

**"¡VIVA LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA!"**

**POLITIIKAN SAKRALISAATIO HUGO CHÁVEZIN RETORIIKASSA**

**Eero Karjalainen**

**Pro gradu -tutkielma**

**Valtio-oppi**

**Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos**

**Jyväskylän yliopisto**

**Syksy 2016**

## TIIVISTELMÄ

### **“¡VIVA LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA!”**

#### **Politiikan sakralisaatio Hugo Chávezin retoriikassa**

Eero Karjalainen

Valtio-oppi

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Jouni Tilli

Syksy 2016

sivumäärä: 101 sivua

Tämä pro gradu -tutkielma käsittelee politiikan sakralisaatiota Venezuelan presidenttinä vuosina 1999–2013 toimineen Hugo Chávez Fríasin retoriikassa. Sakralisaatiolla tarkoitetaan niitä tapoja, joilla politiikasta tehdään pyhää. Tutkimuskohdetta lähestytään Kenneth Burken retoriikkateorian ja sille keskeisen identifikaation käsitteen kautta.

Modernia kuvaa pyhän metamorfoosi politiikassa ja muilla ihmistoiminnan alueilla, ei niinkään siihen usein liitetty sekularisaatio sakraalin katoamisena. Tutkielmassa kiinnitetään huomio myös siihen, miten Chávez hyödyntää kristinuskoa retoriikassaan. Sekularisaatiokehitys ei ole tarkoittanut tämän kristillisen tradition symbolisen merkityksen katoamista.

Astuttuaan valtaan Chávez nimitti hallintonsa aloittamaa poliittista projektia vapaustaistelija Simón Bolívarin (1783–1830) mukaisesti bolivaariseksi vallankumoukseksi. Vallankumouksesta on modernina aikana tullut sakraali, sekulaari entiteetti, joka on kuvittelun ja tavoittelun kohde. Tutkielmassa bolivaarisesta vallankumouksesta esitetään tulkinta myyttinä.

Chávezin retoriikassa esiintyy pelastuskertomus, jossa Venezuelan kansa nähdään valittuna kansana, jonka tehtävä on marssia eturintamassa kohti 21. vuosisadan sosialismia, Jumalan valtakuntaa maan päällä. Todellisuus kuvataan vuosituhantisena hyvän ja pahan välisenä taisteluna. Venezuelan kansalta kollektiivisena entiteettinä vaaditaan tässä taistelussa moraalisuutta sekä yhteisen edun asettamista henkilökohtaisten intressien edelle. Kristinuskon keskeisillä teemoilla, kuten marttyyriudella ja profetialla, on tärkeä rooli Chávezin retoriikassa.

Avainsanat: Kenneth Burke, retoriikka, politiikan sakralisaatio, Hugo Chávez

# SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	2
1.1	Vallankumouksellisen demokraattinen tie valtaan .....	2
1.2	Lähestymistapa ja aineisto.....	3
2	POLITIIKAN USKONTO JA SAKRAALI POLITIIKKA.....	6
2.1	Politiikan sakralisaatio .....	6
2.2	Retorinen lähestymistapa politiikan sakralisaatioon .....	11
3	CHÁVEZIN PUHEIDEN KONTEKSTI .....	16
3.1	Kulttuuri ja retoriikka .....	16
3.2	Katolisuus ja orgaaninen maailmankuva.....	17
3.3	Kolonialismin perintö ja kontinentaaliset utopiat .....	20
3.4	Populismi ja personalismi .....	21
4	BOLIVAARINEN VALLANKUMOUS.....	24
4.1	Vallankumous myyttinä .....	24
4.2	Vallankumouksen ajanlasku .....	30
5	IKIAIKAINEN TAISTELU .....	34
5.1	Latinalaisen Amerikan kirous.....	34
5.2	Vapauttajan paluu – lupaus voitosta .....	39
5.3	Chávezin martyrologia .....	44
6	KYYNELTEN LAAKSOSTA PARATIISIIN .....	54
6.1	Imitatio Christi ja uusi ihminen.....	54
6.2	Jumalan valtakunta maan päällä ja historian loppu.....	61
6.3	Vallankumouksen seurakunta .....	69
7	LEGITIMAATIO: VOX POPULI VOX DEI.....	78
8	JOHTOPÄÄTÖKSET JA POHDINTA.....	85
	Kirjallisuus.....	95

# 1 JOHDANTO

## 1.1 Vallankumouksellisen demokraattinen tie valtaan

1900-luvun loppu oli Venezuelassa yhteiskunnallisesti ja poliittisesti epävakaa aikaa. Ennen vuotta 1989 maata pidettiin Latinalaisen Amerikan ”lähes täydellisenä demokratiana” (Ellner 2003, 7). Poliittisen kriisin lähtölaukaus oli saman vuoden helmikuussa pääkaupunki Caracasissa alkaneet laajamittaiset ja verisiksi muuttuneet Caracazo-levottomuudet. Hallitus yritti tukahduttaa mellakat armeijan tuella ja satoja ihmisiä kuoli. Protestit olivat yhä yleisiä 1990-luvulle tultaessa. Viimeisen diktatuurin päättymisestä, vuodesta 1958 alkanut demokraattinen ja suhteellisen vakaa *puntofijismon* kausi oli joutunut kriisiin.

Poliittinen epävakaus sai uuden ilmenemismuodon kolme vuotta Caracazon jälkeen, kun joukko vallankumoukselliseen MBR-200-liikkeeseen (Movimiento Bolivariano Revolucionario 200) kuuluneita armeijan upseereja yritti kaapata vallan helmikuussa 1992. Upseerien joukossa oli myös Venezuelan tuleva presidentti Hugo Chávez Frías (1954–2013). Vallankaappauksen epäonnistuttua Chávez tuli venezuelalaisten tietoisuuteen, kun hän televisiolähetyksessä kehotti kapinallisia laskemaan aseensa ja valitteli, ettei asetettuja tavoitteita oltu saavutettu – *por ahora* – tällä erää. Chávez kumppaneineen joutui vankilaan. Vuoden 1993 presidenttiväalin voittanut Rafael Caldera kuitenkin armahti vallankumoukselliset ja Chávez tovereineen vapautettiin vuonna 1994. Päästyään vapaaksi Chávez lähti poliittisen aktivismin tielle, joka viisi vuotta myöhemmin johdatti hänet demokraattisella vaalilla valituksi presidentiksi.

Chávez valittiin presidentiksi perustamansa Viidennen tasavallan liikkeen (Movimiento Quinta República) ehdokkaana. Helmikuussa 1999 hän vannoi virkavalansa käsi ”kuolevan perustuslain päällä”. Virkavalapuheessaan hän lupasi ensi töikseen kutsua koolle perustuslakia säätävän kokouksen. Uusi, Venezuelan bolivaarisen tasavallan perustuslaki hyväksyttiin saman vuoden joulukuussa. Chávez viittasi läpi

valtakautensa poliittiseen projektiinsa bolivaarisena vallankumouksena. Hänen mukaansa kansa oli aloittanut vallankumouksen jo vuoden 1989 Caracazo-levottomuuksissa ja sen jälkeinen kehitys oli tuon saman vallankumouksen jatkumoa. Chávez julisti usein kristillistä terminologiaa käyttäen vallankumouksen määrään pään olevan tasa-arvon, vapauden ja oikeudenmukaisuuden valtakunta, ”Jumalan valtakunta maan päällä”.

## 1.2 Lähestymistapa ja aineisto

Tutkielmassa tarkastellaan Chávezin messiaanisen lupauksen retoriikkaa politiikan sakralisaation näkökulmasta. Poliitiikan sakralisaatio erotetaan uskonnon politisoinnista. Esimerkiksi keisaropapismissa, jossa hengellinen valta on maallisen vallan alaisuudessa, tai teokratiassa, jossa maallinen valta on alistettu uskonnollisten instituutioiden alaisuuteen, ei ole kyse politiikan sakralisaatiosta.

Emilio Gentilen (2006) mukaan politiikan sakralisaatio (sacralization of politics) on joukkopoliitiikan olennainen piirre ja periaatteessa kaikki poliittiset järjestelmät ja käsitteet ovat sakralisoitavissa. Modernina aikana esiintyvää politiikan sakralisaatiota Gentile kutsuu politiikan uskonnoksi (religion of politics). Sakralisaation prosessi käynnistyy silloin kun yksilöt ja ihmisryhmät antavat symboleille ja objekteille absoluuttisen arvon luodakseen kollektiiviselle tai yksilölliselle olemassaololleen merkityksen (Gentile 2006, 14). Poliitiikan uskonto on uskonto siinä mielessä, että se on inhimillisen olemassaolon ja päämäärän merkitystä määrittävä uskomusten, symbolien, rituaalien ja myyttien järjestelmä, joka asettaa yksilöiden ja yhteisön kohtalot suuremman kokonaisuuden palvelukseen. (Gentile 2006, xiv-xvi, 138.) Poliitiikan sakralisaatiossa on siten kyse poliittisten ja uskonnollisten ulottuvuuksien yhdistymisestä (Gentile 2006, 141).

Tutkielmassa politiikan sakralisaatiota lähestytään Kenneth Burken retoriikkateorian ja sille keskeisen identifikaation käsitteen kautta. Burken mukaan retoriikassa on kyse siitä, miten yksilöt suostuttelevat toisiaan samastamalla omat tavoitteensa

muiden intresseihin. Tätä samastumisen prosessia, jossa toisistaan erilliset yksilöt identifioituvat toistensa kanssa, kutsutaan identifikaatioksi. (Burke 1969b, 20–24.) Tutkielmassa identifikaatio ymmärretään yhdysiteenä politiikan sakralisaation ja Chávezin puheiden kontekstin välillä. Burke määrittelee ihmisen symboleja käyttäväksi ja niihin luonnostaan vastaavaksi olennoiksi (Burke 1966, 3–7; 1969b, 136, 146, 192). Kieli on siten ”symbolista toimintaa” (Burke 1966, 15; 1970, 38). Poliitiikan sakralisaatio perustuu yhteisön jakamille symboleille, jotka asettavat rajat retoriikan suostuttelevuudelle. Symbolista tulee sakraali silloin, kun se on ehdoton ja tarvittaessa uhrautumista vaativa. Sakraali entiteetti on transsendentti ja kyseenalaistamaton, hierarkian huipulla oleva täydellinen symboli, vastaansanomaton jumaltermi. (ks. Gentile 2006, xiv; Burke 1969b, 333.)

Tutkielman ensimmäinen tutkimuskysymys on: miten Chávez sakralisoi politiikkaa ja historiaa retorisesti? Menneisyydestä esitettävät tulkinnat vaikuttavat politiikkaan nykyhetkessä ja tulevaisuudessa, joten näitä kahta ei voida täysin erottaa toisistaan. Toinen tutkimuskysymys on: millainen rooli kristinuskolla on Chávezin retoriikassa? Poliitiikan uskonnot ovat synkretistisiä: ne sisällyttävät perinteisen uskonnon myyttejä, rituaaleja ja perinteitä muuttaen ne omaan symboliseen ja myyttiseen universumiinsa sopiviksi (Gentile 2006, 141). Kristinuskon kuvasto on tärkeä osa latinalaisamerikkalaisen mielikuvituksen traditiota.

Tutkielman aineisto koostuu Chávezin tammikuun 2004 ja elokuun 2012 välillä pitämistä puheista. Puheita on yhteensä 110 kappaletta. Venezuelan presidentinkanslia julkaisi vuosittain kokoelman Chávezin keskeisimmistä puheista vuosina 1999–2006. Suurin osa aineiston puheista sisältyy vuosien 2004–2006 kokoelmateoksiin. Vuosilta 2007–2012 puheita on vähemmän ja ne ovat valikoituneet sillä perusteella, mikä niiden relevanssi on tutkimusaiheen kannalta. Aineisto ei rajoitu ainoastaan kirjoitettuihin teksteihin. Hyvin harva valtiopäämies on esiintynyt televisiossa yhtä paljon kuin Chávez. Erityisesti hän esiintyi jokasunnuntaisessa keskusteluohjelmassaan nimeltä *Aló Presidente*. Ohjelmalla ei ollut ennalta määrättyä päättymisaikaa,

mutta parhaimmillaan se kesti jopa kahdeksan tuntia. Suurelle osalle kansasta televisio oli se media, jonka kautta he kuulivat presidentin ajatuksia ja retoriikkaa. Siksi aineistoon sisältyy myös vuonna 2009 esitetty Chávezin kuusiosainen bolivaarisen vallankumouksen teoreettista puolta valottava *Aló Teórico* -televisiosarja ja Chávezin vuoden 2006 presidentinvaalikampanjaan kuulunut televisiomainos. Chávez ilmoitti kesäkuussa 2011 sairastavansa syöpää, minkä jälkeen hän oli pitkiä aikoja hoidossa Kuubassa, poissa julkisuudesta. Myös *Aló Presidente* lopetettiin lopullisesti tammikuussa 2012 presidentin sairauden vuoksi.

Tutkielmassa käytetty tutkimusote esitellään luvussa 2. Luvussa 3 käsitellään Chávezin puheiden kontekstia. Retoriikan suostuttelevuus on kytköksissä kulttuurisesti jaettuihin symboleihin. Sakralisoidut politiikat omaksuvat joko tietoisesti tai tiedostamatta joitakin piirteitä esimerkiksi perinteisiltä uskonnoilta. Luku 4 on ensimmäinen analyysiluku. Siinä käsitellään Chávezin retoriikassa jatkuvasti läsnä olevaa bolivaarisen vallankumouksen teemaa. Luvussa 5 keskitytään Chávezin todellisuuden dualistisesti hyvän ja pahan välisenä taisteluna esittävään retoriikkaan. Luvussa 6 Chávezin retoriikassa esiintyvää pelastuskertomusta käsitellään kristinuskon ja utopia-ajattelun keskeisien teemojen kautta. Luvussa 7 tarkastellaan kansan, *pueblo*, käsitteen roolia Chávezin puheessa. Viimeisessä luvussa 8 esitetään tutkielman johtopäätökset ja pohdinta.

## 2 POLITIIKAN USKONTO JA SAKRAALI POLITIIKKA

### 2.1 Poliitiikan sakralisaatio

Machiavelli esittää *Valtiollisissa mietelmissä*, että kaikki poikkeukselliset lainsäätäjät ovat turvautuneet Jumalaan, sillä muuten heidän lakejaan ei olisi hyväksytty. Viisaat miehet, jotka ovat halunneet helpottaa muiden vakuuttamisen vaikeutta, ovat toimineet näin. (Machiavelli 1958, 48.) Machiavellin kirjan esimerkeissä esiintyvä Numan johtama kuningasajan Rooma eroaa modernista ajasta, jonka yhtenä keskeisenä nimittäjänä on pidetty maallistumista. Uskonto ja uskonnollisuus eivät ole kuitenkaan kadonneet politiikasta.

Moderni aika on maallistumisesta huolimatta tuonut mukanaan julkiseen elämään uudenlaisia uskonnollisuuden aspekteja (Aaltola 2008, 3). Emilio Gentilen (2006, 12–13) mukaan modernia kuvaa pyhän metamorfoosi politiikassa ja muilla ihmis-toiminnan alueilla, ei niinkään siihen usein liitetty sekularisaatio sakraalin katoamisena. Vaikka moderni onkin sekularisoinut perinteisiä uskontoja, se ei kuitenkaan ole antagonistinen uskonnolle tai pyhän käsitteelle yleisesti.

Graham Wardin (2014) mukaan sekularismi itsessään on kulttuurisesti konstruoitu valtioiden tukema mytologia, joka on kehittynyt korvaamaan monarkkista mytologiaa, jossa hallitsija päättää hallitsemansa alueen uskonnosta. Siellä missä sekularismi on hegemonisessa asemassa, se perustuu kansalaisvapauksia koskeviin epäyhtenäisiin liberaaleihin oppeihin. Moderniin liitetty vahva sekularisaatiomyytti on olettanut liberaalidemokratian olevan rationaalisuudessaan immuuni sakraalille.<sup>1</sup> Maallistumiskehityksestä huolimatta enemmistö uskonnottomistakaan ei ole vapautunut uskonnollisesta käyttäytymisestä, teologioista ja mytologioista (Eliade

---

<sup>1</sup> Tosin Walter Benjamin (1921/2014, 211) kirjoitti jo Mussolinin valtaan astumista edeltävänä vuonna esseessään *Kapitalismi uskontona*, että kapitalismi on dogmiton kulttiuskonto, jossa "[j]okainen päivä on juhlapäivä suurellisten palvelusmenojen suorittamisen ja palvonnan äärimmäisen rasituksen mielessä."



1959, 205–206, 209). Uskonnolla ja etenkin uskonnollisuudella on yhä vahva jalsija politiikassa monissa osissa maailmaa.

Varhainen kontribuutio yhteiskunnallisen elämän ja uskonnon välistä suhdetta käsittelevään valtio-opilliseen keskusteluun oli Jean-Jacques Rousseau (1997) vuonna 1762 teoksessaan *Yhteiskuntasopimuksesta* esittämä kansalaisuskonnon (religion civile) käsite. Rousseau erotti toisistaan perinteisen järjestäytyneen uskonnon ja kansalaisuskonnon. Taustalla oli valistuksen käsitys, jonka mukaan yhteiskunta tarvitsee kollektiivista uskontoa opettamaan yksilöt asettamaan yleisen hyvän yksityisen edun edelle. Kristinusko ei Rousseau (1997, 217–218) mukaan soveltunut kansalaisuskonnoksi, sillä se vei ihmisten sydämet yhteiskunnallisen hengen vastaisesti liian kauas valtiosta ja maallisista asioista.

Kansalaisuskonnon tulee Rousseau (1997, 223–225) mukaan opettaa kansalaiset rakastamaan oikeutta ja lakeja, tarvittaessa jopa uhraamaan henkensä velvollisuuden puolesta. Sen opinkappaleisiin tulee kuulua useita perinteisiin uskontoihin liittyviä opinkappaleita, kuten kaikkivaltiaan, kaitsevan jumaluuden olemassaolo, tuleva elämä, pahojen rankaiseminen, oikeamielisten onni, sekä lakien ja yhteiskuntasopimuksen pyhyys. Suvaitsemattomuudelle sen sijaan ei ole tilaa opinkappaleiden joukossa. Kaikkia järjestäytyneitä uskontoja on suvaittava niin kauan, kun niiden opinkappaleissa ei esiinny mitään kansalaisvelvollisuuksien vastaista.

Rousseauin seuraajille ajatus kansallisvaltiosta ilman uskontoa oli mahdoton. Kansalaisten moraalinen yhtenäisyys ja yksilön omistautuminen yhteiselle hyvälle saattoi perustua ainoastaan uskonnolliselle vakaumukselle. (Gentile 1996, 2.) Moderni sakralisoitu politiikka syntyi Ranskan suuren vallankumouksen aikana jakobiinien luoman järjen palvonnan (Culte de la Raison) yhteydessä. Jakobiinien kultti meni kuitenkin uskonnollisuudessaan Rousseauin kansalaisuskontoa pidemmälle. (Payne 2008, 23.) Molemmat 1700-luvun suuret demokraattiset vallankumoukset sisälsivät useita poliittisen uskonnon ja kansalaisuskonnon synnyn kannalta keskeisiä elementtejä, jotka esiintyvät myös myöhemmissä sakralisoiduissa politiikoissa.

Näitä ovat valitun kansan, "uuden ihmisen" ja politiikan kautta uudelleensyntymisen myytit. Sodassa kaatuneiden kultti on kenties 1900-luvun politiikan sakralisaation ilmentymistä universaalein. (Gentile 2006, 29–32.)

Ranskassa järjen palvonnan vuonna 1794 syrjäyttänyt, vahvemmin kristinuskon rituaaleista vaikutteita ottanut korkeimman olennon kultti (*Culte de l'Être suprême*) kuvaa hyvin tapaa, jolla "sekulaarit" uskonnot ovat jäljitelleet perinteisiä uskontoja. Ranskan suuri vallankumous ei voinut välttää kristinuskon traditiota, sillä kristinuskon liturgia ja seremonia olivat eurooppalaisten ainoita tuntemia uskonnollisia käytäntöjä (Mosse 1990, 34). Sama ilmiö on nähtävissä myös esimerkiksi länsimaisen nationalismin tavassa mukailla rituaaleissaan perinteisten uskonnollisten riitien kuvioita (Cristi 2001, 209).

Historiantutkimuksessa politiikan sakralisaation käsite on yleensä liitetty 1930-luvulla ensimmäisen kerran käytettyyn poliittisen uskonnon (*political religion*) käsitteeseen. Poliittisen uskonnon käsitteellä on kuvattu erityisesti fasismin ja natsismin kaltaisten totalitaaristen regimien uskonnollisia piirteitä. Myös Gentile, joka ensimmäisenä esitti, että politiikan sakralisaatio on joukkopolitiikan olennainen piirre (Augusteijn, Dassen & Janse 2013, 4), erottaa toisistaan totalitaarisen poliittisen uskonnon ja liberaalimman rousseaulaisen kansalaisuskonnon. Hänen mukaansa siinä missä suvaitsevaisempi kansalaisuskonto sietää perinteistä uskontoa rinnallaan, poliittinen uskonto suhtautuu kansalaisten sieluihin mustasukkaisemmin. Se pyrkii joko tuhoamaan perinteisen uskonnon tai valjastamaan sen omaan käyttöönsä. Kansalaisuskonto ei poliittisen uskonnon tavoin identifioitu mihinkään yksittäiseen ideologiaan, puolueeseen tai uskontoon vaan on niiden yläpuolella. (Gentile 2006, 140.) Poliittisia uskontoja ovat esimerkiksi Hitlerin Saksa ja Mussolinin Italia. Kansalaisuskonnon käsitteellä puolestaan on kuvattu esimerkiksi amerikkalaista yhteiskuntaa (Bellah 1967).

Siitä, missä vaiheessa politiikan sakralisaatio täyttää poliittisen uskonnon tunnusmerkit, on käyty keskustelua. Esimerkiksi Stanley G. Payne (2008, 29) esittää, että

vaikka keisarillisen Japanin valtiokultti sakralisoikin joitakin politiikan aspekteja vuoteen 1945 asti, se ei kuitenkaan luonut poliittista uskontoa. Kansalaisuskonnon, poliittisen uskonnon ja sekulaarin uskonnon (secular religion) käsitteiden määrittelyä koskevaan keskusteluun (esim. Payne 2008; Gentile 2005) en tutkielmassani kuitenkaan puutu. Nähdäkseni on kuitenkin ilmeistä, että chavismin kaltaiset populistiset liikkeet eivät mahdu poliittisen uskonnon tai kansalaisuskonnon perinteisiin määritelmiin. Chavismi ei pyrkinyt tuhoamaan perinteistä uskontoa eikä pyhittänyt väkivaltaa legitimiin keinona taistella vihollisiaan vastaan, kuten Gentilen mukaan poliittisissa uskonnoissa on tapana. Se kuitenkin identifioitui selvästi ideologiaan ja puolueeseen, mikä taas ei kuulu kansalaisuskonnon ominaisuuksiin. Voidaan toki pohtia, sisälsikö chavismi tendenssin poliittisen uskonnon kehittymiselle.

Gentile (2006, 138–142) tuo nämä sakraalin politiikan kaksi muotoa, poliittisen uskonnon ja kansalaisuskonnon käsitteet, yhteen politiikan uskonnon (religion of politics) kategorian alle. Poliitiikan uskonnot ovat politiikan sakralisaation ilmenemismuotoja modernina aikana. Poliitiikan uskontoa luodaan aina, kun poliittinen entiteetti, kuten valtio, kansakunta, rotu, luokka, puolue tai liike muutetaan sakraaliksi, transsendentiksi kokonaisuudeksi (Gentile 2006, xiv). Siinä on kyse tavoista, joilla poliittista toimintaa koetaan, aistitaan ja representoidaan sakralisoituun sekulaariin entiteettiin viittaavien rituaalien, myyttien, uskomusten ja symbolien avulla. Näiden tehtävä on luoda uskoa, omistautumista ja yhteisyyden tunnetta yhteisön sisällä. (Gentile 2006, 138.) Sakralisaation prosessi alkaa, kun yksilöt ja ihmisryhmät antavat symboleille ja objekteille absoluuttisen arvon kollektiivisen tai yksilöllisen olemassaolonsa merkityksen luomiseksi (Gentile 2006, 14). Poliitiikan uskonnon käsite on hedelmällinen politiikan sakralisaation tutkimiseen tekstianalyysin keinoin, sillä sitä voi soveltaa kaikenlaisiin liikkeisiin tai regiimeihin, toisin kuin poliittisen uskonnon ja kansalaisuskonnon käsitteitä.

Poliitiikan uskonto ilmenee Gentilen (2006, 138–139) mukaan poliittisissa liikkeissä ja regiimeissä neljällä tavalla. Ensinnäkin se asettaa yhteisön keskiöön pyhittämällä sekulaarin kollektiivisen entiteetin. Uskomusten ja myyttien kokoelma määrittää

yhteiskunnallisen olemassaolon merkityksen, perimmäisen tarkoituksen, sekä ne periaatteet, joiden perusteella todellisuus määritellään hyvään ja pahaan. Toiseksi tämä kollektiivinen entiteetti määritellään eettisten ja sosiaalisten käskyjen kautta niin, että yksilö sidotaan sakralisoituun entiteettiin, jota kohtaan yksilön odotetaan osoittavan uskollisuutta, omistautumista ja jopa valmiutta uhrata henkensä sen puolesta. Kolmanneksi liike tai regiimi ymmärtää seuraajansa valittujen yhteisönä, joka toteuttaa koko ihmiskuntaa palvelevaa messiaanista funktiota. Neljänneksi liike tai regiimi luo sakralisoitua kollektiivista entiteettiä palvovan liturgian. Tämä tapahtuu kahdella tavalla. Liturgiaa luodaan henkilökultin kautta esittämällä yksi henkilö yhteisön ruumiillistumana. Lisäksi yhteisön pyhitetty historia esitetään myyttisten ja symbolisten representaatioiden kautta niin, että valittujen yhteisö osallistuu rituaalisiin tapahtumiin ja tekoihin. Tutkielmassa kiinnitetään huomiota erityisesti näihin politiikan uskonnon aspekteihin.

Politiikan uskonto on moderni ilmiö: sen luominen edellyttää sekularisaatiota ja kirkon erottamista valtiosta. Tämä ei tarkoita, että politiikan uskonnoilla ei olisi kontaktia perinteisiin uskontoihin. Poliitiikan uskonnon ei tarvitse olla konfliktissa perinteisen uskonnon kanssa. Toisinaan se voi olla jopa sen sivuhaara. Se kuitenkin jäljittelee perinteistä uskontoa joko tietoisesti tai tiedostamattomasti. Perinteinen uskonto opettaa sille tavan luoda ja esittää myyttejä, uskomusjärjestelmiä ja liturgiaa, sekä määrittää oppia ja etiikkaa. Poliitiikan uskonnot ovat myös synkretistisiä: ne sisällyttävät perinteisen uskonnon myyttejä, rituaaleja ja perinteitä muuttaen ne omaan symboliseen ja myyttiseen universumiinsa sopiviksi. (Gentile 2006, 141.) Poliitiikan sakralisaation ja palvonnan perinteisten muotojen välinen suhde vaihtelee siten kontekstista riippuen.

Tässä tutkielmassa analogiat ymmärretään eräänä tapana luoda sakralisaatiota retorisesti. Pyhän ja maallisen väliset analogiat ovat myös olleet politiikan sakralisaation edellytys. Gentilen (2006,16) mukaan ilmiön syntyminen edellytti absoluuttisen valtion teoreetikkojen kehittämää suvereenin käsitettä. Se luotiin sekularisoitujen

teologisten käsitteiden pohjalle, jolloin jumalallisuus ominaisuutena siirtyi teologiasta valtioon ja muuttui siten kirkosta riippumattomaksi pyhyydeksi. Tämän ajatuksen taustalla on Carl Schmittin (1997) huomio siitä, että kaikki keskeiset modernin valtio-opin käsitteet ovat sekularisoituneita teologisia käsitteitä. Kaikkivaltiaasta Jumalasta tuli kaikkivaltias lainsäätävä.

Giorgio Agambenin (2007, 77) mukaan sekularisaatio säilyttää uskonnon luoman pyhän erilaisessa muodossaan, ei tyhjennä sitä. Se jättää koskemattomaksi ne voimat, joiden kanssa se on tekemisissä, vain siirtäen ne paikasta toiseen. Teologisten käsitteiden poliittinen sekularisaatio, kuten Jumalan transsendenssi suvereenin vallan paradigmana siirtää paikaltaan taivaallisen monarkian maalliseen monarkiaan, säilyttäen yhä sen vallan. Sekularisaatio takaa siten vallankäytön harjoittamisen pyhyyden. Schmitt (2008, 267) esittää, että esimerkiksi viitattaessa republikaanisen perinteen ajatukseen kansan tahdosta Jumalan tahtona sakralisoidaan kansan tahto esittäen kaikki muut tavat järjestää hallinto illegitiimeinä (Schmitt 2008, 267). Tapoja, joilla sakralisaatiota voidaan lähestyä analogian ja retoriikan näkökulmasta, käsitellään seuraavassa luvussa.

## **2.2 Retorinen lähestymistapa politiikan sakralisaatioon**

Gentilen tavoin Kenneth Burke on kiinnittänyt huomiota tapaan, jolla fasismi hyödynsi uskonnollisia puhetapoja ja kategorioita retoriikassaan. Niin italialaisessa fasismissa kuin saksalaisessakin natsismissakin politiikasta tuli sakraalia samalla kun sakraalista kielestä tehtiin poliittista. Mein Kampf'n retoriikkaa käsittelevässä esseessään Burke (1967, 191–220) analysoi retorisia keinoja, joilla Hitler sai kansan taakseen yhdistymään yhteistä vihollista vastaan. Burken analyysin lähtökohtana on hänen identifikaation käsitteen ympärille rakentuva retoriikkateoriansa.

Politiikan sakralisaatiota ei ole juurikaan tutkittu tekstianalyysin keinoin. Tässä tutkielmassa aihetta lähestytään Burken retoriikkateorian ja sille keskeisen identifikaatio-

tion käsitteen näkökulmasta. Tutkielmassa identifikaatio ymmärretään yhdyssi-  
teenä symbolien, myyttien, uskomusten ja rituaalien kautta tapahtuvan politiikan  
sakralisaation ja Chávezin puheiden kontekstin välillä. Tämän näkökulman etuna  
on, että se mahdollistaa uskonnon ja uskonnollisuuden ymmärtämisen laajasti.  
Kyse ei ole siten ainoastaan siitä, miten kristinuskoa käytetään retorisesti politiikan  
tukena. Myös muunlaiset sakraalit symbolit ja myytit, joita esimerkiksi nationalis-  
miin sisältyy, voidaan ottaa huomioon.

Burken mukaan retoriikassa on kaksi pääaspektia. Ensimmäinen näistä on *identifi-  
kaatio* suostutteluna ja toinen on sen luonto yleisölle *osoitettuna* kommunikaationa.  
(Burke 1969b, 45–46.) Nämä aspektit kietoutuvat yhteen, kun keskenään vuorovai-  
kutuksessa olevat yksilöt vaikuttavat toisiinsa identifioitumalla toistensa kanssa.  
Yksinkertaisimmillaan identifikaatiota tapahtuu silloin, kun yksilöiden intressit  
kohtaavat, tai ainakin toinen osapuoli uskoo niiden kohtaavan. (Burke 1969b, 20–  
21.) Suostuttelu edellyttää saman kielen puhumista, tapojen identifioimista toisen  
henkilön tapoihin (Burke 1969b, 55). Identifikaation voi siten ajatella olevan erään-  
laista yhteisen sävelen löytymistä.

Yksilö voi tulla suostutelluksi spontaanisti ilman, että hän tiedostaa asiaa. Kun hän  
muodostaa ajatuksia omasta persoonallisesta identiteetistään, hän saattaa identifi-  
oitua esimerkiksi perheen tai kansakunnan kaltaisten ryhmien kanssa (Burke 1966,  
301). Retoriikka on salakavalaa, sillä sen retorinen aspekti ei liity vain eksplisiitti-  
sesti käsiteltävään asiaan. Burken (1969b, 26) mukaan esimerkiksi ylistettäessä ju-  
malaa niin, että samalla oikeutetaan jokin materiaalisen omistamisen muoto suh-  
teessa johonkin toiseen, ollaan tekemisissä retoriikan kanssa. Myös silloin, kun Ju-  
mala identifioidaan jonkin maailmallisen järjestelmän kanssa, on kyse toiminnasta,  
jossa uskonnollisella legitimoidaan politiikkaa.

