos criollos.

De ahí que el miedo al “jacobinismo” de la Sociedad Patriótica, tan profusamente denunciado, representara en realidad no sólo el rechazo a la independencia por parte de los sectores más conservadores de la sociedad colonial, sino también un profundo temor ante la divulgación de la revolucionaria idea de una “igualdad absoluta”, considerada como quimérica, disparatada, antinatural y peligrosa por muchas personas cultas de la época, incluidos muchos de aquellos que apoyaron la separación con la metrópoli ibérica. En tal sentido, Leal sugiere reflexionar en torno al debate que tuvo lugar entre los partidarios de dos tipos de igualdad, cuales son la “aristocracia de las virtudes”, defendida por patriotas anónimos desde la *Gaceta de Caracas*, y el “patriotismo igualador” propugnado por quienes escribían en *El Patriota de Venezuela*; reubicar este debate en su contexto permitiría ampliar la comprensión de las tensiones que tuvieron lugar en los albores de la república venezolana.

Para finalizar, es necesario mencionar que el libro en cuestión incorpora también trabajos de Annick Lempérière, Alfredo Ávila, Érika Pani, Hilda Sabato, Virginia Guedea, Alicia Hernández Chávez, Brian Connaughton, Elisa Cárdenas Ayala, Iara Lis Franco Schiavinatto e Hilda de Gortari Rabiela. Constituye una referencia de rigor para el lector interesado en la comprensión de las novedades metodológicas y de enfoque que adelanta esta *nueva historia política* en Hispanoamérica, así como para todo aquel que aspire a una comprensión de nuestra historia que vaya más allá de las versiones oficiales.

Miguel Ángel Martínez Meucci
Departamento de Ciencias Sociales
Universidad Simón Bolívar



**Elías PINO ITURRIETA, *El divino Bolívar.*
Ensayo sobre una religión republicana,
Madrid, Los libros de la Catarata, 2003**

Ciento sesenta y nueve años de inmenso paréntesis parece haber vivido Venezuela cuando despierta en medio del proceso constituyente de 1999 bajo la guía del presidente Hugo Chávez. La propaganda oficial se encarga de forma reiterada de “negar” cualquier vestigio positivo en el lapso comprendido desde la disolución de la Gran Colombia hasta las postrimerías del segundo mandato del Dr. Rafael Caldera.

Pero esa “negación” de toda la historia vivida en Venezuela sin el protagonismo, incidencia directa o faro esclarecedor de Simón Bolívar, no es una novedad en los tiempos en que Chávez ocupa el cargo de Jefe de Estado y se propone adelantar su llamada “revolución”, precisamente bautizada con el nombre del más ilustre de los caraqueños. La descalificación a todo lo acontecido luego de 1830 es una añeja práctica de muchos prohombres, burócratas, intelectuales, estadistas y gente común y corriente, que coinciden en un aspecto emblemático de nuestra vida republicana: la veneración al Libertador.

Elías Pino Iturrieta dedica no pocas páginas de su obra, *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*, a analizar el reiterado empeño que en cada época de la historia contemporánea venezolana persiste para elevar a los altares de la devoción vernácula la gesta emancipadora –bajo la única perspectiva de Bolívar– haciendo un antes y un después del proceso político, social y castrense que nos llevó a la autonomía absoluta con respecto a España y nuestra posterior unión con Bogotá y Quito. El rechazo a la colonia y a la fundación de la república tras el fracasado ensayo de Colombia, hace un largo tránsito desde el siglo XIX y se cuela en el discurso de los actores de turno en la víspera del tercer milenio, ya que “Venezuela contemporánea

es el campo del error y, por consiguiente, el laboratorio de la invención robinsoniana. La sociedad ha perdido el siglo xx y, por consiguiente, en el siglo xxi debe recuperar tiempo”.

