

EDITORA
CARMEN MC EVOY

FUNERALES
REPUBLICANOS
— EN LAS —
AMÉRICAS

TRADICIÓN, RITUAL
Y NACIÓN 1832-1896



CRÍTICA

EDITORA
CARMEN MC EVOY

FUNERALES
REPUBLICANOS
— EN LAS —
AMÉRICAS

TRADICIÓN, RITUAL
Y NACIÓN 1832-1896

CRÍTICA

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 216 y siguientes del Código Penal).

*La editorial no se hace responsable por la información brindada por el autor en este libro.

FUNERALES REPUBLICANOS EN LAS AMÉRICAS

© 2023, Carmen Mc Evoy (editora)

Edición: Maricarmen Arata

Corrección de estilo: Elizabeht Bautista

Diseño de portada: Moisés Díaz Bruno @moe_diaz

Diseño de interiores: Departamento de Arte y Diseño de Editorial Planeta Perú

Derechos reservados

© 2023, Editorial Planeta Perú S. A.

Bajo su sello editorial Crítica

Av. Juan de Aliaga N.º 425, of. 704, Magdalena del Mar

Lima, Perú

www.planetadelibros.com.pe

Primera edición: noviembre 2023

Tiraje: 1000 ejemplares

ISBN: 978-612-5037-25-1

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú

N.º 2023-08584

Impreso en Litho Mass Arte S. A. C.

Calle Nicolás Copérnico N.º 236, San Miguel

Lima-Perú, noviembre 2023

Índice

Introducción	5
El funeral de Estado y la invención de la tradición republicana en las Américas (1832-1896) CARMEN MC EVOY	
1 • Los funerales de Simón Bolívar: fundación de un mito en la construcción del patriotismo republicano (1830, 1842 y 1876) CAROLINA GUERRERO	50
2 • Guerreros y sabios al panteón republicano: los funerales de José Miguel Infante y Andrés Bello ANA MARÍA STUVEN	92
3 • Los funerales del gran mariscal de Ayacucho: José de La Mar GUSTAVO MONTOYA	130
4 • La repatriación del padre de Buenos Aires: Bernardino Rivadavia y la refundación de la república liberal en Argentina KLAUS GALLO Y MANUEL SOCÍAS	172
5 • El padre del federalismo y protector de los pueblos libres: José Gervasio Artigas y la creación del ideario nacional en Uruguay (1856) CRISTINA MAZZEO	202
6 • El regreso del héroe: Bernardo O'Higgins y su contribución en la construcción del imaginario nacional chileno (1868-1869) CARMEN MC EVOY	234

- 7 • **El nacimiento de los héroes civiles en América del Norte: Benito Juárez y Abraham Lincoln** 280
REBECA VILLALOBOS ÁLVAREZ
- 8 • **La última morada de un radical: el polémico funeral de Francisco de Paula González Vigil (1875)** 306
FERNÁN ALTUVE-FEBRES LORES
- 9 • **El funeral de Gabriel García Moreno y la crisis del conservadurismo radical en Ecuador (1875)** 336
JUAN CARLOS PONCE LUPÚ
- 10 • **La apoteosis de Balmaceda: de la tumba solitaria a la Gloria (1896)** 410
ALEJANDRO SAN FRANCISCO
- 11 • **La cooptación del gran proscrito: los funerales de Estado de Víctor Hugo (1885)** 450
NANCY SLOAN GOLDBERG

Introducción

El funeral de Estado y la invención de la tradición republicana en las Américas (1832-1896)

CARMEN MC EVOY

University of the South-Sewanee

*Siempre me apena cuando
cualquier lenguaje se pierde,
porque el lenguaje es la genealogía
de una nación.*

Samuel Johnson

*Los rituales sociales crean
una realidad que sería nada sin ellos.
Es muy posible conocer algo
y encontrar palabras para describirlo.
Es imposible tener relaciones sociales
sin actos simbólicos.*

Mary Douglas¹

La invención de una tradición republicana y la construcción de un poder estatal que le sirviera de apoyo fueron las tareas más apremiantes para las naciones americanas luego de la independencia². Así, la creación de un lenguaje capaz de dotar de sentido a los «mitos» republicanos se integró, como objetivo central, en la agenda que compartieron los líderes de las flamantes repúblicas. El diagnóstico del connotado intelectual argentino Esteban Echeverría se alza como testimonio elocuente de esta fragilidad inicial: la anarquía que azotaba a las jóvenes repúblicas —incluida la suya— estaba estrechamente vinculada con la inexistencia de un sentimiento homogéneo de «patria». Por otra parte, la presencia de «inmensos desiertos» y las profundas «diferencias socioeconómicas» no hacían más que agudizar esa división angustiante detectada por el autor del *Dogma socialista*³. En un escenario político marcado por la falta de «vínculos materiales de existencia común», no había más alternativa que dotar de nuevos contenidos al viejo modelo provisto por la madre patria, aquella estructura que, apelando a las creencias, las palabras y los rituales, logró durante varios siglos legitimar su imperio en ultramar⁴. El mayor desafío, para las vanguardias ideológicas americanas consistió, entonces, en seleccionar cuidadosamente las palabras, los símbolos y los rituales que permitieran transformar esa «abstracción incomprensible» que era la república en una realidad inteligible para el «pueblo»⁵.

La tradición republicana en las Américas —sus narrativas, su iconografía, sus fiestas— fue modelada según el particular legado histórico que cada nación validó como herencia⁶. En Chile, por ejemplo, se recurrió a la mítica imagen de la república de la

Araucanía, una «ficción guía» que posibilitó alegorías tan asombrosas como aquellas donde Lautaro era comparado con Escipión, mientras que Caupolicán se equiparaba a la figura de Hércules⁷. Así, desde los inicios, el liderazgo revolucionario hizo patente su intención de construir naciones, valiéndose y apropiándose de las imágenes ofrecidas por las vidas ejemplares de los Fabios, los Catones y los Horacios, sin importar el real anclaje de esa tradición en el horizonte local⁸. Precisamente en esta línea se inscriben los esfuerzos por romanizar Arauco o republicanizar el Tawantinsuyo, cuya capital incluso llegó a ser descrita como la «Nueva Roma». Bernardo Monteagudo, ideólogo del denominado Protectorado del Perú, opinaba que del antiguo Imperio de los incas renacería de nuevo, «más gloriosa y más brillante», la nación peruana⁹. En esta etapa fundacional, lo más importante era contraponer los nuevos ideales republicanos, «puros y prístinos», a la imagen de violencia y corrupción que, se pensaba, reinaba en una Europa aristocrática¹⁰.

Algunos trabajos dedicados al tema de la construcción cultural de las jóvenes naciones americanas han develado las ambigüedades presentes en la formulación republicana, en la que convergían elementos de corte tradicional, propios de una cultura corporativa de Antiguo Régimen, con lineamientos de matriz moderna, provenientes de las nuevas corrientes ilustradas¹¹. Sin embargo, y a pesar de esta ambivalencia original, el recurso simbólico republicano nunca dejó de ser utilizado para la construcción de la cultura política en la América poscolonial. Ejemplo de ello fue la instalación del Congreso Nacional de Chile, el 4 de julio de 1811, evento celebrado el mismo día de la conmemoración de la independencia de los Estados Unidos. De la flamante sala de ceremonias, cuyas paredes habían sido previamente blanqueadas con cal, fueron retirados todos los símbolos del orden tradicional: el dosel, las armas reales, el retrato del último soberano y un crucifijo de tamaño natural, procurando imponer una sencillez

impropia a los usos ceremoniales de la época colonial¹². Un *ethos* republicano similar, de simpleza y austeridad en la forma y en el fondo, fue el responsable directo de que los voceros limeños lucharan contra la ignominiosa institución de los mayorazgos desde las páginas del bisemanario *La Abeja Republicana*, y que, una vez desaparecida, continuaran presionando por la eliminación de cualquier palabra o simbolismo que recordara el pasado colonial de Lima¹³; todo ello, a pesar del inocultable aire de familia que la inauguración del régimen de José de San Martín guardó con otros rituales políticos de estirpe virreinal¹⁴.