Identifikaatiota ei voida erottaa sen vastapuolesta, erottautumisesta. Identifikaatio  
retoriikan suostuttelevuutena syntyy ihmisten erillisyyden ja yhteistyön mahdollis-  
tavan samastumisen välisestä jännitteestä. Retoriikassa ja identifikaatiossa on siten

kyse luokittelusta: siitä, miten yksilöt ovat ristiriidassa keskenään ja miten he samastuvat toistensa kanssa ristiriidassa oleviin ryhmiin. (Burke 1969b, 22.) Identifikaatio on eräänlainen rajanylitys, sillä identifioituessaan ryhmään yksilö samalla ylittää oman erillisyytensä tässä suhteessa (Burke 1969b, 326).

”Meidän” ja ”heidän” erillisyyttä luova puhetapa voi herättää kuulijoissa valmiutta yhteistyöhön (Burke 1969b, 58). Identifikaatioon pyrkivän puhujan on siten hyödyllistä luoda yhteenkuulumisen ja jakamisen tunnetta kuulijoissaan. Identifikaation ydin on mahdollisuudessa luoda jaettu universumi sanojen, toiminnan ja kuvien avulla (Woodward 2003, 72). Kun esimerkiksi kansakunnasta pyritään luomaan sakraalia entiteettiä, kyse on pyrkimyksestä luoda identifikaatiota yhteisön sisälle. Esimerkiksi nationalismiin pohjana olevat kollektiiviset identiteetit perustuvat kuvittelulle (Anderson 1991, 6). Tämä kollektiivisen identiteetin kuvittelu tarkoittaa juuri sitä, että yhteisö ajattelee jakavansa keskenään jotakin. Tämä prosessi tarvitsee toimiakseen symboleja, joista sekä identifikaatiossa että sakralisaatiossa on kyse. Pyhyys muodostaa modernissa yhteiskunnassa yhden mahdollisen tavan asettaa sosiaalisesti jaettuja merkityksiä järjestykseen ja luoda niiden ympärille yhtenäisyyttä (Gentile 2006, 14).

Politiikan sakralisaatiosta tekee identifikaation näkökulmasta lähestyttävän se, että siinä on kyse symboleista ja niiden luomisesta. Politiikan uskonto, jota sakralisaation kautta luodaan, on uskonto siinä mielessä, että se on ennen kaikkea symbolien ja myyttien järjestelmä. Siinä vaiheessa, kun järjestelmät muodostavat hierarkkisen järjestyksen, ollaan lähellä retoriikan ydintä. Politiikan uskonnot ovat myös synkretistisiä, joten ne lainaavat symboleja ja elementtejä perinteiseltä uskonnolta.

Teologian kiinnostus Eedeniin ja lankeemukseen on Burken mukaan lähellä retoriikan ongelmaa. Teologian taustalla on huomio kaikille ihmisille yhteisestä erillisyydestä, joka edeltää yhteiskunnallisia luokkajaotteluja. (Burke 1969b, 146; 1970, 41.) Sekä retoriikan että teologian perimmäisen tarkoituksen voi ajatella olevan siltojen

rakentaminen näiden ristiriitojen yli. Täydellisen identifikaation teoreettisessa tilanteessa retoriikalle ei olisi tarvetta, sillä ihmisten erillisyydestä juontuvaa taistelua ja kilpailua ei enää olisi (Burke 1969b, 22). Ajatus taistelujen lopettamisesta, ihmiskunnan matkasta ikuiseen rauhaan, on ollut paitsi uskonnon myös monien poliittisten liikkeiden päämäärä. Erityisesti näin on ollut messiaanisten sakralisoitujen politiikan uskontojen tapauksessa.

Retoriikassa uskonnon pyhä kohtaa maallisen analogioiden muodossa. Chaïm Perelmanin (1982, 114–119) määritelmän mukaan analogiassa kaksi eri sfääreihin kuuluvaa asiaa rinnastetaan toisiinsa esittämällä, että *a:n* suhde *b:hen* muistuttaa *c:n* suhdetta *d:hen*. Perelmanin mukaan analogiassa varsinaista aihetta, teemaa käsitellään jonkin paremmin tunnettavan aiheen, phoroksen kautta. Analogian retorisuus pohjautuu sille, että tema ja phoros eivät ilmaise samuutta vaan samankaltaisuutta. Phoros selventää ja havainnollistaa teemaa nostamalla siitä esiin tiettyjä aspekteja. Samalla se jättää muut aspektit ulkopuolelle. Perelmanin mukaan uskonnollisessa ajattelussa analogioilla on keskeinen rooli, kun jumalallista ja inhimillistä maailmaan verrataan toisiinsa. Tällaisesta analogiasta on kyse esimerkiksi silloin, kun Hugo Chávez esittää, että bolivaarisen vallankumouksen tehtävä on pystyttää Jumalan valtakunta maan päälle. Retoriikan näkökulmasta uskonto ei ole vain sanoja Jumalasta. Se on myös yksi viitekehys, joka tuottaa sanaston ikuisuuden ja taivaan kaltaisten idealisoitujen tilojen kuvaamiseen (Woodward 2003, 27).

Metaforat ovat Perelmanin (1982, 120) mukaan tiivistettyjä analogioita, joista on kyse silloin kun puhutaan *a:n d:stä*, *c:n b:stä* tai esitetään, että *a on c*. Näistä viimeinen muoto on pettävin, koska se houkuttelee näkemään yhtäläisyyden termien välillä. Burken retoriikassa analogia on identifikaation muoto, jossa käsitteitä siirretään yhdestä järjestyksestä toiseen. Analogisoivissa assosiaatioissa merkityksiä luodaan siirtämällä symboli luovasti tavanomaisesta kontekstistaan toiseen, esimerkiksi uskonnosta historiaan tai politiikkaan. (Burke 1969b, 134–135; Tilli 2012, 36–37.) Burken (1969b, 223) mukaan ”taianomainen sekaannus” mahdollistaa uskonnon retorisen käytön politiikan välineenä.



Analogioissa – jotta kyseessä ei olisi pelkkä vertailu – toisiinsa liitettävien asioiden on oltava peräisin eri ”sfääreistä”. Muutoin phoros ei lisäisi teemaan mitään siihen ennestään kuulumatonta elementtiä. (Perelman 1982, 115.) Kun esimerkiksi maanpäällistä poliittista projektia kuvataan jumalallisin termein taivasten valtakuntana, niin pyrkimys on usein lisätä projektiin ylimaalliseen legitimaatioon perustuva sakraali elementti. Näin ajateltuna edellisessä luvussa käsitellyn Schmittin sekularisatioteesin ja sen agambenilaisen tulkinnan merkitys on siinä, että ne luovat mahdollisuuksia analogioiden käyttämiselle retoriikassa. Rinnakkain asetettavat asiat noudattavat samaa logiikkaa ja tekevät siten analogiasta toimivan.

## 3 CHÁVEZIN PUHEIDEN KONTEKSTI

### 3.1 Kulttuuri ja retoriikka

Politiikan sakralisaation ja identifikaation mahdollisuus perustuu kulttuurisesti jaettujen merkitysten pohjalle. Esimerkiksi kristinuskon kuvastoon perustuva retoriikka on todennäköisesti suostuttelevampaa Venezuelassa asuvalle katoliselle tai uskonottomalle kuin buddhalaisessa kulttuurissa elävälle henkilölle. Puheen vakuuttavuus riippuu siitä, missä ja kenelle puhe pidetään. Saman retorisen aktin teho voi olla suurempi tai pienempi riippuen tilanteesta ja yleisön mielipiteistä (Burke 1969b, 62). Jotta retoriikka olisi suostuttelevaa, yleisöä on puhuteltava tavoilla, jotka se on valmis hyväksymään. Yleisölle vieraiden symbolijärjestelmien käyttäminen retoriikassa ei ole tehokas keino, kun puhuja haluaa saada yleisön puolelleen.

Tässä luvussa käsitellään lyhyesti Chávezin puheiden kulttuurista taustaa. Luvun tarkoitus ei ole esittää analyysia määrittäviä deterministisiä väitteitä, vaan luoda väljä tulkintakehikko, joka voi osittain selventää keskustelua, johon Chávez retoriikallaan osallistuu. Latinalaisamerikkalaisen ja eurooppalaisen ajattelun perinteen välillä on eroja, mutta näitä ei pidä kuitenkaan liioitella. Howard J. Wiarda (2003, 5) esittää, että poliittista kulttuuria koskevan argumentin tekemisessä on kyse pikemmin taiteesta kuin tieteestä, sillä aina voidaan löytää esimerkkejä, jotka eivät tue tällaista argumenttia. Näin on tietysti yleisemminkin tulkintoja tehtäessä. Mikä tahansa tulkinta on yksipuolinen ja vajavainen, todellisuutta pelkistävä käsitys ilmiöstä (Palonen 1988, 15). Kulttuurisen kontekstin käsitteleminen lyhyesti johtaa väisämättä toisten asioiden korostamiseen mainitsematta jäävien asioiden kustannuksella.

Seuraavissa kolmessa alaluvussa käsitellään erilaisia kulttuurista kontekstia määrittäviä teemoja. Niistä ensimmäisessä, alaluvussa 3.2 käsitellään latinalaisamerikkalaista katolisuuden perinnettä. Tässä nojataan erityisesti peronismia tutkineen

Loris Zanattan tulkintaan latinalaisamerikkalaisesta populismista keskiaikaisen katolisuuden sekularisaationa. Alaluvussa 3.3 perehdytään latinalaisamerikkalaista identiteettiä muovanneeseen kolonialismin perintöön. Jussi Pakkasvirran mukaan kolonialismin pohjalta Latinalaiseen Amerikkaan syntyi eurooppalaisesta nationalismista eroavaa kontinentaalista nationalismia, joka rakentuu suhteessa kolonisoijaan. Esimerkiksi Chávezin ja Juan Perónin anti-imperialistinen retoriikka tulee paremmin ymmärrettäväksi tässä kontekstissa. Lisäksi alaluvussa käsitellään latinalaisamerikkalaisen kontinentaalisen utopismin perinnettä. Viimeisessä alaluvussa 3.4 tarkastellaan latinalaisamerikkalaiselle caudillo-perinteelle rakentuvaa populismia ja personalismia. Personalismilla tarkoitetaan yksittäisten henkilöiden merkityksen korostumista. Chávezin bolivarianismi korostaa yhden henkilön roolia maanosan historiassa yli muiden: caudillo, *Libertador* Simón Bolívarin.

Käsiteltävät teemat ovat rinnakkaisia, osittain jopa päällekkäisiä. Pakkasvirran (2014, 242) mukaan latinalaisamerikkalaisen 2000-luvun populismi, nationalismi ja personalismi liittyvät monella tapaa vanhaan caudillo-perinteeseen. Toisaalta esimerkiksi latinalaisamerikkalaisessa vapautuksen teologiassa ei ole kyse ainoastaan uskonnosta, vaan se kuuluu samaan marxilaisuudesta vaikutteita ottaneeseen postkolonialistiseen perinteeseen kuin esimerkiksi keskuksen ja periferian suhdetta tarkasteleva riippuvuusteoria.

## 3.2 Katolisuus ja orgaaninen maailmankuva

Katolisen maailman ja erityisesti Latinalaisen Amerikan maaperä on ollut hedelmällinen populistisille liikkeille. Erityisesti peronismia tutkineen Loris Zanattan (2014) mukaan syy latinopopulismien menestykseen on siinä, että se on keskiaikaisen katolisuuden sekularisaatio, joka on hyötynyt perifeerisestä sijainnistaan. Vuosisatojen ajan Latinalainen Amerikka on säilynyt katolisuuden pesäkkeenä. Ensimmäisen uskonpuhdistuksen ja valistuksen tuulet eivät ravistelleet sitä samalla tavalla kuin vanhaa manteretta, jossa katolisuus joutui puolustautumaan pohjoisesta puhaltavalta puhurilta vastauskonpuhdistuksella. (Zanatta 2014, 80–81.)

Zanattan (2014, 79–82) mukaan katolisuuden historiasta on löydettävissä kaksi keskeistä elementtiä, jotka löytyvät myös populismin ytimeistä. Ensimmäinen näistä on orgaaninen kuvasto, eli poliittisen yhteisön yhdenmukaisuudelle perustuva traditio, jonka hengellinen homogeenisyys on turvannut. Toinen elementti on yhteisön vierasperäisiin virtauksiin kohdistuva vastarinta, jolla se suojasi yhtenäisyyttään. Poliittinen ja kristillinen yhteisö kehittyivät Latinalaisessa Amerikassa rinnakkain niin, että niiden yhteenkuuluvuus nähtiin symbioottisena, luonnollisena asiointilana. Kansalaisuutta ei erotettu uskosta, politiikan sfääriä uskonnollisesta, eikä yhteiskunnallista hengellisestä. Näissä muuten jakautuneissa ja hierarkkisissa yhteiskunnissa katolisuus toimi yhdistävänä liimana niin poliittisesti, sosiaalisesti kuin alueellisestikin. Siksi latinopopulismissa puolue on usein analoginen katolisen seurakunnan kanssa. Schmittin sekularisaatioteoriaa mukaillen voisi siten ajatella, että maanosalle ominainen caudillojen valta ja personalismi ovat jäänteitä 1600-luvun valtio-opin Jumalan ja monarkin välisestä analogisuudesta.

Zanattan tulkinta populismista keskiaikaisen katolisuuden sekularisaationa on yksi mahdollinen tulkinta, joka voi avata näkökulmia Chávezin retoriikkaan, populismiin ja personalismiin. Valtaosa venezuelalaisista joka tapauksessa on katolisia, joten katolisuudella on vaikutuksensa maan kulttuurin ja siten myös Chávezin retoriikkaan. Latinalainen Amerikka on katolista myös poliittisen filosofiansa osalta. Enrique Krauzen (2011, 485) ja Howard Wiardan (2003, 5) mukaan huolimatta siitä, että 1800- ja 1900-luvuilla jotkut latinalaisamerikkalaiset teoreetikot omaksuivatkin ajatuksia esimerkiksi Lockelta, niin paljon keskeisemmässä roolissa on ollut katolinen uusskolastinen traditio, kuten jesuiitta Francisco Suárezin ajattelu. Toisaalta latinalaisamerikkalaisen tradition erilaisuutta ei pidä kuitenkaan liioitella. Louisa Hoberman (1980, 218) on esittänyt, että on viisasta hyväksyä erilaisen tradition idea, mutta tradition on kuitenkin tunnistettava olevan moderni ajatus, joka kuvaa ainoastaan osittain koloniaalista poliittista järjestystä, jossa tämä traditio on vain yksi useista Latinalaisen Amerikan kansallista historiankirjoitusta muovanneista muutujista.

Viimeisten vuosikymmenien aikana yksi eniten latinalaisamerikkalaiseen katoliisuuteen vaikuttaneista asioista on ollut katolisen kirkon sisällä 1960-luvulla syntynyt vapautuksen teologian suuntaus. Marxilaisuudesta vaikutteita ottaneen vapautuksen teologian voisi sanoa olevan erityisen poliittinen kristinuskon suuntaus, koska se ei tee erontekoa politiikan maallisen ja uskonnon hengellisen sfäärin välille. Vapautuksen teologiassa köyhien ja sorrettujen oikeuksien konkreettinen puolustaminen on kristillisen kirkon keskeinen vaatimus. (Vuola 1991, 6.) Vapautuksen teologian keskeinen piirre on käytännön (praksis) ensisijaisuus. Käytännössä latinalaisamerikkalaisen vapautuksen teologian tapauksessa tämä tarkoittaa vaatimusta maanosan köyhän enemmistön tilanteen parantamisesta. Näin teologian merkitys latinalaisamerikkalaisessa poliittisessä kontekstissa kasvaa ennestään. (Vuola 1991, 17.) Käytännössä praksiksen ensisijaisuus on johtanut päätelmään, ettei kirkko voi pysyä politiikan ulkopuolella. Vapautuksen teologi Gustavo Gutiérrez (1988, 104) esittää suuntauksen kannalta merkittävässä teoksessaan *A Theology of Liberation*, ettei poliittisen vapautumisen tapahtumaa voida erottaa Jumalan valtakunnasta ja pelastumisesta. Poliittinen vapautuminen on valtakunnan historiallinen realisoituminen, jonka on siten edellettävä valtakunnan toteutumista kokonaisuudessaan. Vapautuksen teologian perinne on vahvasti läsnä Chávezin retoriikassa ja tavassa lukea Raamattua (ks. Rojas 2012).

Seuraavassa alaluvussa käsitellään Chávezin retoriikkaan vaikuttanutta latinalaisamerikkalaisen utooppisen ajattelun perinnettä. On kuitenkin hyvä huomata, että kristinuskolla on ollut erityinen vaikutus kristillisen maailman utooppiseen ajatteluun. Karl Löwith (1949, 18–19) esittää, että modernin historiakäsityksen juuret ovat juutalaisessa ja kristillisessä eskatologiassa. Nykypäivän ihmiset, jotka ajattelevat universaalihistorian yhtenä ja uskovat kohti lopullista määränpäättä vievään kehitykseen tai ainakin ”parempaan maailmaan”, ovat hänen mukaansa yhä juutalaisuuden ja kristinuskon profeettallisella aikajanalla. Tämä historiallisen tietoisuuden eskatologiseen motivaatioon yhdistävä jana kulkee Löwithin mukaan ”Jesajasta Marxiin, Augustinuksesta Hegeliin ja Joachimista Schellingiin”. Olennaista tässä on

se, että ihminen ei ole enää kohtalon ja sattuman armoilla. Löwithin mukaan modernissa ymmärryksessä historiaan sisältyy ajatus, että ihmiselle on annettu eskatologinen kompassi, joka antaa suunnan ajassa osoittamalla Jumalan valtakuntaan perimmäisenä tarkoituksena ja määränpäänä. Modernia kristillistä eskatologiaa ja sekulaaria utopia-ajattelua ei voida siten pitää täysin toisistaan erillisinä ilmiöinä.

### 3.3 Kolonialismin perintö ja kontinentaaliset utopiat

Kolonialismin eurooppalainen perintö näkyy Latinalaisessa Amerikassa jo sen nimessä. Italialaisen löytöretkeilijän mukaan nimetyn alueen väestön suuri enemmistö puhuu romaanisia kieliä. Kolonisaatiosta alkaen maanosa on elänyt tiiviissä yhteydessä Eurooppaan ja myöhemmin myös Amerikkojen pohjoisempiin osiin. Kolonisaation perintöä on myös Latinalaisen Amerikan suurin uskonto, kristinusko. Latinalaisen Amerikan menneisyys jakautuu siten kahtaalle, mikä antaa maanosalle sen erityisyyden ja antinomisen luonteen. (Ainsa 1994, 10). Mestisaation myötä Latinalaisen Amerikan maaperän kotoperäiset juuret ovat kietoutuneet eurooppalaisen kulttuuriperinnön vaikutteisiin.

Latinalaisamerikkalainen kollektiivinen identiteetti on muodostunut vahvasti suhteessa kolonisoijaan ja myöhemmin suhteessa uskollisoijaan (Chanady 1994, xxix-xxx). Sellaiset keskuksen ja periferian väliselle jännitteelle perustuvat kolmannen maailman liikkeet ja ajattelutavat, kuten riippuvuusteoria ja vapautuksen teologia kiinnittävät huomion samalle sorretun ja kolonialistin väliselle suhteelle. Nämä ajatussuuntaukset näkevät ongelmien ytimen siinä, että toiset valtiot ovat taloudellisesti, sosiaalisesti ja kulttuurisesti riippuvaisia toisista valtioista. Gustavo Gutiérrez (1988, 17) esittää vapautuksen teologian merkkiteoksessaan, että ainoastaan radikaali poikkeama status quosta, vallankumouksellinen ja perinpohjainen muutos, joka rikkoisi tämän riippuvuussuhteen mahdollistaisi uuden oikeudenmukaisemman yhteiskunnan synnyn.

Suhteessa toiseen muodostunut identiteetti on synnyttänyt Latinalaiseen Amerikkaan ylikansallista alueellista nationalismia, kontinentalismia, joka eroaa eurooppalaisesta kieleen ja kansallisuuteen perustuvasta nationalismista. Kontinentalismi nationalismin muotona on määrittynyt imperiumin ulkoisen uhan pohjalta. (Pakkasvirta 2005, 375–377.) Kontinentalismin historian uuden aikakauden alku sijoittuu Latinalaisen Amerikan valtioiden itsenäistymiseen 1800-luvulla. Se kulminoituu Bolívarin ajatukseen ”Etelä-Amerikan Yhdysvalloista”. Tämä kontinentaalinen utopia pohjautui vahvasti republikanismille ja liberalismille nojaavaan hispaaniamerikkalaiseen maailmankuvaan. Bolívarin haaveena oli hänen omien sanojensa mukaan ”maailman suurin kansakunta”. (Pakkasvirta 2005, 380.) Chávez viittaa usein puheessaan Bolívarin unelmaan *suuresta isänmaasta* (Patria Grande).

Utopiat ovat aina olleet tärkeitä Latinalaisessa Amerikassa. Yhteisölliset utopiat olivat suosittuja 1900-luvun latinalaisamerikkalaisen älymystön keskuudessa. He halusivat maanosansa olevan yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ja jalon poliittisen moraalin saareke. (Pakkasvirta 2005, 391.) Presidenttinä Chávez otti tämän tradition hengessä Latinalaisen Amerikan integraation syventämisen keskeiseksi tehtäväkseen. Esimerkkinä Chávezin käytännön pyrkimyksistä kohti maanosan integraatiota voidaan mainita Chávezin johdolla perustettu *Bolivaarinen liittouma Amerikkamme kansojen hyöäksi* (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América, ALBA). Kontinentalismi latinalaisamerikkalaisen nationalismin tyyppinä auttaa ymmärtämään Chávezin puhetta José Martín *meidän Amerikastamme* (Nuestra América) ja Bolívarin *suuresta isänmaasta* (Patria Grandesta).

### 3.4 Populismi ja personalismi

Eräs Chávezin hallintoon yleisesti liitetystä määritteistä on populismi. Populismi on käsite, johon liittyy usein kielteinen leima. Tässä tutkielmassa, jonka pääpaino on retoriikka-analyysillä, populismilla ei tarkoiteta minkään tietynlaisen politiikan harjoittamista vaan maailmankuvaa, joka saa ilmauksensa kielessä. Kirk Hawkinsin

(2010, 10) määritelmä on riittävä: populismi on historiaa, yhteisön ja yksilön luonnetta, sekä metafysiikkaa koskevia uskomuksia heijastava kulttuurin aspekti, joka ilmenee diskurssissa.

Hawkins (2010, 29–35) vertaa chavismille ominaista populistista maailmankuvaa pluralistiseen maailmaankuvaan. Näiden kahden maailmankuvan erilaiset katsantokannat johtavat siihen, että niiden demokratiakäsitykset eroavat toisistaan. Pluralisteille demokratia tarkoittaa äänten laskemista. Se näkee erilaiset katsantokannat välttämättömänä, jopa toivottavana osana demokratiaa. Populistinen maailmankuva puolestaan perustuu rousseaulaiselle ajatukselle hyvään identifioituvasta kansan yhtenäisestä tahdosta. Juonitteleva ”eliitti” nähdään pahana, kun se pyrkii horjuttamaan ”kansan tahtoa”.

On esitetty, ettei latinalaisamerikkalaisia populistisia liikkeitä voida arvioida samoilla kriteereillä kuin pohjoisamerikkalaisia ja länsieurooppalaisia. Vallan keskitämisellä ja personalismilla on erityinen rooli latinalaisamerikkalaisen johtajuuden keskeisinä ominaisuuksina populistisissa liikkeissä. (Conniff 2012, 16.) Myös Chávezin hallinto henkilöityi vahvasti häneen itseensä, mutta toisaalta myös hänen puheessa jatkuvasti esiintyvään vapaustaistelijä *Libertador* Simón Bolívariin (1783–1830). Myös monet muut historian sankarit ovat vahvasti läsnä Chávezin retorikassa.

Henkilökeskeisyys on osa latinalaisamerikkalaista poliittista kulttuuria laajasti. Ernesto ”Che” Guevaran kasvokuva on peittänyt Havannassa sisäministeriön fasadia jo vuosikymmeniä, Eva Perónin muraalit ilmestyivät buenosairesilaisen ministeriörakennuksen seinälle kuusikymmentä vuotta Evitan kuoleman jälkeen, vuonna 2011. Latinalaisen Amerikan valtiot ovat pääosin itsenäistyneet samoihin aikoihin Espanjan kruunun alaisuudesta vuosien 1810–1840-luvuilla. Itsenäisyysotien sankareita juhlitaan useissa maissa. Esimerkiksi Bolívar ei ole ainoastaan Venezuelan kansallissankari vaan Bolívar-kultti elää myös muissa entisen Suur-Kolumbian alu-



een valtioissa. Edelleen 1900-luvulla useissa valtioissa yksittäisten henkilöiden persoonat olivat korostuneessa roolissa. Tunnetuimpia esimerkkejä viime vuosisadalta ovat Juan Perónin Argentiina ja Fidel Castron Kuuba. Jos yksittäisten henkilöiden rooli politiikassa onkin historiassa ollut suuri aina Rio Grandelta Magalhãesinsalmelle, niin näin oli asiointila myös Chávezin hallinnon aikana.

## 4 BOLIVAARINEN VALLANKUMOUS

### 4.1 Vallankumous myyttinä

On sunnuntai-ilta 3. joulukuuta 2006. Venezuelan presidentinvaalin ääntenlasku on yhä käynnissä, mutta tuhansia punapaitaisia Chávezin kannattajia on kerääntynyt juhlimaan voittoa hallituksen päämajan, Miraflores-palatsin edustalle Caracasiin. Vaalin lopputulos on jo selvillä: Chávezilla on yli kahden miljoonaa äänen etumatka vastaehdokkaaseensa Manuel Rosalesiin. Chávez seisoo palatsin parvekkeella ja aloittaa huudon: "Eläköön Venezuela! Eläköön Venezuelan kansa! Eläköön sosialistinen vallankumous! Eläköön Bolívar!". Kuvailtuaan Caracasin illan tunnelmaa hän kääntää katseensa kohti Paguitan kirkon Kristus Vapahtaja -patsasta: "Tuolla Kristus on käsivarret avoinna, näen hänen loistavan tässä voiton yössä ja muistan hänen sanansa: 'Se on täytetty'. Niinpä toistan tänään Kristuksen tavoin, 'se on täytetty', Bolivaarisen vallankumouksen suuri voitto!". Voitettuaan vaalin joulukuussa 2006 Chávez valitaan Venezuelan presidentiksi kolmannen kerran. Huolimatta siitä, että hän on toiminut maan presidenttinä jo vuodesta 1999 alkaen, hän kuvaa vaalivoittoaan edelleen bolivaarisen vallankumouksen voittona.

Tämä luku toimii johdatuksena ja taustoituksena Hugo Chávezin retoriikkaan ja erityisesti siinä toistuvaan bolivaarisen vallankumouksen (revolución bolivariana) teemaan. Vallankumouksen käsitteeseen liittyy myyttisyyttä. Siitä on modernina aikana tullut sakraali, sekulaari entiteetti, joka on kuvittelun, halun, tavoittelun ja kokemisen kohde (Gentile 2006, 11). Juutalais-kristillisen kulttuurin sisällä syntynyt vallankumouksellinen usko pohjautuu samalle kristilliselle uskolle, jonka se on tahtonut korvata. Suurin osa vallankumouksellisista on nähnyt historian profeetallisesti hiljalleen avautuvana moraalisenä näytelmänä. Tässä näytelmässä nykyhetki on helvetti ja vallankumous kollektiivinen, tulevaisuuden maanpäälliseen paratiisiin johtava kiirastuli. (Billington 1980, 8.) Myös Chávezille vallankumous edustaa uuden aikakauden alkua. Bolivaarisesta vallankumouksesta puhuessaan hän lainaa

usein Saarnaajan kirjan opetusta: ”kaikella on määrähetkensä, aikansa joka asialla taivaan alla.”

Se, mitä Chávez myös monien muiden modernin ajan vasemmistijohtajien suosi-  
malla vallankumouksen käsitteellä tarkoittaa, ei ole aivan selvää. Alfredo Ramos  
(2011, 86–87) on väittänyt, että Chávezin vallankumousretoriikan ainoa tehtävä oli  
pönkittää hänen henkilökohtaista valtaansa legitimoimalla presidentiaalista aukto-  
riteettiaan. Toiset, kuten Nikolas Kozloff (2008, 151) uskoivat, että Chávez jatkaisi  
vallankumouksensa kautta sosialisminsa siirtämistä 2000-luvulle kehittämällä uu-  
sia, kansaa voimaannuttavia ruohonjuuritason mekanismeja. Selvää on, ettei cha-  
vismin luonteesta ollut yhteisymmärrystä, eikä sitä ollut helppo määritellä. Kirk  
Hawkinsin (2012, 12) mukaan chavismi oli jatkuvassa muutoksessa, sillä uusia po-  
litiikkoja ja toimijoita ilmestyi ”lähes päivittäin”. Tästä huolimatta Chávezin boli-  
vaarisen vallankumouksen käsitteen ympärille rakentuva retoriikka säilyi melko  
samanlaisena koko hänen valtakautensa ajan. Tämän tutkielman tehtävä ei ole ar-  
vioida, onko bolivaarinen vallankumous ”oikea” vallankumous. Kieli ei ole ainoas-  
taan instrumentti, jolla tapahtumia kuvataan vaan myös tapahtumien mielikuvia ja  
merkityksiä muovaava osa (Pekonen 1991, 49). Poliitikassa käydään siten kamppai-  
lua todellisuuden määrittelemisestä.

Chávezin vallankumousretoriikka koostuu useista elementeistä. Näitä narratiivia  
konstruoivia ja toisiinsa kietoutuneita elementtejä ovat muun muassa kristinusko ja  
Latinalaisen Amerikan historia. Jälkimmäinen näyttäytyy Chávezin puheissa kolo-  
nisaation, sorron ja vastarinnan historiana. Kristinusko puolestaan kytkeytyy val-  
lankumouksen kertomukseen Chávezin (esim. 2006, 740) esittäessä Jeesuksen ai-  
kansa vallakkaita vastaan taistelleena vallankumouksellisena, joka levitti maan  
päällä sanomaa sosialismin kanssa analogisesta Jumalan valtakunnasta. Hän kuvaa  
myös Jesajan sosialismin profeettana, joka esitteli luokkataistelun ja sosialistisen sa-  
noman jo ennen Kristusta, sekä tuomitsi kapitalismin orjuuden valtakuntana  
(Chávez 2006, 736).

Chávezin vasemmistolaisessa tulkinnassa Raamatusta ei ole tältä osin paljoakaan uutta. Vapautuksen teologiassa kristinusko on liitetty vallankumoukseen ja sosialismiin. Esimerkiksi Gustavo Gutiérrez (1988, 17) esittää teoksessa *A Theology of Liberation* riippuvuusteorian hengessä, että ainoastaan radikaali poikkeaminen status quosta, riippuvuussuhteen rikkova perinpohjainen vallankumouksellinen muutos voi mahdollistaa uuden, sosialistisen yhteiskunnan synnyn. Myös esimerkiksi André Trocme (2014, 16) on kuvannut Jesajan sosiaalisen vapautuksen profeettana, joka ilmoitti vapauttavan, vallankumouksellisen messiaan saapumisesta.

Kun Chávez liittää kristinuskon vallankumousretoriikkaansa hän samalla alleviivaa taistelun pitkää kestoja. Jeesuksen ja Jesajan taisteluissa aikansa omistavaa, vallassa olevaa luokkaa vastaan oli kyse samasta taistelujen sarjasta, jota Bolívar kävi 1800-luvulla ja jota Venezuelan kansa Chávezin johdolla jatkaa nykyisyydessä. Nämä kaikki taistelut asettuvat osaksi historian dialektista prosessia, joka ei ole luokkataistelun historia kuten Marxilla, vaan sorrettujen kansojen ja korruptoituneen ”antikansan” välinen ikiaikaisen taistelun historia.

Chávezin vallankumous on nimensä mukaisesti bolivaarinen. Chávezin bolivaarianismi edustaa latinalaisamerikkalaisen politiikan personalismin, henkilökeskeisyyden pitkää traditiota. Maanosan itsenäisyysotien raunioille valtansa pystyttäneet caudillot hallitsivat myös Venezuelaa 1800-luvulla. Erään caudillon ympärille rakennettu henkilökultti on Suur-Kolumbian alueen valtioissa ylitse muiden: *Liberador* Simón Bolívarin. Venezuelassa Bolívar-kultti on kuitenkin erityisen suurta. Germán Carrera Damas (2003, 19) kirjoitti jo vuonna 1969 ensimmäisen kerran ilmestyneessä Bolívar-kulttia käsittelevässä teoksessaan, että venezuelalaisessa yhteiskunnassa on mahdotonta ottaa askeltakaan törmäämättä Bolívarin läsnäoloon. Bolivaarinen vallankumous perustuu paitsi Simón Bolívarin ajattelulle myös hänen persoonaansa, rooliin maanosan juhlittuna itsenäisyystaistelijana ja sankarina.

