UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

ESTUDIOS BOLIVIANOS
19

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

ESTUDIOS BOLIVIANOS 19

Depósito legal	4-3-97-07
ISSN	2078-0362

Editora	María Luisa Soux
Diseño y diagramación	Fernando Diego Pomar Crespo
Impresión	Imprenta Gama Azul
Foto de la tapa	Archivo de La Paz
Editorial	Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje	500 ejemplares

La Revista *Estudios Bolivianos* invita a quienes querrían contribuir a la publicación de sus números a enviar sus artículos a la dirección institucional. El contenido de los textos es de exclusiva responsabilidad de los autores.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
2013

COMITÉ EDITORIAL

Directora del IEB

Dra. Laura Escobari de Querejazu

Consejo editorial

M. Sc. Blithz Lozada Pereira
blitzyo@hotmail.com

Dra. Ximena Medinacelli Gonzáles
xmedinaceli@hotmail.com

Dra. María Luisa Talavera Simoni
khalaw@web-bolivia.com

Dra. María Luisa Soux Muñoz Reyes
mlsoux@yahoo.es

Editores asociados

Dr. Ignacio Apaza Apaza
iaap54@yahoo.es

Dra. Magdalena Cajías de la Vega
magdalenacajias@yahoo.com

Dra. Galia Domić Peredo
galiadomic@hotmail.com

Dra. María Lily Marić Palenque
mlmaric@hotmail.com

Dra. Ana Rebeca Prada Madrid
areprada@gmail.com

Dra. Rosario Rodríguez Márquez
rrodriguezmarquez@hotmail.com

Dra. Beatriz Rossells Montalvo
beatrizrossells@hotmail.com

Dr. Marcelo Villena Alvarado
awroda@yahoo.com

Evaluadores internacionales

ÁREA DE EDUCACIÓN

Dr. Bradley Levinson
Universidad de Indiana
(Estados Unidos)

Mtra. María Eugenia Luna
Departamento de Investigaciones
Educativas del CINVESTAV
(México)

ÁREA DE FILOSOFÍA

Dr. Thomas Field
London School of Economics
and Political Science
(Reino Unido)

ÁREA DE HISTORIA

Dr. Tristan Platt
Centre for Amerindian,
Latin American and Caribean Studies
(Reino Unido)

Dra. Ana María Presta
Universidad de Buenos Aires
(Argentina)

ÁREA DE LITERATURA

Dr. Rodrigo Cánovas
Universidad Católica de Chile

ÁREA DE LINGÜÍSTICA

Dr. Jorge Osorio Baeza
Universidad de Concepción (Chile)

ÁREA DE PSICOLOGÍA

Dr. Manolo Calviño
Universidad de La Habana (Cuba)

Mgs. Enrique Acosta
Universidad de Usiris (Chile)

Dirección institucional

ieb160@hotmail.com

Evaluadores nacionales

ÁREA DE EDUCACIÓN

Dra. Kathleen Zamora
Consultora de la UNESCO

Lic. Alejandra Martínez
Universidad Católica Boliviana

ÁREA DE FILOSOFÍA

M. Sc. Iván Oroza Henners
Universidad Mayor de Sán Andrés

ÁREA DE HISTORIA

Dra. Ana María Lema
Archivo y Biblioteca Nacionales
de Bolivia

Dr. José Roberto Arze
Academia Boliviana de Historia

ÁREA DE LITERATURA

Dra. Claudia Bowles
Universidad Autónoma
Gabriel René Moreno

ÁREA DE LINGUÍSTICA

Dr. Teófilo Layme
Universidad Mayor de San Andrés

ÁREA DE PSICOLOGÍA

Dra. Magui Jáuregui
Universidad Autónoma
Gabriel René Moreno

Mgs. Carmen Camacho
Universidad Juan Misael Saracho

Equipo técnico

Lic. F. Diego Pomar Crespo
Sra. Roxana Espinoza Irahola
Sr. Andrés Condori Quispe

Índice

Presentación 9

DOSSIER
Políticas festivas y simbólicas.
Fiestas, monumentos y símbolos nacionales

Introducción 13

I. Ceremonias cívicas y religiosas. Constantes, metamorfosis y sincretismos (siglo XVI-II-XIX)

Desenterramientos en Charcas y Bolivia desde la época prehispánica al siglo XX 19
Fernando Suárez Saavedra

Los rasgos de la mayor lealtad:
la proclamación de Fernando VII en La Paz (1808) 35
Mario Castro Torres

El simbolismo en la jura y celebración de la Aonstitución Gaditana en la plata (1813) 57
Edwin Arciénega Toro
Solange Leonor Zalles Cuestas

Ritual político y cívico en la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba (siglo XVII-XIX) 73
Alber Quispe Escobar

II. Las "nuevas" celebraciones de la República (siglo XIX)

De la América bárbara a la Patria Ilustrada:
Alegorías de América, la igualdad y el mito del buen salvaje 95
María Luisa Soux

Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925) 119
Françoise Martínez

III. Recuperaciones políticas, usos y parodias de algunos símbolos en el siglo XX

Desmitificación de los símbolos nacionales en la novela Río fugitivo de Edmundo Paz Soldán 145
Livia Escobar

Re-pensando un sitio arqueológico como monumento de memoria y símbolo nacional. El caso del Pucara de Tilcara, provincia de Jujuy, Argentina. 155
Mónica Montenegro
María Elisa Aparicio

Introducción a los ritos profanos de Estado 167
Mauricio Sánchez Patzy

LINGÜÍSTICA

Metáforas culturales y personificación de elementos naturales en el aymara 191
Ignacio Apaza Apaza

RESEÑAS

La Niña del Siglo XIX de María Teresa Adriázola 217
Alcides Omar Altamirano Alvarez

Arturo Borda. Historia desconocida de un artista boliviano de Ronald Roa Balderrama 221
Giovanni Bello

PRESENTACIÓN

Entre las muchas caras de la nueva historia social, se encuentra el estudio de las mentalidades, nebulosas imprecisas, que se encuentran como dijo Le Goff, en los "residuos del análisis histórico". Uno de esos residuos es el ritual, siempre el mismo, siempre repetido, pero que encierra los sistemas de valores de una sociedad arraigada en creencias. Para comprenderlos, es preciso recurrir a la psicología social, que encuentre que la conducta de unos y otros es la misma, que pueda medir conductas que den como resultado un conglomerado de hechos, los cuales, analizados tienen el efecto de mostrar una mentalidad. El dossier de trabajos que Maria Luisa Soux y Françoise Martínez han recopilado en este número de la Revista de Estudios Bolivianos, aporta de manera multi y trans disciplinariamente a la comprensión del Estado boliviano, a través de manifestaciones que han pervivido desde la época prehispánica. El aporte se acerca con preferencia a los siglos XIX y XX, desde apariencias arqueológicas, antropológicas, cívicas, simbólicas y nacionalistas, que unidas contribuyen a cristalizar la mentalidad del boliviano del siglo XXI.

Las formas de historia social como los rituales, las ceremonias las costumbres que contribuyen a la construcción del imaginario social, lejos de formar parte de la globalización, se encierran en sí mismas, repitiendo aquello que forjó su sentimiento de nación, aunque esté totalmente alejado del modelo de nación descolonizada que quiere inventar. En este sentido se inscribe el trabajo de Mauricio Sánchez Patzy que analiza los "ritos profanos del estado", que al buscar permanencia en el poder se apodera de rituales supuestamente indígenas de ancestro, que tienen por objetivo atraer nuevos adeptos a quienes convencen de estar imbuidos de legitimidad milenaria.

Los autores aquí reunidos, en lugar de analizar los datos como tales, los interpretan y hacen correlaciones con ellos. La práctica de los desenterramientos andinos estudiado por Fernando Suárez Saavedra, analiza el sincretismo de la costumbre andina de desenterrar muertos en la fiesta católica de Todos Santos, que santifica las calaveras cuando permite

se entierren nuevamente dentro de las iglesias. Se trata de un estudio de conciencia colectiva, nutrida de un valor añadido conseguido a través de la repetitividad y la aceptación general.

El estudio arqueológico de restos hallados en la frontera Bolivia, Chile, Argentina, encierra una coherencia cultural global que desafía identidades nacionales, creando simbolismos actuales (Montenegro y Aparicio). La persistencia de rituales cívicos (Quispe, Martínez y Arciénega-Zalles), se estudia en quienes encuentran que la repetición del culto, contribuye a una interacción multitudinaria que por tener esa característica fortifica aún más el sentimiento de identidad. El conjunto de trabajos aquí reunidos permite el acercamiento a análisis de maneras de sentir y pensar, que la historiografía tradicional había dejado de lado, por concentrarse en datos económicos y hechos comprobables. La historia social aquí representada, se ocupa de prácticas y creencias de la gente común, como los que definiera Edward Thompson, que dan como resultado el imaginario social nacional.

La perspectiva de análisis literario del trabajo de Livia Escobar pone de manifiesto la trans disciplinariedad del dossier. Rescata la sátira de una obra literaria de Edmundo Paz Soldán, que ridiculiza los símbolos nacionales del himno nacional y los héroes, concluyendo que su supresión significaría un atentado a la unidad nacional. Finalmente el trabajo de la coordinadora de la Revista, Maria Luisa Soux, enmarca en la iconografía de la recién nacida República de Bolivia, toda una representación de mentalidades plasmadas en cultura material.

El Instituto de Estudios Bolivianos se complace en presentar el décimo noveno número de su Revista, que muestra una nueva dinámica en publicaciones, puesto que ha logrado ser en los últimos dos años una Revista semestral indexada, con evaluadores internacionales. Es intención del Instituto incorporar poco a poco todos los números anteriores, los cuales tienen la característica de dedicar temáticas en torno a diferentes disciplinas de las ciencias humanas. El presente número, sin embargo, a pesar de tener un claro tinte historiográfico, recoge trabajos trans disciplinares en torno al tema del imaginario social boliviano a través de cuatro siglos. El Instituto quiere dejar constancia de su agradecimiento a la investigadora Maria Luisa Soux por su dedicación e interés puesto en la edición del presente número.

Dra. Laura Escobari de Querejazu
DIRECTORA
Instituto de Estudios Bolivianos

DOSSIER

Políticas festivas y simbólicas. Fiestas, monumentos y símbolos nacionales

Coordinadoras:

Françoise Martínez
María Luisa Soux

INTRODUCCIÓN

Françoise Martínez

No hay país que no tenga sus fiestas, himnos, monumentos y símbolos nacionales.

Por una curiosa paradoja ya señalada por Anne-Marie Thiesse, "no hubo nada más internacional que las creaciones de las identidades nacionales"[1]. Aplicando esta observación a las fiestas y símbolos constitutivos de dichas identidades, se deduce que donde las naciones se parecen más unas a otras es precisamente en su voluntad de distinguirse y celebrar lo que supuestamente las singulariza y fundamenta su razón de ser.

En el siglo XIX, las nuevas repúblicas independientes en general y Bolivia en particular, fueron un terreno fértil en el que se intentó construir la "nación". Ahora bien, es sabido que fiestas, himnos, monumentos y símbolos nacionales tienen ese poder de constituirse en señales de reconocimiento, de identificación y legitimación. Crean o consolidan los vínculos de adhesión al grupo, inventan y reelaboran una historia común, reactivan el sentimiento de pertenencia colectiva, construyen identidad. Por eso tienen una dimensión claramente política, y usada como tal por los poderes políticos a la hora de fomentar la construcción o la consolidación de cierta memoria e imaginario colectivos.

El simposio "Políticas festivas y simbólicas. Fiestas, monumentos y símbolos nacionales" que se organizó en Sucre en agosto de 2013 en el marco del Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos[2], buscó reunir

---

1 Así abre su reflexión en *La creación de las identidades nacionales*, Madrid, 2010.

2 Agradecemos a Eugenia Bridikhina su interés en apoyar el proyecto en sus inicios y a María Luisa Soux el haber aceptado involucrarse luego plenamente en el mismo. Los investigadores que participaron en este encuentro fueron María Elisa Aparicio, Edwin Arcienega Toro, Mario Eduardo Castro Torres, Livia Escobar, Françoise Martinez, Mónica Montenegro, Pablo Ortemberg, Alber Quispe Escobar, María Luisa Soux, Mauricio

a investigadores interesados en estas temáticas para abordar el uso político de los símbolos nacionales y de las fiestas, analizar elementos festivos o conmemorativos (celebraciones, monumentos, alegorías) y sus evoluciones, y pensar los ritos y prácticas festivas en la historia más reciente. La jornada fue muy enriquecedora y el presente dossier recoge la mayor parte de las comunicaciones que allí se presentaron, y que nos invitan a volver sobre los debates en torno a las creaciones y determinaciones de símbolos y fiestas, así como a pensar las modificaciones que sufrieron en el largo plazo.

En la primera parte, "Ceremonias cívicas y religiosas. Constantes, metamorfosis y sincretismos (siglo XVIII-XIX)", cuatro trabajos analizan sucesivamente la práctica de los desenterramientos de los muertos, en Charcas, en la larga duración (Fernando Suárez Saavedra), la proclamación de Fernando VII en la ciudad de La Paz, en 1808, y las manifestaciones oficiales y populares que ésta generó (Mario Eduardo Castro Torres); la celebración de la constitución gaditana de 1812 (Solange Leonor Zalles Cuestas, Edwin Arciénega Toro) y, finalmente, el ritual político y cívico del Corpus Cristi (Alber Quispe Escobar), en la transición entre la sociedad colonial y el nuevo régimen republicano.

La segunda parte, titulada "Las 'nuevas' celebraciones de la República" incluye dos trabajos: el de María Luisa Soux reflexionando sobre las metamorfosis de las alegorías de América que acompañaron la imagen del continente que se estaba elaborando y transmitiendo; y el nuestro, indagando en la larga y no lineal historia de las fiestas cívicas y la institucionalización de la fiesta patria, tratando de entender mediante qué procesos de inclusión-exclusión se pensó la identidad colectiva en este primer siglo de vida independiente.

En la tercera parte, "Recuperaciones políticas, usos y parodias de algunos símbolos en el siglo XX", tres trabajos buscan entender procesos más actuales de usos y recuperaciones de los símbolos nacionales. Se estudia primero la recuperación de un sitio arqueológico (María Elisa Aparicio, Mónica Montenegro) por los habitantes locales y los discursos en torno a este lugar de memoria. Se muestra a continuación de qué manera la literatura puede constituirse en un instrumento de desmitificación de los símbolos nacionales (Livia Escobar); y se presentan, finalmente, nuevas modalidades festivas y simbólicas, con el reciente manejo de ritos "profanos de Estado" entendidos por el autor (Mauricio Sánchez) como espacios actuales de luchas ideológicas.

A lo largo del dossier, se busca analizar los esfuerzos que se llevaron a cabo para consolidar fiestas, ritos, celebraciones y elementos festivos en la memoria colectiva o, al revés, para modificarlos, adaptarlos o sustituirlos, según las necesidades y los proyectos políticos del momento y las interacciones

Sánchez Patzy, Fernando Suárez Saavedra, Solange Leonor Zalles Cuestas. Gracias a los que decidieron prolongar y difundir nuestros debates a través del presente dossier.

con la misma sociedad. Dichas celebraciones o elementos festivos fueron analizados, de este modo, a la vez como instrumentos de poder y/o objetos de permanente negociación colectiva.

Se buscó entender a qué prioridades sociopolíticas trataron de responder sus institucionalizaciones o modificaciones, y así aclarar la historia, aún poco conocida, de sus avatares.

I.

Ceremonias cívicas y religiosas. Constantes, metamorfosis y sincretismos (siglo XVIII-XIX)

Desenterramientos en Charcas y Bolivia desde la época prehispánica al siglo XX

Fernando Suárez Saavedra[1]

Resumen

El presente trabajo explora los desenterramientos que se produjeron en Oruro en 1893. A partir de un documento encontrado se efectúa una investigación para conocer acciones similares en otras ciudades o departamentos de Bolivia durante la República, la Colonia hasta llegar al incario y al mundo andino. El ensayo tiene la finalidad de entender las causas por las que sectores indígenas desenterraban a sus muertos en varias épocas de la historia boliviana. Asimismo, aborda la posición del catolicismo sobre esa práctica.

Palabras claves: Festividades, Todos los Santos, Desenterramientos, Prácticas indígenas.

Abstract

This paper explores the exhumations that took place in Oruro in 1893. From a document founded, the research is carried out for similar ac-

1 Fernando Suárez Saavedra es licenciado en Historia titulado por la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca. Es, también, Magister en Estudios Históricos Latinoamericanos. Estado-Nación, siglo XX Y XXI de la Universidad Andina "Simón Bolívar". Escribio varios libros de historia, entre ellas: Historia de la sexualidad en Bolivia, Tomo I y II; Historia de la Fotografía en Bolivia, Tomo I y II; La Bien amadas de los Presidentes de Bolivia. Desde Simón Bolívar a Evo Morales; Historia de la gastronomía en Bolivia. Participó en congresos y eventos de historia nacionales e internacionales donde presentó varias ponencias. Sus ensayos se publicaron en obras de historia y de las ciencias sociales. Es catedrático titular de Historia del Arte en la Universidad Pedagógica "Mariscal Sucre".

tion in other cities and departments of Bolivia during the Republic, the Colony up to the Inca time and the Andean world. The essay aims to understand the causes of indigenous sectors dug up their dead at several moments in the history of Bolivia. It also addresses the Catholic position on this practice.

Key words: Holidays, All Saints, exhumations, indigenous practices.

Introducción

El objetivo del ensayo es explicar la dinámica de los desenterramientos de cadáveres y, de manera especial, las causas y antecedentes para ese accionar. El trabajo intentará responder a las siguientes interrogantes: ¿Cuáles los antecedentes en los desenterramientos que se producían en Oruro a fines del siglo XIX? ¿Existieron prácticas similares durante la Colonia y la época prehispánica? ¿Los enterramientos continuaron realizándose durante el siglo XX? ¿Cuáles fueron las causas para los desenterramientos? ¿Cuál fue el papel de la Iglesia?

En este marco, resulta importante el estudio de los desenterramientos de cadáveres, toda vez que en el actual Estado Plurinacional de Bolivia se valoran las costumbres, tradiciones y prácticas de las naciones originarias en concordancia con la cosmovisión andina, por lo cual es necesario conocer las visiones sobre el tema de la muerte y los desenterramientos ulteriores.

Esos desenterramientos se producían en la fiesta de Todos los Santos. Al respecto Sgarbossa señala que esa festividad es un acontecimiento religioso profundamente enraizado en la tradición de la Iglesia Católica, y, como su nombre lo indica, está dedicada a los santos quienes "han sido personas de carne y hueso que en ciertos momentos de sus vidas, abrieron su corazón a la gracia, se convirtieron y llegaron a los honores de los altares… y la Iglesia los honra con una solemnidad particular" (Sgarbossa 1998: 381).

Continuando con el autor citado, se puede decir que

> … en el siglo VII el Papa Bonifacio IV estableció la fecha del Panteón de la Virgen y a todos los mártires, y el monumento pagano tomó entonces el título cristiano de *Sancta María ad Martyres*. Ese día, durante la misa, se hacía caer una lluvia de rosas rojas. En el año 835 el Papa Gregorio II pasó esa celebración al 1º de noviembre, probablemente por motivos de simple oportunidad, como refiere Juan Belech en el siglo XII, es decir, porque después de las cosechas de otoño era más facil encontrar alimento y bebida para la gran multitud de peregrinos que acudían a Roma en esa ocasión (Sgarbossa 1998: 381-382).

Al día siguiente, es decir el 2 de noviembre, la Iglesia Católica realiza la conmemoración de "todos los fieles difuntos".

> El ritual católico para celebrar a los muertos, desde San Odilón,[2] consistía en la aplicación de misas, sufragios, oraciones de diversos tipos, responsos, limosnas y oblaciones; siendo las plegarias la forma activa que tenían los vivos para ayudar a los muertos, incluso se vendían unas hojitas impresas con varias oraciones que se podían adquirir a un precio mínimo.

Si bien la fecha y algunos parámetros conductuales han sido establecidos por la Iglesia Católica, no debemos obviar el hecho de que en todos los pueblos del mundo y desde tiempos inmemoriables existió (y existe) el culto a los difuntos.[3]

¿De dónde surgió la motivación para investigar el tema de los desenterramientos? De una nota de prensa que corresponde a la época republicana de Bolivia:

La información de prensa

El 21 de febrero de 1893, el periódico *El Día* de Sucre informó en torno a un hecho calificado de "*costumbre salvaje*" suscitado en la ciudad de Oruro, por el que se desenterraban los cadáveres para conducirlos en procesión, llevarlos al templo, donde el sacerdote celebraba una ceremonia religiosa.

La nota periodística dice lo siguiente:

Costumbre salvaje

Un corresponsal de Oruro a *El Nacional* de La Paz refiere de la siguiente manera la salvaje costumbre que hay en ese pueblo:

> "Se lleva la música del pueblo al cementerio público, y al son de ella se procede a desenterrar a los muertos. Todas las mujeres y muchachos asisten al acto, toman cada cual una parte de los restos, y, en una especie de procesión, los traen al templo. En el atrio hay preparadas varias mesas decoradas con tules negros, donde colocan diseminados los restos arrancados de sus fosas en completa dislocación. Y allí el sacerdote, que autoriza esta bárbara profanación de los restos humanos, completa la fiesta con sus rezos y demás ceremonias, con las que, después de explotar a los vivos, deja que vuelvan a llevar al panteón con música e igual

2 CARDEÑOSA, Bruno. *Historia de Iberia Vieja. No 29. La Armada Invencible*. Editorial América Ibérica. Barcelona., 2000., p. 87.

3 TEIJEIRO VILLARROEL, José. *Todos Santos. Culto a los difuntos*. La Paz. 2006., p. 18.

algazara que al principio los repugnantes huesos de los muertos, formando un espectáculo digno de los pueblos más estúpidos del paganismo".[4]

Desenterramientos durante la Colonia

Una vez que conocí esa curiosa nota de prensa del siglo XIX, indagué sobre los antecedentes y descubrí que el 29 de noviembre de 1784, el síndico procurador del cabildo de Cochabamba solicitó la suspensión de una ceremonia muy arraigada, consistente en desenterrar los cadáveres del camposanto para enterrarlos al día siguiente dentro de la iglesia. Alegaba que de este hecho, permitido por los *"señores curas"*, sólo podían resultar perjuicios y se extiende en una explicación sobre la acción de las moscas, las pendencias entre los participantes a causa de su borrachera y la falta de respeto a los lugares sagrados (camposanto e iglesia).

"El cabildo pasó el tema al gobernador intendente, Franciso de Viedma. Éste ordenó, muy sobre la hora, la suspensión de la ceremonia, según declararán después los testigos. Continúa el expediente con una carta del capellán de la iglesia matriz fechada el 1º de diciembre, ya pasada la fiesta, donde da sus razones y excusas, pero no hay ninguna del prior del convento de San Juan de Dios, en cuyo camposanto también se realizaban desentierros".[5]

La antropóloga Margarita Gentile, sobre la base de la *sumaria ynformación* (sic) ordenada por Viedma, llega a la conclusión de que el 29 de noviembre, víspera de San Andrés apóstol, durante el día comienzan a reunirse en el atrio de la iglesia Matriz y en el de San Juan de Dios, grupos de hombres y mujeres que acarrean grandes cántaros con chicha y otros más pequeños con aguardiente; también llevan coca y herramientas tales como azadones y azadas. En el caso de la iglesia Matriz, se deposita todo en la casa de misericordia.[6]

Hasta la tarde brindan y se convidan unos a otros, en el atrio de la iglesia. Luego pasan al camposanto y comienzan a desenterrar los cadáveres enterrados el año anterior, tarea que dura hasta la noche. Después, dichos cadáveres

---

4 *El Día*. Sucre. Febrero 21 de 1893. No 1053., p. 3. (ABNB PB CH 239).

5 GENTILE L, Margarita L. *Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica*. 200*0*., p. 70.

6 Martín Alonso (1958) dice que la casa de misericordia es un hospicio, pero en este expediente parece que es un edificio de un solo cuarto, ubicado a un costado de la iglesia y a la entrada del camposanto, que correría lateral al templo. Como referencia cercana podemos decir que en la puna de Jujuy, actualmente se acostumbra levantar un cuarto junto a la entrada del cementerio, cuyas paredes son de la misma tapia que el resto del cerco. En algún caso es necesario entrar a este cuarto para pasar al cementerio. Su uso aparente es el de guardar andas, flores de papel, velas, no más. Vimos uno de ellos que tenía un gran crucifijo en una peana, sobre la pared opuesta a la puerta de entrada. La gente llama a este cuarto, capilla. En *Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica* de Margarita Gentile.

son depositados en la iglesia, en féretros, pero las calaveras, y parece que parte de algunos cuerpos, se llevan envueltos en mantas, llamadas también aquí en *quepes y lliclla*s[7] a las casas de los alfereces. Allí se baila.

Al día siguiente, al medio día, los alfereces encabezan una procesión llevando las calaveras adornadas con flores, sostenidas en *pañuelos* (telas o paños pequeños). Luego sacan los féretros que estaban dentro de la iglesia, adornados con guirnaldas de flores, y salen todos en procesión alrededor del camposanto, precedidos por un sacerdote con capa negra y otros dos con túnicas de mangas anchas, acompañados de muchas velas y los alfereces con sus pendones distintivos.

El último acto público es el entierro en el interior de la iglesia, posiblemente en una fosa común, ya que en esta circunstancia no cabe pensar que se pudiera respetar ninguna manda testamentaria referida al lugar de entierro.[8]

El cruce de la procesión de féretros y calaveras por la plaza del mercado, parece que es un *agregado* cercano a la fecha del expediente, porque se dice que van a enterrar a la iglesia de los jesuitas (fuera de América en ese momento), tal vez aprovechando ese espacio sagrado extra.[9] (Gentile 1993).

En esa búsqueda de documentos sobre desenterramientos descubrí otro, en el Archivo Nacional de Bolivia. En 1774, en la ciudad de Potosí se presenta un hecho similar. En ese manuscrito se destaca la costumbre de "escarbar huesos" y que era frecuente la embriaguez. El documento original en cuestión revela:

> "En este estado igualmente, (no se entiende) por representación del Procurador General, que el Presidente le pasase un oficio de atención a los señores vicarios (no se entiende) para que se sirva dar providencia sobre que en todas las parroquias de la (no se entiende) se eviten escarbar huesos por los días de feriados y Todos Santos, por los inconvenientes que de ello resulta al público y a los mismos feligreses por la embriaguez y género de (no se entiende) que coadyuva a esta especie de solemnidad de entierro y desentierro de huesos y otro igual oficio a los prelados de los hospitales y demás conventos".[10]

---

7 Ambas voces se relacionan con envoltorios. Dice Gonzales Holguín (1952) (1608) *Quepi. Hato de camino, o cargas, o avio que se lleva, y lliclla. Manto de mujeres*. Domingo de Santo Tomás no las trae. Actualmente q*uepe* nombra al envoltorio en sí, en tanto que *lliclla* se llama a la tela que lo forma. El mismo sentido tiene en el documento que tratamos. En *Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica* de Margarita Gentile.

8 Es decir, al pie de tal o cual altar, junto a la pila de agua bendita, etc. (Gentile 1993ª).

9 GENTILE L, Margarita L. *Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica*., p. 73.

10 CPLA 54 . 1774-1779. Fojas 267-267v. Potosí. (ANB). (Informe del Cabildo al Virrey de Lima).

Desenterramientos en el Incario

Durante el incario, según los cronistas, se efectuaba una fiesta de difuntos que se celebraba en noviembre. Milton Eyzaguirre Morales en su ensayo "*Valen más muertos que vivos*" refiere que Miguel Cabello Balboa mencionaba que el año fue dividido en doce meses por Topa Inga o Pachacuti (Sapa Inca), denominándose entre noviembre como *Aya Marca Raymi*, cuando se sacrificaban bastantes llamas. En tanto que Cristóbal de Molina (el cusqueño) afirmaba que el mes denominado *ayamarca* era dedicado a los muertos celebrándose con cantos lúgubres, música plañidera, visitando los sepulcros, dejándoles alimentos.

Asimismo, Eyzaguirre expresa que Guamán Poma de Ayala describe el día de difuntos como el mes en que se sacaban los cadáveres de las bóvedas, se comía y bebía con ellos y además les cambiaban la ropa por otros vestidos más ricos y les ponían plumas en la cabeza. Además les daban vajillas de oro y plata. Por su parte, Garcilazo de la Vega afirmaba al respecto que había muertos que tenían más de 200 años de antigüedad y seguían recibiendo este tipo de cuidados y devoción[11].

Estos hechos nos llevan a concluir que la costumbre de enterrar a los muertos no era común en la época prehispánica: Enterrar en el sentido europeo de la época, bajo tierra, no permitía acceder a los cadáveres o *Amaya*. Habían diferentes tipos de sepulturas, como aclara Cieza de Leon, cada nación buscaba formas para sepultarlos, unas veces, altas, otras profundas, llanas, de pie, echados, etc. El acceso a los muertos no debería tener dificultades, por ejemplo en la región del Collasuyo se conservaba a los cuerpos en las *chullpas o callca;* en la región de los Jaujas (actual Perú) metían a los muertos en pellejos de oveja negra, formándoles el rostro al detalle, dejándoles en sus propias casas (Cieza de León, 1986: 196). En la cosmovisión andina no existe la muerte como conclusión de la vida, sino como tránsito necesario para volver, para retornar a la naturaleza.

En el ensayo "*Valen más muertos que vivos*" se manifiesta que, contrariamente a lo que sucedía en la región de Chinchasuyo, Guamán Poma afirma que en las festividades de los difuntos, en la región del Collasuyo, éstos no eran sacados de sus bóvedas. Es decir que esta tradición de llevar a los muertos en andas formaba parte más bien de la tradición inca, pero las otras costumbres de dar comida, bebida y muchas riquezas fue al parecer una práctica generalizada entre la gran mayoría de los pobladores del Tahuantinsuyo.

---

11 EYZAGUIRRE MORALES, Milton. *Valen más muertos que vivos*. En EL Q'IPI. Hoja mensual del Archivo de La Paz. Noviembre de 2006., p. 3. Año I. No 10.

En la época colonial, con la Extirpación de Idolatrías se generaron diferentes cambios. El padre Arriaga hace referencia a una serie de rituales, los cuales estaban ligados íntimamente con la muerte, por ejemplo, los indígenas echaban muy disimuladamente chicha sobre los muertos y, además, les llevaban comida, pero "el mayor abuso que en esto hay es el desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a las *machais*, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados y en algunas partes llaman samay, que quiere decir sepulcro de descanso".[12]

El proceso de la muerte en un ser humano andino, necesita de una amplia explicación, pero trataremos de sintetizarlo. Cuando ocurre la muerte de uno de ellos, dentro de su cosmovisión, el alma ingresa "al mundo de abajo, al *manqhapacha*" (Gordillo 1994: 13). Y emprende el largo viaje por "el espacio sideral para lo cual debe tener una acémila que lleve sus pertenencias… luego de tres años regresa a su hogar convertido en *iwiri*…" (Bustinza 1994: 12).

El alma para el hombre andino no se separa definitivamente del cuerpo, vuelve cada año el día de Todos los Santos de su largo viaje por el espacio sideral y las familias deben esperarlas con algarabía, fiesta, comidas, bebidas para que las almas estén contentas y no tristes cuando nadie ha ido a esperarlas en sus tumbas o lugares donde murieron, ya sea de día o de noche.

Se cree que mientras el cuerpo muerto y enterrado tenga algo de carne y no ha quedado solamente hueso, "el alma queda apresada dentro del cuerpo hasta que se transforma en osamenta" (Rojas: 1995: 233), y sea liberada para que continúe su viaje defintivo. Generalmente esta podredumbre del cuerpo es total a los tres años, y con el escarbo de huesos y un segundo enterramiento el alma emprende el viaje definitivo.

En algunos pueblos del mundo aymara el escarbar huesos y calaveras ocurre el primer día de la fiesta de los difuntos, Van Kessel observó en Cultane –norte de Chile, "una ceremonia y costumbres del mes de octubre como el culto al de los difuntos centrado alrededor de algunos cráneos excavados de la fosa común… es una ceremonia comunitaria en honor al 'alma mundo' (Van den Berg 1989: 93)[13]

Posición de la Iglesia sobre los desenterramientos

Milton Eyzaguirre Morales en su ensayo "*Bertonio y el modelo de la estructura ideológica: Tunupa y el allu pacha*" refiere que en 1551, el Primer Con-

12 EYZAGUIRRE MORALES, Milton. *Valen más muertos que vivos*. En EL Q'IPI. Hoja mensual del Archivo de La Paz. Noviembre de 2006., p. 3. Año I. No 10.

13 CHALCO PACHECO, Edgar. *Desentierro de huesos: Culto a los muertos en Arequipa*. En XIV Reunión Anual de Etnografía. La Paz. 2001., p. 102-110.

cilio de Lima[14] "exigió la represión del culto a los muertos" (Cabello 2004: 41), además de imponer el bautismo para que los indígenas abandonasen sus prácticas idolátricas. En 1567, el Segundo Concilio de Lima[15], reglamenta la extirpación de idolatrías. Al respecto, Eyzaguirre añade que toda esta tradición estuvo vinculada con el culto a los muertos, a los antepasados. Las prácticas que realizaban los indígenas eran demoniacas, de ahí que a los muertos se los consideró como *Supay* o, como Bertonio cita, "*Supayo.* Demonio" (Bertonio 1984: 328).

En 1588, Bartolomé Álvarez, uno de los cronistas más críticos con relación al papel de la Iglesia Católica en la extirpación de idolatrías, denuncia las prácticas idolátricas con relación a los muertos al describir cómo se los sacaba de sus sepulturas (transcripción textual):

> Asimismo, se sabe que, todas las veces que han podido y pueden, han sacado y sacan de las iglesias que no tienen guarda, y de los cimenterios (sic), los cuerpos de los muertos, principalmente de los curacas… y destos viejos, y los llevan a enterrar en sus sepulcros. Y cuando –o porque no los pueden hurtar, o porque tienen miedo al sacerdote– lo(s) dejan (en sus sepulcros cristianos), de sus vestidos –que usaban (vivos)– toman una manta y una camiseta y, metiéndolo en una sepultura, a manera como se situasen en aquel lugar la persona lo depositan, haciendo una máscara a semejanza del que quieren entender…". (Álvarez,1998 (1588): 114-115).

En este sentido, se habla de un segundo enterramiento, que aún en 1994 se mantenía en algunas regiones del Perú y de Bolivia (practicada, por ejemplo, por los Urus, cerca de Oruro), y que tiene razones basadas en la conquista y extirpación de idolatrías. Es evidente que al principio de la Colonia los muertos se enterraban en las iglesias y en el siglo XIX en los cementerios. El desenterramiento de los muertos fue una práctica no criticada por la iglesia. Actualmente, si bien hay voces de protesta, se siguen bendiciendo restos óseos en general, en diferentes contextos, como es el caso de las "ñatitas".[16]

---

14 Se realizó desde el 4 de octubre de 1551 hasta fines de febrero de 1552. Participaron órdenes religiosas establecidas en Panamá, Quito y Cusco, como dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos.

15 Según van den Berg (1991), el Concilio de Lima de 1567 fue el primero. El II Concilio limense se dedicó a corregir asuntos relacionados con los indígenas, como "enseñar el aseo corporal, a no dormir en el suelo, a comer sobre una mesa, desterrar el uso de la coca, la deformación de las cabezas de los ninos y las borracheras". Jerónimo de Loayza convocó a los dos primeros concilios.

16 También conocidas como *Riwutu*, *t´uxlu*, *t´uxlus o t´uxlulus*, calavera, calaveritas, *chullpas*, *chullpa awichus*, *gentiles (jintilis)*, *calacas*, *sirun katjata*, *riwun katjata*, *riwutu*, *nasq´o*. Se las conoce en diferentes contextos andinos y son objeto de diferentes rituales, pedidos y súplicas, siendo su fiesta pública, todos los años, el 8 de noviembre, para las octavas de

Desenterramientos en la actualidad

Edgar Chalco Pacheco en su ensayo "*Desentierro de huesos: culto a los muertos en Arequipa*" refiere que el desentierro de los cadáveres tiene tres etapas: los preparativos (la organización, el devoto, el maestro, el difunto y la *tocka* de mayordomía), el desentierro de los huesos (el permiso: el domingo por la mañana antes de toda actividad primeramente se pide permiso, lo realizan el mayordomo y todas las personas que participan en esta ceremonia, primero se *ch´alla* (término cambiado a la práctica boliviana) a la tierra, es decir el lugar que se escogió para escarbar la tumba, se salpica echando singani, chicha y rezando, luego mastican coca, fuman cigarros, así en conjunto bebiendo licor y *ch´allando*, ofreciendo a los *apus* que circundan la ciudad, así entremezcladas con oraciones cristianas, Padres Nuestros y Ave Marías.

Chalco añade que luego el mayordomo y familiares hacen la limpieza de la tumba, sacando hierbas y maleza que crecieron por la antigüedad de la tumba, midiendo el ancho y largo del hoyo que irán a escarbar. *Ch´allando* con aguardiente, echando a la cruz y al suelo para que la tierra no esconda a los huesos y los suelte y ellos lo puedan encontrar.

El escarbo en sí. Aproximadamente a las diez de la mañana del primer domingo de diciembre el maestro, que pide permiso, y otros ayudantes con palas y picos y barretas, proceden a escarbar el sitio de la tumba, mueven la cruz y se hacen espacio para botar más rápido la tierra, porque deben hacer un hoyo de aproximadamente tres metros y recién podrán encontrar los restos.[17]

Las mujeres, generalmente esposas de los devotos y de los ayudantes, alzan las manos en señal de oración cristiana con Padres Nuestros, Credo, Aves Marías (y durante todo el ritual) ellas van sirviendo chicha de maíz, aguardiente, alcanzan coca y cigarro a todos los que trabajan y participan en el ritual, mientras van llegando más ayudantes hombres para escarbar, quienes traen un cajón nuevo para los huesos, y llegan más mujeres con ramos de flores (pompos) de color amarillo y blanco en cantidad, destapan el cajón y dentro de él deshojan los pétalos de las flores haciendo una cama (capa) donde colocarán los restos de los huesos que encontrarían.

---

la fiesta de Difuntos, aunque en otras regiones su fiesta puede ser en los primeros o los últimos días de noviembre. Es un rito vinculado con los ancestros. Estos nombres son denominaciones utilizadas en varias regiones urbanas y rurales de la zona andina boliviana, peruana, chilena o zonas de valle en Bolivia, para referirse a los restos físicos de los antepasados o ancestros, cuyos nombres en algunos casos han desaparecido, pero simbólicamente representan a los orígenes o tienen una relación directa de parentesco. En "*Bertonio y el modelo de la estructura ideological: Tunupa y el allu pacha*" de Milton Eyzaguirre Morales. La Paz. 2012.

17 CHALCO PACHECO, Edgar. *Desentierro de huesos: Culto a los muertos en Arequipa*. En XIV Reunión Anual de Etnografía. La Paz. 2001, p. 102-110.

En plena faena, las conversaciones se refieren a los recuerdos de años pasados, los cuentos de sus padres y abuelos, quienes les transmitían esa costumbre, y que en esos años había mucha concurrencia de gente y el ritual lo hacían de noche, todo era con banda de música y no como ahora apenas un tambor y una quena. También hay momentos de bromas como cuando a la persona que muestra cansancio le dicen que el muerto no lo ha "*kaikado*" y le dan de beber licor.

Ya al medio día, cuando encuentran el cajón muy deteriorado por la humedad del suelo, se procede a *ch´allar* (esparcir aguardiente, pisco) con licor y a sacar los huesos uno por uno hasta encontrar la *toca* (cráneo) en forma ordenada poniéndolo en un mantel para llevarlo a colocar al cajón nuevo. Una vez extraídos todos los huesos se hace limplieza del fondo de la tumba dejándolo listo para el segundo entierro de los mismos restos al día siguiente.

El ensayo sobre *Desentierro de los huesos* subraya que también es el momento de la *Pallapa* de Huesos, es decir de todos los restos óseos que por diversas circunstancias (saqueadores, profanadores de tumbas, etc.) quedaron fuera de las tumbas, son recogidos para colocarlos en este ataúd conjuntamente con los que se escarbaron, según ellos dicen las almas ya no penarán, no estarán tristes, porque se los volverá a enterrar.

Las mujeres continúan echando los pétalos de flores ya encima de los huesos colocados en el nuevo cajón. Luego se procede a poner la tapa, se escucha el golpeteo lento del tambor y un sonido prolongado de la quena –como un llanto- dando un sentido fúnebre y triste en el total silencio sepulcrar del cementerio. El tema musical corresponde a un antiguo Yaraví titulado "*Bajo la higuera*".

A las dos de la tarde todos se preparan para salir en procesión del cementerio con dirección a la casa donde serán velados los restos, en el trayecto de seis cuadras se va tocando el tambor y quena, de las casas algunos curiosos observan tras las rendijas de las puertas, otros, al ver pasar, se persignan, en la plaza de Cayma frente a la iglesia muchos curiosos se detienen, se ponen de pie y se persignan, pero también son muchos a quienes no les interesa y muestran indiferencia.[18]

En la casa del velatorio (que queda a una cuadra de la iglesia y media cuadra de la plaza, ha sido facilitada para siempre por uno de los creyentes) espera una capilla ardiente, moderna, contratada a una funeraria y en ese lugar se instala el cajón con los restos óseos, acompañan dos ataúdes grandes y uno pequeño, la *tocka* de mayordomía, es puesta a su costado en una mesa adornada con coronas de flores rojas, y para culminar la tarea del día, a las tres de la tarde, se ofrece un almuerzo a todos los que participaron, presentes y visitantes, las mesas están distribuidas alrededor del ambiente, y se cruzan

18 Id. p. 102-110.

las bromas, recuerdos y se comentan de los que no han venido, y todos prometen volver más tarde para el velorio.

La noche es de acompañamiento a los restos, durante el velatorio (como si fuera recién muerto) se brinda con licor, mezclando con té, mastican coca, existen los cuentos de almas, recuerdos ancestrales, otros hacen lectura de la suerte en coca y a media noche todos rezan oraciones, algunos se retiran y otros se amanecen.

Al día siguiente, lunes muy temprano, todos se preparan para la misa de medio día, devotos de años anteriores traen más *tockas* (que tienen en sus casas los devotos) adornadas con sus coronas de flores y los ponen junto a la principal, simultáneamente los músicos están tocando notas alegres. Salen en procesión llevando las *tockas*, van hasta el interior de la iglesia bajo la protección de la Virgen Candelaria de Cayma. Es una misa de difuntos como si fuera de un recién fallecido, hay discursos del cura que menciona la misa para "*las almas del purgatorio*". Terminando la misa todos vuelven a la casa del velatorio, es la una de la tarde hora de almorzar (caldo más segundo), la música continúa, hay mucha más gente que el día anterior.

Todos se preparan para el segundo entierro programado a las tres de la tarde, mientras se elaboran coronas de flores para los devotos, una corona para la cabeza (similar a las *tockas)* y otras para el cuello que cubre todo el pecho. Ambos devotos de mayordomía encabezan la procesion de tockas, seguidos de los cuatro ataúdes, van con dirección a la plaza, dan una vuelta, luego se detienen frente a la iglesia para la Misa de cuerpo presente, pero los ataúdes se quedan en la puerta y solamente van las *tokas* como objeto sagrado, ya que la puerta es el límite entre lo sagrado y lo profano.

Chalco subraya que concluida la segunda misa todos se dirigen al cementerio. La gente se turna para cargar el féretro, los caperos, músicos, siguen tocando temas tristes (hay una marcha fúnebre de título "*Marcha Morán*", también se tocan temas de yaraví que en la letra dicen: "*ya me voy a una tierra lejana*, *a un país donde nadie me espera*…".

Llegando al cementerio se encaminan a la tumba de donde fue sacado para volverlo a enterrar en el mismo sitio. Es el momento de devotarse, saber a quienes se ofrecerán para la fiesta del próximo año, y una vez aceptado y presentado al público el devoto manifiesta que el ritual se volverá a realizar el siguiente año con la devoción y fe que se acostumbra. Si hay nuevo devoto el cesante entrega la *tocka* de mayordomía y el estandarte como muestra de transferencia de atribuciones, para que el nuevo realice todos los preparativos.[19]

Al momento de colocar el ataúd en la fosa, hay una gran emoción en la gente, como si se tratara de un recién fallecido, muchos echan licor, flores,

19 Id. p. 102-110.

ellos mastican, beben, fuman, los niños participan echando pétalos de flores multicolor a la fosa.
La Despedida. También se la denomina "*El Descaique*", expresión quechua y aymara que consiste en quitarse el mal de muerto, es limpiarse de las influencias malignas. La actividad se programó para las tres de la tarde, es martes el tercer día de toda la fiesta. Participa un curandero. Se prepara una mesa. Luego todos los asistentes *ch´allan*, echan licor, pisco, vino, chicha al hoyo, para finalmente, taparlo, enterrarlo.

Para finalizar, realizan un ritual, en forma de juego mezclado de baile con alegría y cierto castigo flagelándose con látigos, varas de mebrillo y ramas de ortiga, hay una confusión, un desorden total, unos a otros se pegan, el castigo va entre bromas, dicen para quitarse el mal de muerto. Luego se perdonan.[20]

Desenterramientos en proximidades de Jatun Pujyu

La comunidad de *Jatun Pujyu* queda aproximadamente a 30 kilómetros de Chuqui-Chuqui y similar distancia de Presto, en Chuquisaca. El testimonio oral de Jesusa Saavedra Alarcón revela que cuando ella tenía diez años (1943) participó en un desentierro de los restos de un familiar lejano. El hecho se produjo en un cementerio comunal a 20 kilómetros de *Chuqui-Chuqui*. En la fiesta de Todos los Santos a partir de las 18:00 sacaron los restos óseos del cementerio indígena, y efectuaron una serie de ritos en el propio cementerio. En el acto participaron aproximadamente treinta personas que bebieron, comieron e incluso bailaron en el mismo cementerio, prepararon una mesa donde colocaron los huesos. No participó ningún sacerdote. Al día siguiente, aproximadamente al medio día colocaron los huesos en la tumba y se marcharon al son de charangos y quenas. Actualmente no se celebra ese rito.

Conclusiones

Es importante tomar en cuenta que para el mundo andino se concibe sin duda alguna una vida después de la muerte. Por ello, inclusive, se anticipan a los moribundos, escogiendo el lugar preferido para el descanso. Para ellos la muerte no es muerte como se piensa y se cree en otras culturas. Para ellos la muerte es una especie de dormir. En consecuencia, el desenterrar a sus muertos tiene un carácter de diálogo, de volver a la vida, y satisfacer las necesidades de sus allegados muertos. En su origen andino, en algunas culturas, no se tenía la concepción de enterrar tal como se entierra en el mundo europeo u occidental.

---

20 Id. p. 102-110.

No obstante de que la evangelización respaldó a la empresa de la conquista, en realidad fue a partir de las reformas borbónicas de mediados del siglo XVIII que se desarrolló en América un proceso de reforma eclesiástica gestado y regulado desde el Estado.[21]

A partir de las reformas borbónicas, de hecho, la monarquía ilustrada de los Borbones buscó reducir el papel de la Iglesia en América o, como señala Luque (2001), trató de hacer de la Iglesia americana uno de los pilares de la política colonial. Buena parte de las transformaciones en el ámbito religioso y festivo vino de la mano del sistema de intendentes que concentró un poder casi ilimitado en las provincias sólo superado por la autoridad del virrey en América y el rey en España.

Las autoridades de esa época, entre ellas Francisco Viedma en Cochabamba, atacaron las profanaciones a los sepulcros que yacían en la iglesia Matriz y el convento San Juan de Dios (en el caso de Cochabamba) para desenterrar los huesos y cadáveres de sus allegados y, según la costumbre andina de la muerte, rendirles culto (Quispe 2008). Esos funcionarios atacaron esos rituales mortuorios andinos que se realizaban a vista y paciencia del clero "desde tiempo inmemorial".[22]

Una de las causas por las que el clero admitía esos ritos andinos del desentierro de cadáveres era lograr ingresos económicos, por lo que en una especie de complicidad permitían la continuidad de las prácticas rituales mortuorias andinas. Lo cierto es que lo nuevo y lo viejo no tardaron en cuajar en una sociedad que abría resquicios para la formación de una "cultura popular" (Larson 2000). Pese a ello no se puede afirmar que esas prohibiciones a los desenterramientos fuesen exitosas a mediano y largo plazo. Lo cierto es que esas prácticas al cabo de algunos años de receso retomaron con mayor fuerza y, aunque con otras prácticas, persiste en algunas regiones bolivianas.

Bibliografía

ARZANS y Vela, Bartolomé
1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí,* 3 vols., Brown University Press, Providence.

BERG, Hans van den
1987 *Día de difuntos, fiesta a la vida*. En: Cuarto Intermedio No. 5. Cochabamba: Ed. Compañía de Jesús.

BERTONIO, Ludovico
1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF

21 QUISPE ESCOBAR, Alber. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809. 2001.

22 Ibid.

BRIDIKHINA, Eugenia
2000 *Sin temor a Dios ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVIII*. Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz.

BRIDIKHINA, Eugenia
2007 *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial.* Plural-Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.

CABELLO, Carro
2004 Pervivencias funerarias prehispánicas en época colonial en Trujillo del Perú. En: Anales 11-2003. Ed.Museo de América. Madrid. España.

CARDEÑOSA, Bruno.
2000 *Historia de Iberia Vieja. No 29. La Armada Invencible.* Editorial América Ibérica. Barcelona.

CHALCO PACHECO
2001 Edgar. "Desentierro de huesos: Culto a los muertos en Arequipa". En XIV Reunión Anual de Etnografía. La Paz. 2001.

D'ORBIGNY, Alcide
2002 *Viaje a la América Meridional*. 2° ed., T. IV, Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural, La Paz.

EYZAGUIRRE, Milton
2008 "De ancestros y muertos a diablos y ángeles. La resemantización del Supay en el contexto andino". Anales de la XXV Reunión Anual de Etnología. Tomo I. La Paz: Ed. MUSEF.

EYZAGUIRRE MORALES, Milton
2006 "Valen más muertos que vivos". En EL Q´IPI. Hoja mensual del Archivo de La Paz. Noviembre de 2006, p. 3. Año I. No 10

GENTILE L, Margarita L.
2000 *Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica.*

GRUZINSKI, Serge
1985 "La 'segunda aculturación': el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, México D.F., p. 175-201.

MEJÍA Coca, Geovana; Sánchez Patzy, Mauricio y Quispe Escobar, Alber
2009 *Nudos SURurbanos. Integración y exclusión sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba.* Fundación PIEB, FAM-Bolivia, Gobierno Municipal de Cochabamba, Cochabamba.

MEDINACELLI, Ximena
2001 "La evangelización durante el periodo colonial en el area andina". En: *Estudios Bolivianos 9*. El Discurso de la evagelización del siglo XVI. La Paz: Ed. IEB, pp. 2-24.

QUISPE, Alber
2008 "Prácticas y creencias religiosas en la fiesta colonial de San Andrés" en *Yachay*, Universidad Católica Boliviana, año 25, número 47, Cochabamba, pp. 119-136.

QUISPE, Alber
2011 "Ilustración, fiesta y religiosidad indígena-mestiza. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809", ponencia presentada en el VI Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre, 26 al 30 de junio. Fiesta, ritualidad y poder en Cochabamba.

RODRÍGUEZ, Gustavo
1995 "Fiestas, Poder y Espacio Urbano en la Ciudad de Cochabamba (1880-1923)", en Gustavo Rodríguez, *La Construcción de una Región. Cochabamba y su Historia (siglos XIX-XX)*. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, pp. 25-49.

SGARBOSSA, M. y GIOVANNINI, L.
1983 *Um Santo para cada dia*, São Paulo, Paulinas.

TEIJEIRO VILLARROEL, José
2006 Todos Santos. *Culto a los difuntos.* La Paz. 2006.

VIEDMA, Francisco de
1969 *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*. 3a edición, Los Amigos del Libro, Cochabamba.

Fuente hemerográfica

EL DÍA. Sucre. Febrero 21 de 1893. No 1053, p. 3. (ABNB PB CH 239).

Fuente manuscrita

ABNB. CPLA 54. 1774-1779. Fojas 267-267v. Potosí. (Informe del Cabildo al Virrey de Lima).

Los rasgos de la mayor lealtad: la proclamación de Fernando VII en La Paz (1808)

Mario Castro Torres[1]

Resumen

Se analiza las desbordantes manifestaciones oficiales y populares de fidelidad a Fernando VII desarrolladas en la ciudad de La Paz en Octubre de 1808, en consonancia con el resto del Imperio Español. En la ocasión se elabora un Diario como propaganda para mantener al Gobernador Tadeo Fernández Dávila en su cargo, mostrando una imagen de total tranquilidad. Sin embargo, se oculta conflictos y pugnas de poder que de todas formas las autoridades llegan a saber. Además, el autor no se percata de que se encuentra en preparación la Revolución de La Paz (1809).

Palabras clave: La Paz, Jura a Fernando VII, Juntas de Gobierno, Revolución de La Paz de 1809.

Abstract

The paper analyzes the official and popular demonstrations of loyalty to Fernando VII, developed in La Paz in October of 1808, in line with the rest of the Spanish Empire. On the occasion, someone elaborates a diary as an advertisement to keep Tadeo Fernández Dávila Governor in his position, showing a picture of serenity. However, hidden conflicts and power struggles that authorities anyway come to know. Furthermore, the author does not notice that it is in preparation Revolution of La Paz (1809).

1 Agradezco al Dr. Andrés Eichmann, sin cuya colaboración no hubiera sido posible acceder a varios de los documentos empleados en este trabajo.

Key words: La Paz, Jura Fernando VII, American Government Juntas, La Paz Revolution in 1809, American loyalty.

En 1808 en Lima se imprime el libro llamado 'Colección de los papeles patrióticos en que constan los hechos con que la muy noble y leal Ciudad de La Paz ha acreditado nuevamente su antiguo celo y amor al Soberano y la Patria en las actuales circunstancias de la monarquía'. Dentro de este volumen se halla un diario titulado 'Rasgos de la mayor lealtad, extraídos de un Diario de la Ciudad de Nuestra Señora de La Paz desde que se supo la proclamación del Señor Don Fernando VII hasta que se solemnizó el Juramento de Fidelidad' (Anónimo, 1808: 26-58).

Este Diario es analizado por la importante información que contiene acerca de la situación de La Paz en vísperas de la Revolución de 1809. No se incluye otras partes de la 'Colección de los papeles patrióticos…' por su extensión y porque el Dr. Andrés Eichmann se encuentra elaborando un estudio filológico de las composiciones líricas que la componen.

En este trabajo se analizan los procesos históricos de mediana y de corta duración que llevan a la creación del Diario, considerando los de influencia continental así como los de influencia local; es decir, se busca ubicar la obra en su contexto, de manera que pueda determinarse las condicionantes históricas que llevan a su redacción y difusión, así como del impacto que tiene en el contexto para el que es redactado.

1. Contexto histórico

Los grupos independentistas en Charcas

En La Paz a inicios del siglo XIX se viene preparando una insurrección. Al respecto, el inédito titulado 'Revolución del memorable día 16 de Julio del año 1809 en La Paz' –elaborado por el bibliógrafo paceño José María Liébana a mediados del siglo XIX, basándose en fuentes primarias y testimonios de los protagonistas–, indica (JCBU, Church, 1-Size*zqF*B65: f. 1):

> Una sociedad creada en la capital de Buenos Aires el año de 1795 inició independizar la América del Sur de la férrea dominación española. Para la realización de tan patriótico deseo, que emvuelve[2] en el hermoso principio de libertad, cada uno de sus miembros formaba otras pequeñas, que llegaron a estenderse[3] en todo aquel continente. Aún no se habían regularizado las más de ellas por

2 Emvuelve: 'envuelve'.

3 Estenderse: 'extenderse'.

> la falta de plan conbinatorio[4], cuando en los años 1798, 1799 y 1800 algunos individuos inteligentes de la ciudad de La Paz resolvieron llevar adelante la idea anterior, principiando por separar el [territorio de actual] Departamento de la dependencia española, para hacerlo después del Virreinato [del Río de la Plata]. Al efecto, organizaron con el mayor sigilo clubs y asambleas de observación, imitando a la Inglaterra y la Francia. Largo tiempo duraron estos trabajos sin que para alcanzar buen resultado se hubiese podido encontrar un lance cómodo y seguro, que lo esperaban por momentos.

Si bien estos grupos independentistas existen, todavía son sumamente reducidos. Es posible que la suma de sus miembros no llegue a mil personas en todo el territorio de Charcas. Sin embargo, cuentan entre sus filas con varias personas de posición acomodada y con amplias redes sociales. Así, el germen de la independencia crece en medio del secreto, pues de otra manera estaría destinado al fracaso más absoluto.

Hacia 1805 están en curso planes serios para una insurrección con ayuda de los ingleses. Se planifica que en 1806 los británicos desembarcarían en el Río de la Plata y Venezuela mientras que en La Paz y Cuzco se producirían revoluciones independentistas. Sin embargo, gracias a algunas cartas comprometedoras, se logra descubrir todo el movimiento. En el Cuzco los revolucionarios son procesados y ejecutados, pero en La Paz logran salvarse a través de crecidos sobornos pagados por José Ramón de Loayza y Pacheco (Pinto, [1909] 1953: 46-55. Durand, 1993: 225-439).

