

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL DERROTERO  
SOCIAL DE LA SIMBOLOGÍA REPUBLICANA  
EN TRES CASOS LATINOAMERICANOS.  
LA CONSTRUCCIÓN DE LAS NUEVAS IDENTIDADES POLÍTICAS  
EN EL SIGLO XIX Y LA LUCHA POR LA LEGITIMIDAD

POR

PABLO ORTEMBERG  
Doctorado en Historia EHESS, París

---

*Este artículo pretende analizar la puesta en escena del repertorio de símbolos y rituales republicanos en tres momentos y lugares distintos del siglo XIX latinoamericano. El objetivo consiste en explorar el proceso de construcción de la nación identitaria a partir de la invención, recreación y resemantización de este repertorio de símbolos modernos en su relación con el antiguo régimen, según la coyuntura, así como avanzar algunas reflexiones de orden teórico sobre el lugar de los símbolos y rituales políticos en la edificación de las identidades políticas modernas.*

PALABRAS CLAVES: *Símbolos, rituales, identidad, nación, república, siglo XIX.*

---

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone explorar con ejemplos de realidades históricas heterogéneas algunos problemas generales que plantea la conquista republicana del imaginario social conducida por las elites ilustradas americanas a lo largo del siglo XIX. Estos ejemplos son extraídos de esta peculiar gesta consciente e inconsciente de larga duración, con el fin de develar algunos derroteros particulares que permiten dar cuenta somera sobre las complejidades que presenta la construcción de una nueva legitimidad republicana y una identidad nacional. Proceso inextricablemente ligado a otro no menos complejo, con marchas y contramarchas, que es el de la construcción de un Estado-nación moderno.

Nuestro interés está centrado en el estudio de la construcción de una identidad colectiva que es la nación, así como las representaciones del régimen republicano que edifican las elites e intentan hacer llegar al conjunto social. La estructura de este

trabajo exploratorio contiene cuatro partes. Luego de esta introducción, expondremos a modo de contexto general los problemas que se presentan a partir de la emancipación de la América española, utilizando básicamente los recientes trabajos de F. X. Guerra y Demélas-Bohy<sup>1</sup>. En este primer punto abordaremos también el debate respecto a continuidades y rupturas entre el Antiguo Régimen americano y la inmediata realidad que sigue a las revoluciones de independencia. Esto permite introducirnos en el segundo punto, que intenta reflejar en forma muy puntual a través del caso específico del ritual de proclamación de la Independencia del Perú, presidido por San Martín en 1821, la dimensión simbólica de la «ruptura». Utilizaremos dos testimonios de viajeros que describen este teatro político y trataremos de marcar las consonancias con las antiguas proclamaciones reales en la Ciudad de los Reyes. En esta segunda parte, por último, consignaremos otros ejemplos complementarios sobre la elaboración de la identidad nacional peruana, a partir de los aportes de Mónica Quijada en relación con la propia selección de fuentes.

Una tercera parte del trabajo estará dedicada a indagar los alcances y límites de la nueva simbología republicana en los sectores populares de acuerdo a dos casos muy distintos pero ilustrativos del problema. Nos parece interesante ir más allá de las fronteras habituales, por lo cual escogimos analizar sucintamente el caso de la simbología republicana en el gobierno de Juan Manuel de Rosas en el Río de la Plata de la tercera y cuarta década del siglo XIX, a partir de los trabajos de Juan Carlos Garavaglia<sup>2</sup>, junto con los datos que ofrece el libro de Pilar González Bernaldo de Quirós<sup>3</sup> sobre las experiencias asociativas en Buenos Aires y las nuevas representaciones de la nación. Como cuarta sección del presente trabajo referiremos los avatares simbólicos destinados a legitimar el nuevo régimen en el Brasil de la Primera República (1889-1930). Por su destacada acción en el campo del imaginario, nos centraremos, siguiendo de cerca los estudios de José Murilo de Carvalho<sup>4</sup>, en la corriente republicana de los positivistas ortodoxos.

<sup>1</sup> François-Xavier GUERRA, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, ed. Mapfre, 1992. Y del mismo autor, «La desintegración de la Monarquía hispánica: revolución e independencias», Antonio ANNINO, Luis CASTRO LEIVA, F.-X. GUERRA (coords.), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Iber-Caja, 1994, pp. 195-229. En esta obra ver también el trabajo de Marie-Danielle DEMÉLAS-BOHY, «Estado y actores colectivos. El caso de los Andes», pp. 301-327.

<sup>2</sup> Juan Carlos GARAVAGLIA, «A la nación por la fiesta: las fiestas Mayas en el origen de la nación en el Plata», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, Tercera serie, núm. 22, 2do semestre de 2000, Buenos Aires, pp. 73-100, y una comunicación inédita s/t de Juan Carlos GARAVAGLIA presentada en el marco del seminario que cursamos bajo su dirección, «Economies et sociétés d'Amérique latine XVIe-XIXe siècles. Histoire social et politique du monde rural. Des pueblos à la nation : Amérique Latine pendant la première moitié du XIXe siècle», Juan Carlos Garavaglia, *Directeur d'études* del EHESS. 2000-2001.

<sup>3</sup> Pilar GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, *Civilité et politique aux origines de la nation argentine. Les sociabilités à Buenos Aires. 1829-1862*, París, Publications de la Sorbonne, 1999.

<sup>4</sup> Básicamente su libro donde compila varios artículos, José MURILO DE CARVALHO, *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*, Buenos Aires, Universidad de

Estos tres casos tan disímiles son una muestra que pone en evidencia la riqueza del tema de la legitimación de lo nuevo (es importante aclarar que esto nuevo no está preconcebido en un *corpus* de ideología preclara en la élite ilustrada, sino que se gesta por múltiples vías al calor del siglo) a través de ritos y símbolos. Dentro del siglo XIX, entonces, presentamos estos tres casos, aislándolos de su contexto mayor, pero sin dejar de ser fieles a su especificidad histórica. La cronología revela enseguida la voluntaria heterogeneidad de los casos: la coyuntura de Lima en 1821, Buenos Aires durante el régimen de Rosas entre 1829-1852, y el Brasil de 1889, donde distintas ideologías de las elites se disputan la hegemonía. Este muestreo permite introducirnos al problema de la legitimidad de los nuevos regímenes latinoamericanos, la políticas simbólicas asociadas, las identidades que supone ese edificio siempre en construcción de ritos y símbolos, y la relación entre élite y sectores populares. Por supuesto, a partir de estos ejemplos aislados no pretendemos arribar a una conclusión sobre estas cuestiones, sino apuntar algunas interrogantes prospectivas para futuros análisis, presentar algunas herramientas conceptuales y definir el perfil de un rico horizonte temático. La inclusión de Brasil obedece al hecho de que en muchas ocasiones las historiografías hispanoamericanas dejan completamente de lado este país continental, pese a sus muchos puntos de contacto con los procesos de construcción de un Estado-nación republicano que experimenta el resto de las comunidades políticas herederas de la corona española. Ciertamente, Brasil no vivió la fractura de las revoluciones de independencia, sin embargo en el pasaje del antiguo al nuevo régimen se encuentran problemas del mismo orden<sup>5</sup>.

## 1. PROBLEMAS QUE PLANTEA LA EMANCIPACIÓN AMERICANA: BREVE RESEÑA

Lejos de una minuciosa explicación sobre la relación entre la revolución liberal en España y las independencias americanas<sup>6</sup> podemos señalar algunas coyunturas sobresalientes. La abdicación forzada de Fernando VII en Bayona en 1808 ante la invasión napoleónica marca una irreversible ruptura de la legitimidad monárquica. En la península las Cortes recuperan la soberanía de acuerdo al princi-

---

Quilmes, 1997. Nos basamos también en José MURILO DE CARVALHO, «Brasil 1870-1914: A força da tradição», José MURILO DE CARVALHO, *Pontos e Bordados. Escritos de história e política*, Belo Horizonte, Editora Univ. Fed. de Minas Gerais (UFMG), 1998, pp. 107-129.

<sup>5</sup> De igual modo, respecto a la América española que no abordamos en el presente trabajo podemos subrayar las obras sobre México de William H. BEEZLEY, David LOREY (editores), *¡Viva México! ¡Viva la independencia! Celebrations of september 16*, Delaware, Wilmington, Scholarly Resources, 2001, y sobre la difusión de la simbólica republicana en el Caribe, por ejemplo, Tomás PEREZ VIEJO, «El Caribe en el imaginario español: del fin del Antiguo Régimen a la Restauración», *Secuencia*, núm. 55, México DF, 2003, pp. 11-43.