Bolívar on siinä mielessä neutraali hahmo, että hän on Venezuelan yhteinen sankari yli luokkarajojen. Bolívarista on tehty monenlaisia tulkintoja erilaisten poliittisten

päämäärien hyväksi. Chávez esittää Bolívarin vallankumouksellisena sosialistina ja anti-imperialistina. Bolívar oli vallankumouksellinen, mutta näkemys vuonna 1830 kuolleen kreoliaristokraatin sosialistisuudesta ja anti-imperialistisuudesta on ana-kronistinen. Joka tapauksessa Bolívar on hahmo, joka esiintyy Chávezin puheessa kaiken aikaa. Chávez kertoo 1800-luvun itsenäistymissotien tapahtumia ja siteeraa Bolívarin lausumia ja kirjoituksia jatkuvasti. *Libertador* Bolívaria ja hänen merkitystään Chávezin retoriikalle käsitellään erityisesti luvussa 5.2.

Chávezin määrittelee vallankumouksen epäselvästi. Toistuva ajatus hänen puheessaan on, että vallankumous on aivan uudennainen, mutta silti kaikkien aiempien vallankumousten lapsi:

La Revolución Bolivariana se ha nutrido de mil revoluciones que en el mundo han sido, desde hace mucho tiempo; esta revolución es hija de la gran revolución mundial que desde hace siglos recorre este planeta, es una hija muy humilde de grandes revoluciones, que ejemplo han sido y ejemplo han dejado de distintos signos. Desde la Revolución de Cristo, el Redentor, hasta la Revolución de los Bolcheviques, pasando por la Revolución Cubana, la Revolución Mexicana de Emiliano Zapata, de Pancho Villa y de cuántos otros; la Revolución de Simón Bolívar, de Antonio José de Sucre, de Simón Rodríguez; la Revolución de Francisco de Miranda, que recorrió este Continente hace 200 años y estremeció las columnas del imperio español de entonces, derribándolas.<sup>2</sup> (Chávez 2005, 232–233.)

Bolivaarinen vallankumous on Chávezin mukaan maailmaa vuosisatoja kiertäneen suuren maailmanvallankumouksen tytär. Se on myös kaikkien aiempien vallankumousten tytär. Sen esikuvat kulkevat Kristuksen Vapahtajan vallankumouksesta bolševikkien vallankumoukseen, kulkien Kuuban, Meksikon ja Bolívarin vallankumousten kautta. Bolívar ei ole Chávezin puheen ainoa sankari. Sankareilla ja sankaruudella on keskeinen osa hänen retoriikassaan ja vallankumousten historiassa.

---

<sup>2</sup> ”Bolivaarinen vallankumous on ravinnut itseään tuhansilla vallankumouksilla, joita maailmassa on ollut aikojen saatossa. Tämä vallankumous on vuosisatojen ajan maailmaa kiertäneen suuren maailmanlaajuisen vallankumouksen tytär, suurten esimerkkiä näyttäneiden vallankumousten hyvin nöyrä tytär. Kristuksen Vapahtajan vallankumouksesta bolševikkien vallankumoukseen asti, kulkien Kuuban vallankumouksen, Emiliano Zapatan, Pancho Villan ja monien muiden [suorittaman] Meksikon vallankumouksen kautta; Simón Bolívarin vallankumouksen, Antonio José de Sucren, Simón Rodríguezin; Francisco de Mirandan vallankumouksen, joka kiersi tätä manteretta 200 vuotta sitten, ravistellen silloisen Espanjan imperiumin perustuksia, hajottaen ne.” Käännös EK.

Muita sankareita ovat esimerkiksi espanjalaisia vastaan 1700-luvulla taistellut itsenäisyystaistelija Túpac Katari, Bolívarin tavoin 1800-luvun alussa maanosan itsenäisyysodissa taistelleet vallankumoukselliset kuten Francisco de Miranda, 1850–1963 käydyn sisällissodan federalistijohtaja Ezequiel Zamora, sekä ensimmäinen suuri vallankumouksellinen sosialisti, Jeesus Nasaretilainen. Chávezin esittämästä vallankumouksen kulusta käy kuitenkin ilmi, että tämän tarinan päähenkilö ja suurin sankari, prosessin käynnistäjä, on kuitenkin kansa.

Vaikutteistaan huolimatta Venezuelan bolivaarinen vallankumous on Chávezin mukaan aivan uudenlainen vallankumous. ”Vallankumoukset eivät ole vientitavaraa, jokaisella maalla on omat erityispiirteensä” (Chávez 2005, 494). Bolivaarinen vallankumous on ennen kaikkea moraalinen: se edellyttää hyveelliseksi tulemistä ja luopumista vanhoista vahingollisista ajattelu- ja toimintamalleista. Vallankumous on myös rauhanomainen, mutta aseistettu (esim. Chávez 2004, 651–654). Mielenkiintoisesti Chávez kuitenkin käyttää vallankumouksesta taistelun ja kamppailun mutta myös sodan metaforaa. Rauhanomaisessa sodassa (*guerra pacífica*) ei ole tilaa sooloilijoille: sotilas joka ei noudata käskyjä ja ohjeita asettaa vaaraan paitsi itsensä myös sotilaskuria vaativan vallankumouksen (Chávez 2004, 470). Vallankumouksen on oltava aseistettu, koska muuten vallankumoukselliset kokevat saman kohtalon kuin historian aseistumattomat vallankumoukselliset, kuten marttyyrit Salvador Allende ja Jeesus Nasaretilainen.

Sodan ja taistelun metaforilla voi olla useita tehtäviä. Eräs funktio on, että ne rakentavat ja tukevat kansakuntaa uhkaavaa viholliskuvaa. Yhteisen vihollisen symboli luo yhtenäisyyttä, sillä jopa ihmiset joilla ei ole muuta jaettavaa, voivat jakaa yhteisen vihollisen (Burke 1967, 193). Samalla ”vallankumouksellisilta” vaaditaan suurempaa sitoutumista kansalliseen projektiin. Vaatimus sotilaallisesta kurista on myös kutsu itsen symboliseen kuolettamiseen, mortifikaatioon, joka edellyttää uhrautumista ja yhteisen edun asettamista henkilökohtaisten halujen edelle. Burken retoriikkateorian mortifikaation teemaan palataan tarkemmin alaluvussa 5.3.

Vallankumouksen epämääräisyydestä voisi päätellä, että myytin olemassaolo on tärkeämpää kuin sen sisältö. Vallankumouksen myytti muodostaa eskatologisen kertomuksen, jonka määränpää on Jumalan valtakunta maan päällä, 21. vuosisadan sosialismi. Vallankumouksen narratiivit myös legitimoivat Chávezin politiikkaa, sillä vallankumouksen muutosvoima on kansa, ei Chávez tai hänen hallintonsa. Viedessään vallankumouksellista prosessia eteenpäin Chávezin hallinto toimii kansan tahdon toteuttajana.

Georges Sorelin mukaan tilanteissa, joissa ihmiset osallistuvat mahtaviin yhteiskunnallisiin liikkeisiin, he kuvittelevat tulevan toiminnan aina taisteluna, jossa heidän asiansa tulee lopulta varmasti voittamaan. Esimerkkeinä tällaisista konstruktioista hän mainitsee Marxin vallankumouksen, alkuseurakunnan ja katolisuuden luomat myytit. Katoliset eivät hänen mukaansa menneinä aikoina lannistuneet kovimmisakaan koettelemuksissa, sillä he hahmottivat kirkon historian Saatanan ja Kristuksen tukeman hierarkian välisenä taisteluna, joka tulisi lopulta päättymään Kristuksen voittoon. (Sorel 1950, 41–42.) Vallankumous myyttinä esiintyy myös sorelilaisen José Carlos Mariáteguin ajattelussa. Perulainen Mariátegui on yksi 1900-luvun merkittävimmistä sosialistiajattelijoista Latinalaisessa Amerikassa. Chávezin (2006, 144) mukaan 21. vuosisadan sosialismissa on paljon Mariáteguin perintöä.

Mariátegui ajatteli sosialismin kantavan yhteiskunnallista myyttiä, joka tyydytti ihmisten vahvan halun uskoa johonkin transsendenttiin. Mariáteguilla vallankumouksen myytti toimii yhdistämällä kaikki yhteiskunnan rakentamiseen osallistua haluavat ihmiset. (Schutte 1993, 43–44.) On todennäköistä, että Chávez tunsii Sorelin ajattelua, jos ei suoraan niin ainakin välillisesti Mariáteguin kautta. Sekä Sorelille että Mariáteguille myytti ei ollut ainoastaan teoria vaan työkalu, jolla massat saadaan liikkeen taakse. Myytti ei ole asiantilan kuvaus vaan toimintavalmiuden ilmentymä (Sorel 1950, 50).

Myytit ovat siten luonteeltaan retorisia, sillä kuten Burke (1969b, 42) esittää, yleisölle osoitettu retorinen kieli houkuttelee toimintaan tai teon alkuasteella olevaan

asenteeseen. Myös Burke käyttää myytin käsitettä. Hänellä sillä ei ole aivan samaa merkitystä kuin Sorelilla ja Mariáteguilla, mutta käsitteen retorinen merkitys on samankaltainen. Burken (1966, 151) mukaan silloin, kun yhteiskunnalliset jännitteet käännetään ”myytin” kielelle, myytti alkaa kehittää itse itseään tuottamalla resursseja tuekseen. Tässä tutkielmassa bolivaarisen vallankumouksen myyttisyys ei tarkoiteta sitä, ettei vallankumousta olisi olemassa. Kyse on vain siitä, että myytti tarjoaa terminologian ja retorisen tulkintakehyksen, jonka sisällä Venezuelan tapahtumia voidaan lukea osana vallankumouksen kertomusta.

## 4.2 Vallankumouksen ajanlasku

Bolivaarinen vallankumous ei Chávezin mukaan alkanut hänen noustuaan valtaan vuonna 1999 vaan jo kymmenen vuotta aikaisemmin. Bolivaarisen vallankumouksen kansainvälisessä solidaarisuustapahtumassa Caracasissa vuonna 2005 pitämässään puheessa Chávez kertoo kansan käynnistämän vallankumouksellisen prosessin kestäneen jo 16 vuotta. Myös tulevaisuudessa prosessia tulee jatkamaan kansa, ”kaikkien näiden suurien näytösten todellinen sankari”. Vallankumouksen alkupiste oli vuoden 1989 kansankapina, ”El Caracazo”.

Venezuelassa Caracazoksi nimitetään laajojen levottomuuksien sarjaa Carlos Andrés Pérezin presidenttikaudella helmi-maaliskuussa 1989. Levottomuudet johtuivat etenkin talouskriisistä ja sen hoitoon tarkoitetuista Kansainvälisen valuuttarahaston johdolla toteutetuista reformeista. Hallitus kukisti levottomuudet väkivaltaisesti. Chávezin mukaan näinä vuosina 1989, 1990 ja 1991 maailma oli kylmennyttä, kun yhteiskunnalliset taistelut olivat jäätyneet kaikkialla. Chávez lainaa Eduardo Galeanoa: ”meidät kutsuttiin hautajaisiin, jotka eivät olleet omamme. Sosialismin hautajaisiin.”

Lähes koko Latinalainen Amerikka oli Chávezin mukaan polvillaan alistettuna uusliberalismin ja Washingtonin konsensuksen hyökkäyksen edessä. ”Kuitenkin, vastoin tuota jäistä virtausta, Venezuela jalkautui rakkauksineen, tuskinneen, liekehtien



sanomaan ei Kansainväliselle valuuttarahastolle, sanomaan ei Washingtonin konsensuksen määräilyille, sanomaan ei uusliberaaleille orgioille. Silloin tämä prosessi sai alkunsa.” Jos prosessi ei olisi tuolloin alkanut, ei Chávezin mukaan olisi tullut vuoden 1992 isänmaallis-sotilaallista kapinaakaan, jolloin joukko upseereja Chávezin johdolla yritti tehdä vallankaappauksen. Myöskään joulukuun kuudetta vuonna 1998, Chávezin voittoa presidentinvaalissa, ei olisi tullut ilman Caracazoa. Kaikki nämä kolme tapahtumaa ovat hänen mukaansa syvällisesti kytkeytyneet, mutta niiden alkulähde on tulivuori, joka räjähti 27. helmikuuta 1989. (Chávez 2005 230–231.)

Chávezin mukaan bolivaarisen vallankumouksen lähtölaukaus oli vuoden 1989 Caracazo, jolle vuoden 1992 vallankaappausyritys ja Chávezin presidenttiys ovat jatkumoa. Ennen 1990-luvun loppua moni venezuelalainen tuskin aavisti bolivaarisen vallankumouksen jo alkaneen. Chávez kirjoittaa Venezuelan kansallista historiaa uudelleen. Historiaa ei ole valmiina todellisuudessa vaan sitä kirjoitetaan; tämä kirjoitusprosessi on väistämättä ideologinen (White 1999, 9). Molly Andrews (2007, 187) huomauttaa, että oikean elämän narratiivit ovat siinä mielessä ainutlaatuisia, ettei niillä ole muuta alkua tai loppua kuin se, joka niihin keinotekoisesti upotetaan. Samalla tavalla kuin kirjailija joutuu päättämään tarinansa alku- ja loppupisteen, myös poliitikko joutuu tekemään tällaisia päätöksiä. Alkua ja loppua koskevat valinnat ovat siten luonteeltaan strategisia.

Politiikan sakralisaation kannalta näiden tapahtumien esittäminen osana vallankumouksen kertomusta on merkittävää. Vallankumouksen kronologian keskeisissä tapahtumissa vuosina 1989 ja 1992, samoin kuin vuoden 2002 Chávezin hallintoon kohdistuneessa vallankaappausyrityksessä, kuoli ihmisiä. Chávezin mukaan näissä verisissä tapahtumissa vallankumous on saanut uusia, kuolemattomia marttyyreja (esim. Chávez 2005, 135, 143, 234). Lukemalla näitä tapahtumia osana vallankumousta, Chávez luo regiimilleen sakralia kertomusta, joka ulottuu myös hänen hallintoaan edeltävälle ajalle.

Helmikuun neljättä (jonka asemaa kansallisessa historiankirjoituksessa on pyritty vakiinnuttamaan kutsumalla sitä lyhenteellä "4F"), päivää jolloin kapinalliset Chávezin johdolla yrittivät kaapata vallan vuonna 1992, juhlietaan Venezuelassa nykyään kansallisen arvokkuuden päivänä (día de la dignidad nacional). Historian tapahtumien muuttamisella kansallisiksi juhlapäiviksi on keskeinen symbolinen rooli politiikan sakralisaatiossa. Tällaisista päivistä ja niiden juhlamenoista ja -puheista tulee osa politiikan uskonnon liturgiaa. Kalenteriin siirretty juhlapäivä luonnollistetaan osaksi ajanlaskua ja sen viettämisestä tulee kollektiivinen ja "yleisesti tunnettu" rituaali (Lindroos & Palonen 2000, 14–15). Samalla vallankaappausyrityksestä tulee legitiimi, jopa isänmaallinen teko, jota ei saa unohtaa. Vallankaappausyritys oli Chávezin mukaan oikeutettu, koska *puntofijismon* aikaiset vapailla vaaleilla valitut hallitukset eivät vastanneet kansan todellista tahtoa.

Bolivaarinen vallankumous asettuu osaksi myös pidempää vallankumouksellisten taistelujen jatkumoa. Chávezin retoriikassa nykyhetken taistelut tulevat osaksi kansojen taistelua, jota ovat käyneet Kristuksen ja Bolívarin kaltaiset suuret taistelijat. Näin Chávezia äänestävä Venezuelan kansa tulee osaksi suurta sankarillista narratiivia, jonka symbolinen merkitys nousee nykyhetken poliittisten kiistojen yläpuolelle. Äänestäessään Chávezia äänestäjä ei ainoastaan käytä perustuslaillista äänioikeuttaan, vaan osallistuu symbolisesti vallankumouksen kertomukseen. Chávez tekee vahvan identifikaation hallintonsa ja kansan pyrkimysten välille kuvaamalla regiiminsä kansan aloittaman vallankumouksen välineenä, osana historiallista vuosituhansia kestänyttä kamppailujen sarjaa. Tulevaisuuden paremman maailman, 21. vuosisadan sosialismin, rajat ovat häilyvät, mutta muutos on välttämätön.

Kun Chávez asettaa nykyhetken politiikan osaksi vallankumouksellisten taistelujen pitkää jatkumoa, jossa tulevaisuudessa odottaa 21. vuosisadan sosialismi, hän käyttää aikaa retorisenä instrumenttina. Ajan retoriikassa on kyse aikakäsitteiden käytöstä oman politiikan legitimoinnin välineenä (Lindroos & Palonen 2000, 16). Chávez painottaa tulevaisuuden näkymien nykyhetkelle asettamien vaatimusten

sanomaa välttämättömyydellä lainatessaan Juan Perónia: ”Kohtaamme 2000-luvun joko yhtenäisinä tai hallittuina”.

Chávez ei puhunut sosialismista ennen tammikuuta 2005, vaikka vallankumouksesta hän olikin puhunut valtakautensa alusta alkaen. Kun sosialismin käsite oli vaikiintunut Chávezin puheeseen, hän myös viittasi useammin marxismin teoreetikoihin. Tammikuussa 2007 vannottuaan virkavalansa kolmannen kerran, Chávez esitti Trotskin olleen oikeassa sanoessaan, ettei vallankumous pääty. Myös bolivaarinen vallankumous on jatkuva vallankumous. Samassa puheessa Chávez esittää, että kansansuvereniteetti saa legitimitettinsä konstituoivasta vallasta (poder constituyente). ”Kansasta lähtöisin oleva konstituoiva valta on kaikkivoipa ja tarkoittaa samaa kuin vallankumous.”

Konstituoiva valta, valtiosääntöä antava kansa on Chávezin mukaan transsendentti suhteessa konstituoituun valtaan. Hän esittää, että konstituoiva valta aktivoituu muun muassa kansanäänestyksissä, joissa se muuttuu vallankumouksen päättymisen estäväksi muutosvoimaksi. Kansan perustava valta on läsnä jatkuvassa vallankumouksessa. (Chávez 2007a.) Emmanuel Sieyésin konstituoivan vallan (pouvoir constituant) käsitteen konteksti on Ranskan vallankumous. Taustalla on ajatus, että suvereenilla kansalla tulee olla oikeus päättää valtiojärjestyksestään. Kun kansa näin tekee, se suorittaa vallankumouksen. Chávezin mukaan jatkuva vallankumous ei kuitenkaan päättynyt vuoden 1999 perustuslakia säätävään kokoukseen ja bolivaarisen viidennen tasavallan syntyyn. Näin hän mahdollistaa bolivaarisen vallankumouksen myytin läsnäolon myös tulevaisuudessa.

## 5 IKIAIKAINEN TAISTELU

### 5.1 Latinalaisen Amerikan kirous

“Los Estados Unidos de Norteamérica parecen destinados por la Providencia para plagar a la América de miserias a nombre de la libertad...”<sup>3</sup>

Bolívar kirjoitti vuonna 1829 kirjeessään eversti Patrick Campbellille, että Yhdysvaltain kohtalo on syöstä Latinalainen Amerikka kurjuuteen vapauden nimissä. Tämä on Chávezin mukaan Bolívarin profetia, jonka kuluneet vajaat 200 vuotta ovat osoittaneet todeksi.

Bolívarin profetia vahvistaa Chávezin anti-imperialistisessa retoriikassa esiintyvää vastakkainasettelua, jossa vastakkain ovat Latinalaisen Amerikan kansat ja Yhdysvallat. Chávez kuvaa Venezuelan suurimmaksi uhkaksi ja viholliseksi Yhdysvaltain kapitalistisen ”imperiumin”, joka on Bolívarin ajoista lähtien asettanut lakeijansa, ”kreolioligarkian”, valtaan eri puolilla Latinalaista Amerikkaa (Chávez 2005, 111–112; 2006, 192–199). Profetia on kestänyt aikaa ja osoittautunut todeksi. Chávez painottaa asetelman historiallisuutta tehdessään jakoa hyvän ja pahan voimien välille. Pahan ja moraalittoman imperiumin pyrkimys tulee myös tulevaisuudessa olemaan Latinalaisen Amerikan hallitseminen. ”Me synnyimme olemaan vapaita, he syntyivät hallitsemaan maailmaa<sup>4</sup>”. Latinalaisen Amerikan syökseminen kurjuuteen sisältyy Yhdysvaltain olemukseen, kuten Bolívarin profetiaa seuranneet 200 vuotta ovat todistaneet.<sup>5</sup> Kahtiajako, jonka mukaan ”me” synnyimme olemaan vapaita ja ”he” syntyivät hallitsemaan maailmaa, on retorisesti mielenkiintoinen.

<sup>3</sup> ”Yhdysvaltojen kohtalo näyttää johdatuksessaan olevan Latinalaisen Amerikan syökseminen kurjuuteen vapauden nimessä.” Tämä ”profetia” esiintyy aineistossa lukuisia kertoja (esim. 2004, 136, 211, 268, 382, 546; 2005, 84, 288, 419, 531–532, 624; 2006, 29, 286, 347, 386, 568).

<sup>4</sup> ”Nosotros nacimos para la libertad, ellos nacieron para la dominación del mundo.” (Chávez 2006, 163).

<sup>5</sup> Yhdysvallat ilmoitti virallisesti luopuvansa vuodesta 1823 suhdettaan Latinalaiseen Amerikkaan määrittäneestä Monroen doktriinista kahdeksan kuukautta Chávezin kuoleman jälkeen Amerikan valtioiden järjestön (OEA) kokouksessa marraskuussa 2013.

Ajatus, että vihollinen on syntynyt hallitsemaan maailmaa sisältää implisiittisesti oletuksen, että vihollinen ei voi muuttua. Halu hallita "meitä" kuuluu vihollisen olemukseen, joten kyseessä on ikuinen vihollinen. Chávez luo vahvaa jaotetta "meidän" ja "heidän" välille esittämällä ryhmät luonteiltaan täysin vastakkaisina. "Meidän" vapautemme ja "heidän" halunsa hallita ovat kuitenkin ristiriidassa. Tästä seuraa, että ollaksemme vapaita meidän täytyy täyttää velvollisuutemme. Chávez jatkaa: "Olemme täällä täyttääksemme Simón Bolívarin mandaattia; käyt-tääksemme miekkaamme silloin kun meidän on sitä käytettävä, puolustaaksemme kansamme perustuslaillisia oikeuksia, onnea ja vapautta". Burken (1969a, 351) retoriikkateoriassa "vapaus" on esimerkki jumaltermistä, jolle on vaikea sanoa vastaan. Sen dialektinen vastinpari on välttämättömyys, jonka kanssa se voi kuitenkin olla syntaktisesti identtinen, tarkoittaen samaa asiaa. Chávezin puheessa vapaus velvoittaa. Vapauden käsite on Chávezin retoriikassa keskeinen käsite ja siihen palataan tarkemmin seuraavassa alaluvussa 5.2. Vapaus on myös käsite, jonka nimissä Bolívarin profetian mukaan Yhdysvallat on syöksevä Latinalaisen Amerikan kurjuuteen.

Tammikuussa 2006 Maailman sosiaalifoorumissa Caracasissa pitämässään puheessa Chávez kuvasi Venezuelaa vastaan likaista sotaa käyvän imperiumin "suurimmaksi murhaajaksi ja kansanmurhaajaksi, kieroutuneimmaksi ja moraalittomimmaksi imperiumiksi, jonka maailma on tuntenut sataan vuosisataan". Pahimman imperiumin siitä tekee se, että toisin kuin esimerkiksi Rooman imperiumi, joka sentään myönsi olevansa imperiumi, "Mister Dangerin<sup>6</sup>" imperiumi puhuu demokratiasta ja ihmisoikeuksista, vaikka se rikkookin niitä jatkuvasti. (Chávez 2006, 133.) Yhdysvaltain Imperiumi ja sen edistämä villi kapitalismi edustavat Chávezin (esim.

---

<sup>6</sup>Mister Danger on nimitys, jolla Chávez usein viittaa Yhdysvaltain presidentti George W. Bushiin. Mister Danger, oikealta nimeltään William Danger on erään latinalaisamerikkalaisen modernin kirjallisuuden keskeisimmistä romaaneista, Rómulo Gallegosin *Doña Barbaran* hahmo. Jussi Pakkasvirran mukaan teos on henkilökuvaussessaan arkkityyppisen arielistinen. Teoksessaan *Ariel* (1900) José Enrique Rodó esittää Latinalaisen Amerikan Arielina, joka taistelee pohjoisen Calibánia, Yhdysvaltoja vastaan. Gallegosin romaanissa Mister Danger on Calibán. Rodón ajattelua on usein José Martín ajattelun ohessa pidetty anti-imperialistisen kontinentalismin ensimmäisenä intellektuaalisena ilmauksena. (Pakkasvirta 2005, 383–388.)

2005, 528) mukaan eksistentiaalista uhkaa paitsi Latinalaisen Amerikan valtioille myös elämälle maapallolla.

Chávez rakentaa vastakkainasettelun retoriikkansa usein taistelun terminologialle. Hänen mukaansa Yhdysvallat on uhka Venezuelan olemassaololle. Siksi venezuela-laisten on taisteltava. Tämä taistelu ei kuitenkaan tarkoita aseellista yhteenottoa, vaan Chávez käy Yhdysvaltoja vastaan eräänlaista retorista sotaa. Vuonna 2006 Venezuela haki vaihtuvan jäsenen paikkaa YK:n turvallisuusneuvostosta. ”Pohjois-amerikkalainen imperialismi ei tahdo Venezuelaa turvallisuusneuvoston jäseneksi”, Chávez esittää ja Venezuelan ja Yhdysvaltain suhdetta Daavidin ja Goljatin taisteluun. Hän lisää, että taistelu tulee olemaan hyvin vaikea. (Chávez 2006, 368.) Raamatullinen kuvasto vahvistaa käsitystä taistelun myyttisyydestä ja ratkaisuudesta.

Vuoden 2006 presidentinvaalin kampanjassaan Chávez kehotti kansaa yhdistymään vaaliurnilla pohjoisamerikkalaista imperialismia vastaan. Hän vaati jälleen hajaantuneisuuden lopettamista vetoamalla yhteiseen ulkoiseen viholliseen. Muutama viikko vaalin jälkeen Chávez puhui sotilasakatemiassa pitämässään puheessa vaalipäivän tuloksesta vallankumouksen voittona:

La victoria revolucionaria del 3 de diciembre, la victoria de un pueblo que fue capaz de vencer al imperialismo norteamericano y a sus amenazas; la victoria de un pueblo y sus soldados, capaces de vencer la manipulación de la oligarquía criolla, capaces de vencer los enemigos externos e internos de esta Revolución, e imponer, como se impuso el 3 de diciembre, gracias al pueblo, a sus soldados, la paz, la democracia y el respeto a la decisión de las mayorías que ha dicho socialismo, que ha dicho revolución.<sup>7</sup> (Chávez 2006, 744–745.)

Chávezin mukaan vaaleissa äänestettiin vihollista vastaan. Vaalivoitto tarkoitti ”vallankumouksen voittoa ulkoisista ja sisäisistä vihollisista”. Chávez kuvaa

---

<sup>7</sup> ”Joulukuun 3. päivä oli vallankumouksen voitto, se oli voitto kansalle, joka oli kykenevä kukistamaan pohjois-amerikkalainen imperialismin ja sen uhkat. Voitto kansalle ja sen sotilaille, jotka kykenivät lyömään kreoliligarkian manipulaation. He olivat kykeneväisiä kukistamaan tämän vallankumouksen sisäiset ja ulkoiset viholliset, ja asettamaan, kuten 3. joulukuuta asetettiin, kiitos kansan ja sen sotilaiden, rauhan, demokratian ja kunnioituksen enemmistön päätöstä kohtaan. Enemmistön, joka sanoi kyllä sosialismille ja vallankumoukselle.” Käännös EK.

liikkeensä voittoja vaaleissa ja kansanäänestyksissä vallankumouksen taisteluiden voittoina tai tappioina. Burke (1967, 193) korostaa, että keskenään kiivaankin eripuraiset tahot voivat löytää toisensa, jos niillä on yhteinen vastustaja tai vihollinen. Vallankumouksen myytin avulla kansalaisten äänestämisestä tulee enemmän kuin äänestämistä. Äänestämisasiäki saa symbolisen merkityksen ja osallistaa äänestäjän osaksi vallankumouksen sakraalia myyttiä ja vallankumouksellisen kansan transsendenttia entiteettiä, jonka osana hän ylittää oman erillisyytensä (ks. Burke 1969b, 325). Näin kansalainen identifioituu vallankumoukselliseen, taistelevaan kansaan.

Mielenkiintoisesti Chávez ei juurikaan saanut tuluselle retoriikalleen vastareaktiota Yhdysvalloista. George W. Bushin hallinnon maailmanpoliittinen mielenkiinto oli kohdistunut pikemmin Lähi-itään kuin Latinalaiseen Amerikkaan. Bushin hallinto ei edes lukenut Venezuelan edes kuuluvan pahan akseliin, johon esimerkiksi Chávezin hallinnon läheinen liittolainen, Mahmud Ahmadinežadin Iran kuului. Chávez kuitenkin nimesi oman pahan akselinsa, johon kuuluivat Yhdysvallat liittolaisineen. Latinalaisen Amerikan vasemmistohallitusten hän puolestaan katsoi kuuluvan hyvän akselin. Tämän taistelun yksipuoleisuudella ei kuitenkaan ole merkitystä Chávezin retoriikan kannalta identifikaation näkökulmasta.

Chávez esittää, että imperiumin ja Washingtonin konsensuksen edustama kapitalismi on korruptoivan egoismin ja individualismin valtakunta, joka repii ihmiset erilleen toisistaan (Chávez 2005, 423; 2006, 294, 417). Tätä egoistista kapitalismia edustaa Venezuelassa etuoikeuksista nauttiva oligarkia. Ajattelutapa perustuu logiikkaan, jossa kaikki Chávezin kanssa eri mieltä olevat nähdään ihmisiä erilleen repivän, moraalittoman kapitalismin korruptoimina. Chávezin retoriikassa kapitalismi on Yhdysvalloista lähtöisin oleva geopolitiittinen paholaistermi. Se edustaa vapaudelle vastakkaista pahuutta: orjuutta ja epäoikeudenmukaisuutta. Sisäinen vihollinen voisi vielä saada syntinsä anteeksi liittymällä "kansaan", hyvän joukkoihin.

Yhdysvallat on Chávezin mukaan interventioillaan levittänyt eripuraisuutta Latinalaiseen Amerikkaan voidakseen hallita sitä. Hänen mukaansa on vihollisen etu,

jos "me" emme pääse yli sisäisistä ristiriidoistamme. Sisäisen vihollinen, oligarkkisen eliitin epäisänmaallinen synty on, että se pelaa vihollisen pussiin. Hän käyttää myös sodan ja taistelun käsitteitä myös sisäisen vihollisen toimien yhteydessä. Hän esimerkiksi kuvaa vastavallankumouksellisen oligarkian käyvän hänen hallintoaan vastaan "poliittista sotaa" (*guerra política*) ja "mediasotaa" (*guerra mediática*). Tämä ei ole tavatonta siinä mielessä, että Chávez todella syrjäytettiin hetkellisesti vallasta vuoden 2002 vallankaappausyrityksessä. Tapahtuneen myötä hän sai syyn nimittää vastustajiaan pitkään "vallankaappaustehtailijoiksi" (*golpistas*). Chávez syytti Yhdysvaltoja vallankaappausyrityksen pääpiruksi ja nimitti tämän logiikan mukaisesti sisäisiä vastustajiaan viidenneksi kolonnaksi (Chávez 2004, 235–256, 618; 2006, 402, 450).

Sisäisen vihollisen kuvaaminen viidenneksi kolonnaksi on retorisesti mielenkiintoinen siirto, sillä se siirtää sisäisen vihollisen osaksi ulkoista vihollista. Myös vaaleilla valittuja edustajia Chávez (2004, 66) on kuvannut kansan vihollisina esittäessään, että kansan on hankittava takaisin menettämänsä alueelliset hallinnot, jotka ovat kansan vihollisten käsissä. Maan sisäisestä vastakkainasettelusta tulee myös moraalisen isänmaallisuuden jakolinja. Vihollinen asetetaan saman, essentiaalisesti pahan imperialismiin kategorian alle. Sen pahuus johtuu kapitalismin moraalittomasta, ihmisiä erilleen repivästä ahneudesta ja egoismista. Ne, jotka luovat vastakkainasettelua, leimautuvat automaattisesti tähän hyvästä vieraantuneeseen, kapitalismin korruptoimaan joukkoon. Vihollinen ja sen edustama kapitalismi ovat Chávezin narratiiveissa Venezuelan sisäisten ristiriitojen aiheuttajia. Burken (1967, 206) mukaan ihmisten yhteisön sisäiseen jakautuneisuuteen kohdistuva inho on niin suurta, että siellä missä jakautuneisuutta on, ihmiset kääntyvät helposti vastustamaan niitä, jotka toteavat hajaannuksen olemassaolon faktana. Heistä tulee nimeämänsä epäyhtenäisyyden aiheuttajia.