El plan del fallido levantamiento en La Paz (1805) es relatado por el insurgente Carlos Torres (Pinto, [1909] 1953: XIX):

> […] la disposición era que la noche o el día que llegase a determinarse se habían de juntar todos en la plazuela de San Sebastián, que de allí saldrían las órdenes y entonces conocerían a los que hacían [de] cabezas [de la rebelión]. Que [allí] se repartiría la gente para apoderarse del cuartel y el almacén de pólvora que está en la Caja de Agua, como igualmente de[l] gobierno[5] y que si el señor gobernador admitiese ser republicano, se le dejase sujeto a las órdenes del cabildo, donde se habían de juntar los que hacían de cabeza. Que esto mismo debía hacerse con los demás particulares y el[6] que no quisiese, se le desterrase del mismo modo que se haría al señor intendente en caso de repugnarlo. Para cuyo lance, decía [Tomás Rodríguez de] Palma que necesitaba un caballo para entrar con una bandera por las calles diciendo y dando voces: "¡Viva la República!" […].

4 Cobinatorio: 'combinatorio'.

5 Gobierno: 'casa de gobierno', que corresponde al edificio del cabildo.

6 El: 'al'.

A pesar de abortar el levantamiento en La Paz y Cuzco, los británicos de todas formas llevan a cabo su desembarco en Coro, Venezuela (Junio de 1806) y en el Río de la Plata (Junio a Agosto de 1806). Si bien son derrotados rápidamente en Coro, logran apoderarse de Buenos Aires. Luego de la organización de las milicias locales, los británicos son expulsados con graves pérdidas. Al año siguiente (Febrero a Junio de 1807), los ingleses regresan con una fuerza mayor, pero son igualmente vencidos. En ambas ocasiones se destaca Santiago de Liniers y Brémond –militar hispano, pero de origen francés–, el cual es nombrado Virrey por el Cabildo de Buenos Aires.

Del Rey engañado a la idealización de Fernando

Un conflicto doméstico de la familia real española repercute muy significativamente en la situación general del Imperio Español. La reina María Luisa de Parma engaña a su esposo, el rey Carlos IV, con Manuel Godoy a quien eleva de guardia de corps a primer ministro. Por eso, ante los súbditos del imperio Carlos IV aparece como débil, humillado y digno de lástima (Aguado y Alcázar, 1969: 215; 223).

En contraste, el emperador francés Napoleón Bonaparte, principal aliado de España, aparece como un general invencible, poderoso, un nuevo Alejandro Magno. Además, dirige su poder en contra del archienemigo de España, Inglaterra, y del aliado de ésta, Portugal. Así, mientras Napoleón es admirado, lo contrario ocurre con Carlos IV. Por eso, una gran cantidad de tropas francesas –casi 65000 hombres– son toleradas en España con recelo pero prácticamente sin problemas.

Entretanto, el príncipe heredero español, Fernando –conocedor, por cierto, del triángulo amoroso– es odiado por Godoy, quien no desea su futuro ascenso a la corona. Apoyado por los adversarios de éste, el príncipe Fernando conspira en 1807 para acceder al trono, pero es descubierto. Así, es sometido a juicio –el Proceso de El Escorial– donde reconoce su culpa, pero es perdonado tanto por sus padres como por el tribunal que lo juzga. (Navarro, c. 2001: 77-87)

Pocos meses después, en Marzo de 1808 se produce una revuelta en contra de Godoy –conocida como Motín de Aranjuez– la que es aprovechada por Fernando para desplazar del trono a sus padres y destituir a Godoy. Por este hecho, Fernando aparece como un joven valiente y decidido, salvador de la honra familiar y nacional (Navarro, c. 2001: 85). Fernando VII es reconocido formalmente como rey de España el 19 de Marzo de 1808.

La invasión napoleónica y la jura de Fernando VII

Mientras Carlos IV, su mujer y Godoy se ponen bajo la protección de Napoleón, éste planea apoderarse de la corona española atrayendo a la familia real a sus dominios para apresarlos. Fernando VII es convencido de entrevistarse con Napoleón en Bayona –ciudad francesa cercana a la frontera española–, llegando el 20 de Abril de 1808 y donde se le unen sus padres diez días después; el duro resentimiento entre ellos –María Luisa llega a pedir a Napoleón que mate a su hijo– y la habilidad del emperador francés llevan a la abdicación de Fernando el 6 de mayo. Bonaparte aprovecha entonces para colocar en el trono hispano a su hermano, José, a la par que un ejército francés ingresa en la Península Ibérica.

La reacción del pueblo hispano ante estos hechos, espontánea y generalizada, es de franco rechazo hacia los ocupantes franceses. Incluso desde el 2 de mayo se producen enfrentamientos con los franceses en Madrid. Luego, al conocerse la abdicación de Fernando VII, se forman Juntas de Gobierno en varias ciudades de España, las que desconocen a las autoridades francesas y se preparan para la lucha contra los ejércitos galos. La primera se forma en Cartagena (22 de mayo). Luego siguen Oviedo (25 de mayo), Santander, La Coruña, Cádiz, Sevilla, Valladolid, León, Valencia, Zaragoza y varias otras.

La junta que consigue primacía sobre las demás es la de Sevilla, pues sus tropas logran en Bailén –el 20 de junio– una decisiva victoria sobre los franceses, que evacuan la mayor parte de España. Así, aglutina la resistencia contra los franceses y manda emisarios a América para lograr el reconocimiento de su jurisdicción hasta el retorno de Fernando VII al trono. Igualmente importante resulta la resistencia hispana en el primer sitio de Zaragoza (15 de junio al 13 de agosto). El 28 de Septiembre de 1808 se reúnen en Aranjuez los representantes de diversas juntas y conforman la Junta Central Suprema y Gubernativa del Reino.

Sin embargo, Napoleón invade España con un experimentado ejército de 250000 hombres. Bilbao es ocupada el 2 de noviembre luego de varios enfrentamientos. Luego de las batallas de Ocaña (19 de noviembre) y Somosierra (30 de noviembre), Madrid se rinde a Napoleón. Ante estos hechos, la Junta Central se repliega eventualmente a Sevilla (16 de diciembre) y, luego de la derrota de Uclés (13 de enero de 1809) a la Isla de León (23 de enero), cerca de Cádiz. Zaragoza, nuevamente sitiada, capitula el 21 de febrero luego de tres meses de asedio. De esta forma, prácticamente toda España es ocupada, a excepción de Galicia, donde continúa la resistencia, que logra reconquistar Vigo a los invasores (28 de marzo). Desde entonces comienza una encarnizada guerra de guerrillas que va a durar varios años.

La lealtad a Fernando VII y las juntas de gobierno en América

Las noticias de los sucesos de la Península llegan a América de forma gradual. En todos lados se está al pendiente de los acontecimientos. En agosto de 1808, las Juntas de Sevilla y Oviedo envían emisarios a América para conseguir su respaldo. La reacción es de rechazo a los franceses a la par que se reconoce a Fernando VII como legítimo monarca.

De esta manera, en Lima, el Virrey del Perú, José de Abascal, se entera de la entronización de Fernando VII el 9 de agosto de 1808, de la prisión de la familia real en Bayona el 4 de octubre y organiza la Jura del monarca cautivo el 13 de octubre. En Nueva Granada las noticias son llevadas por los emisarios de Sevilla; el 2 de octubre llegan a Bogotá y el 11 de octubre se produce la Jura. (Anna, [1983] 1986: 62-63)

Sin embargo, se produce algo distinto en Nueva España, donde luego de recibirse a los enviados de las Juntas de Sevilla y Oviedo, se decide no reconocer a ninguna y formar otra propia, destituyendo al Virrey Iturrigaray y nombrando uno nuevo, Pedro Garibay (Anna, [1983] 1986: 61). Es posible que las noticias de Nueva España fuesen conocidas en Charcas en noviembre o diciembre de 1808, en momentos en que se esté procediendo a la compilación final de la 'Colección de los papeles patrióticos…' de los que forma parte el Diario.

Entretanto, un enviado francés llega a Buenos Aires, Virreinato del Río de la Plata, el 13 de agosto, para que se reconozca como rey a José Bonaparte. El Virrey Liniers y el Cabildo rechazan de plano su proposición, pero después Liniers se encuentra a solas con el emisario esa noche; aunque no hace sino ratificar su posición, su actitud crea recelo; además, el origen francés de Liniers y su inclinación a reconocer a la infanta Carlota de Borbón –hija de Carlos IV y María Luisa de Parma, pero esposa del príncipe Juan de Portugal y, por lo tanto, percibida como portuguesa– como regente en ausencia de Fernando VII agravan las suspicacias. Aunque se reconoce a la Junta de Sevilla y el 21 de Agosto se procede a la Jura de Fernando VII, el Gobernador de Montevideo, Francisco Xavier Elío, temeroso de las intenciones de Liniers, convoca el 21 de septiembre un cabildo abierto en Montevideo, que forma una Junta de Gobierno, desconoce la autoridad de Liniers y responde sólo ante la Junta de Sevilla.

Esto se produce porque el virrey ordena detener un barco que zarpa de Montevideo rumbo a España con documentación, a lo que Elío se opone; Liniers ordena su arresto y esa es la gota que colma el vaso del recelo. El 12 de octubre la Junta de Montevideo comunica a Buenos Aires que está dispuesta a defenderse militarmente e incluso a declarar la guerra a Liniers. En la misma Buenos Aires se prepara el derrocamiento de éste, ya que los Tercios de

Catalanes, Vizcaínos y Gallegos se alistan en secreto para sublevarse el 17 de octubre pero el acuertelamiento del Cuerpo de Patricios detiene sus planes. La insurrección se produce finalmente el 1 de enero de 1809, pero fracasa. Ante estos hechos, la Junta Central Suprema decide mandar un nuevo virrey, Baltasar Hidalgo de Cisneros, quien llega a Buenos Aires el 29 de Julio de ese año; para ese momento, ya han estallado las Revoluciones de La Plata (25 de mayo) y La Paz (16 de julio), que forman sus propias Juntas de Gobierno. (Harari, 2009: 211-213; 222)

Cuando se crea la Junta Central Suprema, que eventualmente reúne a todas las demás, el reconocimiento a su autoridad no es discutida hasta el eventual retorno del monarca cautivo. Incluso cuando se pone en entredicho a las autoridades locales, como en México o Montevideo, nadie cuestiona a las de la Junta.

François-Xavier Guerra (1992) y Jaime Rodríguez (1996), principalmente, plantean que las revoluciones de 1808-1810 tanto en América como en la Península Ibérica tienen el mismo patrón, objetivos y legitimidad dentro del marco de la soberanía hispana. Guerra (1992) demuestra que la casi totalidad del Imperio es monarquista y clerical, por lo que el rechazo a la invasión francesa, que descabeza la monarquía y tiene una política contraria a la de la Iglesia, es unánimemente rechazada. Una parte muy elocuente de su trabajo dice ([1992] 1997: 43):

> La formación de Juntas en España desde los primeros momentos del levantamiento era una forma improvisada de representación de la sociedad, la afirmación de una legitimidad contraria a la del invasor y de las autoridades que lo habían reconocido. En América el reflejo es idéntico y, en cuanto las abdicaciones [de Carlos IV y Fernando VII] fueron conocidas, se produjeron tentativas semejantes para conferir a las autoridades una legitimidad indiscutible.

El tenso ambiente en La Paz en 1808

Como en el resto del Imperio Español, en La Paz la amplia mayoría de la población es decididamente leal a España. El Diario que se transcribe y analiza en este trabajo es una clara prueba de ello. Sin embargo, el clima de calma va a ser perturbado por la actividad de grupos y facciones con marcadas rivalidades.

En primer lugar, hay mucha inseguridad por la corrupción del Batallón de Milicias de La Paz –el único cuerpo militar entonces existente en la urbe– a causa de los manejos del vasco Juan Pedro Indaburu Verindoaga, militar, hacendado y uno de los principales vecinos de La Paz. Al respecto, indica un grupo de espías españoles (Ballivián et al., 1809: f. 46):

> Con motivo de que [Indaburu] obtenía en el antiguo Batallón de Milicias el empleo de Ayudante Mayor, tuvo maña de persuadir a algunos [que] tenía suficientes conocimientos para disciplinar y organizar a aquel cuerpo; pero, incapaz de hacer nada bueno, sólo se encontraban en él hombres disolutos, insubordinados, díscolos, perturbadores de la quietud pública e indignos del nombre de soldado.

Es más específico el espía denominado a sí mismo Observador (1810: ff. 2-2v):

> […] se vio el pueblo [i.e. La Paz] hostilizado de sus excesos, los que nunca fueron corregidos sino antes más bien patrocinados y elogiados de este jefe [Indaburu], que jamás consintió que soldado alguno fuese castigado por queja que se le diese. […] Llegaron a estancar[7] cuanto entraba en la ciudad, ya fuesen bastimentos[8], o ya manufacturas de los naturales[9], en todo lo cual hacían comercio en perjuicio de los vecinos y aún de los mismos internantes[10], a quienes muchas veces les quitaban cuanto traían y, si alguna vez les pagaban, era menos del costo que les tenían [debido]: todo parecía hacerse con estudio a fin de violentar los espíritus y todo indicaba una aparejada intención de obligar el pueblo a un alboroto, a cuyo efecto se aumentaban los vejámenes, haciéndose cada día más notables y el gobierno más desentendido de ellos. […] Éstos llegaron al extremo de robar matando y atropellar las justicias[11], como se verificó en 1808 siendo Alcalde Don Juan Santos Zaballa [Ballanales]. […] Estos acontecimientos motivaron al Señor [Tadeo Fernández] Dávila, Gobernador Interino […] a pedir la vuelta de los veteranos que habían salido, la que se verificó en 19 de Junio de dicho año, con cuya venida entró el pueblo en sosiego.

Como se ve, a mediados de 1808 La Paz recupera su tranquilidad, pero los milicianos disolutos van a permanecer en la ciudad y van a ser, por ello, una fuente de justificado recelo.

Además, los grupos independentistas se encuentran gestando un nuevo levantamiento. El pretexto para hacerlo lo proporcionará la prisión de Fernando VII por parte de Napoleón y la subsecuente invasión francesa de España. Al parecer, estos sucesos aceleran los planes, de manera que empiezan a formar juntas, como indica un grupo de espías españoles (Ballivián et al., 1809: f. 39):

---

7 Estancar: ‘prohibir el curso libre de cierta mercancía, concediendo su venta a determinadas personas o entidades’.

8 Bastimentos: ‘provisiones para sustento de una ciudad’.

9 Naturales: ‘indígenas’ de la región, en este caso miembros a la etnia aymara.

10 Internantes: ‘comerciantes que introducen un producto a un determinado lugar’.

11 Justicias: ‘alguaciles’.

> Como a aquel acontecimiento [la prisión de Fernando VII] debía seguirse según aquellos cobardes, pérfidos, traidores, la independencia de las Américas, empezaron desde luego a formarse en su loca fantasía imperios, reinos y repúblicas y cada uno se contemplaba acreedor al gobierno de una provincia e idóneo y capaz para el desempeño de un ministerio; mas, en vista de que el tiempo de manifestar sus deseos a cara descubierta se dilataba demasiado porque los españoles, reunidos con sus generosos aliados, los ingleses, se defienden con un tesón y energía sin igual, y que el éxito de la lid[12] para ellos[13] es dudoso, resolvieron aprovecharse de este tiempo de turbulencia y aflicción y separarse de la Metrópoli, dejando a la Madre Patria no sólo envuelta en sus actuales desgracias, sino es también en la necesidad de llorar la separación de sus Américas, mediante a que los autores de la maldad se persuaden que la España no podrá atender a un tiempo a dos objetos: esto es a la expulsión de los franceses y al pronto auxilio de gente y expertos jefes para la conservación de estos dominios.

Sin embargo, algo con lo que no cuentan los independentistas es que quienes hasta hace poco los patrocinan, los ingleses, son ahora aliados de España y, por lo tanto, no pueden ayudarles. Por eso, los insurgentes van a quedar librados a sus propias fuerzas. Por otra parte, la Junta de Gobierno formada por Elío va a ser tomada como modelo a seguir por los independentistas, quienes buscan replicar esta experiencia más adelante.

La jura de Fernando VII como ritual político

La Jura del Rey es una de los más efectivos símbolos del poder real. Se inscribe dentro del imaginario del antiguo régimen. Durante la época borbónica llega a tener un gran boato, al punto que se diseñan protocolos específicos e incluso se acuñan monedas conmemorativas, como ocurre en Chile en la segunda mitad del siglo XVIII (Martínez, 2012: 173-174). En estos acontecimientos, el retrato del monarca toma un papel central; así, Rodríguez (2012: 89) indica:

> […] Los retratos solían reemplazar la presencia física del rey en diversos acontecimientos sociales, como las juras, natalicios, onomásticos, matrimonios y exequias reales. En estas festividades públicas se acostumbraba colocar un retrato del soberano, a veces acompañado de uno de su consorte, en un entarimado en la plaza mayor de cada poblado, desde el cual presidía las fiestas que se efectuaban en esos espacios. De igual manera, en las sedes de los cabildos civiles de las ciudades americanas, un retrato del rey presidía desde un dosel todas las actividades cotidianas.

12 Lid: 'lucha'.

13 O sea, para los independentistas.

Como parte de las medidas para garantizar la unidad hispana en contra de los franceses y sus partidarios, se instruye que las autoridades políticas procedan a jurar solemnemente lealtad al rey Fernando VII a pesar de que se encuentra cautivo. No hay que olvidar que Fernando goza de un enorme prestigio por su decisivo papel en la eliminación de Godoy y en la restauración de la honra política española; para los españoles de ambos hemisferios, Fernando es un joven valiente y decidido, encarnando la esperanza de un reinado próspero y glorioso que retoma la tradicional imagen del rey como padre de la nación, imagen que su padre Carlos IV no había llenado dignamente y que había sido ocupado por la figura heroica de Napoleón.

Sin embargo, la admiración y deslumbramiento de los hispanos por Napoleón luego de la invasión de España por los franceses se convierte en odio profundo. Empero, para equiparar a Fernando VII con las glorias de Napoleón se hace necesario idealizar su imagen. Por ello, se procede a solemnizar de la forma más augusta posible el juramento de fidelidad de los vasallos a su soberano cautivo.

Es así que el documento que se analiza en el presente trabajo ve la luz: como una forma de demostrar la lealtad de la ciudad de La Paz hacia Fernando VII, a través del recuento de los actos de fervor cívico vividos en esa urbe desde que se reciben las noticias del procesamiento del todavía príncipe Fernando por conspirar contra su padre hasta la Jura de Lealtad a su persona, a pesar de estar cautivo de los franceses.

Autoría

El documento muy probablemente es elaborado por una persona del Cabildo de La Paz del año 1808. Esto se puede afirmar porque la primera parte del Diario es un relato basado en las actividades y discusiones llevadas a cabo en el Cabildo de La Paz (p. 26-39[14]). Además, el autor es testigo presencial de varias actividades que le son propias, como ser:

- Tener noticias sobre el desplazamiento de la familia real española a Bayona a entrevistarse con Napoleón (p. 28-29), lo que probablemente llega por correo extraordinario y reservado y probablemente no se da a conocer al pueblo.
- La recepción de un documento de la Junta Suprema Central de Sevilla a través de un correo extraordinario y urgente, donde anuncia la captura de Fernando VII por Napoleón y la resistencia armada organizada por la Junta Suprema Central (p. 30-31), el cual sólo podía ser recibido por los miembros del Cabildo.

14 La numeración que aparece en esta parte hace referencia a la del documento original, el cual se halla transcrito más adelante.

- La celebración de dos reuniones de carácter muy reservado en el Cabildo. La primera, que tiene lugar inmediatamente después de recibida la noticia de la invasión napoleónica a España (p. 31-34) y la segunda cuando se discute el indulto de los reos con motivo de la Jura de Fernando VII (p. 37-38).
- Además, estas actividades son relatadas con detalles que sólo puede conocer un testigo presencial. Por eso, consideramos que su autor es parte del Cabildo paceño en 1808.

Por otra parte, el autor es una persona muy allegada al Gobernador Intendente interino de La Paz, Tadeo Fernández Dávila. De hecho, el impreso del Diario es patrocinado por Fernández, quien incluye una proclama antes del mismo. De esta manera, se demuestra cercanía, probablemente incluso estrecha amistad, entre el autor y Fernández. Es más, el Diario se publica con un fin propagandístico de claro respaldo a Fernández (cf. infra). Finalmente, no hay que olvidar que quien preside las reuniones del Cabildo de La Paz es precisamente Fernández.

Por otra parte, el autor profesa una gran admiración al Obispo de La Paz, Remigio de la Santa y Ortega, a quien al parecer conoce cercanamente. Si el autor fuese miembro del Cabildo, necesariamente tendría que conocer y ser conocido por el prelado de la Iglesia. Además, se sabe que el Gobernador Fernández y el Obispo la Santa son amigos muy cercanos (BN, Ms. 13150: f. 4). Por ello, si el autor es allegado a uno, sería muy probable que también lo sea del otro.

Veamos ahora quiénes son los miembros del Cabildo de La Paz en 1808. Los únicos miembros que, con seguridad, son parte del mismo son ese año son:

- Juan Santos Zabala Ballanales (17??-18??). Es Alcalde de Primer Voto de La Paz en 1808. Aranzaes ([1908] 1915: 2-3) indica: "Los milicianos, apoyados en el Ayudante Mayor Juan Pedro Indaburu cometían toda clase de tropelías. Así, por Febrero de 1808 en la provisión de combustible algunos soldados, y entre ellos el apodado Limeño, vejaron a Doña María Pascuala Sanz Tejada Nieto, esposa del Alcalde de Primer Voto [de La Paz], Don Juan Santos de Zaballa [sic], maltrataron al pariente de éstos, Manuel Martínez de Pinillo y a los cañaris que, como ministros de justicia, quisieron detener al insolente soldado. Llevada la queja ante el Capitán Julián Díaz del Castillo, se detuvo al miliciano, pero el Ayudante mayor ordenó su libertad y como [Martínez de] Pinillo se dirigiera al cuartel para certificarse del arresto y tuviere noticia de la libertad [del reo], fue expulsado a culatazos. Zavalla, sumamente enojado, ocurrió ante [el Alcalde de Segundo Voto, Benito Blas de la] Abariega [sic] con su

acusación, inventariando todas las extorsiones cometidas por la tropa. El Alcalde de Segundo Voto instruye el proceso contra el reo [e] Indaburo, el que terminó por transacción, mediante los buenos oficios de [Díaz del] Castillo y [el Primer Alcalde de la Santa Hermandad, Francisco Mariano] Masuri [sic]."

- Benito Blas de la Albariega (17??-1815), natural de Vizcaya. Es un comerciante que se establece en La Paz c. 1790. Se casa con Juana Rosa Emeren, con quien tiene un hijo en 1799. Obtiene en 1808 en cargo de Alcalde de Segundo Voto. En los problemas generados por los milicianos de Indaburu en Febrero de 1808 actúa como juez, aunque el proceso termina por transacción. En 1809, junto a Juan Santos Zabala y José Domingo Bustamante ponen en ejecución una cédula de 1689 que impedía que los deudores a la Real Hacienda fuesen elegidos Alcaldes; al parecer esta maniobra impide que el regidor perpetuo Juan Bautista Sagárnaga Carrasco –de ideas independentistas– pueda ser electo Alcalde. Al estallar la Revolución del 16 de Julio de 1809 se convierte en su tenaz opositor, actuando como un muy efectivo espía en contra de la misma. Aunque al parecer conoce y aprecia al Obispo Remigio de la Santa, no hace lo mismo con Fernández, a quien considera directo responsable de la Revolución. En 1812, ante la aproximación del Segundo Ejército Auxiliar Rioplatense, emigra a Arequipa con su esposa, donde fallece en 1815. (Aranzaes, 1915: 1-2. Ballivián et al., 1809: ff. 45v-46)
- Francisco Mariano Maruri y Salado (17??-18??), natural de Potosí. Hijo de Manuel Maruri y de María Carmen Salado Villamil. Es nombrado Subdelegado de Pacajes; concluido su mandato, radica en La Paz, donde se casa con Paula Soto y Suárez en 1807. Es nombrado Capitán de Milicias en 1807, Primer Alcalde de la Santa Hermandad en 1808 y Segundo Alcalde de la misma en 1809. Parece ser que ya tenía nombramiento como Subdelegado de Larecaja por el Virrey Santiago de Liniers. Probablemente es pariente de Nicolás Maruri, revolucionario chileno. Ante la aproximación de las fuerzas de José Manuel de Goyeneche, le envía información sobre la situación de la ciudad, pertrechos, víveres, etc. Apresa al revolucionario Juan Basilio Catacora y lo entrega a Goyeneche. A la llegada del primer Ejército Auxiliar Rioplatense suscribe sumisión a la Junta de Buenos Aires, pero emigra a Arequipa, de donde al parecer no regresa. (Aranzaes, 1915: 478. Ballivián et al., 1809: f. 47v. Cortés, 1876: 302)
- Diego Quint Fernández Dávila (1740-1811), natural de La Paz. Es hijo de Diego Quint y Reano y de María Antonia Fernández Dávila. Es nombrado Caballero Pensionado de la Orden de Carlos III. Además, es Corregidor de Larecaja de 1777 a 1780, en cuya función ayuda con limosnas a los franciscanos de Mapiri. Probablemente toma parte

activa en la campaña contra Tupac Katari en 1781. En 1794 es Alcalde Ordinario de La Paz, ocasión en la que investiga a un Velis por sedición. En 1795 es aliado del Comandante General de Armas de La Paz, J. A. Mosquera, en contra del Intendente José Pablo Conti, por la cual el virrey lo traslada a Potosí . En 1803, es Alcalde de Primer Voto en La Paz y Coronel Comandante del Batallón de Milicias. Su descuido permite a Juan Pedro Indaburu corromper al mismo en 1808. En la Revolución de La Paz es convencido de dejar el mando de las tropas en Pedro Murillo, mientras que él asume como Presidente del Cabildo, lo que equivale a la Gobernación interina, cargo que no había ocupado. Luego de pocos días, desconfía de los líderes insurgentes y es apartado del mando y desterrado a Larecaja. Consigue escapar y, llegando a Puno el 9 de Agosto, organiza una improvisada milicia que ocupa Copacabana a inicios de Septiembre, forzando a los revolucionarios paceños a declarar la guerra. Reunido a las fuerzas de José Manuel de Goyeneche, actúa como Jefe de la Tercera División, cubriendo la retaguardia. Aplastada la Revolución de La Paz, hereda en 1810 el Marquesado de San Felipe el Real, al morir su hermano mayor Juan Manuel sin dejar descendencia. Ante la llegada del Primer Ejército Auxiliar Argentino, suscribe el acta de adhesión a la Junta de Buenos Aires y en 1811 ejerce nuevamente como Intendente Interino. Pocos días después de la victoria de José Manuel de Goyeneche en la Batalla de Guaqui, el 29 de Agosto de 1811, los revolucionarios capitaneados por Casimiro Irusta Aliaga le exigen la entrega de once españoles europeos para lincharlos. Como se niega a hacerlo, "le dieron [muerte] de la manera más cruel, un indio le vació los sesos al primer garrotazo, no le dejaron ni camisa en el cuerpo, quedando en ese lastimoso estado durante muchas horas a la vista de todos". Al parecer, nunca se casó y tampoco dejó descendencia. (Aranzaes, 1915: 620-621. Barnadas, 2002, v. II: 653. Castro, 2009: 76-82)

- Otros miembros del Cabildo en 1808, como Juan Bautista Sagárnaga Carrasco y Manuel Victorio García Lanza Mantilla, por sus radicales ideas independentistas pueden ser definitivamente descartados como posibles autores. Sin embargo, queda por identificar y evaluar a los demás miembros del cabildo paceño.

En este punto de la investigación, no es posible determinar aún quién es el autor del Diario, pero consideramos que es posible que sea alguno de los tres primeros (Zabala, Albariega o Maruri) o alguno aún no identificado mas no Quint, porque ya conocemos su estilo y forma de escritura y no corresponde con el Autor del Diario (cf. Castro, 2009).

2. Objetivo del documento

El Diario se concibe como un testimonio de la adecuada labor política del Gobernador Tadeo Fernández Dávila, quien ocupa la Intendencia de La Paz desde 1807. Entonces, el Diario es un instrumento de propaganda para que Fernández pueda conservar el cargo. Según Aranzaes ([1908] 1916: 291) y Barnadas (2002, v. I: 848), Fernández llega a La Paz como Teniente Asesor del Gobernador Antonio Burgunyó c. 1800. Aunque pide licencia para retirarse del cargo, a la muerte de éste, asume como Gobernador interino el 28 de Octubre de 1807. Desde ese momento, no muestra disposición alguna para dejar el puesto. Además, es acusado de corrupción tanto en Salta –donde antes se desempeña como Asesor– como en La Paz.

La formación de Juntas de Gobierno, tanto en la Península Ibérica como en América, comporta en muchos casos la sustitución de autoridades, por lo que Fernández probablemente siente peligrar su puesto, por lo que busca con urgencia afianzar su posición en el plano político. Así, pone todo el empeño posible en realzar la Jura de Fernando VII. Sin embargo, probablemente siente que eso no es suficiente y desea demostrar su fidelidad de una forma tal que llegue a saberse muy lejos de La Paz.

Es así que él mismo prepara una proclama. Además, muy probablemente le pide al autor del Diario que haga un recuento de los acontecimientos. También manda hacer composiciones líricas de alta calidad para conmemorar la ocasión. Y con esto prepara un pequeño volumen impreso, posiblemente destinado a las principales autoridades políticas de Charcas, el Virreinato del Río de la Plata y, tal vez, incluso del Virreinato del Perú. Es muy posible que los principales vecinos de La Paz también sean destinatarios preferentes. Por ello, ni bien termina la Jura de Fernando VII, se lo manda imprimir a Lima, en la Imprenta de Niños Expósitos. Por la distancia entre La Paz y la Ciudad de los Reyes, además del tiempo necesario para imprimir el documento, se estima que a principios de 1809 la edición habría estado lista para ser vendida y/o distribuida en La Paz.

Además, en esos momentos, La Paz tiene fresco el recuerdo de la inseguridad que el Batallón de Milicias de Indaburu había producido a la ciudad. Por eso, Fernández necesita hacer una abierta propaganda de que el clima de La Paz es de una renovada tranquilidad.

A estos objetivos originales se suma otro, que probablemente se convierte en el principal, ya que es mucho más grave: el 22 de Octubre de 1808 (apenas días después de la Jura de Fernando VII) el Obispo Remigio de la Santa avisa a Fernández que hay una conspiración en curso en su contra. Por su importancia, se transcribe a continuación la carta de alerta (BN, Ms 13150: f. 5):

Señor Gobernador Intendente:

La estrechísima obligación en que me constituye mi ministerio pastoral y los estrechísimos encargos en que por parte del Superior Gobierno se me reencarga esta misma obligación, me ponen en precisión de pedir a Vuestra Señoría, como lo hago, con el mayor encarecimiento, se sirva mandar con el mayor rigor que Don José Gonzáles de la Prada[15], que se ha constituido en esta ciudad en calidad de visitador de [la] Real Hacienda, salga de ella dentro de un breve perentorio término, por los motivos que mi vigilancia y lealtad ha descubierto y comunicaré a Vuestra Señoría con todo secreto porque así conviene. Y daré parte en el próximo correo al Excelentísimo Señor Virrey de estas provincias.
Dios Nuestro Señor guarde a Vuestra Señoría muchos años. [La] Paz y Octubre 22 de 1808.
[Firma de] Remigio [de la Santa y Ortega], Obispo de La Paz
Señor Gobernador Intendente Señor Don Tadeo [Fernández] Dávila

Aunque al parecer la acusación contra Gonzáles de Prada es infundada; según Aranzaes ([1908] 1915: 291) es realizada para ocultar desfalcos que Fernández Dávila habría realizado en las Arcas Reales con el conocimiento del obispo.

Además, las noticias de la Junta de Montevideo seguramente alarma a Fernández, lo que acelera los preparativos de impresión del documento, a la par que toma todas las diligencias para apartar a Gonzáles de Prada de La Paz, lo que consigue. El juicio contra éste (BN, Ms. 13150, ff. 2-15) llega hasta Buenos Aires, pero se interrumpe con las Revoluciones de La Plata (Chuquisaca) y La Paz en 1809. En todo caso, al parecer Gonzáles de Prada no pierde nunca la confianza del Virrey Liniers.

15 José Gonzáles de Prada (1751-1829), natural de Entrepeñas, Castilla. Estudia en Madrid y llega a América en 1783 como Contador de Salta. Luego, es designado Visitador de Cajas Reales en Buenos Aires, Oruro y Carangas. En 1788 es nombrado Contador de las Cajas Reales de Cochabamba, donde permanece hasta 1801, cuando es nombrado Contador Mayor del Tribunal de Cuentas de Lima. A parir de 1804 es nombrado Delegado del Visitador General de las Cajas del Virreinato del Río de la Plata, Diego de la Vega, quien en 1805 le recomienda para ocupar la Intendencia de La Paz, vacante luego de la muerte de Antonio Burgunyó y Juan. Esto despierta el recelo de Tadeo Fernández Dávila (quien ocupa interinamente la Intendencia de La Paz y cuenta con la ayuda del Obispo Remigio de la Santa); en 1808, mientras José Gonzáles de Prada se encuentra revisando los libros de cuentas de las Cajas Reales de La Paz, Tadeo Fernández Dávila y Remigio de la Santa le acusan nada menos que de ser el líder de un grupo de subversivos paceños; estas denuncias infundadas tienen el único objetivo de alejarlo de La Paz, iniciándose un proceso judicial ante las autoridades virreinales. Entretanto, le llega la designación como intendente de Tarma, pero el Virrey Santiago de Liniers le ordena ejercer interinamente la Intendencia de Santa Cruz (con sede en la ciudad de Cochabamba), vacante por la muerte del notable Francisco de Viedma y Narváez, uno de los mejores administradores de la historia colonial. (Barnadas, 2002, v. I: 951. Durand, 1993: 436)

En todo caso, para tapar el escándalo y fortalecer su posición, Fernández necesita más que nunca de pruebas de la 'mayor lealtad'. Es casi seguro que el título del documento tiene una directa relación con esa necesidad. Paradójicamente, los independentistas aprovechan a su favor el recelo de Fernández, como refiere el Observador (1810: ff. 7-7v):

> De estos maquinantes [i.e. los independentistas] mismos se componía la mayor parte de la tertulia[16] del Señor [Fernández] Dávila, a quien llevaban repetidos chismes, calumniando sin miramiento a los más honrados vecinos y haciéndole entender que éstos hacían juntas para colocar en el mando al Señor [Gonzáles de] Prada; y aunque nada de esto sucedía, esto era lo único que celaba el Señor [Fernández] Dávila.

Uso del documento

El Diario, una vez impreso, circula con un claro objetivo: demostrar a las autoridades superiores y a los vecinos de La Paz que el Gobernador Tadeo Fernández Dávila consigue eliminar los focos de insurgencia y que La Paz permanece unánime e inalterable en su fidelidad a las legítimas autoridades. Es casi seguro que el impreso circula por La Paz, ya que los ejemplares existentes vienen de repositorios paceños. Por otra parte, dada la intención de dar la mayor publicidad posible a su gestión, es casi seguro que Fernández lo distribuye a las principales autoridades de la región. Sin embargo, en Marzo de 1809 se aborta un intento de revolución en La Paz y el 16 de Julio tiene éxito una insurrección que depone a Fernández y apresa al Obispo Remigio de la Santa. Estos hechos, sin duda mitigan el impacto del documento, prácticamente cuando se encuentra comenzando su circulación.

Por otra parte, el bando leal, el más numeroso en La Paz, probablemente no tenga mucho aprecio por el Diario, elaborado como propaganda para un gobernador muy poco apreciado por ellos, al punto de ser considerado directo responsable de la Revolución de La Paz (Ballivián et al., 1809: f. 36v. Observador, 1810: ff. 6-7v). Igualmente, el minoritario bando independentista desea la desaparición de cualquier documento que hable de fidelidad a Fernando VII. Por ello, no sorprende que este Diario sea muy poco conocido y prácticamente olvidado de inmediato.

El Diario es redescubierto por Arturo Costa de la Torre (1966, v. I: 42-48), quien lo considera erróneamente el primer impreso realizado en Charcas. Más adelante, Josep María Barnadas (2008, v. II: 472-473) brinda datos muy precisos de la 'Colección de los papeles patrióticos…', la cual ve la luz en la Imprenta de Niños Expósitos en Lima a fines de 1808, precisando la

16 Tertulia: 'amistades'.

existencia del Diario; es gracias a los datos proporcionados por este notable investigador que ha sido posible ubicar los originales que sirven de base al presente trabajo, los que se encuentran en:

- Biblioteca Houghton, en Harvard. Su signatura topográfica es: *LDC8 .A100.808c (Barnadas, 2007, v. II: 472).
- Biblioteca de la Universidad de Brown. Su signatura topográfica es: B 714 .P426i v. 6 (Nº 5) (Barnadas, 2007, v. II: 472).
- Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. Su signatura topográfica es: BCUMSA/LP, JRG, Variedades, 26513 (2) (Barnadas, 2007, v. II: 472).

1. Información relevante del documento

A continuación mencionamos la información más relevante del documento:

- El documento se divide en dos partes claramente diferenciables. En la primera de ellas se transmite la voz del Cabildo de La Paz, pues se da detalles de las discusiones al seno del mismo, dando además información que sólo sus integrantes pueden conocer.
- Las autoridades paceñas están enteradas de los acontecimientos políticos en España.
- Como ocurre con la mayor parte de la gente del Imperio Español, el Proceso de El Escorial despierta en ellas viva simpatía por el entonces príncipe Fernando VII, a la par que odio por el primer Ministro Manuel Godoy.
- El Motín de Aranjuez y la posterior entronización de Fernando VII produce grandes manifestaciones de regocijo.
- Los posteriores acontecimientos, hasta la prisión y abdicación de Fernando VII son ampliamente conocidos y debatidos por las autoridades de La Paz.
- La reacción de las autoridades es de reconocer la autoridad de la Junta de Sevilla, en conformidad con lo que hacen las autoridades virreinales en Buenos Aires, la capital jurisdiccional.
- En la segunda parte se explican en detalle las manifestaciones de fervor cívico popular que tienen lugar en La Paz para la Jura de Fernando VII.
- Por el detalle de lo relatado, el autor es testigo presencial de los acontecimientos, que transmite con mucha prolijidad.
- En la Jura de Fidelidad a Fernando VII y en los festejos se da una enorme importancia a los retratos de Fernando VII. Estos retratos representan al rey ausente y también la fidelidad a la institución monárquica (cf. Rodríguez, 2012: 89).

- La fastuosidad de los festejos y la enorme convocatoria popular exceden con mucho los recursos del Gobernador Fernández o del mismo Cabildo, por lo que son una clara demostración de que la lealtad a Fernando VII es muy amplia y sincera en la mayor parte de sus habitantes.
- Dos militares demuestran tener dotes fuera de lo común para composiciones de alto valor lírico. Son el Teniente Joaquín Terán y el Subteniente Francisco Neyla. Un estudio de sus composiciones y otras que aparecen en la 'Colección de papeles patrióticos…' está en curso por parte del Dr. Andrés Eichmann, por lo que no se incluyen en este trabajo.
- Adicionalmente, existen otras composiciones de alto valor, lo que parece ser un claro indicador de que en La Paz existe una importante tradición de cultivo de las letras, que merece un estudio serio.
- Las manifestaciones de regocijo se inscriben claramente en la tradición del Antiguo Régimen y son sus partidarios los más activos en los festejos. Incluyen procesiones, danza, poesía y teatro.
- Las muestras de regocijo llegan a todos los estamentos sociales. Así, la población indígena participa masiva y activamente en los festejos, realizados junto a la población hispana.
- Sin embargo, se silencia intencionadamente la existencia de grupos de conspiradores en contra del Gobernador Fernández, los cuales no son mencionados, ni siquiera aludidos. A pesar de eso, el accionar de estos grupos afecta significativamente la gestión de Fernández.

A manera de conclusión, cabe destacarse que tan pronto como en 1811 comienza el proceso inverso de execración de la imagen de Fernando VII. Al parecer se inicia en Venezuela, como consecuencia lógica de la proclamación de independencia, siendo la imagen del monarca y las insignias españolas destruidas con gran aparato (Rodríguez, 2012: 92-93). Desde luego, quienes entronizan la imagen de Fernando en 1808-1810 con grandes muestras de lealtad no son los mismos que la destruyen y profanan en 1811-1813.

Un ejemplo curioso tiene lugar en Charcas, en San José de Chiquitos. Una pintura mural que está en proceso de elaboración para conmemorar la lealtad a Fernando VII sufre importantes cambios luego del triunfo del bando revolucionario en Septiembre de 1810. El monarca aparece con su corona al lado, el símbolo borbónico de la flor de lis del escudo de España aparece caricaturizado y el lema "Plus Ultra" se reemplaza por el medieval "Non Plus Ultra"; esto parece indicar que Fernando no reina, que no se aprecia a los Borbones y que no se desea la dominación española más allá de la Península Ibérica. En 1812, cuando los realistas retoman el control de la región, se termina el cuadro, colocando leyendas leales que reconocen claramente la soberanía del monarca pero los ambiguos y controvertidos signos insurgentes son

mantenidos (Kühne, 2012: 70-71). Con la nueva victoria insurgente en 1813, al parecer las pinturas son cubiertas: para entonces los revolucionarios ya no quieren ver ni en pintura la imagen de Fernando y el proceso de execración de su figura, parte de la propaganda independentista, está en curso.

Bibliografía

AGUADO, Pedro y ALCÁZAR, Cayetano
1969 *Manual de Historia de España*. Madrid: Espasa Calpe.

ANNA, Timothy
[1983] 1986 *España y la independencia de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

ARANZAES, Nicanor
[1908] 1915 *Diccionario Histórico del Departamento de La Paz*. La Paz: La Prensa.

BALLIVIÁN, Jorge; ALBARIEGA, Benito; ALAVA, Agustín; GONZÁLES, Pedro y MENDIZÁBAL, José
1809 Relación imparcial de los acaecimientos de la ciudad de La Paz en la noche del 16 de Julio de 1809 y días sucesivos. BN, Madrid, Manuscrito 13150.

BARNADAS, Josep María
2002 *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos e Imprenta Editorial Tupac Katari.
2007 *Bibliotheca Boliviana Antiqua. Impresos coloniales (1534-1825)*. Sucre: FCBCB, ABNB y Centro de Estudios Bolivianos Avanzados.

CASTRO, Mario
2009 "Silencios y mentiras: el 'Informe sobre la Insurrección de La Paz' de Don Diego Quint Fernández Dávila y una carta inédita de Don Pedro Murillo" en Barragán, Rossana (dir.) *Bicentenario, 6*, Gobierno Municipal de La Paz, p. 74-105.

COSTA, Arturo
[1966] 1968 *Catálogo de la Bibliografía Boliviana*. La Paz: UMSA.

DURAND, Luis
1993 *El Proceso de Independencia en el Sur Andino. Cuzco y La Paz 1805*. Lima: Universidad de Lima.

HARARI, Fabián
2009 *Hacendados en armas. El Cuerpo de Patricios, de las Invasiones Inglesas a la Revolución (1806-1810)*. Buenos Aires: RyR.

KÜHNE, Eckart
2012 "El culto al rey en las misiones ex-jesuíticas: El caso de las pinturas murales de Gregorio Villarroel en San José de Chiquitos (1810-1812)", en Campos, Norma (dir.), *VI Encuentro Internacional sobre el Barroco. La imagen del poder*. La Paz: Visión Cultural.

LIÉBANA, José María
c. 1850Revolución del memorable día 16 de Julio del año 1809 en La Paz [Inédito]. JCBU John Carter Brown University, Colección Church, 1-Size*zqF*B65. "[borrones] un recuerdo para la historia […] boliviana".

MARTÍNEZ, Juan Manuel
2012 "Símbolos de lealtad y fidelidad. Fiestas y ceremonias en el Chile borbónico", en Campos, Norma (dir.), V*I Encuentro Internacional sobre el Barroco. La imagen del poder*. La Paz: Visión Cultural.

NAVARRO, Luis. La crisis de El Escorial (1807) en España e Indias [en línea]. Disponible en http://www.americanistas.es/biblo/textos/c12/c12-008.pdf. [Consulta: 19 de Agosto de 2012].

OBSERVADOR (Atribuido a SAN CRISTÓBAL, Francisco)
1810 Diario de los acontecimientos en la Revolución de La Paz y relación de algunos anticipados hechos indicantes de ella, observados por un Residente en esa Ciudad desde el año de 1783 hasta el presente de 1810 [Manuscrito sin signatura". Archivo Arturo Costa de la Torre en La Paz, Bolivia.

PINTO, Manuel
[1909] 1953 "La Revolución de la Intendencia de La Paz en el Virreinato del Río de la Plata" en Ponce, Carlos y García, Carlos (rec.), *Documentos para la Historia de la Revolución de 1809*. La Paz: Alcaldía Municipal.

RODRÍGUEZ, Janeth
2012 "El rey en la hoguera: la destrucción de los retratos de la monarquía en Venezuela" en Campos, Norma (dir.) *VI Encuentro Internacional sobre el Barroco. La imagen del poder*. La Paz: Visión Cultural.

ROCA, José Luis
1998 *1809. La revolución de la Audiencia de Charcas en Chuquisaca y en La Paz*. La Paz: Plural.
2007 *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un Estado nacional en Charcas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Fuentes documentales

BIBLIOTECA CENTRAL DE LA UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS. LA PAZ, BOLIVIA.

BCUMSA/LP, JRG, Variedades, 26513 (2)

BIBLIOTECA NACIONAL. MADRID, ESPAÑA. Ms. 13150.

JOHN CARTER BROWN UNIVERSITY

JCBU, Church, 1-Size*zqF*B65. [c. 1850] B 714 .P426i v. 6 (Nº 5)

HOUGTON LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY
*LDC8 .A100.808c

El simbolismo en la Jura y celebración de la Constitución Gaditana en La Plata (1813)

Edwin Arcienega Toro[1]
Solange Leonor Zalles Cuestas[2]

La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios (Art. 1 de la Constitución de Cádiz)

Resumen

La Jura y celebración de la constitución gaditana en La Plata se realizó en situaciones extraordinarias. La población ya había recibido las noticias de que los reyes españoles abdicaron en Bonaparte y éste entregó el trono a José Bonaparte, su hermano. En España y en América se formaron juntas que gobernarían mientras el Rey no esté. La Junta Suprema de Sevilla, después de llamar a representantes de los dos hemisferios, aprobó la constitución. En América, como en La Plata se aprobaron las juras de la Constitución, llevándose a cabo con una serie de actividades que fueron desarrolladas por la población. Fueron testigos Juan Ramirez y Francisco Navarro quienes a partir de sus relatos podemos analizar el simbolismo contenido en ellos.

Palabras Clave: Constitución gaditana, simbolismo, teatralidad, rito de institución, La Plata, Jura y celebración

---

1 Es egresado de la carrera de Historia de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca y miembro del grupo de investigación CENTAURO.

2 Es Licenciada en Historia de la Universidad Mayor de San Andrés y Maestra en Historia del Mundo Hispánico; las independencias en Iberoamérica (España). Docente de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca y miembro del grupo de investigación CENTAURO.

Abstract

The swears and celebration of the Constitution of Cadiz in La Plata was held in extraordinary situations. The population had received the news that the Spanish kings had abdicated in Bonaparte and he had given the throne to Joseph Bonaparte, his brother. In Spain and America decided together to govern while the king was not in Spain. The Supreme Council of Seville, after calling representatives from both hemispheres, approved the Constitution. In America, as in La Plata were approved swear to the Constitution, carrying out a series of activities that was developed by the population. Witnesses were Juan Ramirez and Francisco Navarro, from their stories we can analyze the symbolism contained in them.

Key words: Cadiz Constitution, symbolism, showmanship, rite of institution, La Plata, swears and celebration.

Introducción

Conmemorando los doscientos años de la jura a la Constitución de Cádiz en la ciudad de La Plata, pretendemos analizar la jura y la celebración de la jura, en lo que respecta a los simbolismos y la representación del poder. Como se sabe, La Plata, durante la colonia fue el centro articulador del poder en la Audiencia de Charcas, sobretodo en la instancia administrativa, tanto secular como religiosa; así comode la expresión política centralizadora.

La configuración de ésta ciudad, se ve reflejada por instaurar un punto que sirviera de base logística en la conquista hacia el Río de La Plata y el Tucumán; también para control efectivo de toda la población charqueña, y a su vez, para evitar los ataques de los indios chiriguanos, siendo además centro de la difusión de la cultura y el poder peninsular, como lo menciona Eugenia Bridikhina. La Audiencia de La Plata, en todo caso, jugó un papel fundamental como punto de legitimación del poder y su diseminación en el resto de las ciudades del territorio charqueño.

En nuestro territorio, como en otros, la Monarquía española se encargó de controlar no sólo en el ámbito económico y político, sino también cultural. En esa medida y relacionándolos, se vio una serie de festejos por diversos acontecimientos, como por ejemplo la llegada de los virreyes, o las fiestas de vírgenes y santos patronos; la asunción de reyes al trono, y las juras de fidelidad que merecían la pompa y el ceremonial pertinente.

Para nuestro territorio, las crónicas como las de Ramírez del Águila, o de Bartolomé Arzans, nos dan testimonio de estas actividades; la suntuosidad, el protocolo, y el simbolismo son parte inherente. Con relación a los trabajos realizados sobre el tema que nos ocupa podernos decir que el estudio de la

lógica interna de la fiesta y su íntima relación con el poder ha sido realizado por Eugenia Bridikina, mientras que María Luisa Soux, Ana María Lema y Marie Danielle Demelas han investigado sobre el tema de la Constitución de Cádiz, estudios que nos aproximan al tema.

En esta ocasión nos referiremos a la jura y celebración de la Constitución de Cádiz en la ciudad de La Plata en el año de 1813, realizando un estudio de los símbolos contenidos en el mismo, como una representación del poder en un momento de conflicto. Desarrollaremos cinco puntos: en el primero trataremos de contextualizar la situación de España, desde el tratado de Fontainebleau hasta la Jura de la Constitución de Gaditana, en el segundo abordaremos la situación de la ciudad La Plata durante el periodo de estudio. En el tercer punto analizaremos la documentación de Juan Ramírez y Juan francisco Navarro; el preámbulo y la jura; y por último haremos un análisis del simbolismo contenido en ella.

Nuestras fuentes son un bando público y un testimonio de Juan Ramírez presidente interino de la Audiencia, y del escribano de cámara Juan Francisco Navarro, descritos en dos documentos pequeños que informan sobre la jura a la instalación de las Cortes de Cádiz en el año de 1812 y la posterior jura a la Constitución Gaditana en enero de 1813.

España despojada de su Rey

A principios del siglo XIX Napoleón Bonaparte, se hallaba interesado en ocupar territorios en Europa. Para lograr sus objetivos, se firmaron varios tratados como el de Fontainebleau, firmado por Carlos IV de España y Napoleón, el 27 de octubre de 1807. En el mismo se renovaba la alianza entre ambos países y dividía el territorio español en tres. Por el mismo se autorizó el paso de 28.000 soldados franceses para que se unieran a tropas españolas y avanzaran al territorio luso (Martínez, 2008: 25).

Cuando se dio cuenta de que las tropas francesas que habían pasado la frontera española se aproximaban a 120.000, Manuel Godoy, advirtió a los reyes, la traición de Napoleón, y les recomendó iniciar una retirada hacia Nueva España (así como lo habían hecho los reyes de Portugal). Los escoltaron 30.000 soldados desde Madrid, con dirección a Cádiz para cruzar el Atlántico. Mientras tanto, Napoleón Bonaparte asumió una medida estratégica, la de esperar un poco por Portugal y tomar España, dando alcance a los reyes en Aranjuez. En este lugar también se produjo otra situación inesperada para los Reyes Carlos IV y María Luisa, y es que el hijo de ellos, Fernando, Príncipe de Asturias, organizó un motín, posteriormente denominado "golpe de estado fernandino", haciéndoles creer que pasándole el trono se calmaría la situación.

El 19 de marzo de 1808 Fernando se proclamó Rey. Días después se dirigió a Bayona para que Napoleón lo reconociera. La familia real: Carlos IV, la reina y el hermano de Fernando, se encontraron en aquel lugar. Napoleón Bonaparte, aprovechando la situación, detuvo a toda la familia real española y obligó a Fernando a devolverle el trono a su padre, Carlos IV, a éste a abdicar a favor de Napoleón, quien se la entregó a su hermano José Bonaparte. La situación en Madrid fue incierta, cambiaron de un momento a otro la percepción de tener a los franceses como aliados, a ser los enemigos, "los invasores". Los españoles no sabían si aceptar al nuevo Rey o no.

Dentro de esta nueva monarquía, José Bonaparte sería nombrado como José I, emperador de los reinos y provincias españolas de América y Asia. La propuesta de Napoleón para que la población aceptase al nuevo rey fue la de organizar cortes en Bayona, con representación incluso de diputados americanos, llegando invitaciones a estas poblaciones.

Por otra parte, y lejos de Bayona, fue la población civil la que se empezó a organizar para luchar en contra de los franceses. Diversos enfrentamientos se suscitaron en territorio español, quienes iniciaron su guerra de la independencia; posteriormente, se fueron formando juntas en algunas poblaciones españolas, mismas que en primera instancia juraron lealtad al Rey de España y se declararon enemigas de los franceses. En segundo lugar, las juntas fueron tomando contacto unas con otras y decidieron tener una junta que los represente, la misma se denominó Junta Suprema Gubernativa. Esta junta fue la que envió notas a América, explicando la situación que se vivía en España y solicitando el apoyo de la población y representantes.

Entre julio y agosto de 1808, empiezan a llegar a América las noticias de lo ocurrido en Bayona meses antes, "se unieron la confusión y la estupefacción provocadas por el desembarco de los enviados de Napoleón Bonaparte, que en muchos casos, llegaron al mismo tiempo que los comisionados de la Junta de Sevilla" (Martínez, 2008: 33). Los llegados tenían la orden de publicar los decretos relativos a las abdicaciones. Es cuando Gran Bretaña se da cuenta del papel fundamental que tenía en el momento. Ofreció ayuda a la monarquía española para luchar en contra de Napoleón.

En España, la Junta de Sevilla quedó a la cabeza de las otras juntas que se mantuvieron en la lucha en contra de los franceses. Napoleón Bonaparte al darse cuenta que tenía resistencia, envió a sus emisarios para aplacarla, sin embargo, no logró hacerla a un lado ya que sólo se replegó a la población de Cádiz. Esta junta llamó a representantes de España y de América para realizar una constitución que dirigiría el Estado, mientras los reyes no estuvieran gobernando.

Las Cortes Generales y Extraordinarias se reunieron en San Fernando el 24 de septiembre de 1810, posteriormente funcionaron en la isla de León

hasta febrero de 1811 y desde esa fecha en el puerto de Cádiz. El 12 de marzo de 1812 se aprobó la Constitución Política de la Monarquía Española, llamada comúnmente Constitución gaditana (Crespo 2009: 71).

La situación en La Plata

A estos territorios llegaron diversas confidencias desde la península, unas contradecían a otras, y provocaron muchísimos cuestionamientos para actuar. Entre las noticias, las primeras fueron para informar la posesión del nuevo Rey Fernando VII, y antes de que hubiera terminado el festejo, llegaron las noticias de que ya el Rey era otro y que los franceses habían tomado España y eso no era lo peor, sino que las tropas de Napoleón habían detenido a la familia Real en Bayona, que Fernando había sido obligado a devolver la corona a su padre y éste obligado a abdicar en Napoleón Bonaparte, quien había cedido el trono a su hermano José Bonaparte, el llamado "Pepe Botella"[3]. Todas estas noticias inquietaron a los pobladores y más que todo a las autoridades por no saber cómo actuar, a quien seguir o a quien pedir permisos y autorizaciones.

Se debe tomar en cuenta que muchas de las autoridades habían sido enviadas desde España y nombradas por el Rey. A esto se sumó la posición de Carlota Joaquina, que era la hermana de Fernando VII y princesa de Portugal y que se encontraba en ese momento en Brasil, que pedía ser regente mientras su familia estuviera detenida. Ante esta situación las autoridades y la población tuvieron que decidir qué hacer y a quién seguir, lo que complicó el panorama.

Las reacciones, de la población fueron diversas y en cada lugar tuvo su particularidad, pero la primera reacción fue jurar fidelidad al nuevo Rey, Fernando VII. Las ceremonias de Jura se realizaron en las principales capitales y ciudades,

> …el 12 de agosto de 1808 en Montevideo, el 13 del mismo mes en México, y el 31 en la ciudad de Puebla, el 11 de septiembre en Santa Fe el 25 de septiembre en La Plata el 6 de octubre en Quito, el 13 en Lima, el 16 de Aguas calientes el 12 de diciembre en Asunción de Guatemala, diez días después en Tegucigalpa y en algunos casos se prolongaron hasta 1809 debido a la lejanía de los lugares, como en Baja California, donde se produjo la ceremonia de jura en febrero de 1809. (Martínez 2008: 34).

3 Para éstos temas revisar CHUST, Manuel y FRASQUET, Ivana. *Las independencias en América*. Los libros de la Catarata, Madrid, La Catarata, 2009.

