

Instituto de Historia  
Pontificia Universidad Católica de Chile

JAIME VALENZUELA MÁRQUEZ\*

DE LAS LITURGIAS DEL PODER AL PODER  
DE LAS LITURGIAS: PARA UNA ANTROPOLOGIA  
POLITICA DE CHILE COLONIAL\*\*

---

ABSTRACT

Power, a vague and ambiguous concept, can be defined as a vertical practice of domination effected through different but interactive channels. This article discusses a specific field of action: "collective persuasion". Persuasive strategy is seen as a mechanism which, appealing to sensitive psychological elements, takes on a political function by helping to create a "belief" in the legitimacy of the power system, in feeding an eventual fascination for authority and, in broader terms, in providing a subjective ground to the fears, emotions and affections which uphold the acceptance of the underlying ideologies.

From an "historical anthropology" perspective, and in the context of Colonial Spanish America, the public liturgies associated with power—ceremonies, rites, celebrations, "civil" and religious festivities—are seen as one of the most elaborate fields of this persuasive strategy.

This proposition is grounded on a broad theoretical discussion, on a revision of the historical literature on the subject and a case study: the celebrations for the monarchy in a peripheral province such as Chile.

---

\* Profesor del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

\*\* Este artículo recoge los aspectos centrales de la discusión teórica e historiográfica que formó parte de la tesis de doctorado *Liturgies et imaginaire du pouvoir. Fêtes, cérémonies publiques et légitimation politique à Santiago du Chili (1609-1709)*, defendida en junio de 1998 en la sección "Histoire et Civilisations" de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París. El autor agradece las sugerencias y comentarios de Anne Pérotin-Dumon y Julio Pinto, si bien los libera de cualquier responsabilidad por el texto final que se presenta a continuación.

## ENFOQUES Y PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

La propuesta que presentamos a continuación se sitúa en la tentativa que desde hace ya varias décadas busca replantear los objetivos epistemológicos así como la formulación de las hipótesis del trabajo historiográfico y sus opciones metodológicas. Gracias a un diálogo fructífero abierto con otras ciencias sociales, entre las cuales debemos contar la antropología, la sociología, la psicología, la economía y la ciencia política, y al uso —a veces abusivo— de la moda estructuralista desde la década de los '60, la historiografía contemporánea ha extendido sin temores la variedad temática y los campos de interés de la disciplina.

En este contexto queremos subrayar tres elementos claves que tienen injerencia directa en nuestra propuesta, aunque pudiesen parecer banales en el estadio en que se encuentra actualmente la discusión entre las ciencias sociales.

En primer lugar, la conciencia de que todo fenómeno, hecho o personaje del pasado no actúa en forma autónoma y que el resultado de su acción no adquiere connotación científica por sí misma: los individuos actúan en el contexto de una cultura<sup>1</sup> heredada y común a los contemporáneos de una sociedad, en un juego dialéctico entre el condicionamiento social y el libre arbitrio.

Dicha cultura, heredada de una generación a la otra, transmitirá sus valores, sus normas de comportamiento y sus representaciones de la realidad por intermedio de agentes socializadores, sea por la vía del consenso sea por la vía del conflicto. En este sentido, el sociólogo Pierre Bourdieu propone reemplazar el término "regla" por el de "hábito" social. Este último, más elástico, eliminaría la rigidez y el mecanicismo del primero. Al hablar de hábito social daríamos mejor cuenta de la capacidad de los agentes socializadores para adaptar los modelos transmisibles a contextos y circunstancias variables<sup>2</sup>.

En segundo lugar, esta cultura compartida comprendería una serie de diferenciaciones complejas —lo que los antropólogos denominan "subculturas"— en relación estrecha con las condiciones objetivas de la vida de las personas<sup>3</sup>. Así, debajo de ese nivel global, en el que una serie de creencias, de actitudes, de comportamientos, de sensibilidades, etc., son compartidas por el conjunto

---

<sup>1</sup> En el sentido "particularista" y no "universalista" del término. Véase el artículo "Culture", en Pierre Bonte y Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, P.U.F., 1992, 190-196.

<sup>2</sup> Cit. en Peter Burke, *Sociología e historia*, Madrid, Alianza, 1987, 69.

<sup>3</sup> Encontramos un panorama general sobre las diferentes teorías de esta categorización en Juan Maestre Alfonso, *Introducción a la antropología social*, Madrid, Akal, 1983, 35-37, 119, 135-136 y 201.

de la sociedad, debemos distinguir grados diferentes de apropiación, de asimilación y de expresión. Expresión que puede llegar a grados calificados como manifestaciones de una verdadera "contracultura"<sup>4</sup>.

En la reflexión precedente podemos insertar una segunda idea aportada por Bourdieu: el concepto de "violencia simbólica". Este autor se refiere así a la imposición de la cultura —normas, valores, hábitos— de la clase o grupo dominante, a los miembros de los grupos dominados. Un segundo aspecto de esta idea corresponde al proceso por el cual estos grupos dominados se sienten "obligados" a reconocer la cultura dominante como legítima y a ver la suya como ilegítima<sup>5</sup>.

El conflicto eventual se encontraría, entonces, en el encuentro entre las "subculturas" de una sociedad y esta imposición simbólica más o menos consciente. Un conflicto que puede ser exteriorizado pero que, en general, pasa inadvertido a través de canales silenciosos. De hecho, podemos establecer una relación clara entre la hipótesis de Bourdieu y la idea de "hegemonía cultural" propuesta por Gramsci al hacer referencia a la aceptación de la cultura de los grupos "dominantes" por parte de los grupos "subordinados". Aceptación que tiene lugar sin que gobernantes ni gobernados sean necesariamente conscientes de las consecuencias o de las funciones políticas que ella conlleva. Lo que aparece como decisivo, por lo tanto, no es solamente el sistema consciente de ideas. Lo decisivo será la vivencia —por la mayoría de los individuos— de un proceso social organizado por los valores y las significaciones de los grupos dominantes, que harán pasar las presiones y los límites de un sistema económico, político y cultural específico como presiones y límites de la simple experiencia y del sentido común<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> La idea de la existencia de contraculturas (como la de mendigos, bandidos, integrantes de sectas religiosas,...) implica la hipótesis de que dichos grupos no sólo se diferencian del mundo que los rodea, sino que también lo rechazan: J. M. Yinger, "Counter-Culture and Sub-Culture", en *American Sociological Review*, N° 25, 1960, cit. en Mijail Bakhtine, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1987, 85 y 92. Véase también Natalie Zemon Davis, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, Paris, Aubier, 1979.

<sup>5</sup> Cit. en P. Burke, *Sociología...*, ob. cit., 69. Cf. la obra ya clásica de Norbert Elias sobre la imposición generalizada en Europa de los hábitos, las maneras y las formas de comportamiento de los grupos dominantes y sobre su evolución relativa en un tiempo largo: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, F.C.E., 1987.

<sup>6</sup> P. Burke, *Sociología...*, ob. cit., 98. Cf. Alphonse Dupront, "De l'Acculturation", en las actas del XII<sup>e</sup> Congrès international des sciences historiques (Vienne, août-septembre 1965), vol. I, 7-36. Sobre el proceso de aculturación, en la perspectiva que aquí destacamos, véase también el texto de Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Flammarion, 1978; para Hispanoamérica, Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971, cap. III: "Tradition et acculturation", 212-250.

Esta reflexión podemos ligarla a la crítica hecha por Frédérique Langué a propósito de las interpretaciones unívocas, herederas del cartesianismo, que son la base de la elaboración de categorías cerradas. Según esta autora, habría que dar cuenta de la plasticidad de las relaciones sociales, en las cuales podemos ver transposiciones y adaptaciones de representaciones, de prácticas y de identidades<sup>7</sup>.

En términos globales, y siguiendo a Roger Chartier, se trataría de superar el reduccionismo a que nos llevó el anquilosamiento en la historiografía positivista y, en tiempos recientes, el proyecto de “historia serial” –generalmente cuantitativa– que tendía a establecer correlaciones simplificadas y unívocas entre *niveles sociales* y *expresiones culturales*. Las críticas elaboradas por la microhistoria italiana y las reformulaciones metodológicas propuestas por la historiografía francesa en la última década han permitido generar otras perspectivas, atentas a las *apropiaciones* más que a las distribuciones, a las *construcciones de sentido* más que a las reparticiones de objetos<sup>8</sup>.

En fin, el tercer elemento clave de nuestra aproximación es la observación de la participación de todos los actores sociales –individuales o colectivos– como inscrita en un proceso histórico mayor, en el cual todos los factores señalados en los párrafos anteriores se reagrupan y se proyectan en líneas temporales que no siempre coinciden<sup>9</sup>. Esto nos lleva necesariamente a Michel Foucault y a su búsqueda de la construcción, a través de las prácticas sociales y los discursos sobre la “verdad”, de las representaciones históricas provisorias y discontinuas de la “realidad”. Esta última, así, respondería a las configuraciones específicas que en distintas épocas (y lugares) se habrían dado entre el “saber” y

---

<sup>7</sup> “[Il faut] penser non plus en termes d'oppositions, de contraires, mais de complémentarités et par conséquent prendre en considération la dynamique qui en est issue. Evitant toute classification a priori, elle permet ainsi de relativiser des phénomènes qu'il était convenu jusqu'alors de présenter comme étrangers à toute «culture populaire» et de prendre en compte la diffusion de mentalités et de comportements propres aux «classes supérieures» dans l'ensemble du corps social. L'exemple de l'Amérique espagnole –consigna Langué– en tant que lieu de rencontre puis de coexistence et d'interrelations de structures mentales et culturelles dont le caractère pluriel se trouve donc accentué [...], apparaît à cet égard comme particulièrement illustratif des syncrétismes qui président à ce type de situations”: Frédérique Langué, “Les identités fractales. Honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIII<sup>e</sup> siècle”, en *Caravelle*, Université de Toulouse-Le Mirail, N° 65, 1995, 23-24.

<sup>8</sup> Roger Chartier, “Philosophie et histoire: un dialogue”, en François Bédarida (coord.), *L'histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, 156-157.

<sup>9</sup> No podemos dejar de citar los trabajos clásicos sobre la temporalidad de Fernand Braudel, publicados en la recopilación *La historia y las ciencias sociales* (Madrid, Alianza, 1968) y de Michel Vovelle, “L'histoire et la longue durée”, en Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel (dirs.), *La nouvelle histoire*, Bruxelles, Complexe, 1988 (2<sup>a</sup> ed.), 77-108.

el "poder". A partir de esta alianza se establecería lo que Foucault denomina "dispositivos de dominación", que se pueden materializar en creaciones tecnológicas —como la clínica psiquiátrica o la cárcel—, en postulados jurídicos, en instancias coercitivas, etc.<sup>10</sup>. La perspectiva anterior deja abierta, así nos parece, la posibilidad para ampliarla hacia los mecanismos persuasivos del sistema de poder, incorporando la idea de "imposición simbólica" vista en párrafos anteriores. Ello nos permitiría aplicar el concepto de "dispositivo de dominación" a todo el universo de ceremonias y ritos emanados y/o referidos a dicho sistema, y que constituyen nuestro sujeto de estudio.

\*

Si nos acercamos por este camino a campos temáticos más tradicionales, como los que se estudian bajo la denominación de "historia política" —la autoridad y su contestación, el gobierno y los gobernados, las instituciones y acciones burocráticas, el proceso de toma de decisiones, la llamada "clase política", la legitimidad y los mecanismos de legitimación, las leyes y reglamentos, la persuasión de la opinión pública, etc.—, las posibilidades del análisis se ensanchan enormemente<sup>11</sup>. Así, los fenómenos políticos del pasado ven disminuir su carga histórica individual y se ven implicados en procesos más complejos que comportan múltiples variables. La idea es permitir una apertura epistemológica y hermenéutica, y armarse de herramientas metodológicas y conceptuales para observar los hechos y las formas del pasado con la flexibilidad necesaria para penetrar en procesos vividos en los rincones profundos de la sociedad, en ese conjunto de elementos culturales, de creencias, de imágenes, de actitudes y de representaciones que evolucionan lentamente y que modelan una "mentalidad colectiva"<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. de Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1970; *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1971; *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992; *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1993. Para un análisis de la primera parte de su obra en el contexto intelectual en que se forjó durante las décadas de 1960 y 1970, véase Luce Giard (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, especialmente el trabajo de Jacques Revel, "Le moment historiographique", 83-96.

<sup>11</sup> Cf. René Rémond (dir.), *Pour une histoire politique*, Paris, Seuil, 1988; Jacques Julliard, "La politique", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, 229-250; Joaquín Fermandois, "Vigencia de la historia política", en *Dimensión histórica de Chile*, Santiago, N° 4/5, 1987-1988.

<sup>12</sup> Nuestra deuda con la llamada "historia de las mentalidades" es fundamental. Sus aportes permitieron a los historiadores de las décadas de los '70 y '80 la comprensión —en la

De ahí la relación establecida por historiadores como Michel Vovelle entre los conceptos de *mentalidad* e *ideología*. En esta relación, todos los elementos psicológicos y culturales implicados en la mentalidad colectiva de una sociedad y que, por su carácter, poseen la particularidad de resistir hábilmente al paso del tiempo, tienden a mantenerse detrás de los cambios coyunturales de la economía y de la política contingente. A partir de esta "permanencia" estructural, dichos elementos se relacionarán dialécticamente con el sistema ideológico dominante, sea por la información de sus contenidos, sea por la resistencia a ellos<sup>13</sup>.

Retomemos aquí nuevamente el estructuralismo "a la Foucault", diferenciando el *discurso* de la ideología. Desde su perspectiva –según Paul Veyne– el primero daría cuenta de la "realidad", de sus incongruencias, limitaciones y prácticas efectivas. La ideología, en cambio, sería su correlato racionalizado, más libre y amplio puesto que respondería a una "idealización" de aquella realidad. La ideología, en consecuencia, nos llevaría a una ilusión semántica que nos haría creer en la existencia de cosas, de objetos "naturales" –como los "gobernados" o el "Estado"– cuando estos no serían sino el correlato de las prácticas correspondientes<sup>14</sup>.