Chávezin katsantokannassa on kyse sorretun kansan ja etuoikeutetun oligarkian välisestä hierarkiasta. Tämän asiointilan kritisoiminen ja hierarkian kääntämisen



mahdollisuuden osoittaminen ovat syntipukin paljastavia vallankumouksellisia ilmauksia. Burken mukaan syntipukki on dialektisesti vetoava, koska siinä yhdistyy sekä identifikaatio että vieraantumisen. Hierarkian jakaminen ryhmiin tekee siitä rituaalisesti tyydyttävän mahdollistamalla maailman pahuuden vierittämisen toisten harteille. Tilanteessa ihmisiä ei aja erilleen toisistaan vain heidän eronsa, vaan myös heidän jakamansa hyveet ja paheet. (Burke 1969b, 140–141.) Chávezin retorikan antagonistinen maailmankuva redusoi maailman moninaisuuden selkeään, helposti ymmärrettävään, identifikaation mahdollistavaan muotoon. Näiden kahden ”luokan”, kansan ja oligarkian, rajat eivät kuitenkaan ole selvärajaisia. Chávezin retoriikassa keskeinen luokitteluperuste on se, miten kansalaiset suhtautuvat hänen hallintoonsa. Hänen hallintonsa kritisoiminen on automaattisesti myös hyökkäys kansan kimppuun.

## 5.2 Vapauttajan paluu – lupaus voitosta

Latinalaisen Amerikan kirous on lohduton. Vihollinen on paha, ylivoimaisen voimakas suurvalta. Vaikka *Libertador* Bolívar vapauttikin Latinalaisen Amerikan espanjalaisten vallan alta, niin imperialismin uhka vaanii sitä edelleen. Chávezin mukaan nyt on toimittava, jotta Yhdysvaltain imperialismin kausi ei kestäisi niin kauaa kuin sitä edeltänyt kolonialistisen sarron kausi, jonka Bolívar viimeksi onnistui lopettamaan.

Chávez lainasi jo vuoden 1999 virkaanastujaisissaan runoilija Pablo Neruda: ”Bolívar herää sadan vuoden välein, kun kansat heräävät”. Tämän lauseen hän tuli toistamaan monia kertoja hallintonsa aikana. Nyt Bolívar ja Venezuelan kansa ovat heränneet. Chávezin retoriikassa hänen valtaantulonsa oli eräänlainen boliväärinen parousia, messiaanisen vapauttajan toinen tuleminen. Kristinuskossa parousia tarkoittaa Jeesuksen paluuta, joka liittyy lupaukseen Raamatun messiaanisen ennustuksen täyttymisestä.

Chávez samastaa itsensä sekä kansaan että Bolívariin. Bolívar ja kansa ovat heränneet henkiin Chávezin hallinnon muodossa. Hän luo kuvan itsestään kansan tahtoa edustavan Bolívarin inkarnaationa. Kristuksen tavoin petettynä kuollut marttyyri Bolívar on palannut. Jouluaattona 2005 pitämässään puheessa Chávez (2005, 732) esittää Bolívarin kokeneen ”fyysisen kuoleman” kuollessaan Kristuksen tavoin ristillä, mutta nyt hän on ylösnoussut kansan muodossa. Perinteisen historiankirjoituksen mukaan Bolívar kuoli tuberkuloosiin. Chávez kuitenkin kyseenalaistaa tämän näkemyksen painottaen, että Bolívar kuoli Jeesuksen tavoin petettynä.<sup>8</sup> Chávezin bolivaarinen myytti näyttää edellyttävän, että Latinalaisen Amerikan vapauttanut Bolívar kuoli taistellen ja uhrautuen. Chávezin tapa rinnastaa *Salvador* Kristus ja *Libertador* Bolívar tulee paremmin ymmärrettäväksi, kun pelastuminen (*salvación*) ja vapautuminen (*liberación*) ymmärretään synonyymeina. Maallisen vapautumisen ja teologisen vapautuksen välinen ero hälvenee myös vapautuksen teologiassa (ks. Gutiérrez 1983, 63). Sorrettujen vapauttamista ei voi erottaa pelastumisesta. Tämä ei tietystikään tarkoita sitä, että vapautuksen teologia näkisi Bolívarin vapahantajana.

Kun henkilöstä tehdään jonkin ei-henkilökohtaisen motiivin personifikaatio, tuloksena on depersonalisaatio, jossa henkilö ylittää luontonsa yksilönä ja muuttuu edustamansa idean peilikuvaksi. Hänestä tulee tietyllä tapaa jumalallinen hahmo, kun hän ei edusta enää itseään vaan ryhmää, jonka kanssa hänet on identifioitu. (Burke 1969b, 277.) Chávezin retoriikassa *Libertador* Bolívarin on vapauden ja vapautumisen symboli. Bolívar ei edusta itseään vaan hän edustaa Venezuelan kansan vapautta, johon hänet on samastettu. Burken mukaan tällaisessa tilanteessa hahmosta tulee jumalallinen. Bolívaria ylistetään sen kautta, mitä hän edustaa. Bolívar-kultti ei ollut Chávezin keksintö, mutta Chávez valjasti Bolívarin politiikkansa tueksi ennäkemättömällä tavalla. Chavismi esiintyy isänmaallisuuden ja vapautuksen edustajana sen tavan turvin, jolla se on valjastanut vapaustaistelijan isänmaallisen

---

<sup>8</sup> Merkillisimmän muotonsa Chávezin pyrkimys osoittaa Bolívar salaliiton uhriksi sai vuonna 2010, kun Chávez kaivautti Bolívarin haudastaan, jotta vapauttajan kuolinsyy saataisiin selvitettyä. Tutkijat eivät kuitenkaan pystyneet löytämään viitteitä Bolívarin kuoleman epäluonnollisuudesta tai siitä, että hänet olisi myrkytetty.

vapautuksen idealla ja asettanut hänet tukemaan omaa regiimiään. Burken mukaan depersonalisaation kohde, joka on lakannut olemasta itsensä, edustaa hierarkiaa ja tulee osaksi järjestystä. Kohde saa loistavan retorisen auran, joka juontuu hänen edustamastaan järjestyksestä. Vapaus, jota vapauttaja Bolívar edustaa, on Chávezin retoriikassa jumaltermi (ks. Burke 1969a, 74; 1969b, 300). Jo edellisessä alaluvussa nähtiin kuvaus: ”Me synnyimme ollaksemme vapaita, he syntyivät hallitakseen maailmaa.” Vapaus ei kuitenkaan tullut ilman velvollisuutta.

Vapautta edustava Bolívar on ylösnoussut Chávezin hallinnossa kansan muodossa. Samalla tavalla Chávez kuvaa isänmaan uudelleensyntyneenä. Uhrauksen ja ylösnousemuksen teemat liittyvät Venezuelan historian yksittäisiin tapahtumiin. Esimerkiksi vuoden 1989 Caracazo-mellakat ja vuoden 1992 isänmaallinen vallankaappausyritys ja niissä vuodatettu veri ja uhrautuminen mahdollistivat Bolívarin isänmaan ylösnousemuksen:

Hoy, y eso no es gracias a Chávez, para nada, sino gracias a ustedes mismos, es gracias al pueblo venezolano y hay que dar gracias a Dios, por supuesto, gracias al pueblo venezolano que ha sido valiente, ha tenido el coraje y la sabiduría de empujar esta patria por este camino, desde por allá desde 1989 con el “Caracazo”, rebelión popular para cortar las cadenas, desde por allá 4 de febrero de 1992, rebelión militar popular nacionalista revolucionaria y bolivariana, desde todos esos hechos, cuántas luchas de ustedes, cuántas huelgas, cuántas marchas, cuántos sacrificios, cuánto dolor, como diría Winston Churchill, cuánta sangre, cuánto sudor y cuántas lágrimas derramó el pueblo durante tanto tiempo, ya era hora de la resurrección de la patria de Bolívar y aquí está la patria, resucitada y viva, construyéndose de nuevo así misma.<sup>9</sup> (Chávez 2005, 325–326.)

Caracazossa taisteltiin, uhrattiin, kärsittiin ja vuodettiin verta, kunnes tuli isänmaan ylösnousemuksen hetki. Venezuelan kansa on uhraustensa kautta voittanut pelas-

---

<sup>9</sup> ”Tänään, eikä siitä ole laisinkaan kiittäminen Chávezia, vaan kiitos teille itsellenne, Venezuelan kansalle ja tietysti myös Jumalalle. Kiitos Venezuelan kansalle, joka [tänään] on ollut rohkea, jolla on ollut rohkeutta ja viisautta työntää isänmaa tälle tielle, jo vuodesta 1989 ja Caracazon kansalaiskapinasta alkaen, kahleiden katkaisemiseksi. Jo helmikuun neljännen 1992 bolivaarisesta, vallankumouksellisesta, nationalistisesta kansalaisotilaallisesta kapinasta alkaen. Kaikista näistä asioista, kuinka monia teidän taistelujanne, kuinka monia lakkoja, monia marsseja, monia uhrauksia, kuinka paljon tuskaa, kuten sanoisi Winston Churchill, kuinka paljon verta, paljon hikeä ja kyyneliä kansa vuodatti niin pitkän aikaa, kunnes oli Bolívarin isänmaan ylösnousemuksen hetki. Ja tässä isänmaa on, ylösnousseena ja elossa, rakentamassa itseään uudelleen.” Käännös EK.

tuksensa. Chávez jatkaa sanomalla, että kansan on jatkettava edelleen samalla transition tiellä kohti uuden vuosituhannen sosialismia. Chávezin kertomus seuraa kristinuskon pelastuskertomusta, joka sekään ei ole tullut vielä päätökseensä. Messias on kuollut, ylösnoussut ja palaava jälleen takaisin. Bolivaarisen vallankumouksen tarinan messias, kansassa herännyt Bolívar, on Caracazosta alkaneen vallankumouksen ja sitä jatkamaan tullen Chávezin regiimin myötä ylösnoussut, mutta taistelu on vielä kesken, eikä kaikkia lupauksia ole vielä lunastettu.

Chávez puhuu usein Bolívarin haaveeseen Latinalaisen Amerikan kansat yhdistävästä *suuresta isänmaasta* (Patria Grande). Yhdistyminen on välttämätöntä, sillä ”vain suuri voi olla vapaa”. Bolívaria lainatessaan Chávez esiintyy eräänlaisena Bolívarin ylipappina ja hänen tahtonsa tulkitsijana. Bolívarin unelma on myös kansan unelma, joka tulee toteutumaan, sillä kuten Bolívar on lausunut: ”Etelä-Amerikan suuri päivä ei ole koittanut”<sup>10</sup>. Chávez rinnastaa tämän lauseen Jeesuksen (Joh. 18:36) Pilatukselle lausumiin sanoihin: ”minun kuninkuuteni ei ole tästä maailmasta”. Venezuelan kansa kantaa synnin ja syyllisyyden taakkaa siitä, että Bolívarin unelma ei toteutunut. Synnistä voidaan vapautua ainoastaan toteuttamalla tuo haave. Kun Chávez rakentaa identifikaation kansan ja Bolívarin lähelle, chavismin voitot voidaan kuvata palanneen Bolívarin voittoina Latinalaisessa Amerikassa. Kun Chávez on voittanut vaalit, hänen kannattajansa ovat huutaneet kauduilla ”Hälytys, hälytys, Bolívarin miekka kulkee Latinalaisessa Amerikassa!”.

Venezuelan kansa ei ole taistelussaan yksin, sillä historian suuret sankarit, ennen kaikkea Bolívar, taistelevat sen rinnalla. Yhtenäisyys, sekä Venezuelan että Latinalaisen Amerikan sisäinen, on kuitenkin taistelussa pärjäämisen edellytys. Kansat ovat heränneet ja vallankumouksen tuulet puhaltavat kaikkialla Latinalaisessa Amerikassa. Tästä linjasta ei kuitenkaan saa lipsua. Chávez lainaa usein toista Latinalaisen Amerikan karismaattista sotilastaustaista presidenttiä Juan Perónia, jonka mukaan ”kohtaamme 2000-luvun joko yhtenäisinä tai hallittuina”. Yhtenäisyys on ainoa keino, jolla imperialismiin langettama eksistentiaalinen uhka voidaan torjua.

---

<sup>10</sup> ”El gran día de la América del Sur no ha llegado.”

Pohjoisen imperiumi on jo pitkään terrorisoinut Latinalaista Amerikkaa, luonut sinne interventioillaan epävakautta ja asettanut omat lakeijansa valtaan.

Chávez (esim. 2006, 203) ennustaa uusliberalismin ja imperialismien haastavien vasemmistolaisten hallitusten nousevan valtaan kaikkialla Latinalaisessa Amerikassa ja liittoutuvan synnyttäen *suuren isänmaan* (*Patria grande*). Bolívarin *suuri isänmaa* esiintyy jatkuvasti Chávezin retoriikassa yhdessä *meidän Amerikkamme* (*Nuestra América*) käsitteen kanssa. *Meidän Amerikkamme* käsite esiintyy kuubalaisen José Martín (2008) vuonna 1891 kirjoittamassa samannimisessä esseessä, jossa hän esittää, etteivät Latinalaista Amerikkaa enää uhanneet sen vanhat siirtomaaisännät vaan kiihkeä amerikkalainen suurvalta, Amerikan yhdysvallat. Bolívarin profetia liittyy Chávezin retoriikassa Yhdysvaltojen luonteeseen *meidän Amerikkamme* kirouksena, jota Chávez (2006, 198) kuvaa esittämällä Yhdysvallat uutena Herodeksena. Chávez viittaa tällä Yhdysvaltojen interventioihin Latinalaisessa Amerikassa. Alkuperäinen Herodes ei verityöstään huolimatta onnistunut katkaisemaan Jeesuslapsen päätä. Tämä ”uusi Herodes” katkaisi pään lähes kaikelta ”todellisen muutoksen prosessilta” Latinalaisessa Amerikassa. Chávez esittää listan 1900-luvulla tapahtuneista interventioista, ”pudonneista päistä”, mutta kuten alkuperäisensä Herodeksen tapauksessa, kaikkia päitä ei onnistuttu katkaisemaan.

Huhtikuussa 2004 Chávez käytti samankaltaista vertauskuvaa kuvatessaan Venezuelan uutta demokratiaa Herodeksen uhkaamaksi: ”Uusi demokratia on syntyvässä Venezuelaan, se on jo syntynyt. Se on vielä pieni lapsi. Ainoa vain, että tuolla jossain on myös Herodes”. Tähän raamatulliseen analogiaan sisältyy ajatus Latinalaisen Amerikan maaperässä kypsyvistä messiaanisisistä siemenistä, jotka tuottavat hedelmää, kunhan prosessi saa elää täysikasvuuteensa saakka. Chávezin mukaan imperiumi tullaan voittamaan tämän vuosisadan aikana, eikä kyseessä ole ainoastaan Venezuelan, vaan lopulta kaikkien kansojen vapautuminen.

Yhtenäisen Amerikan luominen, suuri isänmaa ja *meidän Amerikkamme*, saivat Chávezin aikana myös konkreettisia muotoja hänen käynnistämiensä integraatioprojektien muodossa. Esimerkiksi Etelän pankin (Banco del Sur) ja Meidän Amerikkamme kansojen bolivaarinen liittouman (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América, ALBA) kaltaisten aloitteiden synnyssä Chávezilla ja Venezuelalla oli keskeinen rooli. Chávez vaatii integraatiota kahdella tasolla. Suuri isänmaa tai meidän Amerikkamme vaatii veljeskansojen yhtenäisyyttä. Toinen taso on Venezuelan kansallinen taso. Chávezin toistuva vaatimus on, että venezuelalaisten on luovuttava kaikesta sisäisestä kärhämöinnistään. Näillä kahdella rinnakkaisella yhtenäisyyden vaatimuksen taustalla on sama anti-imperialistinen diskurssi, joka esittää Yhdysvallat maanosan vapautta uhkaavana vihollisena.

### 5.3 Chávezin martyrologia

Marttyyrius on toistuva teema Chávezin retoriikassa. Hän kuvaa vallankumouksellisina marttyyreina esimerkiksi Jeesuksen, Bolívarin, Ernesto Guevaran ja José Martín. Bolivaarisella vallankumouksella on kuitenkin myös omat marttyyrinsa. Esimerkiksi vuonna 1989 Caracazossa ja vuonna 1992 Chávezin johtamassa vallankaappausyrityksessä kuolleet kapinalliset hän kuvaa marttyyreina. Vallankumous sai uusia marttyyreja myös Chávezin presidenttiyden aikana vuoden 2002 vallankaappausyrityksessä kuolleiden chavistien, sekä vallankaappausyritystä tutkineen, murhatun valtiosyyttäjän Danilo Andersonin muodossa.

Kristinuskko on usein läsnä Chávezin puhuessa marttyyriudesta. Hän kuvaa Jeesuksen vallankumouksellisen marttyyrin esikuvana. Toinen vallankumouksellisen marttyyrin esikuva Chávezin retoriikassa on Kristus-figuuri Bolívar, joka on paitsi profeetta myös petettynä kuollut marttyyri. Chávezin mukaan Bolívarin on täytyntä kuolleessaan sanoa Jeesuksen tavoin ”Jumalani, miksi minut hylkäsit?” sekä ”se on täytetty”. Hän jatkaa, että ”me” emme kuitenkaan kuole kuten ”lähes ristiinnaulittu” Bolívar, joka elää tänään Venezuelan kansan ja työläisten taisteluissa ja voitoissa. (Chávez 2005, 318.)

Myös meneillään olevan, uuden bolivaarisen vallankumouksen marttyyrit kuolivat kristillisesti. Chávezin mukaan hänen johtamansa helmikuun 4. päivän (4F) epäonnistuneessa vallankaappausyrityksessä vuonna 1992 kuolleet vallankumoukselliset antoivat henkensä Kristuksessa ja kuten Kristus, kansan puolesta. Nämä taistelussa kuolleet ovat Chávezin mukaan ”vallankumouksen todellisia marttyyreja”. (Chávez 2006, 728–729.) Kristuksen tavoin kuoleminen voi ymmärtää Kristuksen esimerkin seuraamisena, *imitatio Christi*. Anna Lisa Petersonin (1997, 13) mukaan uhrautumisen käsittäminen Kristuksen seuraamisena on latinalaisamerikkalaisen yleisen marttyyrikäsityksen keskeinen teologinen piirre. Marttyyrius liitettiin ristintietä kulkeneen vapahtajan seuraamiseen kuitenkin jo varhain. Kristuksen seuraamisen teemaa yleisesti käsitellään seuraavassa alaluvussa 6.1.

Marttyyrin käsite juontuu kreikan kielen alkujaan oikeussalin todistajaa tarkoittaneesta sanasta, μάρτυς, mártys. Todistajan tieto perustui henkilökohtaiseen havaintoon. Uuden testamentin ensimmäisissä maininnoissa, Matteuksen ja Markuksen evankeliumeissa, sanalla on juuri tämä merkitys. Apostolit olivat Kristuksen tekojen ja sanojen ”todistajia”, silminnäkijöitä. Kristuksesta todistaminen tiesi apostoleille usein hankaluuksia lain kanssa, jopa väkivaltaisen kuoleman riskiä. Väkivalan kohtaamisen riski sisältyy marttyyriuteen esimerkiksi Apostolien teoissa sekä Johanneksen ilmestyksessä (Ap.t. 22:20, Ilm. 2:13, 13:6). Marttyyriudesta tuli hinta, joka kristittyjen piti olla valmiita vakaumuksestaan maksamaan. Näin marttyyrius sai kristinuskon kontekstissa merkityksen, jota se on kantanut nykypäivään asti: marttyyri on henkilö, joka kristillisen vakaumuksensa tai uskonnon harjoittamisensa vuoksi kärsii kidutusta, tai väkivaltaisen kuoleman vihamielisen hallinnon tai kansanjoukon uhrina.

Marttyyrin käsitteen alkuperä on kristinuskossa, mutta modernina aikana käsitteellä on ollut tärkeä rooli myös sekulaareissa, poliittisissa narratiiveissa. Kansalliset marttyyrit ovat Ranskan vallankumouksesta lähtien olleet kansalaisuskonnon aspekti, jolla on omat liturgiansa ja riittinsä, jotka osallistuvat massoille suunnatun

poliittisen uskonnon rakentamiseen (Mosse 1990). Marttyyriys on vahvasti poliittinen teema, sillä se edellyttää ainakin retoriikan tasolla konfliktia tai väkivaltaista konfrontaatiota. Siksi siihen ovat turvautuneet myös kansakuntaa ja sen eteen tehtyjä uhrauksia sakralisoivat poliittiset uskonnot. Chávezin retoriikassa marttyyrit eivät kuitenkaan ole puhtaan sekulaareja marttyyreja, sillä hän liittää marttyyriuden Kristuksen seuraamiseen.

Katolisuudessa marttyyriudella ja martyrologioilla on erityisen suuri merkitys. Marttyyrin käsite on kuitenkin irronnut uskonnollisesta merkityksestään siinä määrin, että sitä käytetään usein myös sekulaareissa konteksteissa, esimerkiksi kuvaamaan ideologian puolesta kuolevaa vallankumouksellista. Vapautuksen teologiassa katolisen ja ”sekulaarin” marttyyrin erosta tulee epäselvä, sillä vapautuksen teologian ja sen historialliselle materialismille perustuvan raamatuntulkinnan mukaan kristityt eivät voi jäädä poliittisten kamppailujen ulkopuolelle. Tämän katsannon mukaan oikeudenmukaisuuden puolesta taistelemisen nähdään Jumalan valtakunnan rakentamisena maan päälle. Poliittisten liikkeiden tai kansakuntien ja uskonnollisten yhteisöjen marttyyrikultteja yhdistää se, että niillä on samanlainen rooli yhteisön sisäisessä koheesiossa. Kristittyjen kohtaama vaino on kautta aikojen vahvistanut uskovien yhteisön kollektiivista identiteettiä. Yhteisön urheiden jäsenten kokemien kärsimysten muistaminen glorifioi taistelua ja tuo sen lähemmäksi päämääräänsä. (Rosoux 2004, 87.) Chávezin retoriikassa nämä marttyyriuden lajit ovat yhtä: hän kuvaa vallankaappausyrityksessä kuolleiden marttyyrien antaneen henkensä yhteisön ja paremman maailman puolesta – kristillisesti.

Katolisen kirkon opin mukaan marttyyrin on kuoltava *odium fidei*, kristilliseen vakaumukseen kohdistuva vihan vuoksi. Latinalaisessa Amerikassa esimerkiksi El Salvadorin sisällissodassa kuolleita kristittyjä on kuvattu marttyyreina, vaikka myös heidän tappajansa ovat olleet katolisia (Peterson 1997; ks. myös Valiente 2014, 112–114). Vapautuksen teologian teoreetikoista muun muassa Jon Sobrino on esittänyt, että marttyyrius tulisi ymmärtää laajemmin. Sobrinon marttyyrikäsityksen



mukaan latinalaisamerikkalaiset marttyyrit eivät nykypäivänä kuole heihin kohdistuvan vihan vuoksi, vaan paitsi Jeesuksen puolesta, ennen kaikkea samalla tavalla kuin Jeesus (Sobrino 1994, 267). Tämä kysymys, jossa vapautuksen teologia on katolisen kirkon virallisen kannan kanssa eri mieltä, on merkittävä kristillisen ja poliittisen marttyyrin eronteon kannalta. El Salvadorin sisällissodassa murhattu, Latinalaisen Amerikan lähihistorian tunnetuin marttyyri on vuonna 1980 murhattu arkkipiispa Óscar Romero.<sup>11</sup>

Chávez (2004, 165–168) puhui Romerosta maaliskuussa 2004 Latinalaisen Amerikan lääketieteen oppilaitokseen (Escuela Latinoamericana de Medicina) Kuubaan lähtevien opiskelijoiden läksiäisjuhlassa pitämässään puheessa. Hän esitti, että *San Romero de América* tuli tapetuksi vastavallankumouksellisten terroristien toimesta. Romeron murha on tänä päivänä yhä selvittämättä, mutta murhan takana uskotaan olleen kuolemanpartion.

Chávez lainaa puheessaan Romeron saarnassaan lausumia sanoja, joiden mukaan ”meidän suurin syntimme on piittaamattomuus kansoista ja vielä enemmän niiden toivolla leikkiminen”. Hän jatkaa lainaamista sanoen, että niin kauan, kun emme omistaudu maan ja rikkauksien epätasaisen jakautumisen ongelmien selvittämiseksi ja pyri luomaan yhdenvertaisten maailmaa, kannamme harteillamme perisynnin painoa. Chávezin mukaan Romero on oikeassa nyt enemmän kuin koskaan: ”Meidän täytyy jatkaa vallankumousta ja taistelua perisyntiä vastaan”.

Hän kysyy kuulijoiltaan: ”mitä merkitystä on materiaalisilla asioilla?” ”Ei mitään”, hän vastaa, ”sillä lopulta kaikki maallinen tulee katoamaan”. ”Se, mitä meille elämässämme lopulta jää on muiden palvelemisen polku, taistelu muiden puolesta, taistelu yhteisen hyvän puolesta, taistelu elämän puolesta.” Tuo polku on jo valmiiksi poljettu puolestamme, sen ovat polkeneet esimerkilliset ihmiset, ”kansojen

---

<sup>11</sup> Paavi Franciscus julisti Romeron marttyyriksi vuonna 2015. Keskeinen prosessia viivästyttänyt kiistakysymys oli, murhattiinko Romero hänen uskonnollisen vakaumuksensa vai poliittisen toimintansa vuoksi.

marttyyrit”, kuten Bolívar, *meidän Amerikkamme* teoreetikko Martí, Romero, miehet ja naiset, jotka antoivat elämänsä kansojen puolesta.

Kun Chávez käsittelee kuin ohimennen rinnakkain Romeron puhetta perisyynnistä ja historian marttyyreja ihailtavina esikuvina, hän tekee retorisesti mielenkiintoisen rinnastuksen, jolla hän muistuttaa yleisöään heidänkin sovitettavanaan olevasta synnistä. Myös ”meiltä” muilta, jotka emme kenties yllä Chávezin legendaaristen vallankumouksellisten marttyyrien tasolle, odotetaan syyllisyydestä vapauttavaa sovitusta, etenkin kun polku on jo puolestamme poljettu. Chávez samastaa marttyyrien äärimmäisen uhrauksen samalla polulla kulkemiseen, jota hän kuulijoiltaan vaatii. Järjestykselle kuuliaisien uhrautumisen polkua voi kulkea monella tavalla.

Chávez kuvaa lääkäriopiskelijoille pitämässään puheessa heidän tulevaa ammatillista tehtäväänsä käyttäen taistelun metaforaa. Kuulijoitaan Chávez ei kuitenkaan vaadi näiden esimerkillisten marttyyrien tavoin uhraamaan henkeään, sillä he voivat sovittaa syntinsä taistellen toisella tavalla. Heiltä odotetaan symbolista askelta synnistä kuolemaan, mortifikaatiota (ks. Burke 1969b, 208.) Vaikka mortifikaation harjoittamisen muodot ovatkin muuttuneet ajan saatossa, niin sillä on yhä roolinsa katolisen kirkon opetuksessa. Katolisen kirkon katekismuksessa (Katolinen tiedotuskeskus 2005, 2015) opetetaan: ”Tie täydellisyyteen kulkee ristin kautta. Ilman kieltäymystä ja hengellistä taistelua ei ole mitään pyhyttä. Hengellinen edistyminen vaatii askeesia ja itsensä kuolettamista, joka johtaa asteittain elämään autuaak-sijulistusten rauhassa ja ilossa.”

Burken retoriikkateoriassa uhraamiseen ja uhrautumiseen rinnastuva mortifikaatio tarkoittaa halujen ja himojen alistamista katumuksen, pidättyvyyden ja itsen rankaisemisen keinoin. Siinä on kyse hallinnasta ja itsekontrollista. (Burke 1970, 190.) Chávezin ylistämät marttyyrit ovat esikuvallisia juuri siksi, että marttyyrius on mortifikaation äärimmäinen muoto. Esimerkilliset lääkärit, Guevara ja Allende osoittivat mortifikaatiollaan esimerkillistä kurinalaisuutta ja hyveellisyyttä. Kun

Chávez kuvaa kuulijoilleen elämän merkityksen olevan kulkeminen muiden palvelemisen polulla, taistellen yhteisen hyvän puolesta, kyse on mortifikaation vaatimasta kurinalaisuudesta. Yksilön on työnnettävä syrjään omat passionsa yhteisön puhdistautumisen hyväksi. Näin Chávez samastaa toisiinsa Guevaran ja Allende uhraukset niihin uhrauksiin, joita Venezuelan kansalta nyt vaaditaan.

Chávezille katolisen ja vallankumouksellisen marttyyrin välillä ei ole eroa, sillä niin Jeesus, arkkipiispa Romero kuin Che Guevarakin kuolivat muiden ihmisten, kansojen puolesta. Siten kaikki marttyyrit asettuvat osaksi ikaikaista kansojen dialektista taistelua sortoa vastaan. Eri aikakausina eri paikoissa kuolleet marttyyrit ovat osallistuneet samaan symboliseen taisteluun ja saman päämäärän palvelemiseen. Tässä dialektisessa taistelussa järjestys säilyy, vaikka Chávez vaihtaisikin järjestyksen päätepisteen nimeä Jeesuksen ilmoittamasta Jumalan valtakunnasta Bolívarin *suureen isänmaahan ja suuresta isänmaasta Martín meidän Amerikkaamme*.

Chávezin narratiivin sankareiden ja marttyyrien moninaisuutta selittää myös latinalaisamerikkalainen kontinentalismi, jossa maanosan kansalliset identiteetit ovat muotoutuneet suhteessa toiseen, entiseen kolonisoijaan. Marttyyrien ei tarvitse olla venezuelalaisia kansallisia sankareita, vaan myös muut latinalaisamerikkalaiset vapaustaistelijat, kuten Romero, Martí, Guevara ja Allende sopivat kuvioon. Marttyyrit eivät kuitenkaan rajoitu Latinalaiseen Amerikkaan vaan sorronvastainen taistelu on universaali. Tämä käy ilmi puheesta, jossa vuonna 2004 murhattu, vuoden 2002 vallankaappausyritystä tutkinut valtionsyyttäjä Danilo Anderson liitetään osaksi marttyyrien pitkää ketjua, joka on muodostunut ”eri tasoilla, eri aikakausina ja erilaisissa tilanteissa”:

Danilo tenía 38 años, un mártir a los 38, mártir fue también, Antonio José de Sucre. Y esa misma hilera de mártires. Dimensiones distintas, niveles distintos, épocas distintas, lugares distintos, pero es el mismo ejército de mártires, donde hay que inscribir en primer lugar a mi Señor, a Cristo, mártir y Santo, varón sublime.

Decidió enfrentar a los poderosos, a los intocables, y terminó fulminado en la cruz, aun cuando no terminó, sino que vive en nosotros.<sup>12</sup> (Chávez 2004, 618.)

Chávezin narratiiveissa vallankumouksen ja kristinuskon marttyyrien välillä ei ole eroa. Anderson, Sucre ja Kristus ovat kaikki saman ”marttyyriarmeijan” sotilaita. Tämän armeijan ensimmäinen, Kristus, oli marttyyri siksi, että hän asettui vastustamaan sortovaltaa. Kristus ei kuitenkaan ole kuollut, vaan muiden marttyyrien tavoin elää meissä. Marttyyrit ovat marttyyreja ”nyt ja aina”. Heidän uhrauksiaan ei saa unohtaa. Chávez onkin oikeassa, että Anderson ja muut marttyyrit ovat tavallaan elossa niin kauan, kun heidät puheissa muistetaan. Burken mukaan niin kauan kuin edesmenneitä muistellamme yhdistämme heidän persoonallisen nimensä heidän ominaisuuksiinsa, he ovat kanssamme ”hengessä mukana”. Persoonasta tulee tavallaan kuolematon, niin pitkäksi aikaa, kun hänet muistetaan. (Burke 1970, 209). Näin Chávez asettaa marttyyreille kuolemattomuuden kruunun, jonka ajatus esiintyi myös kirkkoisien teksteissä palkkiona niille, jotka pysyivät uskollisina kuolemaansa saakka. Marttyyrit elävät ja taistelevat Venezuelan kansan rinnalla sen taisteluissa.