Pino Iturrieta, recientemente electo por unanimidad como Director de la Academia Nacional de Historia, prosigue en *El divino Bolívar* una línea de investigación, análisis e interpretación, que le han sido característicos, como lo es la independencia y el siglo xix, pero ahora extendiendo el espectro temporal hasta nuestros días, obligado por las circunstancias que la naturaleza del trabajo le exigen. Ya antes nos había entregado *La mentalidad venezolana de la emancipación; Contra lujuria, castidad; Las ideas de los primeros venezolanos; Positivismo y gomecismo; El pensamiento conservador; Nueva lectura de la Carta de Jamaica; Ventaneras y castas, diabólicas y honestas; Juan Vicente Gómez y su época; Cipriano Castro: epistolario presidencial; La mirada del otro. Viajeros extranjeros en la Venezuela del siglo xix; Fueros, civilización y ciudadanía; Venezuela metida en cintura y País archipiélago*, entre otros. El autor es articulista del diario *El Universal* y sus opiniones son transmitidas con frecuencia en los medios radioeléctricos del país. Es Doctor en Historia por el Colegio de México y Licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela. Profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela. Fue Decano de la Facultad de Humanidades de la UCV y Presidente de la Fundación Celarg y dirige en la actualidad el Instituto de Investigaciones Históricas “P. Hermann González Oropeza, sj” de la Universidad Católica Andrés Bello.

En el libro que nos ocupa la presente reseña, Elías Pino Iturrieta revisa los hitos más destacados de lo que califica como una patología nacional la exagerada reverencia al héroe mitificado, convertido en semidios de un culto colectivo que raya (y seguro traspasa) los límites de la cordura. Nos lo presenta a modo de ensayo, sin negar que la subjetividad de quien escribe sus treinta y cuatro capítulos, esté presente, aunque ello no signifique una lejanía del rigor de la investigación histórica, entendida como ciencia social. “Tal vez la subjetividad distanciada de los rigores de lo historiográfico rinda mayores servicios, o provoque suficientes ronchas como para que el asunto llame la atención de los acólitos cautivos”.

El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana, comienza su recorrido por algunas interesantes referencias de lo que es y ha sido el tratamiento de los héroes patrios en diversas latitudes, y a modo comparativo con el caso

venezolano. Irónicamente por esta parte del mundo tuvimos hombres de hazañas más reales y verificables que eventos propios de fábulas y leyendas que exhiben otras culturas, y sin embargo despojamos a los próceres de su condición humana para acercarlos al Olimpo. “En adelante los próceres de la Independencia, especialmente el Libertador, se convierten en símbolos patrios, junto con el himno y con la bandera nacionales”.

Pero en un principio la veneración a Bolívar no sale de cenáculos, de estrategias propagandísticas oficiales, o de los desvaríos del mandamás de turno. Una suerte de sincretismo entre lo religioso y lo terreno experimenta la figura del Padre de la Patria, cuando de forma espontánea algunas comunidades del interior del país lo utilizan cual santo en procesión. Ya consolidada la religión nacional, las manifestaciones mágico religiosas con Bolívar serán un elemento cotidiano de la idiosincrasia criolla, como el caso del extendido culto a María Lionza. “Bolívar está a la cabeza de la Corte Libertadora junto con famosos guerreros de la independencia”.

No es una idea peregrina pensar que al pretender el establecimiento de una “Religión Nacional”, se erija –aunque no de manera formal– toda una estructura que se acerque al modo de funcionamiento de los cultos que los individuos profesan para ganarse el cielo y evitar el infierno. Lo llamativo es que representantes encumbrados del credo mayoritario hagan también la metáfora divina con el hijo de don Juan Vicente Bolívar, utilizando la tribuna donde deberían adorar a Jesús crucificado. El cardenal José Humberto Quintero es un ejemplo de la iglesia militante: “El prelado renueva la noción del pecado original desarrollada por Juan Vicente González en 1842, hasta el punto de presentarla como única explicación de las catástrofes que supuestamente sufre la sociedad en el futuro”.

No faltan las alusiones a un proceso inquisidor, a persecuciones, censura y autocensura, cuando el honor del más ilustre venezolano puede estar en tela de juicio. Se sugieren hasta “manuales de estilo” y casi se elabora un listado de calificativos prudentes e imprudentes en torno al Hércules americano. La ciencia no estará ausente del debate sobre la espiritualidad que une al pueblo y sus líderes, y se deja claro que los dogmas de la fe patriótica no pueden ponerse a prueba en un laboratorio. En 1916 Diego Carbonell es el hereje de moda, cuando se atreve a insinuar que Bolívar sufría de un cuadro epiléptico: “La respuesta de célebres académicos y más tarde una catarata

de improprios volcada desde numerosos lugares a través de las plumas más disímiles, da cuenta de cómo se protege con truenos la reputación del héroe frente a un tema juzgado como fundamental”.