La anarquía política reinante, la ausencia de consenso ideológico, las divergencias en torno al rumbo que debían tomar las futuras repúblicas, unidas a los fracasos económicos y a la ineficacia en la creación de mecanismos de cohesión social y cultural, colaboraron en la redefinición, a partir de la década de 1840, de un universo simbólico estrechamente ligado al proceso de construcción estatal¹⁵. En dicho proceso, tanto el cuerpo-nación como sus dilemas fueron asociados alegóricamente a los cuerpos físicos de los padres fundadores. Sus dramáticos peregrinajes personales se asemejaron, en la mayoría de los casos, a la veleidosa suerte de las repúblicas que ayudaron a independizar. El mariscal José de La Mar, según la opinión de uno de los encargados de organizar su funeral en Lima, fue «un cuerpo intermedio y destruido en el choque de dos fuerzas violentas y contrarias». Es por ello que el ritual en honor al «héroe infortunado» —quien, como tantos otros, murió en el ostracismo— fue planteado como la reivindicación de una de las primeras víctimas de las turbulencias y la anarquía política del Perú. En ese contexto, abundaron los elogios a la vida virtuosa de quien se había conducido en la batalla de Ayacucho «lleno de serenidad y valentía»¹⁶, dado que los rasgos de su vida pública, de su personalidad y de su desempeño como militar y político serían la negación fáctica de lo que entonces acontecía en el proceso político y militar peruano. Justo en el momento

en que los afanes ideológicos iban de la mano de la búsqueda de afirmación política, los frágiles Estados sudamericanos —y sus operadores de turno— se impusieron reproducir, mediante rituales en honor a sus héroes, sabios y guerreros, ciertas ideas fuerza que parecían estar condenadas al olvido. De esta forma, los funerales de Estado se convirtieron en lecciones vivas de pedagogía republicana, y en espacios apropiados para la actualización de las preocupaciones que obsesionaron a las naciones sudamericanas en las décadas que siguieron a la independencia¹⁷.

El funeral estatal se diferencia de otros ritos mortuorios no solo porque rompe con la organización espacial y temporal cotidiana, sino porque cuenta con tres componentes esenciales: un gran hombre, la república y la posteridad. La posteridad es atribución exclusiva de la eterna y sagrada república, que reclama para sí el privilegio de ser la única entidad capaz de perpetuar el recuerdo de ese gran hombre. Para su incorporación a la memoria eterna de la comunidad, que es de naturaleza selectiva, las características del héroe deberán ser redefinidas a partir de la imagen circunstancial del régimen que convertirá ese cuerpo en su símbolo. Así, el evento catastrófico de la muerte se torna en constante fuente de poder, pues el conjuro permite que el muerto se eleve continuamente a la condición de ancestro¹⁸. Por lo mismo, la plasticidad de las identidades y de la memoria —su débil fijación en torno a categorías únicas— permite que la imagen consagrada sea periódicamente reevaluada, con la finalidad de adaptarla a los nuevos tiempos¹⁹. Bien sabemos que las memorias republicanas necesitan el recuerdo, pero también olvidos concertados; requieren de aquellas complejas operaciones que Benedict Anderson define como «amnesia colectiva», y que se vinculan a eventos traumáticos, entre ellos, las guerras y los episodios relacionados con profundos cambios socioeconómicos, derivados de la modernidad²⁰. En este escenario, los recuerdos, incluso los más gloriosos, son borrados de una memoria colectiva en crisis, para

la cual es difícil imaginar, incluso, cómo fue la vida en las décadas anteriores. Partiendo de una problemática de corte estrictamente ideológico, en la que los políticos sudamericanos debieron resolver, por un lado, la custodia de un «cuerpo narrativo» y, por otro, la preservación de un «régimen de autenticidad» amenazado por la corrosión del tiempo²¹, el funeral de Estado devino en un instrumento político. Entre las potencialidades que exhibió, probablemente la más relevante fue su capacidad para actualizar la memoria republicana, dotando al régimen de turno de una metanarrativa articulada para explicar en términos simples los avatares de la contingencia.

Así, el funeral de Estado es importante como instrumento de análisis porque, a la vez que nos remite a la situación histórica de la cual emerge, también nos acerca a la sugerente metáfora del cuerpo, tema medular en la reflexión contemporánea respecto de la construcción de imaginarios políticos. Se ha establecido que el universo de la comunidad humana y del individuo genera significados mediante analogías corporales. Para el caso específico de la historia republicana, el cuerpo ha sido descrito en tanto instrumento de discurso y de persuasión²². El «cuerpo-estatal, el cuerpo-narrativo, el cuerpo-espectáculo», e incluso el cuerpo de la Iglesia, con sus leyes excluyentes, son solo algunas de las referencias que sostienen aquella narrativa metafórica que aflora con ocasión de la muerte²³. Precisamente por ello, el funeral republicano —que tiene como polo principal el cuerpo de un personaje excepcional— es una ceremonia cuya particularidad se define a partir de sus efectos en el imaginario colectivo. De ahí que, en el Perú, Argentina, Chile, Ecuador, México, Uruguay y Venezuela, así como en la Francia finisecular y en los Estados Unidos de Abraham Lincoln, los restos mortales del «gran hombre» cumplieran una función político-ideológica indiscutible. Aquellos cuerpos —además de proveer ese imprescindible elemento material desde el cual resultaba viable integrar

imaginarios fragmentados— se constituyeron en centros portátiles de un «cuerpo-Estado» que, valiéndose de la ceremonia fúnebre, reformulaba ciertos contenidos valóricos en vista de la colonización de la memoria compartida por la concurrencia, que asistía a las alternativas del ritual²⁴.

Nuestra aproximación a las exequias de «grandes hombres» sudamericanos nos permite observar cómo, en diferentes etapas y con un grado desigual de éxito²⁵, algunos Estados de la región se propusieron definir los términos de una discusión, cuyo epicentro era la articulación jerárquica del cuerpo político. Dentro de ese escenario, no es una coincidencia que los restos de José de La Mar, José Gervasio Artigas, Simón Bolívar, Bernardino Rivadavia, Gabriel García Moreno, Benito Juárez y Bernardo O'Higgins viajaran a las ciudades capitales —Lima, Montevideo, Caracas, Buenos Aires, Quito, México y Santiago, respectivamente— desde los márgenes a los que el exilio o la muerte los habían condenado, para converger con los nuevos detentadores del poder. Por medio de rituales cuidadosamente orquestados, los políticos e intelectuales de la región intentaron lidiar de manera alegórica —pero también práctica— con algunas de las mayores tribulaciones de la época, a saber: la fragmentación del cuerpo-nación, la fractura del cuerpo-Estado y los faccionalismos o la disputa —en el caso de los funerales de José Miguel Infante y Francisco de Paula González Vigil— entre el cuerpo religioso de la Iglesia y los restos seculares de la república. En el caso específico de José Manuel Balmaceda, cuyo funeral es también analizado en esta colección de ensayos, se ha sugerido, incluso, que el infortunado presidente proyectó en su cuerpo la función de órgano político, es decir, de artefacto generador de hechos y situaciones en la sociedad, mediante uno de los eventos más impactantes de la historia de Chile: su suicidio. Así, el sacrificio corporal de Balmaceda tuvo por objetivo la preservación del cuerpo-Estado,

lo que estuvo estrechamente asociado con un intento desesperado por cohesionar un cuerpo-nación fragmentado²⁶.