<sup>6</sup> GUERRA, [1] (1992 y 1994).

pio pactista según el cual la soberanía del monarca es una delegación del pueblo en términos casi señor-vasallo. La reunión de estos órganos provisorios ve sin embargo convivir dentro suyo tres ideologías: liberales modernos, absolutistas y constitucionalistas históricos (antiguo pactismo). Los problemas emergentes son el de la representación y el de la definición del estatuto de la realidad americana en tanto otro pilar de la monarquía (¿reinos soberanos, reinos subordinados, colonias?). Ante este panorama, los cabildos de ciertas regiones americanas se declaran independientes de España, en un principio invocando un discurso pactista (los criollos al ver negados los privilegios y estatutos de sus reinos) pero rápidamente viran hacia la modernidad de ruptura. Las elites americanas conducen este proceso a partir de nuevas referencias ideológicas provenientes en su conjunto de la revolución francesa. Pero F. X. Guerra se ocupa de marcar, inspirado en Tocqueville, la continuidad en cuanto referencias mentales entre el Estado moderno y el de los nuevos regímenes revolucionarios. En efecto, durante el siglo XVIII las reformas borbónicas intentan edificar un Estado centralizado en torno del rey, eliminando la tradición pactista de los Austrias. Lo que tienen en común el absolutismo y el movimiento de la ilustración es su mismo rechazo por los privilegios de los cuerpos. La relación debía ser comprendida sin intermediarios, entre súbditos homogéneos y el rey (Estado). Al mismo tiempo, durante este período, se expanden nuevas formas de sociabilidad que contribuyen a crear la esfera de la opinión pública moderna. A partir de estas experiencias, tales como la frecuentación de salones, tertulias, la asociación en logias, la fundación de Sociedades de Amigos del País, etc., nace una nueva concepción de individuo. En este sentido, a lo largo del siglo XVIII surge una representación contractual de la sociedad, un conjunto producto de la asociación de voluntades individuales. La nación comienza lentamente a significar para muchos sectores una realidad homogénea formada por individuos libremente asociados.

Las guerras de independencia que dirigen las elites contra las regiones «lealistas» apelan a los principios de la soberanía del pueblo y la voluntad general para construir los nuevos regímenes republicanos. Pero a la hora de poner en marcha esta construcción a partir de estos valores es que surgen los grandes problemas. El primero tiene que ver con la desintegración territorial. Aún la nación moderna no tenía realidad, lo que existía eran comunidades políticas de tipo antiguo, entonces, ¿cómo delimitar las fronteras de una nación? ¿Considerando sólo la ciudad principal y su *hinterland*, la provincia, la vieja audiencia? Las pertenencias locales y sus resistencias ante los gobiernos centrales pone de manifiesto este problema que vincula representación, identidad política y unidades territoriales. Como sostiene Demélas-Bohy, la república se erige sobre un entramado de colectividades tradicionales de todo tipo, como clanes, corporaciones, barrios, cofradías, provincias, grupos étnicos, en fin, actores políticos tradicionales que desean preservar su cohesión, sus derechos (fueros) y su visión del mundo, aunque sea a costa de rebeliones o de guerras civiles<sup>7</sup>. El segundo pro-

---

<sup>7</sup> DEMÉLAS-BOHY [1].

blema tiene que ver con lo que F. X. Guerra denomina «ficciones democráticas», es decir, la idea (referencias ideológicas modernas) y la experiencia (nuevas prácticas de sociabilidad) del pueblo moderno compuesto por individuos-ciudadanos es tan sólo patrimonio de una parte de las élites. El resto de la sociedad conserva valores y experiencias tradicionales. Ante esta realidad, las «ficciones democráticas» que fabrican las élites se expresan redefiniendo al pueblo, limitando el sufragio, concentrando el poder en una persona con fachada republicana (dictador o presidentes vitalicios), o practicando la alternancia entre partidos de la élite. El tercer y último gran problema es el de la construcción de un régimen político estable. El principio republicano de soberanía del pueblo marca el inicio de una incesante sucesión de constituciones, pronunciamientos, golpes de estado y levantamientos. En este marco, por su parte, las élites asumen la misión moderna de «educar al soberano» a través de la legislación (en contra de los cuerpos), la elaboración de una memoria histórica nacional, la educación escolar y la *mise en scène* de rituales, símbolos e iconografía. Sobre esta última empresa es que focalizamos nuestra investigación, vale decir, sobre la mitopoiesis nacional y las fiestas cívicas con su intrínseco despliegue de símbolos.

## 2. LA PROCLAMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA EN LIMA DE 1821: UN VIEJO RITUAL PARA LO NUEVO INCÓGNITO

El rey deja lugar a la patria. Esta sustitución no puede producirse sino con ayuda de un lenguaje que poseía consenso: el lenguaje ritual. En este caso, el ritual de proclamación es un rito de paso particular. En el Antiguo Régimen la sucesión dinástica merecía la ocasión de fiestas, en el sentido lúdico y ceremonias, en el sentido solemne, mediante las cuales se llevaba a cabo el reconocimiento público de un nuevo soberano. En ese acto se producía la jura de fidelidad y se re-producía el vínculo político entre el rey y sus súbditos. Las proclamaciones reales garantizaban la continuidad de la Monarquía pese al cambio de rey. A continuación veremos cómo la independencia de Perú es proclamada en los mismos términos que la asunción de un nuevo soberano<sup>8</sup>. En efecto, es a partir del relato de un viajero inglés, Basilio Hall, quien presenció el acto de proclamación

---

<sup>8</sup> Debemos recordar que San Martín tuvo que establecer una alianza con parte de la nobleza limeña, especialista en rituales, para obtener la victoria en ese último bastión «lealista». Es importante tener presente el proyecto «monárquico» protectoral que San Martín había perpetrado para Perú, avizorando los límites para una democracia republicana tout court. En el protectorado (1821-22) sobresalió la polémica figura del Secretario de Estado Bernardo Monteagudo.

Sobre la formación de una nueva cultura política durante el protectorado véase Carmen Mc EVOY, *Forjando la Nación. Ensayos de historia republicana*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Lima, 1999.

presidido por el General San Martín desde la primera fila<sup>9</sup>, que pasamos a examinar qué sucedió aquel célebre 28 de julio de 1821 en la ex-Ciudad de los Reyes.

Nos dice el testimonio: «Las tropas formaron en la *Plaza mayor*, en cuyo centro se levantaba un alto *tablado*, desde donde San Martín, acompañado por el Gobernador de la ciudad y algunos de los habitantes principales, desplegó por primera vez la *bandera* independiente del Perú<sup>10</sup>, proclamando al mismo tiempo con voz esforzada: ‘Desde este momento el Perú es libre e independiente por voluntad general del pueblo y por la justicia de su causa que Dios defiende’. Luego, batiendo la bandera *exclamó*: ‘¡Viva la patria! ¡Viva la independencia! ¡Viva la libertad!’», palabras que fueron repetidas por la multitud que llenaba la Plaza y calles adyacentes, mientras repicaban todas las *campanas* y se hacían *salvas* de artillería entre aclamaciones tales como nunca se habían oído en Lima. (...) Del *tablado* donde estaba en pie San Martín, y de los balcones de palacio se tiraron *medallas* a la multitud con inscripciones apropiadas [alusiones a la independencia]... (subrayado nuestro)»<sup>11</sup>.

La proclamación de la independencia reproduce ostensiblemente los elementos y secuencias de las proclamaciones de los soberanos. Los espacios consagrados por la tradición política virreinal desde el momento de la fundación de la ciudad conservan su eficacia, inextricablemente ligada a su identidad. En cuanto a la operación de sustitución semántica por homología de los signos y comportamientos que intervienen en la ceremonia, la fuente es lo suficientemente explícita y precisa. El escenario es el mismo, un *tablado* montado en la Plaza de Armas, rodeado de fervorosos concurrentes. Sin embargo, cuando otrora el virrey, subido en dicho escenario, tomaba el estandarte real de manos del alférez, y procedía a tremolarlo ante la vista del público y exclamar tres vivas por el nuevo rey a las que el público respondía con abiertas aclamaciones, ahora San Martín agita la bandera del Perú independiente y vitorea las consignas revolucionarias. Al repi-

<sup>9</sup> Reproducido en Raúl Porras BARRENECHEA, *Pequeña antología de Lima (1535-1935)*, Madrid, Galo Sáez, 1935, pp. 263-267.

<sup>10</sup> San Martín definió la primera bandera y escudo del Perú el 21 de octubre de 1820. En la *Colección Documental por el Sesquicentenario de la Independencia del Perú* encontramos reproducida la siguiente disposición de San Martín publicada en la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente* Núm. 14, del sábado 25 de agosto de 1821: «Será adoptado como estandarte nacional del país en seda o tela de un largo de ocho pies y seis de ancho, dividida por líneas diagonales en cuatro franjas, las dos extremas superior e inferior serán blancas, y rojas la interiores, con una corona de laurel, y en el interior un sol, surgiendo por detrás de montañas escarpadas que se elevan sobre un mar tranquilo. El escudo puede ser bordado o pintado, pero cada objeto deberá conservar sus colores: a saber, la corona de laurel debe ser verde, y ligada en la parte inferior a una cinta de color dorado; las montañas en marrón y el mar entre azul y verde. En *Colección Documental de la Independencia del Perú*, Tomo X, Gustavo Pons Muzzo (Ed.), «Símbolos de la Patria», Lima, Ed. Universo, 1974, p. 3.

<sup>11</sup> BARRENECHEA [9] p. 264.

que de campanas (Iglesia) y salvas (ejército) le siguió la costumbre aristocrática (respondiendo al ideal de caridad del buen príncipe) de lanzar monedas desde los balcones a la alborozada multitud.

Acto seguido, «...las mismas ceremonias se celebraron en los *puntos principales* de la ciudad, o, como se decía en la proclamación oficial: ‘en todos aquellos parajes públicos donde en épocas pasadas se anunciaba al pueblo que debía soportar sus míseras y pesadas cadenas’»<sup>12</sup>. La organización espacial del recorrido es voluntariamente idéntico al de antaño. Se repiten los cuatro actos de proclamación en los cuatros puntos acostumbrados. Primero en la Plaza Mayor, luego en la Iglesia de La Merced, el tercer acto en el Hospital y parroquia de naturales de Santa Ana, y por último en la Plaza de la Inquisición. Lamentablemente el testimonio no describe la precedencia en el cortejo. Este dato podría revelarnos rasgos de continuidad o ruptura en la manera de representarse la sociedad. Es decir, si se perpetuaban en el desfile la organización según los cuerpos y los actores políticos tradicionales, o bien mostraba una clara individuación de los participantes. Considerando el rígido carácter estamental de la sociedad limeña y la inmediatez del período, nos inclinamos por lo primero<sup>13</sup>.