Sin embargo, lo que más impacta es la transformación del hombre fuerte de cada época en el “sumo pontífice” de la adoración bolivariana. Presidente constitucional o jefe de facto, poco importa el estatus legal en el poder ejecutivo para secuestrar al San Simón y utilizarlo como el “escapulario ajeno” con el que se persigue una indulgencia por toda la eternidad. Así será el proceder—relata Pino Iturrieta—de José Antonio Páez, Antonio Guzmán Blanco, Juan Vicente Gómez, Eleazar López Contreras y Hugo Chávez Frías. En este punto el autor ya ha hecho una salvedad importante, que disipa cualquier supuesto de antipatía hacia el héroe y su legado: “La guerra es contra los pontífices que se anuncian como sucesores y continuadores del grande hombre mientras martirizan a sus pueblos o los conducen al precipicio”

Más claro se verá en las páginas finales, pero el objetivo no es desmerecer las más de dos décadas de vida pública y evidente protagonismo de Simón Bolívar en nuestra historia, sino llamar la atención sobre los crímenes que contra natura cometen sujetos convertidos en vehementes pastores. Endiosar a Bolívar conlleva a fabricar un portaaviones donde el capitán de la nave roce los predios celestiales en medio de palpitantes oraciones, como será verificable en la era del Ilustre Americano: “¿No son evidencia del comienzo de un culto subordinado en los más groseros términos? ¿No reflejan cómo se ha puesto Guzmán a inflar el globo bolivariano para elevarse desde el piso hacia las alturas?”.

Uno de los mayores aportes (tal vez también de sus mayores riesgos) que *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*, es el hecho de ser escrito en momentos en los que se vive un resurgir estruendoso de la adoración hacia El Libertador. Significa riesgo porque podría implicar más subjetividad (y hasta sesgo) cuando no es sólo la historia lo que está en la palestra para ser analizada, sino una coyuntura política particular, donde Elías Pino Iturrieta ha tomado partido de forma pública y notoria. Aún así el libro será, a la vuelta de algunas décadas, una fuente primaria importante para quien estudie los tiempos del teniente coronel de Sabaneta de Barinas.

La Revolución Bolivariana de los conjurados del 4 de febrero de 1992, que finalmente llega a Miraflores por la puerta principal, alfombra roja y honores,

en 1999, justifica nuevos análisis de la patológica veneración al Padre de la Patria. No puede verse el libro que reseñamos como la continuación mejorada o segunda parte de *El culto a Bolívar*, de Germán Carrera Damas, aunque el propio Pino Iturrieta destaque su aporte al trabajo que desarrolla y sea además un texto con el valor de los que marcan un antes y un después de la historiografía nacional. En todo caso Carrera Damas será una (importantísima sin duda) de las más de cien diversas fuentes que el Director de la Academia Nacional de Historia utilizará para ahondar en su ensayo.

El Bolívar que ha servido para justificar tiranos y maquillar la mediocridad de la inacción del Estado; el mismo general que inspira a fascistas y comunistas; el que lleva al reencuentro de la grandeza perdida a españoles y americanos, podría ocupar un sitio en la conciencia colectiva sin la abultada carga de irracionalidad que lo convierten en un monumento abstracto, manoseado por todos, pero incomprendido por la mayoría.

Una primera “salida” que propone Elías Pino Iturrieta a la desmedida veneración es permitir que otros personajes sean considerados como dignos de admirar, y que sus ideas no necesariamente sean respetadas en tanto prosigan la línea trazada por El Libertador. Una variedad de hombres y mujeres que encuentren cabida en la cotidianidad de los venezolanos, sin que sus posturas sean de lejos coincidentes con las de Bolívar. “El politeísmo no sería ahora una multiplicación de dioses, sino el testimonio de que la sociedad se eleva por propia decisión a los altares porque requiere que muchos de sus semejantes y muchas de sus épocas la representen y exhiban sus conquistas”.

Venezuela es más que la gesta de la independencia, y los anacrónicos intentos por imitarla o repetirla en la era del ciberespacio, la clonación, la robótica y la conquista de Marte. Somos por lo que había antes de 1498, por lo que vino luego, por la ruptura del orden colonial, pero también por lo que acertamos o fallamos en nuestros sucesivos ensayos por encontrar la mejor forma de convivencia, el mejor modelo de sociedad y de nación. Venezuela no se detuvo en 1830, aunque a algunos convenga lo contrario.

Juan Ernesto Páez-Pumar O.
Universidad Católica Andrés Bello