Asimismo, el estudio de los funerales estatales permite seguir la pista de la evolución de la tradición republicana en las Américas, descubriendo las estrategias mediante las cuales esta fue «reinventada» un sinnúmero de veces. Basta tan solo con dar una mirada a los rituales funerarios decimonónicos para conocer los ambiciosos objetivos implícitos en la simbólica operación: fomentar la reconciliación política, reestablecer las jerarquías sociales —e incluso regionales—, colaborar con la creación de un imaginario nacional más acorde con los tiempos, redefinir los términos de la discusión política, y permitir que, a través del muerto, la nación lograra expiar las culpas que la afligían. En ese sentido, la constante «regeneración» de la memoria republicana se asemeja a la nueva piel que cubre una vieja herida, siempre formada por nuevas células, a pesar de que las apariencias indiquen lo contrario²⁷. No obstante, he aquí lo medular: el éxito de la estrategia republicana en torno a la memoria —de corte renovador en las formas, aunque tradicional en su defensa a ultranza de una unidad amenazada por el avance de la historia— dependió siempre de la insustituible participación popular²⁸. La presencia de esa masa anónima que acompañó los cortejos fúnebres, a manera de un coro griego, constituyó un tema recurrente en las crónicas registradas con ocasión de los funerales de Estado que se analizan en esta colección. Esa «multitud» a la que hicieron referencia los cronistas fue precisamente la que se congregó en el Callao para recibir, bajo el estruendo de potentes cañonazos, las cenizas de José de La Mar; y la que acudió al mismo lugar, algunos años después, para despedir el impresionante «convoy fúnebre» encargado de llevar los restos de Bernardo O'Higgins de vuelta a Chile; la misma que esperó, pacientemente, en las calles de Buenos Aires, Caracas y Montevideo el arribo de los cadáveres de Bernardino Rivadavia, Simón Bolívar y José Gervasio Artigas,

respectivamente. En sociedades donde una deficiente alfabetización impidió la construcción de aquellas abstracciones que el proyecto republicano demandaba, el ritual funerario y su lenguaje universal, dirigidos a los sentimientos y los sentidos, se convirtieron en herramientas ideológicas de enorme utilidad política.

La muerte y sus rituales han estado tradicionalmente asociados a la espectacularidad, al misterio y al poder. No hay más que recordar sino el impresionante funeral de Estado que Marco Antonio preparó en honor a Julio César, luego de su asesinato en el Senado, el cual probablemente sirvió para corroborar, varios siglos después, aquella brillante sentencia de *sir* Francis Bacon respecto a «la pompa de la muerte» y a cómo esta es mucho más terrorífica que la muerte misma. Sabemos que, en el caso de la Hispanoamérica colonial, los ritos mortuorios integraron sin dificultad el teatro, la imaginación arquitectónica, la decoración funeraria y la procesión religiosa, junto con el son de la marcha militar y el desfile, lo que generó un aparataje que poco o nada tenía que envidiar a las impactantes tragedias griegas o a los misterios medievales. El antropólogo e historiador Ramón Mujica ha señalado, acertadamente, cómo el espacio urbano colonial, transfigurado en teatro, convertía la magnificencia del poder político-religioso del monarca en ritual y en espectáculo. Las procesiones, los carros o las máquinas alegóricas, los arcos triunfales, los altares, la arquitectura efímera, los obeliscos, las pirámides, los catafalcos y los túmulos funerarios transformaban lo cotidiano en un contexto metahistórico que transfiguraba la ciudad en una metáfora extratemporal. Aquí se entremezclaba —a un mismo nivel de la realidad— el mundo vivido con el imaginado; los dioses y los héroes de la mitología clásica con los personajes del Nuevo Testamento²⁹. Es a partir de esa tradición milenaria, en la que los símbolos y las alegorías clásicas y cristianas tomaban por asalto a las urbes coloniales, que se abre la posibilidad de entender, por ejemplo, la necesidad de que las nuevas repúblicas definieran una

determinada estética funeraria, además del mensaje ideológico, cívico y laico que debía acompañar a un recién fundado horizonte político y cultural.

En ese sentido, el funeral de Benito Juárez fue planteado como ejemplar. Desde que el presidente en funciones exhalara su último aliento, todas las actividades, tanto del Estado que el gran líder liberal presidía como de la sociedad civil, estuvieron encaminadas a contener la ansiedad y la incertidumbre de la población, a reivindicar la imagen de un Estado fuerte y organizado, y a construir un símbolo que hiciera posible lo que Juárez no logró hacer en vida: «suturar —o cuando menos, disimular— las heridas que, tras el triunfo de la república contra la intervención francesa y el Segundo Imperio, habían resquebrajado la unidad liberal». Dentro de un contexto de «civilidad funeraria», las instituciones del Estado asumieron plenamente el papel de organizadores, promotores e incluso de dolientes, como ocurrió con su sucesor en la presidencia, Sebastián Lerdo de Tejada. La organización de la procesión, encabezada por una escuadra de batidores, y seguida por escuelas municipales y nacionales, burócratas, jueces y militares presididos por el ayuntamiento, muestra la necesidad de imponer la laicidad —o la estatidad—, pero también la presencia de la etnicidad. No hay que olvidar la notable iniciativa, por parte de los liberales, de incorporar a niños indígenas, como los del Colegio de Tecpan, en el cortejo fúnebre juarista. Y es que, de acuerdo con uno de los oradores de turno, Juárez «debía conducir a México a la tierra de la igualdad».

De stirpe tradicional —en el fondo y en la forma— fue el sermón pronunciado con ocasión del funeral de Bernardo O'Higgins, en la catedral de Santiago. En dicha oportunidad, no se dio cabida a los indígenas, en disputa con el Estado, pero sí a personajes bíblicos de la talla de David y Moisés. Estos fueron convocados por el reconocido orador sagrado Salvador Donoso, a fin de explicar a la multitudinaria audiencia la enorme influencia

que el «héroe cristiano» aún ejercía sobre los destinos de la patria. Así, el cuerpo de O'Higgins, purificado luego de varias décadas de ostracismo en el Perú, se unía con la República de Chile, mediante el ritual que, a diferencia del de Benito Juárez, fue patrocinado por la Iglesia. En el caso de Artigas, los militares también se apropiaron de su memoria y su legado. Teniendo en consideración la variedad de ejemplos dados, los artículos aquí reunidos distan de proponer una asociación mecánica entre los funerales de Estado y un republicanismo cívico-secular, como es el caso —diríamos excepcional— del funeral masónico de Francisco de Paula González Vigil, en Lima, o el de Benito Juárez, en México. A estas alturas, es evidente que en las exequias americanas afloraron, con mayor o menor intensidad, los valores corporativos de la Iglesia y del Ejército, y, en menor medida, aunque eficientemente movilizados, los de una sociedad civil que iba consolidando su presencia. La persistencia, tanto en el discurso como en las prácticas, de ciertas categorías de corte tradicional que dialogaron o se confrontaron abiertamente con la tradición cívico-republicana se explica tanto por la ambigüedad de ese legado como por el poder estético y cultural que la parafernalia religioso-militar fue capaz de ofrecer³⁰.

Aunque modelados por una herencia de la que fue difícil sustraerse, los funerales republicanos reflejaron también esos valores burgueses que la Inglaterra victoriana e incluso la Francia imperial comenzaron a exportar por el mundo, y que las élites americanas, hacia mediados del siglo XIX, abrazaron con profundo entusiasmo³¹. Para la burguesía inglesa, la muerte de un notable era un espectáculo que debía ejercer influencia sobre los funerales de la gente común. Así como las tumbas pasaron a ser lugares de peregrinaje secular, el uso de la parafernalia funeraria —ataúd, catafalco y cortinaje— se integró como parte de una nueva tendencia, cuyo objetivo era la desnaturalización del tránsito hacia la otra vida. La expresión cultural de la sociedad victoriana tuvo uno de sus puntos climáticos en la teatralización

de la muerte, un evento espectacular de grandes dimensiones, en el que la burguesía británica invertía parte de esa cuantiosa riqueza acumulada a lo largo de los años. Tanto la calidad del ritual funerario como la de la tumba sirvieron para confirmar la jerarquía social de las familias importantes, e incluso de las naciones. El estilo del funeral reflejaba una posición social, porque con el funeral, más que con la boda, el poder y la fortuna burguesa se exhibían públicamente. Los cambios demográficos y el incremento en el número de entierros fueron modelando una nueva sensibilidad frente a la muerte, que tuvo un nuevo episodio trascendental en noviembre de 1852 con ocasión del entierro del duque de Wellington. El evento masivo, en el que miles de británicos rindieron público tributo al militar que derrotó a Napoleón Bonaparte, fue descrito como «una experiencia religiosa», de «dimensiones mitológicas»³². El hecho de que la carroza funeraaria que transportó los restos del héroe de Waterloo a su morada final reprodujera las características principales de la locomotora (el ícono victoriano por excelencia) muestra cómo el funeral del viejo guerrero devino en una celebración pública de los avances tecnológicos de Gran Bretaña.