La historia política, desde esta perspectiva, desplaza hacia un nivel menos protagónico las ideas, las palabras evidentes y los personajes de renombre. Ella se concentra en la "lectura" interpretativa del "discurso" configurado por las prácticas, por esos elementos profundos que sostienen el aparato ideológico de control social y que alimentan los contenidos de la legitimación colectiva de la autoridad. Una legitimación que no pasa por las vías racionales del discurso hablado sino por los meandros persuasivos del "discurso gestual", de la presencia ostentatoria, de la palabra teatralizada, de la

---

larga duración– de formas de comportamiento social, de comportamientos colectivos más que individuales, de hábitos enquistados, de sistemas de valores, de inclinaciones morales, de actitudes frente al poder y sus diferentes expresiones, etc. Véase el artículo de Jacques Revel, "Mentalités", en André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F., 1986, 450-457. Cf. también N. Elias, *El proceso...*, ob. cit.; Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988, y *Culture populaire...*, ob. cit. Frédérique Langué, por su parte, ha revalorizado este enfoque historiográfico de las mentalidades –"bloqueado" desde hace algún tiempo en el medio europeo– en lo que concierne a sus aportes metodológicos e interpretativos para las canteras de investigación sobre Hispanoamérica: "Les identités fractales...", art. cit., 24.

<sup>13</sup> Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, Gallimard, 1992 (2ª ed. corregida y aumentada), 105.

<sup>14</sup> Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", texto publicado en la segunda edición de su libro *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978.

magnificencia sensual, de la exhortación a la emoción y a la admiración,... Para efectos del presente trabajo, dicho enfoque nos pone frente a la serie de argumentos subjetivos a través de los cuales se constituía y se alimentaba la representación colectiva del poder durante el Antiguo Régimen. Las ideas y los conceptos políticos no se fundarían allí sobre una explicación sino que se expresarían como una realidad vivida. Como lo señala André Burguière,

*“La política no es un puro stock de ideas producidas por las elites conscientes y que serían comunicadas progresivamente al conjunto del cuerpo social por su propia capacidad para convencer y movilizar. Para impregnar la vida social, la política debe significar más que ella misma: no solamente un proyecto de organización del poder, sino una manera de comunicarse con los otros y de comprender el mundo”*<sup>15</sup>.

El poder, comprendido como un sistema de dominación y de control social<sup>16</sup>, y provisto de un marco administrativo adecuado, alcanza sus objetivos sobre la base de mecanismos coercitivos, disuasivos y persuasivos, con el fin de obtener la obediencia a sus mandatos y su propia estabilidad en el tiempo. Sin embargo, el fundamento esencial sobre el cual se basará la dominación no reposará sobre los pilares más objetivos de control, sino sobre el marco subjetivo de los mecanismos persuasivos, “[...] las formas simbólicas, las prácticas rituales en las cuales se ha alojado el discurso ideológico”<sup>17</sup>. La dominación simbólica la entendemos, así, como una herramienta vital en la construcción de todo Estado.

Esta aproximación a la historia política valoriza, así, todo un conjunto de representaciones colectivas cuyo estudio nos lleva a un tópico de investigación que, según Jacques Le Goff, podríamos insertar en el dominio de una “antropología política histórica”<sup>18</sup>: el análisis de factores psicosociales donde la imagen de lo que “debe ser” es alimentada en forma permanente a través de todo un conjunto de expresiones públicas cargadas de sentido y socialmente integradoras. El sistema de poder va a cultivar así lo que se

<sup>15</sup> Art. “Anthropologie historique”, en A. Burguière (dir.), *Dictionnaire...*, op. cit., 57 (la traducción y el destacado son nuestros).

<sup>16</sup> Cf. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

<sup>17</sup> Expresión de André Burguière, en una reflexión a propósito de los trabajos de Mona Ozouf y Michel Vovelle sobre la fiesta: art. “Anthropologie historique”, en A. Burguière (dir.), *Dictionnaire...*, ob. cit., 58 (traducción nuestra).

<sup>18</sup> “Préface à la nouvelle édition”, en J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel (dirs.), *La nouvelle histoire* (2ª ed.), ob. cit., 17. En esta misma obra, véase el artículo de André Burguière, “L'anthropologie historique”, 137-164.

podría conceptualizar como la *creencia* en su legitimidad<sup>19</sup>. El poder, como apunta Carmelo Lisón, es la mayor parte de las veces algo inmensamente sutil, arraigado en analogías y metáforas. Actúa detrás de signos, se disfraza de ceremonial y de protocolo. Su máscara es el ritual, polivalente y ecléctico, aunque formal y estructurado. El ritual organiza y dramatiza el conjunto simbólico-emotivo legitimante<sup>20</sup>.

\*

Los símbolos y ritos atraerán, en consecuencia, lo esencial de nuestra atención. Símbolos que van más allá de los objetos materiales que evocan solemnemente la *presencia* de la autoridad. En una sociedad rural e iletrada como la de Santiago de Chile en el siglo XVII, donde lo escrito tenía una influencia claramente restringida en el proceso de socialización cultural, todo lo que rodeaba al poder y que tocaba la subjetividad emocional de los sentidos tenía un contenido simbólico. Es ahí donde adquiere toda su importancia lo que ha señalado Adeline Rucquoi a propósito de la España medieval, donde adquiere un papel fundamental el valor atribuido al gesto y al rito, que traducen en forma visible una realidad trascendente —como el poder— y que son manipulados conforme a una simbología inmediata, comprensible más o menos por todo el mundo<sup>21</sup>. Si utilizáramos las categorías

<sup>19</sup> En lo que concierne al concepto de “creencia” y a su enorme fuerza interna a nivel del imaginario colectivo, cf. José Ortega y Gasset, “Ideas y creencias”, publicado en sus Obras completas, Madrid, Revista de Occidente, 1970, vol. V, 383-409. También debemos mencionar la obra clásica de Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México, F.C.E., 1964), en la cual trabaja en profundidad el concepto de “dominación” y su relación con los diferentes tipos de legitimación del poder. Para efectos del presente trabajo si bien es grande la tentación de ligar nuestras hipótesis al concepto de “legitimación carismática” propuesto por dicho autor, sólo podríamos hacerlo de una forma muy relativa. En efecto, en la tipología que él utiliza, la aplicación sociológica de esta idea se refiere a la autoridad proyectada por una persona presente corporalmente y no diluida en un universo de símbolos y de representaciones vicarias, como sucedía con el ejercicio de la autoridad del rey en América. Weber se aplica, en todo caso, a complejizar el tipo puro, cuando apunta que, en términos históricos, la tipología de carismas es muy variada y entremezclada. No es inútil señalar, en todo caso, que uno de entre ellos, el denominado “carisma institucional”, podría aproximarse a la realidad particular de nuestra reflexión sobre América colonial. Esto también es pertinente respecto a la idea de “rutinización” del carisma, si lo ligamos a la importancia de la repetición en el tiempo de los mecanismos litúrgicos de legitimación: cf. pp. 170-173, 193-197 y 203.

<sup>20</sup> Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del Rey (monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias)*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, 136. Véase también Jean-Jacques Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Éditions Universitaires, 1977.

<sup>21</sup> Adeline Rucquoi, “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”, en *Relaciones*, Zamora (México), N° 51, 1992, 59-60. Bajo esta perspectiva, Chile, durante el periodo colonial, se parecería a la imagen que nos aporta Pierre Chaunu de la



de la lingüística contemporánea podríamos plantear nuestro objetivo como el desentrañamiento del aparato semiótico de un discurso, sólo que este no sería el escrito, sino uno visual y auditivo.

Los actos rituales y las ceremonias –estas últimas entendidas como un conjunto articulado de ritos– deben comprenderse, por lo tanto, como “actos de comunicación”. Estos se llevan a cabo a través de *conductas* convencionales no-verbales –inclinación de la cabeza, izar una bandera, sentarse o avanzar en medio de un cortejo en un lugar privilegiado,...–, en una relación visual con *símbolos* no-verbales –la cruz, una bandera o estandarte, un catafalco funerario, el sello real, la representación plástica de un santo,...– y con el apoyo de un trasfondo de *códigos sonoros* adecuados a la ocasión –ritmo sincopado de instrumentos militares, cantos y música religiosa, descarga de armas de fuego, repique de campanas,...<sup>22</sup>.

Nos inclinamos a adoptar, en consecuencia –y pese a los riesgos de su imprecisión–, el término “símbolo” utilizado por Clifford Geertz, que designa cualquier objeto, acción, hecho, calidad o relación que sirva como vehículo de una concepción<sup>23</sup>. En lo que concierne a nuestro sujeto, serán las concepciones del sistema de poder dominante las que serán canalizadas a través de los diversos “símbolos” litúrgicos y las que darán a estos últimos su significación.

Otra contribución de Geertz a nuestra propuesta es la importancia que le atribuye a las emociones y a los sentimientos en tanto que “artefactos culturales”. Las liturgias y los eventos festivos se servían, justamente, del impacto emocional de sus formas y contenidos, apelando a la receptividad sensitiva de la comunidad. Según Geertz, en la vida cultural de una sociedad, la existencia de ciertas estructuras públicas que denomina “modelos simbólicos de emoción”, y que sirven de guía a la comunidad, son esenciales:

*“Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte”<sup>24</sup>.*

---

España del siglo XVI: “La civilisation ibérique, dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, un peu plus sans doute que dans l’Europe médiane, est une civilisation qui échappe, pour l’essentiel, aux modes de transcription écrite. C’est donc au niveau du geste, au niveau des sons, au niveau des formes qu’il faut enfin se placer”: *L’Espagne de Charles Quint*, Paris, SEDES, 1973, t. 2, 563.

<sup>22</sup> Ver Carole Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1990, 102-103.

<sup>23</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987, 81.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

La cultura es, ante todo, un sistema de *significaciones*, de comportamientos y de valores compartidos, así como de formas simbólicas por cuyo intermedio este sistema se expresa o se encarna<sup>25</sup>. El camino a seguir, por lo tanto, pasa necesariamente por una tentativa de interpretación de estas significaciones, por su decodificación y por el conocimiento de las convenciones que están implicadas en dicho sistema<sup>26</sup>. Adoptamos, así, otra reivindicación metodológica de Geertz al definir la cultura como un concepto semiótico. El análisis de la cultura debe ser, según este autor,

*"[...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie"*<sup>27</sup>.

En el mundo colonial americano, la percepción visual y auditiva así como la transmisión oral van a constituir los vehículos preferenciales –si no exclusivos– de estas expresiones simbólicas, que se incrustarán directamente en el imaginario colectivo y lo alimentarán en forma permanente<sup>28</sup>. La imagen del poder –en el sentido amplio así como en el sentido propiamente político del término–, comprendida en tanto que representación mental de lo que ha sido percibido por los sentidos –especialmente por la vista<sup>29</sup>–, asentará sus raíces y se nutrirá del contenido de la digestión más o menos consciente de todos estos signos<sup>30</sup>. La asimilación de esta imagen, en fin, adquiere su dimensión colecti-

<sup>25</sup> Véase la introducción a la edición española del trabajo de Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991, p. 25. Cf. también Edmund R. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, 1976.

<sup>26</sup> José Ricardo Morales, "Narratio picta. Una categoría de la antigua retórica en la pintura medieval", en *Mapocho. Revista de humanidades y ciencias sociales*, Santiago, N° 35, primer semestre de 1994, 64.

<sup>27</sup> C. Geertz, *La interpretación...*, ob. cit., p. 20. Otra perspectiva semiótica, si bien diferente, puede observarse en el ensayo iluminador de Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>28</sup> El imaginario, en términos psicológicos, lo entendemos como el dominio de la imaginación creadora "[...] qui compose des représentations sensibles différentes des objets réels ou des situations vécues": Roland Doron y Françoise Parot (dirs.), *Dictionnaire de psychologie*, Paris, P.U.F., 1991, 350.

<sup>29</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1972, 464.

<sup>30</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1983. Cf. también Ernest Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, F.C.E., 1972, 2 tomos, y *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, F.C.E., 1975; Umberto Eco, *Signo*, Barcelona, Labor, 1988; Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Avila, 1992; Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978; David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992.

va y cumple con su función social al pasar por el “cedazo” de la cultura dominante, tanto en su versión general –compartida por todos– como en su versión particular o microsociedad –que toma en cuenta las diferencias sub-culturales–. Los límites entre la realidad y la apariencia se trastocan y se trascienden en esta subjetividad. Y si agregamos a todo ello el componente de lo sagrado, con el peso irresistible y omnipresente que ejercía hasta el fin del llamado “Antiguo Régimen”, los mecanismos de legitimación simbólica del poder actuarán sobre los puntos más sensibles del imaginario<sup>31</sup>.

\*

En efecto, durante el período colonial de América, la Iglesia controla y fundamenta una parte esencial de este universo de representaciones, en tanto que institución del sistema de poder –sobre la base jurídica del Real Patronato–. Además, en tanto que intermediaria oficial de las fuerzas sobrenaturales, ella adquiere un papel especial y definitivo en la alimentación de la legitimación ideológica de dicho sistema, diseñando una frontera difusa y ambigua entre “lo político” y lo propiamente religioso. Bien podríamos citar aquí la síntesis expresada por Jacques Le Goff para la Europa medieval, donde percibe una “[...] *semiología religiosa que hacía de lo político una provincia de lo sagrado*”<sup>32</sup>.

Desde un punto de vista antropológico, encontramos una síntesis clarificadora de esta imbricación en la reflexión de Michel Izard. Una imbricación que va más allá de la institución eclesiástica, apelando, *por su intermedio*, al peso de lo sagrado sobre las conciencias individuales. Se trata, entonces, de invocar las decisiones insondables y omnipotentes de la divinidad, de las cuales depende el conjunto de la sociedad del “Antiguo Régimen”:

<sup>31</sup> Véase el análisis de Pierre Bourdieu en su artículo “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales E.S.C.*, mai-juin 1977, N° 3, 405-411. Una síntesis de las aplicaciones históricas elaboradas en torno al concepto de “imaginario colectivo” se puede encontrar en el trabajo de Evelyne Patlagean, “L’histoire de l’imaginaire”, dans J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel (dirs.), *La nouvelle histoire* (2ª ed.), ob. cit., 307-334. Esta nueva edición comprende un complemento bibliográfico interesante.

<sup>32</sup> Jacques Le Goff, “L’histoire politique est-elle toujours l’épine dorsale de l’histoire?”, en *L’imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991, 339 (traducción nuestra). De ahí los problemas señalados por Pierre Lévêque para diferenciar ambos campos historiográficos, ya que desde la Antigüedad clásica y hasta los “Tiempos Modernos” no existiría ninguna separación significativa entre la religión y el Estado: “*l’histoire politique ne peut guère être dissociée de l’histoire religieuse*”: art. “Politique (histoire)”, en A. Burguière (dir.), *Dictionnaire...*, ob. cit., 515. Véanse también las contribuciones de Alphonse Dupront (“Anthropologie religieuse”) y de Dominique Julia (“Histoire religieuse”) al tomo 2 de la obra dirigida por Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Faire de l’histoire*, ob. cit., 105-167.