Para Martínez (2008), fue a partir de ahí, que la formación o no de juntas estuvo condicionada por la capacidad de las autoridades y vecinos principales implicados en el proyecto, así como por el momento en el que se fueron conociendo las distintas noticias producidas en España.

En este contexto, llegó a la Audiencia de Charcas José Manuel Goyeneche, arequipeño residente en Madrid, quien fue el enviado de la Junta de Sevilla al Río de la Plata. Al entrevistarse, pidió al tribunal charqueño que se sujetara a la obediencia de esa Junta[4], además que contaba con todo el respaldo de Liniers quien era en ese momento el Virrey del Río de la Plata (Roca 2009: 168).

Las primeras juntas en nuestro territorio fueron la del 25 de mayo de 1809 en La Plata hoy Sucre y la de la ciudad de La Paz el 16 de julio del mismo año. Sobre su análisis podemos decir que la historiografía tradicional estableció que las juntas de La Plata y La Paz habían sido las iniciadoras de la independencia, no solamente en nuestro país (Bolivia), sino también a nivel latinoamericano; incluso expresando con gran algarabía frases como "cuna de la libertad" y las "revoluciones" de mayo y julio[5]; mientras que para la historiografía revisionista estos hechos forman parte del proceso de la formación de las primeras juntas como una respuesta a la ocupación francesa a España.

Fue al Presidente de la Audiencia, Ramón García Pizarro, a quién le tocó organizar la reunión llamada "del Real Acuerdo" para analizar la situación y además para tomar las decisiones. Este personaje recomendó a los oidores y al Fiscal, aceptar las instrucciones de Liniers que había traído Goyeneche. Los mismos rechazaron y demostraron su completa oposición justificando que si venían representaciones de otras Juntas también tendrían que adherirse (Roca 2009). Entonces, el Fiscal López Andreu y los oidores, tomaron la posición de decir que no había ninguna orden ni del Rey ni del Consejo de Indias para asumir esa posición. Además la soberanía no estaba en manos del pueblo sino del Rey. Hay que tener en cuenta que para la época este pensamiento podía ser tomado en cuenta incluso como herético y por lo tanto de traición.

Gabriel René Moreno, asegura que la Junta Gubernativa de 1808 realizada en Montevideo fue uno de los precedentes "de los gobiernos de junta en Chuquisaca y La Paz". Asegura que los oidores de Chuquisaca "tendrán luego el punto por aliados naturales a los peninsulares reaccionarios de la rebelión de Montevideo"[6]. Por otra parte, Estanislao Just (1976), resalta los

4 Refiriéndose a la Junta Suprema de Sevilla

5 Aún se sigue resaltando al 25 de mayo y al 16 de julio como revoluciones, asegurando ser la primera "la cuna de la libertad latinoamericana".

6 Afirmando la posición, Roca dice que los paceños y los orientales tenían querellas similares con el Virrey de Buenos Aires ya que "representaba una autoridad centralista y déspota con respecto a las regiones subalternas del Virreinato" refiriéndose tanto de Charcas como del Río de la Plata (ROCA, 2009:57).

problemas internos de larga data que había en la ciudad de La Plata referidos al poder local, lo que representaba una división entre el presidente de la Audiencia por un lado y por el otro los oidores y el cabildo.

La historiografía sobre estas dos juntas de Chuquisaca y La Paz, ha llevado también a debates regionalistas acerca de cuál de los levantamientos marcó el inicio del proceso revolucionario; si bien mayo fue anterior a julio, la visión paceñista ha resaltado el carácter radical de su movimiento negando esta características al movimiento chuquisaqueño. Los últimos estudios sobre este tema destacan la visión de proceso ("Encuentros y debates sobre el 16 de julio", 2009), mientras que Martínez y Chust (2009), al referirse al hecho, mencionan a las tempranas juntas como un movimiento. Roca asegura, por su parte, que la "rebeldía" de La Plata, igual que la de La Paz, fue contra las cabeceras virreinales (Roca 2009).

A consecuencia de lo sucedido en mayo y después de 7 meses, el 22 de diciembre de 1809 hizo su entrada a la ciudad de La Plata el presidente Nieto quien aplacó los ánimos (Querejazu 1990) mientras que, después de ser reprimidos los "levantamientos" de La Plata y La Paz, los oficiales realistas entregaron al Virreinato del Perú la Audiencia de Charcas; aunque las autoridades bonaerenses nunca reconocieron el cambio y "consideraron a las provincias alto peruanas como parte integrante del Virreinato del Río de la Plata" (Tórrez 2008: 29).

Contreras y Soux (2009), aseguran que el "ambiente Subversivo no se apagó; y que después de un año cuando se instaló la Junta autonómica en Buenos Aires "dio nuevas fuerzas al movimiento altoperuano". Aunque la Audiencia prefirió distanciarse de ambos virreinatos, siendo este aspecto esencial para entender los sucesos posteriores[7]. Y por ello mismo asegura José Luis Roca que no necesariamente se luchaba en contra del mal gobierno español, sino del centralismo que tenían los dos virreinatos y por lo tanto posteriormente planteó la "independencia de la Audiencia" de estos dos Virreinatos.

Entre tanto, la situación se fue agravando en el territorio charqueño, y en particular en la ciudad de La Plata. Después de los sucesos de 1809, la llama de la rebeldía fue encendida nuevamente con las noticia de lo acaecido en Buenos Aires en mayo de 1810. El 13 de noviembre de ese año, se convocó a un cabildo abierto, en el que se decidió que la Audiencia se adhería a la Junta Provisional Gubernativa de la Capital de Buenos Aires, "a beneficio y tranquilidad del pueblo" (Querejazu 1990: 633). El 27 de diciembre, Juan José Castelli entraba a la ciudad de La Plata y reorganizaba a las autoridades

7 Primero el reconocimiento de dos fuerzas distintas que lucharían cada cual con sus propios ejércitos que se enfrentarían por años consecutivos y segundo; la medida que tomó la Audiencia de separarse del "virreinato rebelde de Buenos Aires" y adherirse al del Perú (Soux y Contreras 2009: 258).

del Cabildo. Para el año de 1811 Castelli asumía las funciones de gobernador intendente de la provincia, y rector de la universidad, tomando la presidencia de la Audiencia Antonio Gonzales de Balcarce, mientras tanto la población de la ciudad ahondaba más en su división.

Las amenazas de José Manuel Goyeneche hicieron que Castelli y Gonzales dejaran la ciudad rumbo a Cochabamba, la ciudad quedó en manos de Juan Martín de Pueyrredón. Luego de la derrota en Guaqui el 20 de junio de 1811 (Siles 2009), Pueyrredón también salió de la ciudad rumbo a Potosí a reunirse con Castelli (Querejazu 1990), retornando poco después todos a las provincias bajas. Por su parte, Goyeneche mandó a Mariano Campero Ugarte como comandante militar de la ciudad, hasta su llegada. Una vez en ésta, la gobernación y la intendencia quedaron en manos del general Juan Ramírez, éste último sería quien estaría a cargo de la ciudad en el momento de la Jura de la Constitución de Cádiz.

Juan Ramírez y Juan Francisco Navarro como testigos

Para poder analizar el simbolismo de la jura de la Constitución en La Plata, trataremos primero de reflejar la vida de estos dos personajes importantes que tuvieron mucha relación con la jura, nos referimos a don Juan Ramírez y a Juan Francisco Navarro.

El primero de ellos era peninsular, fue destinado a la carrera militar desde muy joven y en 1797 fue nombrado corregidor de Waruchiri. Después de los sucesos de 1809, fue consignado como ayudante de Goyeneche. Enviado a Tupiza a controlar el avance de las fuerzas rioplatenses, después de la derrota en Aru-uma se replegó a la ciudad de La Plata donde ejerció la presidencia de la Audiencia hasta el año de 1813, año en el que abandonó la ciudad. Se puso bajo el mando de Joaquín de la Pezuela con quien tuvo una notable participación, como por ejemplo en las batallas de Vilcapujio y de Ayohuma, que le valieron los títulos de Mariscal de campo y Teniente general. Fungió algunos cargos administrativos y hacia el año de 1820 retornó a España. Desconocemos la fecha en la que murió (Barnadas 2002).

El segundo personaje, don Juan Francisco Navarro, fue escribano público, natural de La Plata de quien existe mucha información acerca de sus negocios en esta ciudad, como por ejemplo préstamos de dinero, compra y venta de casas y esclavos. Estuvo casado en primeras nupcias con Juana Rosa del Risco y Agorreta con quien no tuvo hijos, al enviudar se casó con doña María del Carmen Segovia de cuyo enlace matrimonial nacieron ocho hijos (ABNB, EP 385: 710-712). Fue escribano de la Real Audiencia por aproximadamente quince años; en 1818 dejó en herencia el puesto a sus hijos, y murió en 1820 en pobreza (ABNB EP 387: 723-123V).

Así estos dos personajes nos brindan su visión en dos documentos de lo sucedido en torno a las juras de la constitución de Cádiz en la ciudad de La Plata.

Instalación de las Cortes y jura de la Constitución

El preámbulo de la jura lo encontramos reflejado en el primer documento de abril de 1812 acerca de la instalación de las Cortes, mientras que el segundo documento, de 5 de enero de1813, describe la jura a la nueva Constitución. A través de ambos documentos se establece un ciclo que dura aproximadamente un año.

El primer documento, firmado por Juan Ramírez y Navarro, establece que el 14 de abril de 1812 se proceda a proclamar la instalación de las Cortes Extraordinarias, en cumplimiento de las órdenes del virrey don José Fernando de Abascal, que habrían sido emitidas el 26 de enero de ese mismo año, y que mandaban que se publique en todas las provincias el acta solemne de "instalación de las Cortes Generales Extraordinarias de la nación", pidiendo además que se procediere sin demora al reconocimiento, proclamación y juramento, los mismos que habían sido retrasados, según menciona, por "las razones que no pueden ser ocultadas", es decir, los incidentes en España (ABNB, EM 77, 1-1V).

En el mismo documento se ordenaba que la proclama fuera publicada por bando, con el repique de campanas, salvas de artillería, e iluminación por tres noches, con notificación a las autoridades en orden de jerarquía, comenzado por la Real Audiencia, el Arzobispado, Cabildo, Universidad, luego a las demás corporaciones, oficinas y comunidades religiosas para que todos estuviesen al tanto de lo ocurrido (ABNB, EM 77, 1-1V).

Todo ello se cumpliría el día 14, mientras que al día siguiente, miércoles 15, se tendría previsto, que a las diez de la mañana se haría por parte del presidente de la Real Audiencia don Juan Ramírez y los Ministros del Tribunal de la Audiencia, en la sala real, el juramento de los decretos contenidos en los documentos enviados por el Virrey Abascal.

Realizado este acto simbólico, por parte de las autoridades principales, se procedería a actos semejantes por parte del Arzobispo, los cabildos secular y religioso, las demás corporaciones, y comunidades religiosas con la misma solemnidad. Concluido este ceremonial, el presidente Ramírez, pasaría a la plaza mayor y recibiendo a la oficialidad, además de las tropas de guarnición, se conducirían a la catedral a dar gracias a Dios con un solemne te deum. Los tres días siguientes, es decir jueves 16, viernes 17, y sábado 18, se harían las rogativas públicas que mandaba el augusto congreso asistiendo a la primera, el tribunal y los demás estamentos mencionados, para implorar la protección

de auxilio por las expresadas Cortes, el Consejo de Regencia, y por la libertad del monarca Fernando Séptimo y su restauración al trono (ABNB, EM 77, 1-1V); elementos evidentemente singulares, dado el momento en que se vivía.

El documento en su parte conclusiva previene que se ejecute de la misma manera y de manera proporcional en todos los partidos de la Intendencia, a cuyos subdelegados se les comunicaría las ordenes como correspondía.

El momento de la Jura de la Constitución Gaditana, se ve reflejado en el segundo documento. El mismo comienza con una certificación de parte de don Juan Francisco Navarro, acerca de cómo se celebró la jura de la Constitución monárquica española sancionada por las Cortes Generales.

Habiéndose hecho conocer por bando público de 5 de enero de 1813, por el presidente interino de la Audiencia don Juan Ramírez, se mandó a que se iluminaran las calles, y plazas por tres noches consecutivas, al mismo tiempo de entapizar puertas, ventanas con el mayor de los esmeros, además que las personas salieran a caballo el día de la publicación y jura (ABNB, EM 129).

Haciendo todo lo posible para que los actos estuviesen a la altura de tan importante acontecimiento, y así lo hicieron según testimonio de Navarro, al amanecer del día 5 de enero, una salva de artillería de 15 cañonazos daba por iniciada la jornada, ya se encontraba adornada, como se había mandado, toda la ciudad hasta sus arrabales de la mejor tapicería, puertas, ventanas, y hasta las paredes se encontraban adornadas de esta tapicería. La plaza se encontraba aún más engalanada, cubierta de los mejores damascos brillantes, presentaba a la vista una perspectiva majestuosa.

En el frontis de la casa consistorial se hallaba un sitial, en el que una guardia de honor resguardaba la imagen de Fernando Séptimo flanqueado por unas láminas de plata. En los alrededores muchos de los vecinos habían sacado sus joyas de plata, como entrando en competencia (ABNB, EM 129).

A las ocho y media de la mañana el cabildo se encontraba montando a caballo, con sus animales bien adornados, además de estar acompañados con muchos lacayos, los balcones de la plaza se hallaban llenos de un sin número de damas:

> …de la primera nobleza que a porfía ostentaban trajes, y alhajas de considerable valor, se veía en medio de ellas un suntuoso teatro adornado de tapices un gran dosel, y asientos para las primeras corporaciones, donde había de leerse la constitución… (ABNB, EM 129)

En tanto el Cabildo acompañado del claustro, y vecinos, se dirigieron a sacar al presidente Juan Ramírez y al Tribunal de la casa pretorial, seguidos de las tropas de caballería, e infantería, llenando la plaza, misma que se encontraba resguardada de la artillería, todo el acompañamiento se encontraba deleitado al son de timbales, música y tambores.

Al llegar al sitio designado se leyó en voz alta la Constitución, con explicación de lo más importante de su contenido, y después de un ¡Viva la Constitución Política de la Monarquía Española!, se escucharon las incesantes aclamaciones, entremezcladas en el estruendo de la artillería, y repique de campanas. De la misma manera se procedió en las plazuelas de San Juan de Dios, y de San Agustín donde se encontraban preparados otros teatros, igual de ataviados que el de la plaza central, leyéndose en cada una de ellas una parte de la Constitución.

Posteriormente la comitiva acompañó al presidente a la casa pretorial, quedando disuelto el cortejo. El pueblo se apoderó del festejo y durante la tarde se realizó una corrida de toros con asistencia de toda la ciudad, donde el licor, el baile de rasgos burlescos organizados por los artesanos se adueñó del lugar. Al caer la noche, se evidenció la iluminación de puertas, balcones, ventanas así como las bóvedas de la Iglesia Catedral con innumerables faroles de muchos colores, mientras el cielo era iluminado "por costosos e ingeniosos fuegos artificiales" asimismo de los infaltables "golpes de música repartida en varios sitios de la plaza".

Al día siguiente, 6 de enero, se celebró una misa de acción de gracias en la catedral, con asistencia de la Real Audiencia, el Cabildo, Universidad, y las demás corporaciones con participación de los colegios San Cristóbal, San Juan Bautista y el vecindario. En ella se publicó y juró la constitución, después de haberse leído en el púlpito por intermedio de un notario eclesiástico, seguida de una exhortación por parte del Deán a cumplir y obedecer la constitución.

Concluido él *te deum*, el presidente don Juan Ramírez caminó hasta la casa de la Audiencia regalando monedas, entre tanto la oficialidad, y la tropa juraban la constitución frente a las banderas del soberano con estrepitosa salva de artillería y descargas repetidas de fusil, "llena del más heroico entusiasmo, como si se viesen ya atacada la constitución, y estuviesen el glorioso empeño de defenderla" (ABNB, EM 129).

En la tarde se celebró otra corrida de toros, con danzantes de otros gremios y chistes de mejor idea, por la noche se dieron cita en la casa del gobernador las damas del vecindario a un "suntuoso sarao", a que habían sido invitadas. El día siete se celebró la misma ceremonia en las demás parroquias de los españoles e indios, explicándose a los naturales en su propio idioma el contenido de la Constitución, asistiendo los alcaldes y regidores. Navarro además agrega:

> En este mismo día se hizo por el Superior Tribunal de esta ciudad la visita general de cárcel con asistencia de los procuradores y abogados de los reos, alcaldes ordinarios asesor general aguacil y demás subalternos de dicho tribunal y pro-

> cediéndose a ella, fueron dados por libres quince reos, dándoseles el certificado de sus indulto ceso el despacho en dicha Real Audiencia por tres días en honor y celebridad de tan glorioso suceso. (ABNB, EM 129).

El documento concluye con la validación del escribano, dando fe de lo allí expuesto.

Legitimación y teatralidad del poder

Estudiemos ahora el simbolismo contenido en los sucesos anteriormente descritos. En torno a la efectividad con la que se cumplen las distintas disposiciones, en los que se previenen el orden, y el cómo deben ser realizados festejos y jura de la Constitución de Cádiz, es importante mencionar el simbolismo y la significación que acompaña a cada documento (o en realidad a las órdenes que contienen), que se trasladaba desde España a los Virreinatos, y de ellos a las demás instancias de gobierno subalterno.

Para el caso del territorio charqueño, la Audiencia, era el nexo entre el rey y los súbditos, en particular con los habitantes de la ciudad de La Plata. En este sentido, las autoridades en las Indias son portavoces de la autoridad peninsular, de esta manera el poder es *delegado* como sostiene Bourdieu por una instancia superior. Aquello que es dicho por una determinada autoridad tiene el peso de una institución y de un aparato de gobierno que lo respalda (Bourdieu 2001).

La validez, el principio de un poder "reside en las condiciones institucionales de su producción y de su recepción, la especificidad de un discurso de autoridad reside en reconocimiento del mismo por el receptor" (Bourdieu 2001: 71). Este reconocimiento sólo se otorga bajo determinadas condiciones, que rigen la forma de la manifestación pública de autoridad, una etiqueta ceremonial, un código de los gestos y la *ordenación oficial de los ritos* (Bourdieu, 2001).

Los festejos que hemos descrito, contienen una serie de simbolismos de poder, una teatralización, una maquinaria mediática puesta al servicio de la legitimación del poder, en este caso del poder de la Monarquía Española. Según los estudios de Balandier, la sociedad no solo es vivida y expresada, también es expuesta (mostrada), ciertas prácticas colectivas se muestran, se dramatizan "en una representación espectacular de la vida social" (Balandier 1988: 107). Es decir que existe una ritualidad, que permite confirmar o validar las relaciones de poder, una teatralidad ceremonial abre paso a la validación de un nuevo orden. Como lo menciona Balandier: "Todo poder requiere una representación, un decoro, un ceremonial y pompas, una distancia con respecto a los súbditos (Balandier 1988).

A esto es lo que Bourdieu llama rito de institución. El rito, tiende a consagrar o legitimar. "Al marcar solemnemente el paso de una línea que ins-

taura una división fundamental del orden social, el rito atrae la atención del observador hacia el hecho del paso" (Bourdieu 2001: 79). Sin embargo, debe ser tomado en cuenta, que no sólo es importante el paso de un momento hacia otro, sino la línea misma que se cruza, para nuestro caso no es solo el paso del antiguo régimen a un nuevo régimen, es decir a una constitución monárquica; es además la negación de la intención emancipadora, de cualquier iniciativa de determinación propia. Es la reafirmación de una nueva forma de dependencia con respecto a España, reconociendo la autoridad de Fernando séptimo y negado una nueva forma en tanto que independiente del rey. El rito consagra la diferencia, la instituye, instituyendo a algo en tanto que algo (Bourdieu 2001). En este sentido, existe una nueva relación entre España y sus colonias contenida en la constitución de Cádiz. Se deja atrás la anterior forma de gobierno, pero además se reafirma su relación de dominación en nuevos términos.

En los festejos podemos mencionar dos importantes elementos: el espacio en el que se desarrolla la fiesta y las personas que son parte de ella. En cuanto al espacio, podemos indicar aquello que Eugenia Bridikhina (2007) siguiendo a Bourdieu nos dice:

> …cualquier espacio social conlleva su articulación simbólica, los diferentes escenarios urbanos más representativos de la ciudad, es decir, sus calles, plazas y otros ámbitos de significación política, religiosa o social, se definían y caracterizaban por el lenguaje político que contribuía a crear una determinada construcción icónica de la ciudad. (p.140).

Recordemos que en los festejos a los que hemos hecho alusión, la plaza principal es el lugar en el que la majestuosidad del ceremonial tiene su punto más alto, y de ella se disemina hacia los arrabales. En los alrededores de la plaza central se encuentran los edificios del poder: el cabildo, la Audiencia, la catedral, y la universidad, además de otros edificios seculares y religiosos.

Balandier nos dice que: "Todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral (Balandier 1994). Presentado el escenario en el que se desarrolla el rito de institución, los actores se presentan, en gradación de importancia. Aquellos que ocupan los espacios de poder entran en escena: el Presidente de la Audiencia, los Ministros, las autoridades eclesiales, los acaldes, el claustro universitario y, *demás corporaciones*, *oficinas y comunidades religiosas*. A ello debemos sumar el elemento fundamental de la puesta en escena, el vecindario de la ciudad.

De esta manera se realizan los actos ceremoniales, el "poder político termina obteniendo la subordinación por medio de la teatralidad" (Balandier 1994: 23), donde los efectos visuales y auditivos son fundamentales; el

entapizado de la ciudad, los adornos, la platería, las flores, se entremezclan con los sonidos de tambores, cajas, repique de campanas, fuegos artificiales y disparos de artillería.

El retrato del rey custodiado, como si se encontrara de manera presencial, hace recuerdo de quien es la cabeza simbólica del poder, pero además reafirma su ausencia física, con la particularidad, en esta ocasión, de su cautiverio. El momento de reconocimiento del poder, está contenido en la promesa, en el juramento, primero en acto institucional dirigido por el presidente de la Audiencia, y después sacralizado por la Iglesia Católica en el templo.

Posteriormente a los actos oficiales deviene el derroche de alegría, bailes, corrida de toros, bebidas; se da rienda suelta al desenfreno donde los actores principales de este momento son los vecinos de la ciudad. Así se continúa con la representación de lo dionisiaco y lo báquico, racionalidad y desenfreno, acto oficial y fiesta popular, que concluye con la misericordia y la libertad de los desgraciados.

Consideraciones finales

Existe una cadena de acontecimientos que preceden a la jura y los festejos de la Constitución de Cádiz, tanto los sucesos en España como los acaecidos en Charcas desembocan en los elementos propios que hemos descrito.

La legitimidad de las autoridades, se da a través de la delegación otorgada por el poder peninsular, la recepción del discurso oficial se hace mediante una ritualidad que debe ser ejecutada en un debido orden, sacralidad y pompa, con el que es reconocido por los receptores, de esta manera son registradas las distintas instancias de poder. Mediante los ritos de institución, se legitima una determinada diferencia, el paso de un momento hacia otro, y la exclusión de convertirse en otro, es decir en un país autónomo.

Se establece un sentido de identidad, tanto para el observador como para el observado, el primero, se afirma como algo mediante el reconocimiento del otro, y el segundo reconoce su lugar con respecto al primero. Los festejos, las ceremonias, el despliegue de teatralización sirven al poder, y el poder se sirve de ellos para ejercer su dominio.

Estos mecanismos de legitimación, fueron ampliamente usados durante la guerra de la independencia para el reconocimiento del poder, ya sea por el bando patriota o el realista. Todos estos elementos se pueden encontrar descritos en los dos documentos base de este estudio, el de Juan Ramírez y el de Francisco Navarro.

Los festejos y la lógica del poder tendrían algunos cambios en los años posteriores, sin embargo estos no serían muy grandes, simplemente se limitarían en sustituir la imagen del rey por el de los nuevos Padres de la Patria, entre otros.

Fuentes

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB)

Fondo: Emancipación (EM)

Bibliografía

BALANDIER, George
1994. *El Poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*. España: Paidos.

BALANDIER, George.
1988 *Antropología política*. Traducción José Ángel Alcalde. España: Ediciones Júcar.

BARNADAS, Josep y CALVO, Guillermo.
2002 *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.

BOURDIEU, Pierre
2001 *¿Qué significa hablar?* España: Akal.

BRIDIKHINA, Eugenia
2001 *Sin temor a Dios, ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVIII*: La Paz. IEB.

BRIDIKHINA, Eugenia
2007 Theatrummundi. Entramados del poder en Charcas colonial. La Paz: IFEA-Plural editores.

CRESPO, Alberto et al.
2009 *La vida cotidiana en La Paz, durante la guerra de la independencia*. La Paz: Biblioteca Paceña- Colección Bicentenario.

CONTRERAS, Carlos y SOUX, María Luisa
2009 "La independencia del Perú y el Alto Perú". En: *Las independencias hispanoamericanas. Interpretaciones 200 años después*". Marcos Palacios (Coord.). Colombia: Grupo Editorial Norma.

JUST, Estanislao
1994 *Comienzo de la independencia en el Alto Perú: Los sucesos de Chuquisaca, 1809*. Sucre: Editorial Judicial.

LEMA, Ana María
2013 *La Pepa en La Plata. A dos siglos de la jura de la Constitución de Cádiz:* Inédito.

MARTINEZ, Armando y CHUST, Manuel. (Coord)
2008 *Una independencia muchos caminos. El caso de Bolivia*. España: Universitat Jaume I.
MORENO, Gabriel René
1940 *Los últimos días coloniales en el Alto Perú*. La Paz: GUM.

QUEREJAZU, Roberto
1990 *Chuquisaca 1538-1825*. Segunda edición. Sucre: Imprenta Universitaria.

ROCA, José Luis
2009 *Ni con Lima ni con Buenos Aires*. La Paz: Plural.

SILES, Jorge
2009 *Historia de la independencia de Bolivia*. La Paz: Plural.

SOUX, María Luisa
2010 *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas (1808-1826). Guerra, ciudadanía, conflictos sociales y participación indígena en Oruro*. La Paz: IFEA, PLURAL, ASDI, IEB.

ZALLES, Solange
2010 *Joaquín de la Pezuela y su ejército realista en la Audiencia de Charcas (1813-1815)* Tesis que para obtener el grado en Máster de Historia del Mundo Hispánico: Las independencias en el mundo Iberoamericano. Universidad Jaume I, España, Inédito.

Ritual político y cívico en la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba (siglo XVII-XIX)

Alber Quispe Escobar[1]

Resumen

El artículo reflexiona, a partir de la noción de ritual político, las transformaciones de la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba en la transición de la sociedad colonial y el emergente régimen republicano. Se sustenta la idea de que siendo una de las celebraciones más emblemáticas de la colonia, esta manifestación festiva "transfiere" su contenido político antes referido a la legitimación del Rey, a la legitimación del Estado en su dimensión regional. En este orden, la construcción normativa y la prensa escrita, que son la fuente principal de este estudio, serán decisivas para, a través de mecanismos simbólicos, imponer un nuevo orden festivo destinado a garantizar una moral cívica formadora de valores ciudadanos.

Palabras clave: Corpus Christi, ritual político, Estado, Cochabamba

Abstract

The article analyzes, from the notion of political ritual, transformations on the celebration of Corpus Christi in Cochabamba in the transition from colonial society and the emerging republican regime. It supports the idea that being one of the most iconic celebrations of the colony, this festive event "transfers" political content referred to standing the King, to the legitimacy of the state in its regional dimension. In this order, buil-

1 Alber Quispe Escobar. Sociólogo, Diplomado en Estudios Históricos Latinoamericanos. Docente en la Universidad Indígena Boliviana Quechua "Casimiro Huanca". Autor de varios artículos sobre historia cultural de Cochabamba, de un libro de biografía y coautor de cuatro libros sobre cultura y política. alquies24@gmail.com

ding regulations and the press, which are the main source of this study will be instrumental through symbolic mechanisms, impose a new order aimed at ensuring festive civic moral values forming citizens.

Key words: Corpus Christi, political ritual, State, Cochabamba.

I

Las páginas siguientes se ocupan de la importancia de la dimensión ritual del poder. A través de un recorrido por la etapa colonial y republicana, destacamos el significado y las implicaciones del ritual político en el ejercicio y la construcción de poder en el caso concreto de la celebración del Corpus Christi de la ciudad de Cochabamba. Asumiendo algunos estudios sobre esta problemática, enfatizamos la dimensión simbólica y ritual para explicar al menos una arista de los complejos mecanismos que permiten sostener el poder en sus diversas manifestaciones.

Más precisamente, nos interesa analizar las formas emblemáticas presentes en esta antigua celebración a través de las cuales el Estado, sus instituciones de administración y representantes se vinculan con la sociedad civil. En ese ejercicio creemos hallar una veta valiosa para entender que la internalización de ciertas normas, valores y lealtades se vale de actos ceremoniales públicos donde ocurre una *dramatización ritual* (Da Matta 2002) capaz de interpelar a sus concurrentes y construir el orden social.

El concepto de *ritual político* es de mucha utilidad para esta interpretación. Dicha noción resalta la estrecha relación entre poder, ritual y símbolos. Antes que limitarse a las consideraciones estrictamente formales del ejercicio del poder, las implicancias conceptuales de esta terminología pretenden más bien enfatizar las formas rituales en las que se entretejen las relaciones de poder, sus manifestaciones simbólicas, así como las expresiones discursivas. Así, aunque las instancias formales de poder o las instituciones son importantes, éstas no podrían reproducirse o legitimarse sin las formas ritualizadas.

En la historiografía andina estas nociones conceptuales ya han ganado un importante terreno. Baste decir que algunos estudios muestran que en el periodo colonial existía una determinada forma de ejercer y concebir el poder estrictamente vinculada a las celebraciones públicas (como la fiesta del Corpus Christi) donde se producían complejas formas de interacción entre las autoridades coloniales, la población y la figura del rey. En conjunto, estos estudios han insistido en el análisis de los rituales políticos durante el periodo colonial a partir de descripciones y análisis de las fiestas, espacios donde se reproducían los mecanismos del poder. En esta perspectiva se resalta que el Estado sustentó su legitimidad en los rituales políticos ya que el poder colo-

nial otorgaba mucha importancia a su propagación a través de las festividades públicas (Gareis 2007; Bridikhina 2007; Antón 2009)[2].

Si en el periodo colonial estos rituales gozaron de mucha importancia, falta saber el rol político e ideológico que jugaron a lo largo del ciclo republicano. Siguiendo a Hobsbawm (1988) en su argumento de la "tradición inventada" que busca "inculcar valores y normas de comportamiento por medio de la repetición", existen razones para pensar que los rituales tuvieron una privilegiada significación sobre todo en la emergencia y consolidación del Estado boliviano. ¿Cómo se articularon estos ritos estatales desde las regiones que componían el cuerpo político nacional? Aunque es evidente que el Corpus (también conocido así) no adquirió el realce de otras celebraciones estrictamente patrióticas como la del 6 de agosto (día patrio nacional) o la del 14 de septiembre (efeméride local) ni aún el de los festejos populares de San Sebastián o San Andrés que tenían su propia importancia a pesar de las embestidas seculares, no es menos cierto que en su puesta en escena el orden político encontró en el Corpus un espacio valioso para transmitir valores, legitimar sus acciones y, aún, proyectar cierto sentido de conciencia nacional. Es esta problemática la que ocupa un lugar destacado en las páginas que siguen.

II

A lo largo y ancho de los Andes la fiesta del Corpus Christi llegó a constituirse en una de las celebraciones más importantes del sistema de ceremonias públicas auspiciadas por el Estado y la Iglesia. Llegó a América durante la Conquista y fue instituida a fines del siglo XVI por el virrey Francisco de Toledo como una celebración destinada a sustituir los festejos "gentiles". Desde sus inicios el Corpus se estructuró en una compleja mezcla de celebraciones andinas prehispánicas y rituales cristianos que a través de singulares teatralizaciones se convirtieron en espacios de reproducción del poder o un simple medio para alcanzarlo[3]. Adquirió un interés político (al parecer ya

2 Schroedl considera que los rituales, en su función comunicativa, "transmiten mensajes al público mediante la actuación en un ambiente formal y bien reglamentado" (2008: 21). A diferencia de la comunicación verbal, los rituales están más bien relacionados con el ámbito de los símbolos culturales esenciales para dar "orden y estructura", razón por la cual los rituales expresan "mensajes en clave que se suelen expresar a través de la actuación" (2008: 21). De ahí que su importancia fuera, según la autora, primordial para garantizar la reproducción del Estado Inca.

3 Gareis (2007) ha visto la temprana participación de las élites indígenas del Cuzco en la celebración del Corpus Christi. La autora considera que las autoridades políticas indígenas fueron el eje entre el Estado y la población ya que ellas tuvieron un rol intermediario entre el aparato estatal y las poblaciones autóctonas. De ahí que Gareis argumente la participación de las élites andinas en los rituales políticos del virreinato; resalta, sin em-

presente en la península antes de la Conquista) debido a su connotación que presuponía, como ninguna otra celebración, la unión del fragmentado cuerpo social ya que desde la Colonia temprana cada nación debía presentarse a la fiesta en actitud de lealtad al Rey y Dios (Abercrombie 1992). De ahí que las autoridades eclesiásticas y civiles promovieran el Corpus Christi no sólo porque suponía la presencia de Dios en la comunidad, sino también porque ahí la presencia simbólica del Rey se presentaba como garantía de legitimidad del régimen colonial.

Siendo impuesta de todas estas cualidades, el Estado colonial alentó la celebración del Corpus en las ciudades más importantes de América. En Charcas adquirieron fastuosidad principalmente en la afamada Villa Imperial de Potosí según los relatos de Bartolomé Arzans de Orsua y Vela de comienzos del siglo XVII. Es probable que estas formas fastuosas de celebrar el cuerpo de Cristo y el cuerpo social no se reprodujeran con la misma magnitud en la Villa de Oropesa cuya posición económica aunque era relativamente importante en tanto abastecedora de granos a los mercados mineros de Potosí y Oruro (Larson 1992), no había redundado en una resaltante vida social y política en el conjunto de los Andes centrales del periodo colonial.

Aunque ya a fines del siglo XVI se había fundado la Villa de Oropesa por orden del Virrey Toledo[4], no sabemos si las autoridades locales auspiciaban en ese periodo la celebración del Corpus en acuerdo a la legislación vigente. Sólo tenemos noticias fragmentarias de 1619 cuando el Cabildo mandó la disposición de doscientos pesos corrientes de las arcas comunales destinadas al "ornato de la dicha fiesta, cera y otros gastos" (Soruco 1900: 45-46). Si las formas fastuosas acostumbradas a esta fiesta en otras latitudes no fueron expresadas ese año en la naciente Villa, al parecer adquirieron importancia tres años más tarde (1622) cuando el Cabildo autorizó que el Corpus y su octava se realicen "con toda solemnidad y como conviene á tan gran festividad"

---

bargo, que más allá de su instrumentalización, estas élites supieron sacar provecho de los rituales virreinales para resaltar su posición social y consolidar su poder político. En este sentido, los rituales ofrecieron un espacio de comunicación entre individuo y autoridades coloniales y entre la comunidad indígena y el Estado colonial. "Como medio de comunicación, los rituales políticos transmitieron nociones de poder y autoridad coloniales. Al comunicar la política colonial a la población del virreinato peruano, los rituales fueron un eje importante en la articulación del poder en los Andes. De esta manera, también proporcionaron un espacio para negociar las relaciones de poder entre el Virrey como representante del monarca español y los curacas como representantes de los súbditos andinos" (2007: 99).

4 Al igual que otras ciudades de América, Cochabamba tuvo doble fundación probablemente debido a las disputas internas de las elites. La primera, el 15 de agosto de 1571, estuvo a cargo de Gerónimo de Osorio; mientras que la segunda acaeció el 1 de enero de 1574 auspiciado por Sebastián Barba de Padilla.

(Soruco 1900: 104-05). Siguiendo el programa confeccionado para tal ocasión, se puede inferir que se otorgó importancia al carácter simbólico-visual de la ceremonia, a lo que Gisbert (2007) ha denominado "arquitectura efímera" para referirse al despliegue temporal de ornamentos de "colgaduras", arcos triunfales, altares, adornos de plata labrada, etc., que hacían de las calles y plazas un mundo teatral tendiente a su espectacularidad simbólica.

Tal disposición de la *fiesta barroca* recaía en distintos gremios o corporaciones de la ciudad. Como en otras poblaciones de América, en Cochabamba los indios ("sin reserva ninguna") estaban obligados "conforme á la costumbre" a aderezar las calles y a armar los infaltables arcos triunfales, verdaderos símbolos festivos. En 1662 el Cabildo había ordenado que los altares adornen completamente el recorrido de la procesión "sin que haya blanco en ningún calle", creando así una imagen de alta visualidad barroca. Otros seis altares debían adornar el centro simbólico de la procesión[5]. A modo de completar este cuadro de fastuosidad y orden, la reglamentación mandó también que "todos los vecinos é personas por donde ha de pasar la procesión tengan regadas y colgadas decentemente sus pertenencias, so pena de diez pesos corrientes aplicados para la cera del Santísimo Sacramento é veinte días de prisión al que lo contrario hiciere" (Soruco 1900: 104-105).

Toda esta trama visual no se desligaba del ejercicio del poder ya sea en su dimensión local o, a través de un proceso de proyección simbólica, de su dimensión Estatal. Si bien el uso de símbolos y rituales fue dominante en las fiestas o ceremonias públicas, también lo fue en instancias de poder más locales como los cabildos. Los cabildos coloniales fueron espacios en los que se hacía visible y público el poder, "se legitimaba a partir de oficializarse", según sugiere Smietniansky (2010: 395) para quien "la dimensión ritual era constitutiva de las prácticas y el funcionamiento del cabildo". Enfatizaremos aquí solamente la idea de que las ceremonias ejercidas en torno al cabildo también pudieron estar destinadas a legitimar al propio Estado pues estaban referidas a consolidar el sistema jerárquico de autoridades en la sociedad civil.

En 1622 la celebración del Corpus en la Villa de Oropesa hacía particular insistencia en la exhibición del régimen de autoridades legitimado por

5 La reglamentación señalaba lo siguiente: "y asimismo se hagan seis altares en esta forma, en la esquina de las casas de Cabildo uno, á que acudan Francisco Díez y el mayordomo de la Villa y Francisco Trujillo y Cabezas; el segundo, en la esquina de las casas de Juan Saez de Galarza á que acuda el susodicho y el capitán Luis Pérez de Rojas: el tercero en la esquina de las casas de don Juan de Cartajena á que acuda el susodicho y los circunvecinos; el cuarto en la esquina de las casas del Capitán Francisco de Angulo á que acuda el susodicho é Juan Gómez de Morales; el quinto en la esquina de las casas donde posan Pedro Caballero y su yerno y los mercaderes circunvecinos; el sexto en la esquina de las casas de Bartolomé García á que acuda el susodicho y los dos hermanos Carrasco y Bernardino Jiménez el mozo, y los mercaderes circunvecinos" (Soruco 1900: 104-105).

la "costumbre". Desde un uso diferenciado del espacio ceremonial, este acto presentada una estructura escenificada de la jerarquía de mandos que no debía ser alterado en lo mínimo pues garantizaba el ordenamiento mismo de la sociedad. De ese cuadro ceremonial estratificado formaban parte el corregidor, la autoridad militar, el alférez real y el alguacil mayor y los regidores en orden descendente[6]. Una docena de "bastoncillos" ("con color azul y dorados, y cada uno ha de ser de largo vara y media") debían resaltar la autoridad del corregidor y los capitulares a lo largo de la procesión.

Al igual que en las ciudades de Potosí y La Plata donde casi todas las festividades públicas se desarrollaban en un sobrecargado escenario ritual repleto de elementos emblemáticos (símbolos reales, por lo general) dispuestos para la legitimación del rey (Bridikhina 2000, 2007), también en la Villa de Oropesa este tipo de festejos recordaban y reforzaban el pacto de lealtad al rey y a las autoridades locales a través del despliegue de elementos emblemáticos y ceremoniales en los cuales participaban todos los grupos étnicos coloniales. Esta forma de ceremonial religioso-político de legitimación del poder real y las estructuras jerárquicas de autoridad se mostraba con claridad en la fiesta del Corpus Christi en la que todo el cuerpo social se (auto) representaba en la plaza central con diferentes trajes, máscaras y adornos.

Un momento importante del uso político de la celebración del Corpus Christi cabe situarlo en la etapa inmediatamente posterior al levantamiento cholo de 1730 liderado por el platero Alejo Calatayud. Tal parece que las autoridades coloniales pretendieron domesticar el movimiento rebelde y fundamentalmente restablecer la "paz pública" recurriendo a rituales que proyecten un sentimiento de cohesión social centrada en la devoción religiosa. De esa idea fue el general Francisco Rodríguez Carrasco, a la sazón encargado de la pacificación de la provincia de Cochabamba. Siendo alcalde ordinario de la Villa y "deseando mober a devocion a la pleve y probincia sublebada" (ABAS, legajo 1, "Devociones y festejos", f.10r), Rodríguez se encargó de solemnizar la fiesta del Corpus Christi "que se hacia con grande yndevocion de quatro liensos arrimados a la pared". Sus objetivos acaso tuvieron éxito pues, según su declaración, "en medio de estar el t[iem]po tan turbulento y belicoso no ubo la menor novedad ni de escandalo ni de otro alboroto antes si atendieron con gran veneracion la dedicaz[ión] de aquel

6 En términos precisos el orden fue el siguiente: "El guión se dé cómo se acostumbra al señor Corregidor y luego al General don Antonio de Barrasa, y luego al alférez real y al alguacil mayor y luego á don Pedro de Mercado y luego á don Fernando de Toledo y los demás regidores por su antigüedad, mudándose a media cuadra, y las masas las lleven al señor Corregidor y al dicho don Antonio los dichos alguaciles mayor y alférez real, y luego don Antonio de Miranda y don Fernando Alvárez y luego Diego de Bohorquez y don Diego Pacheco y asimismo sigan y lleven las dichas mazas" (Soruco 1900: 104-105).

culto" (ABAS, legajo 1, "Devociones y festejos", f.10r). Aunque en sus palabras cabe advertir cierto ánimo de autoexaltación, sus pretensiones políticas bien expresan un aspecto vital del contenido concedido al Corpus.

Si en estos primeros siglos la celebración del Corpus Christi tiene en la "tradición" su garantía de aceptación pública, a mediados del siglo XVIII se constituirá en un inusual espacio de disputas simbólicas relacionadas a las normas sociales existentes en la ciudad que afectaron del mismo modo a las élites en el ejercicio del poder. En tanto era una celebración de "tiempo inmemorial"[7], es decir asentada en la costumbre, el Corpus producía orden y paz social; mas cuando se modificaron las reglas de su funcionamiento, emergieron tendencias de fragmentación moral y social asentadas en "excessos y desórdenes", aún si éstas sugerían innovaciones modernistas (ABAS, legajo 1, "Devociones y festejos",).

Desde las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII la fiesta del Corpus Christi será reencauzada a reforzar la presencia y legitimidad del poder regio en la población local a la par que acontece la desacreditación de la autoridad eclesiástica a la que se atribuye el supuesto desborde plebeyo que habría carcomido la suntuosidad y el "buen orden" de la magna celebración. Apoyado en un programa ilustrado en concordancia con la política de la Corona, fue el gobernador intendente Francisco de Viedma quien emprendió la tarea de resignificar el contenido político del Corpus a partir de su formalización y control que, a la vez, estuvieron destinados a sustentar la estructura del Estado colonial. En 1787, después de haber regulado otras celebraciones locales (Quispe 2012), puso sus oficios para limitar la celebración del Corpus a lo estrictamente necesario extirpando toda "abusiva costumbre" ejercida por artesanos y la demás "gente plebe". Siendo de estas ideas ilustradas, reformó los "espectáculos de danzas", suponemos ejercidas por indígenas y cholos, a los que inculpó de "irrisión i fomento á la embriaguez y holgazanería", verdaderos limitantes que minarían el proyecto de "buen gobierno" que pretendía instaurar en Cochabamba, una sociedad de predominante mestizaje cultural que hacía tiempo venía desafiando el modelo estatal de las "dos repúblicas".

Regido por una mentalidad austera de marcada formalidad, las acciones coercitivas de Viedma se alejaban de los pomposos actos públicos que habían constituido la base de la *sociedad del espectáculo* previa. Atacó así la inutilidad de los "gastos superfluos" que se derivaban de las derramas de los gremios de artesanos quienes, a través de estas lógicas económicas de ofrenda, expresaban de algún modo su posición de ascenso social. Si bien el gobernador intendente

7 Sabemos por Scarlet Ophelan (1993) que en las postrimerías del periodo colonial muchas tradiciones de "tiempo inmemorial" en realidad no fueron tan antiguas como cabría suponer, sino que respondieron a una construcción relativamente tardía que se legitimó socialmente debido al contenido que cargaba dicha expresión y a su uso generalizado.

recurrió a las autoridades eclesiásticas para cumplir su cometido reformista, en realidad terminó desplazando a éstas de la organización de los actos religiosos y reforzó más bien el rol político de las autoridades civiles a quienes pretendió disciplinar y encausar a su proyecto reformista (Soruco 1897: 31).

Aunque en las intervenciones de esta autoridad aún se privilegia el rol de la Iglesia (acaso en la búsqueda de un cristianismo más ilustrado) en realidad a Viedma le interesaba resaltar la dimensión del poder regio y la fiesta del Corpus debía servir para ese fin así como lo demostró en la organización de otras ceremonias destinadas a recordar el pacto de lealtad de la población con el rey.

Ahora bien, es posible que las autoridades locales incrementaran la utilización del Corpus en un contexto de deslegitimación del poder real al concluir la Colonia. Otros estudios referidos al periodo final del régimen colonial han destacado el uso continuado de rituales políticos con el conveniente objetivo de reorientar la crisis política destacada sobre todo desde la rebelión india de fines del siglo XVIII que resquebrajó el andamiaje institucional del Estado. Lamentablemente es casi imposible seguir esa línea de análisis en el caso de Cochabamba debido a la escasa disponibilidad de fuentes.

III

A partir de la emergencia del Estado boliviano en 1825, la dimensión ritual del poder se constituyó en un importante espacio de legitimación y difusión de valores y normas aunque ya apegado a un nuevo contenido simbólico y político. Así, el Estado también construyó sus propios rituales públicos para garantizar su legitimidad que ya no estaba encaminada a exaltar el "poder regio" como en el periodo previo sino que los emblemas del poder ahora se articularon en torno a la exaltación cívica de la república y la nación a la par del emergente culto a héroes y al festejo de nuevas fechas fundacionales. El naciente orden estatal hizo, entonces, forzosa la "invención de tradiciones" (Hobsbawm 1988) que sustenten su estructura política e ideológica a partir de dispositivos simbólicos que irradien nuevos valores cívicos y patrióticos. En esta lógica ritual de construir el Estado, la sustitución de antiguas "fiestas populares" por ceremonias cívico-patrióticas que enaltezcan el Estado, fue una de las tareas más urgentes para los grupos de poder bolivianos. A lo largo del siglo XIX en cada una de las regiones componentes de la nación y en un contexto marcado progresivamente por la absorción de ideales modernizantes, las élites incrementaron el rol del Estado a través del reforzamiento e invención de rituales políticos.

Desde las primeras décadas del ciclo republicano, la fiesta del Corpus Christi ocupó un lugar destacado entre las celebraciones oficiales del Estado. Catalogada en la legislación como una de las "funciones religiosas" de la vida

política nacional, se constituyó en una de las fiestas mandadas a celebrar en cada uno de los departamentos siguiendo determinados procedimientos de etiqueta que concernían al sistema jerárquico de autoridades. La administración del mariscal Antonio José de Sucre (1826-1828) tuvo a su cargo la apropiación para el Estado de las "funciones religiosas". Eso fue así porque Sucre a pesar de sus políticas anticlericales "no quiso destruir la Iglesia, sino imponerle ciertas restricciones dentro del modelo liberal de la sociedad", tal como sugiere Schelchkov (2011: 83). En este orden de cosas, no está demás subrayar que la Constitución Política del Estado de 1826 declaró a la religión católica de ejercicio oficial en el país.

En esas circunstancias una orden del 28 de noviembre de 1826 reglamentó la presencia de las autoridades del Estado en diferentes actos religiosos[8]. En el "Ceremonial que deben observar las autoridades y corporaciones, en las asistencias á las funciones religiosas" en primer lugar están detallados los procedimientos para la asistencia de miembros del gobierno a ceremonias como el Corpus Christi. Es de notar en esta reglamentación una distribución formal del cuerpo de autoridades civiles, militares y religiosas en un estricto orden jerarquizado que debía ser seguido en sus mínimos detalles. Para nuestro fines es de destacar que dicha norma mandaba que en las capitales de departamento los prefectos y corporaciones asistan a las mismas "funciones religiosas" además de a aquellas relacionadas con la "proclamación de independencia del gobierno español en la ciudad" y "el día del patrón de ella". En estos niveles de autoridad se volvía a reproducir el mismo orden diferenciado y jerárquico del espacio ritual que privilegiaba la posición del prefecto a partir de la cual, y en orden descendente según la importancia de las instituciones departamentales[9], se organizaba la estructura ceremonial. Si bien estas formalidades competían al espacio interior de las iglesias (o catedrales), también estaban destinadas a las "ceremonias en la entrada y salida de la iglesia" que debían ser "las de costumbre" (Bolivia s.f., orden de 28 de noviembre de 1826, artículo 7°).

---

8 "El gobierno supremo asistirá á la catedral, en los días domingo de ramos, jueves y viernes santo, el jueves de corpus, el 6 de agosto y 9 de diciembre; después de la muerte del Libertador y el Gran Mariscal de Ayacucho, en los dias 25 de julio y 3 de febrero, conforme á la ley de 11 de agosto del año pasado" (Bolivia s.f., orden de 28 de noviembre de 1826, artículo 1°).

9 "El prefecto tomará asiento al lado del evangelio, cerca del presbiterio; y le seguirán hacia abajo por su derecha, el intendente de policía, el administrador del tesoro público, el de correos, el juez de primera instancia y los de paz; al lado de la epístola tomarán asiento el comandante general y los demás militares según sus grados" (Bolivia s.f., orden de 28 de noviembre de 1826, artículo 5°). En los departamentos donde había Corte de Distrito Judicial, ésta debía tomar el lado de la epístola "teniendo el presidente de ella, su asiento frente al prefecto".

Si la frágil legislación de la época derivada de la falta de coordinación ejecutiva fue acatada en las regiones, esta orden debió regir la participación de las autoridades en la celebración del Corpus en Cochabamba. Lamentablemente no disponemos de información que corrobore esta aserción que debió tener algo de certeza. Sabemos, en cambio, que tras la salida de Sucre el "mariscal de Zepita", Andrés de Santa Cruz, derogó tal normativa con un reglamento de 9 de diciembre de 1829 en sus capítulos 2 y 3 (Bolivia 1834, reglamento de 9 de diciembre de 1829, capítulo 2) que puso mayor énfasis en las diferencias jerárquicas al interior de los rituales políticos[10]. Bajo este régimen terminaron las políticas anticlericales y se resaltó más bien un benéfico vínculo entre la religión (o el apoyo a la Iglesia) y el Estado.

Bajo estas condiciones la celebración del Corpus Christi adquirió matices políticos en la medida en que el Estado desplegó mecanismos simbólicos para su legitimación, los mismos que lograron combinarse con las estructuras formales de las fiestas religiosas. La presencia del ejército en el Corpus expresa sin duda esta particular conjunción del ritual político con el religioso. En una de sus primeras variantes, su inclusión en estas ceremonias fue beneficiosa para desplazar la presencia indígena que fue concebida como antagónica al proyecto de nación. De ahí que se pueda entender la temprana expulsión de los indígenas de la fiesta del Corpus Christi como una negación simbólica de su pertenencia al nuevo Estado. Tan sólo ese hecho ponía en evidencia que los indígenas no cabían en los proyectos de nación diseñados por las élites tal como demostraría más tarde, y ya en términos materiales, las políticas liberales que buscaron su "civilización" ante la imposibilidad de su exterminio.

Esta nueva ritualidad ya había arraigado en la vida política local a pocos años de la creación del Estado tal como pudo atestiguar el naturalista francés Alcide d'Orbigny cuando visitó la ciudad en 1832[11]. Hábil observador, d'Orbigny notó que en la fiesta del Corpus Christi, a diferencia de lo que sucedía en La Paz en similar celebración, no habían danzantes indios en la procesión la cual, a su juicio, fue más solemne y concurrida debido al aparatoso desfile militar con el que fue coronada. Su foco ritual más importante habría que buscarlo sobre todo en la presencia del presidente Santa Cruz que se en-

10 Todo el capítulo 3 reglamenta con exceso de detalles el "orden de los asientos" que debía regir la ocupación de los espacios rituales como la iglesia donde en fechas de celebraciones religiosas y cívicas los miembros del gobierno debían hacerse presentes. Las diferencias jerárquicas se perciben de manera clara en esta distribución espacial de acuerdo, fundamentalmente, a la importancia asignada a cada una de las instituciones del Estado (Bolivia, 1834).

11 Se trataba, en realidad, de la segunda vez que d'Orbigny llegaba a la ciudad. Había estado en 1830 antes de su internación en la región de la amazonía.

contraba circunstancialmente en la ciudad acompañado de su gabinete y las fuerzas castrenses. Leamos el juicio del naturalista francés:

> El día de Corpus Christi el Presidente tuvo a bien invitarme para ver pasar desde los balcones del Cabildo o palacio de gobierno la procesión que daba vuelta a la plaza. Aquello me encantó, pues nunca había visto una ceremonia tan solemne. No había, como en La Paz, indios bailarines delante del Santísimo Sacramento, pero la fluencia de público era inmensa. Noté que todos los militares que formaban el cordón caminaban destocados, llevando su gran morrión colgado entre los dos hombros. Por lo demás, esta procesión no tenía nada lúgubre como en La Paz, en donde todas las indias llevaban vestidos negros. Por el contrario, ofrecía el más alegre conjunto. Ese crecido número de vestidos de vivísimos colores, rojo, amarillo, verde, violeta y rosado, recordaba a distancia el esmalte de las flores de un arriate. En ninguna parte, en efecto, los trajes son tan vistosos; por eso, comparando a los indios de Cochabamba con los de las regiones de habitadas por los aymaras, algunos españoles dicen que únicamente los primeros dejaron de usar el luto de sus antepasados, los Incas. (d'Orbigny 2002: 1519)

En la descripción que ofrece d'Orbigny se pueden ya advertir algunos elementos propios de este tipo de rituales y que adquirirán mayor importancia a medida que avanza el siglo: honores al Santísimo Sacramento, procesiones, himno nacional, y afines. Rituales ejercidos en un orden altamente reglamentado. Si bien estas acciones destacan el vínculo estrecho entre estructura militar y culto católico, tal como se puede ver en la vieja costumbre de que las tropas se quiten el sombrero frente al Santísimo Sacramento[12], en realidad estos rituales avanzarán progresivamente y de forma predominante hacia la inculcación de valores cívicos a la vez que servirán para legitimar regímenes políticos.

Si apostamos a resaltar la reafirmación del poder militar en desplazamiento de las manifestaciones indígenas, cabe preguntarse sobre la perdurabilidad de una política de esa naturaleza en una sociedad que dio amplio margen al avance de las culturas subalternas. Es probable que el relato de d'Orbigny corresponda a un momento político extraordinario caracterizado por la presencia del gobierno en la ciudad y, por eso mismo, tendiera a cargarse de fuerte ritualidad oficial y tornarse agresiva contra las manifestaciones que fueron vistas innecesarias para exaltar el sentimiento cívico y patriótico. Si fue así ¿qué pasó con las manifestaciones indígenas en las décadas poste-

12 Ya en las *Ordenanzas* para normar las actividades del ejército promulgadas por el monarca Carlos en 1768 se establece que al pasar las tropas delante del Santísimo Sacramento "se le rendirán poniendo la rodilla derecha en tierra, quitándose el sombrero o gorra, y cubriendo con él la llave [del arma]". En el caso concreto del Corpus Christi se repetía el mismo ritual en el cual los soldados debían desfilar armados pero sin gorra (Brisset 2011).

riores? Al parecer en los años subsecuentes éstas retomaron su centralidad en la fiesta del Corpus o al menos recobraron cierta importancia. Hacia 1863, por ejemplo, las autoridades locales prohibieron las danzas, máscaras y "bailes de todo género" en las procesiones en las que salía el Santísimo, mientras que fueron permitidas tales manifestaciones en otras fiestas religiosas bajo la condición del pago de patentes (Montenegro y Soruco 1895: 29-30). Asumiendo que el Santísimo fue ante todo llevado en procesión en la fiesta del Corpus Christi (Valda 2009), podemos pensar que esa prohibición afirmaba la presencia de los danzantes indígenas en el Corpus de los años sesenta[13].