Para el caso americano, el historiador uruguayo José Pedro Barrán ha señalado que, desde mediados del siglo XIX en adelante, las clases altas y los dirigentes políticos uruguayos elaboraron un nuevo código de «lo decoroso» y «lo indecoroso», en relación con la muerte. Lo fundamental del cambio se definía en el necesario divorcio respecto del viejo acompañamiento «bárbaro» que degradaba la dignidad mortuoria. La burguesía uruguaya —al igual que la chilena, estudiada por Marco Antonio León— se propuso eliminar los restos lúdicos que hacían de los funerales «romerías indignas de un pueblo civilizado»³³. En ese contexto, la muerte, el respeto y la seriedad se identificaron, trasvasándose mutuamente sus virtudes. La extinción, que además de grave debía ser «majestuosa y bella», se cubrió con los ropajes del respeto

y la seriedad, y estos se tiñeron con el miedo que de ella comenzó a manar. En dicha coyuntura, que hunde sus raíces en el reformismo borbónico³⁴, la nueva sensibilidad burguesa no admitió el desorden que, de acuerdo con ese paradigma, profanaba el último tránsito; y exigió, por el contrario, el orden que lo sacralizaba. Para Barrán, esto significaba la reinstalación de la seriedad por parte de la muerte-poder, y validaba un significado creado por las élites en propio beneficio. No es una coincidencia, entonces, que todos los funerales analizados en esta colección hayan ocurrido en el periodo de «la experiencia burguesa», en el cual la «seducción» por el orden y la necesidad de asegurar un lugar dentro del «concierto de naciones» fue un sentimiento predominante entre las élites sudamericanas³⁵. Lo interesante de esta coyuntura es que, al igual que en Europa, el tema de la muerte, así como su tratamiento, originaron grandes disputas entre el Estado y la Iglesia. Los «espacios de la muerte» se convirtieron en lugares de contención, debido a que los liberales no cesaron en sus esfuerzos por mudar la calidad sagrada del cementerio a una de carácter laico-profano.

Por otra parte, la celebración del progreso y de sus íconos más representativos —es decir, el ferrocarril y el barco a vapor— estuvo presente en muchos de los funerales americanos aquí analizados. Cabe recordar que el republicanismo exhibió una conexión estrecha con el mundo de las letras, el progreso y con toda manifestación que confirmara la infinita inventiva humana³⁶. La apoteosis del muerto ilustrado será clave en el diseño del horizonte del orden y del progreso anhelados. En ese sentido, Andrés Bello, a su vez, fue celebrado como un miembro preclaro de la «patria de las ciencias», una que no reconocía límites, pues abrazaba a «la humanidad entera». Lo mismo ocurrió con Bernardo O'Higgins, a quien el historiador Diego Barros Arana reconoció el mérito de ser el adalid de una sociabilidad culta y civilizada, cuyos pilares eran la Biblioteca y el Instituto Nacional. En una tendencia

similar, Juárez será visto como una suerte de padre fundador del orden institucional, que aún esperaba el compromiso de las nuevas generaciones liberales. Por ello, la consigna era domesticar las malsanas pasiones frente a la tumba del héroe civil.

El asociacionismo, otra característica netamente burguesa, afloró también con fuerza en varias exequias decimonónicas. El despliegue público de una sociedad civil organizada, capaz de mostrar suficiente independencia frente a la Iglesia y el Ejército, se hizo evidente durante los funerales de Andrés Bello, Benito Juárez y Francisco de Paula González Vigil. En el cortejo de este último, incluso desfiló la fraternidad masónica de Lima y el Callao por las calles de la capital peruana: la masonería limeña, que presentaba por primera vez a sus miembros en un acto público, hizo gala de todos los estandartes, símbolos y rituales que le eran característicos. El ataúd de González Vigil recorrió las calles de la ciudad en medio de un numeroso cortejo liderado por la Banda de Músicos Italiana, seguido por diversas compañías de bomberos, comisiones gubernativas y un sinnúmero de asociaciones civiles, entre las que destacaban la Sociedad Fundadores de la Independencia, el Convictorio Carolino, la Escuela de Artes y Oficios, la Sociedad de Protección Mutua, el Club Literario, el Club de la Unión, el Club Nacional, la Sociedad Filarmónica, la Sociedad Eslava, la Sociedad Democrática Filarmonía, la Sociedad Marítima, la Sociedad Amigos de las Artes, la Sociedad de Beneficencia Italiana. Fue por esta razón, y por la multitudinaria concurrencia que abarrotó las calles de Lima, que en uno de los discursos pronunciados en el cementerio se mencionó que la «solemnidad nunca antes vista» de los funerales del director de la Biblioteca Nacional y enemigo acérrimo de Gamarra («yo debo acusar, yo acuso») se debía a que era el «primer entierro civil» verificado en la república peruana. En el caso de Bello, cuyo cortejo no exhibió los rasgos iconoclastas del anterior, los discursos pronunciados insistieron en resaltar los logros intelectuales y las

cualidades cívicas del pensador venezolano. Iniciador de reformas educativas, creador de las bases para la instrucción pública, jurisconsulto, literato, poeta, filósofo y profesor, Bello fue celebrado como «el sabio más universal y distinguido» nacido en el continente americano.

De esta forma, los artículos aquí reunidos intentan destacar la importancia política e ideológica de los funerales de Estado, poniendo en evidencia el interés de los productores culturales americanos por construir un panteón republicano destinado a sus héroes, guerreros y sabios. La creación de naciones, bien sabemos, demandó un esfuerzo masivo de construcción simbólica, y allí las exequias estatales desempeñaron un papel central. La sensación de unidad e identificación que se buscó recrear mediante los restos del «gran hombre» fue una estrategia provechosa si se tiene en consideración la ausencia, entre las grandes mayorías, de una concepción lograda de «identidad nacional». La novedad de nuestra propuesta radica no solo en que, por primera vez, se aborda de manera sistemática el estudio de un conjunto de «funerales ilustres» en la región, sino que, además, se hace integrando las colosales exequias de Víctor Hugo, sin lugar a dudas, uno de los rituales mortuorios de estirpe republicana más emblemáticos del siglo XIX. Establecer una comparación entre los funerales de Estado en América y el de Hugo, en París (que significó un punto de quiebre en la tradición republicana francesa), o el de Abraham Lincoln, luego de su asesinato, define nuestra peculiar manera de tomar el pulso al republicanismo nativo, poniendo sobre el tapete sus logros y sus grandes limitaciones. Respecto del mandatario estadounidense asesinado en Appomattox, luego de la rendición del Ejército confederado, comandado por el general Robert E. Lee, sus exequias definieron la idea de una «presidencia vigorosa». El protocolo funerario utilizado para Lincoln, retomado en el siglo XX para el funeral del presidente John F. Kennedy, fue —como veremos en el

artículo dedicado al tema— un vehículo de transmisión de los grandes ideales de la era progresista, basados en la reivindicación del trabajo, la democracia y los valores de las clases medias. Ciertamente, «la imagen del “presidente del pueblo”, apuntalada por algunos de sus más célebres biógrafos del siglo XIX, se magnificó durante las primeras dos décadas del siglo XX, en el contexto de una nueva relación entre el individuo y el Estado»³⁷.