Añade el cronista: «El día siguiente, domingo 29 de julio, se cantó *Te Deum* y se celebró misa mayor en la Catedral, cantada por el arzobispo, seguida de *sermón* adaptado a la ocasión por un fraile franciscano<sup>14</sup>...» [...] Por la noche, San Martín dio un *baile en palacio* (subrayado nuestro)<sup>15</sup>. De este modo, advertimos

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>13</sup> Aun en la proclamación de Constituciones en los andes, el desfile consagratorio se organiza al igual que un Corpus Christi tradicional. Véase Marie-Danielle DEMÉLAS-BOHY, «Pactismo y constitucionalismo», Antonio ANNINO [1], pp. 495-510.

<sup>14</sup> Sobre la división del clero limeño entre lealistas e independentistas véase Armando NIETO VÉLEZ, «Sobre la acción del clero de Lima en la independencia», Francisco MIRÓ QUESADA, Franklin PEASE y D. SOBREVILLA (coords.), *Historia, Problema y Promesa*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, pp. 425-436.

En este artículo el autor también cuestiona la «...leyenda del ‘silencio popular’ durante la Emancipación...», *Ibidem*, p. 427. Sus fuentes consisten en numerosas declaraciones de gente de todo rango y lugar que se presentaba como testigos del compromiso patriótico de sacerdotes y otros funcionarios. Las múltiples voces quedaron asentadas en los expedientes de averiguaciones. No obstante, nos parece necesario otros estudios más sólidos para relativizar la idea de la inacción de la plebe urbana en la emancipación. De hecho, es hasta ahora confiable la observación sobre la indiferencia de la plebe limeña ante la ruptura. Para este tema el ya clásico Alberto FLORES GALINDO, *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830*. Lima, Mosca Azul, 1984.

<sup>15</sup> BARRENECHEA [9], p. 266.

El teatro político del barroco contrastaba con la visión que seguramente traía el inglés y la ideología liberal de San Martín, en directa relación con su personalidad. Vale la pena reproducir las impresiones del viajero: «...la ceremonia fue imponente. El modo de San Martín era completamente fácil y gracioso, sin que hubiese en él nada de teatral y afectado; pero era asunto de exhibición y efecto, completamente repugnante a sus gustos. Algunas veces creí haber percibido en su rostro una expresión fugitiva de impaciencia o desprecio de sí mismo, por prestarse a *tal mojiganga*, pero si realmente fuera así, prontamente reasumía su aspecto acostumbrado de atención y buena voluntad

en el ejemplo la necesidad de respetar las pautas de un rígido ritual que aún conserva su eficacia. El teatro político del antiguo régimen apenas se ha modificado. El andamiaje festivo es resignificado en función de nuevos intereses vinculados a la necesidad de construir —inventar— la nación identitaria. Sin embargo, como advirtió Claude Levi-Strauss con respecto al pensamiento *bricoleur* que opera en las invenciones mitológicas, la fiesta republicana se apropiará de viejos elementos simbólicos y les dará nueva combinatoria para imprimir nuevos valores. El sentido es otro, pero el lenguaje es el mismo.

Esta es una etapa temprana en la construcción de la nación identitaria moderna, que José Emilio Burucúa y Fabián Campagne denominan, según una periodización aproximativa, como «emblemática y poética»<sup>16</sup>. En este momento se ponen en escena los grandes emblemas (elaboración de banderas, escudos, himnos y canciones patrióticas), fruto en parte de las guerras, en función de la edificación de nuevas identidades. No obstante esta caracterización, Mónica Quijada pone de manifiesto la prematura operación simbólica que surge en esta misma coyuntura y que influirá directamente la historiografía nacional peruana, institucionalizándose también en los manuales escolares<sup>17</sup>.

La autora resalta tres decretos del congreso peruano que contribuyen a cano-nizar tempranamente una visión de la historia, modelar una identidad y edificar una memoria. El 15 de octubre de 1821, el congreso rebautizó las cinco murallas del fuerte del Callao, el cual a su vez dejaba de llamarse Fuerte de Real Felipe para adoptar el nombre de Fuerte de la Independencia. La muralla de la reina pasó a llamarse muralla de la patria, y la del rey, muralla Manco Capac. De esta manera es que se proyectan en el imaginario los orígenes de la patria peruana en el movimiento de unificación civilizadora conducido por el Inca mítico Manco Capac. En este ejercicio se intenta legitimar la independencia como guerra de reconquista de la auténtica «nación» y dotar a la república de raíces que niegan la «usurpación española».

El 2 de abril de 1822 el congreso expide otro decreto prohibiendo el saqueo de *huacas* —lugares sagrados prehispánicos, por extensión enterramientos— y multando muy elevadamente los hurtos. Las piezas robadas serían expropiadas

---

para todos los que los rodeaban» (subrayado nuestro), p. 266. Según esto mismo podemos apreciar en esta cita una variante de la «leyenda negra» que reflota con virulencia en la guerra de independencia: los españoles no sólo fueron crueles asesinos, sino también ridículos.

<sup>16</sup> Los autores distinguen tres etapas: 1810-1830 como «emblemática y poética» de sustitución. Una segunda etapa que va de 1830-1860 como «crítica e historiográfica» o de intensa elaboración de las ideologías nacionales, y una última y extensa etapa desde 1860 hasta 1950 denominada «monumental». Los autores reconocen que se trata de una clasificación orientadora, a partir de acentos sintomáticos y no de cortes definidos que se superan en la cronología. José Emilio BURUCÚA y Fabián CAMPAGNE, «Los países del Cono Sur», Antonio ANNINO [1], pp. 349-381.

<sup>17</sup> Mónica QUIJADA, «De la colonie à la république. Inclusion, exclusion et mémoire historique en Pérou», AA. VV., *Mémoires en devenir. Amérique latine XVIe.-XX siècle*, Bordeaux, Maison de Pays Iberiques, 1994, pp. 177-191.



para guardarlas en el Museo Nacional. Este interés por la cultura pre-hispánica sigue la misma operación referida. Por último, un decreto de 1826 ordena una ceremonia de acción de gracias en honor al filósofo D. De Pradt, nombrándolo «amigo de América». La obra de este intelectual es escogida para construir la memoria nacional. En ella los tres siglos de la América española son vistos como la maduración de un niño que natural e inevitablemente llegaría a independizarse de su tutor. Por demás, es la visión más nítida de la leyenda negra, dejando sentada la fórmula «dominación colonial<sup>18</sup>», simplificando los tres siglos<sup>19</sup>.

Para finalizar podemos sumar a estos últimos ejemplos de prematura elaboración de la memoria nacional y de operaciones simbólicas de legitimación, un curioso caso que encontramos en la época, pero esta vez en el área de la sierra sur. En sus memorias, el general Miller da cuenta de la fabulosa recepción que le ofrecieron los notables de Cuzco. El jefe militar dicta<sup>20</sup> sin ironía que en uno de esos banquetes, un clérigo recordó al público la profecía que el Inca Garcilaso no había descuidado referir en sus *Comentarios Reales*. Citamos la memoria del general —lo que fuera también la memoria cuzqueña, o bien, otra simiente de la memoria nacional—: «En una gran comida dada por el clero de San Antonio en obsequio de los generales peruanos La Mar, Gamarra, y Miller, al proponer un brindis por el último, lo anunciaron haciendo una aplicación atenta y obsequiosa, procurando probar que su llegada a la antigua capital de los Incas realizaba en parte una antigua tradición de la profecía recordada por el Inca Garcilaso de la Vega (...) (sigue en latín, pero está traducida al castellano al pie de página) ‘Declaro ante Dios, que me aseguró Don Antonio de Berreo, así como otras personas a quienes conocí, que entre otras profecías conservadas en su templo principal que hablaban de la destrucción del Imperio, había una que aseguraba de que en lo venidero los Incas, o emperadores, o reyes del Perú, serían restablecidos en su trono por una cierta gente que vendría de un país llamado *Inclaterra*’» (subrayado en el original)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Es sabido que la idea de convertir a los dominios americanos en simples colonias sin estatutos ni privilegios forma parte de la política del absolutismo borbónico, siendo el vocablo colonia de uso tardío.

<sup>19</sup> Acerca de las operaciones de sentido llevadas a cabo por los criollos peruanos, Claudia ROSAS LAURO, «La imagen de los Incas en la Ilustración peruana del siblo XVIII», Javier FLORES ESPINOZA y Rafail VARÓN GABAI (ed.), *El hombre los Andes, homenaje a Franklin Pease G. Y.*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, T II. pp. 1033-47.

<sup>20</sup> Es en rigor su hijo el autor de las memorias.

<sup>21</sup> John MILLER, *Memorias del General Miller*, Traducción al castellano por el General TORRIJOS, amigo de ambos, Londres, Imprenta de Carlos Wood e hijo, 1829, Tomo segundo, p. 191.