"El hombre –apunta Izard– está sometido al **poder**, o más bien a **poderes** que pueden emanar de múltiples instancias diferentes (los dioses, la tierra, los ancestros, etc.). El poder político, sin embargo, no es un poder como los otros, ya que le es inherente una aptitud para captar los poderes con vistas a perseguir sus fines. La relación del poder político con lo sobrenatural lo marca de una sacralidad de la cual extrae los principios de su legitimación y de su reproducción"<sup>33</sup>.

Lo sagrado y su intermediario institucional participan, así, en forma directa y estrechamente ligados a este juego legitimante. En una sociedad donde lo visual y lo gestual tienen un peso decisivo en la estructuración de representaciones mentales de las jerarquías y de las funciones sociales, las liturgias de la Iglesia, acentuadas por el Barroco militante de la Contrarreforma, van a jugar un papel determinante en la configuración y alimentación de un imaginario colectivo sensible y persuadible. Dicho papel lo observamos a primera vista en el carácter repetitivo de sus contenidos rituales –a partir de la normativa canónica y de la costumbre local–, en su regularidad –a partir de la imposición de un calendario litúrgico anual con fechas mayoritariamente fijas–, y en la capacidad de convocatoria social que tienen las ceremonias religiosas, en un contexto marcado por la creencia generalizada en la relación directa entre todo acontecimiento terreno y la intervención de la voluntad divina; esto último amparado en la influencia psicológica de un discurso eclesiástico escatológico, culpabilizante y disuasivo. En todo caso, la repetitividad, erigida sobre normas precisas y estereotipadas, no era exclusiva de la liturgia eclesiástica; ella también formaba parte del universo profano. La ceremonia, en ambos contextos, integraba un bagaje común de prácticas rituales más o menos periódicas que conservaban una forma y unos contenidos estables<sup>34</sup>. Es en esta estabilidad,

<sup>33</sup> Art. "Pouvoir", en P. Bonte y M. Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie...*, ob. cit., 599 (traducción nuestra; el destacado fue hecho por el autor). Cf. Luc de Heusch, "Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir", en *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université Libre, 1962, 15-47; Robert Tossier, *Le sacré*, Paris, Cerf-Fides, 1991; Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997.

<sup>34</sup> Cf. Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971. Sobre la relación entre los ritos colectivos y su inscripción en la vida social a partir del "retorno" de las circunstancias que apelan a la repetición de su ejecución, véase el artículo "Rite" de Pierre Smith, en P. Bonte y M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie...*, ob. cit., 630-633. Una buena síntesis de las aproximaciones clásicas que han tenido las ciencias sociales a las prácticas rituales de la religión se puede ver en Jack Goody, "Religion and Ritual: The Definitional Problem", en *The British Journal of Sociology*, London, vol. XII, N° 2, junio de 1961, 142-164; también el capítulo "Le rite en théorie" del texto de Claude Rivière, *Socio-anthropologie...*, ob. cit., 80-89, y la "Sélection de textes sociologiques sur la célébration"

justamente, donde encontramos uno de los factores principales de la validez de su función.

Por lo anterior, la ceremonia —religiosa o política—, que, por su propia naturaleza, es una verdadera institución dramática del poder, servía de vehículo de perpetuación del sistema. Su repetición en el tiempo respondía, además, al retorno simbólico de las circunstancias que la habían instituido. Así, la muerte o el ascenso de un rey en la lejana Metrópoli, la llegada de alguna de sus autoridades vicarias a Chile, la conmemoración de la fiesta del santo patrono local o los estragos de alguna de las calamidades naturales que devastaban con cierta frecuencia la región de Santiago, daban la ocasión para escenificar la serie de componentes rituales habituales. Todo correspondía a las configuraciones tradicionales —generales y locales— y, en el caso de producirse algún cambio, ello podía dar lugar a sensibles enfrentamientos entre los actores participantes, las piezas claves del juego<sup>35</sup>. Siendo actos “conservadores” —por sus formas, sus objetivos, sus actores y sus discursos simbólicos—, las ceremonias crean, sin embargo, una ruptura de la normalidad de la vida cotidiana, dando un carácter excepcional y solemne a la temporalidad del evento celebrado. En este sentido, como lo recuerda Isabel Cruz, se crearía una temporalidad específica, regenerativa y transversal<sup>36</sup>.

\*

El concepto de “ceremonia”, ese “[...] conjunto articulado de elementos rituales que fijan a través de los objetos, los gestos y las palabras el lugar que corresponde a cada uno en la jerarquía de poderes”<sup>37</sup>, constituye así el nódulo de nuestra aproximación a la historia política. En tanto que expresión sublimada de dichas jerarquías, los ritos y las ceremonias estereotípicas se ligan a la estructura misma de cada sociedad. De ahí el hecho que cuando estudiamos estas últimas debemos reflexionar sobre el funcionamiento de lo

---

recopilada por J.-Y. Hameline en *La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique*, París, CERF, N° 106, 1971, 111-131. Para una tipología, cf. Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Barcelona, Taurus, 1986.

<sup>35</sup> Cf., por ejemplo, Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, CEC, 1995, 199; Fernando Urquiza, “Etiquetas y conflictos: el obispo, el virrey y el Cabildo en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Anuario de estudios americanos*, Sevilla, N° 50, 1993, 55-100.

<sup>36</sup> Isabel Cruz, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995, 29.

<sup>37</sup> Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI<sup>e</sup> au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Fayard, 1989, 18 (traducción nuestra).

que Lucy Mair llama "unidades rituales", constituidas por los diversos grupos sociales. Debemos interrogarnos sobre las formas a través de las cuales el *status* de ciertas personas, grupos o instituciones *se refleja* en los papeles rituales que les son asignados<sup>38</sup>. Cuando se analizan diferentes ceremonias, considerándolas como *hechos institucionales*, es fundamental preguntarse cómo, dónde y quién las efectúa.

Por esta razón, debemos valorar la hipótesis propuesta por François-Xavier Guerra en el sentido de estudiar a los actores del poder del "Antiguo Régimen" bajo la denominación de "actores colectivos" o "actores sociales tradicionales". A partir de un enfoque originado en la ciencia política, este autor invita a observar el ejercicio del poder como una práctica corporativa, en la que no existirían actores individuales —propios de una época posterior— sino grupos estructurados por nexos que expresan una cultura específica —que podríamos ligar con los espacios subculturales descritos con anterioridad— y que poseen formas de autoridad y de sociabilidad, así como reglas de funcionamiento interno que les son propios e identificables. La actividad política, según Guerra, la habrían efectuado dichos actores conjuntamente con sus actividades sociales, en un todo indiferenciado, en una práctica que sería característica de dicha época<sup>39</sup>. Lo que este autor no pondera en debida forma es el hecho de que estos "actores colectivos" ejercen su actividad sociopolítica en defensa y representación de determinados grupos sociales y/o grupos de poder. Un ejemplo claro serían los cabildos coloniales, que constituían la representación institucional de las elites locales. Al mismo tiempo, es indudable que estos actores colectivos están conformados por componentes individuales que catapultan sus propios intereses

<sup>38</sup> Lucy Mair, *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza, 1986, 214-215. Como señala Claude Rivière, "*Dans un monde religieux comme dans les sociétés civiles, ils [-les rites-] ont pour but de réitérer et de renforcer des liens, expriment parfois des conflits pour les dépasser (ce qui soulève le problème des réussites et des niveaux de l'intégration), de renouveler et revivifier des croyances, de propager les idées d'une culture et de leur donner une forme (ce qui renvoie à une dimension cognitive), de délimiter des rôles et de tenter de structurer dans des comportements la manière dont une société ou un groupe social se pense*": "Pour une approche des rituels séculiers", en *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, 1983, cit. en Béatrix Le Wita, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988, 84.

<sup>39</sup> François-Xavier Guerra, "Hacia una nueva historia política: actores sociales y actores políticos", en *Anuario del I.E.H.S.*, Tandil (Argentina), N° 4, 1989, 243-264. Del mismo autor, véase su estudio *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. En una línea historiográfica similar, son interesantes los trabajos que ha llevado a cabo Pilar González Bernaldo sobre Argentina, entre los cuales "La Revolución Francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: la irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario (1810-1815)", en Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri (eds.), *La Revolución Francesa y Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1990, 111-135.

particulares y los de sus familias utilizando las corporaciones que ejercen la actividad política. Y ello no solamente en el plano del ejercicio directo y concreto del poder, sino —y quizá, sobre todo— en el plano de la alimentación persuasiva de la legitimidad de dicho ejercicio.

Estamos hablando, evidentemente, del prestigio social, una de las claves fundamentales de las representaciones mentales colectivas de la autoridad en dicho “Antiguo Régimen”. En efecto, sin duda que los miembros de las elites coloniales de Hispanoamérica alimentaban el prestigio corporativo de la agrupación —institucional o estamental— que los acogía y participaban en la “acción” política con un objetivo corporativo. Sin embargo, en sentido inverso, ellos se retroalimentaban de un prestigio social en tanto que individuos y en tanto miembros de un clan o linaje familiar. En razón de esto, dichos individuos y sus linajes poseían una posición propia y singular en la “vida” política colonial. Esta respondía, en la perspectiva planteada por nosotros, a un espectro de niveles más amplios, en el cual se incluían los espacios que poseían los citados actores en el mundo de las prácticas religiosas. En otras palabras, estos personajes colectivos/individuales se inscribían en la vida política de acuerdo a un espectro de jerarquías que remitía al ejercicio del control social y al sistema de dominación global de la época, lo que se traducía claramente en las expresiones litúrgicas cívico-religiosas de ese sistema, tonificando las redes de linajes y la relación entre estas y el Estado gracias a la ostentación visual de los papeles jerárquicos de dichos actores.

Como lo apunta Carole Leal, en la realización de las aludidas celebraciones hay una metaforización del discurso a propósito de los conceptos de orden y de subordinación social y política. La legitimación simbólica evocada por estos actos —actos confirmatorios, de ratificación— se traducirá por lo que Leal denomina el “discurso de la fidelidad”<sup>40</sup>. En fin, podemos compartir con Carmelo Lisón la idea de que el ritual puede interpretarse, en suma, como un *modo de poder*<sup>41</sup>. En este sentido, los ritos y las ceremonias serían, a su turno, *medios de “educación social”*, que darían informaciones sobre el *statu quo* y, al mismo tiempo, que permitirían niveles variables de integración de los súbditos/feligreses<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> C. Leal, *El discurso...*, ob. cit., 18-22.

<sup>41</sup> C. Lisón, *La imagen...*, ob. cit., 136. Si bien para una época posterior, véase el ensayo amplio y sugerente de David I. Kertzer, *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

<sup>42</sup> Véase el trabajo de Claudio Esteva Fabregat, “Dramatización y ritual de la fiesta en Hispanoamérica”, en José María Díez Borque (comp.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986, 142. También, J. Cazaneuve, *Sociología del rito*, ob. cit., pássim.

Se trata de una integración simbólica, subjetiva y, por lo tanto, poderosa. Tras la aparente espontaneidad creadora de los gremios de artesanos –convocados para apoyar el espectáculo– o en la incorporación de cofradías y de los habitantes individuales a cortejos y procesiones, se oculta un programa concebido e impuesto desde lo alto, y a partir del cual las iniciativas, si las hay, están rigurosamente ceñidas<sup>43</sup>.

Verdaderos mecanismos legitimantes, las ceremonias rituales proyectan su fuerza gracias a la suma de su influencia persuasiva y a la facilidad de su manipulación por parte de los actores que controlan el poder. En consecuencia, a partir del momento en que todos estos objetos, gestos, palabras, etc., se reagrupan en un plan coherente y se expresan en lugares precisos donde es habitual que la gente asista, el ritual “[...] se cierra como una trampa sobre los cuerpos y el pensamiento de actores y de participantes”<sup>44</sup>.

De hecho, el concepto de “trampa” nos parece útil en relación al estudio de las posibilidades de cambio que puede vivir un sistema de poder. Al considerar los mecanismos litúrgicos como herramientas funcionales a la conservación de este sistema y por el hecho de que actúan a nivel de las sensibilidades colectivas, actores y espectadores se ven sumergidos en una estrategia emocional que, entre sus objetivos, busca ceñir dichos cambios a la tutela de los contralores de dicho sistema y a “hacer creer” que la estabilidad de este último es un objetivo “natural” de todos.

\*

Por lo mismo, la fiesta política, durante el llamado “Antiguo Régimen”, es una forma elaborada de ritual, una liturgia cívico-religiosa constituida de ceremonias solemnes en el templo y en otros espacios urbanos cargados de simbolismo<sup>45</sup>, con procesiones o cortejos laicos, etc. Todo ello sin olvidar los eventos lúdicos más o menos profanos, los ruidos apoteósicos y las iluminaciones nocturnas extraordinarias. Las diversiones públicas juegan un papel importante no sólo porque aportan el atractivo de un gozo colectivo aparentemente inocuo, sino también porque apoyan los objetivos legitimantes de los actores del poder, quienes cuentan en ellas con otras posibilidades de presen-

<sup>43</sup> Jean Jacquot y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, Éditions du CNRS, 1975, “Présentation” al volumen III.

<sup>44</sup> P. Smith, “Aspects sociaux de l’organisation des rites”, cit. en M. Fogel, *Les cérémonies...*, ob. cit., 412 (la traducción es nuestra).

<sup>45</sup> Véase al respecto el estudio de Francesco Remoti, Pietro Scarduelli y Ugo Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significato antropologici dello spazio*, Il Mulino, 1989.



cias simbólicas. La fiesta política comprendía, así, ritos diferentes y polisémicos, más o menos serios, más o menos estereotipados por la ley y la costumbre, que se incluían con sus códigos, sus momentos y sus lugares específicos en la globalidad del evento.

De ahí nuestro interés por valorizar como veta historiográfica una *antropología del ritual*, en los términos planteados por Claude Rivière<sup>46</sup>, a partir de un estudio “morfológico” de las liturgias –incluyendo las fiestas oficiales, las ceremonias públicas, y los ritos y símbolos de un amplio espectro político-religioso– así como su “función” social e ideológica<sup>47</sup>.

No podemos olvidar tampoco, dentro del intento de desentrañamiento de esta función, el carácter de espectáculo dramático, de verdadero teatro colectivo que este despliegue suponía en la época barroca, donde el arte se transformaba en vehículo de propaganda. La expresividad gestual respondía no solamente a una intencionalidad histriónica, sino también al cultivo de una estética asociada a la ideologización visual del espacio ceremonial, al ornamento destacado de vestimentas y objetos, etc. Según los términos de Jean Duvigneaud, la estética se transformaba en acción social<sup>48</sup>.