Otro objetivo de este volumen es rescatar, para la investigación histórica, temas que se han venido explorando desde la perspectiva de los estudios culturales³⁸. El copioso trabajo bibliográfico y de archivo que sirve de sustento a los once artículos que presentamos confirma la pertinencia de la reflexión histórica para el estudio de la tradición, la memoria y la subjetividad colectivas. Frente a lo que el historiador estadounidense Eric van Young, citando al antropólogo Melford Spiro, ha denominado la «hermenéutica del relativismo», sostenemos que es la historia la que, finalmente, cuenta con la metodología apropiada para enraizar empíricamente los volátiles imaginarios nacionales. Mediante el estudio de referentes emblemáticos, como son los funerales, el historiador no solo puede hacer más comprensible el problema de la construcción de la nación y de la república en las Américas, sino, incluso, puede proveer a esta reciente discusión la trascendencia analítica que merece³⁹. En el proceso de búsqueda de «los espacios de la memoria», podremos corroborar en nuestra región lo que ya ha sido demostrado para otras latitudes, esto es, que no existe una memoria espontánea. Más aún, sin una «vigilancia conmemorativa», el pasado es devorado por el devenir histórico. El historiador francés Pierre Nora ha señalado que, debido al proceso de descomposición que experimenta el marco político e intelectual que alguna vez modeló la investigación histórica, las únicas herramientas con las que cuenta el historiador son sus símbolos, y nosotros añadiríamos: sus palabras. Dentro de esa línea de argumentación, y en aras del desarrollo histórico

e historiográfico, resulta indispensable reexaminar el instrumental básico de la investigación histórica junto con los símbolos y los conceptos que definen a la memoria. Las banderas, festivales cívicos, diccionarios, panteones, discursos y bibliotecas son los vestigios que pueden dar testimonio de un universo mental sumergido. Por ello, los bastiones de la memoria republicana, que se fortalecen mediante el desarrollo de la «conciencia conmemorativa», son los únicos que resguardan la identidad nacional. La gran ironía es que, si lo que se defiende no estuviera bajo amenaza, si los recuerdos no fueran presencias vivas, no habría necesidad de crear —o fortalecer— los «espacios de memoria»⁴⁰. En ese sentido, la frágil memoria republicana sudamericana, al igual que la francesa, estudiada por Nora, debió ser constantemente reforzada mediante rituales patrióticos, entre ellos, los funerales de Estado, que constituyen el objeto de esta obra.

Este libro es una reactualización del libro publicado en Santiago de Chile, en 2006, bajo el auspicio del Centro de Estudios Bicentenario y el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradezco a Alejandro San Francisco y a Rafael Sagredo por su apoyo desinteresado, y a Hilda Sábato por la lectura atenta del primer borrador. En esta oportunidad, y para el propósito de una nueva edición revisada y expandida, hemos contado con el generoso soporte de Editorial Planeta y de su equipo, dirigido por María Fernanda Castillo, a quien le agradecemos su cariño, confianza y profesionalismo. Nuestra nueva edición, bajo el cuidado de Maricarmen Arata y Alessandra Miyagi, analiza cuatro nuevos funerales republicanos, incluido el de Abraham Lincoln. El esfuerzo anterior no solo le otorga al presente texto una perspectiva mucho más amplia —respecto al tiempo y al espacio—, sino que permite repensar a la luz de la covid-19 el tema de los rituales mortuorios decimonónicos. Esta colección reaparece en un mundo pospandemia, donde una mortífera peste, que se llevó a millones de seres humanos, no permitió que sus

cuerpos recibieran el último rito, que desde tiempos prehistóricos ha preocupado tanto a la especie humana. Lo que queda claro es que el año 2020 marcó un antes y un después en la historia del hombre en el planeta; y es en ese contexto que esta publicación adquiere un nuevo sentido; más aún cuando muchos de los proyectos políticos que acompañaron a la funeralización del «héroe» o «padre fundador» se encuentran bajo serios cuestionamientos.

El ritual de la muerte ha acompañado al ser humano a lo largo de milenios. Desde las primeras sepulturas del Paleolítico —halladas en Atapuerca (España)— hasta las elaboradas ceremonias del mundo antiguo —en las que el cuerpo del difunto era lavado, perfumado y expuesto por varios días a amigos y familiares, entre sollozos y acordes de flauta—, pasando por los entrañables entierros andinos —con comida y orquesta incluidas—, los humanos despedimos a nuestros seres queridos para iniciar el duelo. A diferencia de las múltiples historias narradas en estas páginas por un equipo de académicos comprometidos con la historia latinoamericana, los deudos de los muertos por la covid-19 debieron sufrir el dolor de no poder acompañarlos durante su tránsito final. Y, a pesar de todo lo visto a lo largo de estos trágicos años, no es posible imaginar la agonía en soledad de un padre, una madre o un hijo antes de recibir el respectivo cuerpo en una bolsa de plástico sellada, la que debía ser enterrada por hombres enmascarados, sin liturgia, ni flores, ni comunidad de afecto, ni mucho menos palabras que recuerden su paso por la tierra. Esta es una situación tal vez parecida a la experimentada por miles de compatriotas, cuyos familiares yacen hasta hoy en una fosa común desconocida, prolongando un duelo agónico que comenzó hace cuarenta años y que aún no se resuelve. Como tampoco se resuelven situaciones semejantes en muchos países de la región, cuyo pasado marcará, como veremos a continuación, su presente.

La propuesta del ensayo de Carolina Guerrero, que integra tanto evento como estructura e imaginario, muestra no solo

la manera en que se irá configurando el mito bolivariano, sino que hace evidente las ambigüedades del proyecto republicano en la Gran Colombia. La autora señala que, a pesar del ascetismo que rodeó el primer funeral, en Santa Marta, hubo un elemento que se mantuvo, cual hilo conductor, en las honras *post mortem* al Libertador, celebradas en 1842 y 1876: la idea de la crisis de Estado, que no era propia del republicanismo, sino, más bien, de un orden absolutista. Ante la imposibilidad de hallar un digno sucesor, el funeral de Bolívar permitió la extraña coexistencia de una resignada aceptación de la mortalidad junto con la poderosa idea de que el general era un líder irremplazable y que, por lo tanto, debía dictar los destinos de la república desde «las dimensiones de lo no temporal», es decir, desde el sepulcro. La deificación de la figura de Bolívar, que aflora en los funerales de Estado de 1842 y en la celebración de su centenario algunos años después, modeló la creencia de que la república tuvo un único padre fundador; mientras que los demás individuos que impulsaron ese proyecto político se convertían en ejecutores subalternos, en meras comparsas que gravitaron alrededor de la razón ilustrada de un líder para quien el despliegue de la dominación política suprema era un imperativo en sociedades que, como la suya, carecían de luces y de virtudes.

Uno de los aportes del artículo de Guerrero es su análisis del «mandato testamentario» de Bolívar y el efecto que este tuvo en la construcción del mito en torno a su persona. A través de su testamento, Bolívar intentó encaminar los pasos de sus conciudadanos hacia la «realización feliz del republicanismo», delineando una singular utopía en la que el tiempo mítico era el pretérito, y, por ello, la perfección siempre quedaba a sus espaldas. Debido a las circunstancias en las que se inscribió su muerte, el mito resultante tendió a paralizar a la sociedad civil, y configuró un ideario nacional que integró a hombres y mujeres en torno a la culpa por el simbólico parricidio que contradijo la última voluntad de «la

razón ilustrada», y exhibió, de paso, un profundo desencanto sobre el presente y el futuro, al compararlos con un pasado colmado de gloria. La marcha fúnebre de las cenizas de Bolívar por el mar de las Antillas hasta el puerto venezolano de La Guaira, doce años después de su fallecimiento en Santa Marta, y las exequias que le sucedieron en la catedral de Caracas, contribuyeron al fortalecimiento de la religión civil republicana, y a la forja de un mito unificador personificado por el padre fundador. La decisión de Antonio Guzmán Blanco, quien mediante decreto presidencial transformó la iglesia de la Santísima Trinidad de Caracas en panteón secular, además de posibilitar el ingreso de Bolívar al templo republicano, da cuenta del enfrentamiento del Estado venezolano con la Iglesia local. En ese contexto, la autora recuerda de qué manera el centenario del natalicio de Bolívar y el traslado de sus restos al Panteón Nacional fueron capitalizados por Guzmán Blanco en función del culto a su propio personalismo político. En lo sucesivo, el culto a Bolívar serviría para legitimar cualquier pretensión política, mediante la manipulación antojadiza de su legado histórico.