### 3. ROSAS Y LA POLÍTICA DE SÍMBOLOS: EL GORRO FRIGIO AL SERVICIO DE UN IMAGINARIO DE ANTIGUO RÉGIMEN

A esta altura resulta oportuno hacer algunas disquisiciones respecto del concepto de nación. La nación pertenece al orden del imaginario. Vale decir, si bien el régimen republicano se encarna en las instituciones de gobierno y en la materialidad jurídica, también éste se construye a nivel del imaginario. En 1983 Benedict Anderson<sup>22</sup> acuñó la celebrada fórmula de «comunidades imaginadas» para introducir su análisis del proceso de construcción de una pertenencia nacional moderna, un nuevo vínculo identitario, «vínculo de sangre imaginada», coadyuvado por símbolos que vehiculizan valores entre los ciudadanos y el Estado moderno. No repetiremos aquí el desarrollo de su argumentación, hoy tan conocida. Es importante recordar, sin embargo, que los emblemas están destinados a evocar sintéticamente un complejo de creencias, nociones y sentimientos. En la elaboración de una historia nacional se opera casi siempre una teleología que remonta, como vimos más arriba, los orígenes de la nación a un pasado en gran medida mítico y presentado como necesario. En este sentido no hay que olvidar el carácter contingente de la nación. En el mismo año de la publicación del libro de B. Anderson, Eric Hobsbawm y Terence Ranger<sup>23</sup> también ponían énfasis en el carácter construido de la nación y sus mitos fundadores, o como reza el título de la publicación, la invención de la tradición, es decir, el dispositivo discursivo que construye (como toda ideología, meciéndose entre ficción y la realidad) un pasado común que legitima esta nueva identidad. Algunos años antes, Gellner<sup>24</sup> anotó ideas similares, aunque más radical en cuanto al aspecto de falsedad que conllevan estas operaciones.

El caso que nos convoca ahora es el del gobierno del General Juan M. de Rosas en el Río de la Plata entre 1831 hasta su caída en 1852. Rosas impone un gobierno provincial utilizando una liturgia federal en contra de los liberales rivadavianos quienes, en especial a partir de 1835, deben exiliarse de lo que puede denominarse una «dictadura plebiscitaria». El contraste entre el gobierno de Rosas y el de Rivadavia y el retorno de los liberales después de 1852 ofrece una pintura ejemplar para estudiar los diferentes usos del repertorio simbólico de la Revolución francesa, modelo privilegiado sobre el cual erige sus fundamentos el Estado-nación moderno. Asimismo, es interesante indagar qué encierran las nociones nuevas de nación, patria, soberanía popular, Voluntad General para unos y otros grupos. Sin entrar en las discusiones historiográficas especializadas en el período, observaremos estas cuestiones a partir de los trabajos sobre las fiestas cívicas en

<sup>22</sup> Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1983).

<sup>23</sup> Eric HOBBSAWM y T. RANGER, *The invention of Tradition*, New York, Cambridge University Press, 1983; y también E. HOBBSAWM, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1995.

<sup>24</sup> Ernst GELLNER, *Thought and Change*, Londres, Weindelfeld & Nicholson, 1964.

el período rosista, de Juan Carlos Garavaglia<sup>25</sup> y la tesis recientemente publicada de Pilar González Bernaldo de Quirós<sup>26</sup>.

En su comunicación, Juan Carlos Garavaglia presenta un análisis de la fiesta en conmemoración de la Revolución del 25 de mayo de 1810 que organiza en 1840 el pueblo de San Antonio de Areco, del Estado provincial de Buenos Aires, en una coyuntura particular del régimen rosista. A partir de la revolución de mayo de 1810 en el Río de la Plata y en el resto de las Provincias Unidas se llevan a cabo festejos cívicos conmemorativos que adoptan el nombre de «Fiestas Mayas». Garavaglia sostiene que los festejos del 25 de mayo pasan a llamarse «Fiestas Mayas» por las disposiciones de la Asamblea del año 13. A partir de ese año asimismo la celebración adopta carácter de ciclo, es decir, que según los ciclos de fiestas coloniales religiosas y cívico-reales, duran varios días. El ciclo de fiestas comienza la noche del 24 y termina con una corrida de toros el 31 de mayo<sup>27</sup>.

El autor observa que en esta ocasión la fiesta pone en juego un variopinto mestizaje de elementos de Antiguo Régimen y republicanos. Demuestra claramente la manipulación política de la cultura popular tradicional y su papel en la formación de identidades políticas.

En 1840 el régimen rosista atravesaba una delicada coyuntura a causa del bloqueo francés del puerto de Buenos Aires, la rebelión de los hacendados del sur, le fortalecimiento en 1839 de una conspiración en Buenos Aires, y el desembarco del General unitario Lavalle, quien pasa por el pueblo de Areco en abril y mayo de 1840, con apoyo francés. En este contexto de fuerte oposición y extrema fragilidad del gobierno, el juez de paz (autoridad local) le escribe a Rosas describiendo el programa de la fiesta maya. El programa celebratorio manifiesta hasta el paroxismo la fidelidad del pueblo al régimen que ostentaba una fachada republicana moderna.

La fiesta tiene, como dijimos, la forma de las tradicionales fiestas cíclicas religiosas de la colonia. Hay iluminación de las casas, bailes de la élite local y bailes populares, misa de acción de gracias (*Te Deum Laudamus*), juego de cañas y sortijas, moros y cristianos, dispendio de monedas desde el balcón y hasta quema de Judas. En este ciclo de cinco días de fiestas, cada instancia presenta *in extremo* la adhesión a Rosas, confirmando y construyendo casi sin metáfora el viejo vínculo vasallático de fidelidad entre Rey y sus súbditos. Por ejemplo, en el decorado general no falta el color rojo del «partido» federal, entre los bailes populares se destaca el «cielito federal», la efervescencia colectiva promueve «vivas» y «muera», para Rosas y los «salvajes unitarios» respectivamente; durante la misa

<sup>25</sup> GARAVAGLIA [2].

<sup>26</sup> GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS [3].

<sup>27</sup> Agudamente el autor advierte la oportuna confusión semántica que pudo operarse entre las fiestas mayas y la tradición de las «mayas» madrileñas caras a la primavera castiza. Los poemas de la época juegan con ese cruce semántico. GARAVAGLIA [2], p. 84.

la *majestas* de Rosas es evocada por la localización de su retrato en el altar<sup>28</sup>; en el mundo lúdico de moros y cristianos los dos bandos toman los atributos respectivos de unitarios y federales; el judas que se quema representa a Lavalle —tratando de exorcizar su paso por el poblado—<sup>29</sup>. En fin, sumariamente esta es la realidad de la fiesta cívica rosista en un pueblo de la provincia de Buenos Aires en 1840.

En efecto, Rosas funda su poder a partir del control de una poderosa red de clientela que iba desde los grupos indígenas hasta los miembros de la Cámara provincial. Su persuasión no es sólo a través de la manipulación de una liturgia republicana federal propia, sino que también echa mano de la fuerza y el terror para asegurar su autoridad absoluta<sup>30</sup>. Rosas se atribuye sin embargo la tradición republicana de la Voluntad del Pueblo. Su éxito radica en que su autoridad tradicional, detrás de ese maquillaje moderno, tiene eco en una sociedad también tradicional. En particular el caso precedente manifiesta en el ritual, hasta qué punto los pueblos del área rural de la provincia seguían las formas heredadas del antiguo régimen. En Buenos Aires también aparecían en juego los mismos mecanismos de construcción de consenso republicano al estilo del antiguo régimen. La divisa rojo punzó y el retrato del «Restaurador» eran signos obligados de adhesión al gobierno. La contaminación semántica entre Rosas y la Religión cristiana tampoco era un recurso original. González Bernaldo de Quirós afirma que Rosas ocupó un espacio iconográfico que había dejado vacante la Monarquía española<sup>31</sup>.

Nos queda aún por señalar algunos aspectos de la operación iconográfica mediante la cual Rosas asume el repertorio republicano. En primer lugar, el gorro frigio de la revolución francesa sirvió a Rosas para asociar el color rojo de la «Santa Federación» al símbolo republicano. Es interesante observar que el gobierno liberal inmediatamente posterior a Rosas, en lo que concierne a la construcción de la memoria nacional a través de la edificación de monumentos, selecciona menos símbolos abstractos revolucionarios (tales como el gorro frigio) que imágenes de los «padres de la patria» como San Martín. Luego de Rosas, se observa una delicada precaución ante la inherente polisemia de los símbolos<sup>32</sup>. Un segundo ejemplo puede ser el cuadro firmado por D. de Plot el primero de mayo de 1841, donde aparece Rosas como guardián de la Libertad, caro valor republicano, en relación a la abolición del tráfico de esclavos en 1839 (práctica que él

---

<sup>28</sup> Sobre la representación de la *majestas* del soberano es fundamental el clásico Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Ed. Alianza, 1985. [1957]. Acerca de la importancia del retrato del soberano en la construcción de una comunidad política, Louis MARIN, *Le portrait du roi*, París, Eds. De Minuit, 1981; también, en términos de la relación entre teoría de las imágenes e historiografía, Francis HASKELL, *L'historien et les images*, París, Gallimard, 1995.

<sup>29</sup> GARAVAGLIA [2] *comunicación s/t en seminario*.

<sup>30</sup> GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS [3], pp. 135-136.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 314.

mismo había restablecido en 1831). En efecto, la población negra de Buenos Aires es movilizaba por Rosas estableciendo un clásico vínculo de clientelismo: protección a cambio de fidelidad. Las «naciones negras» son interpeladas en tanto corporación o comunidad étnica, y no como individuos-ciudadanos. En el citado cuadro la población negra agradece su liberación al Restaurador. Rosas, de pie y en uniforme, presenta a un grupo de esclavos una pancarta con la leyenda «Federación, Livrtad (sic), basta de Tiranos». A sus pies están dispuestas las cadenas rotas, detrás de él hay una bandera argentina pintada de color rojo violáceo en lugar de celeste —color asociado al grupo unitario—<sup>33</sup>. Como tercer y último ejemplo de apropiación de símbolos revolucionarios, podemos citar el sol. El sol en la bandera adopta también, sin embargo, el color rojo<sup>34</sup>.