Olennaista valtiosyyttäjän Andersonin kuvaamisessa marttyyrina on myös se, että marttyyri uhraa itsensä asiansa puolesta vapaaehtoisesti. Se on itsensä syntipukiksi asettava mortifikaation täydellistymä; tottelemista joka palvelee edustamaansa järjestystä. (Burke 1970, 190, 248.) Anderson ei näin Chávezin narratiivissa ainoastaan tehnyt työtään valtiosyyttäjänä, vaan hän liittyi vapaaehtoisena palvelukseen samaan marttyyrien armeijaan, johon kuului myös Kristus, joka ”päättyi asettua vastakkain mahtavien ja koskemattomien kanssa”. Burken mukaan syyllisyys, symbolinen lankeemus, on seurausta ihmisten kyvyttömyydestä yltää täydellisyyteen järjestelmän sisällä. Chávezin ylimmät vallankumouksellisen esikuvat – lukuun ottamatta Fidel Castroa – ovat kuolleita. Äärimmäinen uhraus sisältää kuoleman, joka

---

<sup>12</sup> ”Danilo oli 38-vuotias. Marttyyri 38 vuoden iässä. Myös [1800-luvun itsenäisyystaistelija] Antonio José de Sucre oli marttyyri. Samaa marttyyrien rivistöä. Erilaisia ulottuvuuksia, tasoja, aikakausia, paikkoja, mutta silti samaa marttyyrien armeijaa, josta ensimmäisenä minun on nimettävä Herrani, Kristus, marttyyri ja Pyhimys, ylhäinen mies. Hän päättyi asettua vastakkain mahtavien ja koskemattomien kanssa. Hän päätyi surmatuksi ristille, mutta hän ei lopettanut, vaan elää meissä.” Käännös EK.

voi edellyttää tappamista (Burke 1969b, 255). Kuolema tavallaan mahdollistaa henkilöiden sakralisoinnin, koska sotasankarista tulee transsendentti, täysin maallisista synneistään ja kiinnikkeistään vapautunut. Eliaden (1959, 202) mukaan sakraali on jotain, joka samanaikaisesti on tässä maailmassa, mutta kuitenkin nousee sen yläpuolelle.

Chávezin marttyyrit asettuvat militanttiin kuvastoon, jossa marttyyrit, *comandante* Jeesus mukaan lukien, ovat kuolleet taistellessaan kansojen puolesta. Chávezin (2004, 442) mukaan Jeesus oli vallankumouksellinen marttyyri, joka asettui vastustamaan Rooman imperiumia, sekä aikansa uskonnollista ja taloudellista eliittiä. Eräässä toisessa puheessa Chávez esittää puhuessaan yhteiskunnallisista ”missioistaan”, että Kristus on näiden missioiden *comandante*, ja Venezuelan kansan tehtävä hänen sotilainaan on viedä missio maaliin 2000 vuotta Jeesuksen syntymän jälkeen (Chávez 2005, 721).

Chávezin tulkinta Jeesuksen militanttiudesta ei ole uusi. Ajatus, että Jeesus joutui vainotuksi poliittisen toimintansa vuoksi, esiintyy kristinuskon vasemmistolaisessa tulkinnassa esimerkiksi André Trocmélla (2014, 16), jonka mukaan Jeesus oli profeettojen ilmoittama köyhien vapauttaja, messias, joka uhkasi omistavan ja vallassa olevan luokan intressejä herättäen siten heidän murhanhimoisen vihansa. Ajatus Jeesuksesta ja hänen seuraajistaan sotilaina löytyy jo Uudesta testamentista. *Militia Christi* -ajatus uskovaisista pyhinä, hengellistä sotaa ”tämän maailman valtoja ja henkivoimia<sup>13</sup>” käyvinä satureina löytyy Paavalilta (Tilli 2012, 86). Chávezin retoriikan vallankumouksellinen, joka uhrautuu suuremman, transsendentin vallankumouksen puolesta on eräänlainen Kristuksen soturin bastardisaatio. Kuten luvussa 4.1 nähtiin, sotilailta vaaditaan mortifikaatiota: oksymoronilta vaikuttavassa rauhanomaisessa sodassa ei ole Chávezin mukaan paikkaa sooloilijoille, sillä kuriton sotilas vaarantaa paitsi itsensä myös yhteisön ja vallankumouksen.

---

<sup>13</sup> Kirje efesolaisille 6:12.

Marttyyriuden ja Kristuksen sotilaan teeman avulla Chávez pyrkii lisäämään poliittisen projektinsa moraalista oikeutusta. Marttyyriuden narratiiveihin sisältyy asetelma, jossa hyvä sorrettu taistelee paha sortajaa vastaan. Näin oli tietysti myös varhaiskristillisessä marttyyriudessa, jossa marttyyrius ymmärrettiin juuri kristittyjen kohtaaman sorron kontekstissa. Chavistit eivät ole maanalaista taistelua sortavaa hallitsijaa vastaan käyvä sissijoukko tai Neron ajan katakombien kristittyjä, mutta tämä ei estä häntä käyttämästä retoriikkaa joka esittää asetelman samankaltaisena. Tämä on mahdollista siksi, että hän yhdistää vallankumouksen laajempaan globaaliin ja ajattomaan kontekstiin, jossa vihollinen on suuri ja voimakas imperiumi ja sen johtama kapitalistinen hegemonia. Gentilen mukaan politiikan uskonossa regiimi tai liike ymmärtää jäsenensä valittujen yhteisönä, joka toteuttaa koko ihmiskuntaa palvelevaa messiaanista funktiota.

Dialektinen taistelu on yhä kesken, sillä paha on vielä voittamatta. Chávezin marttyyri kuolee prosessin päätepisteen puolesta. Tällainen kuvio ei ole tavaton, sillä marttyyriteema säilyi myös katolisuudessa sen noustua Rooman valtakunnassa viralliseksi uskonnoksi ja muututtua jopa sorretusta sortajaksi. Georges Sorel (1950, 42) esitti katolisuuden myytin olleen siinä, että katoliset hahmottivat kirkon historian Saatanan ja Kristuksen välisenä taisteluna, joka tulisi lopulta päättymään Kristuksen voittoon. Burken retoriikkateorian mukaisesti kyseessä on synekdokee, jossa mikrokosmos, paikalliset taistelut, nähdään osana makrokosmosta, dialektista transsendenttia taistelua. (ks. Burke 1969a, 507–508.) Oikeussalin todistajasta juontuva marttyyrius on olennaisella tavalla retorista, sillä mortifikaatio tarvitsee todistajan, näkymättömän yleisön. (Burke 1969b, 222.) Ilman ylikuonnollista todistajaa, osallistumista vallankumouksen kertomukseen, uhrauksella ei olisi arvoa.

Chávezin uhrautumista painottavan ja Jeesuksen vallankumouksellisenä esittävän kristologian myötä myös hänen kristillistä eskatologiaansa koskeva retoriikkansa painottaa maanpäällisiä taisteluja. Immanentti Jumalan valtakunta on kansojen itsensä rakennettava ja taisteltava. Sen toteutuminen vaatii Venezuelan kansalaisilta vallankumouksellisuutta ja moraalista uudistumista. Seuraavassa luvussa jatketaan

tästä moraalisen uudistumisen, Kristuksen ja muiden suurien sankarien esimerkin seuraamisen temasta.

## 6 KYYNELTEN LAAKSOSTA PARATIISIIN

### 6.1 Imitatio Christi ja uusi ihminen

Teidän tulee uudistua mieleltänne ja hengeltänne ja pukea yllyenne uusi ihminen, joka on luotu sellaiseksi kuin Jumala tahtoo, elämään oikeuden ja totuuden mukaan, pyhää elämää.

Paavalin kirje efesolaisille (4:23–24)

Viikkoa ennen joulukuun 2006 presidentinvaalia pitämässään puheessa Chávez kertoi, että vaalien jälkeen Venezuelassa alkaisi uusi aikakausi. Tämä vuosisata on hänen mukaansa Venezuelan vuosisata. ”Suuri osa meistä ei tule näkemään tätä taivasta, tätä vuotta, tätä isänmaata vuonna 2100, mutta voimme jo kuvitella sen. Tästä lähtien meidän tehtävämme on varmistaa, että se tulee toteutumaan; jotta tänne tulisi se mikä tänne kuuluu. 21. vuosisata on isänmaan hetki, tämä on uuden ihmisen vuosisata, todellisen ihmisen vuosisata.” (Chávez 2006, 683.)

Bolivaarinen vallankumous on ennen kaikkea moraalinen vallankumous, joka edellyttää Venezuelan kansalta hyveellisyyttä. Edellisessä luvussa kävi ilmi, että Chávezin retoriikassa toistuu usein ajatus, että ”meidän” tulisi olla kuten Kristus. Tässä luvussa selvitetään mitä tämä hyveelliseksi tuleminen Chávezin retoriikassa tarkoittaa. Luku etenee niin, että ensin Chávezin retoriikkaa tarkastellaan Kristuksen seuraamisen – *imitatio Christi* – teeman kautta. Tämän jälkeen käsitellään Paavalin kirjeissä esiintyvää uuden ihmisen teemaa. Uuden ihmisen utooppisen käsitteen ovat historian saatossa ottaneet omakseen myös monet poliittiset ideologiat.

Bolívar on Chávezin retoriikassa Kristus-figuuri, josta hän puhuu usein rinnakkain Jeesuksen kanssa painottaen heidän samankaltaisuuttaan. Chávezin mukaan Venezuelan kansan on pidettävä Jeesusta ja Bolívaria esimerkkeinään:

Los valores del socialismo son, para mí, así lo digo, tal cual los principios del verdadero cristianismo: la igualdad, el amor por los demás, el sacrificarse uno,



incluso, por los demás. Eso es imposible en el capitalismo, por eso creo que Cristo fue uno de los más grandes socialistas de la historia. Seamos como Cristo, como Bolívar, seamos como el Che; seamos como Manuela Sáenz: seamos verdaderos humanos, pues. Potenciemos los valores humanos, el amor humano. He allí lo social.<sup>14</sup> (Chávez 2009, 9.)

Chávezin mukaan todellisen kristinuskon ja sosialismin keskeisimmät periaatteet ovat lähimmäisenrakkaus ja uhrautuminen muiden puolesta. Hänen mukaansa Jeesus oli yksi historian suurimmista sosialisteista. Todellinen kristinusko perustuu samoille arvoille kuin sosialismi. ”Meidän” on oltava kuten Kristus, Bolívar ja Che Guevara, ”todellisia ihmisiä”. ”Meidän” on vaalittava inhimillisiä arvoja ja inhimillistä rakkautta, sosiaalisuutta. Kristus on yksi historian suurimmista sosialisteista siksi, etteivät lähimmäisenrakkaus ja tasa-arvo ole mahdollisia kapitalismissa. Kapitalismin ja sosialismin välillä ei ole vaihtoehtoja. Chávez määrittelee todellisuu-den näiden kahden antiteesin, hyvän sosialismin ja pahan kapitalismin väliseksi taisteluksi.

Kristuksen seuraamisen ideaalilla on keskeinen osa kristillisessä etiikassa. Se on yksi keskeisimmistä tavoista, joilla opetuslapseutta on kristinuskossa määritelty. Uudessa testamentissa Kristuksen seuraamiseen kannustetaan erityisesti Paavalin kirjeissä (esim. 1 Thess 1:6, 2:14; 1 Kor 4:16, 11:1). Esimerkin seuraamisen ajatus perustuu lähtökohdalle, että ihmiset eivät luonnostaan toteuta Jumalan tahtoa, vaan opetuslasten on pyrittävä tulemaan opettajansa kaltaisiksi seuraamalla hänen esimerkkiään. *Imitatio Christi* käsitetään usein niin, että Kristusta seuraavien opetuslasten ajatellaan jakavan esikuvansa voiman. Vaikka pahan joukot ja sorto näyttäsivät ylivoimaisilta, niin seuratessaan Kristusta opetuslapset saavat Jumalalta voimaa tielleen tulevien hankaluuksien voittamiseen – siinäkin tapauksessa, että heidän täytyisi lopulta seurata Kristusta ristintielle. Tässä käsityksessä on poliittisesti

---

<sup>14</sup> ”Sosialismin arvot ovat minulle samat kuin todellisen kristillisyyden periaatteet: tasa-arvo, lähimmäisenrakkaus, itsensä uhraaminen, myös muiden puolesta. Tämä on mahdotonta kapitalismissa, siksi uskon, että Kristus oli yksi historian suurimmista sosialisteista. Olkaamme kuten Kristus, kuten Bolívar, olkaamme kuten Che; olkaamme kuten Manuela Sáenz [Etelä-Amerikan itsenäisyysotien sankaritar ja Bolívarin rakastajatar]: olkaamme siis oikeita ihmisiä. Vaalikaamme inhimillisiä arvoja, inhimillistä rakkautta. Sitä on sosiaalisuus.” Käännös EK.

mielenkiintoista, että se konstruoi antagonismin, jossa hyvä joutuu kohtaamaan ylivoimaiselta näyttävän pahan, luoden konfliktille moraalisen ulottuvuuden. Käsitukseen sisältyy myös ajatus valmiudesta uhrautua korkeamman ideaalin tähden marttyyrina kuten Kristus.

Marttyyriksi tuleminen on Kristuksen seuraamisen äärimmäinen muoto – myös kirjaimellisesti. Marttyyriutta käsiteltiin jo edellisessä luvussa, mutta on tarpeellista huomata, että läntisessä kristinuskoon perustuvassa traditiossa kunnioitettavien ideaalien seuraamisessa on usein lopulta kyse valmiudesta uhrautua yhteisön puolesta. Tästä on kyse myös Kristuksen seuraamisessa ristintielle, sillä kristinuskon mukaan Jeesus kuoli ihmiskunnan puolesta, syntien anteeksiantamiseksi. Raymond Aronin mukaan tällainen ajatus esiintyy myös nuoren Marxin ajattelussa, jossa vallankumouksellisen kutsumus oli peräisin dialektiikasta. Proletaari on orja, joka syrjäyttää isäntänsä, ei itsensä, vaan kaikkien tähden. Kutsumuksen dialektisuus, sen välttämätön rooli maailmanhistoriassa, käsittää toimijaksi kuitenkin kollektiivisen vapahtajan, puolueen, ei yksittäistä kommunistia, puhumattakaan luokasta, joita puolueen sisälle mahtuu todellisuudessa useita. (Aron 2001, 71.)

Chávez painottaa retoriikassaan köyhän ja sorretun kansan aseman keskeisyyttä. Eräs hänen eniten lainaamistaan raamatunkohdista on ote Markuksen evankeliumista (10:25): "Helpompi on kamelin mennä neulansilmästä kuin rikkaan päästä Jumalan valtakuntaan." Raamattua sosialismin näkökulmasta uudelleenlukeva Chávez esittää moneen kertaan, että elämä alkuseurakunnassa, niin kuin se on Apostolien teoissa kuvattu, on todellista, autenttista kristillisyyttä – siis sosialismia, jossa opetuslapset pyrkivät seuraamaan opettajansa esimerkkiä.

*Imitatio Christi* on usein käsitetty niin, että seuratessaan Kristusta opetuslapset omaksuvat uuden identiteetin jakamalla Jeesuksen kanssa "symbolisen" maailman, joka sisältää hänen käsityksensä Valtakunnasta. Seuratessaan Kristusta opetuslapset jakavat Jeesuksen oikean uskon, ja saavat kyvyn tunnistaa yhteiskunnassa Ju-

malan siunaamat, siis köyhät ja sorretut, sekä muita Valtakunnan merkkejä. Kristuksen seuraaminen kytkeytyy siten pelastukseen. Chávezin retoriikassa vapautuksen teologian hengessä pelastuminen (*salvación*) ja vapautuminen (*liberación*) ymmärretään synonyymeina niin, ettei maanpäällistä vapautumista sorron ikeestä voida erottaa teologisesta vapahduksesta.

Asettaessaan Bolívarin ja Jeesuksen rinnakkain Chávez korottaa *Libertador* Bolívarin lähes jumalalliseksi, toisaalta hän riisuu *Salvador* Jeesuksen transsendenssista ja tekee hänestä historiallisen vapaustaistelijan, joka on vapautuksen teologi Jon Sobriron (1994, 229–230) sanoin *homo verus*, todellisen ihmisyyden ilmentymä, joka kutsumuu ja inspiroi muita omalla esimerkillään. Tämä oli yksi niistä Sobriron kirjoituksen kohdista, jotka Vatikaanin uskonopin kongregaatio tuomitsi harhaoppisina Sobriron kahta teosta *Jesus the Liberator* (emt.) ja *Christ the Liberator* käsittelevässä notifikaatiossa vuonna 2007. Uskonopin kongregaatio (2007, 1) perustelee notifikaatiossaan sen julkaisua näin: “Given the wide distribution of these writings and their use in seminaries and other centers of study, particularly in Latin America, it was decided to employ the ‘urgent examination’ as regulated by articles 23-27 of *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.”

Notifikaation julkaisun ajankohta ja se, että Vatikaani näki Sobriron ajatusten leviämisen ongelmana Latinalaisessa Amerikassa herättää kysymyksen siitä, oliko Chávezin retoriikan yhtymäkohdilla Sobriron ajatteluun vaikutusta notifikaation julkaisemiseen. Juuri vuodet 2005 ja 2006 olivat chavismin kulta-aikaa, jolloin esimerkiksi aikakauslehti Time nosti Chávezin maailman sadan vaikutusvaltaisimman ihmisen listalleen. Chávez ei kuitenkaan mainitse Sobrinoa, eikä tässä tutkielmassa ole mahdollista vertailla Chávezin ja Sobriron samankaltaisuutta enempää.

Chávezin käsitys, että vallankumouksen on oltava ennen kaikkea moraalinen, muistuttaa eräästä toisesta Karibianmeren vallankumouksellisesta. Chávez (2005, 429–430) esittää Ernesto “Che” Guevaran uuden ihmisen mallityyppinä, Jeesuksen

kaltaisena humanistina. Hän sanoo kyseenalaistavansa Thomas Hobbesin Leviathanin kyynisen ihmiskuvan, jonka mukaan ihminen on ihmiselle susi, *homo homini lupus*<sup>15</sup>, ja uskovansa mieluummin Kristuksen teesiä ihmisestä alfana ja omegana<sup>16</sup>, alkuna ja loppuna. Jeesuksen teesin rinnalle hän lisää ”äärettömän” Guevaran ajatuksen vallankumouksellisesta ihmislajin korkeimpana askelmana.

Guevara ajatteli, että Kuuban vallankumouksessa tavallisten kansalaisten tulisi käydä läpi mielenmuutos, jossa he oppisivat toimimaan epäitsekästä yhteisen hyvän eteen. Näin syntyisi uusi ihminen. Samankaltaisen ajatuksen esittää Chávez, jonka mukaan 21. vuosisata on isänmaan hetki, uuden ihmisen ja sosialismin vuosisata. Ajatus uudesta ihmisestä on vanha ja se esiintyy usein paitsi utopiakirjallisuudessa myös Uudessa testamentissa Paavalin ja hänen seuraajiensa teksteissä. Efesolaiskirjeen (4:22–24) mukaan kristittyjen tulee hylätä vanha elämäntapansa ja minänsä, ”uudistua mieleltään ja hengeltään, ja pukea päälleen uusi ihminen, joka on luotu sellaiseksi kuin Jumala tahtoo, elämään oikeuden ja totuuden mukaista, pyhää elämää.” Epistola jatkuu virkkeellä, johon sisältyy metafora seurakunnasta orgaanisena yhteisönä: ”Luopukaa siis valheesta ja puhukaa toinen toisellenne totta, sillä me olemme saman ruumiin jäseniä.”

Chávez esittää, että sosialistisen mallin tärkein pilari on uusi ihminen: uusi mies ja uusi nainen (*el hombre nuevo, la mujer nueva*). ”Uuden ihmisen on oltava kuten Kristus, valmis antamaan elämänsä muiden puolesta. Uuden ihmisen on oltava kuten Bolívar: ”läpinäkyvä, rehellinen ja valmis antamaan henkilökohtaiset rikkautensa, jos hänellä niitä on, kollektiivisen edun, isänmaan, veljen ja siskon hyödyksi.” (Chávez 2007b.) Sekä Chávezilla että Paavalilla uusi ihminen pohjautuu melko sa-

---

<sup>15</sup> Hobbes (1983, 24) tosin esittää, että ajatus ihmisestä sutena ihmiselle pätee vain yhteiskuntien, ei kansalaisten välillä.

<sup>16</sup> Jeesus ei esitä Raamatussa, että ihminen olisi alfa ja omega, vaan Ilmestyskirjan mukaan Jeesus itse on alku ja loppu. Mahdollisesti Chávez tarkoitti Jeesuksen humanistisuudella Markuksen evankeliumin (2:27) jaetta, jossa Jeesus sanoo fariseuksille: ”Sapatti on ihmistä varten eikä ihminen sapattia varten”. Chávezin kapitalismikriittisen vallankumousretoriikan kontekstissa hänen ajatuksensa saattoi olla, että talouden on palveltava ihmistä, eikä päinvastoin.

manlaiselle rakkaudelle; rakkaudelle, joka on valmis uhrautumaan yhteisön puolesta. Vuoden 2006 presidenttivaalissa eräs Chávezin keskeisistä sloganeista oli "por amor", rakkauden tähden.

Mielenkiintoisen näkökulman Chávezin rakkauteen, joka on sekä vallankumouksellista että kristillistä, avaa Slavoj Žižekin tulkinta Paavalin kirjeiden agape-rakkauden vallankumouksellisuudesta. Žižek erottaa toisistaan henkilökohtaisen rakkauden (eros) ja poliittisen rakkauden (agape). Agape poliittisena rakkautena tarkoittaa ehdotonta egalitaarista rakkautta naapuria kohtaan, joka voi toimia perustana uudelle järjestykselle. Romanttinen rakkaus, eros, ei voi olla yksilön elämän tarkoitus tai päämäärä kuten agape. (Žižek 2010, 117.) Vuoden 2007 virkavalapuheessaan Chávez (2007a, 29) sanoo, että hänelle "Kristus on suurin vallankumouksellisen symboli, joka antoi elämänsä rakkaudesta muihin, kulki ristille, teki suurimman uhrauksen vaatimattomimpien, heikoimpien, köyhimpien ja avuttomimpien puolesta." Kristillinen agape on rakkautta, jonka vuoksi yksilö on valmis uhrautumaan Jumalan ja lähimmäisen puolesta. Kristuksen rakkauden oppi toimii Chávezin retoriikassa esimerkkinä bolivaariselle vallankumoukselle, joka edellyttää kansaan ja isänmaahan kohdistuvaa rakkautta ja alttiutta uhrata itsensä sen puolesta. Chávez esittää vuoden 2005 jouluaattona pitämässään puheessa, että "meidän" täytyy pelastaa tämä maailma ja se onnistuu ainoastaan rakkaudella ja uhrautumisella, toimilla joihin Kristus antoi esimerkin. Meidän on valittava Kristuksen näyttämä rakkauden ja veljeyden polku, oltava valmiita uhrautumaan yhteisön puolesta, sillä vain niin isänmaa ja maailma voidaan pelastaa. (Chávez 2005, 721-722.)

Vallankumouksellisen etiikka, uuden ihmisen synty, edellyttää Chávezin retoriikassa uhrautumista, mortifikaatiota yhteisön palvelemiseksi. Ajatus on tuttu katoelisesta perinteestä, jonka historiassa esimerkiksi itsen ruoskiminen on ollut tapana kuolettaa ruumis, seurata Kristusta ja parantaa syntisyyttä. Chávez näkee individualismin venezuelalaisten syntinä. Hän (2006, 603) sanoo kuulijoilleen: "Keskuudessamme hallitsee edelleen vanha individualistinen kulttuuri. Tunnustakaamme se, kuten kristityt jotka menemme messuun: 'Omasta syystäni, omasta syystäni,

omasta suuresta syystäni’.” Tässä mielessä Chávezin vaatimus moraalisesta vallankumouksesta on hyvin lähellä samaa teologian taustalla olevaa ihmisten erillisyydestä juontuvaan lankeemusta, joka Burken (1969b, 146; 1970, 41) mukaan on lähellä retoriikan ongelman ydintä. Teologia voidaan ymmärtää pyrkimykseksi tämän erillisyyden tilan parantamiseksi (Tilli 2012, 22).

Chávez käyttää kristinuskkoa retoriikassaan tähän tavoitteeseen, täydellisen identifikaation luomiseen, esittäessään individualismin kansakunnan kollektiivisena syntinä. Uuden ihmisen luominen vaatii kaikkien uhrautumista. Yksilön uhraus tuo sosiaalisen päämäärän lähemmäksi hoitamalla ihmisten erillisyyden tilaa koko ihmiskuntaa palvelevien ”hyveiden” kautta. (Burke 1969b, 266.)

José Pedro Zúquete (2008, 98) huomauttaa, Chávezin johtajuuden keskeinen piirre on, että hän itse on moraalinen arkkityyppi ja esimerkillinen hahmo, joka on valmis uhraamaan henkilökohtaiset intressinsä elääkseen ihanteidensa mukaisesti. Vuonna 2006 vaalikampanjansa televisiomainoksessa Chávez sanookin tehneensä kaiken elämässään vain rakkauden tähden. Chávez luo näin identifikaatiota itsensä ja Venezuelan kansallisen intressin välille esittäen oman motiivinsa yhteistä etua palvelevana uhrautumisena. Chávezin persoonassa manifestoituvat lähimmäisenrakkauden ja uhrautumisen hyveet ovat kaikille venezuelalaisille tavoiteltavia, kansakunnan etua palvelevia hyveitä. Kaikesta huolimatta hän muistaa korostaa kansanomaisia piirteitään ja köyhää taustaansa. Hän esimerkiksi kertoo yleisölleen usein lapsuudestaan kodissa, jossa oli maalattia.

Hyveelliseksi tulemisen välttämättömyys nousee Chávezin retoriikassa läsnä olevasta kriisistä, joka on samankaltainen kuin Paavalin kristittyjä herättämään pyrkivissä kirjoituksissa esiintyvä kriisi. Vallankumouksellisen ja Rooman imperiumin ajan kristityn välinen analogia ei olisi ennenkuulumaton: Chávezin ihaileman Che Guevaran seurassa Boliviassa aika viettäneen ranskalaisfilosofi Régis Debrayn mukaan Guevara näki itsensä mielellään Rooman imperiumin sortoa vastaan taistele-

vana kristittynä (Krauze 2011, 324). Toisaalta myös Paavali voidaan nähdä vallankumouksellisena. Esimerkiksi L. L. Welborn (2015) on esittänyt, että unesta nouseminen, johon Paavali (Room. 13:11–14) ihmisiä kutsui, on ”mielen vallankumous”.

Tarve vallankumoukselle yleensäkin syntyy kriisistä. Voegelinin mukaan Marx käsitti aikakautensa kriisinä: siirtyminen esihistoriasta historiaan, todellisen yhteiskunnallisen historian alkuun, edellytti muutakin kuin instituutioiden muuttamista, nimittäin sydämen muutosta. (Voegelin 1999, 304–305.) Nuori Marx (1967, 138) näkikin saksalaisen vallankumouksellisuuden menneisyyden olevan Lutherin uskonpuhdistuksessa, joka vapautti uskovaisten ruumiin uskonnollisuuden kahleista laittamalla sydämen kahleisiin. Chávezin retoriikan bolivaarinen vallankumous seuraa samankaltaista dialektista eskatologian mallia kuin Marxinkin. Burken (ks. 2003, 177–178) retoriikkateoriassa kyseessä olisi logologinen täydellistymä, jonka teologinen vastine on Jumala, *ens perfectissimus*. Tämän utopian saavuttaminen olisi Jumalan valtakunta maan päällä: teema, jota seuraavana käsitellään.

## 6.2 Jumalan valtakunta maan päällä ja historian loppu

Chávez julisti tammikuusta 2005 lähtien, että vallankumouksen määränpää on 21. vuosisadan sosialismi, jonka hän kuvasi olevan vapauden, tasa-arvon, rauhan ja rakkauden valtakunta, Jumalan valtakunta maan päällä (Chávez 2005, 318, 462; 2006, 336). Vallankumouksen matka on samaan valtakuntaan, josta Kristus ilmoitti kaksituhatta vuotta aikaisemmin. Chávezin mukaan katolinen eliitti on vääristänyt Kristuksen sanoja ymmärtäessään lauseen ”minun kuninkuuteni ei ole tästä maailmasta” niin, että tasa-arvolla tässä maailmassa ei olisi merkitystä, koska olisi olemassa toinen maailma, taivas ja helvetti. Chávezin mukaan se, mitä Kristus todellisuudessa halusi sanoa, oli jotain samanlaista kuin mitä Bolívar lausui 1830 vuotta myöhemmin ymmärtäessään kuolemansa lähestyvän: ”Etelä-Amerikan suuri päivä ei ole koittanut”. Kummankaan maailma ei ollut tasa-arvon ja vapauden maailma, sillä aika ei ollut valmis. (Chávez 2005, 461–462.) Rousseau (1997, 218) mukaan kokonaan henkinen kristinusko ei kelvannut kansalaisuskonnoksi juuri siksi, että

kristityn isänmaa ei ole tästä maailmasta. Chávezin kristillisessä retoriikassa kansan ei pidä alistua, vaan vapauttaa itsensä tässä maailmassa.

Chávez esiintyy tämän uuden valtakunnan profeettana. Hänen mukaansa uusi Amerikka on syntymässä, vaikka joissakin ”maailmanvallan hegemonisissa keskuksissa” tämä suuri totuus vielä yritetäänkin kieltää. Presidentti jatkaa lainaten Jeesuksen opetusta: ”Jolla on korvat, se kuulkoon, jolla on silmät, se nähköön.” ”Onneksemme meidän kansamme ovat poistuneet uneliaisuudesta, jossa ne olivat pitkän aikaa ja uusi Amerikka on ilmestynyt horisonttiin”. (Chávez 2006, 336–337.) *Meidän Amerikkamme, Uusi Amerikka, suuri isänmaa* ja Jumalan valtakunta maan päällä, ovat nimiä bolivaarisen vallankumouksen perimmäiselle tavoitteelle, 21. vuosisadan sosialismin toteutumiselle. Chávez asetti kaksi toisistaan erottamatonta tavoitetta, jotka on saavutettava ennen kuin tämä valtakunta voi toteutua: kurjuuden ja köyhyyden poistaminen, *miseria cero* ja *pobreza cero*.

Jumalan valtakunta on keskeinen käsite kristinuskossa. Uuden testamentin, erityisesti synoptisten evankeliumien keskeinen sanoma on, että Jumalan valtakunta on tullut lähelle, nykyinen maailmanjärjestys on tulossa loppuunsa. Teologiassa eskatologia käsittelee kaiken luodun lopullista ratkaisua tai lopputulemaa. Sen nimi tulee kreikan kielen viimeisiä tai lopullisia asioita tarkoittavasta sanasta *eschatos*. Eskatologia ei ole ainoastaan ajallinen, vaan myös teleologinen käsite, sillä siinä ei ole kyse vain ajan lopusta vaan myös lopputulemasta. (Walls 2008, 4.) Kristinuskon oleellisella tavalla eskatologista: ehtoollisliturgian mukaan Kristus on kuollut, ylösnoussut ja palaava takaisin. Kristus on siis messias ja kristillinen usko on messiaanista uskoa siihen, että pelastaja palaa pystyttämään valtakuntansa. Kristinuskon tarina tulee valmiiksi vasta, kun lupaukset on täytetty.

Modernina aikana eskatologiaa koskevat käsitykset ovat muuttuneet. Kristinuskon eskatologia on vaikuttanut länsimaiseen tapaan käsittää historia teleologisesti. Newtonilaisen tieteen todellisuuskäsityksen mukaisesti luonnollisen maailman ja historian päättyessä ihmiskunnalla ei olisi tuonpuoleista paikkaa mihin mennä.



Valtakunnan paikan oli löydyttävä ihmisten sydämistä, joten Jumalan valtakunnan toteutuminen ei enää tarkoittanut ihmiskunnan historian katoamista, vaan historian teleologisen päämäärän saavuttamista. Esimerkiksi Luukkaan evankeliumin (17:21) lause, jonka mukaan ”Jumalan valtakunta on teidän keskellänne” sopi uuteen maailmalliseen tulkintakehykseen hyvin. (Pannenberg 2008, 493.) Moderni eskatologia ei ole enää transsendentti teologinen, vaan myös poliittisia, sosiaalisia ja taloudellisia rakenteita koskeva kysymys. Hegelin ansiona pidetään ihmiskunnan kohtaloa koskevan teologisen keskustelun siirtämistä transsendentista immanenttiin eskatologiaan, jossa asioiden lopusta tulee historiallisen prosessin kulminaatiopiste (Westhelle 2008, 313). Agambenin (2005, 99) mukaan Hegelin dialektiikka itsessään ei ole muuta kuin kristillisen teologian sekularisaatio.