El tema de la «tecnología del poder», y de cómo un estudio de este tipo permite revelar la tensa relación entre el Estado y la nación, aflora en todos los ensayos aquí reunidos. La orquestación de los funerales de cada uno de los personajes abordados, con excepción de González Vigil y Balmaceda, muestra el grado de penetración del Estado republicano y de sus mecanismos de control social en el espacio de la sociedad civil decimonónica. El caso de Artigas, que es analizado por Cristina Mazzeo, y cuyo legado fue secuestrado, primero, por los partidos políticos, y después por los militares, evidencia, por otro lado, la vitalidad del republicanismo americano en su vertiente democrática. Si bien es cierto que la política de redistribución de tierras propuesta por Artigas no pudo llevarse a cabo durante el siglo XIX, la cuestión agraria quedó como tarea pendiente para políticos e intelectuales

durante el convulsionado siglo XX. Además de la confluencia de la vertiente democrática con la autoritaria, de la que Bolívar es ejemplo cabal, el republicanismo americano estuvo limitado por otra serie de constreñimientos, entre los que cabe anotar su imbricación con la Iglesia y con el Ejército, y la escasa autonomía de sus vanguardias intelectuales.

Mientras que en los funerales de Infante y Bello, analizados detenidamente por Ana María Stiven, la cuestión religiosa emerge como un elemento fundamental para la construcción del nacionalismo chileno, la repatriación de las cenizas de José de La Mar, enviado a la muerte por su némesis, Agustín Gamarra, muestra los límites de una guerra a muerte entre facciones, que fue definida como «maldita». Por otro lado, el funeral de Bernardino Rivadavia, analizado por Klaus Gallo y Manuel Socías, fue una ceremonia en la que el Gobierno de Buenos Aires, accediendo a una iniciativa de la Sociedad de Beneficencia, celebró de manera pública y multitudinaria las virtudes republicanas del primer presidente de la República Argentina. Con un objetivo claramente pedagógico en mente, los vecinos de Buenos Aires fueron convocados por los periódicos a tributar los honores al «genio creador» de la nación. De esa manera, una ciudad embanderada celebró a Rivadavia; y, en palabras de un periodista de la época, se propuso protestar contra «el bárbaro déspota» que lo alejó de su patria. Las descripciones del funeral de Rivadavia reflejan la adhesión de la población porteña a este homenaje. En un momento en el cual buena parte de la dirigencia política iba tomando plena conciencia de que, además de construir una nueva nación, había también que edificar el Estado, Rivadavia aparecía como una figura emblemática. El fracaso de su gestión como unificador nacional no opacaba, sin embargo, su gestión como ministro reformista bonaerense. En ese sentido, su «regeneracionismo» parecía haber calado hondo en el imaginario de un gran número de porteños, para quienes Rivadavia se había convertido en «el padre de Buenos Aires».

En el caso del funeral de Benito Juárez, analizado por Rebeca Villalobos, la paternidad del presidente liberal debía englobar a toda la nación. En el cierre del homenaje fúnebre, la mañana de aquel 23 de julio, en el panteón de San Fernando, los oradores respondieron a las demandas de la prensa, sublimando al personaje a su nueva condición heroica. En nombre de la prensa asociada, habló José María Vigil, una de las plumas más lúcidas y mesuradas, de acuerdo con Villalobos, de las filas liberales. El discurso fúnebre reivindicó «los homenajes que los pueblos» tributaban a «sus grandes hombres» como un «principio superior», una necesidad histórica que los obligaba a arrodillarse «ante esos símbolos animados de su redención progresiva» en una suerte de comunión política y social. Ciertamente, las palabras de Vigil confirmaban no solo el carácter nacional del luto juarista, sino su función social e histórica, al reconocer en ese duelo un asunto totalmente distinto al de «los pesares privados que no traspasan el círculo de la familia». A la luz de esta idea, el duelo —opina la autora— era del pueblo, que, enorgullecido por «las glorias de sus prohombres», recogía «la herencia preciosa de sus virtudes». Vigil se propuso enlazar el legado de Juárez con el de Miguel Hidalgo, el afamado padre de la patria, al caracterizar su obra como el corolario de la gesta independentista iniciada en 1810: «En 1859 coronó el edificio cuyos cimientos fueron abiertos por la mano venerable de Hidalgo; en 1867 cortó las últimas cadenas que ligaban a la América con la Europa; hirió de raíz el atentado conocido con el nombre de intervención».

La novedad del análisis de Villalobos respecto al funeral de Benito Juárez reside en la notable comparación que realiza con el de su par estadounidense, Abraham Lincoln. Esto es posible debido a que ambos personajes cobraron relevancia en la vida política de sus respectivos países en un periodo de profunda inestabilidad, condicionado por la guerra civil. Los dos enfrentaron el desafío permanente de sus adversarios y una frágil

legitimidad que lograron, a duras penas, superar. A pesar de haber salido triunfantes de la coyuntura, y de haber conservado el poder, ambos fueron objeto de terribles críticas hacia el final de sus vidas, al grado de constituirse ellos mismos en factores de división política. Las causas de su fallecimiento, por otro lado, resultaron muy distintas, pero en ambos casos desencadenaron un espontáneo sentimiento de aflicción que acabó por catalizar la reivindicación de sus cualidades como líderes políticos. Aunque pueda parecer obvio —señala Villalobos—, el olvido de sus falencias, una vez sobrevenido el deceso, no es una condición siempre necesaria para la heroización de ciertos personajes. En este contexto de luto compartido y rememoración colectiva —no exento de vicisitudes y transformaciones a lo largo del tiempo—, comenzó a forjarse la imagen de ambos como estadistas y patriotas por antonomasia. No fueron, sin embargo, el arrojo militar, la gallardía o el carisma (los rasgos habituales de los típicos héroes patrios) los que definieron la variedad de elogios de que fueron objeto tras su muerte. Las muchas y muy variadas representaciones de Juárez y de Lincoln (visuales o textuales) celebraron su ánimo templado, su imperturbable serenidad y sus firmes convicciones republicanas. En esa tesitura, fueron admirados como figuras tutelares antes que como caudillos revolucionarios o héroes libertarios. Esa forma del liderazgo heroico se sostiene gracias a la función ética del personaje en el ámbito del discurso público y las virtudes ciudadanas.

El funeral de Estado de Bernardo O'Higgins, realizado el 13 de enero de 1869, debe ser ubicado no solo como un ceremonial destinado a sanar las heridas sociales causadas por una modernización periférica, o como un mecanismo encargado de fortalecer una memoria colectiva y una identidad frágiles, sino como un ejemplo gráfico de la «vía chilena de reconciliación política»⁴¹. Es en el marco de este interesante concepto que se alude a una tendencia por restaurar la unidad familiar, reconstruir el hogar

y restablecer la paz, la concordia y la gobernabilidad; y, en esa misma línea, el artículo de Carmen Mc Evoy analiza la ceremonia funeraria en honor al prócer chileno. La autora opina que uno de esos momentos de tregua política, quizás el más importante en el siglo XIX, ocurrió en pleno verano de 1869, durante el ritual funerario que congregó a la familia chilena junto a los restos del padre fundador. Un padre que, al volver, posibilitó la reformulación de las relaciones sociales —de corte jerárquico y deferencial— en un país fracturado por el desarraigo y los cambios socioeconómicos.

A través de un apoteósico funeral de Estado, O'Higgins fue convertido en signo y significado: hombre, héroe de Rancagua, padre fundador, exiliado liberal, guerrero y depositario de todas las virtudes republicanas. Pero, principalmente, se convirtió en la síntesis del Chile-nación. En el marco de una ceremonia nacionalista de semejante envergadura, como fue el último adiós del pueblo chileno a su héroe epónimo, Mc Evoy llama la atención respecto de un proceso cultural mediante el cual la memoria colectiva fue reconfigurada. Así, el O'Higgins que se enfrentó con la Iglesia, aquel que desafió al Congreso, el que amenazó abiertamente la hegemonía de «los pelucones» o el que decretó la muerte de los Carrera y de Manuel Rodríguez, fue borrado sutilmente de la memoria de los miles de chilenos que, por primera vez, tomaron contacto con su recuerdo. O'Higgins, el personaje histórico, fue rehabilitado por los encargados de organizar sus funerales de Estado.