Las referencias político-ideológicas de Rosas son las mismas que las de los liberales, sólo que hacen referencia a dos tipos distintos de comunidad política. La Federación es para Rosas un cuerpo tradicional del cual él, sustituyendo al rey, venía a ser la cabeza<sup>35</sup>. La patria es una comunidad de fieles a la Santa Causa de la Federación. Como un rey providencial se atribuye el simbólico papel de protector de la voz del Pueblo, haciendo su propia interpretación de la Voluntad General. De hecho más tarde los federales se dividen en «federales apostólicos» y «federales doctrinarios», mostrando una vez más la lectura religiosa de lo político. Mientras Rosas moviliza a partir de cuerpos y grupos étnicos, los liberales en el exilio llaman a soldados-ciudadanos. En su análisis, P. G. Bernaldo de Quirós sostiene que la idea de nación difiere en el sentido de que para Rosas ésta se expresa a través de la exacerbación de signos exteriores que suponen un alma unánime personificada en él mismo, en tanto que para los liberales opositores la nación habla por intermedio de un grupo que representa los valores de pertenencia de una sociedad compuesta de individuos iguales voluntariamente asociados<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>34</sup> Nos parece a todas luces pertinente un estudio que tenga como objeto la genealogía del uso del sol en los emblemas americanos durante el Incario, la Monarquía y la República. Es conocida la función político-religiosa de Inti-Viracocha en el Tawantinsuyu. Es interesante notar la superposición con los emblemas solares de las monarquías europeas. No obstante, el sol de los Austrias no será el mismo que el de los Borbones. En el siglo XVIII el absolutismo resucitará con fuerza la imagen del «rey sol». Pero a esas alturas el sol también representará el influjo de la Ilustración. Los criollos independentistas del 25 de Mayo recuperarían el símbolo del Sol Inca, utilizado por San Martín para crear la Orden del Sol y que hasta hoy día forma parte del pabellón nacional argentino. Por su parte, la simbólica bolivariana supo utilizar la metáfora solar con vigor. Sin embargo, el sol prehispánico que inspira a los revolucionarios, a través de la iconografía europea, vehiculizará principalmente los valores de la modernidad republicana. El sol sale para todos los individuos-ciudadanos libres e iguales. Nos preguntamos asimismo por el papel que pudo desempeñar la simbólica masónica en estas operaciones. Es sugestiva, en la bandera argentina, la forma de los rayos del emblema solar, se alternan triángulos rectos con triángulos ondulantes. En todo caso, en el imaginario nacional argentino el sol patrio es omnipresente, a tal punto que un tango, ya inmortal, se titula «el sol del 25».

<sup>35</sup> GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS [3], p. 164.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 173.

#### 4. LOS POSITIVISTAS ORTODOXOS Y LA BATALLA DE LAS IMÁGENES EN EL BRASIL DE LA PRIMERA REPÚBLICA (1889-1930)

¿Qué hubiera sucedido si Fernando VII y su Corte, ante la invasión napoleónica, se hubieran trasladado al otro pilar de la Monarquía, es decir, a América? Sin entrar en historia contrafáctica, este interrogante sirve para reflexionar sobre la ruptura o continuidad de la legitimidad monárquica. Quizás las revoluciones de independencia hubieran tenido otra formulación en lo que refiere a su batalla simbólica. El caso de Brasil nos permite observar otra realidad, otro modelo de implantación del régimen republicano, aunque con muchos puntos de contacto con el resto de Latinoamérica. El traslado de la Corte de Pedro a Brasil inauguró una larga tradición imperial en el continente americano. La proclamación de la independencia no implicó ruptura con el antiguo régimen. En el período de la Primera República (1889-1930) se llevó a cabo la búsqueda de una identidad colectiva para el país dirigida por la primera generación de intelectuales del nuevo régimen. Nos proponemos, refiriendo los análisis de José Murilo de Carvalho<sup>37</sup>, explorar la batalla que libraron las corrientes republicanas por imponer su versión de la república a partir de las imágenes, mitos, rituales y símbolos. Una lucha que nos parece doble: lucha por la hegemonía entre ellas mismas y lucha, más ardua y multifacética, para conquistar el imaginario republicano popular. Entre estas corrientes se destaca por su obsesión litúrgica y «táctica cuasi-bolchevique», según la comparación del autor, la corriente de los positivistas ortodoxos, fiel seguidora de A. Comte. Debemos en primer lugar señalar algunas características del contexto del Brasil de fin de siglo antes de ingresar en los vericuetos que llevan como conclusión el fracaso global y victorias parciales en los intentos de construir un imaginario popular republicano.

Entre 1870 y 1914 existe la idea canónica de que es el período de irrupción de la modernidad en el Brasil. Sin embargo, J. M. de Carvalho resalta el carácter falaz de esta idea<sup>38</sup>, enumerando las numerosas resistencias populares que se opusieron a esta modernidad, los múltiples ejemplos de la «força da tradição». Una tradición que mantuvo valores de una sociedad rural, patriarcal y jerárquica y que según el autor, preparó el horizonte para la modernización conservadora de los años 30. No sólo siguen existiendo resistencias populares, sino que en la noción misma de modernidad que tremolaban las elites había por lo menos ambigüedades, y que, por supuesto, en la práctica de esta noción estas ambigüedades se tornan contrasentidos estructurales.

Los rasgos de la modernidad y la modernización del Brasil se relacionan con la fase imperialista del capitalismo de fines de siglo, cuyo síntoma es la inversión de capitales extranjeros, sobre todo ingleses, en el ferrocarril, navegación, servi-

<sup>37</sup> MURILO DE CARVALHO [4], 1997.

<sup>38</sup> MURILO DE CARVALHO [4], 1998.

cios urbanos y comercio, en coincidencia con el auge local del café y del caucho. En este período se produce la inmigración masiva de europeos, en especial de italianos a la preferida São Paulo. También es abolida la esclavitud y el 15 de noviembre de 1889 proclamada la República. El gobierno asume una misión civilizadora, guiado por la idea de progreso y se destaca la participación de militares-técnicos en lo que son auténticas campañas de reformas.

Pero J. M. Carvalho contesta esta tesis con una suma de ejemplos que ilustran la fuerza de la tradición. El primero de ellos es la revuelta de Quebra-Quilos en 1874 (antes del cambio de régimen) que condujeron los sertanejos en contra de la imposición del nuevo sistema de pesos y medidas. A este motivo se le sumó la defensa de dos obispos que habían sido encarcelados por un gobernador masón anticlerical. El segundo ejemplo es la rebelión de Canudos, conocido movimiento mesiánico que estalló en Bahía entre 1893-96. Además de protestar contra los nuevos impuestos, la comunidad de Antonio Conselheiro luchaba para que el gobierno no mancillara las prácticas religiosas tradicionales, tales como el casamiento religioso, las procesiones, y los beatos y penitentes. Promovía un espíritu comunitario y defendía una imagen paternal del gobierno, visible en la figura del emperador. Un tercer ejemplo es el movimiento de Contestado, esta vez en el sur rural (Paraná y Santa Catarina), que encuentra similitudes con el de Canudos en el sentido de que se trata de una defensa de los valores tradicionales religiosos y monárquicos. Entre su resistencia a los cambios impulsados por el gobierno, el pueblo se negaba a usar el dinero republicano. Un cuarto ejemplo es el movimiento de Juazeiro, en Ceara, aunque se trataba en este caso de la utilización de valores tradicionales para facilitar los cambios, antes que de una resistencia deliberada al nuevo régimen. Las reacciones no sólo se suscitaban en el Brasil «atrasado», «bárbaro» y rural, sino que también aparecían con frecuencia en el núcleo de las ciudades más pujantes. Es entonces, a modo de quinto ejemplo, el caso del bloqueo de 6 meses de Río de Janeiro, por parte de la marina monárquica. El sexto y último ejemplo seleccionado es la revuelta popular de 1904, también en la ciudad de Río de Janeiro, en contra de la vacunación obligatoria y los nuevos patrones impuestos por el gobierno vinculados al tratamiento de los enfermos, los modos de vestir y comportarse en público, el sistema métrico, el sorteo militar, y por supuesto, los elevados impuestos.

Pero los valores tradicionales se observan aún en las mismas prácticas del gobierno republicano. La retórica endiosaba los términos de igualdad y democracia, pero la élite no hacía nada por integrar al pueblo al sistema político. En sus proyectos de república, los positivistas y jacobinos mostraban un nítido perfil autoritario, tan violento como paternalista. Los primeros soñaban con un dictador republicano (otro Danton) y los otros con una democracia directa de corte robespierrista. Ambos veían el Estado como realizador de los cambios. Asimismo, la idea de civilización, tan vigente en la época, escondía una «aristocratización» y no una «democratización» de la vida urbana. Servía para suplir la frontera social que mar-

caba la esclavitud con otros mecanismos de diferenciación social<sup>39</sup>. En fin, este somero balance sirve para recrear el paisaje político y social del Brasil *fin de siècle*, poner de manifiesto sus contradicciones y los rasgos más visibles del nuevo régimen. Ahora conviene caracterizar brevemente las tres ideologías republicanas que se disputaron la dirección en la edificación de la nación moderna.