En este tipo de ceremonial están presentes también las diferencias jerárquicas entre las autoridades estatales reflejadas en sus vestimentas. Barragán (1998) ha mostrado que la vestimenta de los funcionarios jugó un rol fundamental para "imponer la autoridad, jerarquizar la sociedad, y legitimar el nuevo poder estatal" pues se trataba de "vestir" e "investir" al poder. Una nueva legislación sobre la vestimenta y la jerarquía de los cargos habría cumplido ese objetivo[14]. De ahí que a través de los vestidos se organizaran las diferencias y jerarquías internas de los funcionarios estatales. Sin embargo, si Santa Cruz vio estas clasificaciones como necesarias para "el decoro nacional, la respetabilidad de los magistrados, y aun el desempeño de los destinos públicos", años después, durante la administración de Manuel Isidoro Belzu, estas formas de distinción serán concebidas como "hábitos añejos", "formas aristocráticas" que debían quedar sepultadas por los "principios republicanos" (citados en Barragán 1998: 113) aunque es cierto que, probablemente por la exigencias de los propios funcionarios, Belzu tuvo que restituir la antigua forma de distinciones.

Aunque todavía no contamos con datos precisos sobre las formas ceremoniales del Corpus Christi de mediados del siglo XIX, estamos tentados a afirmar la relación entre ritual político y legitimación gubernamental. Esta relación probablemente fue mucho más fluida en el periodo del militarismo y el caudillismo característico durante las décadas siguientes al régimen de Santa Cruz. Si fue así, y en un plano más concreto de la política, habría que

13 Aún en este emergente contexto prohibitivo el desborde festivo de los sectores subalternos era cosa común en la vida cotidiana cochabambina. Así lo dejó establecido el médico inglés Juan H. Scrivener cuando visitó la ciudad y vio con asombro que entre las clases bajas las fiestas religiosas eran animadas por el enorme consumo de chicha. Los indios, en su visión, eran los más afectos a las fiestas patronales que eran celebradas "con todo el bullicio y algazara de un carnaval" (Scrivener 1864, 324).

14 La autora considera tres objetivos: "fundar una nueva legitimidad para el nuevo estado marcando y delimitando de manera visible, clara y rotunda a sus representantes y el poder que detentaban frente a la sociedad; resaltar la jerarquía estatal interna de tal manera que se vea y se lea que no todos tenían el mismo poder; y, finalmente, dotarlos de legitimidad frente a la sociedad en ausencia ya de las figuras monárquicas y reales" (1998: 133).

sostener que a través del Corpus se fortalecía la autoridad del gobierno y se contribuía a la formación de valores cívicos y acaso se puede inferir también que se favorecía de algún modo a la formación de la identidad nacional. Reflexionando el régimen de Manuel Isidoro Belzu, por citar un ejemplo emblemático, se puede encontrar un fuerte vínculo entre las ceremonias religiosas y su régimen político que respondía a su objetivo de regeneración de la sociedad boliviana. Según ha argumentado Schelchkov (2011), Belzu profundizó la influencia de la religión en su administración y aprovechó la devoción popular para interés propio tal como ocurrió con la Virgen del Carmen que adquirió el rango de culto oficial de la República, hecho "que según las ideas belcistas consolidaría la nación y sería el factor fundamental de la formación del pueblo único, sin distinciones regionalistas" (2011: 196). Un dato adicional refuerza esta hipótesis. Para cuando Belzu ejerce su régimen, en Cochabamba no era nada extraña la presencia de tropas militares en las ceremonias religiosas. Así lo atestiguó el viajero norteamericano Lardner Gibbon en 1851 cuando presenció algunas procesiones religiosas seguidas de compañías de "soldados regulares" que proporcionaban música adecuada a la ceremonia.

Asumiendo que el poder del gobierno se apoyaba en las fuerzas armadas, es probable que una importante faceta del ritual político se encargara de focalizar esa relación. No resultaría extraño así que a través de la presencia del ejército en la celebración del Corpus Christi el Estado pretenda instaurar una nueva forma de ritual destinado a garantizar su propia legitimidad. El "sistema de significados" transmitidos a través de cada uno de los actos reglamentados, habría canalizado la recepción de mensajes en la sociedad civil. Así, el Corpus Christi tiende a convertirse en una forma más o menos institucionalizada de ejercicio del poder sustentada sobre todo en el universo simbólico, es decir, en el despliegue de emblemas del orden, la lealtad, y toda la parafernalia patriótica (banderas, himnos patrios, uniformes oficiales, etc.). Desde esta perspectiva, uno de los más importantes rituales militares era la procesión, el "desfile de honores" (o "rendición de honores"), que discurre entre símbolos patrios e iconografías religiosas.

Cabe aclarar, no obstante, que la participación de instancias militares dependientes del Estado en las celebraciones religiosas, al desplegarse en una estructura jerarquizada de eventos simbólicos, no termina produciendo un ritual exclusivamente militar, ni muchos menos religioso, sino una forma particular de evento ceremonial que depende, en gran medida, del énfasis otorgado al universo simbólico. En contraste a un ritual de corte militar, tendiente a reforzar la *estructura*, o a uno de tipo carnavalesco, encaminado a producir la *communitas* (Da Matta 2002), este ritual militar-religioso destaca principalmente que la patria es garantizada por la religión.

Tras la derrota del ejército en la Guerra del Pacífico (1879-1882) emergió un "entusiasmo febril" por la creación de "guardias nacionales". En Cochabamba el entusiasmo llegó al extremo de incluir en el programa escolarizado un sistema de inculcación de prácticas militares elementales que refuercen la formación del "sentimiento patriótico" de la niñez y garanticen la "milicia cívica" (Guzmán 2005: 111-112). En este contexto de recargado sentimiento militarista, la participación de las fuerzas militares en la fiesta del Corpus Christi adquirió notoriedad fundamentalmente durante las circunstanciales estadías de las autoridades del gobierno central en la ciudad. Hacia 1884, por ejemplo, la participación del presidente de la República, general Narciso Campero, en la procesión del Corpus engrandeció la ceremonia por tratarse, precisamente, de la máxima autoridad política del Estado:

> Solemne, majestuosa cual conviene á todo país católico, estuvo la procesión del Corpus-El espíritu altamente religioso de nuestra sociedad, y la asistencia del Gobierno y parte del ejército, dieron tal esplendor á la magna fiesta, que naturalmente nos vino á la memoria el famoso discurso de Robespierre con ocasión de aquella fiesta al *Ser Supremo*. (El Heraldo, Cochabamba, 15/06/1884, cursiva original)

Al margen del énfasis en la apariencia religiosa de la celebración, no cabe duda que estos eventos constituían momentos extraordinarios en la vida cotidiana de la ciudad puesto que suponían la "presencia fáctica" del poder, encarnado en la institucionalidad y administración estatal, no siempre alcanzable en contextos fuertemente centralistas como Bolivia. "La interrumpida calma de la villa de Oropeza, vuelve á restablecerse" (El Heraldo, Cochabamba, 15/06/1884), anotó *El Heraldo* tras la partida a Sucre del batallón segundo, el presidente y sus ministros.

No es marginal el hecho de que en ese mismo contexto las élites locales imbuidas ya de discursos modernizantes tomaran por ejemplo de civilidad esta celebración contrastándola con la "barbarie" derivada de los "abusos plebeyos" presentes aún en otras fiestas religiosas. No cabe duda que este tipo de razonamiento será uno de los principales pilares sobre los que descansará el andamiaje modernista de la política local respecto a las manifestaciones de las clases subalternas que serán progresivamente desplazadas y, finalmente, extirpadas. Leamos tan solo uno de estos argumentos:

> Quien lo creyera, la civilización no solo varia de un pueblo á otro, de una ciudad á otra, sino también de un barrio á otro en la misma ciudad. Diganle [sic] la hermosa fiesta de Corpus y los bárbaros festejos de San Antonio. Allí el esplendor del culto católico en toda su majestad; aquí la bacanal religiosa en toda su ridícula y repugnante manifestación. El indio y el cholo llevando máscaras de mono, de salvaje, en la mas completa embriaguez, ensayando danzas las mas

> libres y estúpidas al son de una música diabólica […]. (El Heraldo, Cochabamba 23/06/1884)

La embestida modernista de las élites contra las prácticas del "bajo pueblo" paradójicamente no tuvo su contraparte en un proceso de secularización del Estado. Al contrario, en este periodo se refuerza el rito político y religioso en la fiesta del Corpus Christi. En ella se producía lo que el obispo de la diócesis de Cochabamba, Francisco María del Granado, había llamado "la alianza íntima de la Religión con el patriotismo" (1885: 3). De ahí que entre las ceremonias oficiales, la celebración de Corpus Christi gozara de ciertas preferencias que eran negadas a las otras celebraciones religiosas[15].

Si bajo el discurso modernista se exalta la celebración del Corpus, es precisamente porque en ella, a pesar del contrasentido dogmático de la secularización, se articulan de manera efectiva la religión y la patria. Como hemos señalado ya esa relación no fue negada a lo largo del ciclo republicano y a finales del siglo XIX se reforzó a través de la presencia de las instancias estatales. En 1894 el presidente Mariano Baptista participó de la celebración en un ambiente del todo ostentoso:

> Corpus Christi-Por vez primera se ha solemnizado tanto esta festividad, merced á la asistencia oficial del Gobierno y del Ejército y al entusiasmo piadoso de los propietarios de las casas del trayecto de la procesión, que se prestaron á decorar con sumo gusto y elegancia todas las puertas y ventanas. Llamó la atención la falta de concurrencia del personal del H. Concejo Municipal á la asistencia, así como la de muchos funcionarios de instrucción y de los otros ramos de la administración, que á fuerza de la tolerancia empleada con ellos, han olvidado el deber que tienen de concurrir á las asistencias oficiales. (El Heraldo, Cochabamba, 26/05/1894)

A través del despliegue de emblemas y actos vinculados al Estado es que se pretende orientar a la población hacia la devoción de la patria reforzando su vínculo con la religión. Según venimos insistiendo uno de los centrales eventos ceremoniales tiene relación con la exhibición de la "moralidad y disciplina del Ejército Nacional" (El Heraldo, Cochabamba, 26/05/1894). De ahí que el desfile de los escuadrones militares tenga un significado importante en el Corpus según las propias crónicas periodísticas. Dos notas de

---

15 Una ordenanza de 28 de diciembre de 1893 prohibía la construcción de altares sobre las calles "permitiéndose sólo en la festividad del Corpus, bajo la inspección de la Policía Municipal". Si bien esta disposición fue prohibida un año más tarde, no cabe la duda de su preferencia en el sistema de fiestas locales. Por otra parte, cabe anotar que sólo en 1896 durante la procesión de la fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes concurrió la Columna del Orden "con uniforme de parada" (El Heraldo, Cochabamba, 24/09/1896).

fines del siglo XIX resaltan esta centralidad ritual del ejército: "La procesión de esta festividad, estuvo concurrida y solemne: asistieron las autoridades y los dos cuerpos militares, la COLUMNA y el BOLÍVAR" (El Heraldo, Cochabamba, 06/06/1896); "La procesión fue imponente i concurridísima, habiendo contribuido á darle mayor realce i majestad la presencia del bizarro Escuadrón "Junín" […]" (El Heraldo, Cochabamba, 19.06.1897).

Al cerrar el siglo XIX las autoridades locales depositaron en la celebración del Corpus Christi ciertas esperanzas para iniciar un proceso de restablecimiento del orden social y político luego de la "Guerra Federal" que enfrentó a liberales y conservadores y supuso fuertes tensiones en la vida cotidiana[16]. Bajo la presidencia de Juan C. Carrillo el Concejo Municipal emitió la reglamentación de la "gran festividad del Corpus" que intimaba a la participación de la misa y procesión a "todos los empleados y corporaciones de las listas civil, eclesiástica, municipal y militar, sin excepción alguna, á la hora de costumbre y en traje de etiqueta" (Soruco 1900: 366). Lamentablemente la ausencia de crónicas periodísticas paralizadas por el conflicto de esa temporada impide hacer una reflexión de las intenciones puestas en el Corpus de ese año.

IV

Hasta aquí hemos visto que el Corpus Christi tuvo una importancia ritual destacada en el ejercicio del poder o, para ser precisos, en la legitimación de regímenes políticos, en la consolidación del sistema jerárquico de autoridades y, hasta cierto punto, en el despliegue de mecanismos de cohesión de la sociedad tanto en el periodo colonial como en la era republicana. A lo largo de la Colonia, al igual que en otras celebraciones similares, en el Corpus también se entremezclaban símbolos, jerarquías, etc., a través de un complejo cuadro ceremonial en el que todos tenían "su lugar": poderes civiles y religiosos, gremios y cofradías, etc. De modo que el Corpus Christi era la autorepresentación de la ciudad donde, por lo demás, se reproducía y legitimaba la naturaleza jerárquica de la sociedad virreinal. Éstas adquirieron fundamental importancia en el contexto de las reformas borbónicas a partir de cuyos postulados ilustrados se restó el carácter aparatoso del ceremonial sin que ello haya implicado la disminución del sentido político destinado a legitimar el orden estatal. Al contrario, parece que el Corpus se convirtió en un espacio de irradiación de nuevas normas adherentes al "buen gobierno" y a la "buena policía" con los que la autoridad pretendió reformar las prácticas

16 Al final de cuentas, tal cual expresó una nota editorial de El Heraldo, el conflicto se tradujo en un "periodo de exacerbación, de odios y de rencores, de exacciones y persecuciones, que ha pesado sobre Cochabamba, con su fatídica é implacable violencia" (El Heraldo, Cochabamba, 20/06.1899).

festivas de la cultura popular cochabambina moldeada por el mestizaje y la economía mercantil.

El orden republicano no eliminó celebración religiosa alguna, más por el contrario encontró en ellas espacios de reforzamiento de las estructuras y fines estatales previa reglamentación de sus contenidos. Precisamente en esa controlada política se construyó lo que se podría concebir como una *escenificación del poder* que implicó el despliegue simbólico de las instituciones del Estado, sus representantes, así como sus emblemas. De ahí que en la celebración del Corpus Christi la presencia de las autoridades nacionales, departamentales y locales tenga particular importancia pues en su "puesta en escena" se podía apreciar un cuadro ceremonial caracterizado por el orden jerárquico que al exhibirse al público reforzaba el pacto de lealtad al orden político encarnado en sus autoridades. A ello contribuían sus motivos visuales y sonoros (música, coreografía militar…) haciendo de la fiesta del Corpus Christi un espectáculo atrayente para la población civil. En este sentido fue vital la inclusión del ejército en las procesiones. Éstas, antes que destacar la vigencia de la fe católica del Estado, en realidad legitimaban su contenido político-simbólico.

Así, pues, parece que a fines del siglo XIX esta dinámica ritual presente en el Corpus ya estaba garantizada por la *tradición* (Hobsbawm 1988) de modo que funcionaba como la base necesaria para hacer descansar el andamiaje ideológico-político del Estado.

Fuentes documentales

ABAS-BO. Devociones, festejos y rogativas, 1627-1824, legajo 1, 25-VIII-1762 "Sumaria de testigos resivida de oficio sobre que don Antonio Marchan, siendo Alcalde, hauia hecho informe a S. Ex. Sin dar prueba en su supuesto Imponendo mui al contrario, en desdoro de esta Ilustre Villa y nuebo informe para que la clemenz[i]a de S. Ex[celenci]a sobre todo determine"

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas
1992 La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. *Revista Andina* (2), 279-352.

ANTÓN, Susana
2009 Espectáculos cortesanos en la América española del siglo XVII: las fiestas como caso para el análisis de la relación entre la Corte y la Corte virreinal". *Estudios de Historia de España*, *11*, 197-231.

ARZANS DE ORSUA Y VELA, Bartolomé
2012 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, T. I-II, 2° Ed. La Paz: FCBCB/Casa Nacional de Moneda/Plural.

BARRAGÁN, Rossana
1998 Vestir e investir. Hacia un estudio iconográfico de la vestimenta de los funcionarios estatales en Bolivia en el siglo XIX. *Historias*, (2), 113-136.

BRIDIKHINA, Eugenia
2000 *Sin temor a Dios ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVII*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
2007 *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. La Paz: Plural-Instituto Francés de Estudios Andinos.

BRISSET, Demetrio
2011 "Ejército y rituales religiosos", *Gazeta de Antropología*, 27 (1). Recuperado de http://hdl.handle.net/10481/14650 (acceso: 30.05.2013).

BOLIVIA
(s.f.) *Colección oficial de Leyes, Decretos, Órdenes, & de la República boliviana. Años 1825 y 1826*. La Paz: Imprenta Artística.

BOLIVIA
1834 *Colección oficial de Leyes, Decretos, Órdenes, Resoluciones & de la República boliviana*, T. II. La Paz: Imprenta del Colegio de Artes.

DA MATTA, Roberto
2002 *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

DEL GRANADO, Francisco María
1885 *Discurso pronunciado en la Catedral de Cochabamba por el Ilustrísimo Sr. Francisco M. del Granado, Obispo de la Diócesis, el 6 de agosto del presente año, aniversario de la Independencia de Bolivia*. Cochabamba: Imprenta de "La Luz".

D'ORBIGNY, Alcides
2002 *Viaje a la América Meridional*, T. III, 2° ed. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural.

HOBSBAWM, Eric
1988 Inventando tradiciones. *Historias*, (19), pp. 3-15.

GAREIS, Iris
2007 Los rituales del Estado colonial y las élites andinas. *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, *31*(1), pp. 97-109.

GIBBON, Lardner
1854) *Exploration of the Valley of the Amazon*, part II. Washington: A.O.P. Nicholson-Public Printer.

GISBERT, Teresa
2007 *La fiesta en el tiempo*. La Paz: Unión Latina.

GUZMÁN, L. F.
[1890] 2005. *Instrucciones para la vida campesina y glosas sobre la historia de Cochabamba*, 3° ed. Cochabamba: Editorial Canelas.

LARSON, Brooke
1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: CERES-HISBOL.

MONTENEGRO, Wladislao. y SORUCO, Enrique. (Comps.)
1895 *Digesto de Ordenanzas, Reglamentos, Acuerdos, Decretos &,& de la Municipalidad de Cochabamba*. T.I. Cochabamba: Imprenta El Comercio.

O'PHELAN GODOY, Scarlett
1993 Tiempo inmemorial, tiempo colonial: un estudio de casos. *Procesos*, (4), 3-18.

QUISPE, Alber
2012 Ilustración, fiesta y religiosidad indígena-mestiza. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809. *Yachay, 29* (56), 55-78.

RODRÍGUEZ, Gustavo
1995 Fiestas, Poder y Espacio Urbano en la Ciudad de Cochabamba (1880-1923), en *La Construcción de una Región. Cochabamba y su Historia (siglos XIX-XX)*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

SCHELCHKOV, Andrei
2011 *La utopía social conservadora en Bolivia. El gobierno de Manuel Isidoro Belzu 1848-1855*. La Paz: Plural.

SCRIVENER, J. H.
1864 Costumbres populares de Cochabamba (recuerdos de viaje). *Revista de Buenos Aires, 4* (14), 319-328.

SCHROEDL, Annette
2008 La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas. *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines, 37* (1), 19- 27.

SMIENIANSKY, Silvina
2010 De preeminencias, estilos y costumbres: rituales y poder en los cabildos

coloniales. Una aproximación etnográfica al análisis de materiales de archivo. *Revista Colombiana de Antropología*, *46* (2), 379-408.

SORUCO, Enrique (Comp.)
1897 *Digesto de Ordenanzas*, *Reglamentos*, *Acuerdos*, *Decretos &,& de la Municipalidad de Cochabamba*. T.II. Cochabamba: Imprenta El Comercio.
1900 *Digesto de Ordenanzas*, *Reglamentos*, *Acuerdos*, *Decretos &,& de la Municipalidad de Cochabamba*. T.3. Cochabamba: Imprenta de El Heraldo.

VIEDMA, Francisco de
1969 *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*, 3° ed. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

II.

Las “nuevas” celebraciones de la República (siglo XIX)

De la América bárbara a la Patria ilustrada:

Alegorías de América, la igualdad y el mito del buen salvaje

María Luisa Soux[1]

Resumen

A partir del análisis de alegorías de América y de la Madre Patria, el presente artículo estudia la forma como se fue modificando el imaginario sobre América, tanto en Europa como en nuestro continente, desde la época barroca del siglo XVII hasta la etapa republicana e ilustrada del siglo XIX. De la imagen de una América bárbara, símbolo de la otredad, hasta las alegorías de las nuevas repúblicas, como representaciones de la Patria, las imágenes mostrarán la complejidad del imaginario oficial y popular sobre la América.

Palabras clave: Alegoría, barbarie, América, Patria, imaginario.

Abstract

From the analysis of the allegories about America and the Mother Country, this article analyzes the way it was changing the imagery of America, both in Europe and in our continent, from the Baroque period of the seventeenth century to the Republican and illustrated the

1 Doctorado en Ciencias Sociales mención en Historia en la Universidad Nacional de San Marcos (Lima-Perú); Maestría en Historia Latinoamericana en la Universidad Internacional de Andalucía, Sede la Rábida (España). Docente emérita de la Carrera de Historia de la UMSA e investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos de la misma universidad. Estudios sobre el proceso de independencia, historia de las mujeres e historia rural y de la coca. Ha publicado entre otros los libros *La coca liberal (1993)*, *La Paz en su ausencia (2009)*, *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas (2010) y Estudios sobre la Constitución, la ley y la justicia en Charcas entre Colonia y República* (2013), además de coordinar y participar en libros conjuntos.

nineteenth century. From the image of a barbarous Latin, symbol of otherness, to allegories of the new republics, as representations of the Fatherland, the pictures will show the complexity of official and popular imagination of America.

Key words: Allegory, barbarism, America, Patria, imaginary.

Introducción

En 1830, un personaje que firmaba bajo el seudónimo de El Aldeano, escribió un bosquejo en defensa del proteccionismo y contra el mercado libre extranjero que, según su parecer, era el causante de la pobreza de la Nación. Su escrito presentaba a Bolivia como una nación niña que debía conducir su futuro como un proceso de crecimiento y maduración. Dentro de este discurso, que se constituía al mismo tiempo en un diagnóstico sobre la situación moral y cívica del país, presentaba también una imagen que se había ya repetido anteriormente en numerosos discursos a lo largo del continente, el de América, y en este caso Bolivia, como una sociedad bárbara que se había mantenido en esa situación debido a su situación colonial y que habría de civilizarse gracias a su independencia. De esta manera, decía El Aldeano: "Nadie ignora que Bolivia acaba de salir de un estado de barbarie. Sus ideas, sus habitudes, sus maneras y estilos, todo es salvaje. Así, es menester comenzar por la educación y civilización de la generación presente para acabar con la ilustración en las generaciones futuras" (Lema, 1994:80).

Esta apreciación de la situación de barbarie para Bolivia era parte de un imaginario que se había ido construyendo a lo largo de siglos para toda América. Desde el debate sobre si los indios americanos tenían alma hasta el propio status jurídico de los habitantes originarios como rústicos, miserables y menores de edad, el imaginario europeo mantenía la idea de América como una región donde hombres y mujeres se hallaban en un estado de naturaleza, la que además era feraz y pródiga. La imagen europea se había difundido también en algunas elites ilustradas americanas que transmitían la misma idea, la de un territorio rico y feraz donde vivían sus habitantes en una situación de barbarie. Así, por ejemplo, se manifestaba José Mariano Serrano en la parte considerativa del Acta de la Independencia de Bolivia de 1825: [2]

> Les mostraremos un territorio con mas de trescientas leguas de extensión de norte a sur, y casi otras tantas de este a oeste, con ríos navegables, con terrenos feraces, con todos los tesoros del reino vegetal en las inmensas montañas de

2 José Mariano Serrano fue presidente de la Asamblea Deliberante que declaró la independencia de Bolivia y redactor del Acta de Independencia.

> Yungas, Apolobamba, Yuracaré, Mojos y Chiquitos, poblado de los animales los mas preciosos y útiles para el sustento, recreo e industria del hombre, situado donde existe el gran manantial de los metales que hacen la dicha del orbe, y le llenan de opulencia (…)Venid, en fin, y si cuando contempláis a nuestros hermanos los indígenas hijos del grande Manco Capac, no se cubren vuestros ojos de torrentes de lágrimas, viendo en ellos hombres los más desgraciados, esclavos tan humillados, seres sacrificados a tantas clases de tormentos, ultrajes y penurias, diréis, que respecto de ellos parecerían los Ilotas ciudadanos de Esparta y hombres muy dichosos los Níjeros Ojandalams del Indostán.

La cita, más allá del florido lenguaje que caracteriza al Acta de Independencia, nos presenta la imagen de los americanos, esos "hijos del Grande Manco Capac", en una visión comparativa con la historia europea de la población sometida, los ilotas de Esparta, y de lo exótico, tribal y posiblemente lo desclasado de la India.[3]

En el presente trabajo, se analizará este imaginario sobre América y las nacientes naciones, a partir del análisis de los emblemas y alegorías que muestran los cambios y las permanencias en el imaginario de este nuevo mundo, a partir de imágenes que provienen tanto de Europa como de los mismos americanos y que la ambigüedad y las contradicciones mentales que se dieron en el paso de un imaginario de barbarie y otredad hacia una percepción de la presencia de una sociedad moderna y civilizada.

El cuerpo alegórico de América

La alegoría, proveniente del griego *allegorein* «hablar figuradamente», es una idea, frase u oración que posee un significado distinto al que se menciona. En el arte de la imagen, la alegoría es la utilización de figuras individuales o grupos que representan pensamientos abstractos.

Si bien el uso de la alegoría fue común desde las etapas más tempranas de la historia de la humanidad, su organización y el establecimiento de pautas comunes para definir su significado fue desarrollado durante el renacimiento. De acuerdo con Lucía Querejazu, la emblemática o imágenes-idea, que articulaba lemas, alegoría y epigramas, fue desarrollada durante el humanismo, tomando como fuentes la mitología clásica, las historias naturales, la Biblia, los escritos de los Padres de la Iglesia, las leyendas y las narraciones históricas. Los más conocidos emblemistas fueron Andrea Alciato (1492-1550) y Cesare Ripa (1555-1622) (Querejazu, 2012: 31).

---

3 El término níjeros se refiere claramente a negros o de piel oscura, mientras que no queda claro el uso del término Oxandalám, que no se halla en los diccionarios. Algunos comentarios que aparecen en foros digitales plantean la posibilidad de tratarse de un río en la región del Indostán, o más bien, referirse a la casta de los intocables. Ver forum.wordreference.com/showthread.php?t=1897496&langid=24

La etapa del desarrollo de la emblemática y del uso extendido de la alegoría, coincidió con la expansión planetaria, lo que hizo necesaria la representación alegórica de los nuevos espacios descubiertos por Europa. Así, Cesare Ripa, en su obra *Iconología* (1593), describió a cada una de las cuatro partes del mundo, estableciendo para América, conceptualizada como la cuarta parte del mundo, lo siguiente:

> …Mujer desnuda y de color oscuro, mezclado de amarillo. Será fiera de rostro, y ha de llevar un velo jaspeado de diversos colores que le cae de los hombros cruzándole todo el cuerpo, hasta cubrirle enteramente las vergüenzas. Sus cabellos han de aparecer revueltos y esparcidos, poniéndosele alrededor de todo su cuerpo un bello y artificioso ornamento, todo él hecho de plumas de muy diversos colores. Con la izquierda ha de sostener un arco, y una flecha con la diestra, poniéndosele al costado una bolsa o carcaj bien provista de flechas, así como bajo sus pies una cabeza humana traspasada por alguna de las saetas que digo. En tierra y al otro lado se pintará algún lagarto o un caimán de desmesurado tamaño (…). El cráneo humano que aplasta con los pies muestra bien a las claras cómo aquellas gentes, dadas a la barbarie, acostumbran generalmente a alimentarse de carne humana, comiéndose a aquellos hombres que han vencido en la guerra, así como a los esclavos que compran y otras diversas víctimas, según las ocasiones. En cuanto al Lagarto o Caimán es un animal muy notable y abundante en esta parte del Mundo, siendo tan grandes y fieros que devoran a los restantes animales y aún a los hombres en ciertas ocasiones…[4]

Esta descripción alegórica fue utilizada ampliamente por los diversos artistas que, mediante grabados y otras técnicas buscaron representar no sólo a América, sino también a las otras partes del mundo, cada una con sus respectivas características. Uno de ellos fue Marten de Vos que hizo en 1600 unos grabados de las alegorías de los continentes en Amsterdam.[5] La alegoría de América, a diferencia de la presentada gráficamente por Ripa, muestra una imagen menos salvaje, con el cabello peinado y una postura más exótica y voluptuosa; por otro lado, en lugar de montar un caimán, se la mostraba sobre un armadillo gigante, que iba acompañado por otros animales como loros y extrañas llamas, mientras que el cráneo humano, que según Ripa debía llevar la América, había desaparecido.

De acuerdo con Yobenj Chicangana, estos cambios en las alegorías se debían a varios factores. El hecho de que se imponga la imagen del caimán

---

4 Cesare Ripa, 2002, 1613, p. 108-109. Citado por Yobenj Aucardo Chicangana: "La India de la libertad: de las alegorías de América a las alegorías de la Patria" *Revista Argos Vol. 27 Nº 53*. 2010. p. 145-163.

5 Pintor y dibujante flamenco (1532-1603). Miembro de una familia de artistas. Durante su etapa madura realizó más de 1600 dibujos que sirvieron como modelo para los más importantes grabadores de la época.

sobre la del armadillo se debe a un entrecruzamiento de las alegorías de América y África (que en la obra de Marten de Vos aparece montando uno), mientras que la desaparición del cráneo humano se debe a un cambio en la imagen de América, donde desaparece la figura del caníbal y se concentra en lo exótico y paradisiaco. (Chicangana, 2010:150).

Las alegorías de las cuatro partes del mundo de John Stafford (1630) muestran las diferencias sobre el imaginario de lo propio y lo "otro", así, la alegoría de América refuerza lo femenino, lo desnudo y lo exótico, de forma semejante al imaginario que se presenta sobre África, y contrastando profundamente con la imagen de Europa, también mujer, pero vestida y poco "peligrosa", como muestran las imágenes 1, 2 y 3.

Imagen 1

Europa. Emblema en grabado de John Stafford. 1630. Se perciben los elementos de la cristiandad y del mundo "civilizado": la iglesia, el nuevo mundo descubierto, los barcos que surcan los mares. El vestido es un símbolo de civilización, al igual que el libro, mientras que el cetro y la corona representan el poder. Se muestra a una mujer madura y poco agraciada con cara adusta, poco "peligrosa".

Imagen 2

América. Barbarie y rudeza en medio de una naturaleza rica. El desnudo y la sensualidad fortifican la imagen de la barbarie, mientras que el cuerno de la abundancia simboliza la riqueza, al igual que el loro. Mantiene de la descripción de Ripa el penacho de plumas y el carcaj. Emblema en grabado de John Stafford. 1630.

Imagen 3

Africa. Salvaje y exótica. Rodeada de una naturaleza pródiga de oro y perlas. Emblema en grabado de John Stafford. 1630.

La emblemática y las alegorías de América que seguían las indicaciones de Ripa fueron reproducidas posteriormente en varias ciudades de Europa, con algunas variantes, como puede observarse en la alegoría de Crispin de Passe, de 1639, que disminuyendo en algo el erotismo y la voluptuosidad de la de Stafford, rodea la imagen principal de otros elementos fuertemente simbólicos como el jaguar y la serpiente, retomando las cabezas cortadas, lo que significaría un fortalecimiento de la imagen bárbara y caníbal del continente (ver imagen 4).

Imagen 4

América. Crispin de Passe. Amsterdam. 1639.

Con todas las variantes descritas, las alegorías de América en la primera mitad del siglo XVII mantuvieron algunas características comunes como la imagen femenina, exótica y voluptuosa, con el cuerpo casi desnudo, el penacho de plumas y el carcaj de flechas, todos símbolos de la barbarie[6].

La Ilustración y la imagen del Buen Salvaje

Desde mediados del siglo XVII, las alegorías se fueron modificando lentamente, sin dejar por ello de mostrar la imagen bárbara y salvaje, pero humanizándola. Una muestra de esa nueva perspectiva de las alegorías, ya presentada en el trabajo de Enrique Florescano, "Alegorías de la Patria en el Virreinato" (Florescano 2004), es la realizada en 1660 por Guillaume de

6 Sobre la visión del indio americano como bárbaro ver la obra de Anthony Pagden: *La caída del hombre natural (1988)*. En él se analiza la forma como los europeos miraron al otro, al americano, y la discusión sobre su humanidad y barbarie.

Gheyn, en la cual aparece la América con un traje de plumas que deja libre el busto y rodeada de un ambiente natural, pero a diferencia de las anteriores, la América no se presenta sola o rodeada por otros "salvajes", sino que va acompañada por su familia: su esposo y su hijo (Imagen 5). Este cambio de escena muestra una transformación fundamental en la imagen que desde Europa se tenía sobre América, es decir, ya no es la imagen sexuada y bárbara que se inserta en la naturaleza, sino la imagen social de América, la mujer que va acompañada por el hombre, símbolo de la civilidad, y lleva en la mano al hijo[7]. A través de la alegoría se puede decir que se inicia una visión nueva y humanizada de América, aunque en el fondo de la imagen se mantienen los animales y símbolos de la naturaleza salvaje. Para Enrique Florescano, esta imagen se semeja a los cuadros de castas que se hicieron comunes en el siglo XVIII. (Florescano 2004).

Imagen 5

La América y su familia. Alegoría de Guillaume de Gheyn. 1660. La familia, los trajes y los símbolos de poder humanizan la imagen de América.

7 De acuerdo con Anthony Pagden, entre los antiguos la barbarie era una situación en la que no existía una organización social y política, en la cual el hombre podía ser caníbal y se hallaba cerca a la condición animal. (Pagden, 1988: 38)

El siglo XVIII, con la insurgencia de un nuevo pensamiento ilustrado, dará lugar a nuevos tipos de representación, esta vez ya no de América, como alegoría, sino de los americanos. Para Florescano, es importante distinguir en este momento las imágenes que provienen de Europa y las elaboradas en América. En este segundo caso, para la Nueva España, estas formas de representación se manifiestan de dos maneras: por un lado la identificación de América con la Virgen de Guadalupe; y por el otro, la representación de la sociedad americana ya humanizada y social, mediante los llamados "cuadros de castas". Los elementos centrales de estas representaciones son fundamentalmente la pérdida de los elementos de barbarie como son el paisaje natural, el uso de las plumas[8] y el desnudo; mientras que, por otro lado, los personajes representados ya no son el "cuerpo de América" sino los habitantes del mismo. Asimismo, en el primer caso, se trata ya de una América cristiana, por lo tanto, civilizada, mientras que en el segundo, se mostraría una América ordenada de forma estamental y jerárquica; en uno y otro caso, la América natural ha dado lugar a la América social. Estas imágenes desde la América, sin embargo, se manifiestan únicamente con relación a los indios cristianizados y tributarios que formaban parte fundamental del sistema colonial.

A pesar de todos los cambios que conllevó el pensamiento ilustrado, de los estudios sobre la sociedad civil de Locke y del pensamiento de Montesquieu que decía que "todas las naciones tienen su derecho de gentes, no careciendo de él ni aun los iroqueses, que se comen a sus prisioneros" (Montesquieu 1906:17)[9], los variados viajes que hicieron científicos europeos a América y su recorrido por lugares marginales del continente mantuvieron en Europa la imagen de América como la región de la otredad.

El principio de Montesquieu sobre la influencia del clima en el desarrollo de las sociedades, influyó aún en la representación alegórica de la América, que si bien desde una autopercepción se había cristianizado y civilizado, desde la visión europea mantenía aún ciertos rasgos de barbarie, en parte transformados, por efecto del pensamiento ilustrado, en la figura del buen salvaje anterior al contrato social. Esta es, por ejemplo, la imagen que muestra la alegoría siguiente (imagen 6):

---

8 Es importante anotar que el uso de las plumas no es solamente un signo de la naturaleza bárbara, sino que representa también el poder y la divinidad. Se sabe, por ejemplo, que los penachos de plumas eran un signo de la realeza en América, símbolo que fue trasladado a las imágenes religiosas, como en el caso de la Virgen de Pomata. Este simbolismo, sin embargo, está más relacionado con la visión americana que con la europea, donde el uso de plumas fue establecido para los "otros", sean estos hombres nobles o del común.

9 No olvidemos que una de las características del bárbaro era precisamente el hecho de comer carne humana, presentado como el acto más salvaje, cercano a los animales.

Imagen 6

Frontispice de l`Amérique. Alegoría de Jacques Grasset de Saint-Saveur. 1796.

El *Frontispice de l`Amérique*, de Jacques Grasset de Saint-Sauveur, publicada en 1796[10], en un momento en el que ya se había producido la Revolución Francesa, seguía reproduciendo el imaginario del barroco europeo sobre América, con la gran diferencia de mostrar una imagen andrógina o masculinizada. La pérdida de los atributos voluptuosos de la alegoría, a pesar del mantenimiento de la desnudez y el uso de las plumas, propios de las imágenes de la barbarie de la etapa anterior, transformaba a la alegoría de América en la imagen del buen salvaje, la imagen idílica desarrollada por Juan Jacobo Rousseau del estado de naturaleza y la etapa previa al Contrato

10 La fuente de la obra explica lo siguiente: "Enciclopedia de viajes: contiene una corta guía sobre la historia y las costumbres domésticas de sus habitantes, religiones, fiestas, métodos de tortura, funerales, ciencias, artes y comercio de todas la naciones, así como una completa colección de los trajes civiles, militares, religiosos y oficiales".

Social. Esa imagen femenina salvaje y voluptuosa que debía ser dominada por Europa, daba lugar a la figura andrógina y masculinizada ideal en un ambiente de paz y tranquilidad en el cual había desaparecido el caimán y la calavera y se presentaban otros animales menos agresivos como la tortuga y la capibara, manteniéndose el cuerno de la abundancia y el carcaj de flechas. Desde una clave ilustrada europea, la imagen de América seguía apareciendo como la figura de la otredad, de ese otro que aparecía como la imagen ideal de la humanidad en estado natural.

España, América y la crisis de la Monarquía

La crisis de la monarquía española, la formación de las Juntas provinciales y la Junta Suprema y la convocatoria a Cortes modificó desde sus bases la estructura de las relaciones entre España y sus territorios americanos. La imagen del otro americano entraba en contradicción con la idea de los reinos de España y América y la igualdad de sus habitantes. La invasión napoleónica a la península y el traspaso del poder a José Bonaparte en 1808 conmovieron a los habitantes de ambos hemisferios, lo que llevó a la aparición de discursos que convocaban a la unidad frente al invasor. Fruto de esta nueva experiencia en la cual se disipaba aparentemente la relación de dominación y explotación, la figura de otredad dio lugar a la de hermandad, mostrándose en las imágenes esta alianza de los diferentes. Algunas de las alegorías de esta etapa muestran precisamente el nuevo discurso de la unidad, como se muestra en la imagen 7:

Imagen 7

España e Indias reunidas en Cortes vienen a salvar su amada Patria.

La alegoría muestra varios elementos nuevos que se remiten tanto al momento específico como a la visión de América o Las Indias. En primer lugar, traslada a la América, claramente masculina, a un espacio europeo, produciéndose de esta manera un viaje y la ruptura consiguiente con su ambiente de naturaleza. La América con penacho y falda de plumas, es decir, esa América bárbara, se ubica ahora, junto a una España vestida con traje del siglo XVI en una aparente igualdad, aunque un paso por detrás, en un ambiente de ruina y frente a ciudades y barcos de guerra. En segundo lugar, la América ya no se halla en actitud pasiva, sino que actúa junto a España; ambas figuras tienen la actitud de ayudar a la Patria doliente que se halla derrotada y apoyada en el León Ibérico. La unidad entre España y las Indias se halla representada con el entrecruzamiento de los brazos de ambas figuras, mientras que la Patria está representada por una mujer joven, blanca y coronada, vestida al estilo romano. El mensaje de la alegoría se halla inscrito en la pared en ruinas. La visión de la otredad de las alegorías anteriores se mantiene en las figuras, aunque la composición ha ubicado ya juntos a "los unos y los otros".

Imagen 8

La antigua y nueva España, juran en manos de la religión vengar a Fernando VII. 1809[11]

11 Fuente: *Los Pinceles de la Historia. De la Patria Criolla a la Nación Méxicana 1750-1860 (2001, p. 135-136)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

La versión americana sobre la unidad para salvar la monarquía muestra, por el contrario, un mensaje bastante diferente en el cual se van diluyendo la diferencia y la otredad. Si bien se mantienen algunos elementos simbólicos de las alegorías de España y América, las posturas nos dan una idea de mayor equilibrio. Un ejemplo de este cambio es la alegoría sobre la Antigua y Nueva España que se realizó en 1809, en el contexto de la crisis, cuando los habitantes de ambos continentes procedieron a la jura a Fernando Séptimo.

Varios son los elementos que diferencian ambas alegorías, una procedente de España y la otra de Nueva España. En primer lugar, se percibe la influencia que ejercía aún sobre Europa la emblemática y las alegorías establecidas por Ripa, aunque la América había perdido gran parte de sus atributos de barbarie; por otro lado, los símbolos que representaban el espacio europeo civilizado y urbanizado, así como al León Ibérico e inclusive a la Patria, reflejan aún la visión civilizadora del europeo frente al americano; por el contrario, la alegoría americana de la Nueva España se inserta de forma más contundente en una nueva simbología procedente de la ilustración y la modernidad; se puede ver, por ejemplo, la vestimenta romana de la antigua España y el símbolo de la lámpara de la ilustración y las luces. La imagen que representa a la Nueva España, heredera de la imagen de América, muestra a una mujer casi asexuada, vestida a la usanza indígena y no desnuda que mantiene, sin embargo, los símbolos del penacho de plumas y el carcaj. La composición de la alegoría es también diferente: ubicadas la Antigua y la Nueva España a los dos lados de un altar, existe la intermediación entre ambas figuras, la de la religión, representada por una figura blanca, semejando a la virgen, la cruz y dos corazones. En esta imagen, las dos Españas se ubican en un espacio simbólico no definido espacialmente, comparten unas mismas creencias y virtudes, dando a la imagen una visión de dignidad y de mayor igualdad.

Una tercera alegoría de la misma época, que forma parte de una colección dedicada a la Constitución de Cádiz y que puede servir para la comparación, es la alegoría que acompaña el primer capítulo del texto constituyente (Imagen 9). Al analizar esta imagen se presenta una gran contradicción y es que la alegoría oficial que acompaña en la misma página precisamente al texto que declara la igualdad entre los habitantes de ambos hemisferios: "La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios" y que en el capítulo II, artículo 5º declara: "Son españoles Primero: todos los hombres libres, nacidos y avecindados en los dominios de las Españas y los hijos de estos", sea una imagen que parece extraída directamente de los emblemas del siglo XVII.

Imagen 9

Título Primero de la Constitución de Cádiz: De la Nación española y de los españoles. 1812.

El texto del artículo 5º que se halla en la parte derecha tiene como contraparte una imagen en la que la otredad aparece nuevamente con toda su fuerza. La España europea, representada por un ser coronado y vestido al estilo medieval, toma en la mano el texto de la Constitución y la presenta a la imagen de la España americana, representada por una mujer desnuda, con un penacho, una falda de plumas y el carcaj de flechas a quien da la mano. En medio de ambas figuras, los dos mundos representados por dos esferas se hallan unidas por una cinta; completan la escena las columnas de Hércules y el cuerno de la abundancia por el lado europeo, y el carcaj de flechas, un cuerno con monedas y una planta tropical por el lado americano. En las imágenes se perciben los dos mundos, el civilizado y el bárbaro, que no establecen una mayor relación entre ellos con excepción de la toma de las manos; de esta manera, el mensaje de la alegoría manifiesta la idea de una Constitución que es obra de la España europea y que es presentada a América; así, la igualdad entre ambos hemisferios se convierte en un regalo entregado de uno al otro

y no como una construcción conjunta. La contradicción entre texto e imagen puede ser percibida como la contradicción existente entre un discurso de igualdad y un imaginario de otredad.

De la América a las Patrias americanas

Conforme se iba consolidando el proceso de independencia de los territorios americanos frente a la metrópoli, se fueron generando nuevas imágenes alegóricas que articularon y entremezclaron el discurso de modernidad, de independencia y de libertad con la imagen idílica del habitante originario de América. De ahí surgió, como lo establece Chicangana para la Nueva Granada, la imagen de la *India de la Libertad* que data de 1818 (Imagen 10).

Imagen 10

Anónimo. La India de la Libertad. Colección Museo de la Independencia, Casa del Florero. Ministerio de Cultura de Colombia. Bogotá, 1819.

Para este autor, con esta obra "la Alegoría de América se resignificó tanto en su representación iconográfica como en su concepto" (Chicangana 2010: 153). La imagen tradicional de la india representando a América toma más bien el significado de la Libertad, a través de la presencia del gorro frigio, mientras que el escenario se mantiene casi neutral, con la recuperada imagen del caimán y de los árboles tropicales y la inclusión de un arco además del carcaj. ¿Qué significado podemos dar a esta imagen? Se sabe que el gorro frigio fue el símbolo utilizado por los revolucionarios franceses como símbolo de la libertad, al ser parte del traje de los esclavos liberados en Roma.

Este símbolo fue copiado posteriormente por todos los pueblos que se fueron plegando a la lucha contra del despotismo monárquico y pasó a formar parte fundamental de la indumentaria de la nueva alegoría que se iba creando en el imaginario moderno, el de la Madre Patria, como el símbolo de la Nación y la República.

El otro elemento importante en la nueva alegoría de la India de la libertad, es que se trata de una india de piel blanca y rasgos europeos y aunque retoma la alegoría determinada más de doscientos años atrás, el nuevo imaginario la ha convertido en una imagen nueva. La América no sólo se blanquea mientras se transforma en símbolo de la Libertad, como un paso intermedio hacia la representación de la Patria, sino que el penacho de plumas también se resignifica, acercándose a un símbolo de dignidad y realeza, sin dejar su imagen india.

El mismo proceso de civilidad y blanqueamiento se percibe en otra alegoría realizada en Nueva Granada y analizada también por Chicangana: *La alegoría de Bolívar y la América India* de Pedro José de Figueroa, datada en 1819 (imagen 11). Este cuadro al óleo presenta un paso más hacia la civilidad de la América, ya que a pesar de retomar la figura femenina, y mantener el penacho de plumas y el carcaj, poco queda de la antigua alegoría de la América. La imagen de tez blanca se halla totalmente vestida con traje criollo y su actitud poco tiene que ver con la exaltación a la sexualidad y la barbarie de la alegoría original. La misma va acompañada por la imagen masculina del Libertador Simón Bolívar, quien con un uniforme militar de gala, la abraza de forma paternal.

Llama la atención en la obra la diferencia en el tamaño de ambas figuras, donde Bolívar aparece retratado con dimensiones mayores a la América India. Esta podría ser interpretada como una relación de dominación esta vez de la América criolla, militar y masculina, representada por el Libertador, sobre la América india y femenina[12].

12 Es importante analizar el significado de las palabras "Padre de la Patria" y "Madre Patria". Aparentemente el primero, con su imagen masculina y militar implica una acción agresiva y muchas veces violenta: la Patria debe su creación a este padre disciplinador y civilizador;

Imagen 11

Pedro José de Figueroa: Bolívar con la América India. 1819. Colección Quinta de Bolívar, Bogotá.

La Patria triunfante

Los nuevos países americanos conformados en la segunda década del siglo XIX, luego de largos y complejos procesos que contemplaron guerras civiles, revoluciones políticas y luchas regionales, instauraron todos ellos sistemas políticos liberales y modernos, herederos tanto de la Revolución Francesa como del proyecto constitucional de Cádiz. Estas nuevas unidades políticas heredaron también de los procesos revolucionarios europeos la simbología que surgió en el contexto de la Revolución Francesa, modificando el imaginario oficial anterior. De esta manera, la alegoría de América dio lugar a la imagen de la Patria. Este cambio no se manifestó únicamente en una resemantización, es decir en el cambio de significado de la imagen o alegoría, sino que se dio también un cambio sutil pero profundo en la misma imagen.

Esto significa que la imagen de la Patria o Madre Patria no es sólo una imagen renovada de la América colonial, que porta símbolos propios de la

---

por su parte, la "Madre Patria" parece ser sinónimo de la Patria misma, es la que acoge, la que cuida, pero es también creada por este Padre; de ahí su dependencia del primero.

modernidad, sino que muestra nuevas características en la misma imagen: la América india, desnuda y bárbara se ha vestido y blanqueado, desapareciendo en gran parte las otredades que se presentaban entre las alegorías humanistas de Europa y América. La imagen de la Patria –ya sea la americana o la nacional– no tiene mayor diferencia con las de la Patria francesa o Marianne o la española. Esta característica en la imagen confirmaría la tesis planteada para el Perú por Mark Thurner (1997), que propone que la república dejó de considerar las dos repúblicas coloniales (la de españoles y de indios) para crear una república única en la cual el indio fue invisibilizado.

Si bien parecería que esto ocurrió también en otros lugares como México, como puede observarse en la imagen de la Patria Mexicana que está representada por la imagen de una mujer blanca, ataviada con traje griego y rodeada de dos cañones y cuatro banderas. Es interesante analizar que esta figura, típica representación de la Patria, no lleva el gorro frigio de la libertad y mantiene aún algunos elementos de la heráldica de antiguo régimen como el cuerno de la abundancia y sobre todo el penacho de plumas. Esta imagen podría interpretarse como la de una patria liberal y moderna, pero también una patria americana que va acompañada con el águila del imperio azteca y las plumas de las alegorías de la América ya resignificadas.

Imagen 12

En el caso boliviano, las alegorías van a tomar diversas características, así como eran diversas las propuestas ideológicas que acompañaron la formación de la Nación. El 17 de agosto de 1825 se estableció en la Asamblea Deliberante la forma como debía ser el primer escudo nacional, determinándose que "a la cabeza del escudo se verá la gorra de la libertad (gorro frigio), y dos genios a los lados de ella, teniendo por los extremos una cinta en que se lea República Bolívar"[13]. El Decreto no especificaba cómo se debía representar a los dos genios ni menos se hizo una muestra gráfica de la misma. De acuerdo a la mitología romana los genios eran los antepasados y guardianes de las personas y eran representados por un ser masculino con un altar y el cuerno de la abundancia. A pesar de ello, la representación gráfica del primer escudo transformó estos genios en imágenes muy similares a la Patria; es decir, mujeres blancas con túnica romana que cuidaban el gorro frigio, como puede observarse en la imagen 13:

Imagen 13

La imagen anterior, respondía claramente a la posición liberal y de modernidad que se impuso en los primeros años de nuestra vida republicana.

13 Decreto del 17 de agosto de 1825.

No quedaba nada de la imagen de la América India y menos el imaginario de una Bolivia que reconociera lo indio; en los genios del escudo, que eran en realidad imágenes de la Patria, no se percibía ningún elemento de la indianidad. Este era el imaginario oficial de la nueva república que en su escudo nacional presentaba una República Bolívar presentada únicamente como un rico espacio vegetal, animal y mineral.

A pesar del objetivo nacional de borrar el imaginario de la América india, el mismo pervivió de diversas maneras. Cuarenta años después, Melchor María Mercado, un pintor y dibujante criollo autodidacta, en una etapa signada por el caudillismo, elaboró un conjunto de dibujos y acuarelas sobre el país, el *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia* (1841-1869). En las primeras páginas de su álbum, Mercado retomó las alegorías, esta vez de Bolivia, con una visión muy ligada a los imaginarios anteriores a la República. En la primera página, donde se halla la dedicatoria en honor a la memoria de Antonio José de Sucre, Mercado presenta la siguiente imagen (imagen 14):

Imagen 14

Dedicatoria del *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia.* Melchor María Mercado.

La imagen reproduce en gran parte las alegorías de la América del siglo XVII, la imagen femenina desnuda, con penacho y falda de plumas y cargando el arco y el carcaj de flechas. Esta alegoría de Bolivia, sin embargo, va acompañada de dos nuevos elementos: las nueve estrellas que representan a los departamentos de la República y la bandera boliviana que cruza sobre el torso desnudo.

Para Melchor María Mercado, la alegoría de América se ha resignificado con una alegoría de la Bolivia india. La lámina completa muestra también las contradicciones y ambigüedades de esta imagen de la República y es que la alegoría de la Bolivia republicana va acompañada del siguiente texto en honor a Sucre: "¡A ti, que desde el impíreo velas sobre la patria querida! ¡Esclarecido genio, el más ilustre de los héroes, el más grande de los hombres! ¡Esforzado atleta que con indomable valor sometiste para siempre en los memorables cambios de Ayacucho el ominoso yugo que nos uncía a la Iberia feroz!".

¿La alegoría se ha transformado simplemente en una imagen decorativa? ¿Es esta imagen de la Patria republicana boliviana pero también india la que dedica el álbum al Mariscal de Ayacucho? Una respuesta tentativa podría acercarnos al planteamiento dado por Rossana Barragán sobre la necesidad de repensar de forma más compleja la formación de la nación boliviana, una forma en la cual se mantuvieron elementos coloniales y de pacto dentro de un proyecto moderno y liberal (Barragán 1998); así, es posible entender de una manera diferente la relación entre la imagen y el texto.

La complejidad del imaginario sobre Bolivia se presenta más aún en la siguiente lámina del Álbum. Se trata de una alegoría en la cual el Mariscal Sucre riega con las virtudes y valores al árbol de las ciencias y a Bolivia, que es representada por una mujer blanca, vestida que tiene unas cadenas rotas por el mismo Sucre (imagen 14).

El árbol de las ciencias muestra la imagen ilustrada de las artes como la música, la literatura, las ciencias exactas y el conocimiento y tanto éste como la Bolivia son regadas con las aguas de la justicia y el conocimiento, mientras que Sucre, vestido con traje militar, lleva en las manos la cabeza de los tiranos, las cadenas rotas de la esclavitud y los cuchillos con los que rompió el antiguo sistema colonial.

Lo interesante para analizar el tema que nos ocupa, es que, a pesar del mensaje que quiere dar Mercado de la necesidad de una República ilustrada y moderna, la Bolivia mantiene aún el antiguo símbolo de la América: el penacho de plumas.

Imagen 15

Conclusiones

Desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, las alegorías de América se fueron transformando lentamente, desde una imagen femenina, voluptuosa y bárbara, la misma va a pasar a representar la sociabilidad, el buen salvaje, la libertad y finalmente la Patria. Esta transformación va a ir acompañada con un cambio sutil en las mismas alegorías, que sufren en el siglo XVIII e inicios del XIX un proceso de masculinización, concordante con la imagen del buen salvaje, para retornar posteriormente a su imagen femenina pero esta vez controlada, civilizada y blanqueada. Durante este periodo, la América, ya civilizada pero que mantiene elementos de la indianidad y la otredad, será transformada sutilmente en la alegoría de la Patria o la Madre Patria, resignificando símbolos y relacionando los mismos con los principios de libertad, igualdad y fraternidad.

En el caso boliviano, mientras la nueva república buscará establecer alegorías oficiales de la Patria nacional bajo un discurso procedente de Europa dejando de lado la tradición de la antigua imagen de América, el imaginario popular mostrará una posición más compleja, entremezclando discursos modernos, ilustrados y liberales y de culto a los Padres de la Patria, con alegorías que han mantenido –en algunos casos resignificándolos– los elementos

centrales de la imagen bárbara de América, como una manifestación, a través de la imagen, de la presencia de una sociedad donde persiste el imaginario colonial y de antiguo régimen.

Bibliografia

BARRAGÁN, Rossana
1998 *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)* Fundación Diálogo. La Paz.

CHICANGANA, Yobenj Aucardo
2010 "La India de la libertad: de las alegorías de América a las alegorías de la patria" en *Revista Argos Vol. 27 Nº 53*. 2010. p. 145-163.

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
2001 *Los Pinceles de la Historia. De la Patria Criolla a la Nación Méxicana 1750-1860*. México.

LEMA, Ana María (Coord)
1994 El Aldeano: *Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia con sus resultados, presenta al examen de la Nación por un aldeano hijo de ella. Año de 1830*. Historias, Plural, Facultad de Humanidades. La Paz.

FLORESCANO, Enrique
2004 "Alegorías de la Patria en el Virreinato". Jornadas de la Universidad Nacional Autónoma de México. En http://www.jornada.unam.mx/2004/06/17/ima-alego.html Revisada en julio de 2013.

MERCADO, Melchor María
1991 *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Sucre.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat
1906 *El espíritu de las Leyes*. Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales. Madrid. 1906.

PAGDEN, Anthony
1988 *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Ed. Alianza. España.

QUEREJAZU ESCOBARI, Lucía
2012 *Virgine Canis. Legitimación de la piratería inglesa en América en el siglo XVI*. Garza Azul. La Paz.

THURNER, Mark
1997 "'Republicanos' y 'la comunidad de Peruanos': Comunidades inimaginadas en el Perú postcolonial" en *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. IFEA-Historias. La Paz.

Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925)

Françoise Martínez[1]

Resumen

El artículo presenta los procesos de construcción e imposición de una memoria cívica nacional, en la Bolivia independiente, enfocando en particular la progresiva –aunque no lineal- institucionalización del 6 de agosto, entre 1825 y 1903. ¿Qué identidad nacional se buscó fomentar, para responder a qué anhelo de unidad nacional? Los avatares de los feriados, las modalidades de celebración que se decidieron, muestran qué formas de inclusiones se buscaron y qué tipos de exclusiones se mantuvieron. En el repaso de este primer siglo de vida republicana, también veremos que una vez establecido dicho feriado, otros tipos de fiestas y celebraciones participaron de este proceso de construcción de una unidad nacional reconocible por las clases urbanas, pero evacuando siempre la cuestión de la integración del indígena a la imagen de nación. De modo que los esfuerzos políticos emprendidos buscaron proyectar, fuera de las fronteras, cierta imagen o construcción identitaria renovada de país moderno, con celebraciones que seguían excluyendo a la mayoría de los grupos sociales y étnicos del país pero cuya dimensión excluyente se pensó como una condición para facilitar la inclusión del país al concierto de las naciones civilizadas.