Mientras que los funerales de O'Higgins sirvieron de puente simbólico entre fuerzas políticas antagónicas, la controversia desatada por las exequias de Francisco de Paula González Vigil, en junio de 1875, colaboró en el agravamiento de la disputa entre liberales y conservadores, tal como lo demuestra el ensayo de Fernán Altuve-Febres. La ciudad de Lima se paralizó completamente para despedir al más encumbrado radical peruano,

en cuyo cortejo no solo aparecieron por primera vez, de manera pública, las logias masónicas locales, sino también las más destacadas asociaciones cívicas a las que el desaparecido radical había defendido con tenacidad. Mediante este gran ceremonial fúnebre se buscaba expresar litúrgicamente las aspiraciones de un liberalismo que deseaba consolidar una cultura burguesa, en la cual primase una «sociedad civil» conformada por asociaciones laicas, y en la que los espacios públicos, especialmente los cementerios, quedaran libres de toda influencia confesional. La muerte de González Vigil —quien a lo largo de su vida se opuso a la educación religiosa, cuestionó la pena de muerte, criticó duramente el apostolado de los jesuitas, y escribió a favor del matrimonio civil, del divorcio vincular y en contra de las cofradías religiosas— fue la oportunidad que necesitaba el triunfante republicanismo liberal para expresar, mediante un nuevo ceremonial cívico, su aspiración de sustituir la antigua fe religiosa por la fe secular. Tras el féretro, que sirvió de simbólica arca de la alianza entre liberales y radicales, ocuparon un lugar protagónico las flamantes asociaciones cívicas, las cuales, reunidas en torno a los restos de uno de los suyos, manifestaban abiertamente que la «sociedad civil» había ocupado el lugar de las instituciones tradicionales. Era el triunfo del civilismo encabezado por Manuel Pardo, que logró eclipsar al menos temporalmente al antiguo binomio de la cruz y la espada, precisamente el responsable, tres décadas atrás, de las honras fúnebres del general Gamarra y de su enemigo jurado, José de La Mar.

De acuerdo con Juan Carlos Ponce Lupú, la historiografía de Ecuador intentó erigir una imagen del presidente Gabriel García Moreno acorde con la narrativa de su violenta muerte, a pocos metros del Palacio de Carondelet, sede del gobierno en Quito. La idea que se trataba de construir era que el sacrificio postrero del primer mandatario, muerto a machetazos y balazos, fuera en defensa de los principios de la fe y del sustento de la nación católica,

en la que, en teoría, se había convertido el Ecuador. Dentro de esa línea de pensamiento, García Moreno era un regenerador «material, intelectual y moral», por haber elevado al país a la «altura de los pueblos civilizados»⁴². Así, el difunto era un «escogido» por Dios para «gobernar y dar impulso poderoso á las naciones» cristianas. Ciertamente, mediante la conciliación de la política y la religión —en una sola alianza—, el presidente asesinado se erigió, tal como lo hicieron Constantino, Carlo Magno o san Luis, en un defensor de la fe cristiana⁴³. Más aún, su muerte le confirió la denominación de mártir «para vivir eternamente en la memoria», no solo de Ecuador, sino del mundo entero. Fue por ello que el día de su muerte, el 6 de agosto de 1875, se convirtió en la celebración de quien trascendió la condición humana para transmutar en símbolo de las luchas universales por la fe católica. Es importante anotar que, debido a las circunstancias del magnicidio, su funeral, analizado y contextualizado en este ensayo, concluyó con el cierre inmediato de las puertas de la catedral Metropolitana de Quito. Luego de ello se procedió a sepultar el cadáver del primer magistrado en una ubicación secreta, que se mantuvo oculta durante más de un siglo.

El tránsito fúnebre de García Moreno abre un conjunto de reflexiones sobre el proceso de construcción de las estructuras simbólicas republicanas, en constante redefinición y conflicto. De esa manera, su funeral, señala Ponce Lupú, citando al antropólogo británico Victor Turner, fue un momento liminal para la *communitas* política ecuatoriana, porque dio el paso de un sistema represivo cerrado a nuevas alternativas, y no necesariamente vinculadas al modelo republicano católico. Lo cierto es que, durante la muerte y el funeral del primer mandatario, ciertas jerarquías se vieron seriamente cuestionadas, y se dio paso a nuevas formas de pensar el poder y las instituciones estatales, y, en ese contexto, resultó incluso posible cuestionar la hegemonía religiosa⁴⁴. En efecto, el espíritu del caudillo se transformó en parte del imaginario

colectivo de los católicos, a manera de un héroe cristiano, capaz de sacrificar su vida para defender la fe universal. Esto se muestra no solo por la circulación de hagiografías de García Moreno publicadas en ambos lados del mundo atlántico, sino por las reliquias de su martirio, las cuales transitaron en los países europeos y en el propio Ecuador; incluso, en las causas promovidas para su beatificación. No en vano, señala el autor, las fotografías *post mortem* de García Moreno siguieron circulando a pesar del tiempo, hecho que tuvo un impacto directo en las emociones de los interesados pese a la secularización de la sociedad, de recordar a los muertos durante su existencia terrenal⁴⁵.

En su artículo sobre el funeral de José Manuel Balmaceda, Alejandro San Francisco nos recuerda cómo los niveles de odio acumulados a raíz de la guerra civil (la situación que vivieron los balmacedistas después de su derrota, el temor a que el cadáver de su líder sufriera vejaciones, la posibilidad de que las turbas cometieran desmanes, entre otros factores) llevaron a que la muerte del expresidente tuviera rasgos clandestinos, especialmente en lo relacionado con su sepultura. En noviembre de 1896 se produjo, finalmente, el funeral público, la denominada «apoteosis» de Balmaceda, mediante la cual fue posible relevar la tradición republicana de honrar a los héroes muertos y perpetuarlos en la historia. El funeral de Balmaceda, que puede ser percibido como un evento estrictamente civil, constituyó un acto de reconciliación republicana y marcó también el deseo de dejar atrás el drama de la guerra civil. Sin embargo, el tono partidista del evento y la ausencia de autoridades gubernativas pusieron en evidencia que el Estado chileno no estuvo presente y no prestó su concurso para solemnizar la ocasión. San Francisco señala que el funeral de Balmaceda fue una cuenta pendiente con el expresidente; para ello, sus correligionarios debieron dotar las exequias de un carácter popular y republicano. De esa manera, el presidente Balmaceda, muerto para la política, continuaba vivo para la

historia, donde su figura seguiría creciendo ante las generaciones posteriores.

A pesar de la distancia temporal y geográfica, el uso que se dio al cuerpo de Víctor Hugo durante su funeral de Estado, en 1885, se inscribe en la misma partitura que el de Miguel Infante y el de Francisco de Paula González Vigil: el permanente conflicto entre el clero y el republicanismo liberal. Si bien las exequias de Hugo, un hombre querido y respetado por todos, especialmente por los pobres y los descontentos de París, pudieron haber desencadenado un estallido de violencia política, de acuerdo con el estudio de Nancy Goldberg, terminaron nutriendo el sentimiento de unidad nacional. Completamente secular, la organización de la ceremonia respetó la tradición de los funerales republicanos, reconociendo públicamente la política de la Gran Revolución de 1789. Sin embargo, el manejo absoluto de cada detalle del evento por parte del Gobierno refrendó su conocimiento del poder de la propaganda y de las formas de concretar la autoridad del Estado. Aunque la Tercera República pudo sobrevivir a los ataques de los monárquicos, del clero, de los anarquistas y de la izquierda, el legado del funeral de Hugo dotó al republicanismo francés de la estabilidad necesaria para sortear nuevos obstáculos.