Se trata, entonces, de toda una cosmovisión de valores y de objetivos representados bajo una manipulación plástica rica en alegorías. Ella podía expresarse bien en una representación teatral como en un signo decorativo hermético, en un sermón eclesiástico rebuscado o en una pomposa procesión urbana. La práctica religiosa barroca se presenta, de esta forma, según ya lo dijimos, como un canal preferente de la estética dominante y de su proyecto de control social.

Otro factor, aparentemente evidente, que debemos considerar al trabajar este tema, es el hecho de que las fiestas y ceremonias se insertaban en un tiempo histórico. Si su contenido ritual las fijaba en una tendencia a la repetición, los cambios se hacían sentir en la larga duración. Las necesidades propias del sistema de poder –global o local– hacían fluctuar, a veces, los pesos relativos de los diversos componentes litúrgicos, de las jerarquías de presencia y protocolo, de los gestos o de los objetos simbólicos y de su respectiva manipulación por dichos actores<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Claude Rivière, *Les liturgies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

<sup>47</sup> Sobre la relación metodológica entre morfología e historia y su ejemplificación de casos, véase Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994.

<sup>48</sup> Jean Duvigneaud, *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 13.

<sup>49</sup> En palabras de Jean Jacquot, “*Si la fête peut être liée à l'événement, elle se fonde sur des traditions qui ne se modifient que lentement. Et l'intérêt est de voir ce que devient un répertoire de thèmes et de symboles reçus lorsqu'il est mis à contribution dans un esprit de*

Debemos considerar también el evento particular que motivaba el aparato festivo, en el caso de celebraciones extraordinarias. Incluso si los componentes de una fiesta podían ser más o menos comunes a todas, los reencontramos con acentuaciones diferentes. Así, para celebrar funerales políticos —de un miembro de la familia real, por ejemplo— o una rogativa pública por una peste local, el tono será muy diferente que cuando se induce la alegría colectiva para la proclamación de un nuevo soberano. En uno habrá elementos que no se encontrarán en el otro, respondiendo así a intencionalidades específicas y a una búsqueda de impactos diferenciados en la sensibilidad colectiva, pero dentro de una misma estrategia funcional. De la misma manera, la participación de los actores del poder presentará variaciones. En esencia, sin embargo, independientemente de las formas adoptadas, la presencia de estos protagonistas se mantendrá constantemente en el primer rango de acción, lo que, por lo demás, constituye una de las principales hipótesis de nuestra propuesta para una renovación de la historia política del mundo colonial.

#### HISTORIOGRAFÍA

Las investigaciones sobre fiestas y ceremonias de legitimación política han forjado un tópico fecundo en la historiografía contemporánea. Si bien ya en el siglo XIX vemos a historiadores como Guizot, Michelet y Tocqueville potenciar una historiografía analítica de los fenómenos políticos, incorporando aspectos socioculturales, será en la década de 1920 que se forjará una nueva mirada del pasado. Los trabajos de Johan Huizinga sin duda deben constituir el comienzo de todo análisis sobre el sujeto. Este autor jugó un papel pionero tanto en el análisis del universo lúdico —como componente cultural y espejo de la vida de una comunidad— como en el estudio sobre la inserción de lo gestual en el corazón de las representaciones colectivas de una época<sup>50</sup>.

Más centrado sobre los rituales legitimantes, la obra de Marc Bloch sobre *Los reyes taumaturgos*<sup>51</sup> marcó sensiblemente el camino a seguir para

---

*renovation artistique ou à des fins idéologiques, dans une situation donnée. C'est justement le rapport entre tradition et conjoncture qui permet de vérifier la flexibilité des modes d'expression de la fête*": J. Jacquot y E. Konigson (eds.), *Les fêtes...*, ob. cit., vol. III, 8.

<sup>50</sup> Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 1984 (1ª ed., 1923); y *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972 (1ª ed., 1954).

<sup>51</sup> Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (1ª ed., 1924).

los investigadores de este tema, analizando, como un proceso de larga duración, la representación mental colectiva de la realeza francesa a partir de la creencia en sus poderes curativos. La hipótesis de investigación se despertó en Bloch a raíz de la observación "etnográfica" de su propia experiencia en las trincheras durante la Primera Guerra Mundial, donde el rumor y su circulación fundamentaba la vida cotidiana y se perfilaba como "creador" de realidad y soporte de veracidad. Este trabajo, sin embargo, no tuvo mayor repercusión en su época y tuvo que esperar una mayor maduración de la historiografía propuesta por los fundadores de los *Annales*.

Una clara señal reivindicativa fue dada por Ernst Kantorowicz, en 1957, quien, en otro estudio clásico, incorporó a la discusión precedente la representación de la realeza medieval en el plano ideológico y su imbricación con los dogmas y las interpretaciones metafóricas de la Iglesia<sup>52</sup>. Pero sería en la década del '80, coincidiendo con el apogeo de la moda por el estudio de las "mentalidades" y comportamientos colectivos, cuando se abriría un ancho espacio para la relectura de Bloch y la aplicación de hipótesis renovadoras como las de Kantorowicz, ampliándolas a los estudios sobre la institución monárquica durante el llamado Antiguo Régimen<sup>53</sup>. Lo que nos interesa subrayar es el hecho de que, además, estos trabajos ligaron intrínsecamente dicha representación ideológico-simbólica al aparato festivo-ritual, en una unión que, efectivamente, nos parece indisociable<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1ª ed., 1957).

<sup>53</sup> Cf., por ejemplo, los trabajos de Ralph Giesey, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance* (Paris, Arthaud-Flammarion, 1987) y *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles* (Paris, Armand Colin/EHESS, 1987). Un balance de la discusión historiográfica puede encontrarse en Alain Boureau y Claudio-Sergio Ingerflom (dirs.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien* (Colloque de Royaumont, mars 1989), Paris, Éditions de l'EHESS, 1992. La reflexión sobre el peso simbólico y litúrgico en la legitimación política ha sido extendida hasta las fronteras del Antiguo Régimen e incluso más allá, a partir de los trabajos clásicos de Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799* (Paris, Gallimard, 1976) y de Maurice Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.

<sup>54</sup> Jean-Pierre Bayard, *Sacres et couronnements royaux*, Paris, Éditorial de la Maisnie, 1984; Alain Boureau, *Le simple corps du roi*, Paris, Les Éditions de Paris, 1988; Alain Boureau, "Les cérémonies royales françaises. Entre performance juridique et compétence liturgique", en *Annales E.S.C.*, novembre-décembre 1991, N° 6; Robert Descimon, "Les fonctions de la métaphore du mariage politique du Roi et de la République. France, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles", en *Annales E.S.C.*, novembre-décembre 1992, N° 6, 1127-1147. En este sentido, el estudio de Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information...*, ob. cit., contribuyó a una renovación del escenario metodológico, a partir de su análisis sobre los conceptos de "información" y de "publicidad", en tanto que partes integrantes de las liturgias urbanas del poder. En este sentido, véase también el trabajo ya clásico de Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris,

La fiesta monárquica, en consecuencia, se constituye como fundamento y como apoteosis de una ideología del poder. Desde su ascenso espectacular al trono hasta la celebración de sus funerales, el papel supremo del rey siempre estará recargado de liturgias y de eventos lúdicos que apunten a exteriorizar simbólicamente su majestad, a crear admiración. Como lo señala un autor barroco español, "[...] el lustre y grandeza de la corte y las demás ostentaciones públicas acreditan el poder del príncipe y autorizan la majestad"<sup>55</sup>.

\*

La historiografía española ha hecho suya también la discusión franco-inglesa sobre la realeza, sobre la fiesta y sobre el ritual público en general, aportando estudios nuevos y de peso<sup>56</sup>. Entre estos, debemos destacar el

Payot, 1978. Podemos citar también, si bien se trata de una descripción inserta en una obra de síntesis, el capítulo "Cérémoniaux et politique", escrito por Collete Beaune para el tomo *Monarchies modernes* (dir. por Maurice Duverger y Jean-François Sirinelli) de la nueva *Histoire générale des systèmes politiques*, Paris, P.U.F., 1997. Dentro de la historiografía anglosajona, cf. Lawrence Bryant, *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics, Ritual and Art in the Renaissance*, Genève, Droz, 1986; David Carradine y Simon Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1987; Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985; Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983; y la compilación de William H. Beezley (et al.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington (DE), Scholarly Resources Inc., 1994.

<sup>55</sup> Opinión de Diego Saavedra y Fajardo, cit. por Antonio Bonet Correa, "La fiesta barroca como práctica del poder", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, 48.

<sup>56</sup> Una discusión crítica sobre la aplicación de las hipótesis de Bloch en España se encuentra en Teófilo Ruiz, "Une royauté sans sacre: La monarchie castillane du bas Moyen Age", en *Annales E.S.C.*, mai-juin 1984, N° 3, 429-453; y en Adeline Rucquoi, "De los reyes...", art. cit.; de esta última autora, véase también *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988; José Nieto Soria, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla trastámara*, Madrid, 1993; Angel Rodríguez Sánchez, "La percepción social de la monarquía", en *Manuscrits. Revista d'història moderna*, N° 13, 1995, 79-95; de Teófilo Ruiz ver también "Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVIe siècle. Les célébrations de mai 1428", en *Annales E.S.C.*, mai-juin 1991, N° 3, 521-546. Una investigación excelente y bien acabada sobre la simbología ritual y la estética de los funerales reales es la de Javier Varela, *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1990. Véanse otros ejemplos recientes en Pierre Córdoba y Jean-Pierre Étienne (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito* (Coloquio internacional de Granada, 1987), publicado por la Casa de Velázquez y la Universidad de Granada, 1990; Manuel Núñez Rodríguez (ed.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994; y la compilación hecha por José Martínez Millán (dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994.

trabajo de Carmelo Lisón Tolosana, que añade un bagaje antropológico al estudio de La imagen del Rey, centrándose en los aspectos litúrgicos<sup>57</sup>. Aquí, los festejos por sus matrimonios, por el nacimiento de sus hijos, etc., reencuentran a las procesiones y cortejos solemnes que se despliegan para eventos religiosos relevantes; todo ello coloreado de juegos, diversiones, ruidos de campanas o de la pólvora de cañones,...: un conjunto entremezclado de elementos de raíz medieval, pero cuya apropiación política tenía una gran relación con el desarrollo de nuevas modas estéticas a partir del Renacimiento italiano<sup>58</sup>.

Por su parte, el peso de la Contrarreforma católica y de la estética barroca en el mundo hispano ha hecho que el interés de la historiografía de estos países se dirija en forma especial hacia el lazo omnipresente que unía al Estado y a la Iglesia<sup>59</sup>. La época de "las Luces", la configuración del

<sup>57</sup> Como un análisis exitoso de la propuesta de "antropología histórica" hecha por André Burguière, nos sumamos a Lisón cuando apunta: "[...] esa fastuosa explosión festiva de realeza hace que su poder trascendente se convierta en immanente, que el espectáculo en lugar de ideologizar cognitivamente estimule indirectamente a todos los sentidos en un conjunto armonioso en el que la vista y el oído, no la escritura ni la palabra, gozan recibiendo el impacto de la *weltanschauung* monárquica": C. Lisón Tolosana, *La imagen...*, ob. cit., 163.

<sup>58</sup> Cf. Roy Strong, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento, 1450-1650*, Madrid, Alianza, 1988. Véase también de Jean Jacquot (ed.), *Dramaturgie et société. Rapports entre l'oeuvre théâtrale, son interprétation et son public aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles* (Colloque à Nancy, avril 1967), Paris, Éditions du CNRS, 1968, 2 vols. De este mismo autor, junto a Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, ob. cit., vol. II: "*Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*". Cf. también los trabajos aparecidos recientemente en la compilación realizada por Lucien Claire, Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand, *Fêtes et divertissements*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, col. "Ibérica", nouvelle série, N° 8, 1997 y Antonio Bonet Correa *Fiesta, poder y arquitectura*, Madrid, Akal, 1990.

<sup>59</sup> A partir del estudio clásico de Victor Tapié, *Baroque et Classicisme* (Paris, Librairie Générale Française, 1957), pasando por el otro clásico de José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica* (Barcelona, Ariel, 1975), diversos textos han dado cuenta del interés creciente despertado por este período artístico-ideológico. Entre otros, véase Antoine Shapper, *La scenografía Barroca*, Bologna, Club, 1982; los trabajos compilados en *Teatro y fiesta en el Barroco*, Sevilla, Seminario de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1985; John E. Varey (coord.), *Cosmovisión y niveles de acción: el teatro español en el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987; José María Díez Borque (comp.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986; María José del Río, *Fiestas públicas en Madrid (1561-1808)*, tesis inédita de doctorado en historia, Madrid, U.A.M., 1993. Antonio Bonet Correa, en "La fiesta barroca...", art. cit., analiza una cantidad importante de descripciones de fiestas españolas barrocas a partir de un prisma teórico orientado, como el nuestro, al descubrimiento de sus relaciones funcionales con la práctica del poder; en este mismo sentido debe insertarse su libro *Fiesta, poder y arquitectura*, Madrid, Akal, 1990. León Carlos Álvarez Santaló, en su artículo "El espectáculo religioso barroco" (*Manuscrits. Revista d'història moderna*, N° 13, 1995, 157-183), ofrece una serie de reflexiones metodológicas y bibliográficas recientes sobre el sujeto; esta misma observación es válida para el artículo de José Jaime García Bernal, "Vínculo social y vínculo espiritual: la fiesta pública en la España Moderna", en Lucien Claire (*et al.*), *Fêtes et divertissements*, ob.

llamado "Despotismo ilustrado" y el influjo de la estética neoclásica durante el siglo XVIII, han sido objeto también de estudios renovadores. En ellos se han analizado los cambios en la representación figurativa y simbólica de la realeza así como la reubicación de los actores sociales en los esquemas ceremoniales tradicionales a partir de las nuevas realidades ideológicas<sup>60</sup>.

\*

Evidentemente, el contexto histórico anterior cambiaba sustancialmente al atravesar el Atlántico. Sobre el continente americano no se experimentó la presencia corporal del rey hispano sino a través de símbolos específicos y de sus autoridades vicarias. Las fiestas y ceremonias reales europeas serán, sin duda, el polo orientador de las celebraciones políticas americanas. Sin embargo, en el "Nuevo Mundo", además de la lejanía de la monarquía, la amplitud geográfica y la variedad étnica de las poblaciones no-hispano-criollas van a aportar a las celebraciones públicas una gran diversificación cromática<sup>61</sup>.

---

cit., 15-40. La tesis, también reciente, de Luis Manuel Ramalhosa Guerreiro, *La représentation du pouvoir royal à l'âge baroque portugais (1687-1753)* (thèse pour le doctorat en histoire et civilisations, Paris, EHESS, 1995, 4 tomos), extiende el análisis de estas hipótesis al resto de la Península Ibérica.