1 Profesora agrégée en Español (1993). Historiadora allocataire del Instituto Francés de Estudios Andinos (1997-1999). Doctora en Estudios Latinoamericanos (Universidad de Tours-Francia, 2000). Autora de *"Régénérer la race". Politique éducative libérale (1898-1920)* (Paris: IHEAL-La Documentation Française, 2010) y de unos cuarenta artículos y trabajos en historia de la educación, historia política, historia de las mentalidades, siglos XIX y XX. Docente investigadora titular (Maîtresse de conférences) en Historia y civilización de América Latina en la Universidad de Paris Ouest Nanterre La Défense. Investigadora del CRIIA (Centre de Recherches Ibériques et Ibéro-Américaines). Investigaciones actuales sobre políticas festivas y simbólicas en Bolivia y México.

Palabras claves: Bolivia, fiesta cívica, fiesta patria, memoria.

Abstract:

This article presents the process of construction or enforcement of a civic memory within the independent Bolivia, focusing in particular on the progressive -even if not linear- institutionalization of August, 6th between 1825 and 1903. What national identity did they aim to bind together, so as to satisfy what desire of national unity? Public holidays avatars and celebration modes, which were established then, show what types of inclusion were sought and what types of exclusion were maintained. In this analysis of the 1st Century of republican life, we shall also see how, once this National Day had been formalized, Public Holiday and celebrations of other kinds to which urban classes could relate took part in the construction process of a national unity, but which persistently avoided the question of integrating the indigenous people into the national imagery. Such policy intents aimed at projecting abroad a certain image or renewed identity building of a modern country with celebrations which kept on excluding most social and ethnic groups from the country, but whose dimension of exclusion was conceived as a prerequisite for facilitating the country's inclusion among civilized nations.

Key words: Bolivia, civic holiday, national holiday, memory.

¿Qué tipo de identidad nacional se ha tratado de construir y promover en Bolivia tras la independencia del país? ¿mediante qué procesos se buscó forjar una identidad incluyente que respondiera al anhelo de unidad nacional? ¿con el mantenimiento de qué tipos de exclusiones? ¿Cómo han funcionado esas lógicas incluyentes, excluyentes, o mixtas, a través de qué políticas simbólicas y para qué proyecto de nación?[2]

Para responder a estas preguntas, reflexionaremos en torno a las fiestas cívicas y sus celebraciones que han sido, a lo largo de la historia nacional, herramientas de procesos combinados de inclusión y exclusión. ¿Por qué las celebraciones? porque encarnan una voluntad política incluyente al crear una entidad celebrada a la par que excluyen para poder darle sentido y razón de ser a dicha entidad. ¿Por qué las fiestas cívicas? porque son una de las herra-

2 Se prolonga aquí una reflexión sobre las políticas festivas iniciada en el marco del trabajo colectivo dirigido por Marta Irurozqui sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes en el siglo XIX. Un primer trabajo sobre el tema, "Usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional, siglo XIX", se publicó en Marta Irurozqui (ed.), *La mirada esquiva*, Madrid: CSIC, 2005. A continuación, se nutrió del simposio titulado "Procesos y lógicas de inclusión-exclusión en países de gran diversidad étnica" que organizamos con Josefa Salmón en el XV Congreso Internacional de Historiadores (AHILA), Leiden, 2008.

mientas de que dispone el poder político para asentar su hegemonía mediante la construcción y el mantenimiento de dichas entidades o identidades.

Trataremos de sacar a luz los procesos de construcción e imposición de una memoria cívica nacional, a partir de las primeras fiestas cívicas de la Independencia y con la progresiva, aunque no lineal, institucionalización de la fiesta patria del 6 de agosto. Ampliando el enfoque, mostraremos cómo, una vez establecido dicho feriado (1903), se buscó fomentar dentro del mismo país y con otras fiestas y celebraciones cívicas, una identidad boliviana que si bien era parte del proceso de construcción de una unidad nacional reconocible por las clases urbanas, excluía innegablemente amplios sectores de la población, relegando la cuestión de la integración del indígena a la imagen de nación.

Inclusión-exclusión de corte geográfico, inclusión-exclusión de corte político, inclusión-exclusión de corte ideológico, inclusión-exclusión de corte étnico, veremos cómo se han podido manejar dichas lógicas y en qué representaciones identitarias de la nación se han podido plasmar.

I. Independencia y unificación : las fiestas cívicas como instrumentos de exclusión e inclusión territoriales

Con la Independencia, la recién llamada República Bolívar necesitaba alardear de una identidad propia que la diferenciase tanto de su antigua potencia tutelar como de las naciones fronterizas, excluyendo las posibles asimilaciones a otros territorios de los que pretendía alejarse, como el Bajo Perú.

Al mismo tiempo y como parte del proyecto que apuntaba a forjar una nueva identidad territorial y política, el nuevo régimen necesitaba incluir en el proceso a los habitantes del territorio y asentar su lealtad a la autoridad de los nuevos dirigentes[3]. Las élites criollas siguieron entonces el doble proceso de renegar de su pasado colonial y reivindicar una nueva vida histórica independiente para todos. Renegar del pasado significaba abandonar, al menos en teoría, una organización política y social sometida a las reglas de la Corona española. Reivindicar el nacimiento a la nueva vida republicana significaba buscar otras afiliaciones e identificaciones capaces de abarcar la adhesión del mayor número de habitantes.

---

3 Para una reflexión sobre las modificaciones en las relaciones entre Estado y ciudadano en el siglo XIX véase Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Reinhard Bendix, *Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974; Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, Barcelona: Plaza & Janes, 1987. Sobre el problema que enfrentó la Independencia de fundamentar conjuntamente un nuevo poder político y un nuevo vínculo social tras la desaparición de la figura del Rey, cf. Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilité et politique aux origines de la nation argentine*, Paris: Sorbonne, 1999.

Lo que consideramos que fue entonces una "doble obligación festiva" del régimen consistió en celebrar tanto la ruptura con la península como la nueva vida nacional independiente. Para cumplir, lo primero fue buscar un nombre para el país que lo distinguiera definitivamente de lo que era el Alto Perú y retomara un elemento consensual y unificador del nuevo Estado: el agradecimiento a su libertador y gran héroe de guerra, Simón Bolívar. La "República Bolívar"[4] fue proclamada por Decreto de 11 de agosto de 1825, personificando la entidad territorial con la que se buscaba desarrollar una relación afectiva[5].

Asimismo la opción político-cultural elegida fue la de glorificar la propia independencia mediante su héroe y los momentos heroicos que se le pudieran asociar y así forjar una memoria colectiva y una conciencia identitaria nacional consensuales. Así fue como el Acta de Independencia de las Provincias del Alto Perú se firmó el 6 de agosto de 1825 como una consciente y proclamada elección conmemorativa de la victoria de Junín, al año de dicho triunfo. Para recalcar el rechazo a España, se emprendió la génesis de una epopeya maniquea en la que los héroes valientes –bolivianos de todas procedencias geográficas y sociales- se oponían al "íbero feroz". Se enfatizaron las batallas que habían permitido el acceso a la Independencia: la de Junín (art. 1) y la de Ayacucho (art. 2) erigidas en fiestas cívicas que debían celebrarse anualmente en todo el territorio nacional, el 6 de agosto y el 9 de diciembre respectivamente.

Junto con el nuevo nombre del territorio, ambas efemérides se plantearon así como parte enajenable de la misma creación de la República. Con ellas la asamblea general tendía a asentar un modelo de "fiesta cesariana"[6] que al romper con la celebración de la realeza, ostentaba la fuerza y la referencia al acuerdo establecido entre el pueblo[7] y su jefe militar, a partir de

---

4 "Decreto de 11 de agosto de 1825", Colección oficial de leyes, decretos, órdenes de la República boliviana. Años 1825 y 1826, p. 20.

5 Maurice Agulhon, a propósito de los símbolos republicanos franceses, se preguntaba si lograr que se amara a seres colectivos y anónimos como el Estado o a ideales como la Libertad o la República no implicaba personificarlos un poco. En *Marianne au combat. L'imagerie républicaine de 1789 a 1880*, Paris: Flammarion, 1979, p. 42 y ss.

6 Retomamos la terminología usada en los análisis de Alain Corbin y otros investigadores franceses del tema de las fiestas en Noëlle Gérôme, Danielle Tartakowsky, *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*, Paris: Sorbonne, 1994.

7 La noción de pueblo era ambigua: solía remitir a un actor único, generalmente silencioso pero que podía convertirse a veces en protagonista de la historia y hasta en su mártir (François Xavier Guerra, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid: MAPFRE, 1992) aunque también podía cobrar una dimensión despectiva, al margen de la "cultura aristocrática o letrada" (Victor Peralta Ruiz, Marta Irurozqui, *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880*, Madrid: CSIC, 2000).

entonces también presidente del nuevo Estado. Se instituyeron fiestas cívicas que eran celebraciones incluyentes de la victoria del pueblo en su conjunto a través del triunfo del gran ejército y del héroe que acababa de dar su nombre a la nueva República[8].

No obstante, rápidamente la prioridad post-independentista pasó a ser la identificación de todos los habitantes con una matriz histórica común. Debido a esa voluntad de una construcción positiva e incluyente de la memoria colectiva, se borraron las referencias a la guerra, a la ruptura con la península y a las batallas en las que no necesariamente todas las provincias se podían reconocer. Se privilegió simplemente la nueva construcción social de la que todos formaban parte. Desaparecieron, de esta manera, los referentes históricos anteriores a 1825 para homenajear tan sólo la independencia y referirse a sus héroes y textos fundadores. Se puede considerar que en ese momento se dio más plenamente el paso hacia un modelo de "fiesta revolucionaria"[9] con un propósito pedagógico: fomentar nuevas identidades sociales y políticas y permitirle al pueblo existir en su propia exhibición. Se multiplicaron las fiestas. Los discursos y las descripciones que las rodeaban mostraban al pueblo como una entidad involucrada en una misma lucha compartida. Se exhibía la armonía, la unanimidad de una sociedad con anhelos libertarios idénticos. Obviamente, este pueblo que se exhibía lo conformaba esencialmente la población urbana, mientras que los indígenas eran todavía "in-imaginados"[10] en esas manifestaciones. Pero aún así dichas celebraciones buscaban demostrar la evidencia de un cuerpo social poseedor de una identidad propia e incluyente, y que había alejado ya de su vida histórica cualquier riesgo de desmantelamiento.

---

8 Podemos matizar sin embargo la omnireferencia al héroe Bolívar pues siguiendo la metáfora del nacimiento a la vida republicana, a Bolivia se le atribuyó de hecho no uno sino dos nuevos padres: Bolívar y Sucre. El primero dio su nombre al país; el segundo, a su capital. En un esfuerzo por ponerlos en igual nivel de reconocimiento público, los días natalicios de ambos debían convertirse en días cívicos después de sus respectivas muertes. Esta última decisión supuso otra notable ruptura con la figura paterna del rey de España, y también manifestó la voluntad de homenajear a todos los héroes del proceso independentista a través de sus dos principales líderes y jefes político-militares.

9 Alain Corbin et al., op cit.; también Mona Ozouf, La fête révolutionnaire 1789-1799, Paris: Gallimard, 1976; y Olivier Ihl, La fête républicaine, Paris: Gallimard, 1996.

10 La idea de "in-imaginar" a los indígenas se ha sacado del estudio de Mark Thurner sobre el Perú del siglo XIX, From two republics to one divided. Contradictions of postcolonial Nationmaking en Andean Peru, citado en Brooke Larson, "Pedagogía nacional, resistencia andina y lucha por la cultura pública", 1900-1930, Doc. de trabajo 2, La Paz : Cides-UMSA, julio 2007, p. 6. Lo indígena se excluía tanto allí como lo rural. Hasta en naciones menos marcadas por el elemento indígena, como Argentina, se esperó hasta finales del siglo XIX para que la memoria colectiva incluyera la sociedad rural como componente de la identidad colectiva (Pilar González Bernardo de Quirós, op. cit., p. 322).

Así los significados de las efemérides del 6 de agosto y el 9 de diciembre, que en 1825 remitían, respectivamente, al "día memorable" en "los campos de Junín" y a la "eminente gloriosa jornada de Ayacucho", fueron rearticulados al año siguiente, merced a la Ley de 3 de agosto de 1826, borrándose así las referencias guerreras de ambas. Las dos celebraciones cívicas a partir de entonces, no debían ser bélicas ni exclusivas. Se asociarían tan sólo al acceso a la Independencia.

A estas dos celebraciones se añadieron, por ley del 3 de agosto de 1826, otros tres días festivos nacionales, el 25 de mayo, el 16 de julio y el 14 de septiembre para satisfacer las demandas de distintos diputados. Eran al final cinco fiestas cívicas en vez de dos, y en plano de igualdad, sin que se percibiera la pluralidad de estos feriados cívicos nacionales como un problema sino más bien como una muestra de virtuosismo nacional. Habían llegado los tiempos de la integración regional para una identidad territorial incluyente que celebrara orgullos múltiples para que todos pudieran identificarse con el entusiasmo colectivo.

En la discusión –porque debate no hubo– que se dio al respecto en la asamblea constituyente de 1826, los representantes coincidieron en añadir al 6 de agosto y 9 de diciembre, el feriado del 25 de mayo "por ser un día memorable en Chuquisaca", el feriado del 16 de julio "día de no menor importancia" por "las proscripciones y cadalsos resultantes de la revolución de La Paz" y el 14 de septiembre "que fue en Cochabamba el día de su insurrección, día que ocasionó la victoria de Aroma y sus padecimientos ulteriores". Demostraron claras posiciones de consenso en torno al aumento del número de días festivos y coincidieron en valorar y recordar con entusiasmo todos "los días que dieron tantos mártires a la Independencia"[11]. Las cinco fechas suscitaron una aceptación general y rápida. Con ello, no sólo quedaban superadas todas las eventuales susceptibilidades locales y el gobierno se ganaba el apoyo de las oligarquías de las "ciudades-provincia"[12], tradicionales células de base de la vida política del país, sino que también se subrayaba el valor de dichas fiestas para celebrar la paz dentro de un conjunto nacional que requería el reconocimiento de un pasado común. El consenso que generó la declaración de los cinco días feriados cívicos dio lugar, unos meses más tarde, a la atribución de presupuestos del tesoro público y a la autorización dada al ejecutivo para que hiciese las distribuciones que creyera necesarias en las capitales de departamento. La preocupación era altamente pedagógica e incluyente. Se enfatizaron los ejemplos de energía patriótica procedentes de los distintos departamentos que habían unido al pueblo en un mismo afán libertario y que

11 "Sesión del 2 de agosto", Redactor de la Asamblea... 1826, p. 353-356.

12 Así nombradas por François Xavier Guerra, *Modernidad e independencia*, op. cit., 1992.

lo seguían unificando bajo la satisfacción de haber logrado la independencia gracias a las fuerzas de las distintas regiones del país.

En estos primeros años en que la república estaba a prueba lo importante era realzar la libertad que se había ganado y el valor de todos los héroes que la habían promovido, y procedían de todos los departamentos del nuevo territorio. Borrando de la memoria colectiva las resistencias o traiciones al proceso independentista, se enfatizaba la autenticidad histórica de la experiencia común, creadora de un cuerpo social que tenía su razón de ser como entidad e identidad incluyentes.

II. Fiestas que celebran victorias políticas : tensiones entre la celebración de un proyecto nacional y las de un proyecto supranacional

Poco a poco los gobiernos bolivianos pasaron de esa voluntad de celebrar varias fiestas en plan de igualdad, al afán por jerarquizarlas y concentrar en una única fecha las celebraciones patrias arguyendo que la multitud de fechas podía desvirtuar el entusiasmo que se merecía la fiesta nacional. Dicha fecha sin embargo fue cambiando a lo largo del siglo XIX según el proyecto de Estado-nación que se trataba de asentar y celebrar. Las fiestas cívicas reflejaron la tensión entre un uso de política interior de las mismas para celebrar la nación y un uso diplomático o de política exterior cuya mirada iba dirigida a proyectos supranacionales.

Así con los intentos de confederación se buscó la adhesión de los habitantes de los actuales territorios de Perú y Bolivia a una gran fiesta cívica única fijada al *8 de septiembre* para que ambos territorios conmemoraran juntos "los gloriosos triunfos de Yanacocha y Socabaya"[13]. Se buscó crear una nueva epopeya nacional con un referente territorial distinto y la política simbólica se pensó para asentar esa nueva inclusión territorial. Pero la confederación nunca generó el consenso esperado[14] y la nueva fecha no pudo consolidarse. A raíz de la batalla de Yungay, cayó el gobierno de Santa Cruz y el mismo proyecto de confederación.

El fracaso del proyecto de confederación constituyó un retorno a la definición de una nación boliviana, única e independiente de cualquier lazo con Perú. De modo que en agosto de 1839 el congreso decidió valorar la fecha de cambio de poder y declaró **el 9 de febrero** como fiesta cívica en todo el territorio del país para agradecer a los que habían participado en el movi-

13 "Decreto 1 de octubre de 1836", Colección de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones que se han expedido para el régimen de la República de Bolivia, t.4, Sucre: López, 1857.

14 Se suele mencionar la resistencia boliviana a la unión con Perú y en particular la actitud reticente del congreso, el 28 de septiembre de 1837.

miento de febrero y habían permitido salvar "la soberanía e independencia de Bolivia"[15]. Siguiendo la lógica de una política festiva "de la tábula rasa", se pretendía borrar los referentes de las celebraciones anteriores, anular las leyes anteriormente votadas[16], y construir una memoria histórica nueva. La tendencia fue exigirle al pueblo que festejara, a partir de entonces, el venturoso acontecimiento del cambio de gobierno. Ya no se celebraba la nación en una continuidad histórica, sino más bien la nueva organización social bajo el nuevo régimen. Si bien existían fenómenos de exclusión en ese tipo de celebraciones, éstos apuntaban a los que encarnaban la resistencia o la subversión. El propósito explícito era agradecer a todos los "que concurrieron eficazmente a él [el proceso]" valorando a todos los actores del cambio y discriminando a "los otros", considerados aquí como los "promovedores del desorden"[17]. La figura metafórica de la exclusión eran entonces los opositores políticos.

Precisamente por ello, y por el carácter cambiante debido al contexto político de las figuras que celebrar y las que excluir, cuando José Miguel de Velasco asumió en 1848 su cuarta presidencia, el 9 de febrero que él mismo había instituido ya no tenía sentido y por decreto de 22 de abril de ese mismo año, las fiestas cívicas quedaron reducidas al **6 de agosto** única fiesta cívica nacional a cuya función religiosa debían asistir las autoridades[18]. A continuación, la política festiva de Belzu (1848-1855) respondió a su percepción de la importancia de las fiestas cívicas como fenómeno social. Símbolos y fiestas

---

15 "Ley de 27 de agosto de 1839", Colección de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones que se han expedido para el régimen de la República de Bolivia, t. 6, 1857, p. 78-79.

16 En particular todas las que remitían a fechas o símbolos crucistas.

17 Cabe señalar que la elección de los términos fue motivo de un largo debate en la asamblea, ya que mientras algunos consideraban que ese artículo era demasiado general y no se sabía a quiénes se daba las gracias, otros, como el H. Sr. Reyes, veían en la palabra "eficazmente" una limitación lamentable, pues no se debía congratular "a los que únicamente habían obrado con más eficacia, cuando el mérito de la restauración correspondía a todos". Por un lado, existía la voluntad de nombrar y felicitar a unos cuantos "verdaderos héroes" porque "así se fomenta el heroísmo", por otro, el deseo de valorar que la "liberación" de octubre era un logro de la nación entera y unida. Dos intenciones a priori contradictorias y que explican la duración de los debates, pero que coinciden en la mitificación de un pasado común. Ganó la voluntad de congratulación y también la de poner a salvo a todos los participantes en la contienda, valorando con esa ley a todos los que habían obrado en el cambio para que "su patriótico procedimiento no se confunda jamás con el de los anarquistas y promovedores de desorden", en "Sesión 48", Redactor del congreso nacional del año 1839, La Paz, t. 2, pp. 21-36.

18 Según el decreto del 22 de abril de 1848, el Gobierno superior en la capital de la República así como los Prefectos y demás corporaciones debían asistir únicamente a las siguientes funciones religiosas: "la del Patrono o Patrona de cada ciudad, el Jueves y Viernes santo, el Corpus Cristi, y el 6 de agosto, única fiesta nacional", Colección de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas, t.XII, Sucre, 1864, p. 250.

cristalizaban las aspiraciones de la opinión pública a la par que las encauzaban. La celebración del 6 de agosto se consolidó como fiesta patria por encima de todas las demás. Ese 6 de agosto remitía tan sólo al día en que se había firmado el acta de independencia, sin referencias a las batallas ni a los héroes, porque lo que importaba era la conmemoración del acceso a cierto tipo de orden social. Lo que pretendía valorar Belzu con dicho feriado y en todos los departamentos, era el patriotismo y la perpetuación de dicho orden. Bajo su gobierno, cada 6 de agosto se dedicaron largos artículos a la patria. A partir de entonces fue cada vez más usual la recuperación política de la fiesta nacional para incentivar o renovar el sentimiento de pertenencia nacional en una dinámica política de inclusión. La prensa de los años 1860 recordaba lo bueno que era "vivir en patria feliz", para retomar el título principal de *El Eco de La Paz*, el 6 de agosto de 1864[19]. Ese mismo año, las celebraciones de las fiestas cívicas regionales también fueron pretextos para manifestaciones de solidaridad nacional. Así en Cochabamba se publicó un artículo cuyo autor, N. Galindo, mandaba a sus hermanos "de la heroica La Paz" la expresión de su "veneración por este día" y su "cordial fraternidad hacia ellos". En la parte oriental del país, el periódico *El Oriente*, en agosto del mismo año 1864, y como respuesta al artículo mencionado, enfatizó a su vez la concordia nacional repitiendo con entusiasmo hasta qué punto eran todos "hermanos"[20]. De modo que en la década de 1850 y de 1860, la fiesta patria del 6 de agosto pasó a ser en el imaginario colectivo urbano una escenificación de la fraternidad y de la armonía entre las regiones, mediante la conmemoración anual de un día festivo que pretendía pertenecer a todos los departamentos.

Si bien se le volvió a dar importancia a la fiesta del 6 de agosto bajo el gobierno de Belzu, esto no supuso, al menos en aquel entonces, la exclusión de otras celebraciones cívicas más locales o coyunturales. La idea de que los actos heroicos acreditaban el civismo y el patriotismo impulsó a la inversa la proclama de otros cuatro días cívicos –los días 10, 11, 13 y 17 de marzo- directamente relacionados con el acceso de Belzu al poder[21], a los que aumentó

19 El artículo cubría las cuatro columnas de la primera plana y se explayaba en lo bueno que era vivir en una sociedad "armónica y concorde" en la que "una sola voluntad a todos anima" y donde el pensamiento y los intereses siempre se armonizaban "bajo el poderoso querer del fraternal ánimo", El Eco de La Paz, 6 de agosto de 1864, p. 1.

20 El Oriente, Santa Cruz, 7 de agosto de 1864, p. 1.

21 Así, por Decreto de 3 de abril de 1849, los días 11, 13 y 17 de marzo, considerados dignos de "perpetuarse con monumentos que transmitan a la posterioridad los heroicos esfuerzos del pueblo", se declararon días cívicos en los departamentos de Oruro, La Paz y Cochabamba respectivamente. Las tres ciudades se vieron condecoradas: La Paz, por "muy ilustre y denodada"; Oruro, por "salvadora de las instituciones"; y Cochabamba, "por muy valerosa y leal". Cada ciudad debía edificar un monumento con la leyenda "triunfó el pueblo de sus tiranos". Era la promoción de fiestas cívicas múltiples que

la fiesta fúnebre del 20 de marzo y la del Ejército, el 6 de septiembre[22]. Se multiplicaron las demostraciones públicas de alegría para dichos aniversarios autorizando montos destinados a promover "el contento público"[23]. Su exhibición reforzaba la legitimidad del grupo dirigente. Una "liturgia laica" empezaba a forjarse con cantos, desfiles y manifestaciones donde el pueblo actor celebrado pasaba a ser también un pueblo espectador simpatizante de un amplio proceso aparentemente incluyente.

En las décadas de 1860 y 1870 marcadas por su inestabilidad política, los presidentes militares que se sucedieron –José María Achá, Mariano Melgarejo y Agustín Morales– manifestaron cierto "escepticismo festivo"[24]. No utilizaron las fiestas como baluarte de exhibición del principio de soberanía popular ni tampoco, al menos en el caso de Achá y Melgarejo, como medio de exaltación de su poder personal[25]. Lo notable es que las fiestas cívicas, que desde los intentos de confederación respondían a preocupaciones de política interior se convirtieron, en particular bajo el gobierno de Melgarejo en instrumentos diplomáticos de política exterior. Su política festiva trató de aliviar, en particular, las tensiones existentes con Chile y Perú: proclamó el día 2 de mayo, "aniversario del combate del Callao en que las armas peruanas consiguieron una gloriosa victoria sobre la armada Española" como "futuro día cívico de Bolivia, celebrado como tal en todo el territorio de la República"[26] y asimismo decretó como día cívico de Bolivia el día nacional chileno, el 18 de septiembre, en que debía celebrarse en todos los departamentos y

---

celebraban, en distintas ciudades de provincia, el movimiento popular y su victoria. El proceso recuerda al de 1825, cuando la asamblea pudo ganar para la causa de la República a las elites locales de varios departamentos mediante la celebración, en cada uno de ellos, de una efeméride. Luego, a partir de 1850, se estableció un día más de celebración nacional y unificadora, el 10 de marzo, donde se celebraría en todas las capitales de los departamentos de la República una solemne misa en acción de gracias "por la espléndida victoria que obtuvo el pueblo sobre los desorganizadores del orden social, y perturbadores de la tranquilidad pública".

22 Cf. "Usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional", en Marta Irurozqui (ed.), *La mirada esquiva*, op. cit., p. 194-200.

23 "Decreto de 22 de febrero de 1850", Colección Oficial de Leyes, Decretos, Órdenes, resoluciones que se han expedido para el régimen de la República, t.XIII, 1864, p. 241-242.

24 Ya hemos desarrollado este aspecto en "Usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional", op. cit., p. 200.

25 Sus ambiciones personales encontraron otros canales simbólicos de expresión. Así Melgarejo por ejemplo decidió crear dos departamentos más: el de Mejillones y el de Tarata, su lugar de nacimiento, con su capital Melgarejo…

26 Para poder festejarlo ese mismo año a pesar de que hubiera pasado la fecha, se exigió su solemnización en La Paz y sucesivamente en todo el resto de la República el día 17 del corriente. "Decreto de 14 de mayo de 1866". Ibid., p. 22.

provincias de la República como una más de las festividades nacionales[27]. Ya no se trataba de una política interior incluyente sino más bien de ganas de una política exterior incluyente, que buscaba que los distintos países vecinos de Bolivia fusionaran en una gran familia sudamericana.

Retomando la lógica de celebración interna de la victoria política revistiéndola de legitimidad popular, Agustín Morales, en su primer año de gobierno, erigió en un acontecimiento digno de festejo su propio golpe de Estado del 15 de enero de 1871 declarándolo "cívico y de fiesta nacional"[28] y convirtiéndolo en una revolución popular que si bien había significado muchos sacrificios humanos había logrado triunfar gracias al pueblo en su conjunto.

En las últimas décadas del siglo XIX, la legislación festiva no sufrió muchas modificaciones pero el patriotismo periodístico dio a las fiestas cívicas cada vez más protagonismo rescatando, en un contexto de pérdida del Litoral pacífico contra Chile, las virtudes públicas de dichas celebraciones oficiales. Y si hablamos de fiestas en plural, es porque la conmemoración del día de La Paz, el 16 de julio[29] adquiría cada vez más visibilidad[30]. La prensa concedía entonces espacios similares al 16 de julio y al 6 de agosto. Usaba una terminología casi idéntica y les atribuía un mismo significado simbólico, definiendo ambas efemérides como días de la emancipación y de la libertad. A partir de la década de 1880 y gracias al empeño de organizaciones patrióticas como la Asociación de Julio, las llamadas "fiestas julias" democratizaron y popularizaron sus elementos festivos, más exteriores, más visibles, más accesibles (fuegos artificiales, bandas en distintos puntos de la ciudad) a todos los ciudadanos. Si usamos este término de "ciudadanos", a pesar de su carácter "invertebrado"[31] en el siglo XIX, es para recordar que los discursos y disposiciones "incluyentes" dirigidos al pueblo y a los ciudadanos eran discursos y disposiciones dirigidos a un colectivo político moderno. Como tal éste se oponía a los estatutos de *colono* o de *pongo* que no tenían suficiente existencia social. De modo que todas las celebraciones aparentemente incluyentes que hemos

27 "Decreto de 13 de setiembre de 1866", Anuario de disposiciones administrativas de 1866, p. 52.

28 "Decreto de 4 de enero de 1872", Anuario de leyes y supremas disposiciones de 1872, La Paz: Imp. La Libertad, 1873, p. 3.

29 La celebración del 16 de julio conmemoraba el día del alzamiento de 1809 en que se nombró comandante general de armas a Pedro Domingo Murillo. Coincidía con la fiesta de la virgen del Carmelo. Se suele considerar, en los almanaques, como el "primer grito de independencia sud americana".

30 Como celebración colectiva había aparecido en 1854 gracias al esfuerzo de algunos paceños que quisieron darle un alto contenido patriótico. Luego sólo se suspendió durante el gobierno de Melgarejo para volver con más fuerza en la década de 1870.

31 Marta Irurozqui, "La evangelización política. Ciudadanía, catecismos patrióticos y elecciones en Charcas (1809-1814)", *Debates y perspectivas*, *3*, Madrid, 2003.

mencionado hasta el momento excluían inevitablemente a la población identificada como "indígena" mantenida en una especie de subciudadanía ausente de la retórica de una legislación festiva hasta entonces esencialmente urbana.

III. La plena movilización en torno a la fiesta patria. Un patriotismo incluyente o la construcción del sentimiento de adhesión nacional

A raíz de la guerra civil de 1898-1899, La Paz impuso su hegemonía sobre la capital constitucional y logró el traslado de la sede de gobierno. La victoria del Partido Liberal marcó ante todo una prioridad gubernamental por "regenerar" a una sociedad considerada enferma y para cuya recuperación era urgente promover el progreso "positivo" y la unidad del país[32]. La construcción de un Estado docente capaz de hacerse cargo de un sistema educativo nacional, unificado y estatal fue una de las prioridades gubernamentales de los primeros gobiernos del siglo XX. A ese mismo propósito iba a contribuir la pedagogía de la calle representada por las celebraciones cívicas.

No sólo se pretendía favorecer con ellas la construcción de la unidad nacional anhelada, sino que también desarrollarían el sentimiento patriótico y se constituirían en un instrumento privilegiado de transformación de las mentalidades siguiendo el mismo rumbo que la reforma del sistema educativo. Ambas políticas, educativas y simbólicas, debían converger en la formación de nuevas generaciones dispuestas a servir al proyecto de progreso nacional definido por el grupo liberal. Ahora bien, tras la pérdida del Litoral en la guerra del Pacífico, y ante las tensiones crecientes con Brasil y otras cuestiones fronterizas con Argentina, Perú y Paraguay, los liberales temían una verdadera "polonización" del país[33]. La urgencia parecía ser la preservación territorial y la inclusión de todos en ese esfuerzo nacional parecía una necesidad apremiante.

Con el objetivo de reforzar esa conciencia de pertenencia nacional, los liberales emprendieron un trabajo político orientado a asentar en las conciencias la hegemonía de una fiesta nacional única, general y capaz de materializar la nación en un imaginario colectivo común. El mismo año en que concluyó la guerra del Acre, el gobierno de José Manuel Pando impuso, por Decreto Supremo de 19 de septiembre de 1903, que las distintas fiestas cívi-

32 Françoise Martinez, *"Régénérer la race". Politique éducative libérale (1898-1920)*, Paris: IHEAL-La Documentation Française, 2010.

33 El mismo Herald de Nueva York publica la información en 1898 y la prensa boliviana se hace eco del rumor, mencionando cablegramas que daban por cierta "la próxima polonización de Bolivia, preparada por la Argentina, Chile y el Perú", en La Industria. Sucre, 13 de enero de 1898, p. 1.

cas existentes se redujesen a la del 6 de agosto, para así concentrar en el día del aniversario de la proclamación de la independencia la celebración oficial de todas las conmemoraciones locales[34]. El miedo a una conciencia patriótica débil era un motivo suficiente para buscar reforzar el sentimiento de una identidad común a través de una fiesta nacional celebrada solemne y fastuosamente. Pero el empeño liberal también respondía a otra preocupación. A las tensiones exógenas se sumaban otras, endógenas, que José Manuel Pando necesitaba controlar: la fuerza de las identidades regionales y la amenaza de dislocación interna.

La guerra federal, al permitir el ascenso al poder del grupo liberal, había cristalizado en efecto una rivalidad norte-sur peligrosa para el mantenimiento de la hegemonía liberal; por su parte, el departamento de Santa Cruz también se resistía a seguir siendo el pariente pobre del territorio nacional. Así, la reducción de todas las fiestas cívicas del territorio a la del 6 de agosto también obedecía al explícito propósito de una integración nacional que preservara la paz interregional y que borrara las rivalidades interdepartamentales. El decreto evitaba herir las susceptibilidades: no se jerarquizaban las distintas fiestas locales pero todas debían refundirse en la del 6 de agosto. Esa voluntad afirmada de borrar rivalidades remitía asimismo a la de homogeneizar una diversidad que se consideraba un impedimento al progreso nacional. Por otra parte ese mosaico de identidades regionales se percibía como un síntoma de debilidad del país y un signo de atraso. Una efeméride nacional capaz de englobar o suplantar a las demás y solemnemente celebrada era señal de unidad, y esta unidad era requisito de una nación desarrollada. Para lograr la generalización de este feriado cívico único, la política festiva liberal adquirió, a partir de septiembre de 1903, una dimensión de control que no había tenido hasta el momento.

No sólo se decretó que era conveniente reducir a un solo día las distintas celebraciones oficiales, sino que se prohibieron las otras celebraciones cívicas. Las municipalidades perdieron la posibilidad de declarar otros días feriados o de suspender el tráfico o el trabajo en otras fechas, y los funcionarios públicos, civiles y militares sólo debían y podían concurrir a las celebraciones del 6 de agosto. En noviembre el decreto fue elevado a rango de ley. El aniversario de la fundación de la República pasó a ser el único feriado cívico autorizado, crisol simbólico y exclusivo de todos los festejos comunes anteriores.

Dicha política festiva, a pesar de su dimensión coercitiva concreta, no pudo eliminar las lealtades hacia otras efemérides[35]. Sin embargo, se había

34 "Decreto Supremo de 19 de setiembre de 1903", Anuario de Leyes, Decretos y Resoluciones Supremas. Año 1903, La Paz: imp. Artística, 1904, p. 271.

35 Las celebraciones de las fiestas julias que habían llegado a cobrar tanta importancia al final del siglo XIX no podían desaparecer de un día para otro y se siguieron proclamando

iniciado un proceso que el segundo gobierno liberal prosiguió con más fuerza aún. Tras reiterar su voluntad de evitar que los regionalismos empañaran la construcción de un sentimiento nacional, Ismael Montes impuso que las celebraciones de la efeméride nacional se prolongaran a lo largo de tres días, los 5, 6 y 7 de agosto, para así darle mayor solemnidad[36]. Tal pauta de tres días en el calendario urbano a partir de 1905 no podía pasar desapercibida. Los funcionarios, desde entonces, estaban oficialmente obligados a asistir a los desfiles y celebraciones organizadas y se armó un sistema punitivo cuya aplicación se ha podido verificar[37]. El sistema seguía siendo muy incluyente y era su interés serlo. Las figuras metafóricas de la exclusión eran allí los traidores, los vendepatrias, los no patriotas.

IV. Fiestas cívicas del siglo XX (1900-1925): la reivindicación de una identidad "compartida" o la exclusión étnica como condición para incluirse en las naciones modernas

De este modo, a partir de 1904, el 6 de agosto ya se mantuvo como feriado nacional institucionalizado. Nos ha interesado profundizar en la política festiva que se desarrolló a continuación en el primer cuarto del siglo XX para ampliar nuestra reflexión a otras celebraciones posteriores que se multiplicaron en esos años, después de que el 6 de agosto adquiriese sus letras de nobleza, y que también es interesante leer mediante ese prisma de construcciones identitarias que se forjan incluyendo y excluyendo. Se ha elegido reflexionar en torno a las fiestas escolares de principios del siglo XX y el esfuerzo de puesta en escena del país relacionado con el primer Centenario de la República.

En una Bolivia amputada de parte de su territorio y cuyas élites se vieron estimuladas en su meditación en torno a la idea de nación, surgió el reconocimiento de ese deber de construir una conciencia nacional, en que suelen desembocar las experiencias de derrotas[38]. A las fiestas escolares se les asignaron objetivos similares de integración que también servían al mantenimiento

homenajes a la "gloriosa efeméride del 16 de julio" ("Usos y desusos de las fiestas cívicas…", op. cit., p. 209).

36 "Decreto de 13 de julio de 1905", Anuario de leyes, decretos, resoluciones y órdenes supremas. Año 1905. La Paz: Tip. Artística de Castillo y Cía, 1906, p. 357-358.

37 En 1906 el gobierno ordenó una retención de sueldo a ciertos docentes "por su inasistencia a la función oficial religiosa del día 6 de agosto último" ("Resolución de 10 de setiembre", Anuario de leyes, decretos y resoluciones supremas expedidas en el año 1906. La Paz: Tall. Gráficos La Prensa de José L. Calderón, 1907, p. 252-253).

38 Raoul Girardet, *Le nationalisme français*. Paris: Seuil, 1988, p. 70.

de la hegemonía liberal. La asimilación de una moral social de culto a la patria, de respeto y de disciplina, a la par que elevaba espiritualmente, también socializaba los deberes ciudadanos, callaba los afanes de rebelión y enseñaba a preferir el sacrificio. Este culto a la patria permitía la remodelación de la sociedad sin dejar que se pusiera en peligro el orden establecido. El mismo programa del Partido Liberal en su fundación exigía de la sociedad boliviana moralidad y patriotismo enseñando en la escuela y en la sociedad a "amar la patria, no para explotarla sino para ofrecerle algún bien, aún con el perjuicio del propio interés"[39]. Era claro que la fiesta cívica que debía predominar como fiesta patria era la que pudiera generar más consenso y cohesión. Se calculaba que de esa cohesión interna y del grado de sentimiento patriótico del pueblo dependía la fuerza de la nación. La educación también se pensó según ese criterio y las escuelas desempeñaron un papel clave para la construcción y la difusión de una memoria de los héroes.

Fiestas escolares y fiestas cívicas convergieron en sus objetivos y se sirvieron mutuamente[40]. Las celebraciones escolares, que empezaban a multiplicarse apoyaban a las fiestas cívicas y sobre todo a la fiesta patria, asegurándole cierto éxito[41]. De manera recíproca las fiestas cívicas apoyaban a la institución escolar, al constituirse para todas las edades en una escuela paralela de civismo.

Sobre todo, esas celebraciones cívicas y escolares eran una puesta en escena y una representación de la nación dentro y fuera del país. Se suele considerar que la unidad de un grupo social determinado se marca mediante la afirmación de sus particularidades o caracteres propios que funcionan como marcadores de distinción. Pero en la Bolivia de principios del siglo XX, el objetivo político perseguido fue más bien el de una reivindicación de similitudes con las naciones consideradas civilizadas. Las fiestas escolares concurrieron a ostentar esos signos de una "identidad compartida" con las sociedades modernas. Todas las celebraciones, despedidas oficiales de becados, participaciones en exposiciones internacionales, etc., debían permitirle a Bolivia ganarse la consideración internacional.

Aquí se aborda un aspecto fundamental para entender el uso político de

39 "Programa del partido Liberal". En La política liberal formulada por el Jefe del Partido General Don Eliodoro Camacho. La Paz: imp. Andina, 1916 [1883], p. 70.

40 Sobre las fiestas escolares propias del periodo y sus distintas modalidades (entrega de medallas, inauguraciones de escuelas o exposiciones escolares), véase nuestro trabajo "La nation mise en scène. Fêtes civiques et scolaires en Bolivie (1900-1930)", Cahiers du CRICCAL 27. *Fêtes et célébrations en Amérique latine*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001, p. 33-42.

41 Su papel en este sentido es considerable aunque sólo fuera porque las celebraciones que enseñaban el patriotismo y el culto a los héroes se preparaban y a partir de 1904 las escuelas cerraban tres días seguidos.

las fiestas escolares según lógicas combinadas de inclusión y exclusión. Lo que se celebra –ya sean títulos conseguidos, promociones de profesionales, o exposiciones de escolares- representa la oportunidad de ofrecer un discurso sobre uno mismo. Fiestas y celebraciones son el espacio de visibilidad de marcadores que permiten reivindicar identificaciones. Si bien se suelen estudiar los cantos, bailes, medallas, vestidos, como indicadores de pertenencias locales que sirven para diferenciarse de "otros" grupos o culturas, en el caso de la Bolivia de principios del siglo XX, los marcadores que destacaban eran, por ejemplo, el uniforme europeo con el cual grupos de jóvenes normalistas desfilaban o asistían a las celebraciones. Se negaba de este modo tanto las diferencias que existían entre los distintos grupos étnicos del territorio, como las diferencias entre Bolivia y las demás naciones cuyo ejemplo de modernización se seguía.

Ahora bien, pensando en el destinatario interno de esa "puesta en escena", el grupo que debía encarnar y validar la identidad propuesta no remitía a la totalidad de los bolivianos sino más bien a las clases urbanas acomodadas. Lo que se celebraba allí era la vida moderna, la era del progreso positivo, de la civilización que excluía la "barbarie". Y era esa imagen del país la que debía constituirse en una identidad modelo, extensible al conjunto del territorio boliviano.

Por otra parte dichas fiestas también tenían un destinatario externo evidente. Constituían afirmaciones identitarias que necesitaban aprobarse fuera del país. De ahí el interés, en este análisis, de un tipo de celebraciones muy peculiar: el de las "exposiciones escolares". En los años 1910, fueron un medio privilegiado para presentar en el extranjero cierta imagen nacional. Mientras que los trabajos sociológicos y etnológicos suelen subrayar que los grupos sociales deben su cohesión a su poder de exclusión, o sea al sentimiento de diferencia con los que no son "nosotros"[42] nos parece precisamente que una especificidad de esas fiestas escolares fue la de afirmar al contrario una identidad de "comparabilidad", no un conjunto de características propias, específicamente bolivianas, sino al contrario una capacidad a equipararse con las naciones modernas. Por ello, dichas celebraciones buscaban el reconocimiento internacional reafirmando la identidad nacional en sus vínculos y similitudes con todos los países considerados más desarrollados y excluyendo, por lo tanto, cualquier estigma indígena[43].

Asimismo las exposiciones escolares, buscaron comunicar tanto en el país como fuera de sus fronteras, una imagen muy positiva del mismo. Para producir el mejor efecto, la "Dirección General de Instrucción"[44] contaba

---

42 Richard Hoggart, *La culture du pauvre*, Paris : Minuit, 1970, p. 117.

43 Para un estudio de lo que, en la diacronía, se percibe indígena, cf. Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, La Paz: Plural, 1997.

44 La "Dirección General de Instrucción" se creó en 1914 y se confió al pedagogo belga

con sus "escuelas modelos"[45]. Ellas encarnaban el ejemplo a seguir por el conjunto de las escuelas bolivianas en cuanto a funcionamiento, pedagogía, organización curricular etc. y también iban el orgullo de las exposiciones. Una primera exposición escolar nacional se dio en La Paz en 1914. Algunas muestras de los trabajos presentados (cuadernos, mapas, dibujos, herbarios, manualidades…) fueron enviados a la Exposición Internacional de San Francisco de California, luego a la de Panamá-Pacífico, donde lograron recompensas que en opinión de las élites realzaban innegablemente el prestigio cultural nacional. El periódico liberal *La Mañana* de Sucre justificaba el interés de semejantes participaciones:

"Así demostraremos que Bolivia se encuentra alejada de movimientos revoltosos y que, con labor tesonera y tranquila, ha llegado a cimentar la instrucción pública, base del engrandecimiento patrio"[46].

Esa Bolivia alejada de movimientos revoltosos remitía claramente a la Bolivia marcada por el caudillismo del siglo XIX y los movimientos indígenas. Las élites trataban de lograr su "inclusión" en los países avanzados y modernos, "excluyendo" todo cuanto pudiera significar retraso o arcaísmo o rebelión, rasgos que apuntaban a las comunidades indígenas del país que había que borrar de esa presentación de la patria. En ese universo de competencia de las sociedades postulado por las teorías evolucionistas, no eran los sectores dominados de la sociedad los que buscaban igualar al "grupo referente". Eran los grupos dominantes los que buscaban negar a sus indígenas y equipararse a los Estados considerados civilizados. De ahí una construcción identitaria claramente marcada por una paradójica voluntad de inclusión, que excluía a amplios sectores de la nación. En esa concepción las masas indígenas eran consideradas al margen de toda capacidad de progreso y causa principal de retraso nacional[47]. La prensa se hizo eco de "los triunfos obtenidos" así como del reconocimiento que Bolivia se había ganado. *La Mañana* de Sucre, Los *Tiempos* de La Paz, *El Ferrocarril* de Cochabamba, valoraron esa imagen de país moderno que debía ser motivo de orgullo, una nación que había "abandonado la antigua vida" y se preocupaba "de los grandes problemas bases de los progresos", demostrándose todo ello en la medalla de oro obtenida en

---

Georges Rouma quien había sido el primer director de la primera escuela normal de Sucre.

45 Esas escuelas eran las que habían acogido a los primeros normalistas de otros países y se habían multiplicado con la formación de las primeras promociones de la Escuela Normal de Sucre, o sea bajo el segundo gobierno de Montes.

46 "Bolivia y la exposición internacional de San Francisco de California", La Mañana, Sucre : Año X, N° 2327, 16/12/1914, p. 1.

47 Existía toda una literatura que coincidía en ver en la población indígena la razón de un retraso nefasto, la raíz de un mal que afectaba a todo el país. Pensar en la obra de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, La Paz : ed. Juventud, 1993 [1908].

Panamá-Pacífico. Se repitió la misma experiencia los siguientes años, con exposiciones nacionales cuyos mejores trabajos terminaron en el Museo Pedagógico de La Paz.

Obviamente, las mismas exposiciones sufrieron críticas[48], y es cierto que podían reflejar el buen funcionamiento de algunas pocas escuelas, las "modelos", sin decir nada de las demás escuelas del territorio. Pero esa voluntad de exhibirlas como barómetro de la situación educativa del país y acompañarlas de celebraciones cívicas ya ilustraba el afán de inclusión y de exclusión que manejaban las élites con el fin de forjar la identidad nacional anhelada. Trataban de convencer, dentro del territorio, de que ya no eran "bárbaros" o sea "ya no eran indios", y fuera del mismo afirmaban "miren, ya nos parecemos a Uds".

Esa lógica prosiguió con la serie de festejos vinculados a los centenarios que se inició en 1909 con las celebraciones de los gritos libertarios de los 25 de mayo y 16 de julio de 1909 y culminó lógicamente con los fastos del centenario en agosto de 1925. En todo el país, como en las naciones vecinas, se organizaron fiestas y homenajes de todo tipo, inauguraciones de monumentos, grandes obras o parques, organización de torneos, partidos y carreras de deporte, exposiciones, etc. de los que la prensa se hacía eco.

Los preparativos del Centenario y de su posterior memoria respondieron a la misma lógica de exclusión étnica. En Bolivia, como en otros países latinoamericanos, se decidió la publicación de una obra magna, con el apoyo gubernamental, para cumplió con este trabajo de memoria y dar a conocer "ante el mundo" la Bolivia del Centenario[49]. Esta obra, *Bolivia en el primer centenario de su Independencia*[50], se puede leer como un perfecto indicador de la imagen del país que se promovió entonces. Su publicación es clave para entender el proceso de autodefinición y autocelebración que culminó el año del Centenario. Desde la introducción aparece su triple objetivo didáctico : voluntad de puesta en escena para el exterior, búsqueda de una adhesión patriótica dentro del país, y preocupación de transmisión a las nuevas generaciones. La obra retomó esas tres metas en el mismo orden como respetando una jerarquía de prioridades. Empezaba por mostrar un país atractivo desde

48 Así por ejemplo el pedagogo Juan Bardina en plena campaña contra la presencia belga en la educación boliviana, denunciaba que en la exposición de 1917 trabajos atribuidos a los alumnos no eran sino las obras de sus docentes, padres, o terceros remunerados… Cf. *"Régénérer la race". Politique éducative en Bolivie (1898-1920)*, op. cit., p. 344-346.

49 Para un análisis detallado y comparativo de las obras de los centenarios que se publicaron en Bolivia y México en 1925 y 1910, véase nuestro trabajo "Monumentos de papel. Las obras conmemorativas publicadas en México y Bolivia en el primer centenario de su independencia", Revista Boliviana de Investigación-Bolivian research review, vol.10, ag. 2013, p. 47-90.

50 Alarcón A., J. Ricardo (dir.), *Bolivia en el primer centenario de su independencia*, 1925, xvii+1142 p.

el punto de vista turístico, exótico y pintoresco, celebrando la diversidad territorial. Se dedicaron varias páginas a los puertos del litoral, presentándolos como salidas posibles de Bolivia al Pacífico, luego elementos culturales y tradiciones desde la era prehistórica hasta la administración de Saavedra (p.137-167). Luego las monografías de los distintos departamentos se acompañaron de una serie de fotos, las galerías sociales, donde los únicos representados eran las élites y clases urbanas acomodadas de la sociedad boliviana con la siguiente consecuencia, denunciada por Silvia Cristelli: una total invisibilidad de la población indígena y mestiza-chola, o sea de los sectores rurales mayoritarios de la población[51].

El reto explícito de la obra era "divulgar y propagar los progresos culturales y materiales que el país ha alcanzado", mostrar a una Bolivia moderna dentro del país y fuera del mismo, exactamente como lo hacían las exposiciones escolares. Pero allí el material fotográfico que protagonizaba el álbum ocultó, a propósito, a amplios grupos humanos para privilegiar tan sólo los retratos considerados dignos de representar el grado de adelanto y civilización del país[52]. Esa imagen fotográfica oficial de Bolivia apostó por la exclusión de hecho de las mayorías indígenas y mestizas inexistentes en él o cuya presencia era totalmente anecdótica. Así de las 500 fotos allí reunidas, aparecen apenas doce retratos indígenas, todos en la parte "Prehistoria boliviana" cual testigos de una etapa arcaica que Bolivia había dejado tras de sí. Al lado de esos retratos aparece uno solo de una chola. Aun cuando se multiplicaban desde los años 1910 informes con fotos de indígenas de comunidades sacadas por misiones antropométricas, o fotos de mujeres urbanas mestizas con sus trenzas, faldas y sombreros borsalinos[53], éstas no se consideraron dignas de publicarse en el supuesto compendio fotográfico de la Bolivia del primer Centenario. Para colmo las vestimentas tradicionales indígenas, cuando estaban en primer plano, las llevaban damas sonrientes de la élite como trajes o disfraces. Muy numerosos en cambio fueron los retratos de miembros de la élite de distintos departamentos, que con sus vestidos, peinados y sombreros, parecían salir de un bulevar parisino.

Para el Centenario, la imagen de una Bolivia exótica, con algunas totoras y unos pocos indígenas plantados de modo artificial en el decorado como ornamentos de una Bolivia museografiada se combinó a otra que pretendió

---

51 Silvia Cristelli, "Bolivia en el primer centenario de su ceguera: la centralidad de la cultura visual en el proceso de construcción de la identidad nacional", *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y bibliográficos, N°10*, Sucre, 2004, p. 251-270.

52 Según Silvia Cristelli el álbum lleva la estrategia didáctica "a un nivel casi subliminal que se apoya sobre todo en la percepción visual" y pretende que se aprenda lo que es Bolivia "mirando la realidad", Ibid.

53 Salvador Romero Pittari, *Las Claudinas*, La Paz: Caraspas, 1998.

resolver el "problema" de la presencia indígena (como lo planteaban muchos intelectuales) ignorándolos, borrándolos de manera anticipada –pues el censo de 1900 ya había anunciado su extinción[54]- del escenario nacional, negándolos para dibujar a una Bolivia for export. Era excluir para incluirse. Dicha exclusión de todo lo que se percibía como indígena, exclusión pensada y organizada, reforzaba la utopía de la nación blanca y moderna con vistas a la inclusión del país en el concierto de las naciones civilizadas.

Conclusión

Son frecuentes entre los latinoamericanistas las tesis que muestran de qué manera ciertas exclusiones se mantienen, en mayor o menor grado, y en particular en países con fuerte componente étnico, con el paso de la Colonia a la República, hasta parecer constitutivas de la misma vida republicana. Estas visiones se confirman a la vez que se matizan o reinterpretan cuando tratamos de entender que todos los procesos y lógicas de exclusiones no han existido sin su contrapunto que han sido esfuerzos recurrentes de inclusión, o dicho de otro modo, toda lógica de inclusión también implicaba excluir.

Con sus complejos efectos incluyentes y excluyentes, la historia de las fiestas y celebraciones cívicas muestra lógicas imbricadas que hemos intentado aclarar, viendo las metamorfosis de dichas figuras de inclusión o de la exclusión, a lo largo del primer siglo de vida republicana, con las siguientes prioridades sucesivas :

- celebración (e inclusión) de los habitantes de los distintos departamentos con una marcada exclusión de vínculos de cualquier tipo con la península o naciones vecinas como el Bajo Perú
- celebración (e inclusión) de los partidarios políticos o actores de un levantamiento determinado, con la marcada exclusión subsecuente de los vencidos u opositores políticos
- celebración (e inclusión) de los patriotas nacionalistas en torno a la fiesta única, y exclusión de los regionalismos y regionalistas
- celebración (e inclusión) de la sociedad blancoide, y exclusión del mundo indígena-mestizo, que asimismo podía servir la inclusión de Bolivia al concierto de las naciones civilizadas.

Estas sucesivas tendencias de la historia de las celebraciones patrias de Bolivia a lo largo de su primer siglo de vida independiente aclaran, asimismo, su identidad nacional en perpetua construcción y reelaboración.

---

54 Cf. *"Régénérer la race". Politique éducative en Bolivie (1898-1920)*, op. cit., p. 113 et ss.

Bibliografía

AGULHON, Maurice
1979 *Marianne au combat. L'imagerie républicaine de 1789 a 1880*, Paris: Flammarion.

ALARCON A., J. Ricardo (dir.),
1925 *Bolivia en el primer centenario de su independencia*, xvii+1142 p.

Anuario de disposiciones administrativas de 1866, Sucre: ed. Oficial, s/f

Anuario de leyes y supremas disposiciones de 1872, La Paz: Imp. La Libertad, 1873.

Anuario de leyes, decretos y resoluciones supremas expedidas en el año 1906, La Paz: Tall. Gráficos La Prensa de José L. Calderón, 1907.

Anuario de Leyes, Decretos y Resoluciones Supremas. Año 1903, La Paz: imp. Artística, 1904.

Anuario de leyes, decretos, resoluciones y órdenes supremas. Año 1905, La Paz: Tip. Artística de Castillo y Cía, 1906.

ARGUEDAS, Alcides
1993 [1908] *Pueblo enfermo*, La Paz : ed. Juventud.

BENDIX, Reinhard
1974 *Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires: Amorrortu.

BOBBIO, Norberto
1987 *Estado, gobierno y sociedad*, Barcelona: Plaza & Janes. Colección de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones que se han expedido para el régimen de la República de Bolivia, 6 t., Sucre: López, 1857.

Colección Oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República boliviana, XII t., Sucre: imp. Hernández, 1864.

Colección oficial de leyes, decretos, órdenes, & de la República boliviana. Años 1825 y 1826, La Paz: imp. Artística, 1826.

CORBIN, Alain, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky
1994 *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*, Paris: Sorbonne.

CRISTELLI, Silvia
2004 "Bolivia en el primer centenario de su ceguera: la centralidad de la cultura visual en el proceso de construcción de la identidad nacional", *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y bibliográficos*, N°10, Sucre, p.251-270.

El Eco de La Paz, agosto de 1864.

El Oriente, Santa Cruz, agosto de 1864.

GIRARDET, Raoul
1988 *Le nationalisme français*. Paris: Seuil.

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar
1999 *Civilité et politique aux origines de la nation argentine*, Paris: Sorbonne.

GUERRA, François Xavier
1992 *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid: MAPFRE.

HOBSBAWM,Eric
1990 *Nations and Nationalism since* 1780, Cambridge: Cambridge University Press.

HOGGART, Richard
1970 *La culture du pauvre*, Paris : Minuit.

IHL, Olivier
1996 *La fête républicaine*, Paris: Gallimard.

IRUROZQUI, Marta
2003 "La evangelización política. Ciudadanía, catecismos patrióticos y elecciones en Charcas (1809-1814)", *Debates y perspectivas*, 3, Madrid.

La Industria, Sucre, 13 de enero de 1898, p. 1.

La Mañana, Sucre : Año X, n°2327, 16/12/1914, p. 1.