En 1873 se crea el Partido Republicano Paulista. Esta corriente emulaba el liberalismo al estilo norteamericano. Predicaba el liberalismo económico, el industrialismo, el pragmatismo individual (lo público era la suma de los intereses individuales) y el federalismo. Respondía en especial a los intereses de los cafetaleros paulistas. Junto con esta corriente había otras dos no tan mayoritarias, el positivismo y el jacobinismo. Los primeros seguían a Comte en su utopía de la sociedad positiva, una sociedad afectiva en la cual el ciudadano estaría absorbido por las estructuras comunitarias. El sistema de símbolos y rituales de los positivistas constituye un prolífico bestiario, una densa liturgia destinada a remplazar el culto católico mediante la religión cívica. La Trinidad era la familia, la patria y la Humanidad. Los positivistas, como dijimos, promovían una dictadura republicana. El ideal de progreso sería realizado a través de esta dictadura. El rol del Estado sería el de implementar políticas sociales, incorporando al proletariado en la sociedad moderna. Su apuesta a la técnica, la ciencia y la industria los acercó a los militares, por su formación. En general sus integrantes formaban parte de los sectores medios urbanos. Ejercían profesiones liberales tales como profesores, alumnos, ingenieros, técnicos, etc. Por su parte, los jacobinos a la francesa predicaban la democracia directa. Carecían, no obstante, de una estructura litúrgica como los otros. Su apuesta a la intervención popular no tenía demasiados fieles. También pertenecían a la misma extracción social que los positivistas.

Ahora examinemos, siguiendo siempre la obra de J. M. Carvalho, las operaciones realizadas por construir la legitimidad de un nuevo régimen. La nación y la república tienen su mito de origen: la Proclamación, así como su héroe cívico-nacional, sus símbolos y emblemas: bandera e himno. Ese es el terreno de lucha con el objetivo de darle un rostro a la república y conquistar el imaginario popular. En palabras del autor: «Por medio del imaginario se puede llegar no sólo a la cabeza sino, de modo especial, al corazón, esto es, las aspiraciones, los miedos y las esperanzas de un pueblo. Es en él donde las sociedades definen sus identidades y objetivos, definen sus enemigos, organizan su pasado, presente y futuro»<sup>40</sup>. Pero para que haya recepción de los nuevos símbolos debe existir una comunidad de sentido o una comunidad de imaginación previa<sup>41</sup>. De este modo, el éxito de la legitimación de lo nuevo pasa por su relación con el pasado. En los ejemplos que siguen veremos que no fue siempre así.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 122-127.

<sup>40</sup> MURILO DE CARVALHO [4], 1997, p. 17.

<sup>41</sup> Se sigue aquí las ideas de Bronislaw BACZKO, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.



La proclamación de la República de Brasil el 15 de noviembre de 1889 fue un acontecimiento militar, sin violencia, sin participación popular y sin participación de la élite civil republicana. ¿Cómo edificar un mito de origen a partir de esto? No obstante la pobreza épica, el mito surgió, la mitificación es sorprendente.

En el episodio militar participaron Deodoro, Benjamin Constant, Quintino Bocaiuva y Floriano Peixoto. Cada corriente propuso una versión distinta del acontecimiento, resaltando el protagonismo de uno u otro militar. Así, hay una jerarquía de «títulos» que hasta hoy día dividen a la sociedad brasileña. No hay consenso sobre quién merece el título de «proclamador», quién el de «salvador» y quién el de «fundador». Pero es claro qué grupo promovía la heroificación de cuál participante en contra del resto. Así, Deodoro era apoyado por los intereses corporativos de los militares, no necesariamente republicanos. Para él y ellos la República era la solución a la cuestión militar. La Monarquía no satisfacía sus aspiraciones de cuerpo. La figura de Benjamin Constant fue promovida por los positivistas. Era un militar antimilitarista y adhería a las tesis de esta corriente, apostando a una República socio-crática presidida por un dictador vitalicio. Quintino Bocaiuva, por su parte, representaba los intereses de los republicanos históricos, es decir, los liberales a la norteamericana que habían fundado partido en la década de 1870. Por último, Floriano Peixoto era apoyado por el jacobinismo de Río de Janeiro. Todos eran militares y todas eran figuras que dividían. Si bien el mito de origen de la República fue canonizado por artistas y tuvo relativo eco en el imaginario colectivo de la sociedad brasileña, no pudo aportar ningún héroe cívico, ningún padre de la patria.

Ante la búsqueda infructuosa de un héroe para la construcción de la nación, debido en parte a que los protagonistas de la proclamación dividían sectores y, en parte, a la ausencia de una comunidad de sentido favorable, el resultado fue la mitificación de Tiradentes, el rebelde de la *inconfidência* mineira de 1789. El proceso de mitificación no es el producto de la intención deliberada de un grupo, sino del sedimento histórico e incontrolado del conjunto. De hecho, la literatura de principios de siglo empezó a edificar el mito. Tiradentes fue miembro de un complot independentista organizado en el área mineira, paulista y de Río de Janeiro. Fue desmantelado antes de la rebelión activa, a causa de una delación. Todos los inconfidentes fueron perdonados con excepción de Tiradentes, quien fue ejecutado y descuartizado, una suerte de chivo expiatorio. La crueldad del ajusticiamiento y la actitud de mártir adoptada por el inconfidente en sus postrimerías, llegó a la sensibilidad del pueblo presente. Los republicanos contribuyeron a promover su imagen durante el Imperio. No obstante, los monarquistas enseguida se ocuparon de hacer notar que en el cadalso, Tiradentes manifestó fervor religioso antes que ardor patriótico<sup>42</sup>, intentando desacreditar al héroe cívico. Los repu-

---

<sup>42</sup> José Murilo de Carvalho anota la frase exclamativa del monarquista Silva, uno de los destructores del héroe republicano: «¡Apresaron a un patriota, ejecutaron a un fraile!», MURILO DE CARVALHO [4], 1997, p. 95.

blicanos reaccionaron intentando desprestigiar esa versión. Curiosamente, en contra de lo que pensaban unos y otros, la irrupción de la simbología religiosa fue favorable a la construcción del héroe. La raíz de su éxito como héroe nacional se debió a que había una comunidad unida bajo el cristianismo.

En este sentido, la estética de los positivistas que consistía en idealizar figuras representadas coincidió esta vez con la simbología cristiana y el sentimiento del pueblo. En 1890 Décio Villares, pintor positivista, retrató un Tiradentes con la actitud de mártir. El pueblo aceptó a Tiradentes como un Cristo cívico. La horca era la cruz, Río de Janeiro era Jerusalén, el Rocío era Calvario. Al igual que Cristo, murió sin haber cometido violencia. Fue traicionado por su amigo, Silvério, el nuevo Judas. Sus compañeros recibieron el perdón pero él fue sacrificado por sus pecados.

Después de la proclamación de la República se institucionalizó el culto cívico a Tiradentes. En 1890 se decretó feriado el 21 de abril. J. M. Carvalho describe el primer desfile que se realizó en su honor ese mismo año. Nos parece interesante glosar el ritual por su pasmosa analogía con la procesión de Semana Santa, con el entierro de Viernes Santo. El autor hace notar que la procesión partió de la Cárcel Vieja (La Pasión) en la que Tiradentes había estado preso, prosiguió hasta la plaza Tiradentes (La Muerte), y luego siguió hasta Itamaraty, donde Deodoro saludó a los manifestantes (Resurrección). En el desfile estaban presentes los clubes abolicionistas, republicanos, estudiantes, militares, el partido obrero, y los positivistas, quienes llevaban en andas un busto de Tiradentes<sup>43</sup>.

Tiradentes tuvo y tiene distintas apropiaciones. Para unos es el héroe nacional, para otros el héroe republicano y para otros, que lo retratan con uniforme, el héroe militar. En eso consiste su éxito integrador. Además de la necesidad de una comunidad de sentido es también una condición de eficacia el carácter polisémico de los símbolos. Vale decir, la ambigüedad del símbolo permite la multiplicidad de apropiaciones y garantiza la integración. Como sostuvo Claude Levi-Strauss, «todas las versiones forman parte del mito».

Pero si Tiradentes vio coincidir el imaginario republicano, en especial la estética positivista, con el sentir popular, no sucedió lo mismo con el uso de la alegoría femenina para representar la República. J. M. Carvalho analiza los entretelones de este, según sus términos, estrepitoso fracaso. Mientras en Francia había una comunidad de sentido favorable debido a que, aunque históricamente relegadas de la participación política, hubo casos de heroínas mujeres durante la revolución, en Brasil durante la proclamación no sólo no participaron las mujeres, ni estuvo presente el pueblo, sino que ni siquiera hubo en el episodio un solo civil. A esto debe sumarse que la heredera al trono era una mujer, en tanto que la Monarquía francesa fue siempre masculina. Los únicos que promovieron con firmeza la alegoría femenina fueron los positivistas, pero la mujer (cuyo modelo era la

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 98.

muy europea Clotilde de Vaux<sup>44</sup> —la amada de Comte—, y no una india o una mujer negra) representaba la Humanidad antes que a la República. De todos modos sus esfuerzos por imponer el icono cayeron en el fracaso. La sensibilidad popular vio en esta ocasión una suerte de profanación de la imagen de la virgen. Es Aparecida la que triunfará como patrona y alma del Brasil. La Marianne brasileña únicamente tuvo sitio en las caricaturas políticas de la época, con el fin de criticarla. Los positivistas ortodoxos perdieron la batalla.