<sup>60</sup> Cf., por ejemplo, José Miguel Morán Turina, *La alegoría y el mito: la imagen del rey en el cambio de dinastía (1700-1759)* (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1982) y Roberto López, *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia, 1700-1833*, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

<sup>61</sup> Una visión descriptiva general se encuentra en Angel López Cantos, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española* Madrid, MAPFRE, 1992 y en Félix Coluccio, *Fiestas y costumbres de Latinoamérica*, Buenos Aires, 1985. En lo concerniente a la aplicación de formas simbólicas europeas en las celebraciones americanas, véase el ejemplo de Gisela Beutler, "'Patterns' de dominio español en la conquista española y su absorción por el mundo indígena. Los moros y cristianos en México y Guatemala", en *Fêtes et divertissements*, ob. cit., 159-177. Cf. también la serie de ponencias presentadas al coloquio *Les enjeux de la mémoire. L'Amérique Latine à la croisée du cinquième centenaire, commémorer ou remémorer?*, Colloque international de l'AFSSAL, Paris, décembre 1992. De Juan Carlos Estenssoro, "Los bailes de los indios y el proyecto colonial", en *Revista andina*, Cuzco, año 10, N° 2, diciembre de 1992, 353-389, y *Música y sociedad coloniales. Lima, 1680-1830*, Lima, Colmillo Blanco, 1989. También Ronaldo Vainfas, "O baile dos espíritos: danzas indígenas, resistência cultural e occidentalização no mundo colonial ibérico", en *Anais do congresso internacional 'A festa'*, Lisboa, Sociedades Portuguesa de Estudos do Século XVIII, 1992, vol. 1, 243-255. De Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Las fiestas novohispanas: espectáculos y ejemplo", en *Mexican Studies*, University of California Press, vol. 9, N° 1, winter 1993, 19-45. Como contribuciones renovadoras de la historiografía contemporánea al estudio del proceso de colonización americana, debemos destacar el estudio pionero de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus...*, ob. cit., así como los trabajos de Solange Alberro, *Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin, 1992, y de Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle* Paris, Gallimard, 1988; de este último autor, en conjunto con Carmen Bernard, su *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, vol. 1, 1991; vol. 2, 1993.

En consecuencia, los modelos analíticos y las hipótesis utilizadas para la realidad europea deben ser aplicados con cuidado y, sobre todo, tener en cuenta a los grupos de presión locales. Así, los trabajos más recientes sobre el sujeto apuntan a subrayar la relación existente entre las expresiones ceremoniales de legitimación de la monarquía y el papel jugado por sus representantes, por los grupos de notables y por otras instituciones locales. Estas expresiones se insertarían en una realidad específica, siendo utilizadas y manipuladas por los diferentes actores provinciales para la legitimación de su propio quehacer y lugar jerárquico<sup>62</sup>.

En todo caso, la mayor producción historiográfica sobre este sujeto se ha orientado más bien al estudio del arte efímero producido para las grandes ocasiones festivas (coronaciones de reyes, nacimientos de príncipes o muertes de la familia real, llegadas de virreyes, etc.), centrándose en las descripciones detalladas de las tipologías estéticas, la influencia de tendencias regionales y de artistas específicos, etc. Salvo excepciones, estos estudios no han ligado convenientemente estas creaciones a su proyección en el imaginario colectivo, dentro de la estrategia persuasiva global que estamos proponiendo<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> En este sentido, el estudio de Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985; 1ª ed., 1969, es de gran utilidad. Este autor establece un modelo europeo, pero su reflexión sobre el funcionamiento y la inserción política de las diversas instituciones urbanas ya ha mostrado su validez para la realidad americana. Así, el artículo de Fernando Urquiza, "Etiquetas y conflictos...", art. cit., nos informa sobre el cuidado aportado a la preparación de las diferentes ceremonias públicas y sobre las disputas que ellas suscitaban. Cada institución urbana –municipal, catedralicia, gremial...– defendía un papel y un posicionamiento ceremonial que debía comprenderse –según el modelo de Elias– como un modo de autorrepresentación de esos actores. La autoridad y el prestigio de cada uno dependían no sólo de su capacidad objetiva de decisión, sino también de la aprobación del resto del cuerpo social, tal como lo destaca Roberto López, *Ceremonia y poder...*, ob. cit., 23. En esta misma línea interpretativa, y en consonancia con el trabajo de Urquiza, debemos insertar el artículo de Juan Carlos Garavaglia, "El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Buenos Aires, tercera serie, N° 14, 2º semestre de 1996, 7-30. Una obra de gran calidad y erudición es la de Carole Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad...*, ob. cit. Esta autora nos advierte contra un excesivo localismo cuando recuerda que las principales celebraciones públicas del período colonial tenían un objetivo y una orientación simbólica clara: la legitimación de la monarquía lejana. Es a partir de este formato y de la liturgia eclesiástica que se estructurará la inserción de los actores locales. En lo que concierne específicamente a las elites, véase, por ejemplo, el estudio de Frédérique Langue, "De la munificence à l'ostentation. Attitudes et modèles culturels de la noblesse de Mexico (XVIII<sup>e</sup> siècle)", en *Caravelle*, Université de Toulouse-Le Mirail, N° 64, 1995, 49-75.

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, Adita Allo Manero, "Aportación al estudio de las exequias reales en Hispanoamérica. La influencia sevillana en algunos túmulos limeños y mejicanos", en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, México, UNAM, vol. I, 1989, 121-137; Víctor Mínguez, "La muerte del príncipe: reales exequias de los últimos Austrias en México", en *Cuadernos de arte colonial*, Madrid, N° 6, 1990, 5-32; María Jesús Mejías

Otro factor en el que insiste la historiografía latinoamericana, así como la española, es la constatación de la imbricación permanente entre lo que era político-laico y lo que era sagrado, siendo la liturgia eclesíastica el vehículo más adecuado para canalizar una legitimación de tipo ritual<sup>64</sup>. Ello se fundaba, además, en la condición especial en la que se encontraba la Iglesia americana, sujeta directamente al control de las instituciones imperiales por el "Derecho de Patronato".

\*

La historiografía chilena se ha mostrado bastante reticente a incorporar esta temática en sus objetos de investigación. El peso de la tradición positivista ha impedido hasta hace poco la apertura de la disciplina hacia nuevos horizontes. Los grandes eruditos de fines del siglo XIX y gran parte de los historiadores contemporáneos sólo tomaron en cuenta las ceremonias y los conflictos de protocolo en tanto que ornamentos curiosos de sus obras<sup>65</sup>. Por otra parte, los diversos elementos y acciones que componían una celebración —ceremonias oficiales, manipulación pública de objetos simbólicos, disposición del espacio, eventos lúdicos, etc.— eran vistos como un todo. Nunca se tomaban en cuenta ni sus diferentes funciones y pesos relativos ni sus eventuales significaciones específicas en el desenvolvimiento de un programa ceremonial.

---

Alvarez, "Muerte regia en cuatro ciudades peruanas del Barroco", en *Anuario de estudios americanos*, Sevilla, vol. XLIX, 1992, 189-205; Guillermo Tovar de Teresa, "Arquitectura efímera y fiestas reales: la jura de Carlos IV en la Ciudad de México, 1789", en *Artes de México*, México, nueva época, N° 1, 1988, 42-55; Rafael Ramos Sosa, "La fiesta barroca en ciudad de México y Lima", en *Historia*, N° 30, Santiago, 1997, 263-286; de este último, también, *Arte festivo en Lima virreinal* (siglos XVI-XVII), Sevilla, 1992.

<sup>64</sup> Aquí debemos mencionar dos estudios clásicos sobre el papel de las festividades religiosas en la vida colectiva de las comunidades locales europeas: Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité meridionale*, Paris, Fayard, 1984; 1ª ed. en 1968, y Michel Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Aubier/Flammarion, "Bibliothèque d'ethnologie historique", 1976. Para América colonial, véanse, por ejemplo, los trabajos compilados en *El arte efímero en el mundo hispánico* Mexico, UNAM, 1983, especialmente el artículo de Teresa Gisbert, "La fiesta y la alegoría en el virreinato peruano", 145-189.

<sup>65</sup> En este sentido, un claro ejemplo lo proporciona el libro de José Toribio Medina, *Cosas de la Colonia. Apuntes para la crónica del siglo XVIII en Chile*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1952, 2ª ed. Cf. también de Diego Barros Arana, *Historia jeneral de Chile*, Santiago, Rafael Jover editor, 1884-1902, 16 vols.; y de Benjamín Vicuña Mackenna, su *Historia de Santiago* y su *Historia de Valparaíso*, en sus *Obras completas*, Santiago, Universidad de Chile, 1938, vols. X y XI, III y IV, respectivamente. Otro ejemplo puede observarse en Miguel Luis Amunátegui, *Los precursores de la Independencia de Chile*, Santiago, Imprenta de la República, 1870, 3 tomos.



Evidentemente, este tema no ha tenido casi ningún espacio en la historiografía chilena sobre lo político, y no se le ha dado el lugar que le corresponde dentro de los mecanismos de control de la sociedad. En el contexto de Chile colonial, por ejemplo, los trabajos relacionados a las prácticas del poder han respondido tradicionalmente a una perspectiva jurídico-institucional, centrándose en las funciones administrativas o en los aspectos internos de cada organismo sin apuntar a su papel litúrgico en el espacio público, que era donde se vertían, justamente, grandes y periódicos esfuerzos por (re)generar el tejido simbólico-emocional que unía al imperio<sup>66</sup>. Los individuos y las normas reglamentarias que regían las instituciones eran, desde dicha óptica, los engranajes esenciales del pasado<sup>67</sup>. En este espíritu, justamente, se inserta el trabajo de Nestor Meza, si bien lo plantea como un análisis específico sobre la representación del poder político durante la época colonial. De hecho, al tratar –someramente– las ceremonias públicas, no pudo escapar a dicho esquema interpretativo, reduciendo la visión del sistema político colonial y de la fidelidad al monarca a factores jurídicos<sup>68</sup>.

La situación no fue diferente entre los trabajos relativos a la Iglesia y a la práctica religiosa colonial. Los historiadores liberales del siglo XIX, como Diego Barros Arana, Benjamín Vicuña Mackenna e incluso José Toribio Medina, no mostraron atención e incluso manifestaron desprecio hacia las manifestaciones de la devoción barroca y, en general, realizaron una crítica ideológica del desempeño histórico de la Iglesia. Los historiado-

<sup>66</sup> A propósito del Cabildo, por ejemplo, que era un actor central en toda celebración pública, véase Julio Alemparte, *El Cabildo en Chile colonial (orígenes municipales de las repúblicas hispanoamericanas)*, Santiago, Universidad de Chile, 1940. Otra grave carencia se manifiesta en el estudio sobre las corporaciones de artesanos, importantes también en la programación y ejecución de estos eventos; cf. Guillermo Seymour, *Los gremios de artesanos en el Chile colonial*, Santiago, memoria de Profesor en Historia y Geografía, P. Universidad Católica de Chile, 1972; Jaime Eyzaguirre, "Notas para la crónica social de la Colonia. El gremio de zapateros de la ciudad de Santiago", en *Boletín del Seminario de Derecho Público*, Santiago, Universidad de Chile, N° 6, 1965; Arturo Fontecilla, "Apuntes para la historia de la platería en Chile", en *Revista chilena de historia y geografía*, N° 93, 1938, 52-98. Sergio Grez Toso hace una revisión de los trabajos sobre este tema en los capítulos introductorios de su libro *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1997.

<sup>67</sup> Esta tradición se observa aún en trabajos recientes, como los de Bernardino Bravo Lira, "Monarquía y estado en Chile", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 96, 1985, pp. 13-42; y *El Presidente en la historia de Chile*, Santiago, Universitaria, 1986. Otro ejemplo en Luis Lira Montt, "Los hombres del absolutismo ilustrado en Chile", en *Estudios sobre la época de Carlos III...*, op. cit.

<sup>68</sup> Néstor Meza Villalobos, *La conciencia política chilena durante la Monarquía*, Santiago, Universidad de Chile, 1958.

res conservadores, por su parte, frisaron una apología edificante que impedía acercarse a las otras funciones socioculturales de la liturgia y de la religiosidad en general. Ello es mucho más evidente, por razones obvias, entre los autores que forman parte de la institución eclesiástica<sup>69</sup>.

Esta tendencia secular ha tenido, por supuesto, excepciones. Desde los años '40 aparecieron los trabajos de Eugenio Pereira Salas, quien estudiaba el surgimiento del teatro en Santiago colonial<sup>70</sup>. De este mismo historiador tenemos un trabajo pionero en esta temática: sus *Juegos y alegrías coloniales en Chile* constituyen un repertorio de eventos lúdicos útiles a la introducción sobre nuestro sujeto<sup>71</sup>. No obstante, en su producción se resienten

<sup>69</sup> Cf. Fidel Araneda, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, Ediciones Paulinas, 1986; Carlos Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago, Imprenta de San José, 1925; R. Ghigliazza, *Historia de la provincia dominicana de Chile*, Santiago, Imprenta Salesianos, 1985, 2 tomos; Gabriel Guarda, "Formas de devoción en la Edad Media de Chile. La Virgen del Rosario de Valdivia", en *Historia*, Santiago, N° 1, 1961, 152-202; de este último, también, "La liturgia, una de las claves del 'barroco americano'", en B. Bravo Lira (ed.) *El Barroco en Hispanoamérica.*, ob. cit. Otros trabajos de las últimas décadas sobre la relación entre la Iglesia y el Estado mantienen una interpretación tradicional, basada en la perspectiva jurídico-institucional; véase, por ejemplo, Sergio Vergara, "Iglesia y Estado en Chile, 1750-1850", en *Historia*, Santiago, N° 20, 1985, 319-362. Una perspectiva de análisis diferente se puede ver en los trabajos de Jorge Pinto sobre las misiones en la frontera mapuche, como su recopilación, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Temuco, Universidad de la Frontera, 1988, o en su artículo "Dominación y rebeldía. El cristianismo doliente y el cristianismo festivo en Chile", en Solar. *Estudios latinoamericanos*, Santiago, N° 1, 1991, 138-143. Las funciones socioculturales y políticas del aparato litúrgico de evangelización indígena son tratadas parcialmente por Rolf Foerster, en *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*, Santiago, Universitaria, 1996. En esta última perspectiva volvemos a encontrar a Jorge Pinto, con su artículo "La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVII)", en *Revista de Indias*, Madrid, vol. LIII, 1993, N° 199, 677-698. También debemos apuntar el trabajo colectivo que este autor publicó junto a Rolf Foerster y a Maximiliano Salinas, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, Universidad de la Frontera, 1991. Debemos mencionar también el análisis de Maximiliano Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago, Ediciones Rehue, 1987. Por nuestra parte, nos hemos aproximado a este sujeto en el artículo "Aspectos de la devoción barroca en Chile colonial", en *Colonial Latin American Historical Review*, Albuquerque, University of New Mexico, vol. 4, N° 3, summer 1995, 261-286.