La política liberal formulada por el Jefe del Partido General Don Eliodoro Camacho. La Paz: imp. Andina, 1916 [1883].

LARSON, Brooke
2007 "Pedagogía nacional, resistencia andina y lucha por la cultura pública", 1900-1930, Doc. de trabajo 2, La Paz: Cides-UMSA, julio.

MARTINEZ, Françoise
2001 "La nation mise en scène. Fêtes civiques et scolaires en Bolivie (1900-1930)". En Cahiers du CRICCAL 27. *Fêtes et célébrations en Amérique latine*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 33-42.

2005 "Usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional, siglo XIX", en Marta Irurozqui, *La mirada esquiva*, Madrid: CSIC, 38.
2010 *"Régénérer la race". Politique éducative libérale (1898-1920)*, Paris: IHEAL-La Documentation Française, 455 p.

2013 "Monumentos de papel. Las obras conmemorativas publicadas en México y Bolivia en el primer centenario de su independencia", *Revista Boliviana de Investigación-Bolivian research review*, vol.10, pp. 47-90.

OZOUF, Mona
1976 *La fête révolutionnaire* 1789-1799, Paris: Gallimard.

PERALTA RUIZ, Victor, Marta Irurozqui
2000 *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880*, Madrid: CSIC.

Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1826, La Paz: Imp. y Lit. Bol., 1917.

Redactor del congreso nacional del año 1839. La Paz, 2t.

ROMERO PITTARI, Salvador
1998 *Las Claudinas*, La Paz: Caraspas.

SALMÓN, Josefa
1997 *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, La Paz: Plural.

THURNER, Mark
1997 F*rom two republics to one divided. Contradictions of postcolonial Nationmaking en Andean Peru*, Dirham: Duke University Press. El laberinto de la curación. ISEAT. La Paz, 2008.

III.

Recuperaciones políticas, usos y parodias de algunos símbolos en el siglo XX

Desmitificación de los símbolos nacionales en la novela *Río Fugitivo* de Edmundo Paz Soldán

Livia Escobar[1]

Resumen

El texto que hemos elegido para hablar del proceso de desmitificación en la literatura boliviana contemporánea es la novela de Edmundo Paz Soldán *Río Fugitivo* (1998, 2008). Se trata principalmente de un relato de juventud con una trama policial que sirve, sin embargo, para observar las inquietudes de un grupo de jóvenes que sueñan con un modelo de vida moderno y pragmático. A través de estos personajes, el autor pone en duda la vigencia del nacionalismo boliviano satirizando y parodiando dos símbolos nacionales importantes: el himno y la figura del héroe Eduardo Abaroa. El trabajo que presentamos analiza el procedimiento estético del escritor y trata de explicar el objetivo de esta desacralización que estaría en contra de la unidad de la consciencia nacional.

Palabras claves: Literatura boliviana, desmitificación, sátira, parodia, símbolos nacionales, himno nacional, héroe Eduardo Abaroa

---

1 Livia Escobar ha defendido su tesis de doctorado en Filología Española en diciembre de 2012 (Université de Ruán, Francia). Recibió la mención honorífica con felicitaciones del jurado por su trabajo de investigación: *La quête identitaire dans l'œuvre romanesque d'Edmundo Paz Soldán* (La búsqueda de identidad en las novelas de Edmundo Paz Soldán) bajo la dirección de los doctores Erich Fisbach y Venko Kanev. Su principal tema de reflexión es la "identidad" y en sus investigaciones pone en relación diversas teorías que provienen del campo literario, lingüístico, psicológico, sociológico y antropológico. Ha realizado estudios de Filología Española (licenciatura y master) en la Universidad de Ruán. También ha hecho estudios de Lingüística Castellana y de Antropología en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, Bolivia. Ha presentado y publicado trabajos sobre literatura boliviana en Francia, Inglaterra, Bulgaria, Portugal y Bolivia. Trabaja actualmente como lectora de español en la Universidad de Picardía Jules Verne. Enseña el español como L2 en Francia desde 2004.

Abstract

The text we have chosen to discuss the process of demystification in the Contemporary Bolivian literature is the novel of Edmundo Paz Soldán *Río Fugitivo*(1998, 2008). It is primarily a story of youth with a police plot that serves, however, to observe the concerns of a group of young people who dream of a life model modern and pragmatic. Through these characters, the author questions the validity of Bolivian nationalism satirizing and parodying two important national symbols: the hymn and the hero Eduardo Abaroa. The present paper analyzes the writer's aesthetic procedure and tries to explain the purpose of the desecration that is against the unity of the national consciousness.

Keys words: Bolivian Literature, demystification, satire, parody, national symbols, national anthem, hero Eduardo Abaroa

Una de las características de la literatura de nuestros tiempos, aquella que algunos críticos llaman "postmoderna", es la desmitificación de mitos. Ya lo decía François Lyotard[2], a la crisis económica de la segunda mitad del siglo XX, le sigue una crisis del discurso, de la verdad y de la autoridad. Frente a esta crisis, la literatura se ha manifestado poniendo en duda a través de la ficción, la Historia, la realidad, los mitos, las religiones, el concepto de Nación, etc. Encontramos en las obras de Edmundo Paz Soldán, un diálogo intertextual entre los hechos históricos del siglo XX y comienzos del siglo XXI en Bolivia, los eventos mundiales y la ficción literaria. Dentro del marco de la literatura postmoderna, el escritor boliviano juega a través de la sátira, la parodia y lo grotesco, a desmitificar algunos símbolos nacionales y mitos de la identidad boliviana. ¿Con qué objetivo realiza esta desmitificación? ¿Qué hay detrás de estas sátiras y parodias? Son las preguntas que nos hacemos al comenzar este trabajo.

La novela que vamos a estudiar para esto, no responde a priori a nuestros objetivos. Se trata de una novela calificada por Juan Gabriel Vásquez como *Bildungsroman*, una novela de aprendizaje que tiene como paratexto, en términos de Georges Gennette, *La ciudad y los perros* de Mario Vargas Llosa[3].También, la novela tiene un elemento policiaco pues gira en torno al asesinato del hermano menor de Roberto, el personaje que relata la historia. Es una novela escrita en primera persona. Se trata de

2 François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

3 En el prólogo a la versión corregida de 2008, Juan Gabriel Vásquez cita algunos elementos similares entre las dos novelas. Esta comparación no debe sorprendernos ya que Paz Soldán siempre ha reconocido su admiración por el escritor peruano y evidentemente su influencia literaria.

un narrador-personaje marcado explícitamente[4]. Como el hecho sucede cuando estaba en ultimo año de colegio, el narrador recuerda sus años de adolescencia y los ritos iniciáticos por los que atraviesa en compañía de sus camaradas. La novela no se resume tampoco a una investigación policiaca y a las aventuras sexuales y alcohólicas de los jóvenes del colegio Don Bosco, en el relato de Paz Soldán se pone también de manifiesto el mecanismo elitista de la burguesía boliviana y las desigualdades sociales de una sociedad que todavía no ha asimilado la diferencia de razas y culturas. Es cierto que el indígena, tema invariable de la literatura boliviana, no es el centro de reflexión de la novela y tampoco la nación ni la historia del país. Sin embargo, sin ser temas determinantes de la novela, están presentes y Paz Soldán los aborda a través de la sátira y la parodia. Cuestiona el significado de la Nación y del valor de la patria en los jóvenes burgueses del colegio Don Bosco de Cochabamba.

Para nuestro trabajo, estudiaremos dos elementos o símbolos patrios que son determinantes de la identidad nacional boliviana en la novela *Río Fugitivo*: el himno nacional boliviano y la imagen del héroe Eduardo Abaroa. ¿Cuáles son las representaciones de estos símbolos? ¿Qué se pretende con su desmitificación?

El himno nacional de Bolivia

Son dos los elementos necesarios, nos dice Ernest Renan, para la unión de la nación o para que una nación sea comprendida como un todo unitario: "Uno está en el pasado y el otro en el presente. Un elemento es la posesión común de un legado abundante de recuerdos; el otro es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar dando valor a la herencia que cada uno ha recibido"[5]. Entonces, la nación o el alma nacional, se compone de la herencia histórica de un pasado común y del deseo de permanecer bajo esta unidad nacional y de continuar dando valor a esa herencia. Para eso, la nación utiliza diferentes mecanismos que garantizan la permanencia de ese pasado en la consciencia colectiva de los ciudadanos. Uno de los símbolos más importantes de la nación es el himno. Como un

4 VenkoKanev, *Nociones teóricas de la estilística del texto literario,* Biblioteka 48, Sofia, 2000, p. 135.

5 Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" (1882) in Nationalismes et nation, Paris, Ed. Complexe, 1996, p. 137: "Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis". La traducción del francés al español es nuestra.

rito patriótico imprescindible, el himno nacional es interpretado y cantado en actos civiles pequeños o grandes.

En la novela *Río Fugitivo*, Paz Soldán utiliza este símbolo patriótico para señalar que su principal función, la de recordar al ciudadano el pasado común, desaparece en la generación del futuro. Este grupo está representado en el texto por los jóvenes de último año de bachillerato del prestigioso colegio cochabambino Don Bosco. Si el pasado que rememora el himno nacional es una nebulosa para los jóvenes, el presente está completamente desligado de esta historia común. A través de la parodia, Paz Soldán desmitifica este símbolo patriótico al mismo tiempo que pone en evidencia la ausencia del sentimiento nacionalista en esta generación ya que sus actuales ambiciones y preocupaciones están muy alejadas de la patria.

Para comprender el procedimiento estético de Paz Soldán, vamos a citar el pasaje donde se hace referencia al himno nacional. Estamos al principio de la novela, en el capítulo primero cuando el narrador, Roberto, rememora su último año de colegio. Tiene aproximadamente dieciocho años y forma parte del grupo que pronto iniciará estudios superiores para obtener una profesión.

Es lunes y Roberto se encuentra, como todos los estudiantes bolivianos, parado en el patio del colegio, formado en la fila con el resto de sus compañeros y mirando la iza de la bandera. Este acto es un rito cívico que se realiza todos los lunes en los colegios de Bolivia mientras se canta el himno nacional. El director, los profesores y los estudiantes se reúnen antes de iniciar clases. El mejor alumno del colegio es elegido para izar la bandera, saludar a la patria y escuchar atentamente un discurso corto de parte del director. Los discursos pueden variar y algunos elementos también pero la entonación del himno nacional es sagrada y durante esos momentos se exige a todos los presentes una absoluta concentración. En el relato de Paz Soldán, este acto no corresponde a la imagen solemne que podemos imaginar. ¿En qué piensan los jóvenes del colegio Don Bosco? Veamos el texto:

> "Pensaba en el crimen perfecto ese lunes, a las ocho y media de la mañana, en el que los alumnos de un rito cívico que se realiza todos los lunes en los colegios de Boliviaciclo intermedio y medio del Don Bosco nos encontrábamos formados en el patio del colegio entonando el himno nacional. "Es ya libre, ya libre este suelo", era el primer día de clases 'y ya cesó su servil condición" (RF, p.10).

Como podemos observar, Roberto no está pensando en los acontecimientos históricos que señala la letra del himno o en el significado de libertad en la época de la independencia. Roberto, aprendiz de escritor, está pensando en el crimen perfecto para su personaje inventado Mario Martínez. Roberto quiere ser escritor y su centro de interés son las novelas policiacas. Mientras se entona el himno nacional, él se está inventando otro mundo, en otra realidad.

Roberto se distrae mentalmente de este acto cívico y repite las palabras del himno automáticamente. Sin embargo, este joven a-patriótico, no es el único distraído:

> "Bandera e himno al mismo tiempo, toda la parafernalia simbólica de la nación mientras el Conejo Zambrana mascaba chicle y Lanza seguro que pensaba en Michelle y alguien decía "el que baña a su hermana paralítica tiene el secreto de la inmortalidad" y Chino le daba un codazo al Borracho Gómez y le contaba que esa tarde se iba a tirar a su empleada y Aldunate revisaba su maleta en busca de su tablero de ajedrez y Murciélago no paraba de mencionar su flamante chamarra *MembersOnly* y Camaleón decía que el domingo había visto *Risky Business* con Tom Cruise y le había parecido alucinante y Torres comentaba que se acababa de comprar el casete de Cindy Lauper, *GirlsJustWannaHaveFun*, y el Salvaje se acomodaba la cristalería y yo pensaba en el crimen perfecto." (*RF*, p. 10).

Como el texto indica, los futuros bachilleres, aquellos que iniciarán estudios superiores para convertirse en profesionales servidores de la patria, están más preocupados por las mujeres, el sexo, la moda, la música moderna, la apariencia, o simplemente no piensan en nada y mascan un chicle como lo hace el Conejo Zambrana o se están arreglando el pelo (como el Salvaje). Hay otros que están sin estar como el narrador quien se encuentra perdido en un mundo fictivo, en su ciudad inventada *Río Fugitivo*.

El autor contrasta la importancia del acto cívico con las acciones de quienes son los protagonistas principales. La sátira que podemos deducir de la primera línea en las palabras "parafernalia simbólica" determinan la desmitificación de este acto constituido por dos vectores de la consciencia nacional: la bandera y el himno.

La parafernalia de la que nos habla Paz Soldán es la puesta en escena de un conjunto de usos habituales en determinados actos o ceremonias. Asistimos en este pasaje de la novela a una ceremonia donde desfilan diferentes símbolos. Estas representaciones inanimadas, figuradas, son representaciones de un concepto abstracto como es el de la nación. Tienen un valor arbitrario que solo existe en la consciencia de la colectividad. Desprovistos de este valor, los símbolos y los actos simbólicos son solamente repeticiones vanas, actos involuntarios y automáticos sin sentido. ¿Qué sucede entonces en los jóvenes del colegio Don Bosco? Ignorantes del simbolismo de estos dos elementos patrióticos, cada uno está concentrado en sus preocupaciones individuales, en el mundo moderno, en su exigencia presente. Paz Soldán desmitifica de esta manera un elemento esencial del nacionalismo boliviano y pone de manifiesto la actitud desinteresada de la juventud. También se hace referencia a la intrusión de una cultura moderna al mencionar los gustos musicales de Torres, *Cindy Lauper*, la última película vista por el Camaleón, *Risky Business* o la flamante chamarra del Murciélago *MembersOnly*. Remarquemos

que todos estos nombres provienen del inglés y de la cultura americana. Estos no son elegidos al azar. Se trata de nombres y de marcas conocidas a nivel mundial. La referencia a la modernidad y a la mundialización de la cultura es una manera de resaltar, nos parece, el concepto obsoleto de "nación". Sin embargo, esta sátira- parodia del himno nacional puede ser comprendida también como una crítica a esta generación indiferente, pragmática, egocéntrica, moderna, mundializada y desprovista de toda consciencia nacional.

Paz Soldán termina este pasaje dedicado al acto cívico de todos los lunes en los establecimientos educativos de Bolivia con los últimos versos del himno nacional: "y en sus aras, de nuevo juremos, morir antes que esclavos vivir, morir antes que esclavos vivir". ¿Esclavos de quiénes?, nos podemos preguntar ya que el autor insiste en terminar el párrafo con este verso. Cuando José Ignacio de Sanjinés escribió en 1851 la letra del himno nacional pensaba en la colonización y en la independencia seguramente pero la referencia a estos últimos versos en la novela de Paz Soldán indica otra realidad. Los bolivianos ya no son esclavos de los españoles desde hace cinco siglos, ¿A qué tipo de esclavismo se refiere el autor? ¿Habla de la obsesión nacionalista o de la ilusión de ser modernos y globales? Tal vez, exageramos con la generalización del gentilicio "boliviano", ya que en nuestro texto se trata de un grupo minoritario de la población boliviana. No debemos olvidar que los personajes de la novela de Paz Soldán pertenecen todos a la clase burguesa. El Don Bosco es un colegio privado dirigido por religiosos salesianos. De manera que nuestras conclusiones, se restringen a este micro-grupo. Una de las características de este grupo, que se pone también de manifiesto en el texto, es la edad de los personajes. Todos salen de la adolescencia y tratan de entrar en la etapa adulta. Este periodo de duda y de cuestionamientos identitarios corresponden a su edad según los tratados de psicoanálisis de Freud y de Lacan[6]. Lo que justificaría en cierta medida su (no) relación con los símbolos patrios.

El héroe nacional Eduardo Abaroa

El segundo ejemplo que queremos presentar y que continúa con la desmitificación de la imagen nacional es otro símbolo patriótico representado por el héroe de la Guerra del Pacífico Eduardo Abaroa (1838-1879). En el libro *Historia de Bolivia* de José de Mesa, Teresa Gisbert y Carlos D. Mesa Gisbert[7], se presenta a este personaje como "el máximo héroe civil de Bolivia".

6 Con este análisis tratamos de resaltar principalmente la intención del autor de desmitificar estos símbolos patrios por medio de algunas figuras literarias. Es por esta razón que no insistimos en explicaciones de orden psicológico. Tomamos en cuenta este factor pero no es el principal vector de nuestro trabajo.

7 José de Mesa, Teresa Gisbert, Carlos D. Mesa, *Historia de Bolivia*, 7ma. ed., Editorial Gisbert, 2008, p. 376

Aunque la Guerra del Pacifico contra Chile no es el último enfrentamiento, pues luego vendrá la Guerra del Chaco contra el Paraguay (1932-1935), esta guerra representa el encierro marítimo. En la consciencia colectiva, recuperar el mar es una de las obligaciones del ciudadano boliviano y la educación cívica se encarga de recordarles a las nuevas generaciones su deber.

Eduardo Abaroa destaca en la historia boliviana por su participación en esta guerra. Habitante de Atacama, con una propiedad minera y un comercio, se alista sin dudar en las tropas de Ladislao Cabrera. En las estatuas conmemorativas, junto a su nombre está inscrita la frase que habría mencionado ante el invasor chileno: "¿Rendirme yo? ¡Que se rinda su abuela, carajo!" (RF, p. 114). Un acto de valor, ciertamente, que sirve de modelo para el ciudadano boliviano.

En la novela de Paz Soldán, el héroe nacional es reducido a una imagen grotesca del nacionalismo boliviano. Para empezar, la chichería donde se reúnen Roberto y sus compañeros después de las clases lleva el nombre del mítico héroe: "Nos hallamos sentados en el patio central de la chichería Abaroa, bajo un viñedo de uvas agusanadas." (*RF*, p. 115). Una chichería en Cochabamba es un establecimiento público donde se sirven bebidas alcohólicas y platos típicos de la región. La chicha, bebida del lugar hecha a base de maíz, es una de las más baratas en Bolivia. Las chicherías son conocidas sobre todo por su ambiente popular. La degradación del nombre del héroe nacional no solo se produce con el origen del establecimiento, Paz Soldán va más allá con la descripción del lugar al inicio del capítulo once de la primera parte de la novela: "Esta chichería es inmunda. Uno tiene que carecer de olfato para sobrevivir al penetrante olor a vómito que repta en el ambiente, trepa por las paredes y se impregna en las ropas." (RF, p. 114). Esto es lo que queda del homenaje al héroe nacional: un lugar inmundo que lleva su nombre en el que la gente, en este caso los estudiantes del Don Bosco, vienen a emborracharse, contar historias, mentir, pelearse, comer, drogarse y vomitar. Al final, Paz Soldán, en la voz de Roberto, critica al personaje histórico burlándose de éste: "Un héroe este Eduardito: una vida ofrendada a la nación y que sirve sobre todo para la transitoria inmortalidad de las estatuas, muy aprovechada por palomas irrespetuosas de tan cagonas." (*RF*, p. 115).

El "máximo héroe nacional" Eduardo Abaroa ha pasado a ser en el relato de Paz Soldán, "Eduardito". Notemos el uso del diminutivo que aunque no tiene una connotación peyorativa, el morfema –ito reduce o neutraliza el valor histórico y cívico de este personaje pues lo convierte en alguien familiar, en un personaje común y banal. De la misma manera, el uso del demostrativo "este", que sí tiene una connotación despectiva, reduce el significado mítico del personaje. Al no mencionar el apellido y marcar solamente el nombre, se borra la historia del personaje y su relación con la nación. Eduardo Abaroa se convierte en un Eduardo más, en uno del montón.El autor continúa con

la sátira y se burla del acto heroico de defender la nación puesto que según el comentario de Roberto no le ha servido de mucho. ¿Qué es lo que ha ganado el gran héroe de la Guerra del Pacifico? "Estatuas", nos dice el texto. Estatuas inmortales que, de paso, sólo sirven a las "palomas cagonas". Y con las dos últimas palabras, sobre todo con el adjetivo, el escritor culmina su grotesca descripción del héroe nacional para desmitificar el espíritu cívico que su imagen implica.

Si por un lado, Paz Soldán critica a través de la sátira de los símbolos nacionales, el fervor patriótico, no deja de lado a los personajes que se atreven a desmitificarlos. Así Roberto confiesa: "Una vida que ni mis compañeros ni yo podemos o queremos seguir, porque no tenemos la pasta necesaria para encontrarle la gracia a que nos maten los enemigos de turno […]" (*RF*, p. 115). Suponemos que con la palabra "pasta" Paz Soldán quiere referirse a "valor, sangre, consciencia patriótica". Los jóvenes del colegio Don Bosco carecen de interés por la nación y la unidad de la patria. Recordemos el pasaje sobre el himno nacional. En la escritura, Paz Soldán intercala versos del himno con descripciones de los pensamientos y actos de los personajes de la novela. Cada uno está sumido en sus preocupaciones que son las mujeres y el sexo en principio y luego la música y la moda. Su interés está en otro lado. Al mismo tiempo, Roberto trata de justificarse diciendo que de nada sirve ser héroe: "No tenemos la pasta necesaria para soportar que, cien años después, una inmunda chichería lleve nuestro nombre. Tanta muerte para tan poco." (*RF*, p. 115). En definitiva, la generación de Roberto, los jóvenes del colegio Don Bosco, no están dispuestos a ser héroes porque "ser héroe ya no es lo que solía ser." (RF, p. 115). El patriotismo, según el narrador, pertenece a otra generación, no a la suya.

Conclusión

La novela de Edmundo Paz Soldán Río Fugitivo (1998, 2008) por muy desligada que parezca de la realidad boliviana, cuestiona los hechos sociales y dialoga con la historia. Eso es lo que hemos observado en las siete primeras novelas. Elegimos esta obra para este trabajo porque en ella el autor desmitifica dos símbolos muy importantes de la identidad boliviana: el himno nacional y la figura del héroe Eduardo Abaroa. La desmitificación está construida en base a sátiras y parodias que refuerzan la imagen grotesca que el autor quiere dar del nacionalismo boliviano. Sin embargo, el lector sabe desde el principio y se confirma durante toda la lectura que se trata de un relato concentrado en un micro-cosmos cerrado de la sociedad boliviana pues la historia sucede en una ciudad, en un barrio, en un colegio, en un grupo de estudiantes, en una clase social determinada. Por eso la comparación que

hace Juan Gabriel Vásquez de la novela con *Un mundo para Julius* de Brice Echenique (*RF*, prólogo a la versión corregida de 2008) donde se observa la vida al interior de una clase elitista.

Si por un lado, el contexto social de los personajes puede explicarnos el desinterés por los símbolos patrios, la edad de los personajes, entre diecisiete y dieciocho años, explica también la ausencia del sentimiento nacionalista. Esta edad intermedia entre la adolescencia y la edad adulta revela un periodo de incertidumbre. Pasar a la edad adulta significa para estos jóvenes decidirse por la profesión que van a ejercer en el futuro, es decir, por la función que van a desempeñar en la sociedad y por el momento, a pesar de estar en el último año de colegio, sus inquietudes son otras.

Río Fugitivo no solo señala una edad conflictiva psicológicamente o un grupo reducido de la sociedad boliviana, también se refiere a un periodo de modernización en el que según Pierre Vayssière: "la nación se encuentra por primera vez confrontada a proyectos transnacionales de cooperación económica que podrían quebrar con el tiempo la identidad patriótica"[8]. La primera versión de la novela fue escrita en 1998, en plena expansión del capitalismo en Bolivia. La importación de modelos extranjeros se observa en las ocupaciones de los estudiantes del Don Bosco. Testimonio de la época, la novela de Paz Soldán corresponde también al tipo de literatura contemporánea que se desencanta de los grandes discursos, como el de la Nación. En nuestra opinión, la desmitificación de los símbolos nacionales en la novela del escritor boliviano, no es una negación del nacionalismo boliviano sino una crítica a la manera como se la manifiesta y tal vez un llamado a una actualización de los valores de un concepto muy abstracto pero a la vez determinante en la construcción de la conciencia colectiva.

Bibliografía

BAUMAN Zygmund
2004 *L'identité* (traducido del inglés por Myriam Denneby), París, L'Herne, 2010.

BEURIE Jacques
1994 *Qu'est-ce qu'une littérature nationale*?, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

EZQUERRO, Milagros
2010 "Crisis y postmodernismo", ponencia presentada en el coloquio internacional *Crise*, *apocalypse et résistance*, Equipe de recherche ERIAC, École doctorale «Savoirs Critique Expertises», Université de Rouen, 10-12 février.

8 Pierre Vayssière, *L'Amérique latine de 1890 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, (1996) 1999, p. 235.

PAZ S. Edmundo
1998, 2008 *Río Fugitivo*, Barcelona, Libros del Asteroide.

WILLIAMS L. Raymond
Posmodernidades latinoamericanas, Colombia, Colección 30 años.

Re-pensando un sitio arqueológico como monumento de memoria y símbolo nacional.

El caso del Pucara de Tilcara, provincia de Jujuy, Argentina.

Mónica Montenegro[1]
María Elisa Aparicio[2]

Resumen

En este trabajo compartimos reflexiones que se desprenden de nuestras investigaciones sobre un espacio cultural que puede ser considerado simultáneamente monumento de memoria, "antigal", patrimonio arqueológico, espacio sagrado de vivos y muertos, símbolo nacional, y recurso didáctico para la construcción de discursos multivocales sobre el pasado local, por parte de los diversos actores locales y transnacionales.

1 Doctora y Mg. en Antropología (Universidad Católica del Norte y Universidad de Tarapacá, Chile). Master Archéologie et Archéosciences (Université de Rennes 1, Francia). Lic. en Antropología (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina). Es investigadora del Instituto Interdisciplinario Tilcara (FFyL), Universidad de Buenos Aires y del Centro Regional de Estudios Arqueológicos (FHyCS), Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Profesora Asociada de la Cátedra Antropología e investigadora del DASS, Universidad Católica de Santiago del Estero. Sus investigaciones se enmarcan en las líneas de la arqueología pública y el interés principal son los procesos de construcción de patrimonio arqueológico que se desarrollan en el sector septentrional del Noroeste Argentino. Email: mmontene@ucn.cl

2 Licenciada en Antropología (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina). Investigadora del Área Educación del Instituto Interdisciplinario Tilcara (FFyL), Universidad de Buenos Aires. Docente de la Cátedra Antropología e investigadora del DASS, Universidad Católica de Santiago del Estero. Su línea principal de investigación está asociada a procesos de patrimonialización de bienes culturales en contextos multiculturales del Noroeste argentino y su impacto en las comunidades educativas. Email: meaparicio90@hotmail.com

Se trata del Pucara de Tilcara, un sitio arqueológico emplazado en la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, República Argentina, ligado por una tradición de más de cien años al desarrollo de investigaciones arqueológicas que contribuyeron al estudio de las culturas que habitaron en épocas prehispánicas esta región, pero que a la vez sirvió como símbolo para la re-afirmación de la identidad nacional en un espacio de triple frontera (Argentina-Bolivia-Chile).
Sin embargo, durante la última década, han venido implementándose activaciones patrimoniales impregnadas por políticas de corte neoliberal, que re-definieron las relaciones entre comunidades locales y sus paisajes culturales. En este contexto, el Pucara de Tilcara adquiriere nuevas valoraciones y debe re-definir su rol social a través de propuestas de mediación científica e interpretación del patrimonio arqueológico, para promover la construcción del pasado local de forma multivocal desde acciones de Arqueología pública.

Palabras clave*:* Pucara de Tilcara, monumento de memoria, arqueología pública, patrimonio

Abstract

In this paper we share insights that emerge from our research on a cultural space that can be considered simultaneously memory monument, “Antigal”, archaeological heritage, sacred space for living and died people, national symbol, and educational resource for the construction of multivocal discourses about the local past, by various local and transnational actors.
This is the Pucara of Tilcara, an archaeological site located in the Quebrada of Humahuaca, Jujuy, Argentina, that bound by a tradition of more than one hundred years to the development of archaeological research, that contributed to the study of the cultures that inhabited in pre-Hispanic times this region, but that also served as a symbol for the re-affirmation of national identity in a space of triple frontier (Argentina-Bolivia-Chile).
However, during the last decade have been implemented activations impregnated heritage neoliberal policies, which re-defined the relationship between local communities and their cultural landscapes. In this context, the Pucara of Tilcara acquires new assessments and it must re-define their role in society through scientific proposals of mediation and interpretation of archaeological heritage, to promote the building of the local past multivocal form since Public Archaeology actions

Keys words: Pucara de Tilcara, memory monument, public archeology, heritage.

Introducción

Las ciencias sociales, han producido nuevos e interesantes planteamientos en relación a la re-definición de objetos, sujetos, relaciones y campos de investigación durante las últimas décadas del siglo XX. En publicaciones anteriores hemos considerado que el trabajo académico se desarrolla en nuevos escenarios sociopolíticos, donde suele ser interrogado respecto de su contribución a la sociedad. Las ciencias sociales, particularmente, se ven presionadas a dialogar y a responder a su objeto, que en un nuevo contexto de derechos, se convierte en un sujeto empoderado exigido a participar en los procesos de construcción de conocimiento que se realizan sobre sí y sobre su grupo de pertenencia (Montenegro 2012; 2010).

En relación a Sudamérica, podemos sostener que la complejidad de los desarrollos enmarcados en el ámbito del multiculturalismo, ha producido serios impactos en la esfera cultural. Entre ellos, la confrontación por la relevancia y la pertinencia de los saberes ancestrales versus los conocimientos científicos, que en ocasiones genera nuevos debates en torno a la relación cosmovisión/ciencia. Esta dinámica es particularmente visible en relación con la arqueología, donde las comunidades originarias han comenzado a reclamar su derecho de participación en los procesos de construcción de conocimientos acerca del pasado local; mientras algunos científicos interpelados por esa realidad, reflexionan acerca de sus prácticas, intentando trascender las relaciones coloniales que en su momento conllevaron la producción de conocimientos desde perspectivas hegemónicas y generan nuevos espacios de participación social (Montenegro y Rivolta 2012). En el caso de Argentina, los estudios que apuntan a descentrar el discurso hegemónico en torno a la arqueología y su práctica, han tenido una intensidad creciente durante las últimas décadas del siglo XX. En el Noroeste argentino los procesos locales de configuración de identidades se han visto potenciados por activaciones patrimoniales desplegadas desde el Estado, que han puesto al patrimonio arqueológico en el eje de los debates acerca de la propiedad de esos bienes culturales.

Como hemos mencionado en otras oportunidades, diversos actores e instituciones sociales intentan apropiarse de bienes, espacios y monumentos arqueológicos desde perspectivas e intereses muy disímiles que comprenden, entre otras, dinámicas identitarias, legitimación de derechos sobre territorios, investigaciones científicas y programas de desarrollo local asociados al turismo (Montenegro y Rivolta 2012). En este contexto, la arqueología se ha visto impelida a asumir nuevos desafíos y compromisos en relación con la construcción de conocimientos acerca del pasado. Algunas propuestas interesantes se derivan de proyectos de arqueología pública, que buscan de-construir prácticas hegemónicas de producción de conocimientos acerca

del pasado local a partir de actividades de mediación científica y colaboración intercultural.

¿El Pucara de Tilcara como monumento del pasado o símbolo del presente?

El Pucara de Tilcara es un sitio arqueológico prehispánico localizado a 2 kms de la localidad de Tilcara, en la Provincia de Jujuy, República Argentina. Este yacimiento estuvo habitado entre el 900 y 1400 d.C. por sociedades reconocidas con el nombre genérico de Omaguacas (Casanova, 1936; Salas, 1945). El sitio conforma un conglomerado de aproximadamente ocho hectáreas de extensión, que consta de un área densamente edificada, donde se disponen sectores específicos: recintos habitacionales, un área abierta definida como "plaza", un sector de inhumación, un posible espacio ceremonial constituido por dos altares, dos recintos asociados y un amplio sector abierto, un sector de corrales destinado al control de los rebaños de camélidos, todos ellos vinculados por una red de caminos (Montenegro y Rivolta 2012).

El Pucara de Tilcara constituye un referente destacado de la investigación arqueológica en el Noroeste argentino, dado que fue intervenido en diversas ocasiones, desde los inicios del siglo XX, pero también, ha sido espacio de re-afirmación de la identidad nacional en un área de triple frontera andina[3], y en la actualidad conforma un espacio significativo para las comunidades locales que se encuentran inmersas en procesos identitarios y patrimoniales. Precisamente, esta condición hace que el emplazamiento pueda ser visualizado desde diversas perspectivas (Montenegro y Rivolta 2012; Rivolta et al. 2011). En este trabajo referiremos a tres de ellas:

a) El Pucara como monumento a los desarrollos científicos del Estado nacional

Las excavaciones arqueológicas en el Pucará de Tilcara comenzaron a principios del siglo XX, a partir de misiones científicas de la Universidad de Buenos Aires. Juan Bautista Ambrosetti y más tarde Salvador Debenedetti realizaron las primeras investigaciones. Durante "el verano de 1910, con numerosos peones Debenedetti levantó, hasta una altura de poco más de un metro, gran parte de las pircas en un sector de 2.000 m. situado a la entrada del Pucará" (Casanova 1958: 33). Desde entonces, y hasta su muerte luchó incansablemente para obtener los recursos que le permitieran re-construir todo el sitio, aunque sus esfuerzos no tuvieron el éxito esperado.

3 Argentina-Bolivia-Chile.

Años después, hacia la década de 1950, su discípulo, el Dr. Eduardo Casanova, quien ocupó su cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires "consideró que la mejor manera de honrar la memoria de quien fuera su eximio maestro era hacer revivir sus proyectos" (Casanova 1958:33). De este modo solicitó y logró el apoyo de esa institución académica, del Gobierno de la Provincia de Jujuy y del Ministerio de Ejército, para iniciar las obras de reconstrucción del sitio que se desarrollaron por espacio de cinco años (Otero et al. 2011).

Foto 1: Eduardo Casanova supervisando construcción del monumento a los arqueólogos en la cima del Pucara de Tilcara. (Fotografía de la Colección E. Casanova - FHYCS, UNJU).

Eduardo Casanova consideraba al Pucará de Tilcara, como la principal reliquia arqueológica de la Quebrada de Humahuaca y entendía que su restauración, aunque sólo realizada parcialmente, lo había convertido "en el yacimiento prehistórico más interesante de todo el país. Orgullo de los vecinos que lo visitan frecuentemente, lo mismo que de sus hijos a quienes los maestros llevan en excursiones de estudio, el Pucará es la meta de los numerosos visitantes que durante todo el año llegan a Tilcara…" (Casanova 1958:29).

Sostenía asimismo, que el sitio podía convertirse en un espacio educativo: "en el folleto publicado hace cinco años titulado "Restauración del Pucará", adelantábamos la posibilidad de agregar a la reconstrucción arquitectónica, representaciones escultóricas de indígenas con sus vestidos y adornos típicos, entregados a sus faenas habituales (Montenegro y Aparicio jornadas humanidades 2011). La comunidad educativa local estuvo vinculada al pucara, ya que en ocasiones concurría a visitar el sitio como espacio didáctico; estas prácticas educativas sirvieron para reforzar la identidad argentina en esta área de frontera.

Foto 2: Inauguración del monumento a los arqueólogos en la cima del Pucara de Tilcara. (Fotografía de la Colección E. Casanova - FHYCS, UNJU).

Por otra parte, desde fines del sg. XIX, la conformación del territorio definitivo del Estado nacional argentino, se valió de la utilización del discurso arqueológico para generar territorialidad; en el proceso de concretización territorial el estado se sirvió de algunos discursos para homologar una idea y una identidad en el espacio (Carrizo 2010). En tal sentido, sostenemos que el Pucara de Tilcara resultó de gran valor para definir límites territoriales en un área de frontera, y por ello, no fue casual la instalación de un gran mástil con una enorme bandera argentina que flameaba significando e identificando la soberanía de la nación sobre cualquier desarrollo cultural anterior. En esos tiempos, el pucara se erigía como monumento a los desarrollos científicos de la moderna nación argentina, evidenciado en la gran pirámide funeraria edificada en la cima de este sitio arqueológico, como homenaje a los primeros arqueólogos que trabajaron en el sitio.

b) El pucara como monumento de memoria, identidad y patrimonio

En el año 2003, la Quebrada de Humahuaca, fue declarada por UNESCO, como "Patrimonio de la Humanidad", en la categoría "paisaje cultural". Las activaciones patrimoniales estaban encaminadas fundamentalmente a promover el desarrollo turístico de la región. Este hecho impactó en el cotidiano de las comunidades, operándose una interesante re-configuración del

paisaje, que produjo además alteraciones en las relaciones tradicionales que mantenían las poblaciones con sus territorios.

Definitivamente, muchos actores locales se vieron seducidos por la idea de mejorar su condición económica a través de la venta de propiedades y/o del desarrollo de proyectos turísticos. Los resultados de estos procesos fueron heterogéneos y promovieron un campo de tensión en las relaciones entre actores locales-provinciales- nacionales-transnacionales, despertando encendidos debates en torno a identidades, patrimonio y territorios. A los fines del presente trabajo resulta de interés la problemática asociada a demandas de participación de las comunidades en la gestión y administración de territorios y bienes considerados parte de su patrimonio; en tal sentido, los mismos son entendidos, no sólo como bienes culturales y legados ancestrales, sino además, como potenciales recursos de desarrollo económico asociados al turismo (Montenegro, 2010).

Por otra parte, en este contexto neoliberal multicultural, el rescate de la memoria colectiva se ha vuelto un tema de especial interés para las comunidades locales que quieren "volver a mirar" las evidencias materiales del pasado prehispánico como objetos significantes de un paisaje social, y demarcadores de territorios. En ocasiones, algunas comunidades originarias próximas a este sitio solicitan permiso a la Universidad de Buenos Aires, para realizar ceremonias relacionadas con cultos prehispánicos como el Inti Raymi o la Pachamama. El Pucara de Tilcara se constituye así, en uno de los elementos culturales más significativos de esta región y es re-apropiado simbólicamente como monumento de memoria, identidad y patrimonio.

Foto 3: Turistas en la cima del Pucara de Tilcara

Asimismo, en el año 2010, durante los festejos del Bicentenario de la Revolución de Mayo, El Poder Ejecutivo de la Nación Argentina decidió acuñar una colección numismática especial para adherir a las celebraciones, y decidió emitir una serie de monedas por cada una de las regiones del país. Significativamente el ícono que se seleccionó para representar a la región del Noroeste[4] fue el Pucara de Tilcara, que por otra parte, fue el único referente cultural, dado que los otros símbolos seleccionados para representar a las demás regiones fueron paisajes naturales. Desde esta perspectiva el Pucara de Tilcara se convierte además en un referente regional y en un símbolo nacional.

c) El Pucara como espacio de mediación científica y colaboración intercultural

El Pucara de Tilcara, también puede considerarse un espacio de mediación científica y colaboración intercultural, ya que en ese espacio realizamos en la actualidad actividades enmarcadas en las líneas de la arqueología pública. Las mismas surgieron a partir de reflexiones y nuevos posicionamientos disciplinares que entienden la necesidad de de-construir discursos colonialistas relacionados con el pasado local.

A través de experiencias pedagógicas buscamos acercar a la comunidad educativa contenidos arqueológicos relacionados con los desarrollos culturales de las sociedades prehispánicas que habitaron el Pucara de Tilcara desde una perspectiva intercultural; nuestro interés es promover espacios multivocales donde los diversos actores educativos puedan acercar sus apreciaciones, representaciones, valoraciones, dudas e inquietudes relacionadas con el patrimonio arqueológico y el pasado.

En tal sentido, hemos desarrollado investigaciones previas (Montenegro 2012; 2010; Montenegro y Aparicio 2010; 2008) que nos han permitido conocer el modo en que se estructuran los discursos acerca del pasado local con las evidencias materiales de las culturas prehispánicas en instituciones educativas de la provincia de Jujuy, y en este proceso hemos podido advertir cómo la arqueología contribuye a dibujar y desdibujar identidades. En esta sinergia, advertimos la presencia de "otros" del pasado, que comienzan a ser parte de un "nosotros" actual, en un contexto local intervenido por procesos culturales transnacionales; en este marco, hemos registrado que el Pucara de Tilcara es "el referente obligado" de las prácticas educativas que se desarrollan en las diversas regiones de la provincia.

4 Que incluye las provincias de Santiago del Estero, Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy.

Foto 4: Visita de una escuela secundaria al Pucara de Tilcara (2010)

Foto 5: Actividades con docentes de Nivel Inicial en el Pucara de Tilcara (2012)

Esta dinámica que interpela nuestra práctica profesional nos lleva a analizar críticamente el rol de la arqueología en contextos globalizados, apostando a superar el uso irreflexivo de ciertos términos como "período indígena", "arqueología" y "pasado", en la comunidad educativa local. En tal sentido, desde la arqueología pública, proponemos nuevos espacios para formular nuevos discursos que contemplen las miradas "unas/oficiales" y las miradas "otras/subsumidas", para construir miradas "nuestras/multivocales".

Palabras finales

El Pucara de Tilcara constituye un monumento de alta significatividad en relación con los desarrollos culturales de las comunidades del pasado y del presente de la Provincia de Jujuy. Este sitio arqueológico prehispánico está vigente en las representaciones de las comunidades locales como espacio de memoria y evidencia material de los desarrollos culturales de las sociedades del pasado.

Se trata de un espacio que ha tenido significaciones diversas y contingentes: espacio de habitación de sociedades Omaguacas, incorporado al Tawantinsuyu a la llegada de los Inkas a la región, fue deshabitado a causa de la conquista española. Desde los inicios del siglo XX, por impulso de misiones científicas se convirtió prácticamente en espacio de uso casi exclusivo de la arqueología, y a partir de las activaciones patrimoniales que se implementaron a principios del Siglo XXI, verifica nuevas apropiaciones simbólicas relacionadas con procesos de configuración de identidades y territorios.

Para nosotras, este sitio arqueológico constituye un espacio de encuentro con las comunidades educativas, una herramienta didáctica para acercar contenidos relacionados con el pasado local, un contexto para la reflexión sobre nuestro rol de arqueólogas y antropólogas en la producción social de conocimientos; en definitiva, consideramos al Pucara de Tilcara como monumento de memoria, bien patrimonial y símbolo de identidad que significa este paisaje cultural de la Humanidad.

Bibliografía

CARRIZO, S.
2010 "Exploraciones arqueológicas en la construcción del territorio tucumano de fines del siglo XIX y principios del siglo XX". En: Nastri, J. y L. Menezes (Eds) *Historias de Arqueología Sudamericana. Fundación de Historia Natural Félix de Azara*, Universidad de Maimónides, Buenos Aires.

CASANOVA, E.
1958 "El Pucara y su restauración". En: *Tilcara*. Publicación de la Asociación Amigos de Tilcara, Tilcara.

1936 "La Quebrada de Humahuaca". En: Historia de la Nación Argentina, vol. I: 207-249. Junta de Historia y Numismática Americana, Buenos Aires.

MONTENEGRO, Mónica
2012 "Arqueología en la escuela: experiencias en el sector septentrional del noroeste argentino". En: *Chungara*, *revista de antropología Chilena*, *Volumen 44*, *Nº 3: 487-498*. Arica, Chile.
2010 "El patrimonio arqueológico de Jujuy: miradas diversas desde la escuela". En: Estudios Sociales del NOA, *Nueva Serie*, *Nº10: 107-122*. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

MONTENEGRO, Mónica. y María Elena Aparicio
2010 "Festividades, celebraciones y patrimonio en Jujuy: experiencias desde la escuela". En: Rubinelli, M. L. *¿Los Otros Como Nosotros? Interculturalidad y Ciudadanía en la Escuela. Reflexiones desde América Latina*, *Tomo II*, pp. 61-72, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.
2008 "Los niños y el patrimonio, ¿Una deuda de la Educación?" *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de Jujuy 34:103-119*. Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.

MONTENEGRO, Mónica y M.C. Rivolta
2012 "Producción de conocimientos sobre el pasado local en tiempos globalizados. Experiencias interculturales en la región septentrional del Noroeste Argentino". En: *Etnicex*, *revista de estudios etnográficos N° 3*: 105-118. Asociación profesional Extremeña de Antropología, Badajoz, España.

OTERO, C., M. Montenegro y M.C. Rivolta
2011 "Reflexiones desde la quebrada de Humahuaca. Los museos como espacios de articulación entre la arqueología y la comunidad local". Ponencia presentada al XI Congreso Iberoamericano de Extensión Universitaria. Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

RIVOLTA, M.C., M. Montenegro y C. Argañaraz
2011 "Multivocalidad en los procesos de apropiación y significación del Pucara de Tilcara (Jujuy, Argentina)". En: Mazzuchi Ferreira, M.L.; M. Rotman y L. Menezes Ferreira (Eds.): *Patrimonio cultural no Brasil e na Argentina: Estudos de Caso Editorial*, *Annablume*, *Sao Paulo*, *Brasil. pp. 169-188*. ISBN 978-85-391-0308-9.

SALAS, A.
1945 "El Antigal de Ciénaga Grande". En: *Publicaciones del Museo Etnográfico 5*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Introducción a los ritos profanos de Estado

Mauricio Sánchez Patzy[1]

Resumen

El artículo expone algunos elementos analíticos sobre lo que el autor llama "ritos profanos de Estado", ante la aparición de rituales políticos del Estado Plurinacional de Bolivia vinculados con ceremoniales religiosos convertidos en espectáculos mediáticos, considerados por los representantes del Estado como la manifestación "ancestral" de los pueblos indígenas de Bolivia. Si bien la proliferación de este tipo de rituales tiene que ver con la creación de una imaginería política reivindicativa de lo indígena como núcleo duro de la nación boliviana, es también cierto que en estos rituales profanos se actualizan viejas fórmulas de la pedagogía del poder y aún más, de un tipo de propaganda política que busca construir una hegemonía simbólica del Estado-nación como instauración del poder indígena.

Palabras clave: Ritos profanos, Estado plurinacional, propaganda, espectáculos televisados, religión política.

---

1 Mauricio Sánchez Patzy es sociólogo por la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Magíster en Arte Latinoamericano por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, y doctorando en el Doctorado de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es docente de talleres de investigación colectiva e individual, en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Simón. Formó parte del proyecto "Nudos Sururbanos. Integración y Exclusión Sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba" (publicado en 2009), para el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), y fue coordinador de la investigación "¡Cholos! Cultura chola, prejuicios e imaginarios raciales en Cochabamba", (Fundación PIEB, 2010). Ha escrito, dirigido e ilustrado los libros: *Sueña Cochabamba (2011)*, *¡Están Aquí! Las Mujeres de Cochabamba (2012); Cochabamba, el pasado que nos habita y el futuro que nos encuentra (2012)*, *y Cochabamba ante los ojos del mundo (2013)*.

Abstract

The article presents certain analytical aspects of what the author calls "profane rights of the State" (where "profane" means the opposite of sacred, or mundane) given the appearance of political rituals of the Plurinational State of Bolivia linked with religious ceremonies that have been converted into media spectacles considered by the representatives of the State to be the "ancestral" manifestation of the indigenous peoples of Bolivia. While the proliferation of this type of ritual is related to the creation of political imagery that reasserts indigeneity as the solid nucleus of the Bolivian nation, it is also true that these profane rituals update old forms of (1) the pedagogy of power and (2) a kind of political propaganda that seeks to construct a symbolic hegemony of the nation state and that aims to establish and solidify indigenous power.

Key words: Profane rites, plurinational state, propaganda, television shows, political religion.

En Bolivia del siglo XXI se vive un retorno a lo que he venido en llamar los "ritos profanos de Estado". Grandes ceremonias multitudinarias, donde el presidente y los principales representantes del gobierno fungen como hierofantes y el público como feligresía; ceremonias que son montadas como espectáculos y transmitidas por televisión, acaparan el interés de los bolivianos. Si bien rituales civiles y políticos han existido desde hace siglos en el país, lo novedoso de estos rituales profanos es que resulta difícil separar lo político de lo religioso, lo mundano de lo místico, lo profano de lo sacro. El Estado plurinacional construye, así, una imagen de sí mismo como expresión inmaculada de la "espiritualidad" de los pueblos indígenas. Es sobre estos temas que versa el presente artículo. Si bien la proliferación de este tipo de rituales tiene que ver con la creación de una imaginería política reivindicativa de lo indígena como núcleo duro de la nación boliviana, es también cierto que en estos rituales profanos se actualizan viejas fórmulas de la pedagogía del poder y aún más, de un tipo de propaganda política que busca construir una hegemonía simbólica del Estado-nación como instauración del poder indígena.

Renacimiento del Estado-nación y los rituales del Estado Plurinacional

En la vuelta del siglo XX al XXI, varios pensadores sociales sostenían que el Estado-nación se había agotado como matriz política organizadora de las relaciones y sujeciones sociales contemporáneas a lo largo del mundo. Por ejemplo, Castells (1997), argumentaba que el Estado-nación había entrado en una "crisis profunda" y que en el mundo occidental nadie "se siente representado por él". Para fines del siglo, muchos autores afirmaban que

con la globalización económica empezó a disminuir el poder del Estado-nación (Ohmae 1997; Sánchez Parga 1999; Recuenco 2000; Français 2000). También Butler y Spivak (2009) han sostenido que el Estado-nación está en decadencia a causa de la globalización: su "declive es resultado de la reestructuración económica y política del estado en beneficio del capital global" (Spivak en Butler y Spivak 2009:95), y que "el estado-nación, como forma, fue defectuoso desde el principio" (ibíd.: 96). A pesar de este declive, Butler y Spivak no ocultan su desconcierto con el renacimiento de uno de los símbolos cruciales del Estado-nación: el canto apasionado y ritual de los himnos nacionales, como en efecto ocurrió con los inmigrantes latinos ilegales en California[2]. Si bien Butler reconoce el derecho a exigir derechos de los inmigrantes, añade que algo como el himno nacional "no debería cantarlo nadie que no esté inclinado a hacerlo" (Butler en Butler y Spivak 2009: 91), dejando claro que como intelectual contemporánea, no está de acuerdo con ese tipo de gestos anacrónicos como cantar himnos nacionales. Sin embargo, los latinos inmigrantes igual "le cantan al Estado-nación", a pesar de los réquiems al viejo Estado. Y también lo hacen, en América Latina, los seguidores de Evo Morales en Bolivia o de Hugo Chávez en Venezuela. ¿A qué se debe, entonces, este retorno de los "cantos al Estado-nación" y de emblemas políticos, ritos y mitos auspiciados por estos Estados?

Desde comienzos del siglo XXI en varios países de América Latina se vive un regreso al Estado-nación, o al Estado como eje de la vida social, en una supuesta oposición con los gobiernos neoliberales que por el contrario, querían menos intervención estatal y más libertades individuales, sólo regidas por las leyes del mercado. A pesar de la globalización de los mercados, el Estado-nación no murió: parece renacer de sus cenizas en el caso de Bolivia, aunque eso sí, transitando nuevos cauces políticos, no sólo anclado en su equivalencia con una "nación" paradigmática y exclusiva, sino articulado en lo que se ha venido a llamar lo "plurinacional": un Estado-naciones, una compleja ecuación de lo uno a partir de lo variado.

---

2 Es el caso mencionado por Butler, de los sucesos de la primavera de 2006, en California, cuando los inmigrantes ilegales latinos cantaron el himno de Estados Unidos en español, exigiendo de esa manera ser reconocidos como ciudadanos estadunidenses legales. Ante esa forma de apropiación del himno de Estados Unidos, el entonces presidente Bush afirmó que "el himno nacional sólo se canta en inglés". Más aún, el 13 de junio de 2013, Sebastien de la Cruz, de 11 años de edad, de padres mexicanos y nacido en San Antonio, Texas, cantó el himno nacional de Estados Unidos en un partido de la final de la NBA, vestido con el traje de gala de un charro mexicano. Aunque el niño cantó en inglés, el hecho de que estuviera vestido como charro generó una oleada de insultos racistas entre los defensores de una supuesta limpieza racial estadunidense en contra de los inmigrantes latinos. El asunto dista de terminar, no sólo en Estados Unidos, sino en todo el mundo: el Estado-nación y sus símbolos continúa motivando reivindicaciones de unos y fanatismos intolerantes de otros.

El Estado-nación boliviano se ha fortificado desde la llegada al poder de Evo Morales, el 22 de enero de 2006. A contramano de lo diagnosticado por Butler y Spivak, en Bolivia cada vez más "se le canta al Estado-nación", aunque éste se haya recreado como Estado plurinacional. El renacimiento de los himnos es un aspecto más del retorno de mitos, símbolos y ritos políticos de la nación (*cf*. Sánchez Patzy 2011). ¿A qué se debe el retorno no sólo del Estado-nación, sino del nacionalismo de Estado, y el surgimiento cada vez más intenso y extenso, de algo que podemos llamar *ritualidad de Estado*? Esta ritualidad permite la promoción estatal de una serie de eventos públicos, casi siempre con la presencia del presidente, en los que se escenifican complejas solemnidades que aúnan ritos religiosos indígenas con ceremonias cívicas y sindicales. Estos rituales entonces, poseen una gran importancia política, cultural y social para la construcción de una imagen de la nación, las identidades colectivas, el Estado y el poder.

Estos ritos de Estado pueden ser descriptos como *ritos profanos*, pero también como componentes claves de una religión civil o religión política que goza de la atención y los recursos de varios órganos de gobierno, como la Cancillería, el Ministerio de Culturas y el Ministerio de Comunicación. En efecto, desde la posesión con un "rito ancestral andino" de Evo Morales en las ruinas de Tiahuanaco el 21 de enero de 2006, los ritos de Estado se han multiplicado hasta constituir una verdadera industria estatal, en la que se invierten millones de dólares de manera cada vez más creciente[3]. Dotados de un aura mística en virtud de que el nuevo Estado se considera a sí mismo la materialización de las culturas indígenas "milenarias" de Bolivia, los ritos

3 Si para la primera posesión de Evo Morales en 2006, el entonces presidente Eduardo Rodríguez Veltzé asignó un presupuesto de 10 millones de bolivianos, de estos sólo se gastaron 2.504.420 bolivianos, mientras que en la segunda posesión de Evo, en 2010, se presupuestaron siete millones de los que se gastó 3.166.798 bolivianos, es decir, 662.378 bolivianos más que en la primera asunción de mando (*cf*. boliviadecide.blogspot.com 2010). Sin embargo, para la celebración del Pachacuti, Pachakuti o Solsticio de Verano del 21 de diciembre de 2012, se destinó un millón de dólares (7.391.371 Bolivianos), lo que se justificaría dada "la trascendencia de la cita internacional", como explicaba un senador del MAS (cf. la-razon.com 2012). A estos gastos se suman los costos por las transmisiones en vivo y en directo a través de Bolivia TV, multiplicando el efecto simbólico y político de los rituales de Estado a una escala mundial. En la gestión de 2012, el Ministerio de Comunicación gastó 37 millones de bolivianos (más de cinco millones de dólares) en transmisiones directas por Bolivia TV, un incremento de 15 millones de bolivianos más que en 2011 (El Deber, 16.01.2013). Según la ministra de Comunicación, estos gastos son necesarios, ya que "las transmisiones de gestión del presidente cuando lleva a cabo una obra, presenta una carretera o da un informe a una población, son actividades que como Ministerio de Comunicación debemos informar a la población" (ibíd.). El caso de los magnánimos rituales del solsticio de verano, a diferencia de las posesiones y fiestas cívicas, no es en absoluto una tradición protocolar, tampoco una tradición indígena, sino un evento extraordinario que nunca antes fue presupuestado por el Tesoro General de la Nación. Entonces, ¿cuál es su necesidad?

de Estado cumplen varios objetivos a la vez: afirmar la existencia material del nuevo Estado (ya que *en el performance se crea su realidad*), realizar propaganda electoral, garantizar el apoyo clientelar de las poblaciones de un municipio, engrandecer la imagen del líder, publicitar la gestión de gobierno, difundir propaganda política o llevar a los domicilios un espectáculo televisivo que recrea (o crea) la religiosidad indígena y mestiza como grandiosidad del Estado. Si bien la ritualidad estatal ha sido siempre un elemento constitutivo de una suerte de pedagogía del civismo boliviano (*cf*. Martínez 2005; Bridikhina *et al*. 2009), desde 2006 se ha convertido en un dispositivo crucial del ejercicio del poder. A pesar de su omnipresencia –ya que no solamente se realizan todo tipo de ritos de Estado casi todos los días, sino que además son transmitidos *in extenso* por el canal de televisión estatal– los ritos profanos de Estado apenas han recibido atención de los investigadores sociales. A continuación realizamos un breve repaso sobre las líneas teóricas y el estado de la cuestión sobre los ritos de Estado, que pueden ser definidos productivamente como religión política, ritos profanos, performances clientelares, formas de propaganda política, a la vez que como tradiciones inventadas basadas en un "misticismo" aimaracentrista.