Lännessä historian loppumista on julistettu etenkin kylmänsodan päättymisen jälkeen. Fukuyama (1992, 93) nojasi tunnetussa teesissään Hegeliin, jonka hän kuvasi vapauden filosofina, joka osoitti historian prosessin huipentuvan vapauteen. Fukuyaman ennustuma historian loppu, tai Samuel P. Huntingtonin (1993) sivilisaatioiden yhteentörmäys sisältävät Paavalilta lähtöisin olevan teologian kaikuja. Ne ovat Paavalin messiaanisen ajan sekularisaatioita. Messiaaninen aika käsittää ilmestyksen jälkeisen ajan, joka alkoi, kun ajatus Jeesuksen messiaanisuudesta syntyi. (Paye 2015, 181.)

Latinalaisamerikkalaisen vapautuksen teologian hengessä (ks. Westhelle 2008, 317; Bell 2001) Chávez kiistää tämän läntisen eskatologisen mallin voiton. Hegemonia on vapautuksen teologian keskeinen, Gramscilta lainaama käsite (Westhelle 2008, 311–312). Lännen ajatus historian lopusta näyttäytyy Chávezin retoriikassa todistena hegemonin harjoittamasta sorrosta ja pyrkimyksestä sementoida valta-asemansa. Historian loppua on ennustanut aikaisemmin esimerkiksi 1930-luvun Pariisin Hegel-luennoistaan tunnettu Alexandre Kojève (esim. Kojève 2007), joka esitti historian lopun tarkoittavan samalla verisien vallankumousten päättymistä. Bolivaarinen vallankumous kyseenalaistaa kylmän sodan päättymisen jälkeisen ajan

myös tällaisena loppuna. Chávezin mukaan Venezuelan kansa marssii eturintamassa bolivaarisen vallankumouksensa kanssa kyseenalaistamassa ajatusta, että kylmän sodan päättyminen olisi ollut läntisen maailman historian lopun voitto (Chávez 2005, 84, 417, 546; 2006, 747).

Chávezin mukaan olemme matkalla kohti Taivasten valtakuntaan maan päällä. Olemme kulkeneet kohti tuota valtakuntaa yli kahdentuhannen vuoden ajan. Kristus päätyi ristille etsiessään tuota unelmaa. Hän kuitenkin laskeutui ristiltä ja kulkee kanssamme ja ”me” kannamme ristiä hänen kanssaan. ”Me” emme kuitenkaan kuole Kristuksen tavoin ristillä – vaan elämme rakentaaksemme isänmaahan Kristuksen ilmoittaman ja Bolívarin piirtämän projektin. (Chávez 2005, 318.) Chávezin mukaan bolivaarisen vallankumouksen tie on myös Kristuksen tie, joka on tie Jumalan valtakuntaan maan päällä. Tien metafora yhdistää Chávezin retoriikassa menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden. Hän korostaa usein, että vallankumouksella ei voi olla paluuta takaisin, ”no hay vuelta atrás”. Saman metaforan mukaisesti hän kuvaa kansan marssivan vallankumouksen tiellä kohti sosialismia. Valtakunnan ovet eivät kuitenkaan aukea ilman oikeudenmukaisuutta ja sen mahdollistavaa rakkautta:

¡Y el diablo tiene que pasar trabajo aquí porque Cristo anda con nosotros en esta batalla! ¡Viva Cristo! ¡El Redentor de los pueblos del mundo! Cristo anda con nosotros. Por si fuera poco Cristo anda con nosotros. Además de todo. ¡Quién contra nosotros! Nadie podrá con nosotros. Dios está con nosotros. Porque este es el verdadero camino de Cristo, el verdadero camino hacia el Reino de Dios aquí en la Tierra. Es decir, el Reino de la igualdad, el Reino del amor, el Reino de la paz, el Reino de la fraternidad y de la justicia. A eso vino Cristo al mundo, a luchar sobre todo con los pobres y por los pobres. Y contra los que han atropellado a los pueblos a lo largo de los siglos. Por eso es que yo digo, y así lo siento, que Cristo anda con nosotros en todas partes, luchando junto a nosotros por la igualdad y por la justicia.<sup>17</sup> (Chávez 2004, 364)

<sup>17</sup> ”Paholainen joutuu kovalle täällä, sillä Kristus on meidän kanssamme tässä taistelussa! Eläköön Kristus! Maailman kansojen vapahtaja! Kristus on meidän puolellamme. Eikä siinä kaikki – Kristus on meidän puolellamme. Kaiken lisäksi: kuka voi olla meitä vastaan? Kukaan ei pärjää meille. Jumala on meidän kanssamme. Sillä tämä on todellinen Kristuksen tie, todellinen tie kohti Jumalan valtakuntaa maan päällä. Siis, tasa-arvon Valtakuntaa, rakkauden Valtakuntaa, rauhan Valtakuntaa, veljeyden ja oikeudenmukaisuuden valtakuntaa. Sitä varten Kristus tuli maailmaan, taistelemaan ennen kaikkea köyhien kanssa ja köyhien puolesta. Ja niitä vastaan, jotka ovat kävelleet kansojen yli vuosisatojen ajan. Sen vuoksi sanon – siltä minusta tuntuu – että Kristus on meidän puolellamme kaikkialla, taistellen meidän kanssamme tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden puolesta.” Käännös EK.

Chávezin mukaan ”paholainen joutuu koville”, sillä Kristus ja Jumala ovat yhdessä Venezuelan kansan kanssa sen taistelussa. Hän sanoo Venezuelan tien olevan myös Kristuksen tie, joka on tie Jumalan valtakuntaan maan päällä. Lainaten Paavalia roomalaiskirjeen 8. luvusta Chávez kysyy: ”kuka voi olla meitä vastaan?”<sup>18</sup>. Paavali jatkaa epistolaansa lupaamalla, että Jumala antaa meille kaikissa ahdingoissamme riemuvoiton. Samaan tapaan etenee myös Chávezin narratiivi, joka lupaa bolivaiirisen vallankumouksen päättyvän voittoon, ”tämä on todellinen tie kohti Jumalan valtakuntaa maan päällä”. Tämä valtakunta on Chávezin mukaan tasa-arvon, rakkauden, rauhan, veljeyden ja oikeudenmukaisuuden valtakunta. Rakkaus, rauha ja vihollisuuksien lopettaminen ovat Paavalin kirjeissään saarnaamia keskeisiä teemoja. Gustavo Gutiérrez esittää vapautuksen teologiassaan, että taistelu oikeudenmukaisen, sorrosta vapaan maailman puolesta merkitsee Valtakunnan tulemistä. Taistelu oikeudenmukaisuuden puolesta on taistelua myös Jumalan valtakunnan puolesta. (Gutiérrez 1988, 97.)

Chávez (2006, 337) liittää oikeudenmukaisuuden toteutumisen rauhaan esittämällä, että ”ainoa tapa saavuttaa rauha on, kuten Raamatussa sanotaan, oikeudenmukaisuuden kautta”. Hänen mukaansa oikeudenmukaisuutta ei ole ilman rauhaa, ja ilman rauhaa José Martín luonnostelema *Meidän Amerikkamme* ei toteudu. Jos tämä rauhasta, oikeudenmukaisuudesta riippuvainen yhdentymisen ei toteudu, Chávezin mukaan maanosa tulee ”hukkumaan vääjäämättä suurimpaan murheeseen, jonka se on kohdannut; suurimpaan köyhyyteen, jonka se on kohdannut ja suurimpaan väkivaltaan, jonka se on kohdannut.”

Ajatus, että ainoa tapa saavuttaa rauha on oikeudenmukaisuus, on kristillinen, mutta sanasta sanaan sitä ei esiinny Raamatussa. Sen sijaan paavi Johannes Paavali II saarnasi viestissään kansainvälistä rauhanpäivää varten 1. tammikuuta 2002, ettei

---

<sup>18</sup> Roomalaiskirjeessä (Room. 8:31) sanotaan: ”Mitä voimme tästä päätellä? Jos Jumala on meidän puolellamme, kuka voi olla meitä vastaan?”

rauhaa voi olla ilman oikeudenmukaisuutta, eikä oikeudenmukaisuutta ilman anteeksiantoa.<sup>19</sup> Burken (1969b, 280) mukaan oikeudenmukaisuuden käsite on universaali siinä mielessä, että puhe oikeudenmukaisuudesta ottaa yleisökseen kaikki ihmiset, ei vain yhtä luokkaa tai ryhmää. Chávez pyrki puheessaan vakuuttamaan yleisönsä siitä, että kaikkien ihmisten onni on kiinni oikeudenmukaisuudesta. Tästä hän jatkaa sanomalla, ettei oikeudenmukaisuutta voi olla ilman tasa-arvoa. Lopputulos on, että tasa-arvo on kaikkia koskettavan rauhan edellytys, sillä tasa-arvo on oikeudenmukaisuuden edellytys ja oikeudenmukaisuus on rauhan edellytys.

Retorinen figuuri, jolla Chávez laskeutuu kaikkien toivoman *meidän Amerikkamme* rauhan kliimaksista kristillisen oikeudenmukaisuuden kautta tasa-arvoon, on laskeva gradatio. Katolisen kirkon opetus rauhan ja oikeudenmukaisuuden suhteesta, samoin kuin oikeudenmukaisuuden liittäminen tasa-arvoon, ovat ilmeisempiä ja perinteisimpiä yhdistelmiä kuin tasa-arvon sitominen rauhaan. Argumentti etenee abstraktista periaatteesta kaikkien toivomasta rauhasta konkreettisempaan suuntaan. Erityisen abstrakti rauhan käsite tässä tapauksessa on siksi, että sillä ei tarkoiteta sodan tai muun aseellisen konfliktin poissaoloa, vaan jonkinlaista syvempää paikallista ja globaalia sopusointuisuutta. Tasa-arvon käsite sen sijaan monitulkintaisuudestaan huolimatta on poliittinen tavoite, jonka toteuttamisella voi olla käytännön ilmenemismuotoja. Chávezin retoriikassa tasa-arvo ei ole mahdollista kapitalismissa, sillä kapitalismi on sorron ja orjuuden valtakunta. Sosialismi sen sijaan edustaa tasa-arvoa ja siten myös oikeudenmukaisuutta ja rauhaa.

Jumalan valtakuntaan maan päällä, 21. vuosisadan sosialismiin päästään vasta, kun oikeudenmukaisuus on saavutettu ja ristiriidat ylitetty. Chávez puhalttaa henkeä Marxin haaveeseen köyhien vapauttamisesta luokattoman yhteiskunnan kautta. Samalla hän herättää henkiin kristillisen opetuksen messiaaniset ja eskatologiset toiveet. Jumalan valtakunnan toteutuminen maan päällä ei ole kuitenkaan mahdollista

---

<sup>19</sup> Ajatus itsessään esiintyy jo Paavali VI:n vuoden 1972 rauhanpäivän puheessa, jonka otsikkona oli: ”jos tahdot rauhaa, työskentele oikeudenmukaisuuden puolesta”.

ilman ristiriidat ja hajaantuneisuuden lopettavaa yhdistymistä. Ristiriitojen voittaminen tarkoittaa lopulta historian loppua, Raamatun Jesajan kirjassa ilmaisunsa saavaa juutalaisen perinteen messiaanista unelmaa maailmasta ilman vihollista (Ojakangas 2006, 32–36). Chávez tyrmää ajatuksen, että kylmän sodan päättyminen olisi tiennyt fukuyamalaista historian loppua. Sen sijaan hän esittää oman tulkintansa historian lopusta, joka ei ole yhtään vähemmän messiaaninen. ”Venezuelan osaksi tuli jälleen olla eturintamassa rakentamassa uutta maailmaa, parempaa maailmaa, oikeudenmukaisuuden, rauhan ja rakkauden maailmaa” (Chávez 2006, 683).

Chávezin 21. vuosisadan sosialismi perustuu siirtymään vanhasta järjestelmästä uuteen. Tämä transitiovaihe on historian lopun aikaa: jotain uutta on tapahtunut, ajan merkit ovat ilmoilla, muutos on väistämätön. Vanha aikakausi on jo jäänyt taakse, mutta uusi aika ei kuitenkaan ole vielä koittanut. Tätä ajatusta Chávez tukee esimerkiksi siteeraamalla Saarnaajan kirjaa: ”Kaikella mitä auringon alla tapahtuu, on aikansa”. Chávezin (2006, 657) mukaan suuren muutoksen aika on saapunut. ”Saapunut hetki on vallankumouksen ja Venezuelan kansan uudelleensyntymisen ja totuuden hetki”. Hän lainaa Victor Hugoa: ”Ei ole mitään niin voimakasta, kuin idea, jonka hetki on tullut”. Myös Uudessa testamentissa ajatus nykyhetken erityisyydestä on muutenkin yleinen. Markuksen evankeliumin (1:15) mukaan Jeesus julisti, että ”aika on täyttynyt, Jumalan valtakunta on tullut lähelle”.

Chávezin mukaan isänmaan ja kansan uudelleensyntymisen hetki on tullut. Isänmaan uudelleensyntyminen tarkoittaa tässä sitä, että vanha järjestys korvautuu uudella järjestyksellä. Samalla myös kansa on uudelleensyntynyt, kun oligarkia on asetettu yhteisön ulkopuoliseksi syntipukiksi, johon vanhan järjestelmän epäoikeudenmukaisuus kiinnitetään. Burken (1969a, 407; ks. myös 1967, 203) mukaan näiden vääryyksien siirtäminen itsestä syntipukkiin kuvaa itsen uudelleensyntymistä, jonka myötä yhteisö voi lähteä kulkemaan uutta tietä kohti päämääränsä.

Chávezin mukaan ”socialismin valtakuntaa” ei kuitenkaan saavuteta ennen kuin kansakunta puhalttaa yhteen hiileen ja vanhan regiimin isänmaalle vahinkoa aiheuttaneet vanhat paheet saadaan kitkettyä. Hän kuvaa näitä paheita, sisäisiä taistelujä raamatullisesti Kainin hyökkäyksiä Abelia kohtaan:

El reino del socialismo, ¡socialismo, socialismo! Y eso tiene que fundamentarse primero en una ética, la ética de la solidaridad. Tenemos que seguir derribando las viejas costumbres, los viejos valores o antivalores que le hicieron mucho daño a la Patria, a la nación, a la Fuerza Armada: la corrupción, las desviaciones, los grupismos, los ataques de Caín contra Abel, las peleas internas, el divisionismo. ¡No!, continuemos creciendo moralmente, luchando contra esos viejos vicios y malas mañas que aquí también vimos y con las que convivimos mucho tiempo, hace falta eso, un nuevo valor.<sup>20</sup> (Chávez 2006, 742.)

Venezuelan sisäisten ristiriitojen vertaaminen Kainiin ja Abeliin on hyvä esimerkki siitä, miten Chávez hyödyntää Raamatun tapahtumia retoriikassaan. Chávez rinnastaa tässä sisäisen eripuraisuuden Raamatun veljesmurhaan, jonka myös Schmitt on kuvannut perisyntinä, vihollisuuden ja ihmiskunnan historian alkuna. Vaikka Chávez rinnastaakin Venezuelan paheet Kainiin ja Abeliin, niin hän poliitikkona pitää portin auki tästä synnistä parantumiseksi. Hän esittää, että ihminen on luonnostaan hyvä, mutta saatanallinen kapitalismi (joka on syntipukista lähtöisin oleva ominaisuus) on vieraannuttanut hänet hyvästä. Tämä ajatus muistuttaa Rousseaua, jolle yhteiskunta on myöskin syyllinen ihmiskunnan alennustilaan. Rousseau (2000, 84–85) mukaan paheet, kuten kilpailu ja halu hyötyä toisten kustannuksella, sekä etujen vastakkaisuus olivat omistamisen seuraus ja ”eriarvoisuuden erottamattomia kumppaneita”. Rousseau (1997, 172) mukaan yleistahdon estävä valtiollinen viekastelu on rauhan ja tasa-arvoisuuden vihollinen. Aiemmin nähtiin, että Chávez esittää sosialistisen alkuseurakunnan ideaalimallina, jossa näistä paheista oli päästy eroon.

---

<sup>20</sup> ”Socialismin valtakunta. Socialismi, socialismi! Ja sen täytyy perustua ensimmäisenä etiikalle, solidaarisuuden etiikalle. Meidän täytyy jatkaa Isänmaalle, kansakunnalle ja puolustusvoimille vahinkoa tehneiden vanhojen tapojen, arvojen ja paheiden hajottamista. Korruptio, kieroutumat, nurkkakuntaisuus, Kainin hyökkäykset Abelia kohtaan, sisäiset taistelut, jakautuneisuus. Ei! Jatkakaamme moraalista kasvua, taistelua noita vanhoja paheita vastaan, joita olemme nähneet myös täällä ja joiden kanssa elimme kauan aikaa. Sitä me tarvitsemme, uusia arvoja.” Käännös EK.

Kansalaisten yhteiselle tahdolle retoriikkansa perustava Chávez kuvaa kansat historian keskeisimpänä, aina hyveellisenä kollektiivisena voimana. Hänen eskatologiassaan hyvä on ollut kadoksissa, mutta se on löydettävissä uudelleen. Hyvän löytäminen edellyttää moraalista kasvua sekä eksyttävän kapitalismin hylkäämistä, tietynlaista vallankumouksellisen etiikkaa. Siksi bolivaarinen vallankumous on ennen kaikkea moraalinen vallankumous. Apokalyptisen kirjallisuuden eettinen dualismi on vaikuttanut kristillisen maailman tapaan ajatella elämä hyvän ja pahan välisenä taisteluna, jossa ihmiset yrittävät valita oikean, voittavan puolen (ks. Ostovich 2007, 52). Chávezin retoriikan binaarinen logiikka ehdottaa, että venezuelalaisen tulisi valita puolensa näiden kahden, hyvän kansan ja pahan oligarkian välillä. Kolmatta tietä ei ole, vaan vaihtoehtoja on kaksi: sosialismi tai kapitalismi.

Maanpäällisen Jumalan valtakunnan toteutumisen mahdollistavan moraalisen kasvun on perustuttava solidaarisuuden etiikalle, jonka Chávez esittää olevan myös kristillistä ja bolivariaanista. Valtakunnan toteutuminen ei ole kuitenkaan yksilön toiminnasta riippuvaista vaan se edellyttää yhtenäistä yhteisöä.

### 6.3 Vallankumouksen seurakunta

Tässä luvussa keskitytään Chávezin retoriikan ja kristinuskon sekä katolisen opetuksen välisiin analogioihin. Chávezin vallankumouksen narratiivit muodostavat yhteisön messiaanisen pelastuskertomuksen, jossa vallankumouksellinen etiikka yhdistyy oikeanlaiseen kristilliseen etiikkaan. Sen noudattaminen on tie Jumalan valtakuntaan maan päällä. Tämän analogian mukaisesti Chávez kuvaa paitsi Jeesuksen esimerkillisenä sosialistina myös alkuseurakunnan ideaalisena sosialistisena, jopa kommunistisena yhteisönä. Virkavalapuheessaan tammikuussa 2007 Chávez lukee otteita Apostolien teoista osoittaakseen niiden sosialistisen sanoman:

Aquí está la Biblia. Yo no estoy inventando cuando digo que Jesús, mi Señor, es uno de los más grandes socialistas de la historia, está escrito aquí. Y los cristianos primeros y auténticos. Leo, en los “Hechos de los apóstoles” (la vida de los primeros cristianos): “Y sobrevino temor a toda persona, y muchas maravillas y

señales eran hechas por los apóstoles. Todos los que habían creído estaban juntos y tenían en común todas las cosas”. Esto es más que socialismo, señor Cardenal, ¡esto es comunismo!<sup>21</sup> (Chávez 2007, 45.)

Ensimmäisten, aitojen kristittyjen yhteisössä ”uskovat pysyttelivät yhdessä, ja kaikki oli heille yhteistä”. Chávezin mukaan alkuseurakunta oli siten enemmän kuin sosialistinen yhteisö; se oli kommunistinen yhteisö. Myöhemmin samassa puheessa Chávez lukee Apostolien teoista tarinan Ananiaasta ja Safirasta, jotka eivät noudattaneet seurakunnan sääntöä, jonka mukaan seurakunnassa kaikki oli yhteistä. Heitä rangaistiin kuolemalla heidän yritettyään piilottaa omaisuuttaan. Chávez vertaa Raamatun kuvausta alkuseurakunnasta venezuelalaiseen yhteiskuntaan kritisoiden venezuelalaista rankaisemattomuuden ja korruption kulttuuria:

El castigo de Dios fue la muerte para Ananías, cayó fulminado. Ahora, fíjense lo que le pasó a la mujer, no había terminado la justicia. Al oír, Ananías cayó y expiró. “Y vino un gran temor...”. ¡Ah!, claro, ¿cuál es el problema aquí?, que la impunidad es el cáncer más grave que nosotros tenemos, porque no hay temor a las leyes ni a los tribunales cuando reina la impunidad, no puede haber impunidad para los delitos, de ningún tipo. ¡No puede seguir habiendo impunidad!, ¡por el amor de Dios!<sup>22</sup> (Chávez 2007, 48.)

Sosialismin toteutuminen edellyttää, että koko kansakunta puhaltaa yhteen hiileen ja kunnioittaa lain sanaa. Venezuelalaisen yhteiskunnan ja alkuseurakunnan toisiinsa rinnastavan Chávezin mukaan Venezuelan on alkuseurakunnan tavoin tullava sosialistiseksi. Ananias ja Safira saivat ansionsa mukaan toimittuaan väärin ja ”pelko levisi ihmisten keskuuteen”. Venezuelan ongelma on Chávezin mukaan se, ettei lakia pelätä. Chávezille korruptio ei ole ainoastaan rikos, vaan myös synti.

<sup>21</sup> ”Tässä on Raamattu. En keksi asioita, kun sanon, että Jeesus, minun Herrani, on yksi historian suurimmista sosialisteista, niin täällä on kirjoitettu. Ja myös ensimmäiset ja aidot kristityt. Luen ”Apostolien teoista” (ensimmäisten kristittyjen elämästä): ’Pelko levisi ihmisten keskuuteen, ja apostolien kätten kautta tapahtui monia ihmeitä ja tunnustekoja. Uskovat pysyttelivät yhdessä, ja kaikki oli heille yhteistä.’ Tämä on enemmän kuin sosialismia, herra kardinaali, tämä on kommunismia!” Käännös EK.

<sup>22</sup> ”Jumalan rangaistus Ananiaalle oli kuolema. Nyt, huomatkaa mitä naiselle tapahtui, oikeus ei ollut vielä toteutunut. Nämä sanat kuullessaan Ananias lyyhistyi kuolleen maahan. ’Ja kaikki, jotka olivat tätä kuulemassa, joutuivat kauhun valtaan...’. Tietysti, mikä tässä on ongelmana? Se, että rankaisemattomuus on vakavin syöpä, jota joudumme kärsimään, koska lakeja ja tuomioistuimia ei pelätä, kun rankaisemattomuus vallitsee, minkäänlaisista rikoksista ei rangaista. Rankaisemattomuus ei voi jatkua! Jumalan rakkauden tähden!” Käännös EK.



Hän vaatii ”rankaisemattomuuden kulttuurin”<sup>23</sup> lopettamista, ”Jumalan rakkauden tähden”. Tapa, jolla Chávez esittää tämän Venezuelan ongelman, muistuttaa Paa-valin sanoja Roomalaiskirjeen 3. luvussa: ”Jumalanpelko oli heille vieras” ja ”lain tehtävänä on opettaa tuntemaan, mitä synti on”. Chávezin ajatus, että rankaisemattomuudesta on päästävä eroon Jumalan rakkauden tähden, sisältää implisiittisesti, että myös eksyneet voitaisiin pelastaa, jos lakia kunnioitettaisiin.

Pyrkimys lain ja lakikirjan sakralisoimiseksi on Chávezin (2004, 273) retoriikassa ilmeistä myös hänen kuvatessaan vuoden 1999 bolivaarista perustuslakia vain Raamatusta seuraavaksi, ”kansan pyhäksi kirjaksi”, jota vastaan kenenkään ei sallita hyökkäävän. Aiemmin on käynyt ilmi, että vuoden 1992 vallankaappausyrityksen muistoksi vietetään nykyään kansallisen arvokkuuden päivää (4F). Niinpä bolivaarinen perustuslaki on eri tavalla pyhä ja koskematon kuin sitä edeltäneet *puntofijismon* aikaiset perustuslait.

Syy korruption olemassaoloon on Chávezin mukaan kapitalismissa ja siihen liittyvien vanhojen paheiden jäänteissä. Sosialistisessa alkuseurakunnassa näitä paheita ei ollut. Kapitalismi sen sijaan on korruptoivan egoismin valtakunta. Venezuelan sisäiset ongelmat ovat johdettavissa vanhaan, Yhdysvaltoja myötäilleeseen korruptoituneeseen kapitalistiseen regiimiin, jonka harteille syy voidaan vierittää. Burken (ks. 1969a, 337; 1969b, 176) retoriikkateorian näkökulmasta Chávezin retoriikan alkuseurakunnan voi nähdä edustavan Eedeniä ja korruptoivan kapitalismin synnyn syntiinlankeemusta, jossa ihmiset ajautuivat toisistaan erilleen. Yhteisön sisäiset ongelmat, kuten korruptio, kaadetaan näin yhteisön ulkopuolella olevan syntipukin niskaan. Jos Venezuelan kansa vain luopuisi paheistaan ja järjestäytyisi kuten alkuseurakunta, niin kansakunta voisi päästä takaisin Eedeniin.

---

<sup>23</sup> Chávezin puhe rankaisemattomuuden kulttuurista tulee ymmärrettäväksi kontekstissaan. Venezuela oli ennen Chávezin valtakautta, mutta myös hänen aikanaan yksi läntisen pallonpuoliskon korruptoituneimmista valtioista (esim. Transparency International 2007).

Chávez esittää usein kansalle kutsun, jossa hän kehottaa Venezuelan kansaa yhdistymään, jotta uusi maailma voisi toteutua. Muutama viikko voittamansa presidentinvaalin jälkeen, 28. joulukuuta 2006, Chávez esittää tervehdyksessään asevoimille kutsun yhdistyä Venezuelan kanssa yhdeksi ”kuolemattomaksi halaukseksi. ”Esi-tän teille kutsun, jonka te jo ennestään tunnette”. Puheessa hän kutsuu armeijaa marssimaan Venezuelan kansan kanssa yhdessä pitkin ”venezuelalaista tietä kohti sosialismia, Jumalan valtakuntaa maan päällä, kohti tasa-arvon, oikeuden ja kansan suuruuden valtakuntaa”. Venezuelalaiset ovat hänen mukaansa syntymässä uuteen maailmaan, jonka hän toivoo olevan Jeesuksen ja Bolívarin maailma, ”uusi, kaunis maailma, uusi isänmaa”. (Chávez 2006, 742.) Kaksi viikkoa aikaisemmin hän ilmoitti aikeistaan perustaa uuden puolueen, joka kokoaisi saman katon alle kaikki venezuelalaiset, jotka ovat valmiita taistelemaan vallankumouksen ja 21. vuosisadan sosialismin puolesta. Hän esitti, että puolueen tulee palvella kansaa, eikä puolueellisuuksia. Uusi puolue, Yhdistynyt Sosialistipuolue (PSUV, Partido Socialista Unido de Venezuela) perustettiin maaliskuussa 2008.

Yhdistymisen vaatimus perustuu Chávezin retoriikassa ajatukselle, että kansan tulee yhdessä pyrkiä kohti yhteistä päämäärää. Vuonna 2003 Chávezin hallitus oli käynnistänyt projektikonaisuuden nimeltään Kristus-missio<sup>24</sup> (La Misión Cristo), johon sisältyi esimerkiksi koulutusta ja terveydenhoitoa köyhille tarjoavia projekteja. Chávez esittää jouluaattona 2005, että tämän ”missioiden mission” on oltava kansan marssin perimmäinen suunta, jota kohti ”me kaikki matkustamme, elämän perimmäisenä ponnistuksena” (Chávez 2005, 732). Chávezin Kristus-mission pitkän aikavälin tavoite on köyhyyden poistaminen vuoteen 2021 mennessä.

Presidentin Venezuelan kansalle esittämässä kutsussa on uskonnollinen sävy. Eräässä puheessa hän samastaa kansan tehtävän, Kristus-mission, seurakunnan missioon myös eksplisiittisesti:

---

<sup>24</sup>Venezuelan Kristus-missio on yksi merkittävimmistä köyhyyden lievittämiseen pyrkivistä projekteista Latinalaisen Amerikan historiassa. Paikallista osallistumista painottava projekti eroaa maanosan muista merkittävistä, uusliberalistisista köyhyysohjelmista, joiden painopiste on ollut köyhien osallistamisessa markkinoille. (Hawkins 2010, 199.)

todo este conjunto de misiones que en el fondo conforman una sola, a la que yo me he atrevido a llamar "Misión Cristo", como inspiración en la Buena Nueva que anunció hace más de 2 mil años Cristo, el Redentor: un mundo mejor, un mundo de iguales, un mundo de justos, un mundo de libres, un mundo de hermanos, en eclesia.<sup>25</sup> (Chávez 2005, 578.)

Kristus-mission innoittaja on Kristus Vapahtajan yli 2000 vuotta sitten ilmoittama Hyvä Sanoma: sanoma uudesta, tasa-arvon, oikeudenmukaisuuden, vapauden ja veljeyden maailmasta, jossa ihmiset elävät seurakunnassa, "en eclesia". Yhdessä seurakuntana Venezuelan kansa on Chávezin mukaan voittamaton. Chávezin (2004, 62) mukaan ongelmien ratkaisun on oltava kollektiivinen: "Kuten Kristus, kaikkien opettajien Opettaja sanoi: 'Silloin kun te olette yhdessä ja elätte veljinä, minä olen teidän kanssanne. Kun olette yksin, kukin erillään, paholainen on teidän kanssanne tai meidän keskuudessamme'." Chávez ei lainaa evankeliumia kovinkaan tarkasti. Matteuksen evankeliumissa (18:20) Jeesus sanoo: "Sillä missä kaksi tai kolme on koolla minun nimessäni, siellä minä olen heidän keskellään." Chávez liittää myös tässä puheessa kollektiivisuuden juuri Kristus-mission onnistumiseen, köyhyyden ja kurjuuden poistamiseen.

Kristus-mission voi nähdä Chávezin pyrkimyksenä luoda kaikki ristiriidat ylittävä kollektiivinen projekti. Burken retoriikkateoriassa transsendenssi on keino, jolla identifikaatiota luodaan nostamalla abstraktiotaso ikään kuin normaalin elämän kiistojen yläpuolelle. Kristus-missio on transsendentti myös kristillisen analogiansa kautta. Lumen gentiumissa (7) esitetään: "Vaeltaessamme vielä maailmassa ja seurattessamme hänen [Kristuksen] jälkiään vaivoissa ja vainoissa me liitymme hänen kärsimyksiinsä niin kuin ruumis liittyy päähän." Näin katolisuuteen identifioituvan kristityn vaellus kyynelten laaksossa ylittää hänen oman yksilöllisen roolinsa, kun hänen vaelluksensa tulee osaksi messiaanisen kansan kulkua. Näin yksilö voi toimia maailmassa samanaikaisesti sekä yksilönä että yhteisön jäsenenä. (ks. Burke

---

<sup>25</sup> "tämä missioiden kokonaisuus muodostaa pohjimmiltaan yhden ainoan, jota olen rojhennut kutsua "Kristus-missioksi", jonka inspiraationa on Kristus Vapahtajan yli 2000 vuotta sitten ilmoittama hyvä sanoma paremmasta maailmasta, tasa-arvoisten maailmasta, oikeudenmukaisten maailmasta, vapaiden maailmasta, sirsarten maailmasta, seurakunnassa." Käännös EK

1969b, 194–195.) Samaan tapaan Chávezin hallinnon ”opettajien opettajan” inspiroima ”missioiden missio” nousee tavanomaisten ”maallisten” projektien yläpuolelle, transsendentiksi kansalliseksi tehtäväksi.

Chávezin retoriikka muistuttaa monilta osin katolisen kirkon oppia ja sen käsityksiä seurakunnan roolista. Katolisen kirkon dogmaattisessa konstituutiassa, *Lumen gentium*issa (9) sanotaan: ”Jumala on kutsunut kokoon ne, jotka uskoen näkevät Jeesuksessa pelastuksen aikaansaajan ja ykseyden ja rauhan alkulähteen, ja siten perustanut Kirkon, jotta se olisi kaikille ja itse kullekin tämän autuutta tuottavan ykseyden näkyvä sakramentti.” Kirkko, ekklesia, tarkoittaakin juuri kutsuttujen yhteisöä. Katolinen kirkko painottaa tehtäväänsä Jeesuksen mission toteuttajana. Messiaaninen kansa, siis seurakunta, on ”elämän, rakkauden ja totuuden yhteisö, joka on Jeesuksen instrumentti hänen pelastustehtävässään”. Kristuksen missio oli levittää hyvää sanomaa, sanomaa Jumalan valtakunnasta. Kirkko katsoo olevansa uskollinen perustajansa missiolle auttaa apua tarvitsevia. Katolinen kirkko on myös Jumalan valtakunnan alku maan päällä. (*Lumen gentium*.) Nämä ovat keskeisiä teemoja katolisen kirkon yhteiskunnallisessa opetuksessa. Myös esimerkiksi Johannes Paavali II:n 1990-luvun kiertokirjeet, kuten *Centesimus annus* ja *Redemptoris missio* korostavat kirkon missionääristä tehtävää ja sen mandaattia Kristuksen työn jatkajana.