<sup>70</sup> Debemos señalar, en todo caso, que el primer autor que trabajó este tema fue el historiador liberal Miguel Luis Amunátegui, en *Las primeras representaciones dramáticas en Chile*, en una fecha tan precoz como 1888. Véase, de Pereira Salas, "El teatro en Santiago del Nuevo Extremo (1709-1809)", en *Revista chilena de historia y geografía*, N° 98, 1941, 30-59. Años después este sujeto será retomado por Pereira, que agregará nueva documentación y abrirá los límites cronológicos. Este autor será el primero en utilizar, por ejemplo, los diseños de carros alegóricos propuestos por los gremios de artesanos para las fiestas de proclamación de Carlos IV, en 1789, que se encuentran en el Fondo Capitanía General, del Archivo Nacional: *Historia del teatro en Chile desde sus orígenes hasta la muerte de Juan Casacuberta (1849)*, Santiago, Universidad de Chile, 1974.

<sup>71</sup> Eugenio Pereira Salas, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago, Zig-Zag, 1947.

carencias interpretativas, puesto que su interés es la pura descripción. Por lo mismo, el trato aislado de cada manifestación le impide proyectar las formas y prácticas que estudia en la dinámica social que los trasciende.

En la historiografía reciente sobre el tema se encuentran los trabajos de Isabel Cruz, que estudian las celebraciones religiosas y políticas del período<sup>72</sup>. Fuera de estos no existen otros trabajos, a excepción de la descripción –breve y sin proyecciones– que hizo Julio González sobre las ceremonias efectuadas en torno al pendón real y al apóstol Santiago<sup>73</sup>. Entre las obras generales, Sergio Villalobos ha buscado insertar algunos de estos elementos en una perspectiva de procesos globales<sup>74</sup>. Debemos considerar, por supuesto, los trabajos de Armando de Ramón sobre la historia de la ciudad de Santiago. Sujetos de investigación como el que aquí proponemos, que se insertan exclusivamente en un espacio urbano, deben pasar necesariamente por el estudio de este medio: la disposición de los edificios donde se ubicaban las instituciones del poder colonial –incluidos los templos–, las calles utilizadas para procesiones y cortejos, los lugares de convocatorias públicas, etc.<sup>75</sup>.

#### UN EJEMPLO: LAS CELEBRACIONES POR LA MONARQUÍA (SIGLOS XVI Y XVII)

Las proclamaciones de nuevos reyes, el nacimiento de príncipes, los matrimonios reales, etc., motivaban grandes fiestas monárquicas peninsulares que luego serían utilizadas como modelos para el resto del imperio

<sup>72</sup> Isabel Cruz, *Arte y sociedad en Chile, 1550-1650*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986; *La fiesta...*, ob. cit.; *El traje. Transformaciones de una segunda piel*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996; *La muerte. Transfiguración de la vida*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998. En lo que concierne a las investigaciones sobre la producción artística chilena, debemos citar una vez más, como primer sistematizador del objeto, a Eugenio Pereira Salas, con su *Historia del arte en el reino de Chile*, Santiago, Universidad de Chile, 1965, obra erudita que comporta información detallada.

<sup>73</sup> Julio González Avendaño, "Santiago apóstol y el paseo del estandarte real en Chile", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 52, 1955, 133-148.

<sup>74</sup> Sergio Villalobos R., *Historia del pueblo chileno*, Santiago, Zig-Zag, 1980-1986, 3 tomos publicados. La reciente tesis de Jean-Paul Zúñiga aporta nuevos elementos sobre el sujeto: *Espagnols d'outre-mer. Émigration, reproduction sociale et mentalités à Santiago-du-Chili au XVII<sup>e</sup> siècle*, tesis doctoral inédita, Florencia, Institut Universitaire Européen, Département d'Histoire et Civilisations, 1995.

<sup>75</sup> Armando de Ramón, "Santiago de Chile, 1650-1700", en *Historia*, Santiago, N° 12, 1974-75; *Historia urbana. Una metodología aplicada*, Buenos Aires, SIAP, 1978; *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, Madrid, MAPFRE, 1992. Véase, también,

español. Esto, con el fin de crear condiciones similares, y homogeneizar simbólicamente a todos los súbditos alrededor de un referente político común; un referente invisible, pero omnipresente en su imaginario. En medio de la decoración efímera del espacio público, las exhortaciones explícitas y los discursos verbalizados, los desfiles, gestos protocolares, fuegos de artificio, gritos de fidelidad y “diversiones” (corridas de toros, “carros de triunfo” con representaciones teatrales, juegos caballerescos de origen medieval, etc.) se desarrollaban durante semanas en cada ciudad hispanoamericana. De esta forma, dichas demostraciones daban lugar a la participación directa de los mejores artistas plásticos y dramáticos provenientes de gremios locales o extranjeros. Estas celebraciones implicaban, evidentemente, una gran profusión de recursos económicos y de las capacidades escenográficas de la ciudad. Profusión que permitía a los diferentes actores del sistema mostrar públicamente su prestigio y hacer ver que ellos estaban cercanos a aquel poder espectacular y majestuoso que había dado origen al evento.

Si bien es cierto, el sistema imperial intentaba difundir pautas estereotipadas para ser repetidas en todos sus rincones urbanos, con reglas formales estables, también lo es que dicho objetivo debía cumplirse teniendo en cuenta la realidad de cada provincia colonial y la desproporción existente —a nivel de recursos económicos y artísticos, así como de la jerarquía relativa de sus autoridades— entre las ciudades principales de los virreinos y aquellas que respondían a un papel más bien periférico, como Santiago de Chile. Estas adaptaciones locales eran incorporadas en forma oficial a través de la categoría de “costumbre”, mencionada en todo momento por la autoridad al ordenar una manifestación ceremonial de este tipo.

Hay que señalar, en todo caso, que la referencia al uso de esta “costumbre” constituye no sólo un ensayo de adecuación a las diferentes realidades y capacidades, sino también una fórmula destinada a asegurar la repetición de a lo menos ciertos ritos oficiales básicos en todos los asentamientos urbanos. Así, por ejemplo, en 1599 el gobernador de Chile recibía una cédula real en que se le comunicaba el deceso de Felipe II y se le ordenaba proclamar a su sucesor. La autoridad, que se encontraba en plena guerra contra los mapuches, presidió las ceremonias en La Imperial y “[...] se pasó

---

Gabriel Guarda, *Historia urbana del reino de Chile*, Santiago, Andrés Bello, 1978. En lo concerniente al espacio urbano hispano, especialmente al papel jugado por las “plazas mayores” en la vida colectiva de las ciudades, véase *Forum et plaza mayor dans le monde hispanique* (Colloque interdisciplinaire organisé par la Casa de Velazquez à Madrid, 1976), Paris, Éditions E. de Boccard, 1978; Antonio Bonet Correa, *El urbanismo en España e Hispanoamérica*, Madrid, Cátedra, 1991; Alan Durston, “Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII”, en *Historia*, N° 28, Santiago, 1994, 59-115.

*orden a la capital y demás poblaciones septentrionales y ultramontanas para que se formalizasen (sic) el mismo ceremonial [...]*"<sup>76</sup>. Una disposición similar se tomó para la proclamación de Felipe IV, en 1622, cuya celebración principal tuvo lugar en Santiago:

*"[...] y guardando proporción se practicó lo mismo en las demás ciudades, que en estos casos cada una se manifiesta según las rentas que tiene y con arreglo a las facultades de sus vecinos"*<sup>77</sup>.

Para Santiago también se deben relativizar los despliegues ceremoniales en relación a las condiciones locales y al modelo de referencia común al continente. En la capital chilena, la reproducción dependía también de medios económicos modestos –que determinaban las posibilidades reales del ideal de espectáculo festivo– y del papel político jugado por la ciudad. En Santiago se encontraba la "corte" constituida por la Real Audiencia, el Cabildo o Concejo Municipal, y los notables del villorrio. A este grupo se agregaban los principales terratenientes de la región, que venían expresamente para las grandes ocasiones con el objetivo de unirse visiblemente al conglomerado dominante. Dicha "corte" ofrecía, así, un marco civil adecuado para la solemnidad que necesitaban las ceremonias, incluso si estas no eran sino un pálido reflejo de los referentes limeños. El gobernador podía unirse también a todos estos actores, si la fecha del evento coincidía con una de sus estadias en la capital. En todo caso, luego del establecimiento de la Audiencia, en 1609, la máxima autoridad venía a veces especialmente desde Concepción para dirigir personalmente las celebraciones más importantes, como, por ejemplo, las proclamaciones de nuevos monarcas hispanos. El Cabildo eclesiástico, el clero secular y los conventos regulares conformaban, por su parte, un pilar "cortesano" fundamental del evento, ocupando los espacios que les estaban reservados jerárquicamente en el seno de la celebración.

De esta forma, las proclamaciones de Felipe II (en 1558) y de Felipe III (en 1599), con el gobernador ausente en el sur y aun sin la presencia de la Audiencia, fueron encabezadas directamente por la elite local –el Teniente de Gobernador y el Cabildo en primer rango–, y tuvieron que acomodarse a las condiciones rudimentarias del Santiago de la época. Por el contrario, para la proclamación de Felipe IV (en 1622), las ceremonias habituales, bien que guardando su mo-

---

<sup>76</sup> Vicente Carvallo y Goyeneche, *Descripción histórico-geográfica del reino de Chile* [1796], publicada en la *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, (en adelante CHCh), vol. VIII, 227.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 311 (el destacado es nuestro).

destia “estructural”, adquirieron una dimensión política singular con la incorporación del gobernador y del Tribunal supremo. Incluso a fines del siglo XVIII, el cronista Vicente Carvallo y Goyeneche hablaba de la celebración de 1622, diciendo que la capital había “exagerado”, excediéndose en sus posibilidades presupuestarias “[...] con el fin de manifestar su fidelidad”<sup>78</sup>.

En todo caso, si bien la información proporcionada por las fuentes chilenas nos aclara un panorama de modestia festiva crónica, estos eventos contaban con un esfuerzo de organización y de pompa ligado a la ostentación desplegada por la “aristocracia”. Una elite siempre preocupada de repetir los hábitos de sus “pares” peninsulares, que eran sus referentes tradicionales de identidad sociocultural y, al mismo tiempo, preocupada de conjugar la expresión estrepitosa de su fidelidad al sistema de poder vigente —el rey a su cabeza— con la ganancia simbólica que podía sacar de estas grandes ocasiones de lucimiento público.

En este sentido, aunque las disposiciones municipales dictadas para su organización nos aporten una tipología sencilla y repetitiva, las celebraciones monárquicas de Santiago cumplían los mismos objetivos que las grandes fiestas virreinales. Ello, por la forma y orientación similar que adquirían sus elementos constitutivos, en los cuales se proyectaban los mismos gérmenes legitimantes. Si partimos de la base de la propia realidad local, asistimos a un intento de sus principales actores por aplicar al máximo los mayores medios y recursos —institucionales e individuales—, a fin de lograr el sentido de espectáculo sugestivo e impresionante del poder. En el contexto de una ciudad periférica, así, Santiago vive estos acontecimientos como verdaderas fiestas extraordinarias, impactantes,... persuasivas.

#### LLEGADA DE LA NOTICIA Y PREPARATIVOS LOCALES

La tipología de una fiesta real comprendía básicamente cuatro grandes etapas<sup>79</sup>. La primera era el período que iba desde el momento en que se recibía la cédula real respectiva hasta que el Cabildo, junto a las otras autoridades e instituciones civiles y eclesiásticas y con los gremios de la ciudad, determinaban el calendario, forma y orden de las manifestaciones públicas. Durante este tiempo se discutía también respecto del presupuesto que era

<sup>78</sup> *Ibídem.*

<sup>79</sup> Esta tipología la hemos realizado sobre la base de los ejemplos de Santiago de Chile. Angel López Cantos ha intentado confeccionar un modelo general para América, sobre la base de una serie de *Relaciones* impresas: cf. *Juegos, fiestas...*, ob. cit., 47-54.

necesario para su financiamiento. La segunda etapa, que se incluía generalmente en medio o al final de la primera, comprendía las exequias por el monarca difunto, seguidas de un período de duelo oficial que debía durar seis meses. La tercera etapa era la más importante a nivel formal: el juramento y la aclamación pública del nuevo monarca, precedidos y seguidos de sus correspondientes liturgias religiosas de vísperas y *Te Deum*. Dicho evento se debía llevar a cabo, teóricamente, luego de finalizado el tiempo de luto. Sin embargo, hay veces en que esta liturgia civil se cumplía a sólo algunas semanas de las exequias. Por último, la cuarta etapa, realizada varios meses más tarde, contemplaba la realización de festejos profanos oficiales en honor del nuevo soberano.

La Corona también ordenaba celebrar en sus territorios otros acontecimientos alegres que vivía la monarquía, especialmente la familia real. Nacimientos de príncipes herederos o bodas, entre otros, eran anunciados a las colonias ordenando no sólo llevar a cabo las ceremonias religiosas habituales sino también “regocijos públicos”. En ese sentido, la tipología de estas fiestas no contaba con los ritos cívicos previstos para oficializar a los nuevos soberanos —el juramento y la aclamación—: luego de recibirse la cédula y de efectuarse la liturgia eclesiástica respectiva, se pasaba directamente a la lenta organización de las “liturgias” lúdicas<sup>80</sup>.