Los ritos profanos del Estado boliviano

En su trabajo sobre los orígenes históricos de la identidad aimara, la historiadora Thérèse Bouysse-Casagne afirma que los aimaras actuales, a través de "incesantes retornos hacia un pasado real o mítico", justifican constantemente su presente políticamente, tal como escribía Lévi-Strauss: "los mitos del grupo no se discuten, se los transforma creyendo reproducirlos" (Lévi-Strauss citado en Bouysse-Cassagne 1987:16). De esa manera, tanto mitos como ritos se envisten de una legitimidad milenaria, aunque se hayan creado recientemente. Al definirse el nuevo Estado boliviano como "plurinacional", el énfasis ha empezado a ponerse en torno a las reivindicaciones indígenas, especialmente aimaras, y estas reivindicaciones se han convertido en espectáculos rituales televisados que escenifican las doctrinas indigenistas del Estado.

Los ritos espectaculares montados por el nuevo gobierno se basan en la reconstrucción de un pasado mítico que se hace visible "por primera vez". Así, el matrimonio "ancestral" del vicepresidente del Estado Plurinacional, realizado en las ruinas de Tiahuanaco el 8 de setiembre de 2012, se consideró como un "rito milenario que se presenta por primera vez", ya que acontecía "por primera vez una boda ancestral en Tiwanaku" (agencia ABI 08.09.2012). Sin embargo, estas "antiquísimas" ceremonias son inventos absolutos: se trata de tradiciones inventadas (*cf*. Hobsbawm [1983] 2002;

Schiel 1991), dado que no es verosímil que se las habría consumado hace cientos o miles de años tal cual se las escenifica hoy. Como sostiene Hobsbawm, [l]a "tradición inventada" implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición" (2002:8); esto implica el intento de "conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado", aunque su continuidad con las tradiciones pasadas sea en gran parte, "ficticia" (íd.). En el caso del Estado plurinacional boliviano, estamos ante una asombrosa explosión de rituales místicos/políticos que funcionan como una pedagogía que inculca los valores del nuevo orden de cosas, y cuyas motivaciones últimas, tanto simbólicas, políticas y estratégicas no han sido evaluadas todavía en toda su complejidad.

Se trata, entonces, de ritos profanos de Estado que se construyen en relación a un pasado precolombino, en el esfuerzo de borrar la cultura hispánica y el mestizaje cultural que los habitantes de lo que hoy es Bolivia, experimentan desde la cuarta década del siglo XVI.

Al recuperar las tradiciones rituales de los aimaras antiguos, en base a un incierto conocimiento histórico, pero fundamentalmente a partir de imaginarios sociales activados recientemente, los ideólogos y personeros del Estado plurinacional inventan un pasado ideal que mezcla rasgos culturales aimaras, tiahuanacotas e incluso incas. Así, como sostenía Bouysse-Cassagne a principios de la década de 1980, Tiahuanaco y el imperio Inca se constituyen en puntos de referencia mítica y política: "el prestigio que se relaciona con los dos primeros grandes imperios del hemisferio sur, la fuerza evocadora de estos dos períodos, constituye un soporte suficiente para que fantasma originario y mito comunitario saquen provecho de ello, de tal modo es cierto que *las representaciones del poder tienen ellas mismas un poder*" (Bousse-Cassagne 1987:17) (énfasis mío).

Estudiar las representaciones del poder es central para comprender las lógicas del poder, el Estado y la nación, máxime en un Estado que construye su relación con la nación boliviana o sus múltiples naciones con un desorbitante despliegue de ritos y mitos "ancestrales" que fortalecen su prestigio político, su legitimidad y su propio poder.

El Estado boliviano siempre le dio mucha importancia a símbolos, mitos y ritos usados como legitimadores de los distintos tipos de gobiernos, sean éstos democráticos o dictatoriales, civiles o militares, populistas o liberales. Sin embargo, estos rituales han crecido exponencialmente desde la llegada al poder de Evo Morales. Una opción conceptual para explicar el crecimiento de los rituales políticos es pensarlos como *profanos*, no tanto en la clásica diferenciación de la antropología entre lo religioso (trascendente, sagrado,

cosmovisivo) y lo profano[4] (inmanente, mundano, coyuntural), sino como formas de teatralización social donde los ritos sagrados son apropiados por los políticos para obtener beneficios de imagen y prestigio. Es decir, ritos que antes eran sacros, ahora se transforman en ritos *profanados*, más que profanos. Es lo que conviene Scriabine al definir los ritos profanos:

> En ocasiones se llama así a las ceremonias civiles: colocación de la primera piedra de un edificio civil, inauguración de un monumento…Sería más preciso hablar de ritos profanados, pues en el origen se trataba de actos sagrados, ritos de fundación, consagración. La eficacia de estos ritos es psicológica: exaltación de ciertos valores, conmemoración de acontecimientos históricos o sociales. El registro estético de estas manifestaciones es más restringido que el de los ritos religiosos o mágicos (Scriabine 2010:960).

En Bolivia, sin embargo, los ritos profanos del Estado han empezado a incorporar ritos religiosos y mágicos sin que se experimente contradicción entre lo sagrado y lo profano, entre lo político y lo místico. De esa manera, resulta productivo llamar *ritos profanos* a los ritos instaurados por los sucesivos gobiernos de Evo Morales, ya que en mucho, lo político se confunde con lo sagrado, mucho más cuando un buen número de los nuevos ritos se han elaborado a partir de materiales tomados de ciertas tradiciones indígenas, especialmente aimaras y quechuas, como *k'oas*, *aptapis* o ritos propiciatorios. Aún más, existen ritos que son creaciones *ad hoc* para servir a los objetivos de propaganda de Estado: la celebración del solsticio de verano (21 de di-

4 Por ejemplo, la diferencia hecha por Eliade (1981[1956]) entre lo sagrado y lo profano, conceptos que refieren a "dos modos de ser en el mundo" (ob.cit.: 12). Para el autor, lo profano, si bien existe en todas las sociedades, es la forma típica de experimentar el mundo en las sociedades occidentales contemporáneas, mientras que lo sagrado es la experiencia habitual de las sociedades arcaicas, antiguas o no-occidentales. Si lo sagrado es siempre un "acto misterioso": la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo", lo profano es en cambio "nuestro mundo "natural" (:10). Además, "la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas: del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas" (:11). Eliade se preguntaba, sin embargo, cómo este mundo profano podría volverse sagrado: en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de "religión" (: 7). Respondía que este retorno a lo sacro podría "desarrollarse en múltiples planos y persiguiendo objetivos diferentes" (:8). La conciencia del carácter profano del mundo podría fundar un «nuevo tipo de "experiencia religiosa" (íd.). Sin embargo, en una sociedad como Bolivia, la manera-de-ser-en-el-mundo sagrada nunca fue remplazada por la manera-de-ser-en-el-mundo profana; antes bien, estos dos modos de ser se imbrican mutuamente, no siempre de manera virtuosa, generando una suerte de religiosidad de lo profano y una profanidad de lo sagrado casi cotidiana: un mundo a medias desencantado, una supersticiosa manera-de-ser-en-el-mundo.

ciembre de 2012), el Día de la Fundación del Estado Plurinacional (feriado nacional del 22 de enero), el Año Nuevo Aimara (feriado nacional del 21 de junio) y aun la boda "ancestral" del vicepresidente con su prometida (8 de septiembre de 2012). Es difícil saber dónde comienza el rito sagrado y dónde termina el rito profano: lo sagrado y lo mundano se mezclan, se vigorizan en un nuevo tipo de ritos de Estado de carácter místico y político a la vez.

A pesar de su relevancia, los ritos políticos no han merecido mayor atención de los investigadores sociales bolivianos. La ritualidad popular religiosa ha sido más estudiada que la ritualidad política boliviana. Esto puede deberse a que los ritos religiosos, cíclicos y propiciatorios (tanto como los ritos de paso) cumplen un papel central en la vida cotidiana de muchos estratos sociales bolivianos, asunto que no pasó desapercibido ni a los escritores ni a los folkloristas a principios del siglo XX, ni a los antropólogos desde mediados del mismo siglo. Pero los rituales políticos o la religión civil del Estado casi no han sido estudiados. Spedding (2002) ha analizado el carácter ritual de los "conflictos sociales", como bloqueos o marchas, a los que considera "batallas rituales" que buscan apropiarse del espacio a través de la toma de lugares simbólicos y estratégicos, y que están "guiados por una ritualización que es tácitamente reconocida por ambas partes [el pueblo y el Estado]" (2002:86). Sin embargo, y si bien aporta muchos elementos para comprender las lógicas rituales de la política de las calles, no aborda el tema de los rituales directamente auspiciados por el Estado, fuera ya de las batallas por el espacio, sino más bien desde el mismo espacio conquistado y apoderado.

De otra parte, Komadina y Geffroy (2007) se interesaron por "el poder simbólico" utilizado por el MAS como estrategia política en los años anteriores a su llegada al gobierno, aunque no estudiaron el carácter ritual de sus estrategias de mantención y consolidación del poder una vez que este partido fue gobierno. Si bien su análisis (2007:113 y ss.) identifica con buen nivel teórico y categorial las facetas de este poder simbólico (las fronteras simbólicas, la reivindicación de la coca, el "genio dramatúrgico", el lenguaje político de los iconos, el pensamiento mítico, la retórica de la *wiphala* y la búsqueda del retorno a la "edad de oro"), al concentrarse en el periodo anterior a la toma del poder, estos recursos aparecen como estrategias positivas con miras a un fin superior, aún más tratándose de un partido de orígenes populares e inicialmente desposeído de poder. Sin embargo, sus hallazgos empíricos y aportes teóricos pueden ser aplicados fructíferamente a lo que ocurre cuando un movimiento social o un partido constituido por sectores subalternos de la población llega al poder. Los ritos políticos aquí ya no tienen que ver con las estrategias de los de abajo para subvertir un orden social: ahora tienen que administrar, conservar y fortalecer el poder conquistado, lo que puede convertir el poder simbólico de la lucha en un poder simbólico y ritual del poderío.

A su tiempo, Fernando Mayorga (en Ayo 2007) ha afirmado que la sociedad boliviana es definitivamente ritualista, y la felicidad depende de la organización de "fiestas colectivas" y ritos:

> Creo que la Asamblea Constituyente se asemeja a aquellos afanes que tenemos de organizar la mejor de las fiestas. Aunque sabemos que el ch'aqui será el mismo de siempre, siempre queremos hacer la mejor fiesta. ¿Por qué? Porque eso nos hace sentir mejor. Felices. Y la Asamblea Constituyente es precisamente una fiesta colectiva. En una sociedad donde el rito es lo máximo, no debiera llamarnos la atención esta vocación por las formas. Somos una sociedad ritualista. Podemos vociferar contra el otro, el rival, e incluso el enemigo, para terminar haciendo las paces de la manera más llamativa posible. […] No queda duda, pues, que el procedimiento no es algo meramente ornamental. El procedimiento vale la pena a efectos de conseguir el reconocimiento del otro (Mayorga 2007:55).

Si bien coincidimos con la observación de Mayorga sobre el ritualismo idiosincrásico de los bolivianos, él asume la "vocación por las formas" como algo dado, que no constituye en sí mismo un tema de investigación, y no plantea profundizar su estudio. Es decir, si bien es cierto que los procedimientos y ritos no son ornamentales en Bolivia, la pregunta que sigue abierta es porqué es así, ya que responder a este apego a los rituales puede ayudar a entender mejor al Estado boliviano, sus políticas y los mecanismos sociales que hacen del ritual un eje de los valores y conductas colectivos.

Desde una perspectiva histórica, sobresalen los estudios de Martínez (2005) y de Bridikhina, Vera Cossío, Rojas, Mamani, Vargas B., Torrico y Calsina (2009). Como expongo más adelante, considero que estos autores definen estas fiestas más como expresión de una religión civil, según el concepto de Giner (1993), más que como manifestaciones de una religión política. Tanto la primera investigadora como los segundos, abordan esta problemática denominándola "fiestas cívicas", es decir, como rituales y ceremonias que "son esenciales en el proceso político", llenas de connotaciones políticas (Bridikhina en Bridikhina *et al.* 2009:17). Así para Bridikhina,

> Las fiestas cívicas en las que se enfatiza la creación y consolidación del Estado boliviano –a raíz de la Guerra de Independencia o de la Guerra del Pacífico, por ejemplo– son un recurso para el imaginario, una referencia al Pasado como fuente de legitimidad para los gobiernos de turno y una convocatoria para el pueblo hacia un porvenir común reflejado en la memoria histórica nacional. La fiesta cívica se caracteriza, además, por ser de carácter público y porque supone una interrupción total o parcial del trabajo y de la actividad cotidiana, y puede estar acompañada de ceremonias públicas y privadas, como desfiles cívicos y militares, bailes y discursos" (íd.).

Por otra parte, sostienen tanto Bridikhina como Martínez que todos estos ceremoniales sirvieron para la construcción de un imaginario de lo nacional, funcionando como un pegamento que confirmaba e imponía simbólicamente la idea de la unidad nacional, el espíritu de la nación boliviana materializada en este tipo de eventos extraordinarios:

> Estos días feriados, que suelen darle ritmo y pautas cívicas al calendario de la vida nacional, no fueron pensados por el poder político como una mera "alteración de la rutina" sino más bien y ante todo como "los medios mediante los cuales el grupo social se reafirma periódicamente". Fiestas públicas o privadas, locales o nacionales, religiosas o cívicas, todas tuvieron ese potencial de formar y consolidar los vínculos de la comunidad, reinventar el imaginario colectivo, incentivar y actualizar el sentimiento de pertenencia grupal, generar o construir identidades, fomentar una conciencia en común. Esa múltiple capacidad explica, a su vez, que tengan una dimensión eminentemente política, generalmente entendida y consecutivamente utilizada por los poderes públicos a la hora de obrar en favor de la construcción o el asentamiento de cierta identidad y unidad nacionales (Martínez 2005: 179-180).

El trabajo de Martínez, como del grupo de investigadores dirigidos por Bridikhina, ha puesto en primer plano la forma en que estas "fiestas" cívicas se han desarrollado históricamente en Bolivia, observando el proceso de transformación de estas solemnidades, así como estudiando al detalle las fiestas cívicas del siglo XIX, o momentos específicos del siglo XX, tales como los años posteriores a la revolución de 1952, los regímenes militares, e incluso el caso de las celebraciones cívicas en varios pueblos del Occidente boliviano, como los específicos de la ciudad de La Paz. Sin embargo, en el trabajo de Bridikhina *et al*., los ritos auspiciados por el gobierno de Evo Morales aparecen como una continuidad, o mejor, una alternativa a las fiestas cívicas anteriores, sin profundizar en la reflexión sobre cuáles son los cambios sustanciales de esta proliferación de ritos profanos o políticos del Estado.

Desde otra perspectiva, en una investigación de equipo sobre el tejido sociocultural en el distrito 5 de la ciudad de Cochabamba (Mejía, Sánchez y Quispe 2009) profundizamos nuestro conocimiento sobre la relación existente entre las fiestas (que si bien forman parte del universo ritual, no equivalen a los ritos) y los mecanismos de legitimación clientelar de los dirigentes vecinales en los barrios de la zona sur de Cochabamba. Dicho estudio nos permitió observar las lógicas en que las fiestas (y los ritos que están contenidos en ellas) son fundamentales para la reproducción del prestigio y el capital social de los dirigentes y grupos de poder. Si los vecinos demuestran entusiasmo para participar en las fiestas y ritos, "este ímpetu ciudadano por la participación festiva se ve controlado y frenado por la lógica de los poderes

locales en utilizar las fiestas como ámbito de clientelismo" (Mejía, Sánchez y Quispe 2009:150). La ocupación de los palcos oficiales, por ejemplo, es un elemento de la batalla ritual por la conquista del espacio simbólico del poder a través de performances (ob.cit.:187 y ss.). En el palco oficial se desarrollan rituales de poder, ya que "se constituye en un verdadero escenario en el que los dirigentes y organizadores presentan también su 'acto'" (:191). Se trata de un espacio ritualizado que, "al estar en un podio alto, y gozar del privilegio de ver los desfiles cívicos, folklóricos o carnavalescos desde la altura, confirman, además, su poderío (íd.). De esa manera, las fiestas barriales son escenarios donde se pueden desplegar los ritos cívicos de los dirigentes locales, lo que también es válido para los dirigentes nacionales, es decir, el Estado mismo.

Recientemente y con un matiz argumental ideologizado, Mamani Ramírez (2012) ha publicado un sugerente artículo sobre "el ritual de la toma indígena del poder". Mamani sostiene que con la llegada de Evo Morales al poder, su propio cuerpo es "la presencia del cuerpo indio en el palacio de Gobierno" (2012:128), y que este hecho "proyecta un lenguaje corporal y una serie de imaginarios de la indianidad que se inscriben en el marco de la propia institucionalidad criolla, como el Palacio, la 'toma' festiva de la plaza Murillo, los discursos que se difunde desde allí sobre la 'sagrada' hoja de coca, el conjunto de expresiones y gestualidades indígenas del Presidente o la elaboración ceremonial de Tiwanaku, mediante la cual se intentó escenificar el 'retorno del gobernante *mallku* aymara al poder'" (Mamani Ramírez 2012: 128-129). Añade Mamani que lo que está ocurriendo en Bolivia es un "cuestionamiento del imaginario del poder colonial" (122 y ss.) que se expresa como el "trastrocamiento simbólico del poder y las estrategias del poder indio" (:112 y ss.). Este trastrocamiento implica, para Mamani, una "indianización del poder" que se revelaría en los ritos andinos instaurados desde el palacio de gobierno. Sin ocultar su posición indianista, para Mamani este trastrocamiento ritual es el primer paso para conquistar "nuevas relaciones sociales y de poder, incluso si las derechas y sus élites recuperasen eventualmente el poder gubernamental" (:131). Mamani elabora una interpretación sugestiva sobre la extrema importancia que los ritos y rituales han ganado en el gobierno de Evo Morales; sin embargo, también podemos observar que él, al igual que muchísimos intelectuales contemporáneos, no puede deslindar su planteamiento teórico de su apasionamiento político, lo que provoca que su análisis de los ritos políticos sea parte de las justificaciones ideológicas que los sustentan. Por ejemplo, Mamani no puede responder a qué ocurre o qué podría ocurrir si los ritos indígenas se convirtiesen en ritos de poderío simbólico e imposición de un orden de cosas desde el Estado sobre aquellos que no necesariamente compartan sus valores. Tampoco responde a la pregunta de por qué ocurren tantos parecidos entre estos rituales indianizados

de Estado, en relación a los grandes ceremoniales de los regímenes políticos de cariz totalitario del siglo XX y el siglo XXI. Paradójicamente, la descolonización crea una nueva forma de colonización de los imaginarios colectivos.

Más allá del necesario debate académico y las contribuciones al conocimiento teórico, el asunto de los ritos profanos de Estado despierta apasionadas polémicas entre los que los defienden y los que los impugnan. Así, los ritos políticos se constituyen en sí mismos en un espacio de lucha ideológica entre los defensores del gobierno y sus críticos. Muchas opiniones de oposición consideran que los gastos en todos estos rituales y ceremonias son contraproducentes e innecesarios. Por supuesto, sectores de la población pueden sentirse incómodos con esta proliferación de ritos políticos y su omnipresencia mediática. Sin embargo, el debate no ha terminado, y es muy posible que el acrecentamiento de los ritos profanos sea cada vez mayor, en vista de que los años de 2013 y 2014 son preelectorales, y este tipo de rituales cumplen un papel propagandístico nada desdeñable. De ahí también la urgencia de encarar su registro, análisis e interpretación a la luz de las ciencias sociales.

Rituales políticos televisados y la creación de una ideología de Estado

Desde la perspectiva del partido de gobierno, esto ritos y escenificaciones del poder "no tienen nada de malo", y son más bien necesarias y positivas. En una rueda de prensa a principios de 2013, el presidente Evo Morales justificó los altos costos de las transmisiones televisivas de actos públicos donde él aparece entregando obras o jugando al fútbol, de la siguiente manera:

> Mira, quiero decirles sobre la inversión en tema de comunicación. Lo que nunca, por primera vez en la historia desde la fundación de la república, presidente, vicepresidente, personalmente nos abocamos a atender las demandas, las demandas pequeñas que tiene el pueblo. Y cuestionar que la transmisión, que los partidos, que se invierte […] Algunos cuestionarán, por supuesto, pero una alegría del pueblo boliviano al ver cómo se entregan las obras. En navidad hemos estado entregando obras, me falta tiempo para entregar. Ahora, ¿es delito es pecado comunicar eso? ¿Es delito es pecado o jugar fútbol? Por favor amigo periodista…de verdad no entiendo. El deporte, el deporte es la mejor diversión para cualquier ser humano. Pero ¿qué siento yo, cuando yo practico deporte? Un poco animar a la juventud, a todos los seres humanos que hagan deporte. ¿Y qué dicen, mamás papás de los chicos? Dicen, si el presidente juega porque tú no juegas. Y mediante el deporte cómo alejar a la juventud o cualquier ser humano de la perversión. Y ese tiene que ser difundido. Si eso le molesta algún periodista, pues lamento mucho. No comparto. Si esa transmisión directa tiene costo, ¡tiene costo por supuesto! Y donde llega, Bolivia TV, en cantones comunidades que nunca había llegado canales llega ahora, feliz la gente, contento,

> quisiera compartan esa alegría del pueblo. […]No importa cuál sea el costo, pero que el pueblo esté informado el trabajo que hace su gobierno, que no es mentira… (Evo Morales en conferencia de prensa, Bolivia TV, 17 de enero de 2013, La Paz).

Así, el gobierno justifica la proliferación de ritos políticos y su conversión en espectáculos televisivos como parte de una necesidad "informativa", en el despegue de estrategias de comunicación política de nuevo cuño. Se trata, para retomar el concepto de Gramsci, de la conformación de una hegemonía casi total, con un gobierno que es consciente del papel crucial que tiene la cultura y la comunicación de masas (especialmente a través de la televisión), aunando los ritos sagrados, los mitos, los ritos profanos y el espectáculo de masas (es el caso del fútbol o las bodas de celebridades) en pos de objetivos políticos de largo alcance. La ubicuidad del presidente –gracias a sus constantes viajes por todo el territorio nacional— y la promoción de su imagen como hombre sano que cultiva el deporte y que aparece como un "ejemplo" a seguir para los jóvenes, no son, hay que decirlo, creaciones de Morales. En su momento, René Barrientos Ortuño recorría Bolivia en helicóptero e incluso a caballo, y se caracterizaba por su afición a los deportes. La asociación entre deporte, juventud y patriotismo también estaba presente en el régimen de facto de Hugo Bánzer Suárez. De alguna manera, Morales es un continuador de un tipo de pensamiento político que vincula el deporte con la disciplina corporal y el orden social, tanto como las grandes ceremonias de Estado como manifestación del espíritu de la "patria". Sin embargo, la disponibilidad de altos montos de dinero y de recursos tecnológicos en las telecomunicaciones, hacen que la construcción del carisma mediático de Morales a través de rituales político-místicos sea parte de una ritualidad de Estado que funciona casi como una cruzada religiosa o una misión evangelizadora sobre la ideología del partido en gobierno, que será transmitida invariablemente por los medios de comunicación del Estado, tanto por radio, televisión y publicada en la prensa escrita. Se trata, entonces, de una gigantesca campaña de propaganda que nunca termina.

Respecto al vínculo entre los rituales políticos y la incorporación de símbolos indígenas (a pesar de que muchos de ellos fueron creados recientemente), ya en 2004 García Linera escribía que las "escenificaciones y ritualizaciones de poder" eran "ideas-fuerza" o "creencias movilizadoras" necesarias, ya que promovían visiones alternativas del mando y el poder:

> El sistema de convicciones y esquemas mentales que permitió que gobernantes y gobernados se articularan muestra hoy un acelerado proceso de agotamiento, por la imposibilidad material de mostrarse verificable, dando lugar nuevamente a un estado de disponibilidad cultural de la población hacia nuevas fidelidades

> y creencias movilizadoras. De hecho, nuevos discursos, que han contribuido a la erosión de las certidumbres estatales, hoy comienzan a hallar receptividad en amplios grupos sociales, que empiezan a utilizar esas propuestas como ideas-fuerza, esto es, como creencias en torno a las cuales están dispuestos a entregar tiempo, esfuerzo y trabajo para su materialización y que, como en zonas del altiplano aimara, comienzan a promover modos de escenificación y ritualización alternativos de poder y mando (sustitución de banderas bolivianas por *wiphalas* indígenas, el chicote y bastón de mando en vez del escudo como símbolos de poder, etc.) (García Linera 2004:437).

También García Linera ha suscrito que la necesidad de ritos tiene que ver con la consolidación política del nuevo modelo político:

> Es sabido que todo Estado necesita crear adherencias colectivas, sistemas de fines y valores comunes, que permitan cohesionar imaginariamente a los distintos grupos sociales presentes en el ámbito de su influencia territorial. La escuela, el sistema de registros de nacimiento, de carnetización, de sufragio, los rituales públicos, el conjunto de símbolos cívicos, etc., crean esta base de filiación cultural, que a la larga dan lugar a una etnicidad estatalmente inventada. El problema de ello empieza cuando esta monoetnización del Estado se hace seleccionando arbitrariamente un conjunto de aptitudes, de competencias y valores monopolizados por determinados grupos, en detrimento de otros (2009 [2004]:295).

Para García Linera, las creencias son fundamentales para constituir el poder político, aunque también lo es la "violencia organizada" como núcleo del poder estatal: "Coerción y creencia, ritual, institución y relación, sociedad civil y sociedad política son por tanto elementos constitutivos de la formación de los Estados" (2009 [2004]: 424-425). El nuevo Estado requiere, según él, de tres componentes estructurales que regulen su funcionamiento, le otorguen estabilidad y capacidad representativa: en primer lugar, un fuerte apoyo en las organizaciones sociales ("armazón de fuerzas sociales"); en segundo lugar, un sólido "sistema de instituciones", y en tercero, un "sistema de creencias movilizadoras": "En términos estrictos, todo Estado, bajo cualquiera de sus formas históricas, es una estructura de categorías de percepción y de pensamientos comunes, capaces de conformar, entre sectores sociales gobernados y gobernantes, dominantes y dominados, un conformismo social y moral sobre el sentido del mundo que se materializa mediante los repertorios y ritualidades culturales del Estado" (2009 [2004]:426-427). Para lograr este objetivo, el Estado debe construir ciudadanía; y esto se hace a través de «un ininterrumpido ritual de seducción y adhesión entre Estado y "sociedad civil", además de fluidos pactos y compromisos en su interior» (2009[1999]:175). Como puede verse, el asunto del control político y el despliegue ritual del Estado aparece como un elemento crucial en la construc-

ción del Estado plurinacional y sus estrategias de hegemonía. De ahí que estudiar el proceso de constitución de estos rituales y escenificaciones políticas ya no como mecanismos "alternativos de poder y mando", sino como teatralizaciones del poder político en sí mismo, puede contribuir a una mejor comprensión de las lógicas de construcción de las identidades, la nación y el Estado que subyacen en el "proceso de cambio".

Ritos profanos de Estado como religión política

Como hemos visto, los ritos políticos del Estado plurinacional apenas han sido estudiados, y, en un tiempo en el que la ritualidad de Estado se ha visto extraordinariamente acrecentada, esto implica la urgencia de abordar investigaciones sobre esta temática. Hace falta caracterizar, analizar e interpretar el sentido último de la multiplicación de los ritos profanos de Estado, así como sus relaciones con la comunicación política, el espectáculo televisivo, la política simbólica, la religión civil y la construcción de las identidades nacionales e indígenas como pilares fundamentales de la edificación del Estado plurinacional.

Hoy por hoy contamos con aportes teóricos fundamentales, útiles para estudiar el fenómeno de los rituales profanos y místicos de Estado. Por ejemplo, las teorías sobre los ritos (Turner 1988; Levi Strauss 1996; Van Gennep 2008; Cuisenier 1989); los mitos políticos (Girardet 1999); la relación entre rituales, espectáculo y política (Edelman 1991; Handelman 1997; Aguirre Batzán 2010); la propaganda, la comunicación política y la "teledemocracia" (Mata 2002; Fabbrini 2009); la religión civil (Bellah 1967; Giner 1993); los vínculos entre el populismo y la religión (Parker 2012; Zanatta 2008); las escenificaciones del poder (Balandier 1988, 1994), y en general las teorías sobre populismo e identidades (Álvarez Junco1994; Deusdad 2003; Mansilla 2010; Panizza 2009, entre otros). Por otra parte, las teorías generales de la nación y el Estado nacional (Gellner, Anderson, Smith, Delannoi, Taguieff, Hobsbawm, Bhabha, entre otros), son fundamentales para un análisis preciso de las condiciones que han dado lugar al resurgimiento del Estado-nación en Bolivia y sus rituales políticos. Por todo esto, es necesario un diálogo transdiciplinario entre la antropología política, la historia, la sociología de los mitos y ritos políticos, la psicología de masas, los estudios de la comunicación o propaganda política, como puntales para encarar el complejo fenómeno de los ritos profanos bolivianos.

En términos generales, sostengo que la proliferación de rituales profanos de Estado tiene que ver no sólo con la recomposición del Estado-nación (en su variedad "plurinacional", que en el fondo es más discursiva que otra cosa), sino que esto ocurre en el marco de un nuevo populismo caracteri-

zado por la consumación de lo indígena como destino inmarcesible de la nación boliviana, y la implantación de una "mitología histórica y una red de obediencias y preferencias políticas", como diría Giner (1993: 36) . También es una forma en que la vida cotidiana se ritualiza y se sacraliza, al punto en que las diferencias entre lo sagrado y lo profano desaparecen. Sin embargo, esto ha sido característico de los totalitarismos del siglo XX, ya que ellos convirtieron –más que cualquier otro tipo de gobierno occidental– el culto al pueblo, al Estado y al líder, en una suerte de religión. Si, como señalaba Schmitt en 1922, las formas modernas del poder político han tomado sus modelos de la teología, las nuevas formas rituales de la escenificación del poderío y la propaganda no se diferencian mucho de las formas de la sociedad cortesana en las que los atributos del monarca se confundía con los de Dios, pero tampoco se diferencian demasiado de los espectáculos faraónicos de los regímenes totalitarios. El pueblo se encarna en el ritual profano de Estado, se hace visible, aunque esté allí como un espectador, o como el cuerpo de miles de cuerpos disciplinados por los actos rituales y el acatamiento de la "verdad del pueblo" que ellos mismos crean al participar en los actos litúrgicos organizados por las dirigencias políticas. Los líderes son los hierofantes de ese momento de transustanciación del pueblo en el partido, del partido en su líder, y del líder en el Estado y la nación. Si resulta novedoso que esto ocurra en relación con la reivindicación del espíritu indígena de la nación boliviana, como si se hubiera descubierto su verdadero numen, su pasado fundante y su futuro redentor, es menos novedoso que los mecanismos de esta exaltación del Estado-nación se parezcan, por ejemplo, a otros momentos políticos bolivianos, hayan sido estos considerados de derecha o de izquierda.

El Estado hoy, busca la revelación de la esencia indígena, la que se expresa al mismo tiempo como epifanía y como espectáculo, como didáctica del poder y como entretenimiento de masas. Así, se desarrolla un trascendentalismo sobrenatural, distinto al trascendentalismo mundano (según expresión de Salvador Giner) de los regímenes democráticos occidentales, en los que la religión se ha separado del poder político, y donde se supone no hay lugar para estos faustos rituales. Sin embargo, más que una distinción total, lo que ocurre en Bolivia es la coexistencia paradojal entre una religión civil (*cf.* Giner 1993) relativamente común a todos los Estados modernos, en tiempos ordinarios, con el afloramiento de una religión política, de sabor premoderno (o como se estila decir, "ancestral"), en tiempos extraordinarios (las fechas cívicas, los nuevos feriados, los festejos aimaras de Estado, etc.). Observemos esto con más detalle. Para Giner, la religión civil

> consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colec-

> tividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia (Giner 1993: 26).

En el caso boliviano, y si bien operan las características de la religión civil también consignadas por el sociólogo español (sacralización de la politeya; pertenencia a la sociedad civil; ambigüedad; estrecho vínculo con el nacionalismo y la exaltación de la cultura popular; proyecto de dominación, integración de lo heterogéneo, producción mediática del carisma), también operan rasgos que la anulan, en el sentido de un Estado-partido que intenta/desea convertirse en un centro de espiritualidad y trascendencia religiosa en sí mismo; una suerte de programa totalitario, en el sentido de intentar "absorber y suplantar la religión" y de "convertirse en su equivalente funcional" (:38). Todo esto aproxima a los ritos profanos del Estado plurinacional hacia una religión política, y lo aparta de una mera religión civil. La religión política "puede distinguirse con cierta nitidez de la civil cuando aquélla se basa en una ideología explícita, va ligada a un partido o facción y pretende la movilización o el control total de una población determinada" (ibíd.: 42). Por esto, "[d]ebe, pues, estar claro que las diferencias entre religión política totalitaria (el culto que impone una ideología militante y hostil a toda ambigüedad) y religión civil son sustanciales, por muchos paralelismo y analogías que quepa trazar" (:43). Muchos rasgos de la ceremonialidad política reciente se parecen más a estas religiones políticas: si bien el límite entre religión civil y religión política es cuestión de grados, existe una tendencia hacia la imposición de una visión única, partidaria, milenarista de las cosas, y esto se logra a través de la proliferación de rituales públicos y mediáticos, que funcionan a la vez como políticos y como religiosos, como mundanos y sobrenaturales. Por ejemplo, la llegada del Pachacuti, o del "nuevo tiempo" el 21 de diciembre de 2012, fue confundido, tanto entre los presentes a la ceremonia en la Isla del Sol, como a través de la transmisión televisiva por Bolivia TV, con la llegada a la isla, desde un helicóptero y luego en una lancha, del presidente Morales. Su discurso, si bien plagado de alegatos contra el capitalismo y una retórica sindical, se convirtió en el momento del Pachacuti: el tiempo político y el tiempo atávico se confundieron en el cuerpo y la palabra del líder. Los locutores de la transmisión en vivo, así como los generadores de caracteres en la pantalla, confirmaron que ya ocurrió el Pachacuti, que el tiempo cósmico ya cambió, que ya estamos en otra era, en una era de salvación universal, en el nuevo tiempo, etc. El partido, el líder y el Estado, así, se transustanciaron en un cataclismo cosmogónico; si se me permite la expresión, el *evo* primordial y eterno se corporizó en el *Evo* de carne y hueso, lo cual sólo es posible cuando se promueve un proceso de divinización del líder político.

Por todos estos elementos, puedo decir que estamos ante un nuevo fenómeno, en el que no existe solución de continuidad entre las lógicas rituales premodernas y las lógicas rituales de las religiones civiles contemporáneas, ni con los espectáculos televisivos de masas. Se trata, entonces, de rituales que son al mismo tiempo, trascendentes e inmanentes, profanos y sagrados, donde el presidente puede ser un administrador, un personaje mediático que juega fútbol, pero también un líder espiritual, una especie de demiurgo o máximo sacerdote. Son, más aún, rituales que, a pesar de su pertenencia a la religión civil, buscan ser, despliegan el programa de una *religión política*, en la que el Estado se constituye o busca constituirse en el centro productor, en el alfa y omega, de los mitos y ritos políticos de la sociedad en su conjunto. En suma, se trata de mucho más que de fiestas cívicas: son aparatos complejos de rituales y espectáculo, posibles en una sociedad como la boliviana, que no es ni moderna ni tradicional, sino una creativa –aunque conflictiva y tensa– combinación entre ambas esferas, y un Estado que no duda en recurrir a los más variados niveles de expresividad y propaganda política para reforzar –quizás con el sueño de instaurar una sociedad a su medida por los próximos mil años– su proyecto de poder y de poderío, por lo tanto, de dominio de un grupo social sobre otros: fundar su proyecto de religión política.

Bibliografía

AGUIRRE BATZÁN, Ángel
2010 "Ingeniería ritual en la comunicación de masas: a propósito de los JJ. OO. De Río de Janeiro 2016" en revista *Malestar e Subjetividade*, vol. X, Nº 4, diciembre 2010. Universidade de Fortaleza, Fortaleza. Pp. 1069-1104.

ÁLVAREZ JUNCO, José
1994 "El populismo como problema" en *El populismo en España y América*. José Alvarez Junco, Ricardo González Leandri, compiladores. Editorial Catriel, Madrid.

BALANDIER, George
1988 *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Ediciones Júcar, Madrid.

BALANDIER, George
1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Ediciones Paidós Ibérica S. A., Madrid.

BELLAH, Robert N.
1967 "Civil Religion in America", en *Daedalus*, 96, 1, Winter, pp. 1-21. Boliviadecide.blogspot.com
2010 "Segunda posesión costó Bs 662.000 más que en 2006" (18.02.2010). Disponible en http://boliviadecide.blogspot.com/2010/02/segunda-posesion-costo-bs-662000-mas.html (consulta: 13 .01.2013).

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, XVI)*. HISBOL-IFEA, La Paz.

BRIDIKHINA, Eugenia
2009 "Fiestas cívicas: construcción de lo cívico y políticas festivas" en Bridikhina *et al*.: *Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas*. Fiesta Popular Paceña 4, Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), UMSA-ASDI/BRC TB, La Paz.

BRIDIKHINA, Eugenia; Vera Cossío, Horacio; Rojas, Sergio; Mamani, Mikjhael; Vargas B., Yamile; Torrico, Iván y Calsina, Silvia
2009 *Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas*. Fiesta Popular Paceña 4, Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), UMSA-ASDI/BRC TB, La Paz.

BUTLER, Judith y SPIVAK, Gayatri Chakravorty
2009 *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

CASTELLS, Manuel
1997 "¿Fin del Estado nación?" en El País, 26 de octubre de 1997, p. 15. Disponible en http://elpais.com/diario/1997/10/26/opinion/877816803_850215.html (Consulta: 01.01.2013)

CUISENIER, Jean
1989 "El rito" en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, Nº 6. Pp.23-46.

DEUSDAD, Blanca
2003 "El concepto de liderazgo político carismático: Populismo e identidades" en *Opción*, Año 19, Nº 41. Pp9-35.

ELIADE, Mircea
1981 [1956] *Lo sagrado y lo profano*. Cuarta edición. Traducción de Luis Gil. Guadarrama/Punto Omega, Madrid.

EDELMAN, Murray
1991 *La construcción del espectáculo político*. Editorial Manantial, Buenos Aires.

FABBRINI, Sergio
2009 *El ascenso del Príncipe democrático. Quién gobierna y cómo se gobiernan las democracia*s. Traducción de María Julia de Ruschi. Revisión de Juan Carlos Torre. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

FRANCAIS, Ariel
2000 "El Crepúsculo del Estado-Nación. Una interpretación histórica en el contexto de la globalización" en Documentos de Debate Nº 47, UNESCO. Disponible en http://www.unesco.org/most/francais.htm (consulta: 14 de enero de 2013).

GARCÍA LINERA Alvaro
2004 "Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia" en García Linera, Luis Tapia y Raúl Prada, *Memorias de octubre*, Comuna y Muela del Diablo, La Paz. Pp.423-446.

GARGÍA LINERA, Alvaro
2009 La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Compilador Pablo Stefanoni. Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

GINER, Salvador
1993 "Religión civil" en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, Nº 61. Pp. 23-56.

GIRARDET, Raoul
1999 Mitos y mitologías políticas. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

HANDELMAN, Don
1997 "Rituales y espectáculos" en Revista Internacional de Ciencias Sociales, UNESCO, Nº 153. Disponible en http://www.unesco.org/issj/rics153/handelmanspa.html

HOBSBAWM, Eric
[1983]2002 "Introducción: la invención de la tradición" en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds): *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona. Pp.7-21.

KOMADINA, Jorge y Céline Geffroy
2007 El poder del movimiento político. Estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005). CESU; DYCIT-UMSS; Fundación PIEB, La Paz.

La-razon.com
2010 "Gobierno destinará $us 1 millón para actos del 21 de diciembre" (29.11.2012). Disponible en http://www.la-razon.com/nacional/Gobierno-destinara-millon-actos-diciembre_0_1733226715.html (consulta: 13.01.2013).

MAMANI, Pablo
2012 "El ritual de la toma indígena del poder: Evo Morales y el cuestionamiento de los imaginarios del poder colonial" en Tanja Ersnt & Stepahn Schmalz (eds.): *El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo*. Plural Editores, La Paz. Pp.109-135.

MANCILLA, H. C. F.
2010 "Aspectos centrales del populismo actual y de la cultura política en América Latina. Apuntes sobre un fenómeno recurrente pese a la modernidad" en *Sociedad y Discurso* Nº 18. Universidad de Aalborg. Pp.75-104.

MARTÍNEZ, Françoise
2005 "Usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional, siglo XIX" en Marta Irurozqui Victoriano (ed.): *La mirada esquiva. Reflexiones políticas sobre la interacción y la ciudadanía en Los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú)*. CSIC, Madrid. Pp.179-213.

MATA, María Cristina
2002 "Comunicación, ciudadanía y poder. Pistas para pensar su articulación" en *Diálogos de la comunicación*, Nº 64. Pp. 65-76.

MAYORGA, Fernando
2007 "Partidos políticos y democracia directa" en Diego Ayo: *Democracia boliviana, Un modelo para des armar: 32 entrevistas*. FES-ILDIS, La Paz. Pp.51-63.

MEJÍA COCA, Geovana; Sánchez Patzy, Mauricio y Quispe Escobar, Alber
2009 *Nudos SURurbanos. Integración y exclusión sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba*. Fundación PIEB, FAM-Bolivia, Gobierno Municipal de Cochabamba, La Paz.

OLUNAE, Kenichi
1997 *El fin del estado-nación*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

PANIZZA, Francisco (compilador)
2009 *El populismo como espejo de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

PARKER G., Cristián (editor)
2012 *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, Santiago de Chile.

RAIMUNDI, Carlos
2005 "Crisis del estado nación", curso general del Instituto Hannah Arendt. Disponible en http://www.raimundi.com.ar/academica/clases/378-qcrisis-del-estado-nacionq-instituto-hannah-arendt-2005 (Consulta: 14.01.2013).

RECUENCO, Luis
2000 "Globalización económica: pérdida de poder del Estado nación" en VII Jornadas de Economía Crítica. La fragilidad financiera del Capitalismo; Crecimiento, equidad y sostenibilidad: cómo cerrar el triángulo. 3 al 5 de febrero de 2000, Albacete.

SÁNCHEZ PARGA, José
1999 *La Modernizacion y el Estado. Fin del ciclo del Estado-Nación*. Abya Yala, Quito.

SÁNCHEZ PATZY, Mauricio
2011 "Cada quién con su música. La música en Bolivia a principios del siglo XXI: proyectos de la diferencia y retorno de la música oficial", ponencia presentada

al XXVIII Congreso ALAS 2011: "Fronteras abiertas de América Latina", 6 al 11 de septiembre de 2011, Recife, Brasil. Grupo de Trabajo 29: "Otra globalización: nuevos saberes y prácticas científicas, literarias y artísticas".

SCHIEL, Tielman
1991 "La idea de la modernidad y la invención de la tradición: cómo la universalidad produce la particularidad y viceversa" en: Edgardo Lander (comp.), *Modernidad y universalismo*, Tomo I. Nueva Sociedad, Caracas. Pp. 63-86.

SCRIABINE, María
2010 "Los ritos profanos" en Étienne Sourieau: *Diccionario Akal de Estética*. Akal, Madrid. Pág. 960.

SPEDDING, Alison
2002 "Batallas rituales y marchas de protesta: modos de apropiarse del espacio en el departamento de La Paz" en *Temas Sociales* Nº 23, La Paz. Pp.85-124.

TURNER, Victor W.
1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Versión castellana de la Editorial, revisada por Beatriz García Ríos. Taurus, Madrid.

VAN GENNEP, Arnold
2008 *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Ramón Aranzadi. Alianza Editorial, Madrid.

ZANATTA, Loris
2008 "El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina" en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 19, Nº 2, julio-diciembre de 2008. Pp. 29-44.

Linguística

Metáforas culturales y personificación de elementos naturales en el aymara

Ignacio Apaza Apaza[1]

Resumen

Este artículo se inscribe en el paradigma de la lingüística cognitiva en la que describe y se analiza un conjunto de expresiones metafóricas aymaras relacionadas con el concepto de 'metáfora ontológica'. Las expresiones aymaras empleadas para su análisis tienen su base en el conocimiento del mundo y las experiencias de la vida cotidiana. Las metáforas ontológicas más obvias son aquellos en las que los objetos físicos, elementos de la naturaleza, los astros u otros objetos, sin materia somática, se especifican como personas. Esto nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias no humanas en términos de motivaciones, características y actividades humanas (Lakoff y Johnson, 1995, p. 71).

1 **Ignacio Apaza Apaza**, es Licenciado en Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. Tiene una Especialidad en Cultura y Sociedad en Los Andes, realizado en Cuzco, Perú. Cuenta con dos diplomados: en Educación Intercultural Bilingüe y en Educación Superior, realizados en la UMSA. Posee una maestría en Lingüística Indoamericana realizado en México, D. F. y cuenta con un Doctorado en Lingüística de la Universidad de Concepción, Chile. Fue condecorado con dos medallas: una medalla de Mérito Docente y la otra medalla al Mérito de Doctor. Es docente 'Emérito' de la Carrera de Lingüística e Idiomas e investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, Bolivia. Ha sido docente de la Universidad Tĕcnica de Oruro, Universidad Autónoma Tomás Frías de Potosí, Universidad Pública de El Alto y del Instituto Normal Superior Simón Bolívar. Son numerosas sus publicaciones entre libros y artículos científicos, principalmente, en el área de la sociolingüística, dialectología y lingüística cognitiva de las lenguas andinas e indoamericanas.

En la visión aymara del mundo, algunos elementos de la naturaleza y ciertos fenómenos naturales como uma (agua), jallu (lluvia), chhijchhi (granizo), inti (sol), phaxsi (luna), etc., se personifican como se fueran seres humanos. Todas estas experiencias reflejadas en diversas expresiones metafóricas de un determinado tipo, permiten dar sentido a diversos fenómenos del mundo en términos humanos. Comprendemos todo esto sobre la base de nuestras propias motivaciones, objetivos, acciones y características. Vemos algo tan lejos y diferentes de lo humano en términos y características de seres humanos. Esta parece ser la única forma de explicar que para la mayoría de la gente, estos conforman los elementos de la naturaleza y tienen sentido según la cultura que es percibida.

Palabras claves: Cultura, lengua, metáfora, imaginería, personificación, elementos naturales.

Abstract

The present article is centered in the cognitive linguistic paradigm in which is described and analyzed a group of Aymara metaphoric expressions related with the concept of “ontological metaphor”. The Aymara metaphoric expressions used in the present analysis has their root in the knowledge of everyday experience of the world. The most common ontological metaphors are those in which the real objects, nature elements, the stars or other objects without somatic matter are specified as people. This makes us understand a variety of no human experiences in terms of its characteristics, motivation and human activities (Lakoff y Johnson, 1995, p. 71).

In the vision of the Aymara world, some elements of the nature and some natural phenomena as uma (water), jallu (rain), chhijchhi (hailstones), inti (sun), phaxsi (moon), etc., are represented as they were human beings. These experiences are shown by a certain variety of metaphoric expressions, and they allow us to understand the different phenomena of the world. All these are understood on the base of our own motivation, objectives, actions and characteristics. We are able to see something so far and different of the human beings in terms of the characteristics of the human beings. This seems the only way to explain, for most of the people, that those constitute the nature elements and they make sense according to how the culture is built and perceived.

Key words: Culture, language, metaphor, imagery, personification, natural elements.

1. Introducción

En el trabajo se describe y se analiza un conjunto de expresiones que implican la imaginería mental, reflejada en un conjunto de expresiones que se ubican dentro la clase de metáforas conceptuales. En esta dimensión, nuestros conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otras personas, etc. De esta manera, nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas (Lakoff y Johnson, 1995: 39). La metáfora conceptual se puede considerar como uno de los mecanismos cognitivos más importantes y con mayor índice de aplicación dentro del modelo teórico de la lingüística cognitiva. A partir de la publicación clásica de Lakoff y Johnson (1980) se han realizado varios avances en la descripción, análisis y aplicación de la metáfora conceptual. A pesar de las posibles diferencias entre los distintos análisis, se puede definir a la metáfora conceptual como el conjunto de correspondencias conceptuales sistemáticas entre dos dominios conceptuales diferentes, en donde algunas de las propiedades del dominio fuente se transfieren al dominio meta.

Asimismo, este conjunto de expresiones metafóricas descritas y analizadas se ubican dentro de una clase denominada metáforas ontológicas, en la que algunos elementos y fenómenos de la naturaleza son concebidos en términos de objetos, con características y rasgos humanos. Por ejemplo, cuando sufrimos una pérdida por causas de la naturaleza que nadie explica, la metáfora nos da cuenta, al menos de manera coherente, del por qué existe sequía, una granizada que destruyó los cultivos, o el agua que se llevó los ganados, etc.

En este marco, la lingüística cultural y la lingüística cognitiva son fundamentalmente teorías de la imaginería mental particulares en cada cultura. Intentan comprender cómo hacen uso del habla los hablantes y cómo comprenden los oyentes en relación con diversas clases de imaginería. Entre estos hay modelos cognitivos, símbolos, esquemas imaginísticos, prototipos, categorías básicas, categorías complejas, metáforas, metonimia y escenarios sociales (G. Palmer, 2000, p. 71-73). En la imaginería los conceptos se originan como representaciones sensoriales, aunque luego pueden sufrir un complejo proceso de formación y recombinación. Por tanto, la función prototípica de la imaginería es representar el entorno, en relación con las experiencias de la vida cotidiana.

2. El valor de la metáfora en aymara

Los aymaras se comunican e interactúan en su lengua para comprender los contenidos lingüísticos y culturales como las costumbres, la concepción del tiempo y espacio, la política, la religión, etc. La lengua nos permite lo-

grar la comunicación mediante el uso de diversos recursos, entre ellos, el uso del lenguaje figurado mediante las metáforas. La *metáfora* hace posible la creatividad lingüística generada por los usuarios de la lengua de acuerdo al contexto cultural y del mundo que los rodea. En este marco, el uso de las expresiones metafóricas son abundantes en el aymara, las mismas representan la forma de vida, expresan las acciones que se realizan, indican la interacción con los objetos y animales, reflejan el pensamiento y las acciones que realizamos. Todo este conjunto de actividades, a su vez, está relacionado con las experiencias de la vida cotidiana, por tanto, las *metáforas* según E. Rivano (1997) forman parte del sistema de la cognición humana.

La descripción de expresiones metafóricas se inscribe en el enfoque de la *lingüística cognitiva* en la que el lenguaje expresa representaciones mentales o ideas coherentes. Esta disciplina de acuerdo con G. Palmer (2000), unifica estudios de campos supuestamente diferentes como la fonología, sintaxis, semántica y el discurso, tratándolas a partir de un mismo conjunto de principios. De ahí que la lingüística cognitiva considere a la metáfora como un problema central al relacionarla con las estructuras que subyacen en el pensamiento y acción. Dentro de esta escuela, la metáfora cobra mayor sentido y se constituye en un modo de acercamiento a los ordenamientos conceptuales como una forma de comprender y explicar diversos hechos. Al respecto, J. Osorio (2002) señala: "La comprensión es un fenómeno complejo en el que pueden distinguirse procesos y productos. La comprensión del lenguaje metafórico, por consiguiente, puede estudiarse en relación con las estructuras conceptuales de las que depende y con los productos que se obtenga de la realización de tareas cognitivas específicas".

Las metáforas tienen que ver con varias estructuras conceptuales[2] y, en el caso particular de este trabajo, me ocuparé de la descripción de expresiones metafóricas aymaras relacionadas con la personificación de algunos fenómenos naturales como *jallu* (lluvia), *chhijchhi* (granizo), *pacha* (tiempo), *inti* (sol), *phaxsi* (luna) y otros, a su vez, estrictamente arraigados a la cultura aymara.

3. Concepción tradicional de la metáfora[3]

Para conocer los diferentes conceptos tradicionales de la metáfora, realizamos una breve revisión de algunos estudios clásicos relacionados con el tratamiento de esta figura lingüística. En dichos antecedentes se establecen

2 El conjunto de expresiones metafóricas conceptuales relacionadas con los elementos naturales fueron recogidas de los hablantes aymaras de la región de la cuenca del lago Poopó del departamento de Oruro, Bolivia.

3 No presentamos aquí una revisión exhaustiva de las concepciones tradicionales de la metáfora, sólo algunos hitos; esto porque esta perspectiva no constituye el marco de referencia estricto seguido en esta investigación.

que diferentes autores han adoptado nociones distintas acerca del concepto de la metáfora.

Aristóteles (citado en V. García, 1974) considera a la metáfora como una de las especies de sustantivos o nombres. Éstos los dividió en ocho tipos: (1) una palabra usual que nombra la cosa, (2) una palabra extranjera, (3) una metáfora, (4) una palabra ornamental, (5) una palabra acuñada, (6) una palabra enlongada, (7) una palabra acortada y (8) una palabra alterada en la forma.

En la concepción de Aristóteles, una *palabra usual* es aquella que pertenece a la clase de palabras primitivas (formas reducidas a radical o raíz, o forma base); una *palabra extranjera* es la que se usa en otra parte (préstamo); una *metáfora* es aquella palabra a través de la cual se dice una cosa 'con la intención de que se entienda otra' (por ejemplo, 'el tiempo corre'). Una 'palabra ornamental' es aquella que se agrega a la palabra principal y funciona sólo como adorno (por ejemplo, 'Estimado Señor', etc.); una *palabra acuñada* es un nombre que, siendo del todo desconocido entre la gente, es asignado por el poeta mismo, es decir, se vincula con la creación de palabras nuevas; la palabra *enlongada* es la que se alarga, insertando o agregando una sílaba (por ejemplo, los aumentativos y diminutivos como 'mujercita', 'muchachón', etc.); una *palabra acortada* es aquella que reducimos por vía del apócope (por ejemplo, 'disque' por 'dice que', 'm' por metro, 'u' por universidad, etc.); una *palabra alterada* es aquella que en una parte es dejada como era originalmente y en otra parte es creada (por ejemplo, la productividad de la partícula 'sub': desarrollo > subdesarrollo, cultura > 'subcultura', etc.). Desde esta perspectiva, para Aristóteles (citado en García, 1974) "La metáfora consiste en darle a la cosa el nombre que pertenece a la otra cosa; siendo la transferencia de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o sobre la base de la analogía". (El subrayado es nuestro). Para explicar la transferencia de género a especie se utiliza el siguiente ejemplo: 'allí se encuentra mi barco', donde el género está expresado por la forma 'se encuentra', en lugar de 'se encuentra anclado' que es una especie del género. Para explicar la transferencia de especie a género se utiliza 'ha forjado diez mil buenas acciones', donde 'diez mil' no significa como tal (10.000), sino 'de gran número'.

La transferencia de especie a especie resulta más compleja. Consideremos el siguiente ejemplo: 'desnudar el campo de cizaña'. Para Aristóteles, 'desnudar' está por 'limpiar'. De esta manera, se podría decir que dos especies del mismo género pueden emplearse indistintamente; una es metáfora de la otra.

Según la concepción anterior, la metáfora se define como el uso de una palabra para designar una realidad distinta a la que convencionalmente representa; se trata del uso de un signo por otro, o el uso de las palabras con un sentido que no es el habitual[4].

---

4 E. Rivano, (2003: 103), en su estudio sobre la semántica, al abordar el concepto de metáfora, realiza una interesante revisión sobre la etimología de este término, que

Por su parte, M. Black (1962) distingue tres concepciones de la metáfora: una de acuerdo a la cual las expresiones metafóricas sustituyen a las literales, generalmente por razones de estilo; otra que considera la metáfora como la similitud o analogía de lo que se trata de expresar; y la tercera, que concibe la metáfora como una interacción entre dos órdenes de cosas, de modo que su significado es producto de tal interacción (El subrayado es nuestro).

Este autor ejemplifica la primera concepción de la siguiente manera: en la expresión *Ricardo es un león*, *león* es reemplazable por *valiente*. Se trata de una 'sustitución' de un término metafórico por otro término literal. En la segunda concepción, la misma expresión quedaría como *Ricardo es como un león* (Se compara a Ricardo con un león, en virtud de la similitud del atributo 'valiente'), por lo que este criterio utiliza la 'comparación'. En la tercera concepción, Black toma la siguiente figura: si miramos al cielo estrellado mediante un filtro, la noción de interacción es manifiesta, pues podemos decir que tanto vemos el cielo a través del filtro, como el filtro ante un fondo celeste (es decir, 'mediante' el cielo). Así, la metáfora es un producto nuevo, resultado de esta 'interacción'.

Black propuso una visión modificada a su teoría de la interacción, basado en la idea de que cuando usamos una metáfora tenemos en una sola expresión dos pensamientos de cosas distintas de la actividad simultánea. El significado de la actividad metafórica sería el resultado de la interacción de los dos elementos; por ejemplo, en una expresión como *Juan es una roca*, los dos pensamientos activos a la vez serían la fortaleza de Juan y la solidez de la roca.

Al comparar esta concepción de la metáfora con la de Aristóteles, se observa que este último autor parece haber asignado más importancia al enfoque de la metáfora desde el punto de vista de los términos, que a las proposiciones en que entran los términos. Según J. Rivano (1986: 57–63), Aristóteles trata con más amplitud la metáfora y nos proporciona, además, una definición que ofrece una noción más explícita como: "dar a la cosa el nombre de otra", lo que permanece claro en la perspectiva de la sustitución.