En cambio en lo que respecta a la bandera, los positivistas lograron su victoria parcial imponiendo su diseño imperial-comteano por sobre la que tremolaban los republicanos a la americana, calco de la de los Estados Unidos. Los positivistas conservaron el fondo verde, el losange amarillo y la esfera azul, pero borrando los emblemas imperiales como la cruz y la corona. Incorporaron la divisa «orden y progreso». Este modelo fue presentado al gobierno provisorio en los días inmediatos a la proclamación. Los republicanos históricos se habían apurado a festejar la proclamación con su efímera bandera. Comte sostenía que en la etapa de transición a la sociedad positiva debía mantenerse las banderas vigentes, pero incluyendo la leyenda «orden y progreso». En este caso, el éxito de los positivistas se debe, una vez más a que su propuesta de mantener partes del diseño imperial encontró terreno fértil en la comunidad de imaginación entre todos los sectores<sup>45</sup>. Al incorporar elementos de la tradición imperial, ligaba el presente con el pasado. Como observamos para el caso peruano, vincular lo nuevo incógnito a lo viejo aceptado contribuye a la legitimación. Sólo cuando los positivistas incluyeron elementos de la tradición imperial, del cristianismo, o, por qué no, la independencia, lograron cierto éxito de popularizar la imagen de la República. En fin, estos ejemplos muestran viva y coloridamente que cuando no hay ambigüedad semántica, un vínculo del presente con el pasado, y una comunidad de imaginación o de sentido, es por lo menos improbable construir en colectivos complejos una nueva identidad política.

## CONSIDERACIONES FINALES

En los tres casos hemos comprobado la importancia de los símbolos para construir o reproducir una identidad política, implicando una determinada concepción de sociedad y de individuo. Los tres casos son heterogéneos por su distancia cronológica y espacial. Sin embargo, los tres resultan ejemplos sintomáticos de la batalla por la legitimidad de los nuevos regímenes republicanos en el siglo XIX latinoamericano. El lugar de las imágenes, alegorías, símbolos, rituales y mitos de origen son cruciales en la edificación de los Estados nacionales.

<sup>44</sup> Eso sí, con gorro frigio.

<sup>45</sup> La bandera imperial había inflamado el sentimiento de pertenencia patriótico durante la guerra del Paraguay, tanto en los militares como en el pueblo.

Al incorporar elementos de la tradición imperial (el caso de la bandera brasileña) y cristiana (en el caso de Tiradentes), se ligaba el presente con el pasado. También observamos la misma operación para el caso peruano: vincular lo nuevo incógnito a lo viejo aceptado contribuye a la legitimación, esto es, a capturar el imaginario popular, además de contentar las aspiraciones de una élite recelosa. En el caso de Rosas ocurre lo mismo pero con el signo contrario: se trata de un gobernador con una cultura política de antiguo régimen que se apropia del repertorio de símbolos republicanos bien entrado el siglo XIX. En suma, estos ejemplos muestran que para construir una identidad nueva deberían presentarse en alguna medida cierta «ambigüedad semántica, un vínculo del presente con el pasado, y una comunidad de imaginación o de sentido». De otro modo, todo intento podría caer en el vacío.

Pero si los ejemplos estudiados nos conducen a esta aseveración, debemos prevenirnos de caer en el pensamiento prescriptivo o teleológico. ¿Qué habría sucedido si se hubiera fundado la legitimidad en la ruptura con el pasado inmediato como comunidad de sentido? Podría pensarse que en sociedades tan disímiles con identidades superpuestas regionales, por ejemplo, la ruptura con lo inmediato podría haber sido más efectiva como legitimante que una retórica del pasado que tal vez podía separar. ¿Qué asegura que todo acto fundador que no se retrotrae al pasado forzosamente no pueda resultar legítimo? Tal es el caso de la Revolución Francesa —interlocutor de todos los casos evocados—. El nuevo régimen fundó su legitimidad en la ruptura con lo viejo. Sus referencias iconográficas se inspiraban en la antigüedad clásica, debido a los cánones imperantes en el arte europeo del siglo XVIII pero también, como afirma Mona Ozouf, con la voluntad de inventar lo nuevo sin rémoras de las tradiciones conocidas, encontrar un mito fundador fuera del tiempo<sup>46</sup>. En el intento de fundar un nuevo tiempo, un comienzo absoluto, el calendario republicano debía hacer tabla rasa del religioso. Pero también sabemos que no tuvo éxito. Asimismo, pese a la ruptura con la tradición y la voluntad de crear un nuevo culto sin raíces, las fiestas en honor a la

---

<sup>46</sup> Por ejemplo, los organizadores de las fiestas en honor a la revolución, durante la primera década revolucionaria, eran perfectamente conscientes de la función pedagógica de tales eventos. A diferencia de la pedagogía festiva revolucionaria para los casos latinoamericanos que hemos explorado, los revolucionarios franceses procuraban buscar espacios nuevos, sin marcas históricas, para realizar las celebraciones. Bajo asesoramiento de reformadores, higienistas y arquitectos pusieron en marcha un programa de rebautización de plazas y calles (en esto es igual en América Latina, recordemos el citado ejemplo peruano respecto al fuerte del Callao y las murallas de Lima), numeración de casas, desafección de iglesias y destrucción de la emblemática antigua (en esto hay diferencias). A partir de la idea de unión nacional y el fin de las barreras sociales, optaron por un espacio abierto, «sin cualidades», neutro, en rechazo de los espacios históricos. Había siempre un monumento en el centro de estos espacios abiertos que simbolizaba la eternidad. MONA OZOUF, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Ed. Gallimard, 1989, pp. 206-225, 463-464. Estos modelos llegan a Latinoamérica pero la retórica de ruptura y el ideal de abolición de privilegios mal se adaptan a las prácticas de las elites y a las realidades sociales.

revolución no pueden dejar de presentar elementos sincréticos, provenientes, en lo formal, de las procesiones religiosas o bien de las formas simbólicas tradicionales de rebeldía campesina —el caso del árbol de mayo<sup>47</sup>—, o simplemente del espíritu carnavalizador de las fiestas profanas<sup>48</sup>. Esto matiza el ejemplo. No obstante, comparando la experiencia revolucionaria francesa con la latinoamericana, la fiesta (camino elegido en este trabajo para estudiar la construcción de los imaginarios modernos) de los revolucionarios franceses pretende instituir una sociedad eterna en ruptura absoluta con el pasado (jerarquías, estamentos, religión y tradiciones rurales, con sus respectivas formas de representación). Según Mona Ozouf la idea compartida por gran parte de los historiadores es que la fiesta revolucionaria fracasó en la medida de que se extinguió luego de la primera década. Sin embargo, la autora sostiene que pese a todo, la fiesta ha podido consagrar los nuevos valores que ella proclamaba: los derechos del hombre, la libertad, la patria. En este sentido el fracaso es relativo. La fiesta en honor a la revolución contribuyó a crear una nueva legitimidad fundada en la ruptura.

Sobre el caso de Rosas, nos parece necesario sugerir otras pistas, marcar resonancias y dedicarle un breve comentario a modo de balance. A partir de los elementos analizados es imposible llegar a una conclusión que evalúe la política simbólica de Rosas en términos de éxito o fracaso. Sin embargo podemos señalar algunas líneas de argumentación al respecto. En primer lugar el «éxito» de Rosas consiste en emplear (consciente e inconscientemente) los valores tradicionales de la sociedad de entonces para construir su gobierno autoritario que le permite quedarse en el poder durante 23 años. El lenguaje iconográfico de antiguo régimen, alimentado por la fuerza permanente de la fe católica latinoamericana, contribuyó a edificar el consenso de un hombre también de antiguo régimen. Su habilidad fue asimismo la de apropiarse de la simbología republicana y modelarla a los intereses de la comunidad política federal, la única posible. De este modo garantizaba su legitimidad ante la sociedad y la opinión pública internacional, amparándose en la tradición republicana y conservando formalmente las instituciones representativas que la caracterizan. No obstante, de acuerdo con P. G. Bernaldo de Quirós, esa contradicción es también una de las causas de su «fracaso». Vaciando de contenido la nueva legitimidad republicana, Rosas vio agotado el sostén de su poder autoritario<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> La tradición de plantar un árbol en señal de protesta en los lugares públicos, frente a instituciones oficiales tales como la iglesia del poblado, es anterior a la cultura política que se gesta al calor de la revolución. El árbol de la libertad o árbol de mayo es un símbolo central de la iconografía republicana moderna.

<sup>48</sup> OZOUF [46], p. 388 *passim*.