La cadena colonial de reproducción político-litúrgica empezaba, así, por el propio soberano, que comunicaba directamente y por vía oficial los acontecimientos dolorosos o graciosos de su persona y de su familia: una misma información oficial —un discurso unívoco— era difundida así a través de todos sus reinos americanos. Dicha cédula se enviaba con copia a cada autoridad —civil y eclesiástica—, incluyendo, evidentemente, a las municipalidades. Los virreyes y arzobispos, a su vez, reforzaban el circuito, ya que luego de recibir el documento dirigido a ellos hacían el mismo trámite en sus jurisdicciones respectivas, repitiendo el comunicado oficial a las autoridades de su dependencia. Estas últimas recibían así la información por dos

---

<sup>80</sup> Compárense la celebración que se llevó a cabo en Madrid por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, en 1657-58 (Jenaro Alenda y Mira, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, Establecimiento tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1903, N° 1143, p. 332), con la que se realizó por el mismo motivo en Santiago, en 1659 (Actas del Cabildo de octubre de 1658 a diciembre de 1659, en *Actas capitulares del Cabildo de Santiago* (en adelante ACS), publicadas en CHCh, primera serie (1558-1705), Santiago, Imprenta Elzeviriana, 1898-1915, vol. XXXV). No olvidamos, por supuesto, ciertos ritos semi-privados como los saludos, besamanos o condolencias —en el caso de una muerte— que las diferentes autoridades debían efectuar, según el tipo de evento celebrado, al representante real del lugar. No obstante, por su carácter, escapaban al universo de la legitimación “pública” del poder, sujeto de nuestra propuesta.

vías paralelas<sup>81</sup>. En el ámbito de cada provincia o "reino", por su parte, como hemos indicado, eran estas autoridades las encargadas de difundir la información por las distintas "ciudades" y establecimientos religiosos, ordenando, al mismo tiempo, la ejecución de las ceremonias. En septiembre de 1708, por ejemplo, la Audiencia de Santiago informaba a Felipe V haber cumplido con la celebración por el nacimiento de su primogénito, conforme a la cédula enviada un año atrás:

*"Para que en las ciudades principales de todo lo demás de este reyno concurriesen sus vecinos a los propios aplausos y selebraciones, mandamos despachar a ellas reales provisiones con yncerción de dicha real cédula para que los corregidores y demás justicias hisiesen ejecutar en sus distritos lo que cada uno pudiese en manifestación de sus lealtades, como se allan ejecutados dichos despachos y remitidos [...]"*<sup>82</sup>.

La cédula real se concentraba en comunicar algunas de las circunstancias en las que había sucedido el evento (nacimiento de príncipe, muerte de monarca,...) y las características piadosas que lo rodearon. Luego, hay un llamado a la manifestación de la fe colectiva a través de la convocatoria a una misa solemne, y a la demostración de la fidelidad de los súbditos en los actos cívicos correspondientes.

Si a lo anterior unimos las cédulas que comunicaban eventos de la guerra y la diplomacia, las acciones devotas de los reyes, etc..., observamos una resonancia de los principales acontecimientos de la monarquía en todos los rincones de la soberanía real. Una proyección imperial que, de esta forma, mantenía "informados" a los súbditos acerca de las situaciones que aseguraban la estabilidad de la cabeza del sistema, induciéndolos, a través de la cédula peninsular, del bando municipal respectivo y de la organización de las fiestas a nivel local, a *sentir* con ella la misma emoción y afección. La monarquía recreaba con esta actitud, y por intermedio de sus representantes vicarios en las colonias, el proyecto de fundar una comunidad mística, un imperio en que todos los súbditos vibraran a un mismo tono y con una misma orientación y finalidad.

<sup>81</sup> Véanse, por ejemplo, los volúmenes N° 1607 y N° 1608 del fondo "Indiferente General" del Archivo General de Indias (en adelante AGI), donde se registran todos los informes enviados desde las provincias americanas describiendo las fiestas de proclamación de Carlos IV. Otro ejemplo, a propósito del nacimiento del príncipe Luis Felipe, en el acta del Cabildo de 14 de julio de 1708, ACS, vol. XLVI, 184-185.

<sup>82</sup> Carta de la Audiencia al rey, 25 de septiembre de 1708, AGI, Fondo Chile, vol. 88, s/f (el destacado es nuestro).



La llegada de la cédula era de inmediato comunicada a las iglesias de la ciudad a fin de que transmitieran a través de los códigos sonoros de sus campanas la sensación de que algo extraordinario había ocurrido a la Corona. En el caso de un cambio en la cabeza monárquica, la situación se perfilaba especialmente interesante, pues al mismo tiempo que dichas campanas anunciaban la muerte del soberano, implícitamente promulgaban la llegada de otro; dicha ambivalencia derivaba no solamente de que la misma cédula informaba de ambos acontecimientos sino del hecho fundamental de que para el sistema era imposible pensar en un vacío de poder, en una monarquía sin su cabeza "inmortal". De ahí también la menor preocupación que se observa en las autoridades por la inversión ceremonial y la escenificación funeraria que presidirá las exequias simbólicas por el rey muerto —en relación con el interés puesto en la proclamación del nuevo—. Si bien estas jugaban un papel importante, las liturgias y los duelos orientados al difunto regio se efectuaban como un "paréntesis" luctuoso en medio de los largos preparativos para festejar al nuevo rey y de la evidencia de que hacía ya mucho tiempo que este último reinaba sin haber sido aún "entronizado" localmente.

De esta forma, una vez terminado el período de luto oficial y/o en cuanto se lograban las condiciones propicias, o al menos necesarias, para llevar a cabo las formalidades de proclamación litúrgica del nuevo soberano —en términos del financiamiento, de la organización, de la preparación del "escenario" urbano, etc.— se estipulaba el esquema global del protocolo y la fecha del evento. En seguida, el Cabildo de Santiago disponía que "[...] se pregone con las solemnidades acostumbradas para que venga a noticia de todos [...]"<sup>83</sup>.

El bando municipal que se gritaba en las calles anunciando estos eventos se planteaba bajo una forma distinta de la que rodeaba comúnmente a este ritual informativo. Normalmente, era sólo el pregonero, acompañado de un tambor, quien comunicaba las disposiciones municipales en los lugares de mayor afluencia de gente. En el caso de informar sobre las celebraciones de proclamación de un nuevo rey, dicho rito se revestía de un ambiente especial, que realzaba su significación —y, por lo tanto, la del evento que se comunicaba—, añadiendo el sonido de trompetas y un acompañamiento de los principales notables municipales, a caballo y vestidos ostentosamente. Así, se subrayaba el carácter excepcional de lo que se iba a celebrar, inspirando desde su anuncio la renovación de la imagen todopoderosa que se tenía del rey<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Acta del Cabildo, 13 de enero de 1659, ACS, vol. XXXV, 431.

<sup>84</sup> Cf. M. Fogel, *Les cérémonies de l'information...*, ob. cit., pássim. Cf. acta del Cabildo, 22 de agosto de 1659, ACS, vol. XXXV, 478.

En el caso del nacimiento de un príncipe heredero de la Corona, este rito podía adquirir ribetes excepcionales. Ello, teniendo en vista que el evento no contemplaba períodos de luto ni ceremonias laicas especiales que permitieran una expresión ritual civil de los principales actores locales, como en el caso de las proclamaciones reales. En 1631, por ejemplo, luego de recibir la cédula anunciando un nacimiento principesco,

*"[...salió] el dicho Cabildo con muchos caballeros y vecinos de la ciudad y las compañías del número, que estaban prevenidas para ello [...], en demostración de alegría dispararon muchos arcabuzasos, (sic) y puestas en orden las banderas y cajas, presente el dicho Cabildo y los señores de la Real Audiencia, se leyó la dicha cédula, en altas e inteligibles voces, por Juan, negro pregonero público, en la plaza de esta ciudad"*<sup>85</sup>.

#### EL GRAN DÍA: UN RITUAL OFICIAL...

La mañana del día fijado para la aclamación se configuraba desde temprano el cortejo oficial, que incluía a las principales autoridades civiles y a los notables de la región<sup>86</sup>. El grupo se dirigía en forma jerárquica y a caballo hasta la casa del Alférez Real, lugar donde se custodiaba uno de los símbolos centrales de la monarquía: el estandarte o pendón real. De hecho, era en torno a este objeto –cargado de una fuerza “sagrada” especial, como lo hemos

<sup>85</sup> Acta del Cabildo, 26 de enero de 1631, ACS, vol. XXX, 251.

<sup>86</sup> La tipología que presentamos se basa en las escasas descripciones de estas ceremonias que poseemos para Santiago de Chile durante los siglos XVI y XVII. Para Felipe II: acta del Cabildo, 17 de abril de 1558, ACS, vol. XVII, pp. 12-15; para Felipe IV: acta del Cabildo, 13 de junio de 1622; para Carlos II: actas del Cabildo de 22 de febrero de 1667 (ACS, vol. XXXVII, 159), de 7 de octubre de 1667 (ACS, vol. XXXVII, 205-206), y del 10 y 18 de noviembre del mismo año (ACS, vol. XXXVII, 214-216). Una aproximación general a este sujeto se encuentra en I. Cruz, *La fiesta...*, ob. cit., cap. “Coronación de la fiesta: la ficción del poder y el poder de la ficción”, 241 y ss. Una descripción del modelo “original” de referencia –el de la metrópoli colonial–, que presenta características muy similares en su aspecto formal –desde el cortejo ceremonial de la nobleza hasta las ceremonias en la plaza mayor–, se puede observar en el caso de la proclamación de Felipe III en Madrid, en J. Varela, *La muerte del rey...*, ob. cit., 60-61. Ver también C. Lisón Tolosana, *La imagen del rey...*, pássim, y varios ejemplos peninsulares en J. Alenda y Mira, *Relaciones de solemnidades...*, ob. cit., 111-113 (Felipe III), 379-380 (Carlos II) y 455-457 (Felipe V). Para América, véase la tipología –si bien deficiente y superficial– descrita por Angel López Cantos, *Juegos, fiestas...*, ob. cit., 47-54. Evidentemente, todas estas liturgias civiles de la calle iban apoyadas en las correspondientes e indispensables liturgias sagradas del templo (misas de vísperas, *Te Deum* en la catedral, misas de acción de gracias en todos los conventos, etc.).

estudiado en otro artículo<sup>87</sup>— que se concentrarían los principales ritos y gestos de expresión de fidelidad al nuevo soberano. Luego, siempre bajo el rigor solemne que imponía la ocasión, el desfile se dirigía a la plaza mayor o de armas, lugar donde se había construido algunos días antes un rústico estrado o “tablado” —generalmente por el gremio de carpinteros—. A su alrededor ya se encontraba distribuido desde temprano el conjunto de la aristocracia —tanto de la propia ciudad como aquella venida expresamente desde las estancias y haciendas cercanas—, las milicias más importantes, los gremios y la masa de espectadores que había sido convocada por el bando municipal.

Las principales autoridades se ubicaban sobre el tablado y se procedía a la lectura en voz alta de la cédula real. Hay ocasiones en que este documento pasa en seguida por las manos de cada uno de los individuos allí presentes, quienes proceden a colocarlo sobre sus cabezas en señal de acatamiento —un rito efectuado corrientemente en la sala del Concejo Municipal al momento de abrir toda cédula que llegase de España—. Otro rito que se podía observar en este momento de la ceremonia, aunque fue más común durante el siglo XVI, era el gesto de fidelidad que mostraban las autoridades y los regidores del Cabildo ante el estandarte real: se arrodillaban, con la cabeza descubierta, y por turno jerárquico besaban una de sus extremidades<sup>88</sup>.

En otras ocasiones se pasaba directamente de su lectura pública al rito siguiente, el más importante: el juramento público de fidelidad y la aclamación del nuevo rey. El gobernador o su representante procedía a tomar el estandarte “sacralizado” de las manos del alferez real y gritaba una frase más o menos estereotipada para todo el imperio. En el caso de la proclamación de Felipe IV se gritó “*Castilla y León y el reino de Chile y sus provincias por el rey don Felipe, nuestro señor, cuarto de este nombre [...]*”. La autoridad repetía ritualmente esta fórmula por tres veces desde diversos ángulos del estrado, al mismo tiempo que hacía “tremolar” el pendón con energía. Al grito señalado, y a la vista del símbolo de la soberanía monár-

<sup>87</sup> “Rituales y ‘fetiches’ políticos en Chile colonial: entre el sello de la Audiencia y el pendón del Cabildo”, aceptado para su publicación en el *Anuario de estudios americanos*, Sevilla.

<sup>88</sup> La primera vez que un nuevo monarca fue proclamado en Santiago (Felipe II), “[...] estando el dicho Pedro de Miranda [—alferez real—] parado con el dicho pendón [sobre el tablado], el dicho señor Justicia Mayor é los dichos señores del Cabildo é los demás desuso referidos [—funcionarios diversos y autoridades eclesiásticas—], por su orden, con sus gorras quitadas, llegaron donde estaba el dicho alferez con el dicho pendón, é las rodillas hincadas en el suelo, tomaron el canto postrero del dicho estandarte real, lo besaron é pusieron sobre su cabeza, como estandarte é bandera de su rey é señor natural, y en señal del reconocimiento debido”: acta del Cabildo, 17 de abril de 1558, ACS, vol. XVII, pássim (el destacado es nuestro).

quica –rito que oficializaba la “coronación” metafórica del rey imaginario en la colonia–, la masa de súbditos respondía con gritos de aprobación que eran considerados como la prestación colectiva del juramento de fidelidad<sup>89</sup>.

#### ...EN UN AMBIENTE DE ALEGRÍA

El rito siguiente, también repetido en forma estereotipada en el resto del continente, consistía en que un miembro del Cabildo “derramaba” (sic) sobre los “espectadores” cierta cantidad de pequeñas piezas de moneda –reales–, provenientes de los fondos municipales, y que habían estado hasta el momento en una fuente de plata ubicada sobre la mesa del tablado. Este gesto constituía una expresión de lo que podríamos denominar “generosidad ritual del poder”; un signo de ostentación del sistema que daba el tono “populista” a la ceremonia. Su importancia se veía realizada, además, si tenemos en cuenta la escasez de moneda corriente que sufría la colonia chilena en el siglo XVII<sup>90</sup>. Era un rito que permitía, en fin, incitar la continuidad de los gritos y aplausos de los espectadores.

Por lo demás, estas acciones se insertaban dentro de lo que, en la fórmula oficial, se entendía como las “*ruidosas demostraciones*”, las “*aclamaciones y aplausos*” o las “*desconcertadas alegres voces, y descompuestos clamores, que son las más evidentes señas de la lealtad*”<sup>91</sup>. En realidad se

<sup>89</sup> El alzamiento y tremolación del pendón real era un rito fundamental, realizado en todos los rincones urbanos del imperio español. Su manipulación ritual para estas ocasiones se insertaba en el juego metafórico del renacer de la monarquía. Vemos ritos similares llevados a cabo por la monarquía francesa en los funerales reales. Por ejemplo, se bajaba dicho estandarte frente al ataúd del soberano fallecido; luego de un momento, volvía a alzarse con energía, simbolizando el arribo inmediato y sin interrupción del sucesor: cf. E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos...*, ob. cit., 385-392; R. Giesey, *Cerémonial...*, ob. cit., 30. Lo mismo se observó, por ejemplo, durante la coronación de Carlos V, en Bruselas, en 1516: J. Varela, *La muerte del rey...*, ob. cit., 59-61. La ceremonia de “alzar pendones” por el rey era una tradición en Castilla medieval, realizándose por primera vez en honor de Enrique de Trastámara, en 1366: cf. Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris, Seuil, col. “Points”, 1993, 327. Cf. también Francisco Solano, *Las voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1821)*, Madrid CSIC/Biblioteca de Historia de América, 1994, “Estudio preliminar”, XLIX, donde se recuerda que en Castilla nunca hubo ceremonia específica de coronación real, sino el juramento de respetar ciertos fueros y leyes tradicionales. Luego venía inmediatamente el rito de alzamiento del pendón y la aclamación pública y colectiva por parte de sus súbditos reunidos en lugares específicos.