D. Davidson, (citado en Rivano, 1986: 66-73), se refiere a las metáforas como figuras, las cuales en la medida en que son exitosas, tienen por delante el destino de morir, esto ocurre cuando dejan de tener significado metafórico y pasan a tener significado literal. Con esta concepción, Davidson rechaza la idea de la tradición semántica de la metáfora. Para él la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso y no existe ningún sentido o significado peculiar en las expresiones metafóricas. Las metáforas, según Davidson, obran su prodigio mediante el llano sentido literal de las expresiones que las forman.

---

incluye una explicación muy ilustrativa en la que se expone analogías atractivas entre objetos y acciones. Al mismo tiempo, se refiere a la definición tradicional de la metáfora concebida como "una transferencia de una palabra, a un lugar ajeno, impropio".

Por lo tanto, la metáfora se vincula con el uso lingüístico, corresponde a un asunto de la pragmática del habla, no de su semántica[5].

Desde esta visión, y tomados directa y únicamente en su sentido literal, para Rivano (1986: 65) las metáforas serían criaturas falsas, paradojales, contradictorias, absurdas o imposibles; no se trata propiamente de expresiones que tienen la tarea de significar, ni de sentencias o proposiciones.

En el análisis de la filosofía analítica, según J. Nubiola (2000: 2), la metáfora fue considerada como algo marginal, atribuible únicamente a los criterios literarios. Las principales excepciones a esta tradición fueron Black (1966), N. Goodman (1968) y, posteriormente, Davidson (1978).

En los estudios de términos filológicos, F. L. Carreter (1984: 275-276) señala que la "metáfora se produce cuando traspasamos en virtud de una palabra, de su propio y verdadero significado a otro no propio, pero cercano, por la semejanza que tiene con él". Más adelante se refiere a algunos conceptos adoptados por otros autores y eruditos que tuvieron gran vigencia en la lingüística clásica. Así, por ejemplo, para Max Müller, la metáfora consistiría en la aplicación del nombre de un objeto, el cual pertenece propiamente a otro, en el cual descubre la mente cierta clase de participación en las particularidades del primero. H. Werner (1919), por su parte, afirma que la metáfora consiste en reemplazar la expresión de una representación por otra más o menos gráfica. Para D. Alonso (citado en Carreter, 1984), la metáfora es una palabra que designa los elementos irreales de la imagen cuando los reales quedan implícitos.

Por su parte, S. Ullmann (1986: 230-240), uno de los estudiosos clásicos de la semántica, considera que:

> La metáfora está estrechamente entretejida con la textura misma del habla humana ya que la encontramos bajo varios aspectos: como un factor capital de la motivación, como un artificio expresivo, como una fuente de sinonimia y polisemia, como un escape para las emociones intensas, como un medio de llenar lagunas, y con otros diversos cometidos.

Como se puede advertir, en esta concepción se atribuye a la metáfora un valor y una función todavía restringida y secundaria.

Según la visión tradicional que hemos revisado, la metáfora ha sido considerada como un recurso lingüístico que poseen las lenguas para evocar significados connotativos. Esta es la perspectiva que prevalece también en los diccionarios especializados de lingüística (J. Dubois, 1979; T. Lewandowski,

---

5 Para Davidson, una expresión como: "hace frío" no varía en distintos contextos, sino lo que varía es el uso que se le da a esta expresión en los distintos contextos; se trata de distintos tipos de actos lingüísticos, no de distintos significados.

1986 y otros), los cuales coinciden en señalar que la metáfora es una figura que consiste en trasladar el sentido propio de las voces a otro sentido figurado, en virtud de una comparación tácita.

Para Rivano (1986), desde Aristóteles las teorías de análisis de las metáforas se realizaron en el nivel superficial. Sin embargo, ya en los estudios de J. A. Richards (1936) y E. Cassirer (1946) aparecen intentos de tratar la metáfora como un mecanismo estructurado y como un fenómeno relacionado con la cognición humana. Por su parte, V. Escandell (1993: 219) señala que si bien existe una asociación del término metáfora con la lengua literaria, no es un fenómeno exclusivo de esta forma de lenguaje, sino que va más allá de ella, al ser concebida como parte dentro de un sistema mayor. Por lo tanto, ya no son sólo una expresión lingüística ni una conceptualización parcial, aislada.

4. El concepto de la metáfora en lingüística cognitiva

Tradicionalmente, se entiende por 'metáfora' a la transposición de significados y designaciones basadas en las similitudes de aspecto externo, función y uso, mediante comparación implícita o interrelación de las connotaciones. Sin embargo, con las herramientas del que dispone la lingüística cognitiva, se amplía el marco significativo de una palabra y se refuerza su contenido expresivo. En este sentido, la metáfora, resulta ser un tipo de fenómeno lingüístico presente en la comunicación humana. G. Lakoff y M. Johnson (1995) nos dicen que la metáfora es un recurso, no sólo de la imaginación poética, sino tiene su base en la experiencia. La metáfora de acuerdo con estos autores, impregna la vida cotidiana, no solamente, el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción, por lo tanto, nuestro sistema conceptual ordinario (en términos de las cuales pensamos y actuamos) es, fundamentalmente, de naturaleza metafórica. De acuerdo con E. Rivano (2003: 104-105), en los últimos tiempos se han desarrollado nuevas maneras de tratar la metáfora, en la que se incorpora la noción del sistema de análisis; es decir, posterior a la concepción tradicional de la lingüística, la metáfora pasa a ser una operación compleja y central en el sistema conceptual humano. Desde esta perspectiva, se trata de una aproximación teórica más pretenciosa que da una importancia central al fenómeno metafórico para la cognición humana.

A partir de este enfoque, los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asunto del intelecto, rigen también nuestro fundamento cotidiano, hasta los detalles más mundanos. Muchos conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en la que nos relacionamos con otras personas, etc. Nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas, en el que se establece que nuestro sistema conceptual, en gran medida, es metafórico;

nuestra manera de pensar, nuestra forma de actuar de cada día, también en gran medida es cuestión de metáfora (Lakoff y Johnson, 1995: 39). Desde este punto de vista, no existe ninguna actividad que no esté ligada al proceso metafórico.

En la figura metafórica utilizamos nombres de otras cosas para dar a otros, en este sentido la significación de algo, se extiende a otro objeto. Por ejemplo, en español: cuando decimos 'fuerza de voluntad', la palabra 'fuerza' puede tener un sentido físico, relacionado con la gravedad, con el peso, etc. Sin embargo, en la metáfora 'fuerza de voluntad' el significado de 'fuerza' se ha extendido a otra cosa que no tiene nombre, o se puede explicar mediante otras palabras. Existen muchos ejemplos de este tipo que nos ilustran la situación de expresiones metafóricas, en la que un término que posee un significado limitado, específico, puede extenderse a otras cosas como 'el peso de la vida', cargar pena', 'atacar con argumentos', o en aymara como *llaki q'ipi* (cargador de pena), *qala chuyma* (corazón de piedra), *quri panqara* (flor de oro), etc.

Todas las lenguas poseen el recurso del lenguaje figurado y tienen la capacidad de usarlo de distintas maneras para elaborar las diferentes expresiones metafóricas donde se activan las metáforas. Así en aymara existen expresiones como *machaq mara* (año nuevo), *inti tata* (padre sol), *jaqi:ñax juti saririwa* (la vida viene y va), etc. Los anteriores enunciados son metafóricos en los que algunas palabras toman otros atributos, fuera del significado literal. Por ejemplo; al 'año' se le atribuye la cualidad de un *objeto* que puede ser *nuevo* o *usado*, al 'sol' se le atribuye la cualidad de *progenitor*, a la 'vida' como objeto físico con movimiento propio que puede trasladarse en diferentes direcciones, respectivamente.

5. Metáforas ontológicas

Como señalan Lakoff y Johnson (1995: 64), nuestras experiencias con objeto físicos, con los fenómenos naturales (especialmente con nuestros propios cuerpos) proporcionan la base para una variedad extraordinariamente amplia de metáforas ontológicas, es decir, formas de considerar acontecimientos, actividades, emociones, ideas, etc., como entidades y sustancias. Por esta razón, la **metáfora** es un tipo de fenómeno presente en la comunicación humana, en los diferentes contextos lingüísticos, la palabra **metáfora** es aceptable ya que en el uso cotidiano de la lengua, hacemos uso de dicho recurso para que la comunicación sea más inteligible entre los miembros de la comunidad lingüística.

En los siguientes párrafos se describen y se analizan un conjunto de expresiones metafóricas ontológicas aymaras en el entendido de que en dichas expresiones, algunos elementos de la naturaleza se conciben como entidades o como objetos dotados de movimiento o como recursos.

De esta manera, en la experiencia de nuestra vida cotidiana y en la interacción verbal encontramos expresiones aymaras como las siguientes:

(1) a. **Machaq marax** niyaw purini
Ya llegará el *año nuevo*
b. **Yapu llamayux** niya jak'achankiwa
Ya se aproxima la *época de cosecha*
c. Uka **jach'a urux** jutaskiwa
Está viniendo ese *gran día*

En las expresiones anteriores se advierte la alusión a dos dimensiones de la palabra que, a su vez, corresponden a dos usos. En la primera expresión (1a) la idea de la llegada de *machaq mara* (año nuevo) está expresado por el verbo *puriña* (llegar). Por lo tanto, la unidad de tiempo como *mara* es un objeto en movimiento que puede trasladarse solo, ser nuevo o usado, etc. En la segunda expresión (1b) la representación de la proximidad de *yapu llamayu* (época de cosecha) está marcada por el verbo *jak'achaña* (acercar) seguido del sufijo /-ni/ que señala la dirección del movimiento del tiempo hacia el emisor. Al igual que en el caso anterior, la unidad de tiempo *yapu llamayu* se concibe como un objeto dotado de movimiento. En la expresión (1c) el tiempo *uru* (día) se concibe como un objeto que tiene tamaño que puede ser grande o pequeño, tiene forma, a su vez, puede moverse en diferentes direcciones. Así, la idea de venir de *jach'a uru* (gran día) está expresada por *jutaña* (venir), seguido por el sufijo /-ski-/ que marca la acción progresiva de venir. Por lo tanto, aquí el tiempo se concibe como un MÓVIL que tiene forma, tamaño y se mueve hacia el observador canónico. A partir de estas tres expresiones anteriores podemos activar la metáfora: EL TIEMPO ES UN OBJETO EN MOVIMIENTO.

Existen otras expresiones metafóricas conceptuales en la que el tiempo se puede concebir como objetos y recursos limitados.

(2) a. Aka **marax** niya **tukuskiwa**
Ya (se) está *acabando este año*

En la expresión (2a) la unidad de tiempo como *mara* (año) se concibe como un bien, como un RECURSO cuya duración es limitada. La idea de la culminación de este tiempo como recurso, está expresada por el verbo 'tukuña' (acabar), modificado por el adverbio 'niya' (ya) que marca proximidad de su culminación. Aquí, la unidad de tiempo *mara*, más específicamente, se concibe como un RECURSO LIMITADO que se ubica dentro la metáfora EL TIEMPO ES UN RECURSO LIMITADO.

También existen expresiones relativas a los elementos principales de la naturaleza como *inti* (sol), *phaxsi* (luna) y *wara wara* (estrella) que reflejan el carácter metafórico de dichas expresiones.

(3) a. **Inti tatax** usutawa, janiw uñch'ukiñati
El *padre sol* está enfermo, no hay que mirar

En la expresión (3a) *inti* (sol) se concibe como PROGENITOR al atribuirle la cualidad de un ser, mediante la forma aymara de *Inti Tata* (padre sol). Al tener la cualidad del ser humano, su salud es vulnerable y requiere de cuidados necesarios. Expresiones de este tipo también son comunes y abundantes en aymara y aparecen no sólo con el 'sol' sino con otros elementos naturales como la luna, las estrellas, la lluvia, el rayo, etc. A partir de este tipo de expresiones podemos configurar la metáfora LOS ELEMENTOS NATURALES SON PARENTESCOS/PROGENITORES.

En las expresiones anteriores existen, por lo menos, dos significados; uno que va más allá del significado literal y el otro que posee el significado propiamente literal. Las expresiones metafóricas pueden ser infinitas, pero en ningún caso serán arbitrarias, siempre tendrán su base en la experiencia y en las necesidades de la cultura. Este conjunto de expresiones corresponde a las *metáforas ontológicas* que sirven a efectos diversos y los diferentes tipos de metáforas reflejan las características de fines para los que sirven. Así en aymara *mara*, *uru*, *inti*, *jallu*, etc., se visualizan metafóricamente como entidades, objetos o como progénesis, en las que los significados de dichas palabras salen de su origen y se trasladan a otra morada que no pertenecen y allí toman el contenido de este otro lugar. De esta manera resultan con otros nombres como *machaqa mara* (año nuevo), el año como objeto nuevo, *jach'a uru* (gran día), el día como un recurso, *Inti tata* (padre sol) como progénesis, respectivamente.

6. El valor cultural de los elementos naturales

Como señalamos anteriormente, las metáforas ontológicas son aquellas que nos ayudan a "entender nuestras experiencias en términos de objetos y sustancias, nos permiten elegir parte de nuestra experiencia y tratarlas como entidades discretas o sustancias de un tipo uniforme" (Lakoff y Johnson, 1995: 63). La personificación es un procedimiento metafórico que nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias relacionadas con las actividades no humanas en término de motivaciones, características y actividades humanas. Este tipo de expresiones metafóricas es utilizada ampliamente en aymara, donde los elementos naturales como *jallu* (lluvia), *juyp^{h}i*

(helada), *ch^{b}ijch^{b}i* (granizo), *q'ixu* (rayo) y otros se especifican como humanos; este proceso es conocido como un procedimiento de 'humanización de fenómenos naturales'. En este tipo de expresiones se explicitan los modos de ser, sus principios, sus formas de actuar, etc., de estos fenómenos. Esto nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, producto de la imaginería, sus características en términos de actividades humanas.

Mediante el proceso metafórico, los fenómenos naturales adquieren fuerza y carácter de entidades humanas, pueden actuar como benefactores, o presentarse como malignos, o como justicieros que castigan a los malvados. Las expresiones en la que los elementos naturales aparecen con atributos y características de seres humanos, son comunes en la lengua aymara. Las expresiones como *q'ixuw katjatayna* (agarró el rayo), *ch^{b}ijch^{b}iw yap k'utsuwayi* (el granizo destruyó el cultivo), *wayraw mantani* (ingresa el viento), etc., abundan en la lengua y forman parte de la interacción verbal cotidiana.

Los astros como *inti* (sol) *p^{b}axsi* (luna), poseen atributos de personas que protegen y conviven con el hombre, compartiendo las experiencias de la vida cotidiana. Por esta razón, existen expresiones como.

(4) a. *Inti tata*
Padre sol
b. *P^{b}axsi mama*
Madre luna
c. *Inti tatax mantxiwa*
Ya entró el padre sol, etc.

De esta manera, algunos elementos naturales aparecen personificados, se les atribuye vida, de acciones o cualidades propias del ser racional al irracional, también se les atribuye rasgos animados a los inanimados, etc.

La personificación puede presentarse no sólo con fenómenos naturales, sino, cada personificación es distinta según la gente que son escogidos, asimismo, puede variar de acuerdo a la visión del mundo de cada cultura. La personificación es una categoría general que cubre una gama amplia de metáforas donde cada una de ellas escoge aspectos diferentes de una persona, o formas diferentes de concebir de acuerdo a las culturas. Lo que tiene en común, son extensiones de metáforas ontológicas relacionadas con el concepto del ser, sus modos, sus principios, etc. Esto nos permite dar sentido a los fenómenos del mundo en términos humanos. Por ejemplo, ver a *inti* o *willka* (sol) y a *p^{b}axsi* (luna) como nuestros progenitores, es la única forma de explicarla que estos astros tienen sentido, poseen una función y es de necesidad vital en la visión aymara del mundo. Así la personificación no sólo nos

muestra una manera específica de pensar sobre estos fenómenos naturales, sino la manera de cómo actuar sobre ellos.

7. Los fenómenos atmosféricos y climáticos

A partir de la semántica denotativa, la *lluvia* es entendida como un fenómeno meteorológico por el que cae el agua por las nubes; la *helada* es concebida como el congelamiento por la frialdad del tiempo; el *rayo* percibida como la chispa eléctrica de gran magnitud producida entre dos nubes o entre una nube y la tierra; el *viento* entendida como la corriente de aire producida por causas naturales; y el *granizo* entendida como agua congelada que cae de las nubes con violencia en forma de granos.

Sin embargo, estas definiciones no son suficientes en la cultura aymara ya que cada uno de estos elementos naturales posee, además, un significado denotativo en el contexto del mundo andino. Por lo que los fenómenos naturales como *jallu* (lluvia), *juyp^{h}i* (helada), *q'ixu* (rayo), *wayra* (viento) y *ch^{h}ijch^{h}i* (granizo), adquieren cualidades de seres animados y racionales.

Los elementos de la naturaleza, en aymara, adquieren una significación más compleja al estar relacionados con: la fertilidad de la tierra, la producción, los estados del tiempo, los seres sobrenaturales, etc. Por esta razón, los aymaras ofrecen en los meses que siguen a la siembra, ofrendas a los espíritus protectores y a la *Pachamama* (madre tierra), para que intervengan ante el espíritu de la lluvia para el crecimiento de los cultivos. Por ejemplo, cuando ya no hay lluvia, (época de sequía), se ejecutan ritos especiales, sacan sapos o ranas del lago o de lugares húmedos, y los llevan a sitios altos y los exponen al sol. Después de un tiempo, los animales empiezan a croar y esto es interpretado como el clamor a los espíritus para que se compadezcan de ellos y manden lluvia (H. Van Den Berg, 1985, p. 75). También llevan agua del mar, de lagos y lagunas y la desparraman sobre las chacras, como muestra de que caerá lluvia sobre los cultivos.

Asimismo, *uma* (agua) es un elemento líquido y es el principal e imprescindible componente de la vida de los seres humanos, de los animales y de las plantas. Este elemento esencial, en el imaginario de los aymaras, es considerado como envío del más allá y atribuido como un ser peligroso que puede arrasar con los ganados y las cosechas. Esta concepción metafórica de *uma* está plasmada por expresiones como:

(5) a. *Umaw yapu q'ala apasxi*
El agua se lo llevó todo el cultivo
b. *Juri umax wali ch'amaniwa*
El agua turbia tiene mucha fuerza

La expresión (5a) el agua es concebida como un ser en movimiento y dotada de fuerza, puede llevarse los cultivos, los ganados, etc. Este ser, en la experiencia conceptual de la lengua aymara, actúa como enemigo o adversario. Igualmente en la expresión (5b) hace referencia a la fuerza del agua. En estas expresiones están latentes la concepción del agua como un ser por lo que el hombre debe tener los cuidados necesarios. Por esta razón los ríos caudalosos, los ojos de agua se consideran como sagrados y los lagos y los mares son considerados seres con atributos de *Mama quta* (madre lago o madre mar).

En la creencia de los aymaras, *ch^{b}ijch^{b}i* (granizo) es considerado como los espíritus acompañados por las almas de los niños muertos sin haber recibido nombre que amasan bolitas de hielo (en la creencia postcolonial). Por tanto, *ch^{b}ijch^{b}i* es considerado como un espíritu maligno. Esta concepción está reflejada en expresiones como la siguiente:

(6) *a*. *Ch^{b}ijch^{b}ix yapu k'utsuwayasax sarxiwa*
El granizo ya se fue destruyendo los cultivos

En la expresión (6a), el granizo es atribuido cualidades de un ser que actúa con maldad o enojo hasta destruir los cultivos. Es más, la palabra *k'utsuwayasa* viene del verbo aymara *k'uthaña* (machucar) que implica empleo de un instrumento para la destrucción de los cultivos. En este imaginario prevalece la idea de que el granizo como un ser, utiliza algún instrumento en la destrucción de los cultivos. Por esta razón, cuando cae el granizo se relaciona con la muerte de los niños, asesinato o aborto, sin embargo, como cualquier otro espíritu maligno se deja ablandar por los hombres (Hans van Den Berg, 1985: 47).

Ƒuyp^{b}i (helada), también es considerada como un adversario que puede quitar o llevarse los cultivos. Antiguamente, para que no caiga helada sobre los cultivos, solían ejecutar una serie de ritos denominados *wulkan llupaña* (tapado de volcán), ya que existe la creencia de que se abren las entrañas de la tierra, ocasionando el congelamiento de los cultivos.

Q'*ixu* (rayo) es considerado como una de las tres manifestaciones del espíritu del *illapu* (trueno). Los lugares donde ha caído el trueno son considerados como sagrados y se presentan ofrendas y con ellas se armoniza la convivencia con los espíritus del trueno.

Wayra (viento) es una de las fuerzas principales controlados por la divinidad del trueno. Por ejemplo, los vientos remolinados son considerados como la presencia de los espíritus malignos, por lo tanto, pueden traer enfermedades, epidemias, etc. Todo esto nos permite comprender su imaginario reflejado en el sistema metafórico de la lengua aymara, en la que el mundo es concebido en una relación de coexistencia entre el hombre, animal y la naturaleza. Por lo tanto, entre los elementos de la naturaleza, el hombre, los

animales y los espíritus de los antepasados debe existir una armonía y una relación equilibrada. En la cultura aymara existe la creencia de que el hombre vive en reciprocidad con los seres sagrados y sobrenaturales.

Durante las ceremonias y ritos se realizan sacrificios de animales como una forma de agradecimiento de los favores o bendiciones recibidos de la *Pachamama* y otros seres. Esto permite vivir en armonía entre los seres sobrenaturales y el hombre, por tanto, no habrá tiempos malos como la sequía, la helada o el granizo que pueden ocasionar daños o pérdidas de los ganados y los cultivos. Asimismo, cuando se presenta este tipo de desequilibrio entre el hombre y la naturaleza se suelen realizar algunas acciones como la *t'aqara* o *ch'iqara* que significa arrancar o alejar a los malos espíritus y a las fuerzas negativas que pueden causar daños como enfermedades, la merma en la producción y la pérdida de los ganados.

Para el hombre andino, estos fenómenos naturales y los elementos atmosféricos que caracterizan a una región, tienen su razón de ser. Al mismo tiempo, todos tienen su importancia, por lo que ninguno de estos fenómenos climáticos y atmosféricos puede ser considerado como innecesario o dañino, en su totalidad. De esta manera, estos fenómenos aparecen y se presentan personificados: pueden tener pies y manos para movilizarse y actuar, así como pueden perseguir y atrapar. Poseen fuerza e instrumentos para llevarse los ganados y destruir los cultivos. Sin embargo, en el contexto de la reciprocidad andina, estos seres sobrenaturales comparten la vida cotidiana con el hombre andino. Por tanto, existe una armonía entre el animal, seres sobrenaturales y el hombre, en tanto comparten el espacio cósmico.

8. Personificación de elementos atmosféricos y climáticos

La figura de la personificación de algunos fenómenos atmosféricos y climáticos resulta más clara e interesante en las expresiones de la vida cotidiana empleadas por los aymaras y posiblemente de los hablantes de otras lenguas andinas. En este grupo son *seis* los fenómenos naturales relacionados con los elementos atmosféricos y climáticos como *jallu* (lluvia), *juyp^{b}i* (helada), *q'ixu* (rayo), *wayra* (viento), *ch^{b}ijch^{b}i* (granizo) y *uma* (agua). Estos elementos naturales son considerados como entidades con esencia, con pertinencia a un género, tienen su importancia como cualquier otra sustancia. Sin embargo, pueden existir expresiones relacionadas con otros fenómenos como el tiempo, las montañas, los ríos, etc. A partir de esta forma de concepción, estos fenómenos poseen movimiento, pueden realizar acciones como atrapar, correr, entrar, destruir cultivos, puede ser bondadoso, o pueden ser malos. Estas cualidades de seres racionales, atribuidos de vida o acciones a seres irracionales o inanimados, como los elementos naturales se establecen en las siguientes expresiones:

(7) a. **Jallu**n katjayast mama, janit qurpacht'awiyitasma
(*Me agarró* la *lluvia*, ¿me podría alojar por favor señora?)
b. **Chhijchhi**w khä qullut saraqani, katjarakistaspa
(La granizada viene bajando de aquel cerro, cuidado nos agarre)

Las expresiones (7a) y (7b) se refieren a *jallu* (lluvia) y *ch^{h}ijch^{h}i* (granizo). En ambos casos se entiende que estos elementos naturales actúan como seres animados y puede realizar acciones como atrapar o agarrar. La acción de 'atrapar' está marcada por el verbo *katjaña* (agarrar o atrapar). Sí estos elementos puede atrapar, podemos inferir que los mismos actúan como ADVERSARIOS, tienen poder, poseen manos para atrapar, respectivamente. Las expresiones como éstas no sólo nos permiten comprender que la lluvia y el granizo son entidades que causan daños, sino nos orientan a cerca de cómo debemos actuar o qué precauciones debemos tomar frente a la actuación de dichos fenómenos. A partir de esta comprensión de las expresiones anteriores activamos la metáfora específica LA LLUVIA Y EL GRANIZO SON ADVERSARIOS.

(8) a. *Aka marax **juyphi**w yapu q'ala apasxi*.
Este año *la helada se llevó* todo el cultivo
b. ***Wayra**w ut apasxatayna*
El *viento se lo llevó* la casa
c. **Uma**w uyw aparxitu
El agua me quitó el ganado

Las expresiones (8a), (8b) y (8c) se refieren a *juyp^{h}i* (helada), *wayra* (viento) y *uma* (agua). Estos elementos naturales pueden realizar acciones como llevarse los cultivos, llevarse la casa, quitar ganados, etc., cuyo significado está reflejado por el verbo *apasxaña* que significa como 'llevarse todo'. Sí entendemos que la lluvia, el viento, el agua puede llevarse los cultivos y la casa, entonces poseen no sólo rasgos humanos, sino que tienen poder y que actúan también como ADVERSARIOS. Como en el caso anterior, la helada, el viento y el agua son concebidas como seres con rasgos humanos que actúan como enemigos o adversarios. El análisis de estas expresiones nos permite activar la metáfora específica LA HELADA, EL VIENTO Y EL AGUA SON ADVERSARIOS.

(9) a. ***Q'ixu**w utar puritayna*
El rayo llegó a la casa

Finalmente, en la expresión (9a) se refiere a la llegada de *q'ixu* (rayo) y la acción de 'llegar' está expresada por el verbo *puriña*. Si el rayo llega,

podemos entender que este fenómeno es concebido como una entidad que tiene movimiento propio y puede trasladarse en diferentes direcciones, por tanto, el rayo es una entidad en movimiento. Sin embargo, la llegada de este elemento atmosférico no siempre es para el bien, sino puede causar daños a los hombres y a los animales. Así la llegada del rayo es considerada como una desgracia o como castigo del más allá, y el lugar donde cayó el rayo es considerado como sagrado. Por lo tanto este elemento natural actúa también como ADVERSARIO. A partir de estas consideraciones activamos otra metáfora específica EL RAYO ES UN ADVERSARIO.

Como podemos dar cuenta, los fenómenos atmosféricos y climáticos como lluvia, granizo, helada, viento, agua y rayo poseen cualidades humanas, se trasladan en diferentes direcciones, pueden realizar acciones propias como agarrar, llegar, atrapar, quitar, etc. En consecuencia, en la cultura aymara, estos elementos de la naturaleza se conciben como entidades con movimiento propio. A partir de la descripción del conjunto de expresiones metafóricas, se han establecido algunas metáforas específicas en la que dichos elementos naturales se conciben como ADVERSARIOS. Estas metáforas, a su vez, tienen rasgos y características comunes entre sí, por lo que podemos activar una metáfora en la que las anteriores metáforas, a su vez, se encuentran dentro de otra metáfora genérica LOS ELEMENTOS NATURALES SON ADVERSARIOS.

Para Lakoff y Johnson (1995), lo importante de la personificación es una categoría general que cubre una gama amplia de metáforas. A su vez, cada una de ellas escogen aspectos diferentes de una persona, o formas de mirar a una persona, ya que algunos fenómenos como la helada, el granizo, o el viento pueden actuar como adversarios o malignos al ocasionar daños, lo que querría decir que estos seres no son necesarios. Desde otra perspectiva, estos mismos u otros elementos de la naturaleza pueden ser considerados como benefactores y bondadosos, y como tales, son muy necesarias para la convivencia del hombre y la naturaleza. Lo habitual en estas expresiones, es que se trata de metáforas ontológicas que nos permiten dar sentido a un fenómeno del mundo en términos humanos. Al mismo tiempo nos permiten concebir y entender las acciones de los diferentes elementos naturales, en términos de características y rasgos humanos.

9. Los astros como entidades humanas

En la cultura aymara, los astros como *inti* (sol), *p^{h}axsi* (luna) y *wara wara* (estrellas), comparten el espacio cósmico con el hombre, ya que estos elementos como entidades naturales son concebidas como parte de una totalidad; no hay nada por separado. Al sol le asignan con reverencia el nombre

de *Inti Tata* (Padre sol) y a la luna *Pʰaxsi Mama* (Madre luna), de ahí que sean considerados como progenitores de los aymaras. Estos astros comparten el espacio cósmico y están juntos a los hombres en todas las actividades, haciendo posible la vida misma.

Las expresiones humanizadoras de los fenómenos naturales y de los elementos naturales son utilizadas ampliamente en situaciones especiales como en la siembra, la cosecha, en la marca de los ganados y en contextos rituales en los que el hombre entra en interacción con los seres sagrados y sobrenaturales. Consideremos las siguientes expresiones:

(10) a. *Inti Tataxa usutawa, janiwa uñch'ukiñati*
El padre sol está enfermo, no se debe mirar
b. *Pʰaxsi Mamax jiwasamp chikaskistuwa*
La madre luna está con nosotros

En la expresión (10a) *Inti* (sol) se concibe como PROGENITOR, al atribuirle la cualidad de un ser humano a través de la forma *Tata* (Padre). Al tener esta cualidad, su salud puede deteriorarse y requiere de cuidados y precauciones. Existen muchas otras expresiones que están dentro el mismo esquema de concepción como en (10b) donde la luna, en la concepción andina, se concibe como una madre (mama) que está junto a sus hijos. Asimismo, se han encontrado otras expresiones como:

(11) a. *Inti Tatax kumpañt'askistuwa*
El padre sol nos está acompañando
b. *Tata Intix mantxiwa*
Ya se entró el padre sol
c. *Wara waraw jalaqti*
Se cayó la estrella

El sol, la luna y las estrellas al adquirir cualidades humanas son considerados como benefactores, comparten la vida con el hombre, lo acompañan en las actividades cotidianas, pueden venir, salir, entrar, irse, etc. Los astros como *Phaxsi Mama* (luna) y *Inti Tata* (sol), acompañan al hombre en todas las actividades y la idea de acompañar está marcada por la forma *chikaskistuwa* (está con nosotros) que viene del verbo *chikäña* (estar junto), seguido por el elemento morfológico /-ska-/ que marca la acción progresiva y el sufijo /-stu/ indica la relación de 3ra a 4ra persona singular en tiempo presente. A diferencia con las expresiones relacionadas con los fenómenos naturales como la lluvia, el viento, el granizo, la helada y otros, los astros no actúan como seres malignos, su presencia siempre va en armonía con la vida de los hombres, se consideran como algo útil y necesario para la vida de los hombres.

En este marco, a partir de las expresiones anteriores podemos inferir que el sol y la luna son concebidas como entidades con rasgos humanos y comparten las experiencias vivenciales de la vida cotidiana. Específicamente, el sol se concibe como 'padre' y a la luna como 'madre', por esta razón estos astros son considerados como los progenitores o parentescos. A partir de estas expresiones podemos activar la metáfora LOS ASTROS SON PARENTESCOS/PROGENITORES.

10. Los estados de los astros

Los astros al ser atribuidos de cualidades y rasgos humanos, la salud de éstos son vulnerables o pueden sufrir enfermedades o caer por accidente, etc. Así la estrella (11c) puede caer desde su morada por alguna causa natural o por algún desequilibrio entre los astros. Estos hechos de accidente de la estrella o la enfermedad del sol se manifiestan, por ejemplo, cuando la estrella experimenta la constelación y sol aparece con un círculo nebuloso. Según la concepción cultural aymara, estas situaciones pueden estar relacionadas con alguna desgracia o calamidad dado que los astros, al igual que los seres humanos, poseen vida al igual que los seres humanos.

Según la visión aymara del mundo y la imagenística aymara, por ejemplo, la enfermedad del sol es causada por un desequilibrio fuerte en la sociedad y es interpretada como un presagio de calamidades como una revolución o la muerte de mucha gente. Veamos algunas expresiones:

(12) a. *Inti tatax usustawa*, *janiwa uñch'ukiñati*
El padre sol está enfermo, no se debe mirar
b. Mama P^{h}axsixa mantxiwa
Ya se entró la madre luna
c. *Wara waraw jalaqti*
Se cayó la estrella

La expresión (12a) se refiere a la situación anómala del sol y esta situación es considerada como la enfermedad de este fenómeno expresada por la forma *Usutawa* (está enfermo). Asimismo, estos astros al estar dotado de rasgos humanos pueden salir, entrar, o moverse en diferentes direcciones. Así en la expresión (12b) *Mama P^{h}axsix mantxiwa*, la idea de 'entrar' está marcada por la forma *matxiwa* (ya entró) lo que significa que la luna, a su vez, se mueve en un espacio limitado. Finalmente la expresión (12c) se refiere a la caída de la estrella, la misma nos da a entender que los astros, al igual que los seres humanos, también son susceptibles de cualquier hecho imprevisto como enfermedades, accidentes, etc. Como en los casos anteriores y sobre la base de

estas expresiones podemos activar la metáfora LOS ESTADOS ANÓMALOS/ESPECIALES DE LOS ASTROS SON ENFERMEDADES.

Al concebir algunos elementos naturales en términos humanos, se incluye también lo masculino y lo femenino. Así en la expresión *Inti Tata* el sol es concebido como un ser masculino y en *Pʰaxsi Mama* la luna es considerado como femenino. Esto significa que no sólo los astros pueden distinguirse con género específico o como masculinos o femeninos, sino muchos otros elementos de la naturaleza se distinguen como 'machos' o 'hembras'. Por ejemplo la 'piedra' (qala) puede ser *urqu* (macho), o puede ser *qachu* (hembra); el río (jawira) puede ser *urqu* (macho), o *qachu* (hembra). Igualmente, las montañas y cerros pueden ser machos o hembras como *Achachila* (abuelo) o, *Awicha* (abuela), *Tayka* (madre); pueden ser viejos (Achachila) o jóvenes (*Wayna walu*, nombre de un cerro), respectivamente. A su vez se relaciona con los ancestros o antepasados al denominar como *Achachila* (antepasado), *Uywiri* (protector), o como seres sagrados. Como tales requieren de las atenciones necesarias del hombre para la convivencia con otros seres de la naturaleza.

En esta revisión de expresiones metafóricas relacionadas con la personificación de elementos naturales como la lluvia, el viento y otros se establecen que estos elementos, siendo no humanos e irracionales, en la concepción aymara del mundo, adquieren atributos de seres humanos y racionales. De esta manera: la lluvia, la helada, el viento y otros pueden realizar acciones o movimientos como si fueran humanos en beneficio de sus semejantes, en otros casos pueden actuar como adversarios, pero como todo ser se deja ablandar por los seres humanos. Asimismo, los astros como el sol, la luna y las estrellas se consideran como parentescos y permanecen junto al hombre, comparten el espacio cósmico y desempeñan una función importante en el mundo. Sin embargo, la salud de estos seres puede ser vulnerable y susceptible de enfermedades o de accidentes.

11. Consideraciones finales

El objetivo de este artículo ha sido analizar un conjunto de expresiones metafóricas que se enmarcan en el plano de las metáforas conceptuales y su funcionamiento en el contexto de la visión aymara del mundo y su relación entre el hombre, animal y la naturaleza. En este contexto hemos presentado brevemente cuál es el alcance metafórico de estas modalidades conceptuales mostrando que las extensiones metafóricas de las expresiones no son el resultado de un proceso arbitrario, más o menos casual o caprichoso, sino que tienen una razón de ser.

Los significados de este conjunto de expresiones analizadas están motivados por nuestra propia conceptualización y experiencia de los procesos de

percepción, que hemos definido a través de propiedades prototípicas. Dicha motivación no sólo depende de la corporeización de los sentidos sino que además está restringida por la cultura en la que se desarrollan los individuos de una determinada lengua. En este trabajo, solamente hemos podido centrarnos en algunos ejemplos relacionados con las experiencias de la vida cotidiana, y por otro, con el dominio conceptual de la cognición y en el importante papel de la cultura en la conceptualización de este dominio. A pesar de estas limitaciones, pensamos que estos argumentos son válidos para todas las extensiones semánticas, no solamente para las relacionadas con la conceptualización de las expresiones analizadas, sino con las de cualquier otro dominio semántico.

De esta manera hemos realizado una rápida revisión de las expresiones metafóricas aymaras, relacionadas con la personificación de algunos fenómenos naturales. Cabe aclarar que muchas de estas expresiones no pueden considerarse como de uso exclusivo de una u otra región, más bien comparten con otras zonas de habla aymara de la región andina. Sin embargo, este sistema de personificación de elementos naturales reflejada en las expresiones metafóricas podemos sintetizar de la siguiente manera:

a) Algunos fenómenos atmosféricos y climáticos como la lluvia, el granizo, la helada y otros, adquieren cualidades de seres humanos, pueden realizar acciones y actuar como humanos, o como seres benignos o malignos. Sin embargo, se dejan ablandar por el hombre y pueden actuar como protectores o benefactores.
b) Los astros como el sol, la luna y las estrellas, también adquieren atributos de seres humanos y coexisten con el hombre, comparten las actividades cotidianas en un tipo de mundo que es construido de acuerdo a la percepción cultural del hombre andino. De acuerdo a esta concepción, los astros poseen movimientos propios, pueden salir, entrar, irse, ocultarse, etc.
c) Dado que los astros tienen cualidades humanas, la salud de éstos también es vulnerable y pueden enfermarse o sufrir accidente. Por ejemplo, cuando el sol está enfermo, uno no debe mirar, ya que existe la creencia de que los rayos del sol pueden causar algunos daños al hombre.
d) El atributo más importante del sol y la luna es el de progenitores ya que a estos astros se les asigna la función de 'padre' y a la luna la función de 'madre'. En esta concepción de la visión cultural aymara del mundo, no-sólo los astros tienen cualidades humanas, sino también otros elementos de la naturaleza adquieren atributos de seres humanos y coexisten en el mundo que es concebido como una totalidad.

e) Por otra parte, se ha establecido diferencias entre las expresiones relacionados con los fenómenos naturales como la lluvia, viento, agua, helada y otros, en las que éstos aparecen como seres adversarios que pueden afectar o dañar a la vida de los seres humanos. Mientras que en las expresiones metafóricas referidos a los astros, éstos no aparecen como adversarios, al contrario, se conciben como seres que son necesarios en la vida de los seres humanos.

Este tipo de expresiones cubre una serie de significados profundos que subyacen en sus contenidos y que resultan difíciles explicarlos por otro mecanismo. La personificación de los fenómenos naturales se puede entender gracias a nuestras propias motivaciones, a la imaginación creativa y a nuestras experiencias de la vida cotidiana. El hecho de ver algunos fenómenos abstractos en términos humanos, es la única forma de explicar que todo tiene sentido en la cultura. De esta manera se pueden interpretar las necesidades, la función de los diversos usos, y los diferentes contextos en los que se emplean este tipo de expresiones metafóricas. Para comprender los contenidos subyacentes de una expresión, los usuarios de la lengua acuden al uso de expresiones metafóricas y este mecanismo, permite comprender con mayor facilidad y sin mayor esfuerzo los significados evocados.

Finalmente, señalamos que éste es un tema muy interesante y complejo que requiere profundas reflexiones para comprender la visión aymara del mundo. Sin embargo, a partir de la revisión de las expresiones metafóricas relacionadas con algunos elementos naturales es posible entender que existe una relación íntima entre las actividades cotidianas de los aymaras y los fenómenos naturales. Las metáforas establecidas en esta descripción nos permiten comprender la forma de concebir estos fenómenos, la manera de cómo actuar sobre ellos, la importancia y función que tienen para la cultura aymara.

12. Bibliografía

APAZA, Ignacio
2008 *Estructura metafórica del tiempo en el idioma aymara*. La Paz. Instituto de Estudios Bolivianos - UMSA.
1999 El cambio semántico en aymara, En *LENGUA*, Revista de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la UMSA (No. 9), La Paz.

BLACK, Max
1962 *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

CARRETER,Fernando L.
1984 *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Editorial Gredos.

DAVISON, Donald
1978 *What Metaphor Mean*. In Sheldon Sacks (ed.). The University of Chicago Press.

DUBOIS, Jean et al.
1979 *Diccionario de Lingüística*. Madrid: Alianza editorial. S. A.

ESCANDELLl, María V.
1993 *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Editorial Anthropos.

GARGÍA YEBRA, Valentín
1974 *Poética de Aristóteles*. Madrid, Editorial Gredos.

HARDMAN, Martha; Vásquez, Juana y Yapita, Juan de Dios
1988 *AYMARA. Compendio de estructura fonológica y gramatical*. La Paz: Ediciones ILCA.

HURTADO, William
2001 Pragmática de la cultura y lengua quechua. Lima: Universidad Agraria La Molina.

LAKOFF, George y Johnson Mark
1995 *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid**:** Ediciones Cátedra –Teorema.

LEWANDOWSKI, Theodor
1986 *Diccionario de Lingüística*. Madrid. Ediciones Cátedra.

NUBIOLA, Jaime
2000 *El valor cognitivo de las metáforas*. España: Universidad de Navarra.

OSORIO, Jorge
2002 *Comprensión de metáforas conceptuales. Un estudio descriptivo y Conceptual* (Tesis doctoral). Chile: Universidad de Concepción.

PALMER, Gary B.
2000 *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

RIVANO, Emilio
2003 *Semántica. Discusión general y glosario básico*. Concepción: Editorial Universitaria de Concepción.
1997 *Metáfora y lingüística cognitiva.* Santiago**:** Bravo Allende Editores.

RIVANO, Juan
1986 *Perspectivas sobre la metáfora.* Santiago: Editorial Universitaria.

TORERO, Alfredo
1972 Lingüística e historia de la sociedad andina. En, El reto de la normalización lingüística en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ULLMAN, Stephen
1986 *Semántica. (Introducción a la ciencia del significado)*. Madrid: Aguilar.

VAN DEN BERG, Hans
1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

RESEÑAS

La Niña del Siglo XIX de María Teresa Adriázola

Alcides Omar Altamirano Alvarez
Carrera de Historia

El objeto cultural como *documento de análisis y testimonio histórico*, La Paz, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012

El libro *La Niña del Siglo XIX* es el título de la obra publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas en 2012. Su autora, Teresa Adriázola, es conservadora de obras de arte en el Museo Nacional de Arte. El libro que nos presenta es su tesis de licenciatura en la Carrera de Historia y en el mismo se hace un análisis del objeto cultural, para este caso el cuadro de una niña del siglo XIX, como documento y fuente histórica en el que se puede hacer toda una lectura sobre la ideología sociocultural decimonónica a partir de sus formas y contenidos. Asimismo, la autora pretende plantear un soporte teórico y una metodología científica al momento de conceder una interpretación aplicable a una obra de arte a partir de cuatro acercamientos al cuadro de *La Niña*.

La obra se divide en cinco capítulos. En el primero de ellos, la autora presenta el marco teórico a ser utilizado para llevar a cabo su propuesta. Posteriormente se realiza un balance sobre la historiografía del arte y continúa con este mismo ejercicio para la parte teórica, filosófica y sociológica de su estudio. En esta parte, Teresa Adriázola recurre a autores como Peter Burke, José Fernández Arenas, Omar Calabresse, Jaques Le Goff, Arnold Hauser, Edward Panofsky e Hipolito Taine, entre otros. Con todo lo anterior, la autora rescata los postulados y metodologías de estos autores para una interpretación adecuada de las obras de arte, así como las condiciones sociales que fueron determinantes para la creación de las mismas. Por último en este

capitulo, se muestra la necesidad de contar con un estudio apropiado y paralelo de la iconografía e iconología que serán sumamente necesarios para una lectura correcta de las obras de arte.

En el segundo capítulo del libro, el que la autora denomina como primer acercamiento al cuadro de *La Niña*, se realiza la contextualización del cuadro como una obra de arte. En esta parte se dedica gran parte al estudio del retrato, vale decir, el concepto que tiene éste así como su sentido y evolución a lo largo del tiempo. Cabe señalar que en este punto, Teresa Adriazola recurre a los historiadores Pierre y Galienne Francastel y los nacionales Mesa-Gisbert para elaborar su propio marco conceptual con el que trabaja en esta parte de su obra. Por otra parte, la autora empieza a dilucidar el por qué de la elección del cuadro tan singular que tiene por objeto de estudio.

La sociedad charquense del siglo XIX heredó el pasado colonial en muchos de sus aspectos, no así en el arte, ya que la Iglesia ya no tenía el control exclusivo que tenía otrora. Tal como refleja la autora, el retrato civil se sobrepuso como nuevo estilo artístico predominante en las altas esferas de la sociedad de Charcas, en consecuencia, este siglo dejó varios testimonios que perpetuaron en lienzos en los que se pintaban a grandes personalidades como ser presidentes de la república, personajes notables y mujeres de la alta sociedad, pero lo llamativo es que los cuadros dedicados a la niñez son pocos, en especial de las niñas. Es en este sentido que Adriázola se enfocó en una de estas manifestaciones para su propuesta de investigación. Finalmente el capítulo termina con un análisis acerca de los pintores del siglo XIX y cómo es que sus obras reflejan las circunstancias ideológica y mentalidad de la época en que les tocó vivir.

El tercer capítulo del libro, que es el segundo acercamiento al cuadro, se centra en la imagen de *La Niña* como documento histórico, es decir, la imagen como un texto. La autora rescata la importancia del uso de la imagen para conservar la memoria de la sociedad que la produjo, por lo tanto la imagen se convierte en un testimonio visual en el que se refleja la mentalidad de los grupos dominantes de la sociedad charquense, así lo asevera la autora cuando señala que: "La imagen de La Niña tiene un objetivo ideológico" (p. 67). Posteriormente Teresa Adriazola realiza una interpretación iconográfica e iconológica del cuadro de *La Niña* apoyada en los postulados de Edward Panofsky.

El cuadro en cuestión muestra a una niña, entre seis y diez años, que está sentada y vestida de negro que tiene una guirnalda de flores en la cabeza, un gran collar en el cuello y sostiene una tórtola en su mano derecha. Su composición en simple pero el mensaje que contiene es poderoso y la autora se encarga de mostrarnos cuál es este mensaje. Si bien la composición es sencilla, se puede apreciar que en la misma hay toda carga ideológica que respondía a una estructura social. La autora continúa su análisis afirmando que: "...es un

cuadro intencional" (p. 79), ya que la imagen de la niña es el texto en el que se lee que este personaje estaba claramente condicionado por la ideología de los grupos de poder locales, y a su vez simboliza a éstos, en el que hay toda una composición preconstruida en la que se refleja un modelo a ser imitado dentro la alta sociedad de la ciudad de La Plata.

La descripción iconográfica e iconológica que hace la autora, se enfoca en cinco elementos que posee *La Niña*. Las guirnaldas que están en la cabeza de la niña hacen presumir a la autora que se trataría de un cuadro post mortem; en este punto llama la atención que no se profundice más al respecto. Después está el collar que es muy desproporcionado para el tamaño de la niña; quizá con la intención de "agrandarla" y hacerla ver como mujer adulta, tal como menciona Adriázola. Luego se encuentra el análisis de la tórtola que sostiene la niña en su mano derecha que simbolizaría su inocencia, pureza y mansedumbre. Finalmente se estudia el atuendo y la postura de la niña. Todo lo anterior lleva a la autora a afirmar que este cuadro muestra la jerarquización e inferioridad de la mujer con el varón de la alta sociedad charquense por todos los elementos estudiados.

El cuarto capítulo que se convierte en el tercer acercamiento al cuadro, trata de la historia del personaje de *La Niña*. En principio se realiza una descripción de la ciudad de La Plata (Sucre) en la primera mitad del siglo XIX, así como la población y su crecimiento a lo largo de este periodo. La autora muestra cómo era el panorama de la ciudad en la que artistas pintaban a requerimiento de las altas clases sociales. Esta clase alta estaba conformada por mineros, terratenientes, burócratas, entre otros, quienes se constituían en la clase dominante y en la oligarquía de una ciudad que aún gozaba de su grandeza señorial y donde la cultura estaba siempre presente en el diario vivir de sus habitantes. En esta parte, Teresa Adriázola recurre a los trabajos de Alcides Arguedas, Gabriel René Moreno, Beatriz Rossell como los principales para describir el medio geográfico en el que se pinta el cuadro de *La Niña*.

Con lo anterior se pasa a analizar el escenario familiar de *La Niña*. Ciertamente la familia del siglo XIX, mantuvo la misma organización de la colonia donde el padre era el jefe absoluto y la condición de la mujer y de los hijos era la de sometimiento a éste. En este sentido, el matrimonio era una institución a modo de convenio entre familias con fines de mayor poder social, económico y político, así lo afirma la autora cuando señala que: "... [en el matrimonio] se imponían los vínculos de conveniencia antes que los sentimentales" (p. 116), con lo que se confirma que la opinión de la mujer estaba relegada y solo se imponía la posición del padre de familia.

A continuación se pasa a estudiar cómo era la educación de la mujer en este periodo. En este punto la autora muestra que la educación de la mujer estaba destinada para una vida doméstica y sumisa, por lo que sólo se le podía enseñar

a leer, escribir, bordados y música pero le estaba negada la educación superior; esto a fin de moldearla para uno de sus dos destinos, el matrimonio o la vida religiosa, así lo señala la autora: "se buscaba formar la 'mujer ideal' que imponía el sistema patriarcal" (p. 123), y su papel dentro la familia era la de hacer hijos, criarlos y manejar asuntos domésticos al interior de la familia. Para mostrar este panorama, Adriazóla acude a los títulos de las historiadoras Rossana Barragán, Eugenia Bridikhina, María Luisa Soux y Ximena Medinaceli.

Finalmente, en el quinto capítulo que es el último y cuarto acercamiento al cuadro de *La Niña* se hace un análisis al lienzo como un símbolo. Los elementos que se encuentran pintados en el cuadro muestran que existe un dialogo con La Niña tal como asevera la autora, pero este diálogo es a través de un sistema de signos y códigos que son estudiados en un análisis semiótico que propone Teresa Adriazola para el fin; y es para la autora, el retrato de La Niña es un código que transmite mensajes gracias a su capacidad de comunicación y responde a una expresión ideológica.

Por último, la autora termina el libro concluyendo que: "el cuadro es un documento cuya realización obedece a una cadena de hechos históricos e ideológicos" (p. 137), siendo el mismo cuadro un hecho y testimonio histórico y que gracias aun análisis adecuado es posible conocer el carácter de determinados grupos de la sociedad.

El aporte de Teresa Adriazola es el uso de un cuadro que es un documento visual para rescatar la historia socio cultural de una niña, quien es la portadora de todo un discurso. En este sentido, se trata a la imagen como un texto que es la fuente para la reconstrucción histórica según su propuesta de investigación. Asimismo, la contribución metodológica es abrir mayores posibilidades de estudio a historiadores que no sean precisamente expertos en historia del arte. Y por último algo destacable en esta obra, es el uso de las fuentes; ciertamente el cuadro de *La Niña* se constituye en la fuente primaria más importante, y también están otros cuadros que son utilizados a manera comparativa y solo encontramos una fuente escrita primaria, el resto de la propuesta de investigación, está enmarcado en fuentes secundarias, pero lo cual no quita la originalidad del libro. Se trata de una historia a partir del arte donde el cuadro de una Niña puede mostrar toda una historia de transfondo que es posible rescatar y conocer gracias al aporte singular que Teresa Adriazola hizo con su libro.

Arturo Borda. Historia desconocida de un artista boliviano de Ronald Roa Balderrama

Giovanni Bello
Carrera de Historia

Arturo Borda. Historia desconocida de un artista boliviano de Ronald Roa es la primera y única biografía exhaustiva del pintor y escritor paceño Arturo Borda (1883-1953). Además de ese mérito, la biografía en cuestión contiene una valiosa bibliografía en torno a la vida y obra de Borda y una importante recolección iconográfica (fotografías, documentos, bocetos y cuadros del artista).

Presentada inicialmente como la tesis de grado de su autor en la Carrera de Historia de la Facultad de Humanidades de la UMSA, *Historia desconocida de un artista boliviano*, es un alegato contra el olvido y el poco entendimiento que se tuvo durante todo el siglo XX de la vida y obra de Arturo Borda y en general de su contexto histórico e intelectual. En él se van desarrollando, capítulo por capitulo, los distintos ámbitos tanto artísticos como políticos en que se desenvolvió el biografiado. Desde el contexto familiar en el que creció (Cap. **La familia Borda Gózalves y su época**) pasando por sus relaciones con la política nacional y con personajes políticos concretos (Caps. **Borda: años de lucha o Hernando Siles y Arturo Borda**), Roa propone una o varias líneas para comprender la compleja trayectoria de Borda. Si por un lado, la intención de Roa es la de dar un contexto histórico de esa trayectoria, por el otro, se adentra a hacer un análisis tanto de su obra literaria (Cap. **Para leer a Calibán**) de su plástica (Cap. **Borda y la historiografía del arte boliviano republicano**) como de su rol actoral en el naciente cine nacional (Cap. **Borda de película**). Pero como él mismo advierte, el análisis de la obra de Borda no deviene en crítica literaria sino en proyección histórica. Roa usó

extensamente de fuentes hemerográficas así como los archivos familiares de la familia Borda, por lo que se siente calificado para denunciar tanto los olvidos cometidos por los críticos en torno al corpus total de la obra bordiana así como las incorrecciones histórica en las que a menudo incurrieron estos[1]. Es interesante pues constatar que el móvil de Roa también fuera moral, pues trató de reivindicar a Borda como un personaje complejo y amplio que no debía solo estereotiparse como bohemio, marginal y pesimista. A lo largo de varios de los capítulos de *Historia desconocida de un artista boliviano*, Roa nos recuerda el optimismo que sintió en torno a la política del gobierno de Hernando Siles, la intención explícita que tuvo por publicar su obra *El Loco* (alegato que contradiría a Wiethuchter que proponía que Borda nunca quiso ser publicado) y el amplio reconocimiento que tuvo su obra plástica durante la segunda década del siglo XX.

Justamente por la recopilación exhaustiva que Roa hizo de los documentos y los escritos de Borda es que uno de sus aportes más importantes es el haber clasificado y definido un corpus completo de la obra bordiana (a menos que se descubran aun mas textos u obras del artista) y al mismo tiempo haber definido una cronología clara en torno a su obra como a su propia biografía. Por ejemplo, la cronología de la obra escrita de Borda se configuraría de esta forma: a) Artículos de prensa (1918-1925), b) *El Loco* (1913-1925), c) Escritos políticos (1924-1932), d) Escritos varios (1932-1945) y e) Reescritura de *El Loco* (1940-1950). A esta labor meritoria de Roa habría que añadir que en su obra. se discuten y definen los tópicos de discusión más importantes en torno a la vida y obra de Borda. Por ejemplo discute sobre la originalidad del supuesto manuscrito de Borda "Autobiografía", debate sobre la supuesta posición política ácrata del artista, esboza un claro desacuerdo con la crítica hecha a su obra a partir de la década de los sesenta, especialmente centrada en los esposos Mesa-Gisbert y la oficialidad que publicó *El Loco* frente a la hecha en vida del autor y que venía de la mano de varios amigos personales de Borda (Federico More, José Eduardo Guerra, etc.) y, como dijimos, debate en torno a su supuesta marginalidad, argumentando que Borda fue extensamente conocido por los más importantes grupos culturales de su época: Circulo de Bellas Artes, Ateneo Juvenil y Gesta Bárbara, entre otros.

La exhaustividad de *Arturo Borda. Historia desconocida de un artista boliviano* es el gran merito de Ronald Roa aunque creemos que como trabajo de interpretación de la obra bordiana carece de herramientas que le permitan profundizar en el pensamiento y la verdadera dimensión artística de la obra

1 Roa identificó en la constante repetición que se hizo de unos pocos artículos sobre Borda en la década del 60 (especialmente del articulo de los esposos Mesa-Gisbert que sirvió de prologo a El Loco) la intención de acallar y oscurecer la figura y obra de Borda después de haber sido "redescubierto" por el crítico norteamericano John Canaday.

del biografiado. Lo que no excluye que haya interesantes salvedades como el análisis que hace del seudónimo de Borda, "Calibán", para el que usó bibliografía especializada en el tema. En la revisión hemerográfica que hizo nuestro autor es posible también encontrar una rica veta de asuntos que todavía no han sido trabajados: el mercado de arte a principios de siglo, las relaciones entre intelectuales y las aristocracias políticas y la influencia del contexto político mundial son temas en los que aun los más agudos críticos nacionales no han estribado a menudo. Por ello consideramos que esta investigación sienta las bases para una labor aun más amplia de comprensión total de una de las obras artísticas bolivianas más importantes del siglo XX.

Este libro se terminó de imprimir
en la imprenta Gama Azul
de la ciudad de La Paz
en octubre de 2013.
La presente edición consta
de 500 ejemplares.