La exquisita particularidad de este caso, a diferencia de lo sucedido con los sabios y los guerreros americanos, es que Hugo fue capaz, incluso después de su muerte, de evitar la explotación de su persona por parte del poder político. Su insistencia en el uso de una *corbillard des pauvres*⁴⁶ para conducir sus restos mortales al cementerio, hecho que fue interpretado por sus detractores como el gesto vano de un escritor rico buscando solidarizarse con las masas, terminó colocando al pueblo en el centro del funeral. Hugo, el exitoso dramaturgo, logró dirigir así su evento teatral desde el féretro, elevando a los desposeídos y dirigiendo sus baterías contra los que cooptaron el significado simbólico de su vida y de sus obras. Fue la ironía final de un artista que, valiéndose

del aparato retórico de la antítesis, logró mostrar, reiteradamente, el poder del individuo que lucha contra la tiranía y la dictadura. Y los ecos del republicanismo de Hugo encontraron tierra fértil en Hispanoamérica. Goldberg nos recuerda cómo Rubén Darío, el poeta contemporáneo más leído de la región, descubrió en los trabajos del francés la síntesis de una ideología liberal que vigorizó un sentido emergente de nacionalismo republicano. Sin embargo, lo que atrajo más su interés —y el de otros intelectuales latinoamericanos— fue la fusión del arte y la acción que el escritor galo hizo carne en su propia vida. En un elocuente poema en honor del poeta, «Víctor Hugo y la tumba», Darío evocó a los autores más grandes del mundo recibiendo a su mentor mientras este tomaba su lugar en el altar de la inmortalidad. Similar al simbolismo exhibido durante su funeral en Francia, la muerte física de Hugo, en el poema de Darío, unía a toda la humanidad en una nueva era de fraternidad y armonía. Así, iteraba Darío el principio republicano del «gran hombre» como el centro de la religión secular republicana, celebrando los esfuerzos del artista por traer paz y libertad a toda la humanidad.

Cada uno de los ensayos que conforman esta publicación ha analizado históricamente el uso del cuerpo del héroe, del sabio o del guerrero, así como también el ritual patriótico que permitió construir una ideología republicano-nacionalista con características específicas en cada país. Salvo casos excepcionales, como los de Balmaceda e Infante, contra los cuales los sectores más tradicionales pretendieron ejercer una suerte de destierro simbólico, los cuerpos de los «grandes hombres» fueron incorporados, gracias a la alquimia de la memoria y el ceremonial, en el panteón y en el imaginario colectivo de sus respectivas naciones. Esa tradición no fue olvidada. En el siglo XX, el binomio cuerpo-memoria emergió con fuerza para recordar el hecho de que el imaginario de la república solo se completa mediante la memoria y la incorporación de los cuerpos inertes de sus ciudadanos⁴⁷.

Si hay alguna lección que aprender sobre la construcción de los imaginarios nacionales en América del Sur, es que las repúblicas necesitan nutrirse de tradiciones, de memoria y de rituales. Este proceso, sin embargo, no está exento de fracasos y de contradicciones; y, por lo mismo, debe ser analizado de manera crítica. Un ejercicio intelectual de esa naturaleza permite un diálogo fluido con el pasado, lo que podrá ayudar en el proceso de identificación de las vigas maestras del edificio conceptual y cultural sobre el que descansaron las jóvenes naciones de las Américas. Conceptos como el de ciudadanía o el de nación, el rescate de las instituciones políticas y de los rituales seculares que sirvieron para fortalecerlos, junto con el poder de lo ideológico, pueden dotar a la cultura política contemporánea de ese horizonte intelectual que parece perdido. Reconocer que el ideario nacionalista-republicano se sirvió de ciertas tecnologías de poder y de ciertos lenguajes excluyentes que sirvieron de sustento al pensamiento autoritario del siglo XX puede colaborar, por otro lado, a la comprensión de los aspectos menos amables de nuestra tradición republicana. Lo relevante es que, al establecer un diálogo crítico con un legado común, podremos conocer mejor nuestros puntos de encuentro y así plantear una agenda de integración que debe pasar por un mejor conocimiento de las historias que nos unen.

Si hay alguna lección que aprender sobre la construcción de los imaginarios nacionales en las Américas, es que las repúblicas necesitan nutrirse de tradiciones, de memoria y de rituales. Este proceso, sin embargo, no está exento de fracasos y de contradicciones, y, por lo mismo, debe ser analizado de manera crítica, como lo hemos intentado hacer a lo largo de los ensayos que contiene este libro. Conceptos como el de ciudadanía o el de nación, y las ideas del rescate de las instituciones políticas y de los rituales seculares —que sirvieron para fortalecer a los primeros—, junto con el poder de lo ideológico, pueden dotar a la cultura política contemporánea de ese horizonte intelectual que

parece irremediablemente perdido. En ese contexto, resulta pertinente incorporar en esta nueva edición de *Funerales republicanos en las Américas* las reflexiones de Byung-Chul Han en torno a los rituales y su lenta desaparición⁴⁸. De acuerdo con el filósofo surcoreano, los rituales —«arquitecturas del tiempo que estructuran y estabilizan la vida»— están en proceso de decadencia. Esta es una situación preocupante, ya que, al permitir que el tiempo sea accesible y significativo, los rituales, de diferente naturaleza y múltiples formas, podrían ayudar a aliviar a una humanidad en transición hacia lo incierto. Y esto se hace más urgente en un escenario como el actual, en el que la temporalidad carece ya de una estructura sólida, e incluso se asemeja a un río caprichoso, dominado por una tecnología presentista, y, en ciertos casos, fuera de control.

Porque, si bien es cierto los rituales, entre ellos los funerarios, restringidos durante la pandemia de covid-19, pueden acotar la libertad humana, sirven, asimismo, para estructurar, estabilizar y dotar de sentido a la vida. Anclando valores y sistemas simbólicos en el cuerpo se va reforzando el sentido de un «nosotros». Ciertamente, «las transiciones temporalmente intensas se están desintegrando en pasajes rápidos, enlaces continuos y clics interminables». Y es que en los rituales, observa Han, se produce la cercanía física que hoy se diluye en el mundo virtual. La digitalización está eliminando la materialidad y la experiencia física de la comunidad global, que la pandemia evidentemente socavó. En una sociedad tan fragmentada y violenta como la nuestra, los tradicionales «ritos de pasaje» son constantemente amenazados por las intensas formas actuales de comunicación y producción. En resumidas cuentas, somos individuos a la deriva en una sociedad atomizada, en la cual la pérdida de las estructuras simbólicas inherentes al comportamiento ritual ha llevado a una dependencia excesiva del contingente para dirigir la identidad. Siguiendo a Han, hoy rechazamos todos los rituales como algo externo,

formal y, por lo tanto, inauténtico. La «cultura de la autenticidad», dominada por el ego, plantea la sospecha a toda forma ritualizada de interacción. Solo las emociones espontáneas y los estados subjetivos son auténticos, según el autor de *The burnout society*. En esa línea de pensamiento, el comportamiento modelado, como, por ejemplo, la cortesía, se descarta como inauténtico o superficial. En efecto, el culto narcisista de la autenticidad es en parte responsable de la creciente brutalidad, de acuerdo con Han, de la sociedad actual⁴⁹.

Muchos de sus seguidores señalan, sin caer en la nostalgia, que Han analiza las patologías del presente, yuxtaponiendo una comunidad sin comunicación —en la que la intensidad de la unión, en el reconocimiento silencioso, proporciona estructura y significado— a la «comunicación sin comunidad» de hoy, que nos expone a la explotación y la manipulación por parte de poderes económicos sin rostro humano. Reconocer la existencia del legado republicano, que este puñado de ensayos expresan en la materialidad del ritual funerario, sin eludir ciertas tecnologías de poder y ciertos lenguajes excluyentes, puede ayudar a explorar los claroscuros de nuestra tradición republicana. Todo ello de cara a un siglo XXI plagado de desafíos. Lo relevante de esta discusión es que, al establecer un diálogo crítico con un legado común, podremos conocer mejor nuestros puntos de encuentro, y así plantear una agenda de integración, que debe pasar por un mejor conocimiento de las historias que unen, pero también separan, a las Américas.