<sup>49</sup> Con todos los recaudos posibles, podemos aventurar que en el siglo XIX, antes de la experiencia rosista, consigue imponerse en forma perdurable y continental la iconografía bolivariana. No tratamos de asimilar al padre-héroe de cuatro repúblicas al estanciero omnimodo, simplemente consideramos interesante dar cuenta comparativa de la forja ritual de la liturgia republicana. Geor-

Para volver al eje de nuestro trabajo, podemos afirmar, como sostiene el antropólogo Georges Balandier y también se desprende de la obra de Valeriano Bozal que todo poder dirige lo real a través de lo imaginario<sup>50</sup>. Al menos todo poder legítimo con aspiraciones a ello. Pero nos parece oportuno terminar este estudio con una disquisición respecto al *locus* de la manipulación en estos procesos. No hay que perder de vista que en la implementación de un nuevo régimen, si bien existe el voluntarismo político de transmitir los modelos franceses por parte de un sector de la élite educada, el proceso de construcción de estas nuevas identidades políticas es de orden colectivo<sup>51</sup>. La materia con la que opera esta realidad histórica son las representaciones sociales, en el sentido clásico de Emile Durkheim. Es decir, que el producto de los cambios en el imaginario no es un resultado de la manipulación consciente de un grupo. La nación es asimismo una

---

ges Lomné presentó su tesis recientemente sobre este tema, en la que efectúa un ejercicio de *histoire croisée* entre las ciudades de Quito y Bogotá, aunque extiende sus reflexiones a Venezuela, Ecuador y Colombia -Georges LOMNÉ, *Le lis et la grenada. Mise en scène et mutation imaginaire de la souveraineté à Quito et Santafé de Bogotá (1789-1830)*, Tesis Doctoral, Université de Marne-la-Vallée, 2003, 2 vol. manuscrito-. En efecto, el culto bolivariano tiene resonancias formales con el culto rosista, y ambos con los de los antiguos virreyes. Hay semejanzas en los modos de utilización del repertorio ritual e iconográfico para acuñar la majestas, el carisma y el mito del Restaurador y del Libertador. No hay grandes diferencias, en este sentido, entre el teatro político de Rosas, Bolívar y el de un Virrey, este último, alter ego de un Rey ausente (los dos primeros, en todo caso, alter ego de algo más abstracto, la patria o la República). G. Lomné, en uno de sus trabajos precedentes, avanza sus hipótesis advirtiendo por ejemplo que, a falta de una alegoría femenina de la república como la *Marianne* francesa, Bolívar, una vez muerto, pudo ocupar ese sitio -Georges LOMNÉ, «La revolución francesa y la 'simbólica' de los ritos bolivarianos», *Historia Crítica* 5 (enero-julio de 1991), Quito, Revista del Departamento de la Universidad de los Andes. pp. 3-17. Sobre Bolívar como sustituto de Marianne, ver pp. 15-16-. Por nuestra parte, observamos en la documentación administrativa y en la prensa insurgente el gran despliegue del ceremonial bolivariano temprano en las ciudades de Lima, Cuzco y Arequipa, luego de las victorias de Junín y Ayacucho. Así, las celebraciones cívicas peruanas en torno a 1826 están monopolizadas por el vencedor de Ayacucho. Las fuentes dan cuenta del fasto de los recibimientos ofrecidos al Libertador en sus entradas a las ciudades. Es recibido por las corporaciones, se celebran misas solemnes en su honor, Te Deum, se erigen arcos de triunfo, tabladados en las plazas, variopinta arquitectura efímera con jeroglíficos, poemas y alusiones a la libertad y sobre todo al Libertador. Se coloca un retrato de Bolívar en la Casa Capitular al que el pueblo aclama (Periódico *El Peruano*, jueves 7 de septiembre de 1826). De este modo la liturgia cívica peruana de estos años incluye en sus programas festivos, no sólo las fechas de Junín y Ayacucho, sino también el onomástico de Bolívar. En efecto, en *El Peruano* del miércoles 1 de noviembre de 1826 se describen los actos del 28 de octubre, cuando se celebró en Lima el nacimiento de Bolívar «ese héroe de los pueblos». Estaba «...desde la víspera entapizada la ciudad (con) colores colgados en las puertas de calle de las secciones libres de este continente (...) Reunidos en la galerías de palacio los colores de Colombia, Bolivia y el Perú en un elegante y hermoso pavellon (sic) se abría para recibir el retrato del LIBERTADOR en medio de ellos (...) llevaban cuatro jefes el retrato...».

<sup>50</sup> Georges BALANDIER, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Ballard, 1992, p. 24, y Valeriano BOZAL, *Mimesis: las imágenes y las cosas*, Madrid, Visor distribuciones, 1987.

<sup>51</sup> Perspectiva asumida por Juan Carlos Garavaglia, en el marco de su seminario. Ver GARAVAGLIA [2].

construcción de las distintas memorias colectivas y sociales que cambia diariamente, generación tras generación<sup>52</sup>. Nunca es un producto acabado y mucho menos necesario.

Es evidente que existe claramente un voluntarismo político por parte de ciertos sectores de la élite para dirigir este derrotero de acuerdo a sus intereses. Esto nos conduce a reflexionar sobre el lugar que tiene la propaganda moderna y las ideologías políticas. La propaganda implica una sociedad de masas y un ejercicio de *intelligentsia* orgánico para inducir significados. Es claro que para la sociedad de antiguo régimen el término es inapropiado. La fidelidad al rey se re-produce en el marco de un ritual tradicional. Nos parece que si bien hay sectores que intentan manipular las imágenes y los gestos del ritual para su propio beneficio —de hecho, el principal agente de manipulación es la Corona y los artistas de la Corte, un ejemplo de ello son los intentos en el siglo XVIII por reforzar iconográficamente el carácter providencial del rey, promoviendo la centralización absolutista; o bien los cronistas criollos que realzan la fidelidad de las ciudades hispanoamericanas a la hora de cumplir con la costumbre de celebrar la Monarquía; o los grupos locales y su lucha por las precedencias; etc.— siempre es en el marco del ritual. En el ritual hay manipulación pero no engaño. Todos los actores creen en el ritual<sup>53</sup>. En cambio, la ideología política moderna recurre a un voluntarismo deliberado, la elaboración de una propaganda destinada a la reacción de las masas. El caso que referimos sobre la «táctica bolchevique» empleada por los positivistas brasileños hacia fin del siglo XIX da la pauta de un cambio en este sentido. No estamos diciendo que la ideología implique engaño<sup>54</sup>, basta para probar lo contrario el fanatismo exultante de los positivistas. Simplemente ponemos de relieve que se trata de una corriente ideológica moderna que utiliza deliberadamente instrumen-

---

<sup>52</sup> El concepto de memoria colectiva está muy discutido porque supone una sociedad cosificada en un único sujeto hipotético con una única representación del mundo, mientras que la sociedad está constituida de muchas representaciones distintas, algunas predominantes, otras subordinadas, todas en relaciones cambiantes de tensión, construcción y reconstrucción.

<sup>53</sup> Discutimos aquí el anacronismo de los términos «propaganda» y «sociedad de masas» que aplica el estudioso del Barroco, José Antonio MARAVALL, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ed. Ariel, 1990 (1975 ed. original).

Por supuesto esta disquisición no intenta cuestionar su obra, la cual es de importancia capital para el estudio de los imaginarios en el siglo XVII y las mutaciones del Estado español en ese período. Sus formulaciones han inspirado numerosos estudios sobre la sociedad barroca y en particular sobre el tópico de la fiesta barroca.

<sup>54</sup> Consideramos que existe una tensión entre dos significados del concepto de «ideología». Por un lado, ideología como «visión del mundo», «weltanschauung» o «mentalité» compartida por una época, una cultura o una clase social determinada, y contrariamente por otro lado, ideología como mistificación, ocultamiento o naturalización de los intereses «objetivos» de las clases o grupos sociales. Creemos que en todas las épocas hubo una combinación de «ingenuidad y engaño» a la hora de elaborar símbolos colectivos. Sobre la utilización política del mito desde la antigua Grecia hasta el siglo XX, Carlo GINZBURG, «Mito: distancia y mentira», *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000.

tos de persuasión y apuesta a la propaganda. Una corriente que en muchos aspectos recuerda la democracia de partidos y las asociaciones modernas, pese a que Brasil aún estaba lejos de poseer un proletariado o una sociedad de masas urbana. En cambio a comienzos del siglo XIX, en pleno fervor de las guerras de independencia y las proclamaciones de las repúblicas hispanoamericanas, la estructura de partidos ni siquiera se insinúa. Aunque por supuesto la manipulación es rastreable en los ideólogos de la independencia (San Martín, Bolívar, Belgrano, etc.), bien conscientes de la fuerza de los rituales monárquicos para convencer, también era una guerra de símbolos. Rosas, a mediados del siglo XIX en pleno auge de facciones antes de que existiera un régimen de partidos era un hábil manipulador de símbolos y emblemas<sup>55</sup>.

A modo de conclusión, señalábamos más arriba la probable necesidad de un vínculo con el pasado para construir la identidad nacional. Luego pusimos a prueba esta idea con el ejemplo de la Revolución Francesa. Podemos concluir entonces esta prospección y reunión de perspectivas considerando ambos aspectos que presenta indisociables el imaginario de nación y república. Conjuntamente con el recurso al pasado se observa el recurso al futuro en la edificación de la comunidad imaginaria. En definitiva, la vocación de la comunidad nación está orientada hacia el futuro. Las diferencias aparecen a la hora de buscar la legitimidad de ese futuro deseado, podrá entonces (intentar) hallar sus fundamentos en las rupturas o las continuidades. Esperamos dejar claro que estos caminos no son únicamente énfasis en la retórica, sino que ponen en juego diferentes proyectos de sociedad.

---

*This paper analyses Republican symbols and rituals at three different times and places of XIXth century Latin America. Its aim is to explore the construction of the identity of a nation, taking as starting point the invention, recreation and reinterpretation of these modern symbols, and considering also their link with the old regime. Furthermore we try to develop a few theoretical points about the part those symbols and rituals play on the building of modern political identities.*

KEY WORDS: *Symbols, rituals, identity, nation, Republic, XIXth century.*

---

Fecha de recepción: 9 de Abril de 2003.

Fecha de aceptación: 17 de Enero de 2004.

---

<sup>55</sup> Es interesante promover estudios sobre la construcción de imaginarios políticos en períodos de transición a sociedades de masas. Las nuevas técnicas de la propaganda y las mutaciones en las pedagogías. Esto permitiría ampliar los análisis tradicionales sobre ciudadanía.