Kansan ja kirkon välinen analogia on Chávezin retoriikassa vahva. Katolisen kirkon opin mukaan kirkko on valtakunnan palveluksessa. Myös Chávezin poliittinen projekti on valtakunnan palveluksessa. Chávezin (esim. 2006, 336) mukaan bolivaarisen vallankumouksen tehtävä on Jumalan valtakunnan, oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon valtakunnan toteuttaminen. Analogia saa auktoriteettia Chávezin tulkinnasta Jeesuksesta vallankumouksellisena sosialistina, joka tuli maan päälle levittämään sanomaa Jumalan valtakunnasta. Chávezin mukaan ”Jumala on meidän kanssamme, koska tämä on Kristuksen todellinen tie; tie kohti Jumalan valtakuntaa” (2004, 364; ks. myös 2005, 318). Ajatus, että Venezuelan kansan tie on myös Kristuksen tie, on yleinen hänen retoriikassaan (esim. Chávez 2004, 117, 364; 2005, 733; 2006,

74). Kristus-mission ensisijaiset päämäärät ovat ensin kurjuuden poistaminen ja siten pidemmällä aikavälillä köyhyiden poistaminen. Ennen kaikkea kyse on ihmisarvon toteutumisesta:

La primera meta es miseria cero, y luego la más difícil, la más larga, es pobreza cero. Lo cual no significa riqueza a cien. No. Más fácil será que un camello pase por el ojo de una aguja a que un rico entre al reino de los cielos. No queremos ser ricos, basta vivir con dignidad, con decoro, eso es lo que queremos.<sup>26</sup> (Chávez 2006, 74.)

Tavoitteen toteutuminen ei tarkoita Chávezin mukaan sitä, että kaikista tulisi rikkaita. Hän korostaa, että poliittisen projektin tavoite on ennen kaikkea ihmisarvon (dignidad) toteutuminen. "Emme tahdo olla rikkaita; ihmisarvoista elämää, kunnioitusta, sitä me tahdomme." Ihmisarvo on yksi katolisen kirkon yhteiskunnallisen opetuksen keskeisimmistä teemoista. Katolisen kirkon katekismuksen (Katolinen tiedotuskeskus 2005, 1700; 1738) mukaan "ihmispersoonan arvokkuus perustuu siihen, että hänet on luotu Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi" ja "ihminen toteuttaa vapauttaan suhteissaan toisiin ihmisiin. Jokaisella ihmisellä on luonnostaan oikeus tulla tunnustetuksi vapaaksi ja vastuulliseksi olennoiksi, koska hänet on luotu Jumalan kuvaksi." Burke (1967, 202) huomauttaa, että sekä uskonnollisessa että humanistisessa ajattelun perinteessä ihmisarvon ajatellaan olevan kaikkien ihmisten jakama synnynnäinen ominaisuus, jota yksilö voi harjoittaa elämällä ja ajattelemalla oikein. Chávezin retoriikassa ihmisarvon käsite vahvistavaa ajatusta Venezuelan kansasta ulossulkemattomana, sisäistä koheesiotaan vaalivana seurakunnan kaltaisena yhteisönä.

Kansan ja katolisen seurakunnan analogiassa olennaista on se, että Chávez pyrkii siirtämään uskonnollisen seurakunnat normit koskemaan myös sekulaarin yhteisön, kansakunnan jäseniä. Jumalan kansalla on yhteinen suunta kohti Jumalan valtakuntaa. Lisäksi jäsenien täytyy palvella kykynsä mukaan; pelkkä lakien noudattaminen

---

<sup>26</sup> "Ensimmäinen tavoite on kurjuuden poistaminen. Sen jälkeen tulee vaikein, pisin tavoite, joka on köyhyiden poistaminen, joka ei tarkoita rikastumista. Ei. Helpompi on kamelin käydä neulansilmän läpi kuin rikkaan päästä Jumalan valtakuntaan. Emme tahdo olla rikkaita, eläminen arvokkaasti, arvokkaalla tavalla riittää. Sitä me tahdomme." Käännös EK.

ja kansalaisvelvollisuuksien täyttäminen ei enää riitä, vaan yhteisö vaatii suurempaa sitoutumista. Seurakunta ymmärretään myös jumalallista tehtävää maan päällä toteuttavana valittujen yhteisönä. Chávezin retoriikassa kansan projektin, Kristusmission eteenpäin vieminen ei ole ainoastaan hallituksen tehtävä, vaan koko kansan velvollisuus.

Kansan ja katolisen seurakunnan välinen analogisuus saa mielenkiintoisen ilmentymän, kun Chávez esittää, ettei hän itse enää ole Chávez, vaan Chávez on kansa. Vaikka Chávez esitti ajatuksen, ettei hän ole enää Chávez jo vuonna 2004, niin uskonnollisimman muotonsa ajatus sai vasta myöhemmin, vuonna 2012 syövä häiritsemän vaalikampanjansa aikana:

*Y cuando digo Chávez, hermanas y hermanos, ustedes saben que no me estoy refiriendo a mí mismo en lo personal, no, hace tiempo que ya yo no soy Chávez, yo soy un pueblo y ustedes son Chávez, Chávez somos todos; Chávez son ustedes jóvenes venezolanos; Chávez son ustedes mujeres venezolanas; Chávez son ustedes hombres venezolanos; Chávez son ustedes soldados venezolanos; Chávez somos todos, y ese Chávez colectivo va a obtener una gran victoria política en las elecciones del 7 de octubre, vamos rumbo a los 10 millones de votos.<sup>27</sup> (Chávez 2012.)*

”Kun sanon Chávez, veljet ja siskot, tiedätte etten viittaa itseeni, ei. On kulunut pitkä aika, etten ole enää Chávez, minä olen kansa ja te olette Chávez, Chávez olemme me kaikki”. Tässä analogiassa Chávezin suhde kansaan on samankaltainen kuin kristinuskossa Kristuksen suhde seurakuntaan. Seurakunta on uskovien yhteisö ja Kristuksen ruumis. Chávez myös puhuttelee kansaa tässä ”siskoina ja veljinä”. Matteuksen, Markuksen ja Luukkaan evankeliumeissa Jeesus opettaa, että jokainen Jumalan tahdon mukaisesti toimiva on hänen oikea omaisensa. Hän esittää, ettei hän ole ollut Chávez enää pitkään aikaan, vaan kansasta on tullut kollektiivinen Chávez. Tämä Chávezin retoriikan itsensä ja kansan välinen identifikaatio sai

---

<sup>27</sup> ”Ja kun sanon Chávez, siskot ja veljet, tiedätte, etten puhu itsestäni henkilökohtaisesti. Ei, on kulunut jo pitkä aika, etten minä ole enää Chávez. Minä olen kansa ja te olette Chávez. Me kaikki olemme Chávez; Te, Venezuelan nuorukaiset olette Chávez; Te, Venezuelan naiset, olette Chávez; Te, Venezuelan miehet, olette Chávez; Te, Venezuelan sotilaat, olette Chávez; Me kaikki olemme Chávez, ja tämä kollektiivinen Chávez tulee saamaan suuren poliittisen voiton lokakuun 7. päivän vaaleissa, tähtäämme 10 miljoonaan ääneen.” Käännös EK.

rituaalisen ilmenemismuodon 10. tammikuuta 2013, kun Chávezin oli määrä uusia virkavalansa. Hän ei kuitenkaan uusiutuneen syöpänsä vuoksi kyennyt osallistumaan tilaisuuteen. Symbolisessa valatilaisuudessa kansa vannoi virkavalan yhdessä Maduron johdolla kädet kohotettuina, sillä ”kansa on Chávez”.

Kristinuskon perinteessä seurakunta on ymmärretty Kristuksen ruumiina, jonka jäseniä kristityt ovat. Sama ajatus esiintyy myös yhteiskuntaruumisajattelussa. Ernst H. Kantorowiczin (1957) mukaan keskiaikaisessa valtioajattelussa kuninkaalla ajateltiin olevan Kristuksen tavoin kaksi ruumista, oma luonnollinen ruumiinsa ja mystinen, transsendentti ruumis, joka edustaa seurakunnan sijaan sekulaaria valtiota. Toisin kuin Kantorowiczin kuvaamassa kuninkaan kahdessa ruumiissa, Chávezilla kyse ei ole monarkiasta vaan doktriinin modernista populistisen demokratian sovellutuksesta, jossa Chávez on lihaksi tullut bolivaarinen yleistähtö. Claude Lefort (1988, 254–255) on esittänyt, että tällaisten entiteettien personifikaatioiden tapauksessa inkarnaation mekanismit varmistavat politiikan ja uskonnon päällekkäisyyden alueilla, jotka näyttävät käsittelevän puhtaasti uskonnollisia tai puhtaasti profaaneja representaatioita ja käytäntöjä. Chávezin seuraajat ovatkin viittaneet hänen kuolemaansa ”fyysisenä poistumisena” (*partida física*), samalla tavalla kuin Chávez viittasi historian sankareiden, erityisesti Bolívarin kuolemaan. Esittäessään itsensä kansana Chávez identifioi itsensä transsendentin kansan kanssa luoden näin itselleen eräänlaisen mystisen ruumiin, kansan tahdon personifikaation.

## 7 LEGITIMAATIO: VOX POPULI VOX DEI

Kansa, *pueblo*, on yksi Chávezin retoriikan avainkäsitteistä. Kansa on historiallisen liikkeen voima ja keskeinen toimija. Aiemmin on nähty, että Chávezin mukaan bolivaarinen vallankumous alkoi kansan spontaanista liikehdinnästä vuoden 1989 Caracazo-levottomuuksissa. Kansa kuvataan yhtenäisenä toimijana, jonka tahdosta bolivaarisen vallankumouksen jatkuminen riippuu. Tässä luvussa keskitytään Chávezin kansan käsitteelle antamiin määritelmiin. Chávez luo retoriikassaan kuvan yhtenäisestä kansasta tilanteessa, jossa kansa todellisuudessa oli vahvasti katiajakautunut. Eriarvoistumisen myötä venezuelalainen yhteiskunta oli polarisoitunut vahvasti jo 1990-luvulla, minkä myötä rikkaan ja köyhän väestönsosan välinen epäluottamus oli jo tuolloin molemminpuolista (Ellner 2003, 19).

Tähän mennessä on käynyt ilmi, että Chávezin retoriikassa kansa kuvataan yksinäisenä orgaanisena kokonaisuutena. Eräs metafora, jota Chávez kansasta käyttää, on jättiläinen (*gigante*). Jättiläinen nousi jaloilleen vuoden 2004 presidentin takaisinkutsuntaa koskevassa kansanäänestyksessä, jossa 58% äänestäjistä kannatti Chávezin jatkamisen puolesta:

Sin embargo, llegamos al 15 de agosto y todo el mundo vio, de nuevo al gigante, el gigante se puso de pie, se levantó muy temprano, se fue a hacer sus colas, pasó hasta 14 horas esperando para votar, Sí o No. El gigante luego se fue a su casa, esperó la decisión de las instituciones y luego, triunfó, ese gigante se llama: el pueblo venezolano. [...] Aquí sólo está comenzando a actuar la justicia y eso aún cuando no lo presento como un logro de mi gobierno, es parte del triunfo del gigante, del triunfo de la nueva democracia.<sup>28</sup> (Chávez 2005, 17-18.)

Chávezin mukaan kansanäänestyksen tulos, hänen presidenttikautensa jatkuminen, oli jättiläisen voitto. Myös se, että oikeus on hänen valtakautensa aikana alkanut toteutua, ei ole hänen hallintonsa saavutus vaan toinen jättiläisen taisteluvoitto.

<sup>28</sup> "Saapui elokuun 15. päivä ja koko maailma näki jättiläisen uudelleen. Jättiläinen nousi jaloilleen, se nousi hyvin aikaisin jonottamaan, se odotti jopa 14 tuntia päästäkseen äänestämään: Kyllä vai Ei. Sitten jättiläinen meni kotiinsa, odotti instituutioiden päätöstä ja sitten: se voitti. Tuon jättiläisen nimi on Venezuelan kansa. [...] Oikeus alkaa tapahtua täällä, enkä esitä sitä minun hallintoni saavutuksena, vaan se on osa jättiläisen voittoa, uuden demokratian voittoa." Käännös EK.



Chávez samastaa äänestyksen lopputuloksen, oman voittonsa, kansan voittoon. Jättiläinen voi toimia ainoastaan hänen ollessaan vallassa. Identifikaation näkökulmasta kansan kuvaamisessa jättiläisen metaforalla olennaista on se, että Chávezia äänestänyt väkijoukko, ”kansa”, kuvataan yksimielisenä. Siten se kätkee taakseen näiden ihmisten toisistaan eroavien intressien olemassaolon. Samalla se jättää ne, jotka eivät Chávezia äänestäneet, kansaa kuvaavan jättiläisen ulkopuolelle. Jaloilleen noussut jättiläinen antaa kuvan yhtenäisestä, päättäväisestä ja voimakkaasta toimijasta. Burken mukaan fyysiseen voimaan identifioituessaan yksilö voi kokea vapauden kokemuksen, jossa hän ylittää oman rajallisuutensa (Burke 1969b, 325–326). Tässä tapauksessa Chávezia äänestäneen kansalaisen identifikaation kohde on voimakas, äänestyksen lopputuloksen määrittänyt jättiläinen. Samanlaista identifikaatiota voi ajatella luotavan esimerkiksi hallituksen järjestäessä kannattajilleen suuria väkijoukkoja mobilisoivia marsseja. Chávezin hallitus järjesti usein erilaisia joukkovoiman ilmauksia, joilla oli symbolinen merkityksensä yksilöiden identifioimisessa joukkovoimaan ja bolivaariseen kansaan.

Ominaista Chávezin kansaa käsittelevälle retoriikalle on, että hän luo täydellisen identifikaation hallintonsa ja kansan välille. Bolivaarinen vallankumous oli kansan aloittama projekti, jota Chávez kansan instrumenttina tuli jatkamaan. Kuten alaluvussa 6.3 jo nähtiin, pisimmälle Chávez vie itsensä ja kansan samastamisen esittäessään, ettei hän ole enää Chávez, vaan Chávez Venezuelan kansa. Tämän ajatuksen hän esittää myös hänen presidentinvaalivoittonsa selvityksessä joulukuussa 2006:

No hacemos sino crecer, crecer y crecer, y seguiremos creciendo, seguiremos expandiendo la base de apoyo popular consciente, porque ésa es otra de las grandes victorias de hoy. Todo el que votó por Chávez, votó consciente, porque Chávez no engaña a nadie, porque Chávez habla claro, porque Chávez no es Chávez, Chávez es el pueblo venezolano.<sup>29</sup> (Chávez 2006, 689).

---

<sup>29</sup> ”Jatkamme vain kasvamista, kasvamista ja kasvamista, ja jatkamme kasvamista, jatkamme viisaan kansan tuen perustan laajentamista, koska se on toinen tämän päivän suurista voitoista. Jokainen joka äänesti Chávezia, äänesti viisaasti, sillä Chávez ei huijaa ketään, sillä Chávez puhuu selkeästi, koska Chávez ei ole Chávez, Chávez on Venezuelan kansa.” Käännös EK.

Jokainen joka äänesti Chávezia, äänesti hänen mukaansa viisaasti. "Chávez ei ole Chávez, Chávez on Venezuelan kansa". Chávez samastaa itsensä Venezuelan kansaan, sen tahdon edustajana. Vaalivoiton lisäksi Chávez esittää vaalipäivän toisena suurena voittona sen, että viisaan kansan tuen perusta jatkaa laajenemistaan, "me jatkamme kasvuamme". Chávez muuttuu voitto voitolta enemmän kansaksi. Esittäessään, että Chávez on kansa hän luo kuvaa kansan homogeenisyydestä, jossa hän on tämän orgaanisen demokratian representaatio. Tällaisessa demokratiakäsityksessä vallanpitäjät eivät saa olla erilaisia kuin kansa, vaan kansan itsestään erottamia (ks. Schmitt 2008, 264–266).

Chávez luo identifikaatiota itsensä ja kansan välille monella tasolla. Hän palvelee kuin luonnostaan koko kansan etua; hänen henkilökohtaiset intressinsä ovat identtiset hänen rakastamansa kansan edun kanssa. Vuoden 2006 presidentinvaalissa hänen kampanjansa slogan oli "por amor", rakkauden tähden. Kampanjan televisio-mainoksessa Chávez katsoo ruutuun ja puhuu:

*"Aina, olen tehnyt kaiken rakkaudesta. Rakkaudesta jokeen ja puihin minusta tuli maalari. Rakkaudesta tietoon ja opiskeluun lähdin rakkaasta kotikylästäni opiskelemaan. Rakkaudesta urheiluun minusta tuli baseball-pelaaja (pelotero). Rakkaudesta isänmaahan minusta tuli sotilas. Rakkaudesta kansaan minusta tuli presidentti. Te teitte minusta presidentin. Olen hallinnut nämä vuodet rakkaudesta. [...] Kaiken olemme tehneet rakkaudesta. Vielä on paljon tehtävää. Tarvitsen lisää aikaa. Tarvitsen sinun äänesi. Sinun äänesi – rakkauttani vastaan." Käännös EK.*

Chávez kertoo tehneensä kaiken elämässään rakkaudesta. Rakkaudesta tietoon hän lähti kotikylästään. Rakkaudesta isänmaahan hänestä tuli sotilas ja rakkaudesta kansaan hänestä tuli presidentti. Hän ei ole korruptoituneiden poliitikkojen tavoin oman edun tavoittelija, vaan hän on hallinnut maata rakkaudesta kansaan. Rakkau- den terminologia mahdollistaa omien intressien esittämisen hyveellisenä. Burke (1969b, 93) esittää tiedon rakastamisesta ylistävänä tapana ilmaista sanoja kuten "tiedonhalu" tai "uteliaisuus". Samalla tavalla esimerkiksi vallan rakastaminen voidaan esittää isänmaahan kohdistuvana rakkautena (Burke 1969b, 100). Vaikka Chávez tässäkin esimerkissä esiintyy täydellisenä vallankumouksellisen etiikan esikuvana, hän kuitenkin samanaikaisesti tuo esiin olevansa tavallinen kuolevainen,

johon voi identifioitua. Hän tuo esiin vaatimattoman taustaansa: ”lähdin rakkaasta kotikylästäni opiskelemaan”. Hän painottaakin usein eroavansa *puntofijismon* aikaisista, kansasta vieraantuneista ammattipoliitikoista. ”Yo soy un *campesino*” (Chávez 2005, 81).

Chávezin vaalimainoksen puhe rakkaudesta saattaa näyttää olevan ristiriidassa hänen toisissa tilanteissa käyttämänsä raivoisan sotaretoriikan kanssa. Luvussa 5.1 nähtiin, että Chávezin toinen keskeinen vaaliteema oli, että vaaleissa äänestettäisiin yhteistä vihollista, imperiumia ja sen käytyreitä vastaan. Burken (1969b, 139–140) mukaan rakkauden terminologian käyttäminen voidaan nähdä retorisenä pyrkimyksenä piilottaa tai naamioida hajaantuneisuuden tila taakseen. Retoriikan näkökulmasta nämä Chávezin kaksi vaaliteemaa, rakkauden yhteisö ja imperiumin nostaminen viholliskuvaksi, ovatkin hyvin samankaltaisia. Rakkauden terminologia pyrkii peittämään sisäiset ristiriidat ja yksi ulkoinen vihollinen kiinnittää huomion sisäisistä ristiriidoista ulkoisiin ristiriitoihin. Yhteinen vihollinen vois myös yhdistää (Burke 1967, 193).

Nämäkään keinot eivät riitä välttämättä hälventämään kansan epäilyksiä mahdollisista yhteisön sisäisistä ristiriidoista. Luvussa 5.1 todettiin, että tämän ongelman Chávez selvitti erottamalla sisäisen vihollisen, oligarkian kansasta. Se esitetään epäisänmaallisena viidentenä kolonnana, joka on uskollinen isännälleen, Washingtonin konsensukselle ja Yhdysvaltain kapitalistiselle imperiumille. Saman logiikan mukaisesti hän tekee eron myös aiempiin, *puntofijismon* aikaisiin hallituksiin. Ainoa tapa päästä sisäisestä vihollisesta eroon näyttää olevan vihollisen tekemä parannus. Hän esittää myös niille, jotka eivät ole vallankumouksen kanssa, kutsun liittyä rakkauden yhteisöön. Jouluaattona 2005 hän sanoo rakastavansa kaikkia venezuelalaisia:

No me importa que me tiren piedras, no me importa que me tiren flechas envenenadas, los amo, amo a todos los seres humanos, pero especialmente a las venezolanas y a los venezolanos, los ricos y los pobres, los que están con la Revolución y los que no están con la Revolución, a todos, los blancos, los negros, los amo y a todos los llamo a que le demos rienda suelta a nuestro amor, a nuestra

conciencia y hagamos un país donde podamos vivir todos en igualdad, en libertad y en justicia.<sup>30</sup> (Chávez 2005, 727–728.)

Chávez rakastaa kaikkia venezuelalaisia, rikkaita ja köyhiä, vaikka häntä heitettäisiin kivillä. Hän kutsuu kaikkia vapauttamaan rakkautensa, jotta Venezuelan kansa voisi elää yhdessä tasavertaisina ja vapaina. Hänen sanomansa on tuttu vuorisaarnasta (Matt. 5:44): ”Mutta minä sanon teille: rakastakaa vihamiehiänne ja rukoilkaa vainoojienne puolesta”. Puheen ajankohdan ja sen erityisen kristillisen sanoman myötä on todennäköistä, että Chávez tiedostaa puheensa uskonnollisen sävyn, jossa hän rinnastuu Jeesukseen. Raamatun kuvastoon kuuluvaa kivenheitämisen uskonnollisuutta hän kuitenkin peittää lisäämällä heti perään vähemmän kristillisen esimerkin nuolten ampumisesta. Vuotta myöhemmin, vuoden 2006 vaalin jälkeen Chávez tekee samankaltaisen aloitteen esittäessään toiveen, että myös he, jotka eivät häntä äänestäneet, avustaisivat häntä ohjastamaan laivaa kohti tasavertaisten isänmaata. Samalla hän esittää myös viimeistään varhaiskeskiajalle ensimmäisen kerran esiintyneen ajatuksen kansan äänestä Jumalan äänenä (Vox Populi Vox Dei):

*La voz del pueblo es la voz de Dios, así lo asumo, y pido a ese Dios que yo pueda, que sea capaz de continuar conduciendo esta nave con la ayuda de todos ustedes, solo jamás, con la ayuda de todos ustedes, de las grandes mayorías y ojalá con la ayuda de los que no votaron por mí también, porque para ellos también es esta Patria, para ellos y para sus hijos es esta Patria, para ellos queremos una Patria mejor, de iguales. En paz<sup>31</sup>. (2006, 699)*

”Kansan ääni on Jumalan ääni”. Tätä Jumalaa Chávez pyytää tuekseen ollakseen kykenevä ohjastamaan laivaa. Hän ei toivo apua ainoastaan häntä äänestäneiltä vaan kaikilta; myös niiltä, jotka eivät häntä äänestäneet: ”sillä isänmaa on myös

---

<sup>30</sup> ”Ei haittaa, vaikka minua heitettäisiin kivillä. Ei haittaa, vaikka minua ammuttaisiin myrkkynuolilla, rakastan teitä, rakastan kaikkia ihmisolentoja, mutta erityisesti venezuelalaisia, rikkaita ja köyhiä. Niitä jotka ovat valankumouksen puolella ja niitä jotka eivät ole. Kaikkia, valkoisia ja mustia, rakastan teitä ja kaikkia teitä kutsun, jotta vapauttaisimme rakkautemme, mielemme, jotta voimme tehdä maan, jossa voimme kaikki elää yhdessä tasavertaisina, vapaina ja oikeudenmukaisesti.” Käännös EK.

<sup>31</sup> ”Kansan ääni on Jumalan ääni, niin oletan. Pyydän tuolta Jumalalta apua ollakseni kykenevä jatkamaan tämän laivan ohjaamista teidän kaikkien avullanne, enkä koskaan ilman teidän apuanne, suuren enemmistön [apua]. Toivottavasti myös heidän avullaan, jotka eivät minua äänestäneet, sillä tämä Isänmaa on myös heidän, heille ja heidän lapsilleen, heille me tahdomme paremman isänmaan, tasavertaisten Isänmaan. Rauhasa.” Käännös EK.

heitä varten, ja heitä varten me tahdomme yhdenvertaisten isänmaan”, jonka rakentamiseen koko kansa on kutsuttu osallistumaan. Näin hän jättää oven auki ek-syneille, jotta he voisivat palata kotiin. Myös yleistahdon teoreetikko Rousseau (2001, 238) on esittänyt kansan äänen olevan Jumalan ääni. Hänen mukaansa tämä ”pyhä ääni” on oikeudenmukainen, mutta usein heikko, kun se asetetaan vastakkain sitä vastustavan vallan kanssa (Rousseau 2001, 238; ks. myös Rousseau 1997, 174). Olennainen yhtymäkohta Chávezin ja Rousseauin ajattelun välillä on se, että yleistahdo, pyhä kansan yhdeksi tullut ääni, on moraalisesti hyvä.

Schmitt (2008, 267) esittää, että kansan ja Jumalan tahdon samastaminen kieltää kai-ken kansan homogeenisestä tahdosta juontumattoman auktoriteetin. Hän esitti jo *Poliittisessa teologiassa*, että Rousseauilla kansan orgaaniselle yhtenäisyydelle perus-tuva yleistahdo tulee suvereenin tahdon kanssa identtiseksi (Schmitt 1997, 95–96). Esittäessään kansan äänen Jumalan äänenä Chávez sakralisoi kansan tahdon. Hä-nen retoriikkansa keskeinen päämäärä on ristiriidattoman, Jumalan tahtoa vastaa-van yleistahdon luominen. Jotta Jumalan ääni voisi toteuttaa Jumalan valtakunnan maan päällä, on kansalaisten työnnettävä erimielisyytensä syrjään. Jouluaaton 2005 puheessaan Chávez vetosi venezuelalaisiin, jotta he ymmärtäisivät jakavansa yhtei-sen edun, että uusi maailma voitaisiin rakentaa:

Pido que dejemos de lado, definitivamente, odios, rencores y cosas negativas, cosas malas y que pongamos por delante el interés de todos de vivir en paz como hermanos, aceptándonos las diferencias, aceptando que somos diferentes pero que tenemos un interés común; y que somos todos hijos de Dios. Y por qué no decirlo, ojalá seamos todos los creadores de un mundo nuevo, de un mundo de paz, de amor, de igualdad y de justicia.<sup>32</sup> (Chávez 2005, 733)

Chávezin mukaan kansan, Jumalan lasten etu on yhteinen. ”Meidän” on hyväksyt-tävä, että vaikka olemme kaikki erilaisia, niin erilaisuudella ei saa olla merkitystä,

---

<sup>32</sup> ”Pyydän, että jätämme lopullisesti sivuun vihanpidon, katkeruuden ja kielteiset asiat, paha asiat ja että pa-nisimme etusijalle kaikkien edun. Eläisimme rauhassa kaikkien kanssa kuin veljet ja siskot. Hyväksykäämme eroavaisuutemme. Olemme erilaisia, mutta meillä on yhteinen etu; olemmehan kaikki Jumalan lapsia. Ja mik-sipä emme sanoisi sitä, toivottavasti me kaikki voisimme olla uuden maailman luojia. Rauhan, rakkauden, tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden maailman luojia.” Käännös EK.

sillä meillä kaikilla, "Jumalan lapsilla", on yhteinen päämäärä. Chávez pyytää yleisöltään, että vihanpito ja katkeruus siirretään lopullisesti syrjään ja pannaan yhteinen etu ensisijalle. Venezuelan kansan on oltava yhteisö, joka luo "uutta rauhan, rakkauden, yhdenvertaisuuden ja oikeudenmukaisuuden maailmaa" - Chávezin johdolla. Tämän toiveen toteutuminen yhdistäisi monta Chávezin retoriikan keskeistä teemaa.

## 8 JOHTOPÄÄTÖKSET JA POHDINTA

Politiikasta tehdään sakraalia rituaalien, myyttien, uskomusten ja symbolien välityksellä. Sakralisaation prosessissa yksilöt ja ihmisryhmät liittävät symboleihin ja objekteihin absoluuttisen arvon. Sakraalin tehtävä on luoda merkitystä kollektiiviselle ja yksilölliselle olemassaololle. Tutkielmassa sakralisaation ilmiötä on tutkittu tekstianalyttisesti Kenneth Burken retoriikkateorian näkökulmasta. Olen tutkielmassa esittänyt tulkinnan, että Chávezin bolivaarisen vallankumouksen käsite toimii myyttinä, jonka ympärille muodostuu oma, uskonnollisia ulottuvuuksia saava symbolinen todellisuutensa.

Chávez esittää bolivaarisen vallankumouksen alkaneen lähes vuosikymmen ennen hänen valtaanastumistaan. Hänen mukaansa vallankumouksen alkupiste oli vuoden 1989 veriset Caracazo-levottomuudet maan pääkaupungissa Caracasissa. Tästä alkaa myös bolivaarisen vallankumouksen sakraali historiankirjoitus. Caracazossa vallankumous sai myös ensimmäiset marttyyrinsa levottomuuksissa kuolleiden kansalaisten muodossa. Chávez painottaa, että ilman Caracazoa vallankumouksen myöhempiä vaiheita ei olisit tullut.

Vallankumouksen toinen vaihe käynnistyi neljäs helmikuuta 1992, kun Chávez ja joukko muita vallankumouksellisen MBR-200-liikkeen upseereja yritti kaapata valtan. Vallankumous sai jälleen uusia kuolemattomia marttyyreja. Helmikuun neljättä vietetään Venezuelassa kansallisen arvokkuuden päivänä. Juhlapäivät ovat eräs tapa, jolla politiikan uskonnot luovat liturgiaa. Vallankumouksen kolmas vaihe alkoi Chávezin valtaanastumisen myötä vuonna 1999. Hän esittää siten olevansa tämän kansan aloittaman prosessin jatkaja, tai kansan instrumentti sen jatkaessa vallankumoustaan. Puhuessaan bolivaarisesta vallankumouksesta Chávez ei ainoastaan luo sakraalia myyttiä, jolla on profeettansa ja marttyyrinsa, vaan hän myös kirjoittaa Venezuelan kansallista historiaa uudelleen. Vallankumouksen myytti mahdollistaa myös esimerkiksi vaalivoittojen ymmärtämisen osana bolivaarisen vallankumouksen kertomusta, johon kansa on kutsuttu osallistumaan.

Chávez liittää valtaanastumisensa myös vapaustaistelija Simón Bolívarin paluuseen. Virkavalapuheessaan 2. helmikuuta 1999 Chávez lainasi ensimmäisen kerran chileläisrunoilija Pablo Nerudaa: ”Bolívar herää sadan vuoden välein, kun kansat heräävät.” Kansa ja Bolívar ovat heränneet henkiin Chávezin hallinnon muodossa. Bolivaarisesta vallankumouksesta tulee siten jatkumoa vapauttajana tunnetun vallankumouksellisen 1800-luvun taisteluille. Olen esittänyt tutkielmassa näkemyksen, että *Libertador* Bolívar on Chávezin retoriikassa paitsi depersonaloitu vallankumouksellinen sankari myös vapauden ja isänmaallisuuden ideoita edustava jumaltermi.

Chávezin retoriikassa todellisuus kuvataan dualistisesti hyvän ja pahan välisenä taisteluna. Vihollinen näyttäytyy näiden Bolívarin edustamien arvojen vastakohdana. Vastakkain ovat latinalaisamerikkalaiset kansat – erityisesti Venezuelan kansa – ja Yhdysvaltain kapitalistinen imperiumi lakeijoineen. Imperiumin lakeijoilla tarkoitetaan venezuelalaista eliittiä, ”kreolioligarkiaa”. Se on isänmaallisuuden vastakohta siksi, että se palvelee globaalia kapitalismia ja isäntäänsä eikä isänmaataan. Chávezin Bolívarin profetiaksi kutsuman lauseen mukaan Yhdysvallat on tuomittu syöksemään Latinalaisen Amerikan kurjuuteen vapauden nimissä. Imperiumi onkin kaikkien aikojen kieroin, koska se väittää edustavansa vapautta ja ihmisoikeuksia, vaikka vapaus ei Chávezin mukaan olekaan mahdollista kapitalismissa, ”orjuuden valtakunnassa”.