<sup>90</sup> Cf. Armando de Ramón y José Manuel Larraín, *Orígenes de la vida económica chilena. 1659-1808*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 1982; Sergio Villalobos (et al.), *Historia de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1991 (1ª ed., 1974), 174 y ss.

<sup>91</sup> Expresiones tomadas de la *Relación de las aclamaciones festivas de la ciudad de Manila en la jura del príncipe D[on]. Luis Fernando de Borbón*, Mexico, s.ed., 1713, 4.

trataba de una serie de manifestaciones de júbilo extrovertido, más o menos espontáneas, que servían para coronar la ceremonia principal con un tono grandilocuente a los oídos y a la vista de los espectadores: gritos y aplausos inducidos por el espectáculo; descargas de arcabuces y artillería; iluminación nocturna obligatoria, por varios días, de todas las casas de la ciudad; nuevos repiques de campanas, etc.

En fin, la liturgia oficial de proclamación de un nuevo soberano se terminaba luego del reparto de monedas, cuando las autoridades descendían del estrado, montaban a caballo y realizaban una serie de cabalgatas al galope. En todo caso, según lo apunta Isabel Cruz, desde la proclamación de Felipe V en 1701 esta ceremonia se comenzó a repetir en un segundo estrado levantado en la Cañada, frente a la iglesia de San Francisco, dando lugar a un solemne cortejo ecuestre con todos los estamentos sociales y político-religiosos que cubría el trayecto entre ambos tablad<sup>92</sup>.

Al respecto, pensamos que la ubicación de este segundo estrado no era arbitraria. No sólo la Cañada era una arteria vital de la ciudad, sino que el propio convento franciscano se hallaba asociado a algunos de los aspectos más caros al sistema de referencias culturales y de herramientas persuasivas del sistema: allí se alojaba la imagen de la Virgen del Socorro, protectora poderosa de la comunidad y, al mismo tiempo, imagen ligada a los tiempos de la conquista —la tradición recogía que habría sido encargada por el propio Carlos V y que Pedro de Valdivia la habría traído en sus alforjas—. Por ello, y por la asociación entre conquista e identidad social de la elite —la aspiración de ser una nobleza de origen guerrero, reconocida como descendiente de beneméritos—, el convento franciscano albergaba a la cofradía de la Soledad, la más antigua y una de las más aristocráticas y de mayor despliegue público en las ceremonias religiosas de la ciudad<sup>93</sup>. Por lo demás, había sido en el interior de dicho convento donde, entre el siete y el ocho de septiembre de 1609, se había realizado la vigilia de “consagración” del primer sello real llegado a Santiago para el establecimiento de la Audiencia<sup>94</sup>.

Volviendo a la cabalgata posterior a las liturgias de proclamación, vemos al gobernador (o a su representante) y a su lado al alférez real portando el

<sup>92</sup> I. Cruz, *La fiesta...*, ob. cit., 248.

<sup>93</sup> Véase Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús* [Roma, 1646]; reeditada en CHCh, vol. XII, Santiago, Imprenta Ercilla, 1888, libro V, 289-291.

<sup>94</sup> La descripción de las liturgias cívico-religiosas que rodearon la recepción de dicho sello se encuentra en un documento de época reproducido en Claudio Gay, *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía*, París, chez l'auteur, vol. 2, 1852, 189-193.

pendón, encabezando un cortejo que reunía al conjunto de notables locales y que recorría al galope las principales calles del villorrio gritando “¡Viva el rey!”. Esta manifestación se repetía al anochecer, cuando los mismos jinetes cabalgaban con antorchas –actividad lúdica denominada *achazos*–.

El espíritu de fiesta colectiva, que ligaba los súbditos al rey imaginario, había sido de esta forma recreado a través de fórmulas mínimas comunes a todo el imperio. La estructura ritual se confirmaba en seguida por la realización de las liturgias eclesiásticas respectivas: una solemne misa mayor con *Te Deum*, eventualmente una procesión general de acción de gracias,...

Algunos de estos elementos se repetían también con motivo del nacimiento de un príncipe heredero, el día que se celebraba la misa de acción de gracias en su honor. En el caso de Felipe Próspero, por ejemplo, la plaza fue adornada con altares y “colgaduras” –según el modelo de la fiesta de *Corpus Christi*– para la gran procesión que se llevó a cabo agradeciendo el “envío” del sucesor de Felipe IV. Esa noche y las siguientes se determinó iluminar las casas de la ciudad, especialmente los edificios públicos, y que se “*corrriesen achazos*” por las calles<sup>95</sup>.

El ambiente lúdico creado en el transcurso de estas ceremonias no sólo servía de apoyo emocional para realzar el evento que se celebraba, sino que al mismo tiempo actuaba como anuncio implícito de los regocijos oficiales que se efectuarían con posterioridad, luego de finalizado el luto formal por el monarca anterior. Esta última etapa era vista y preparada, así, como un contenido fundamental de una “fiesta” real. De ahí que, si bien su realización era evidente para todos, la mayor parte de las disposiciones enviadas desde la Península relativas a los acontecimientos felices de la monarquía –incluidos los nacimientos, las bodas, las victorias militares, etc.– también hacían hincapié en este punto. Así, es normal que junto con ordenar la infaltable misa de acción de gracias, el rey estipule que “*conviene se hagan demostraciones públicas*” o “*alegrías por tan dichoso acontecimiento*”, según la fórmula escrita que se empleara<sup>96</sup>.

Las fórmulas habituales empleadas en Santiago, tanto para celebrar a un nuevo rey como para festejar alguno de los otros acontecimientos gloriosos de la monarquía, comprendían varios días de corridas de toros, juegos de cañas y de sortijas, y otras expresiones lúdicas de origen señorial/medieval. Todos ellos se llevaban a cabo en medio de una estructura de madera senci-

<sup>95</sup> Acta del Cabildo, 25 de noviembre de 1658, ACS, vol. XXXV, 416.

<sup>96</sup> Cf., por ejemplo, actas del Cabildo de 16 de octubre de 1658 y de 20 de diciembre de 1658, ACS, vol. XXXV, 410 y 418, respectivamente.

lla levantada en la plaza mayor. También se consideraban algunas representaciones de teatro, ya fuese en el mismo lugar o sobre algunas carretas tiradas por animales y que intentaban reproducir los carros de triunfo manieristas que desfilaban para las fiestas de las capitales virreinales. Se volvían a repetir las cabalgatas de *achazos* y las iluminaciones nocturnas de la ciudad, a las que se agregaban fuegos de artificio “[...] y todas las demás demostraciones de alegría que convengan y son de la obligación de este ilustre Cabildo y que son debidas a tanta felicidad [...]”<sup>97</sup>.

La importancia de estos regocijos se demuestra por el hecho de que era en ellas donde se gastaba la mayor parte del presupuesto previsto para estas fiestas, a fin de darles un brillo especial. Se necesitaba prepararlas y sobre todo obtener los recursos para financiarlas. De ahí que estas celebraciones se llevaran a cabo luego de un plazo relativo que podía abarcar muchos meses. Su planificación dependía, fundamentalmente, de las condiciones locales, en una colonia cuyo funcionamiento económico era frágil e inestable y donde la pobreza del presupuesto municipal reflejaba las limitaciones estructurales del reino. Este factor influía, por lo demás, no sólo en un retardo en la realización de los júbilos oficiales, sino también en su sencillez crónica. En ocasiones, además, a las limitaciones económicas se unía la coincidencia cronológica de la celebración del evento con un impedimento local o una coyuntura negativa: alguna catástrofe natural, conflictos de guerra en el Sur –que a veces repercutían en la capital– o problemas en la propia planificación, que obligaban a desplazar las celebraciones<sup>98</sup>.

En todo caso, el gran desfase que trastornaba la temporalidad de todos estos eventos político-festivos –entre España y Santiago, pero también a nivel local, por la distancia cronológica que podía separar las ceremonias oficiales de sus regocijos– no era un factor negativo para la intencionalidad persuasiva que se hallaba detrás de ellos. Por el contrario, esta situación permitía parcelar los distintos elementos celebrativos, reavivando el recuerdo y una “tensión” de fidelidad monárquica a través de formas variadas y a

<sup>97</sup> Acta del Cabildo, 18 de abril de 1708, ACS, vol. XLVI, 173 (a propósito del nacimiento del príncipe Luis Felipe).

<sup>98</sup> El nacimiento del príncipe Felipe Próspero no sólo se celebró en conjunto con su primer aniversario –por el retardo de las comunicaciones– sino que además los regocijos públicos tuvieron que esperar todavía un año más, por las dificultades de presupuesto, negligencia municipal y problemas de organización entre todos los actores, incluyendo a los gremios de artesanos y a los “sectores” indígenas –estos últimos son señalados en las fuentes excepcionalmente para esta ocasión–: cf. actas del Cabildo de 16 de octubre de 1658, de 25 de noviembre de 1658 y de 18 de noviembre de 1659, ACS, vol. XXXV, 410, 416 y 514, pássim. Entre la proclamación de Carlos II y los júbilos oficiales también pasó casi un año.

lo largo del gran espacio de tiempo que podía comprender todo el proceso, desde la recepción de la cédula con la información oficial del acontecimiento. La alegría inducida colectivamente, así, formaba parte del juego persuasivo, otorgando una apariencia lúdica que contrastaba con las liturgias oficiales pero que al mismo tiempo las complementaba. En el fondo, estos regocijos no eran sino otra cara del mismo sistema, otro soporte subjetivo en el que se apoyaba la estrategia de su legitimación, y del cual usufructuaban ampliamente, también, los actores políticos y los grupos de poder locales: la ejecución de los juegos ecuestres y corridas de toros era, al menos durante el siglo XVII, un privilegio exclusivo de los principales notables de la ciudad. Ello respondía en forma coherente a la autoidentificación de la elite hispano-criolla como nobleza guerrera, anclada en referentes medievales europeos y en la mitología de la conquista indiana, y reproductora de los ejercicios lúdicos correspondientes a dicho *status* social.

Podemos observar, así, que el mecanismo festivo dispuesto en la capital periférica chilena cumplía su objetivo ideológico. Ello, pese a la sencillez y a la falta de espectacularidad que pudieron haber resentido las liturgias que se llevaban a cabo en este villorrio. Pese, también, al desfase de uno a dos años respecto a España, que hacía que todos supieran que hacía tiempo que el nuevo rey que ahora se proclamaba estaba ya gobernando.

En efecto, estos factores, unidos a la repetición de los mismos ritos políticos y de las mismas celebraciones públicas cada vez que asumía un nuevo monarca, permitan que, en las lejanas colonias americanas, se reforzara la imagen de un rey "impersonal". Un soberano cuyo poder y atributos se traspasaban de una generación a otra más allá de las particularidades del ocupante del trono. Se cumplía así una de las metas más apreciadas de la concepción que buscaba reforzar la idea de un monarca inmortal a través de su *dignitas*. El rey español se proyectaba en el imaginario colectivo como una cabeza permanente, intemporal. El monarca reemplazante venía a renovar la perpetuidad del sistema de poder dominante y la repetición de aquellos ritos públicos de "consagración" no hacían sino realimentar la ligazón mística que unía a los súbditos con su soberano. Este, así, se presentaba como un baluarte referencial de estabilidad, al lado de Dios, frente a los habitantes americanos. Incluso el ascenso de Felipe V, con sus consecuencias de cambio de dinastía y guerra de sucesión, no generó en Santiago ninguna conmoción. Todo se llevó a cabo según "la costumbre", tanto en lo relativo a su proclamación pública como en el cumplimiento de las cédulas que ordenaban ceremonias religiosas especiales en relación a dicha guerra<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Cf. carta del gobernador al rey, 9 de mayo de 1702, Archivo Nacional de Chile, Fondo Morla Vicuña, vol. 4, doc. 142, fjs. 286v-287.



Por otro lado, la celebración –religiosa, civil y lúdica– de otros eventos alegres de la familia real, principalmente las bodas y los nacimientos de príncipes herederos, se incluían en esta misma lógica, haciendo vibrar a todos los territorios del imperio bajo la perspectiva de una monarquía cuya continuidad intemporal estaba asegurada por la renovación familiar y la descendencia.

Desde otra perspectiva, sin embargo, este esquema que autorreproducía ritualmente la legitimación de una cabeza “invariable” –al menos como referente imaginario– proyectaba, al mismo tiempo, la trascendencia política de todo el sistema que esta dirigía. Los ritos, fiestas y ceremonias en honor de la monarquía servían eficaz y funcionalmente para reforzar sus otros componentes “secundarios”, que eran los que materializaban su representación y encabezaban las celebraciones.

El rey cubría con su poderosa invisibilidad a sus representantes coloniales, pero también lo hacía con los notables locales, que usufructuaban de cada ocasión que les permitiera mostrarse públicamente en cercanía con dicha cabeza política. Estamos frente a unas elites que cultivan celosamente la ostentación de su apariencia, así como los detalles protocolares de su presencia y de su gestualidad en las ceremonias de la realeza lejana. Ello les permitía, sin duda, reforzar en forma simbólica y con cierta frecuencia, en el imaginario colectivo, su propia cuota de poder.

De esta forma, a nivel local, toda esta planificación estratégica era funcional a la “manipulación” efectuada por parte de los principales resortes políticos del poder colonial: las elites y los representantes del Estado van a sacar el mayor provecho de estos actos públicos, envolviendo la legitimidad de sus funciones y jerarquías con un aparataje rústico de las grandes liturgias manieristas y barrocas. Pese a su modestia crónica y a su espectacularidad relativa, la copia provinciana, que constituyó las celebraciones en Santiago supo guardar su función política, reproduciendo los elementos y los contenidos de base, así como los espacios rituales acomodables a los actores locales del sistema. El *poder de las liturgias*, entonces, confirmaba su energía persuasiva y su validez “instrumental” al canalizarse a través de las expresiones polivalentes y polimorfos que conformaban las *liturgias del poder* colonial.