Imperiumi edustaa Chávezin retoriikassa eksistentiaalista uhkaa paitsi Latinalaisen Amerikan valtioille myös elämälle maapallolla. Chávezin sotaisan retoriikan viholliskuvat eivät kuitenkaan johda aseellisen konfliktin välttämättömyyteen. Bolivaarinen vallankumous on Chávezin mukaan aseistettu, mutta rauhanomainen vallankumous. Vuoden 2006 presidentinvaalissa hänen keskeinen vaaliteemansa oli, että vaaleissa äänestettäisiin imperiumia vastaan. Vaalivoiton jälkeen hän julisti Venezuelan kansan kukistaneen sisäiset ja ulkoiset vihollisensa. Vallankumouksen suurimmat kamppailut käydään äänestyspisteillä eikä taistelukentillä.



Sisäisen ja ulkoisen vihollisen yhdistämisessä on merkittävää se, että tämän logiikan mukaisesti Chávez kutsuu sisäistä vihollista viidenneksi kolonnaksi. Asettaessaan vastustajansa osaksi ulkoista vihollista, imperiumin ja Washingtonin konsensuksen edustamaa globaalia kapitalismia, syntipukki on mahdollista asettaa yhteisön, ”kansan” ulkopuolelle. Burken mukaan syntipukkimekanismin vetoavuus perustuu siihen, että edustamansa hierarkian sisällä siinä esiintyy samanaikaisesti identifikaation ja vieraantumisen toisilleen vastakkaiset periaatteet (Burke 1969b, 140–141). Yhteisö voi päätyä kuvittelemaan, että hankkiutuessaan eroon kaikkiin ongelmiinsa syylliseksi katsomastaan syntipukista, se samalla puhdistuu kaikesta järjestystä horjuttavasta eripuraisuudesta (Burke 1970, 4–5).

Kun Chávez ulkoisen vihollisen avulla erottaa kreolioligarkian kansasta, yhteisön ei tarvitse etsiä syytä ongelmiinsa sisäpuoleltaan. Tätä mekanismia Chávez vahvistaa esittämällä, että kapitalismi on egoismin, individualismin ja itsekkyyden korruptoima orjuuden valtakunta. Niinpä Venezuelan kansan yhtenäisyyden kyseenalaistavat puheenvuorot näyttäytyvät kuin automaattisesti todisteena siitä, että kyseenalaistaja on kapitalistisen ajattelun korruptoima. Burken mukaan yhteinen vihollinen luo yhtenäisyyttä, sillä sen voivat jakaa jopa ihmiset, joilla ei ole keskenään muuta jaettavaa (Burke 1967, 193).

Vaikka vihollinen onkin vahva, niin taistelu voidaan kuitenkin voittaa. Chávezin retoriikassa esiintyy pelastuskertomus, jossa Venezuelan kansa kuvataan valittuna kansana, jonka tehtävänä on marssia eturintamassa kohti 21. vuosisadan sosialismia, Jumalan valtakuntaa maan päällä. Jotta maanpäällinen paratiisi voisi toteutua, Venezuelan kansan on taisteltava yhtenä rintamana ja asetettava yhteinen etu henkilökohtaisten intressien edelle. Rivien vahvistaminen ei ainoastaan mahdollista paratiisia, vaan on myös välttämätöntä. Chávez lainaa Juan Perónia: ”kohtaamme 2000-luvun joko yhtenäisinä tai hallittuina”.

Maanpäällisen Jumalan valtakunnan saavuttaminen edellyttää Venezuelan kansalta moraalisuutta, historian suurten esikuvien, kuten Bolívarin ja Kristuksen esimerkin seuraamista. Tämän vuosisadan on hänen mukaansa oltava ”uuden ihmisen vuosisata”. Gentilen (2006, 29) mukaan uuden ihmisen myytti, ”antropologinen vallankumous”, on yksi politiikan sakralisaation keskeisistä historiallisista ilmenemismuodoista. Chávezin mukaan Venezuelan kansan on synnyttävä uudelleen moraalisesti, jotta uusi maailma, ”Bolívarin ja Jeesuksen maailma”, voisi toteutua. Hän kuvaa Venezuelan kansan seurakunnan kaltaisena yhteisönä, jolla on tehtävä suoritettavanaan. Chávezin retoriikassa ilmenevän kansan ja seurakunnan välisen analogian mielenkiintoinen piirre on, että Chávez esittää, ettei hän ole enää Chávez, vaan kansa on Chávez ja Chávez on kansa. Tämä muistuttaa kristinuskon perinteen tapaa ymmärtää seurakunta Kristuksen ruumiina. Ernst H. Kantorowiczin mukaan keskiaikainen ajatus kuninkaan kahdesta ruumiista on tämän ajatuksen sekularisaatio. Chávezilla kyseessä on tämän ajatuksen populistinen muunnelma, jossa hän rakentaa itsensä ja kansan välille täydellistä identifikaatiota esiintymällä kansan lihaksi tulleen tahtona.

Vuonna 2003 Chávezin hallitus käynnisti paikallista osallistumista painottavan, köyhyyden ja kurjuuden poistamiseen tähtäävän projektikonaisuuden, ”Kristusmission”. Tämän tehtävän toteuttamisen oli Chávezin mukaan oltava kansan marssin perimmäinen suunta. Kristus-mission ja kansa-seurakunnan identifioimisessa on merkittävää, että tämän rinnastuksen kautta Chávez esittää poliittisen projektinsa koko kansan tehtävänä. Kyseessä ei ole siten ainoastaan hallituksen projekti, vaan myös kansalaisilta odotetaan sitoutumista yhteiseen missioon samalla tavalla kuin katolisessa perinteessä kirkko ymmärretään Kristuksen työn jatkajana maan päällä. Projekti painottikin analogian mukaisesti paikallisyhteisöjen toimintaa pyrkimyksessään osallistaa kansalaisia.

Raamatun kertomukset ja hahmot esiintyvät usein Chávezin puheessa. Hän kuvaa Jeesus Nasaretilaisen vallankumouksellisenä, joka levitti 2000 vuotta sitten maan päällä radikaalia sanomaa sosialismin kanssa analogisesta Jumalan valtakunnasta.

Apostolien teoissa kuvatun alkuseurakunnan hän kuvaa sosialistisena malliyhteisönä, jota Venezuelan kansan tulee pitää esikuvanaan. Hän kritisoi tapaa, jolla katolinen kirkko on perinteisesti oikeuttanut maanpäälliset valtarakenteet väittäen, että tuonpuoleisessa asiat ovat toisin. Chávezin mukaan taivas ja helvetti toteutuvat ainoastaan maan päällä. Chávezin raamatuntulkinta muistuttaa monilta osin latinalaisamerikkalaista vapautuksen teologiaa. Erityisesti yhtymäkohtia löytyy Jon Sobrinon tuotantoon, josta Vatikaani julkaisi notifikaation vuonna 2007.

Gentile (2006, 138–139) määrittelee neljä erityistä tapaa, joiden avulla liikkeet tai regiimit tekevät politiikastaan uskonnollista. Näihin kohtiin on jo edellä suurelta osin vastattu, mutta nähdäkseni on tarpeellista käydä nämä kohdat lyhyesti läpi toistokin uhalla. Ensimmäinen tapa on yhteisön asettaminen keskiöön pyhittämällä sekulaari kollektiivinen entiteetti. Chávezin retoriikassa tämä entiteetti on kansa, joka kuvataan uudestisyntyneenä bolivaarisen vallankumouksen ”suurena protagonistina”. Tämän kansan, jonka ääni on Chávezin mukaan Jumalan ääni, tehtävä on yhtenä rintamana marssia vallankumouksen tietä kohti 21. vuosisadan sosialismia.

Toinen tapa on Gentilen mukaan yksilön sitominen sakraaliin kollektiivisen entiteettiin sosiaalisten ja eettisten käskyjen kautta. Yksilön odotetaan osoittavan entiteettiä kohtaan uskollisuutta, omistautumista ja jopa valmiutta uhrata henkensä sen puolesta. Myös tämä tapa on läsnä Chávezin retoriikassa. Etenkin luvuissa 5.3 ja 6.1 on kuvattu tapoja, joilla kansaa vaaditaan seuraamaan historian suurten vallankumouksellisten marttyyrien, kuten Jeesus Nasaretilaisen, Simón Bolívarin ja Ernesto ”Che” Guevaran esimerkkiä. Analyysissä on esitetty, että tämä velvoitus entiteetin vaatimasta uskollisuudesta, omistautumisesta ja uhrautumisesta vastaa Burken retoriikkateorian mortifikaatiota.

Kolmas tapa on, että liike tai regiimi ymmärtää seuraajansa koko ihmiskuntaa palvelevaa messiaanista tehtävää toteuttavana valittuna kansana. Myös tämä toteutuu Chávezin retoriikassa. Chávez on esimerkiksi sanonut tämän vuosisadan olevan kansojen vuosisata, jossa Venezuelan osana on olla eturintamassa rakentamassa

uutta rauhan, rakkauden ja oikeudenmukaisuuden maailmaa (Chávez 2006, 683). Hän esittää myös, että Bolívarin miekka ja vallankumouksen tuulet vaeltavat kaikkialla Latinalaisessa Amerikassa. Tällä hän viittasi erityisesti Etelä-Amerikassa vuosituhannen alussa alkaneeseen ”vaaleanpunaiseen aaltoon”, joka nosti vasemmistolaisia johtajia valtaan monissa maissa. Jo ennen vuosituhannen vaihdetta presidentiksi valittua Chávezin voikin pitää aallon ensimmäisenä edustajana. Venezuelan kansan oli Chávezin mukaan määrä toimia esimerkkinä paitsi Latinalaiselle Amerikalle myös koko maailmalle kansojen vapauttamisen tehtävässä.

Gentilen mukaan neljäs tapa on sakralisoitua kollektiivista entiteettiä palvovan liturgian luominen. Hän määrittää kaksi tapaa luoda liturgiaa. Ensinnäkin liturgiaa luodaan henkilökultin kautta esittämällä yksi henkilö yhteisön ruumiillistumana. Toiseksi yhteisön pyhitetty historia esitetään myyttisten ja symbolisten representatioiden kautta niin, että valittujen yhteisö osallistuu rituaalisiin tekoihin ja tapahtumiin. Edellä on käynyt ilmi, että Chávez esittää itsensä kansan ruumiillistumana. Hän esitti muun muassa vuonna 2012, että hän oli jo paljon aikaisemmin lakannut olemasta Chávez, sillä ”Chávez on kansa”. Chávez myös loi projektilleen valtakauttaan edeltävälle ajalle yltävää sakraalia historiaa asettamalla vallankumouksen alkupisteeksi vuoden 1989 Caracazon. Myös vuoden 1992 vallankaappausyrityksestä tuli osa vallankumouksen sakraalia historiaa. Chávezin aikana kyseistä päivää alettiin juhlia kansallisen arvokkuuden päivänä. Lisäksi vallankumoukselle luotiin myyttistä historiaa esittämällä se jatkumona Bolívarin 200 vuotta aikaisemmin käymille taisteluille. Gentilen politiikan uskonnolle asettamien ehtojen perusteella voisi sanoa, että Chávez ei ainoastaan sakralisoinut politiikkaa joiltakin osin, vaan kyse oli myös politiikan uskonnon rakentamisesta.

Hugo Chávezin aloittama bolivaarinen vallankumous jatkuu edelleen lokakuussa 2016, yli kolme vuotta hänen kuolemansa jälkeen. Chávezin puolue PSUV ei ole enää niin vahvoilla kuin ennen; puolue menetti parlamentin enemmistön joulukuun 2015 vaaleissa. Jos Chávezin retoriikan keskeisin hahmo oli Bolívar, niin hä-

nen seuraajansa, "Chávezin pojaksikin" itseään nimittäneen Nicolás Maduron retoriikan keskeisin hahmo on Bolívarin rinnalla Chávez. Maduron kaudella Venezuela on kuohunut talouskriisin myötä opposition vaatiessa kansanäänestystä hänen viraltapanemisekseen. Maduro on puheissaan toistanut, että kansanäänestystä vaativat eivät tahdo erottaa vain häntä itseään, vaan myös kansan ja Chávezin. Siinä missä Chávez rakensi itsestään kuvaa kansan tahdon toteuttajana, hänen vuonna 2008 perustamansa puolue PSUV on pyrkinyt esiintymään hänen kuolemansa jälkeen paitsi kansan myös perustajansa tahdon toteuttajana. Chávez on kuolemansa jälkeen yhä vahvasti läsnä venezuelalaisessa yhteiskunnassa. Kultin rakentaminen alkoi kuitenkin jo vuosia ennen hänen kuolemaansa.

Chávez kirjoitti bolivaariselle vallankumoukselle sakraalia historiaa ja sama prosessi on jatkunut myös hänen kuolemansa jälkeen. Caracasin sotahistorian museon, Vuorikasarmien sisäänkäynnin luona lukee suurin symbolein: "4F". Tällä lyhenteellä tunnetaan Chávezin johtama helmikuun neljännen päivän vallankaappausyritys vuodelta 1992. Sisällä museossa on monumentti nimeltään "neljän elementin kukka". Monumentin keskellä seisoo bolivaarisen vallankumouksen ylipäällikkö Hugo Chávezin sarkofagi. Neljän elementin kerrotaan symboloivan isänmaan uudelleensyntymistä. Presidentti Maduro on kertonut viettävänsä öitä Chávezin luona Vuorikasarmilla – ajatellen ja nukkuen.

Tässä tutkielmassa politiikan sakralisaatiota lähestyttiin tekstianalyysin keinoin. Poliitiikan sakralisaatio on moniulotteinen ilmiö, joka ei pelkisty puheeseen. Retoriikka-analyysillä ei voida tavoittaa kaikkia politiikan sakralisaation aspekteja. Lähestymistavalla on kuitenkin vahvuutensa. Burken retoriikkateoriassa on kyse symbolisesta toiminnasta ja sen vaikutuksesta politiikalle keskeiseen retoriikkaan ja suostuttelun prosessiin. Sakralisaation prosessi puolestaan käynnistyy silloin, kun yksilöt ja ihmisryhmät antavat symboleille ja objekteille absoluuttisen arvon. Gentilen sakralisaatio- ja Burken retoriikkateoria käsittelevät osittain samoja ilmiöitä eri terminologioilla. Chávezin retoriikka konstruoi Burken termiä käyttäen hierarkkisen järjestyksen, jonka voi ajatella olevan sakraalille perustuva politiikan uskonto.

Gentilen (2006, 14) mukaan pyhyys muodostaa modernissa yhteiskunnassa yhden mahdollisen tavan asettaa sosiaalisesti jaettuja merkityksiä järjestykseen ja luoda niiden ympärille yhtenäisyyttä.

Burken mukaan hierarkkisen järjestelmän retorista suostuttelevuutta lisää, jos sen toiminnan teoria vastaa sen järjestyksen teoriaa. Tällaisessa tilanteessa järjestykseen identifioituva yksilö voi nähdä paikallisen toimintansa osana suurempaa, lopullista päämäärää palvelevaa kokonaisuutta (Burke 1969b, 195–196.) Olennaista identifi-kaation kannalta tässä on se, että toimiessaan näin, yksilö samalla osoittaa kuuliaisuutta järjestykselle. Burken (1969b, 333) retoriikkateoriassa järjestyksen hierarkian tikkaiden päässä on Jumala tai jumaltermi, ihailun kohde, jota kohti ihminen kurtottaa.

Jumaltermin tavoin transsendentti ja kyseenalaistamaton sakraali nousee tavallaan maallisen järjestyksen yläpuolelle täydellistymää edustavaksi symboliksi. Tästä näkökulmasta Gentilen historiantutkimuksen välineenä käyttämää politiikan sakralisaation käsitettä voidaan hyödyntää myös tekstianalyysissä. Sakraalin käsitteen voi ajatella burkelaisittain niin, että sen pyhyys perustuu juuri sen roolille symbolijärjestelmän järjestyksen äärimmäisenä, vastaansanomattomana muotona. Siitä tulee ihmisen ulottumattomissa oleva tavoittelun ja halun kohde (ks. Burke 1966, 17; Gentile 2006, 11). Täydellisyyden periaate kuuluu implisiittisesti uskontojen kaltaisiin symbolijärjestelmiin. Myös politiikan uskonnot ovat uskontoja siinä mielessä, että ne ovat inhimillisen olemassaolon ja päämäärän merkitystä määrittäviä symbolien ja myyttien järjestelmiä. Poliitiikan uskontoja voidaan siten tutkia burkelaisen retoriikkateorian näkökulmasta symbolijärjestelminä, joiden sakraalit symbolit toimivat jumaltermien tavoin.

Poliitiikan sakralisaatio on tekstianalyysin kannalta hyödyllinen käsite siksi, että se mahdollistaa politiikan pyhittämisen ilmiön ymmärtämisen laajasti. Se ei sido tulkintaa esimerkiksi siihen, miten uskonnollista kieltä hyödynnetään poliittisessa puheessa, vaan mahdollistaa myös sekulaarien sakraalien symbolien huomioimisen.

Joskus näiden välinen raja ei ole selvä. Esimerkiksi Chávezin retoriikassa kristillistä ja poliittista isänmaan marttyyria on vaikea erottaa toisistaan. Tavanomainen esimerkki maallisesta sakraalista symbolista on kansallinen lippu. Esimerkiksi Suomen lain mukaan lipun häpäisemisestä voi saada tuomion kohtelemalla sitä epäkunnioittavasti. Taustalla on ajatus, että lippu sakraalina symbolina on lakannut olemasta pala kangasta. Kuten Burke (1969b, 192) esittää, symbolit eivät ole ainoastaan symboloimiensa asioiden heijastumia, vaan ne *ylittävät* symboloimansa asian. Kieli ja sen kyky luoda symboleja mahdollistaa ”nousemisen” luonnollisesta tilasta transsendenttiin, sakraalin sfääriin.

Politiikan sakralisaatio ei ole kuitenkaan ainoastaan retorinen ilmiö. Se saa ilmene-mismuotonsa perinteisten uskontojen tavoin myös esimerkiksi yhteisön jäsenten suorittamien rituaalien muodossa. Poliitiikan pyhittäminen on monimutkainen prosessi, joka ei ole ainoastaan johtajien ylhäältä alas konstruoimaa, vaikka totalitaristiset poliittiset uskonnot ovatkin osoittaneet indoktrinaation tehokkaaksi keinoksi tässä prosessissa. Sakralisaatioon retorinen tarkastelu onkin siten järkevää ymmärtää reetorin *pyrkimyksenä* tehdä asioista sakraaleja.

Gentilen (2006, 145–146) mukaan sakralisaatio on lähes kadonnut politiikasta 2000-luvulla. Jos näin on, niin Venezuela on nähdäkseni uinut vastavirtaan vuosituhanen vaihteesta lähtien. Olennainen kysymys on, miksi näin tapahtui Latinalaisen Amerikan entisessä ”lähes täydellisessä demokratiassa”. Chávezin valtaannousu voidaan nähdä vastauksena kansalaisten laajaan tyytymättömyyteen ja poliittiseen kriisiin. Sakralisoituihin politiikkoihin näyttää sisältyvän aina lupaus paremmasta maailmasta. Tämä on yhteistä niin totalitaarisille poliittisille uskonnoille kuin ”todellista demokratiaa” lupaaville poliittisille liikkeillekin. Henk te Velde (2013, 48) on esittänyt, että lupaus paremmasta maailmasta kaikkine uskonnollisine konnotaatioineen sisältää niin demokratian vahvuuden, heikkouden kuin riskialttiudenkin.

Chavismia voi kritisoida tavasta, jolla se on valjastanut uskonnollisen kielen ja äänestäjien toiveet palvelemaan tavoitteitaan. On kuitenkin syytä huomata, että se syntyi osittain vastauksena äänestäjien epäoikeudenmukaisuuden kokemukselle perustuvaan kysyntään. Tavallisen kansan ja etuoikeutetun luokan välinen ristiriita ei ollut Venezuelassa ainoastaan retorisesti konstruoitua. Varallisuus on jakautunut epätasaisesti valtiossa, jolla on joidenkin nykyarvioiden mukaan maailman suurimmat öljyvarat (esim. Organization of the Petroleum Exporting Countries 2016, 22). Chávezin retoriikka vastasi kansalaisten toiveisiin oikeudenmukaisemmasta maailmasta. Chávezin Kristus-missio sisälsikin myös käytännössä kunnianhimoisia pyrkimyksiä esimerkiksi lukutaidottomuuden ja köyhyyden poistamiseksi. Myös useat sosiaaliset ja terveydenhoitopalvelut tulivat missioiden myötä useampien saataville. Öljyn hinnan romahduksen pahentama talouskriisi on kuitenkin syönyt useiden missioiden 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmenen aikana saadut tulokset öljyviennistä riippuvaisessa valtiossa.

Politiikan sakralisaatio voi ilmetä myös hienovaraisesti. Nationalismi ja sen sakraalit symbolit ovat hyviä esimerkkejä siitä, miten maallisesta tehdään pyhää myös muualla. Sakralisaation piirteitä esiintyy myös esimerkiksi eurooppalaisissa populistisissa liikkeissä. Chávez, joka hyödynsi laajasti myös sosiaalista mediaa näkemysiensä levittämisessä, ymmärsi hyvin toiston merkityksen ihmisten mielipiteiden ja jopa maailmankuvien muokkaamisessa. Tässä tutkielmassa kuvattu, Chávezin retoriikan edustama malli, esittää yhden, mahdollisesti melko traditionaalisen tavan sakralisoida politiikkaa 2000-luvulla. Kuten Joost Augusteijn, Patrick Dassen ja Maartje Janse esittävät toimittamassaan teoksessa *Political Religion beyond Totalitarianism* (2013), sekulaari uskonto on olennainen osa modernia joukkopolitiikkaa, eikä uskontoa ja politiikkaa tulisi 1900-luvun sosiologian tavoin erottaa toisistaan liian jyrkästi. He kehottavat kiinnittämään huomiota tavallisten ihmisten rooliin tässä prosessissa, sillä myös tavalliset ihmiset näyttävän kaipaavan ja luovan sekulaareja uskontoja kaikenlaisissa poliittisissa järjestelmissä.



## KIRJALLISUUS

### Aineisto:

Chávez, Hugo (2004): Año de la Gran Victoria Popular y Revolucionaria. Caracas: Despacho del Presidente.

Chávez, Hugo (2005): Año del Salto Adelante: Hacia la construcción del socialismo del siglo XXI. Caracas: Despacho del Presidente.

Chávez, Hugo (2006): Año de la Participación y el Poder Popular. Caracas: Ministerio del Poder Popular del Despacho de la presidencia.

Chávez, Hugo (2007a): Juramentación del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías (periodo 2007–2013). Palacio Federal Legislativo. 10. tammikuuta 2007.

Chávez, Hugo (2007b): Graduación de la V promoción de bachilleres de la Misión Ribas. Caracas, Teatro Teresa Carreño. 21.3.2007. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información (Minci).

Chávez, Hugo (2009): Aló Presidente Teórico 1: Las comunas y los cinco frentes para la construcción del Socialismo. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Chávez, Hugo (2012): Tenemos que ponerle el alma para el 7-O obtener una grandísima victoria. Quinta Avenida, San Cristóbal, estado Táchira. 11.8.2012.

### Kirjalliset lähteet:

Aaltola, Mika (2008): *Sowing the Seeds of Sacred*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Agamben, Giorgio (2005): *The Time That Remains*. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2007): *Profanations*. New York: Zone Books.

Ainsa, Fernando (1994): *The Antinomies of Latin American Discourses of Identity and Their Fictional Representation*. Teoksessa Chanady, Amaryll (toim.): *Latin American Identity and Constructions of difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1–25.

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities*. London: Verso.

- Andrews, Molly (2007): *Shaping History: Narratives of Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aron, Raymond (2001): *The Opium of the Intellectuals*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Augusteijn, Joost, Dassen, Patrick & Janse, Maartje (2013): *Political Religion beyond Totalitarianism*. London: Palgrave Macmillan.
- Bell, Daniel M. (2001): *Liberation theology after the end of history: the refusal to cease suffering*. London: Routledge.
- Bellah, Robert N. (1967): *Civil Religion in America*. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96:1, 1-21.
- Benjamin, Walter (2014): *Keskuspuisto. Kirjoituksia kapitalismista, suurkaupungeista ja taiteesta*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Billington, James (1980): *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith*. New York: Basic Books.
- Burke, Kenneth (1966): *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1967): *Philosophy of Literary Form. Revised Edition*. New York: Vintage Books.
- Burke, Kenneth (1969a): *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1969b): *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1970): *The Rhetoric of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (2003): *On Human Nature: A Gathering While Everything Flows, 1967-1984*. Berkeley: University of California Press.
- Carrera Damas, Germán (2003): *El Culto a Bolívar*. Caracas: Alfadic Ediciones.
- Chanady, Amaryll (1994): *Latin American Identity and Constructions of difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Conniff, Michael (2012): *Populism in Latin America*. Tuscaloosa: University Alabama Press.
- Cristi, Marcela (2001): *From civil to political religion: the intersection of culture, religion and politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Eliade, Mircea (1959): *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Ellner, Steve (2003): Introduction: The Search for Explanations. Teoksessa Ellner, Steve & Daniel Hellinger (toim.): *Venezuelan Politics in the Chávez Era*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 7–26.
- Frye, Northrop (1983): *The Great Code: The Bible and Literature*. San Diego: Harvest Books.
- Fukuyama, Francis (1992): *Historian loppu ja viimeinen ihminen*. Juva: WSOY.
- Gentile, Emilio (1996): *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gentile, Emilio (2005): Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions* 6:1, 19–32.
- Gentile, Emilio (2006): *Politics as Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Rojas González, Cristian (2012): La persistencia del language religioso en el discurso político. El caso de Hugo Chávez. *Civilizar* 13:24, 157–164.
- Gutierrez, Gustavo (1983): *The Power of the Poor in History*. London: SCM Press Ltd.
- Gutierrez, Gustavo (1988): *A Theology of Liberation*. London: SCM Press Ltd.
- Hawkins, Kirk A. (2010): *Venezuela's Chavismo and populism in comparative perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1983): *De Cive: The English Version*. New York: Oxford University Press.
- Hoberman, Louisa (1980): Hispanic American Political Theory as a Distinct Tradition. *Journal of the History of Ideas* 41:2, 199–218.

- Huntington, Samuel P. (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957): *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press.
- Katolinen tiedotuskeskus (2005): *Katolisen kirkon katekismus*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Kojève, Alexandre (2007): *Historian loppu*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Kozloff, Nikolas (2008): *Revolution!: South America and the rise of the new left*. New York: Palgrave Macmillan.
- Krauze, Enrique (2011): *Redeemers: Ideas and Power in Latin America*. New York: HarperCollins Publishers.
- Lefort, Claude (1988): *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Lindroos, Kia & Palonen, Kari (2000): *Aika politiikan kohteena*. Teoksessa Lindroos, Kia & Palonen, Kari (toim.): *Politiikan aikakirja*. Tampere: Vastapaino.
- Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church 1964. Saatavilla [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html), luettu 15.7.2016.
- Löwith, Karl (1949): *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Machiavelli, Niccolò (1958): *Valtiollisia mietelmiä*. Porvoo: WSOY.
- Martí, José (2008): *Nuestra América*. Barcelona: Linkgua ediciones.
- Marx, Karl (1967): *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mosse, George L. (1990): *Fallen Soldiers*. New York: Oxford University Press.
- Ojakangas, Mika (2006): *Ystävistä ja vihollisesta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Organization of the Petroleum Exporting Countries (2016): *Annual Statistical Bulletin*. Vienna: Organization of the Petroleum Exporting Countries. Saatavilla: [http://www.opec.org/opec\\_web/static\\_files\\_project/media/downloads/publications/ASB2016.pdf](http://www.opec.org/opec_web/static_files_project/media/downloads/publications/ASB2016.pdf), luettu 25.9.2016.

- Ostovich, Steven (2007): Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology. *Kronoscope* 7, 49–66.
- Pakkasvirta, Jussi (2005): Kansalliset ja kontinentaaliset utopiat – nationalismeja Latinalaisessa Amerikassa. Teoksessa Pakkasvirta, Jussi & Pasi Saukkonen (toim.): *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, 375–395.
- Pakkasvirta, Jussi (2014): Latinalaisamerikkalaisten kansakuntien synty. Teoksessa Kettunen, Harri & Elina Vuola (toim.): *Latinalainen Amerika. Ihmiset, kulttuuri, yhteiskunta*. Tampere: Vastapaino, 227–245.
- Palonen, Kari (1988): *Tekstistä politiikkaan*. Tampere: Vastapaino.
- Pannenberg, Wolfhart (2008): *Modernity, History, and Eschatology*. Teoksessa Walls, Jerry L. (toim.): *The Oxford handbook of eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 493–499.
- Paye, Jean-Claude (2015): The “End of History”, or Messianic Time. *Telos* 173 (Winter 2015), 181–90.
- Pekonen, Kyösti (1991): *Symbolinen modernissa politiikassa. Nykykulttuurin tutkimusyksikkö*. Julkaisu 25. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Perelman, Chaïm (1982): *The Realm of Rhetoric*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Peterson, Anna L. (1997): *Martyrdom and The Politics of Religion: Progressive Catholicism In El Salvador's Civil War*. Albany: State University of New York Press.
- Ramos Jiménez, Alfredo (2011): La “revolución que no fue. Desgobierno y autoritarismo en la Venezuela de Chávez. *Estudios Políticos* 38:1. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, 69–91.
- Rosoux, Valérie (2004): *The Politics of Martyrdom*. Teoksessa Fields, Rona (toim.): *Martyrdom: the psychology, theology and politics of self-sacrifice*. Westport: Praeger, 83–116.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997): *Yhteiskuntasopimuksesta, eli, Valtio-oikeuden johdavat aatteet*. Hämeenlinna: Karisto.
- Rousseau, Jean-Jacques (2000): *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Tampere: Vastapaino.

- Rousseau, Jean-Jacques (2001): *Collected Writings of Rousseau: Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*. Hanover: University Press of New England.
- Schmitt, Carl (1997): *Poliittinen teologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Schmitt, Carl (2008): *Constitutional Theory*. Durham: Duke University Press.
- Schutte, Ofelia (1993): *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Sobrino, Jon (1994): *Jesus The Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Tunbridge Wells: Burns & Oates.
- Sorel, Georges (1950): *Reflections on Violence*. New York: Collier Books.
- Tilli, Jouni (2012): *The Continuation War as a metanoic moment: A Burkean reading of Lutheran hierocratic rhetoric*. Väitöskirja. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Transparency International (2007): *Corruption Perceptions Index 2007 Results*. Saatavilla [http://www.transparency.org/research/cpi/cpi\\_2007](http://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2007), Luettu 25.8.2016.
- Trocme, André (2014): *Jesus and the Nonviolent Revolution*. Walden: Plough Publishing House.
- Uskonopin kongregatio (2007): *Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) and La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)*. Vatikaani. Saatavilla [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html), luettu 25.8.2016.
- Voegelin, Eric (1999): *History of Political Ideas. Crisis and the Apocalypse of Man*. Columbia: University of Missouri Press.
- Valiente, Ernesto (2014): *Renewing the Theology of Martyrdom*. *Irish Theological Quarterly* 79:2, 112–127.
- Velde, Henk te (2013): *The Religious Side of Democracy: Early Socialism, Twenty-first-century Populism and the Sacralization of Politics*. Teoksessa Augusteijn, Joost, Dassen Patrick & Janse, Maartje (toim): *Political Religion beyond Totalitarianism*. London: Palgrave Macmillan, 33–54.

- Vuola, Elina (1991): *Köyhien Jumala: johdatus vapautuksen teologiaan*. Helsinki: Gaudeamus.
- Walls, Jerry L. (2008): Introduction. Teoksessa Walls, Jerry L. (toim.): *The Oxford handbook of eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 3–22.
- Ward, Graham (2015): The Myth of Secularism. *Telos* 167 (Summer 2014), 162–79.
- Welborn, L. L. (2015): *Paul's Summons to Messianic Life*. New York: Columbia University Press.
- Westhelle, Vítor (2008): Liberation Theology: A Latitudinal Perspective. Teoksessa Walls, Jerry L. (toim.): *The Oxford handbook of eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 311–327.
- White, Hayden (1999): *Figural Realism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wiarda, Howard J. (2003): *Politics and Social Change in Latin America: Still a Distinct Tradition?* Westport: Praeger Publishers.
- Woodward, Gary C. (2003): *The Idea of Identification*. New York: State University of New York Press.
- Zanatta, Loris (2014): *El Populismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Žižek, Slavoj (2010): *Living in the End of Times*. London: Verso.
- Zúquete, Jose Pedro (2008): The Missionary Politics of Hugo Chávez. *Latin American Politics and Society* 50:1, 91–121.